

UFRRJ

**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
INSTITUTO MULTIDISCIPLINAR
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

DISSERTAÇÃO

**Inquisição e Bigamia: Disciplinamento e Transgressões de
Cristãos Velhos Portugueses Julgados pelo Tribunal do Santo
Ofício (Lisboa, século XVII)**

Mariana Rocha Ramos de Oliveira Alves

2017



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
INSTITUTO MULTIDISCIPLINAR
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**INQUISIÇÃO E BIGAMIA: DISCIPLINAMENTO E
TRANSGRESSÕES DE CRISTÃOS VELHOS PORTUGUESES
JULGADOS PELO TRIBUNAL DO SANTO OFÍCIO (LISBOA,
SÉCULO XVII)**

MARIANA ROCHA RAMOS DE OLIVEIRA ALVES

Sob a Orientação da Professora
Patricia Souza de Faria

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em História**, no Curso de Pós-Graduação em História, Área de Concentração Relações de Poder e Cultura.

Seropédica, RJ

Julho de 2017

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

A474i Alves, Mariana Rocha Ramos de Oliveira, 1991-
 Inquisição e Bigamia: Disciplinamento e
Transgressões de Cristãos Velhos Portugueses Julgados
pelo Tribunal do Santo Ofício (Lisboa, século XVII) /
Mariana Rocha Ramos de Oliveira Alves. - 2017.
 141 f.: il.

 Orientadora: Patricia Souza de Faria.
Dissertação(Mestrado). -- Universidade Federal Rural
do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em
História, 2017.

 1. Bigamia. 2. Inquisição. 3. Disciplinamento
Social. I. Faria, Patricia Souza de, 1979-, orient.
II Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.
Programa de Pós-Graduação em História III. Título.

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – MESTRADO E
DOUTORADO

“Inquisição e Bigamia: disciplinamento e transgressões de Cristãos-Velhos Portugueses julgados pelo Tribunal do Santo Ofício (Lisboa, século XVII)”

MARIANA ROCHA RAMOS DE OLIVEIRA ALVES

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em História, no Programa de Pós-Graduação em História – Curso de Mestrado, área de concentração em Relações de Poder e Cultura.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 31/07/2017

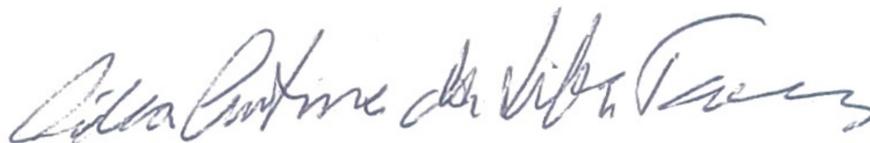
Banca Examinadora:

Patricia Souza de Faria

Professora Doutora **PATRICIA SOUZA DE FARIA**
Orientadora e Presidente da Banca



Professor Doutor **YLLAN DE MATTOS OLIVEIRA** (UFRRJ)



Professora Doutora **CÉLIA CRISTINA DA SILVA TAVARES** (UERJ-FFP)

In memoriam de Everaldo Ramos de Oliveira e Nelly Rocha
Ramos de Oliveira.

AGRADECIMENTOS

Finalizo mais uma etapa de minha vida acadêmica e profissional que não seria possível sem o apoio de cada um desses que citarei. Em primeiro lugar a Deus princípio e fim supremo de toda sabedoria que em sua infinita bondade e misericórdia concedeu-me a graça de concluir mais esta etapa. Por cada uma das pessoas que neste momento agradecerei louvo também a Ele, pois providenciou que fizessem parte de minha vida.

Aos meus pais, Francisco Lúcio e Maria Luiza, meus primeiros educadores que durante toda a minha vida sempre se esforçaram, me apoiaram, se doaram incondicionalmente, e fizeram tudo para que fosse possível prosseguir em meus estudos. Aos meus avós, exemplos de professores apaixonados pela educação e pelo conhecimento, que desde muito nova sempre me ensinaram a beleza dos estudos, a meus tios Lígia, Everaldo e Tereza que também fizeram parte dessa história.

Aos professores que contribuíram para minha formação, e em especial a minha querida orientadora Patricia Souza de Faria, por toda a sua dedicação, comprometimento, orientação e paciência, e sem a qual não teria concluído esta etapa. Com certeza, nesses cinco anos de orientação, aprendi com a senhora muito mais do que conteúdos históricos, mas a ser comprometida, dedicada e generosa.

Agradeço aos Professores Célia Tavares, Luciana Gandelman e Yllan de Mattos por aceitarem fazer parte de minha banca de avaliação, e por cada orientação e sugestão dada que enriqueceram esta pesquisa.

Agradeço a CAPES, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior, pelo financiamento a esta pesquisa.

Aos meus amigos, irmãos na fé e irmãos da Comunidade Maria Serva da Trindade, que sempre me motivaram e com certeza intercederam por mim ao longo desses dois anos, em especial a minha irmã Juliana por toda paciência, amor e carinho comigo e a minha irmã de comunidade Aline Dias pelo incentivo e por ter me sustentado na oração, a cada um de vocês minha gratidão. Por fim agradeço aos meus amigos do céu, que tenho certeza também intercederam por este trabalho, a Virgem Maria, São João Paulo II e São Tomás de Aquino.

RESUMO

ALVES, Mariana Rocha Ramos De Oliveira Alves. **Inquisição e Bigamia Disciplinamento e Transgressões de Cristãos Velhos Portugueses Julgados pelo Tribunal do Santo Ofício (Lisboa, século XVII)**. 2017. 106p Dissertação (Mestrado em História, Relações de Poder, Linguagem e História Intelectual). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Departamento História e Relações Internacionais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2017.

O objetivo desta pesquisa é analisar as percepções, crenças e práticas sociais de homens e mulheres cristãos velhos portugueses, moradores na cidade de Lisboa e arredores, que se tornaram bigamos no século XVII. Pretendemos analisar as motivações que levaram tais cristãos velhos a transgredir o sacramento do matrimônio, com atenção a suas crenças e formas de vida, décadas após a recepção, em Portugal, dos decretos do Concílio de Trento. Esta pesquisa insere-se em uma reflexão sobre os impactos do Concílio de Trento no Portugal Moderno, ao investigar alguns dos aspectos das reformas idealizadas por este concílio, mais especificamente as concernentes ao sacramento do matrimônio e a sua transgressão por meio da bigamia, bem como o processo de “disciplinamento” desta sociedade. Desta forma, as fontes principais utilizadas nesta pesquisa são os processos inquisitoriais de bigamos cristãos velhos julgados pelo Tribunal do Santo Ofício de Lisboa no século XVII, além de consultarmos fontes complementares, de caráter normativo, como os decretos do Concílio de Trento, os Regimentos da Inquisição de Portugal e as Constituições Sinodais do Arcebispado de Lisboa de 1640.

Palavras-Chave: Inquisição; Bigamia; Disciplinamento Social.

ABSTRACT

ALVES, Mariana Rocha Ramos De Oliveira Alves. **Inquisition and Bigamy: “Disciplinization” and Transgressions of Portuguese Old Christians Judged by the Tribunal of the Holy Office (Lisbon, in the 17th century)**. 2017. 106p Dissertation (Mastering in History, Power Relations, Languages and Intellectual History). Social and Human Sciences Institute, Department of History and International Relations, Federal Rural University of Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2017.

The objective of this research is to analyze the perceptions, beliefs and social practices of Portuguese Old Christian men and women, who resided in the city of Lisbon and its surroundings, and became bigamists in the 17th century. We intend to analyze the motivations that led those Old Christians to ignore the matrimony sacrament, with attention to their beliefs and lifestyles decades after Portugal accepted the Trento Council Decrees. This work is part of a greater reflection on the impact of the Trento Council on Modern Portugal, by means of investigating some aspects of the reforms idealized by this Council, more specifically those concerning the matrimony sacrament and its transgression through bigamy, as well as the process of “disciplinization” of this society. As such, the principal sources utilized in this research are the Inquisition Trials of bigamist Old Christians judged by the Tribunal of the Holy Office of Lisbon in the 17th century, in addition to consulting complementary sources of normative character, like the Trento Council Decrees, the Rules and Regulations of the Portuguese Inquisition (“Regimentos da Inquisição de Portugal”), and the Synod Constitution of the Archbishopric of Lisbon of 1640.

Keywords: Inquisition; Bigamy; Social Discipline.

LISTA DE ABREVIACOES

ANTT – Arquivo Nacional da Torre do Tombo

TSO – Tribunal do Santo Ofício

IL – Inquisição de Lisboa

LISTA DE QUADROS E ILSTRAÇÕES

| | |
|---|----|
| Gráfico 1 Número de processos de Cristãos Velhos com morada em Lisboa julgados pelo Tribunal do Santo Ofício de Lisboa (século XVII) | 6 |
| Quadro 1 Estatuto Social dos Réus Julgados por Bigamia pelo Tribunal do Santo Ofício de Lisboa, século XVII | 77 |
| Quadro 2 Percentagem do Estatuto Social dos Réus | 78 |
| Quadro 3 Morada dos Réus Cristãos Velhos Julgados por Bigamia pelo Tribunal do Santo Ofício de Lisboa, Século XVII | 79 |
| Quadro 4 Cargos/Funções dos Réus Cristãos Velhos Residentes em Lisboa (séc. XVII) | 97 |
| Imagem 1 Planta de Lisboa (século XVI) | 81 |
| Imagem 2 Mapa de Lisboa e seus arredores | 86 |
| Imagem 3 Mapa das Freguesias de Lisboa. Tentativa de reconstituição 1650 | 88 |

SUMÁRIO

| | |
|---|-----|
| INTRODUÇÃO | 1 |
| CAPÍTULO I – Reforma Católica e disciplinamento social: considerações gerais e um olhar sobre o caso de Portugal | 10 |
| 1.1 Reforma Católica Moderna: algumas interpretações e seu impacto em Portugal | 10 |
| 1.2 Reforma Tridentina e Disciplinamento Social | 20 |
| 1.3 A Reforma do Matrimônio | 29 |
| CAPÍTULO II – Inquisição e Bigamia: em busca de um delito inquisitorial | 47 |
| 2.1 O Tribunal do Santo Ofício em Portugal: criação, agentes e delitos | 44 |
| 2.2 O Santo Ofício seiscentista | 57 |
| 2.3 A bigamia como delito inquisitorial | 63 |
| CAPÍTULO III – Inquisição e Bigamia: Disciplinamento e Transgressões na Lisboa Seiscentista | 80 |
| 3.1 Lisboa Seiscentista: a cidade, seu termo e suas gentes | 80 |
| 3.2 A Bigamia como um campo de observação do disciplinamento | 98 |
| 3.3 “Foi por tentação do demônio”: Transgredir o sacramento do matrimônio na Lisboa do Seiscentos | 110 |
| CONCLUSÃO | 119 |
| FONTES E BIBLIOGRAFIA | 122 |
| ANEXOS | 129 |

INTRODUÇÃO

Em uma sociedade de Antigo Regime, a Igreja tinha papel importante na organização social, sendo elucidativo que todo registro, que em nossos dias atuais cabe às instâncias civis, era responsabilidade da Igreja até início do século XX. Em Portugal, de maneira particular, um reino Católico e monoconfessional, o controle dos nascimentos, casamentos e óbitos, o registro de terra era mantido por parte da Igreja Católica, por meio de seus registros paroquiais de batismo, matrimônio, óbito. A Igreja era responsável também pelo “controle da residência e do parentesco”, e realizava essa função através dos registros supracitados e também através dos róis dos confessados – documento que registrava presença das pessoas no Domingo de Páscoa – e assim se estabeleciam as estimativas populacionais durante todo o período moderno.¹

Durante a Idade Moderna, a Igreja exerceu uma função fiscalizadora e disciplinadora sobre população, e neste sentido, uma grande integração entre Igreja e Coroa foi tecendo-se e colaborando para este processo. Nesta pesquisa, procuramos compreender melhor esta forma de organização social, e esta função disciplinadora da Igreja sobre uma causa em particular, o casamento, bem como as transgressões a este por meio do delito da bigamia.

Através da análise dos decretos sobre o sacramento do matrimônio, elaborados pelo Concílio de Trento 1545-1563, e por meio da análise de processos de réus cristãos velhos julgados por bigamia pelo Tribunal do Santo Ofício de Lisboa, residentes na cidade de Lisboa (e seu termo), buscamos entender a lógica vigente nessa sociedade a respeito das relações conjugais, além de perceber como esses decretos, unidos a outros documentos normativos, integrados ao papel dos agentes do Tribunal do Santo Ofício e das estruturas de controle baseadas na autovigilância, funcionaram e colaboraram ou não para o disciplinamento desta sociedade.

O campo teórico em que se insere esta pesquisa é o da História Religiosa renovada, devido a suas concepções acerca do estudo do religioso, sendo entendida como uma “nova história” do religioso, por não se restringir mais a uma história somente institucional, e neste caso em seus dois sentidos: institucional no que tange a tratar somente da Instituição, concebida como os grandes institutos e a própria instituição eclesiástica; e também

¹CARVALHO, Joaquim Ramos de. Confessar e devassar: a Igreja e a vida privada na Época Moderna. In. MONTEIRO, Nuno Gonçalo (Org.); MATTOSO, José (dir). *História da Vida Privada em Portugal. A Idade Moderna*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2011, p. 32.

institucional no que se refere a uma história escrita somente por agentes eclesiásticos ou institucionais.

Como ressalta Manuel Clemente,² trabalhar com História Religiosa nos dias atuais é ir além das barreiras da *confessionalidade* e do estudo somente das instituições eclesiásticas e religiosas, no que tange a sua organização, hierarquias e doutrinas da Igreja. Não que isto não seja importante, porém, entender somente as instâncias “oficiais” não nos permitiria apreender a multiplicidade das experiências históricas que a vivência do religioso abarca, e que são específicas a cada lugar, época, grupo social e experiência dos agentes históricos. Como ressalta António Matos Ferreira a História Religiosa hoje:

[...] diz respeito ao estudo dos estratos do fenómeno religioso na sua organicidade e no seu conteúdo, enquanto modelador da dinâmica social, a fim de se poder compreender a sua própria e constante reordenação e recomposição. Essa área de estudo implica também entender como se estabelecem as fronteiras do religioso, quer na unidade da sua confessionalidade, quer nos processos da sua diversificação. Assim, quando se faz história a partir do religioso, reflecte-se e contribui-se para a história da sociedade como um todo, pois não existem várias histórias, mas instâncias diferenciadas de compreensão e da elaboração das memórias sociais.³

A concepção de História apresentada por António Matos Ferreira é muito pertinente para esta pesquisa, pois, propõe uma escrita da história que entende que o religioso não está desconectado do social ou do político. Alguns historiadores deste campo teórico que foram essenciais a esta pesquisa foram, Adriano Prosperi, Federico Palomo, José Pedro Paiva, Nuno Monteiro, André Vauchez, Maria de Lurdes Fernandes Correia, dentre outros.

Um dos conceitos utilizados neste campo teórico e incorporado a esta pesquisa é o de *Disciplinamento Social*. Prosperi, na obra *Tribunais da Consciência: inquisidores, confessores, missionários* (2009), dedica-se a pensar especificamente o papel *disciplinador* da Inquisição (junto com outros agentes) para penetrar nas consciências e corações, criando vínculos de obediência à Coroa e à Igreja. Este conceito, *disciplinamento social*, utilizado por Adriano Prosperi, Federico Palomo, José Pedro Paiva, Jaime Gouveia e comum a esta

² CLEMENTE, Manuel. Da História Eclesiástica à História Religiosa: Principais Vectores Do Trabalho Realizado. In: *Da história eclesiástica a história religiosa. Lusitania Sacra*, 2ª s. 21, Lisboa, 2009, p. 21.

³ FERREIRA, António Matos. Introdução. In: *Da história eclesiástica a história religiosa. Lusitania Sacra*, 2ª s. 21, Lisboa, 2009, p. 18.

abordagem da História Religiosa, foi essencial na análise dos documentos selecionados para esta pesquisa.

O principal conjunto documental desta pesquisa consiste nos processos inquisitoriais de homens e mulheres cristãos velhos, residentes em Lisboa e em seus arredores, julgados pelo Tribunal do Santo Ofício de Lisboa, no século XVII, por culpas de bigamia e cumplicidade em bigamia.⁴

Além dos processos inquisitoriais, analisamos documentos de caráter normativo, como as atas do Concílio de Trento, mais especificamente os decretos sobre a Reforma do Matrimônio, presentes na sessão XXIV⁵ do referido Concílio. Como fontes complementares, a fim de compreender a lógica matrimonial desta sociedade e as normas estabelecidas pela Igreja com relação ao matrimônio em Lisboa, fizemos uso das *Constituições Sinodais do Arcebispado de Lisboa de 1640*⁶, bem como de um manual de casamento escrito por Diogo de Andrade, publicado em 1630 intitulado *Casamento Perfeito*.⁷

Com o intuito de compreender a estrutura e aparato inquisitorial, consultamos os Regimentos da Inquisição Portuguesa de 1613 e 1640,⁸ tornados públicos, portanto, no século estudado e que trazem orientações específicas acerca da bigamia. Por fim, como um auxílio na compreensão dos grupos sociais que incidiram em bigamia e se tornaram réus do Santo Ofício, utilizamos o *Sumário de 1551* (de Cristóvão Rodrigues de Oliveira)⁹ e o *Livro das Grandezas de Lisboa*, de frei Nicolau de Oliveira, de 1620¹⁰, por se tratarem de “sumários estatísticos” coevos que aludem aos tipos de ofícios e grupos sociais existentes na cidade de Lisboa.

A seleção dos processos inquisitoriais para esta pesquisa foi feita com base em um levantamento quantitativo realizado na plataforma digital do Arquivo Nacional da Torre do

⁴ Fonte: Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Tribunal do Santo Ofício (TSO), Inquisição de Lisboa, Disponível em: <http://digitarq.arquivos.pt/results?t=bigamia&di=1600&df=1700>.

⁵ *O Sacrossanto e Ecumênico Concílio de Trento*, Sessão XXIV. Disponível em: <<http://agnusdei.50webs.com/trento29.htm>>.

⁶ *Constituições sinodais do Arcebispado de Lisboa*. Lisboa (Portugal): Paulo Craesbeeck, 1656. Disponível em: <http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=bibliotecaruibarbosa&pagfis=20096>.

⁷ ANDRADE, Diogo de Paiva de. *Casamento perfeito: em que se contem advertências muito importantes para viverem os casados em quietação, & contentamento...* Lisboa: por Jorge Rodriguez, 1630.

⁸ Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal recopilado por mandado do ilustríssimo e reverendíssimo senhor Dom Pedro de Castilho, Bispo Inquisidor Geral e Vice-Rei dos Reinos de Portugal – 1613. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. – Ano 1, N. 1-4 (jan./dez. 1839).

Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal recopilado por mandado do ilustríssimo e reverendíssimo senhor Bispo dom Francisco de Castro, Inquisidor Geral do Conselho de Estado de Sua Majestade – 1640. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. – Ano 1, N. 1-4 (jan./dez. 1839).

⁹ OLIVEIRA, Cristóvão Rodrigues de. *Lisboa em 1551. Sumário em que se contém algumas coisas assim eclesiásticas como seculares que há na cidade de Lisboa (1551)*. Lisboa: Livros Horizonte, 1987.

¹⁰ OLIVEIRA, fr. Nicolau de. *Livro das Grandezas de Lisboa*. Lisboa: Jorge Rodrigues, 1620.

Tombo, elaborado no momento de construção do projeto de pesquisa e reformulado durante a pesquisa.¹¹ Para tal, realizamos um levantamento dos processos de bigamia digitalizados e disponíveis no sítio eletrônico do referido arquivo português. Na primeira etapa, utilizamos o filtro “bigamia”, o que nos levou a 1268 resultados para o período de 1536 a 1821.¹² Não estamos considerando todos esses resultados como processos inquisitoriais completos, por incluírem confissões e demais tipologias documentais, mas é necessário apontar o percurso que fizemos para chegar aos resultados dessa pesquisa.

Quando utilizamos o filtro para “bigamia” aplicado a um período mais delimitado, os anos “1600-1700”, encontramos 534 resultados, que analisamos de forma mais detida, o que explicaremos. Destes 534 resultados, não contamos somente processos de bigamia, mas também cadernos de decretos de prisão, de ordens do conselho geral, autos de crimes, processos inacabados por não ter sido localizado o réu pelos inquisidores, além de poucos processos em que o réu foi absolvido por ser constatado que ele adquiriu o segundo matrimônio após a morte de sua primeira esposa, processos de cumplicidade em bigamia. Do total dos 534 resultados encontrados para o delito entre os anos 1600 e 1700, identificamos 280 referentes a processos e confissões de bigamia pertencentes ao Tribunal da Inquisição de Lisboa – que foi selecionado por ter sido o tribunal inquisitorial que mais processou os casos de bigamia, em comparação aos outros tribunais portugueses.

Desses 280 processos, selecionamos somente os de cristãos velhos, o que corresponde a 209 documentos. A escolha por bigamos cristãos velhos deve-se ao objetivo da pesquisa de entender a assimilação das novas normas matrimoniais que passaram a vigorar em Portugal a partir do Concílio de Trento, por esses indivíduos que já eram cristãos de nascença, e já viviam em uma perspectiva religiosa católica, não sendo, portanto, conversos.

Como nosso interesse era compreender a lógica matrimonial e as transgressões a esta lógica dentro do território português – tendo em vista que parte da historiografia tendeu a conceber a colônia como um lugar de grande devassidão moral em oposição à metrópole supostamente mais moralizada e disciplinada – selecionamos destes 209 processos de cristãos velhos, por meio das informações contidas na catalogação dos mesmos, somente os que se referiam a homens e mulheres que residiam em Lisboa e nos seus arredores, o que corresponde a 94 documentos.

¹¹ Pesquisa terminada em abril de 2017.

¹² Período de funcionamento da Inquisição Portuguesa.

Desde tempos remotos, como ressalta Augusto Vieira da Silva, a jurisdição de Lisboa não se restringia à área “citadina e organizada”, estendendo-se “por um vasto território, ao norte e ao ocidente do povoado, que compreendia um certo número de freguesias eclesiásticas e de aldeias ou lugares, que se chamava o Termo de Lisboa”.¹³ Além disso, tendo em vista as relações entre a cidade de Lisboa e seu Termo, fundamental para manutenção da cidade, como veremos, o território selecionado para esta pesquisa não se restringiu à cidade de Lisboa, às margens do rio Tejo, visto que nos preocupamos em abarcar o território de seu Termo ao analisarmos os casos de bigamos processados pela Inquisição de Lisboa (pois eles costumavam circular entre a cidade de Lisboa e o seu Termo).

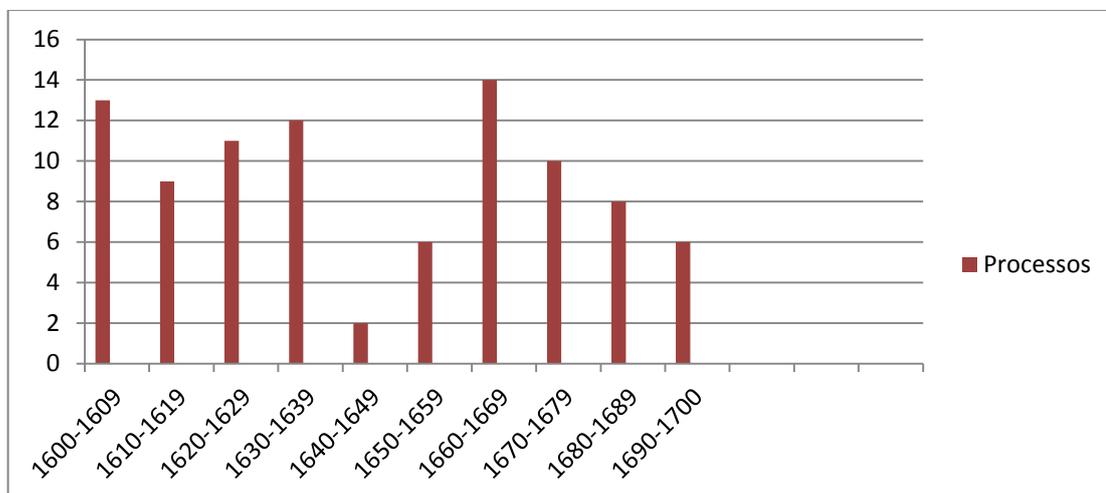
O território do Termo de Lisboa que ficava “a norte e a poente da Cidade e do rio Tejo”, variou de acordo com as épocas e administrações. O primeiro documento a fazer referência ao Termo de Lisboa é datado de 1385, como salienta o autor, e no século XVII foi produzido o documento oficial mais antigo que enumera as freguesias e lugares que faziam parte deste Termo, o diploma da lei de 20 de agosto de 1654 (ver o mapa e a enumeração das freguesias pertencentes ao Termo nos “Anexos I e II”). Naquele período, o Termo era composto por “42 julgados em 31 freguesias”.¹⁴

Estabelecida a área geográfica desta investigação, restava-nos selecionar, entre esses 94 processos, aqueles que seriam analisados nesta pesquisa. Considerando o tempo de dois anos de pesquisa, que não possibilitaria o estudo de todos esses processos, decidimo-nos então dividi-los pelas décadas do século XVII, a fim de observarmos se havia algum momento em que o delito teria sido mais perseguido. O resultado encontrado observa-se no gráfico a seguir (Gráfico 1):

¹³ SILVA, Augusto Vieira. *Dispersos*. Vol. I. Lisboa: Publicações Culturais da Câmara Municipal de Lisboa, 1968, p. 35.

¹⁴ *Ibidem*, p. 40-45. Julgado é uma circunscrição relativa à administração da justiça, com magistrados e oficiais específicos, que eram subordinados ao Corregedor do Crime. Os julgados costumavam coincidir com as freguesias, mas havia casos em que uma freguesia pertenciam a dois ou mais julgados. Ao passo que a freguesia é o lugar da cidade, ou do campo, em que vivem os fregueses ou paroquianos, sujeitos espiritualmente ao pároco (cura de almas), responsável por administrar os sacramentos da Igreja.

Gráfico 1: Número de processos de cristãos velhos com morada em Lisboa julgados pelo Tribunal do Santo Ofício de Lisboa no seiscentos



Fonte: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, disponível em: <http://digitarq.arquivos.pt/results?t=bigamia&di=1600&df=1700>

Identificamos um número maior de cristãos velhos residentes em Portugal e processados por bigamia na primeira década dos seiscentos e na década de 1660. Inicialmente optamos por selecionar processos dessas duas décadas, entretanto, devido ao tempo hábil de dois anos, tornou-se aconselhável restringir o número de processos, em decorrência da extensão e natureza paleográfica desses documentos. Deste modo, optamos por selecionar apenas os processos da década de 1660, tendo em vista que somente a partir de 1612 que a bigamia passou a ser um delito de foro exclusivo inquisitorial. Dentre os 14 processos de cristãos velhos, homens e mulheres, residentes em Lisboa, e disponíveis para acesso na plataforma digital do ANTT selecionamos cinco processos, em função da condição de preservação do documento.

Posteriormente, foram incorporados ao corpus documental investigado alguns dos processos de cumplicidade em bigamia, visto que os réus por cumplicidade eram julgados com a mesma gravidade que os bigamos, pois, o que estava em causa eram dúvidas heréticas a respeito do matrimônio. Logo, incorporamos à nossa análise mais dois processos de cumplicidade, chegando ao total de sete processos inquisitoriais. Todavia, ao analisar um dos processos de cumplicidade em bigamia, o de Antônio da Fonseca, deparamo-nos com a transcrição de um processo de um bigamo, Antônio Rodrigues, de quem Antônio da Fonseca teria sido cúmplice. Encontramos o processo original de Antônio Rodrigues, e este se mostrou

extremamente rico, visto as curiosidades e particularidades contidas na documentação. Decidimo-nos então, apesar do mesmo ser de 1671, incorporá-lo ao corpus documental, analisando ao fim seis processos de bigamia e dois de cumplicidade na mesma causa. Com relação aos documentos inquisitoriais, também fizemos uso dos autos-de-fé da década de 1660.¹⁵

Temos consciência das limitações dos resultados encontrados, tendo em vista que devido ao tempo hábil não fizemos uma análise de todos os processos de bigamia do século XVII, e nem de todos produzidos na década selecionada. Em termos quantitativos, conseguimos chegar a resultados mais abrangentes sobre quem eram esses homens e mulheres bígamos. Em termos qualitativos, optamos por estudo de casos, chegando a resultados sobre determinados indivíduos que transgrediram a norma matrimonial no tempo vigente.

A partir de tais estudos de caso, pretendemos vislumbrar quais as concepções dos réus acerca do matrimônio, a causa que os levou a transgredi-lo, o deslocamento espacial que estes percorreram entre o primeiro e o segundo matrimônio, assim como, o processo de disciplinamento e os instrumentos de controle social horizontal e vertical – a que eram submetidos e também para os quais contribuíram. Estas são algumas das questões que esperamos elucidar durante a pesquisa.

Sendo assim, esta dissertação divide-se em três capítulos. O primeiro capítulo intitula-se *Reforma Católica e disciplinamento social: considerações gerais e um olhar sobre o caso de Portugal*. Com o objetivo de compreender o contexto religioso em que estavam inseridos os indivíduos analisados, discorreremos sobre a Reforma e as discussões conceituais em torno dela, bem como sobre seu impacto em Portugal (*1.1. Reforma Católica Moderna: algumas interpretações e seu impacto em Portugal*). Posteriormente, discutiremos o conceito de *Disciplinamento Social* dentro desta lógica da Reforma Tridentina (*1.2. Reforma Tridentina e Disciplinamento Social*). Um dos objetivos dessa pesquisa é compreender como se desenvolveram os instrumentos de controle, de “disciplinamento”, que vigoraram na sociedade portuguesa moderna, com atenção às suas reverberações sobre as relações conjugais, por isso no item *1.3. A Reforma do Matrimônio*, discorreremos sobre o processo que fez com que o matrimônio passasse a ser considerado como um sacramento pela Igreja Católica. Além disso, pretendemos discutir qual teria sido o impacto do Concílio de Trento na

¹⁵ANTT- TSO- IL- Autos de Fé, Livro 1º, 1563/1632.

Disponível em: <http://digitarq.arquivos.pt/viewer?id=2299748>.

ANTT- TSO- IL- Autos de Fé, Livro 2º 1629/1704- Disponível em: <http://digitarq.arquivos.pt/viewer?id=2299750>.

transformação do estatuto do matrimônio, com atenção para como estas mudanças foram vividas na sociedade portuguesa da Era Moderna.

No segundo capítulo, *Inquisição e Bigamia: em busca de um delito inquisitorial*, trataremos da criação do Tribunal da Inquisição em Portugal, dos seus agentes e dos delitos perseguidos (2.1. *O Tribunal do Santo Ofício em Portugal: criação, agentes e delitos*). No item 2.2. *O Santo Ofício seiscentista*, mencionaremos as transformações pelas quais o Tribunal passou em finais do século XVI e durante o século XVII, com ênfase nas mudanças que ocorreram durante a União Ibérica. O objetivo destes dois subcapítulos, é, portanto, destacar o papel da Inquisição como um dos dispositivos essenciais no processo de disciplinamento social, que pode ter se tornado mais intenso após o Concílio de Trento, mas cujas diretrizes levaram décadas para que fossem progressivamente implementadas. Mencionaremos o fato de o delito da bigamia, que se tratava de um delito de foro misto, ter se tornado de foro exclusivo do tribunal inquisitorial, a partir de 1612. No tópico 2.3. *A bigamia como delito inquisitorial*, procuraremos compreender o porquê de a bigamia ter sido uma causa passível de ser julgada exclusivamente pela Inquisição. Neste tópico também apresentaremos as considerações da historiografia a respeito da perseguição à bigamia em Portugal.

Se no primeiro capítulo tratamos de aspectos conceituais e de processos mais amplos (como a Reforma Católica e o disciplinamento social nas sociedades modernas) e no segundo abordamos o papel de uma instituição (a Inquisição e seus colaboradores) no disciplinamento da sociedade portuguesa, encerramos a dissertação com o capítulo *Inquisição e Bigamia: Disciplinamento e Transgressões na Lisboa Seiscentista*, que concentra o foco de observação sobre os agentes que praticaram a bigamia. Nesta escala de observação pretendemos tratar de aspectos do cotidiano desta sociedade, em que procuramos compreender o ambiente social, político e religioso de Lisboa durante o século XVII, isto é, da região em que os bigamos investigados residiram (3.1. *Lisboa Seiscentista: a cidade, seu termo e suas gentes*). No item seguinte (3.2. *A Bigamia como um campo de observação do disciplinamento*), analisaremos os processos selecionados por meio de estudos de casos, com o intuito de perceber como funcionavam os instrumentos e redes de controle, em busca do disciplinamento dos bigamos cristãos velhos e da difusão da norma matrimonial Tridentina. Na parte final do capítulo (3.3. *“Foi por tentação do demônio”: Transgredir o sacramento do matrimônio na Lisboa dos seiscentos*), atentaremos para as causas que levaram esses homens e mulheres a se casarem

pela segunda vez sendo vivos seus primeiros cônjuges. Consideraremos as estratégias de tais homens e mulheres e o papel dos deslocamentos espaciais na contração do novo matrimônio.

Que possamos desvelar os aspectos do cotidiano e da vida desses homens e mulheres leigos, cristãos velhos que, transgredindo o sacramento do matrimônio, tornam-se bígamos.

CAPÍTULO I

REFORMA CATÓLICA E DISCIPLINAMENTO SOCIAL: CONSIDERAÇÕES GERAIS E UM OLHAR SOBRE O CASO DE PORTUGAL

A sociedade de Antigo Regime pode ser caracterizada como uma sociedade em que se difundiram diferentes formas de controle, de disciplinamento, que vão dos reis aos súditos, dos clérigos aos leigos. Esta sociedade marcada por este “controle imaginado”, como define Antônio Manuel Hespanha,¹⁶ vive cotidianamente essa tensão disciplina/indisciplina, norma/delito.

Neste capítulo, em relação ao Portugal Moderno, pretendemos compreender estas formas de controle e como estas tiveram impacto sobre a vida dos homens e mulheres que insidiam em bigamia. No item 1.1, discutiremos a respeito da Reforma Católica Moderna, de suas interpretações, transformações e de seu impacto em terras lusas. No item 1.2, procuraremos analisar que formas de controle social são estas, bem como atentaremos para como a historiografia compreendeu essas dinâmicas, especialmente a produção historiográfica que adotou o conceito de *disciplinamento social* para entender como esse processo permeou o cotidiano das populações. Primeiro, pretendemos abordar como a historiografia utilizou esse conceito e, em seguida, analisar aspectos desse processo de disciplinamento social que se desenvolveu em Portugal. No tópico 1.3. refletiremos sobre a transformação do estatuto do matrimônio, que na percepção de alguns teólogos era visto como um estado inferior (comparado ao monaquismo, ao celibato), até ser alçado o estatuto de um dos sacramentos da Igreja. Além disso, abordaremos as transformações e reformas relacionadas ao matrimônio a partir do Concílio de Trento.

1.1. Reforma Católica Moderna: algumas interpretações e seu impacto em Portugal

Com base na análise dos processos movidos pela Inquisição de Lisboa contra bígamos cristãos velhos, no século XVII, pretendemos analisar as percepções, crenças e práticas sociais de pessoas leigas a respeito das uniões conjugais, isto é, no que acreditavam e como viviam décadas após a recepção, em Portugal, dos decretos do Concílio de Trento. Em nosso estudo refletimos sobre os impactos do Concílio de Trento no Portugal moderno, ao investigar

¹⁶ HESPANHA, A. M. A monarquia: a legislação e os agentes. In: MATTOSO, José (org). *História da Vida privada em Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2011, p. 12-31.

um aspecto específico das reformas idealizadas em Trento, mais especificamente as concernentes ao sacramento do matrimônio e sua transgressão por meio da bigamia. Por essa razão, além de considerarmos a historiografia dedicada à bigamia em Portugal, também refletimos sobre a produção historiográfica referente à Reforma Católica, em função das relações existentes entre a Reforma de inspiração Tridentina e a perseguição à bigamia em Portugal, como veremos adiante.

Nesse sentido, Michael Mullett (historiador inglês que tem como uma de suas obras mais difundidas *The Counter-Reformation*, de 1984, cuja tradução portuguesa intitula-se *A Contra-Reforma e Reforma Católica nos princípios da Idade Moderna*)¹⁷ explica que por um longo período de tempo a Reforma Católica foi interpretada como um processo de curta duração, como uma simples reação à Reforma Protestante. De acordo com o autor, tal interpretação cabe ao que ele chama de uma Escola Tradicional, da qual fazem parte autores como V. H. Green, que atribui o início da Contrarreforma ao movimento de reação às ideias de Lutero, além de H. O. Evenett, que pensa esse processo num curto período de tempo, que teria durado das primeiras décadas do XVI até meados do século XVII.¹⁸ Uma interpretação mais recente, mas que ainda concebe a reforma de maneira tradicional, foi formulada por A. G. Dickens, que percebe esta como um processo de curta duração, que teria terminando em meados do XVII; e B. J. Kidd, para quem o limite deste processo foi o final do século XVI.

Todas essas interpretações veem a Reforma Católica do século XVI como um período de curta duração, o que para as nossas reflexões torna-se um problema, pois, ignoram-se todos os movimentos de reforma que existiram desde a Idade Média, que atentaram inclusive para a questão das uniões conjugais, como veremos mais adiante. Com relação ao matrimônio, por exemplo, reformas já eram pensadas e discutidas desde o IV Concílio de Latrão (1215), principalmente no que concerne ao casamento e à concepção deste como um sacramento, como aprofundaremos melhor no último tópico deste capítulo.¹⁹

¹⁷ MULLETT, Michael. *A Contra-Reforma e a Reforma Católica nos Princípios da Idade Moderna Europeia*. Tradução J. Santos Tavares. Lisboa: Gradiva, 1985 [1984].

¹⁸ *Ibidem*, p. 7-8.

¹⁹ ASSUMPÇÃO, Michelle T. *Transgressores do Matrimônio: Bigamia no Brasil Colonial*. 2010. 111 f. Dissertação (Mestrado em História) Programa de Pós-Graduação em História Social- PPGHS, Faculdade de Formação de Professores, UERJ, São Gonçalo, 2010, p. 16.

De acordo com José Pedro Paiva, as vertentes e movimentos de reforma tinham “raízes” que remontavam pelo menos ao V Concílio de Latrão (1512-1517),²⁰ perspectiva que se revela de forma similar nos escritos de Pierre Chaunu, autor que considera que:

[...] durante mais de dois séculos, a Igreja sofre correntes de reformas que conduzem, por volta de 1500 ao *consensus*, que não é o da Reforma, mas sim, o da sua necessidade. Melhor ainda, as grandes mutações do meio intelectual, da vida, das células de base da sociabilidade, das estruturas da sensibilidade, das técnicas do pensamento, são muito anteriores ao século XVI²¹.

De acordo com Adriano Prosperi, historiador italiano, a perspectiva de curta duração deve-se às primeiras visões produzidas sobre esta Reforma. Segundo o autor, estas surgem com um frade servita, Paolo Sarpi, que desenvolveu uma visão bastante negativa sobre o Concílio de Trento,²² que foi uma assembleia que reuniu bispos, abades, gerais de ordens religiosas, especialistas em teologia e direito, além de embaixadores políticos. O concílio foi realizado em vinte e cinco sessões, sendo que as reuniões ocorreram em Trento (1545-1547), em Bolonha (1547) e novamente em Trento (1551-1552 e 1561-1563).²³ Na visão de Paolo Sarpi, o Concílio de Trento foi analisado como um sinal de decadência da Igreja e fruto de interesses políticos.

Ainda a respeito do significado do Concílio de Trento e das Reformas Religiosas, no século XVIII, o jurista Johan Stephan Putter cunhou o termo Contrarreforma para designar a (re)catolização, segundo ele, forçada que ocorrera durante as guerras religiosas (1555-1648). No mundo católico, como ressalta Prosperi, os termos utilizados para designar esse processo foram: Contrarreforma, Restauração, Reforma Católica ou Tridentina.²⁴

Uma segunda vertente interpretativa que considerava que a Reforma Católica teria origens mais antigas, ou seja, que não deveria ser entendida apenas como uma reação ao

²⁰ PAIVA, José Pedro. A Recepção do Concílio de Trento em Portugal: novos problemas, novas perspectivas. In: GOUVEIA, A. C.; BARBOSA, D. S.; PAIVA, J. P. (coord.) *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa (CEHR), 2014, p. 15.

²¹ CHAUNU, Pierre. *O Tempo das Reformas (1250-1550): História Religiosa e Sistemas de Civilização*. V. I *A crise da Cristandade*. Lisboa: Edições 70, 1993, p. 10.

²² PROSPERI, Adriano. *El Concilio de Trento*. Trad. Jesús Villanueva. Valladolid: Junta de Castilla y León, 2008 [2001], p. 144.

²³ *Ibidem*, p. 9.

²⁴ Nesta pesquisa adotaremos sempre que nos referirmos à Reforma moderna da Igreja Católica o termo “Reforma Católica”, que para nós melhor se adéqua a esta concepção de reforma como parte de um processo de longa duração.

surgimento do protestantismo, surgiu no século XIX, tendo sido desenvolvida por historiadores filoprotestantes e liberais, que consideraram o papel de movimentos “espontâneos e originais” da Igreja da época como, o Oratório do Amor Divino.²⁵ Esta corrente apresentava a proposta de ver o Concílio como momento culminante de um processo anterior a Lutero. Mas é apenas no início do século XX que se tem uma transformação significativa na forma de refletir sobre o tema, com destaque para a interpretação de Hubert Jedin, historiador católico alemão de origens judaicas, que publicou, no pós-guerra, uma história do Concílio de Trento, que se tratou de uma resposta à imagem construída por Paolo Sarpi (o supracitado frade servita) sobre o fenômeno.²⁶ Nessa obra, Jedin apresenta debates conceituais sobre “Reforma Católica ou Contrarreforma”, de modo que adota os dois termos, sendo a Contrarreforma interpretada por ele como o processo de autodefesa da Igreja, enquanto Reforma Católica seria uma reflexão da Igreja sobre si mesma.²⁷

Mas o que a historiografia atual diz a respeito desta Reforma? Alguns autores trazem propostas diferentes das apresentadas acima para falar desta temática, a saber, Michel Mullett, como já salientamos, é um dos autores que considera que é no mínimo duvidoso conceber a Reforma Católica circunscrita a um período de curta duração, tendo em vista que esta teria seu início ainda em finais da Idade Média e que perdurou, pós-concílio, por um período que se estendeu ao longo da atuação de uma série de papas reformistas.²⁸ Outro ponto destacado por Mullett é a importância do Concílio de Trento, segundo ele, indispensável para se entender a Reforma Católica por ser uma das principais formas de implementação da doutrina e de prolongamento desse processo.

Pierre Chaunu, ao tentar compreender as Reformas religiosas modernas, a partir desta perspectiva de longa duração, afirma ser necessário “relacionar a vida da Igreja como todo um sistema de civilização”,²⁹ ou seja, compreender que esta tem uma história, uma lógica sociocultural que foi tecendo-se durante séculos, de maneira que essas transformações do século XVI não apontam apenas para as rupturas e acontecimentos deste, mas também para a continuidade de um longo processo de construção, constituição e afirmação desta Instituição. O autor ainda afirma que para se entender as Reformas modernas é necessário recuar pelo menos dois séculos, pois como salienta o mesmo:

²⁵ PROSPERI, op. cit., p. 144.

²⁶ Ibidem, p. 142.

²⁷ Ibidem, p. 142.

²⁸ MULLETT, op. cit., p. 9.

²⁹ CHAUNU, op. cit., p. 39.

[...] a reforma protestante não é a primeira, não nasce *ex nihilo* num período de depressão; tem origem e destaca-se num fluxo ascendente. Não quebra a unidade. Diremos antes que revela – a intensidade da vida religiosa.³⁰

Nesta perspectiva, a Reforma Protestante teria sido a segunda, e a Reforma Católica a terceira reforma de um processo longínquo, não tendo esta última, inclusive, se limitado ao Concílio de Trento (1545-1563), mas se perpetuado por no mínimo três séculos de catolicismo reformado.

Nesta perspectiva, Jean Delumeau também afirma que não se pode associar o início da história da renovação da Igreja moderna somente ao Concílio de Trento. Para o autor as duas Reformas, Protestante e Católica, que “se creyeron y se quisieron enemigas, y de las que solamente ahora percibimos los puntos de semejanza, sacaron su substância de um pasado común”,³¹ passado este permeado de “misérias e abusos”, mas também de um profundo desejo de renovação da piedade cristã.

Marc Venard, com relação aos decretos tridentinos, afirma inclusive que as obras doutrinárias e disciplinares do Concílio de Trento não trouxeram em si grandes inovações ante ao que já estava sendo discutido anteriormente na Igreja.³² A questão do sacerdócio, por exemplo, é expressamente tocada no V Concílio de Letrão (1512-1517), quando se propõe uma reforma da cúria e do clero embasada na disciplina da vida clerical, assim como se estabelece a idade mínima para os cargos de bispos e abades, bem como questões relacionadas à acumulação de benefícios. Neste sentido, o maior avanço do Concílio de Trento para o autor estava no decreto disciplinar acerca do matrimônio, o decreto Tametsi (sessão XXIV).³³ A respeito desta longa duração a que temos nos referido, o autor afirma que o século que precedeu o Concílio de Trento foi tão importante como o próprio Concílio nesta missão de propagação de seus decretos.³⁴

Em consonância com esta tendência que sublinha a importância de analisar as Reformas a partir da longa duração, podemos destacar a seguinte assertiva de José Pedro Paiva. Este historiador português defende que se por um lado a Reforma Católica (por muito

³⁰ Ibidem, p. 11.

³¹ DELUMEAU, Jean. *El catolicismo de Lutero a Voltaire*. Barcelona: Editorial Labor, 1973, p. 3.

³² VENARD, Marc. “El quinto concilio de Letrán (1512-1517) y el concilio de Trento (1545-1563)”. In: ALBERIGO, Giuseppe (ed.). *Historia de los Concilios Ecumenicos*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2009, p. 276.

³³ Ibidem, idem.

³⁴ Ibidem, p. 305.

tempo compreendida como uma simples reação à Reforma Protestante) representou uma forma de responder aos questionamentos levantados pelo protestantismo, o que sem dúvida foi uma de suas facetas, por outro lado representou também uma continuidade das tendências reformistas dos séculos anteriores, ou seja, vertentes que desde a Idade Média buscavam reformas no interior da Igreja.³⁵

A respeito da implementação das novas normas determinadas pelo Concílio de Trento, tanto Jean Delumeau quanto Adriano Prosperi afirmam que, terminado o Concílio de Trento, a propagação de tais normas foi lenta e periodicamente diferente nas diversas regiões da Europa. Em França, por exemplo, esse novo espírito religioso só se instauraria na segunda metade do século XVII,³⁶ já Portugal e Espanha estariam entre os primeiros a reconhecer e acolher os decretos tridentinos.³⁷ Ainda que as instituições políticas e eclesiásticas na França tivessem uma dinâmica distinta da desenvolvida em Portugal, acreditamos que essas considerações de Jean Delumeau possam ser úteis para pensarmos a aplicação gradual das decisões tridentinas em Portugal, pois, de fato, a recente historiografia tem destacado que a recepção formal dos decretos tridentinos em território português não teria significado a sua aplicação imediata, como veremos adiante.

Um dos elementos importantes na análise da Reforma Católica é imprescindivelmente o Concílio de Trento, não que tal Reforma esteja reduzida a este concílio, pois pensar assim seria conceber esta reforma como se fosse limitada a um processo de curta duração, como destacamos acima (acerca das interpretações que concebem a Reforma Católica como um simples movimento de reação e que vigorou durante poucas décadas). No entanto, é incontestável que o Concílio de Trento representou um marco na história da Igreja e na história religiosa do Ocidente, como salienta Maria de Lourdes Fernandes³⁸ e José Pedro Paiva, este último ao afirmar que “em certa medida, a modernização do mundo católico europeu foi também uma das decorrências de Trento”.³⁹

Destacamos que muitas das questões discutidas no Concílio de Trento já haviam sido reformuladas nos concílios anteriores, mas consideramos pertinente aludir ao trabalho de A. Melloni, autor que destaca como a historiografia por tempos estudou os Concílios medievais somente a partir de uma perspectiva de afirmação e legitimidade do Concílio de Trento ante a

³⁵ PAIVA, José Pedro. “A Recepção do Concílio de Trento em Portugal [...]”, p. 15.

³⁶ Cf. DELUMEAU, pp. 30-34.

³⁷ PROSPERI, Adriano. *El Concilio de Trento* [...], p. 87.

³⁸ FERNANDES, Maria de Lourdes C. Da reforma da Igreja à reforma dos cristãos: reformas, pastoral e espiritualidade. In. AZEVEDO, Carlos M. (dir.) *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo dos Leitores, 2000, vol. 2.

³⁹ PAIVA, José Pedro. “A Recepção do Concílio de Trento em Portugal [...]”, p. 14.

Reforma Protestante, desconsiderando sua importância histórica e documental ⁴⁰. Reconhecemos, portanto, que existe esta leitura acerca dos concílios medievais, mas o nosso objetivo é considerar o entendimento do Concílio de Trento como um momento de consolidação de aspirações antigas, o que por isso justifica considerar aspectos da continuidade entre as reformas anteriores e a Reforma Católica moderna.

O Concílio de Trento emerge em um momento em que o próprio Papado estava a se reorganizar, no que tange a seu papel doutrinal e político, e vem consolidar questões que já há tempos estavam sendo pensadas pela Igreja, algumas dessas questões apareceram inclusive, em concílios anteriores, como ocorre com o IV Concílio de Latrão (1215), que já toca nas dimensões dos sacramentos do batismo, eucaristia, crisma – referidos no Cânone I dos decretos deste concílio – assim como no do matrimônio, citado nos Cânones 50, 51, 52. ⁴¹ Em suma, no V Concílio de Latrão (1512-1517) também se discutem questões que foram retomadas em Trento, como os sacramentos, a purificação do culto, as reformas no âmbito educacional e formação do clero. ⁴²

O Concílio de Trento que teve seu início em 1545, convocado pelo papa Paulo III e que durou até 1563, encontra algumas dificuldades, “sobretudo de natureza política”, como ressalta José Pedro Paiva, que fazem com que este fosse dividido em três fases. A saber, a primeira que durou de 1545-1549; a segunda, já no pontificado do Papa Júlio III, durou de 1551 a 1552; e a terceira, com Pio IV de 1562 a 1563. De acordo com o autor, essa Igreja tridentina que vemos se estabelecer ao longo de três séculos não foi decidida propriamente em Trento, mas foi se constituindo por meio das decisões papais ao longo de décadas. De maneira geral, a Reforma Católica correspondeu a um conjunto de reformas institucionais, principalmente no que diz respeito ao código de conduta e formação de seu clero, mas, além disso, preconizou transformações concretas na vida de seus fiéis.

Como afirma Marc Venard, o legado deixado pelo Concílio de Trento pode ser traduzido em sua obra doutrinal e a disciplinar. De acordo o autor, por muito tempo os historiadores atribuíram maior importância à obra disciplinar em razão de sua implementação e aceitação mais imediata pela Igreja, entretanto, a obra doutrinal também teria tido grande importância, ⁴³ a qual teria se desenvolvido em particular como uma “resposta às teses

⁴⁰ MELLONI, A. Los siete concílios ‘papales’ medievales. In: ALBERIGO, Giuseppe (ed.). *Historia de los Concilios Ecumenicos*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2009, p. 160.

⁴¹ ARRUDA, Fabiana dos S. A Dimensão Pastoral do IV Concílio de Latrão. In: *V Congresso Internacional de História*, Anais, ISSN 2175-4446, 2011, p. 2372.

⁴² MELLONI, op. cit.

⁴³ VENARD, op. cit., p. 292

protestantes”. Neste sentido, preocupou-se com a autoridade do texto bíblico e, com a reafirmação dos textos canônicos ante a exclusão de alguns livros pelos protestantes; em relação às traduções do texto bíblico em língua vulgar, apesar das discussões levantadas durante o Concílio, ao final, o mesmo não decidiu nem a favor nem contra. Junto à afirmação da autoridade bíblica, contrariamente também à visão protestante, reafirmou-se a autoridade da tradição oral, apostólica e eclesiástica da Igreja Católica.⁴⁴ As seções V e VI do Concílio também definiram a doutrina com relação ao pecado original, baseada na crença da transmissão do pecado pelo primeiro homem, Adão, para todos os homens; bem como a doutrina da justificação, em que se acredita que, apesar de ser o pecado original adquirido na concepção, pela graça do batismo e pelos méritos de Cristo, o pecado seria purificado permanecendo apenas a concupiscência.⁴⁵ A partir da seção VI as assertivas dedicam-se em grande parte aos sacramentos do Batismo, Comunhão, Crisma, Confissão, Ordem, Extrema-unção e o Matrimônio, este último sobre o qual discorreremos melhor adiante.

Neste contexto, como afirma Amélia Polónia, as questões centrais que dominaram as discussões no mencionado Concílio foram o pecado original ou a justificação pela fé, junto com as discussões em torno dos “sacramentos – eucaristia, penitência, extrema-unção, – e o valor doutrinal da Sagrada Escritura e Tradição.”⁴⁶ Além dessas questões, tiveram relevância também as discussões sobre sacramentos do matrimônio e da ordem; o culto aos santos; as indulgências e as ações pastorais, pontos mais debatidos na terceira fase do Concílio. Como afirma Venard:

La antropología tridentina es una aportación esencial a la historia de la humanidad. En contra del pesimismo radical de los teólogos de la Reforma, preservó, con el libre albedrío, lo esencial del humanismo. Y con la doctrina de la justificación mantuvo una forma de cooperación del hombre a la obra de su propia salvación⁴⁷.

Essa Igreja Tridentina foi sustentada por quatro pilares, segundo Paiva, “a reorganização da doutrina católica e da Igreja a partir do centro Romano”; “a interação profunda entre política e religião”; “o encontro entre catolicismo europeu e o resto do

⁴⁴ Ibidem, p. 293.

⁴⁵ Ibidem, p. 294.

⁴⁶ POLÓNIA, Amélia. A recepção do Concílio de Trento em Portugal. In: GOUVEIA, A. C.; BARBOSA, D. S.; PAIVA, J. P. (coord.) *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa (CEHR), 2014, p. 43.

⁴⁷ VENARD, op. cit., p. 294.

mundo”; “o disciplinamento e a vigilância da experiência religiosa e do comportamento dos fiéis”, ⁴⁸este último, que é o foco principal de nossa análise e sobre o qual nos debruçaremos melhor no tópico 1.2.

A grande obra disciplinadora e reformadora de Trento se manifestaria, segundo Venard, “menos na letra”, e mais no espírito que se instaurou na Igreja após o Concílio. Em primeiro lugar, destaca-se a reforma do clero e a reorientação da perspectiva deste para salvação das almas; segundo, a concentração “desta missão pastoral em mãos dos bispos”; e sem dúvida, a reforma do matrimônio, que como também pontou Prospero, é onde se percebe maiores inovações, e por meio da qual através do decreto *Tametsi* buscou-se regular e disciplinar as celebrações matrimoniais, os casamentos clandestinos ⁴⁹, estabelecendo a obrigação da presença do pároco, bem como as estratégias dos três dias de banhos, seguidos do proclama, a fim de evitar os casos de bigamia, como também veremos melhor adiante. ⁵⁰

Acerca do impacto da Reforma Tridentina, Portugal é considerado pela historiografia um dos países pioneiros na recepção das diretrizes do Concílio de Trento (1543-1563). Logo após aprovação dos decretos tridentinos pela bula *Benedictus Deus* em 1564, estes foram prontamente recebidos pela Sé de Lisboa em setembro do mesmo ano, e publicados no reino pelo cardeal D. Henrique, o que marca o processo reformista em Portugal, de acordo com Suzana Costa. ⁵¹ Com relação à participação portuguesa no Concílio de Trento, Portugal foi representado pelo arcebispo de Braga, D. Fr. Bartolomeu dos Mártires, pelo bispo de Coimbra D. Frei João Soares, e pelo bispo de Leiria, D. fr. Gaspar do Casal, além de inúmeros teólogos. ⁵²

Em consonância com Paiva e Polónia, que entendem a Reforma Católica foi um processo de longa duração, anterior a Trento, e que se prolongou após a conclusão desse Concílio por no mínimo três séculos, Costa percebe justamente essa realidade ao refletir sobre a reforma no caso português. Para a autora,

⁴⁸ PAIVA, op. cit., p. 15-16

⁴⁹ Inicialmente os casamentos clandestinos eram os casamentos contratuais realizados sem autorização do pai, mas após o Concílio de Trento, passou-se a chamar assim, os casamentos que não eram remediados pela Igreja, ou seja, que não eram celebrados na presença do pároco. (ALMEIDA, Angela Mendes. *O gosto do pecado: casamento e sexualidade nos manuais de confessores dos séculos XVI E XVII*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, p. 77).

⁵⁰ VENARD, op. cit. p. 296.

⁵¹ COSTA, Susana Goulart – *A Reforma Tridentina em Portugal: balanço historiográfico*. Lusitania Sacra. Lisboa. ISSN 0076-1508. 2ª S. 21 (2009), p. 238.

⁵² POLÓNIA, op. cit., p. 44.

[...] se a segunda metade do século XVI é o século da implementação das reformas, no século XVII continuamos a assistir à divulgação dos ideais e ao exercício de algumas práticas conciliares e, no século XVIII, à maturação do processo reformista. Na verdade, parece-nos quase impossível dissociar Reforma de Modernidade e, neste sentido, o Concílio de Trento mantém-se como referência entre a segunda metade do século XVI e os finais do século XVIII⁵³.

Apesar da rápida recepção das diretrizes tridentinas em Portugal, Paiva ressalta que as autoridades apostólicas diziam não estar satisfeitas com o processo de “tridentinização” nas dioceses portuguesas, pois, a aplicação das decisões tridentinas era ainda muito tímida, ou seja, havia um aparente contraste entre a precoce adoção da norma e a sua lenta implementação.

Aos olhos do coletor as falhas eram diversas: não se celebravam sínodos anualmente conforme prescrito; alguns decretos sinodais que se aprovavam e originavam constituições diocesanas careciam de revisão; seminário só existia o de Braga [...]; permitia-se celebração da Eucaristia em casas onde não havia oratórios decentes; o Catecismo Romano não era utilizado por ainda não ter sido traduzido.⁵⁴

A respeito desse disciplinamento a que temos nos referido, Palomo percebe que esta tridentinização em Portugal conduz para um processo de disciplinamento da população leiga e também do clero, que ocorre a partir da ação/relação de diferentes agentes e dispositivos, a saber, os bispos em suas visitas pastorais, a Inquisição, os confessores, as missões, sermões e pregações, os catecismos. Nesse processo de disciplinamento da população, as ordens religiosas também tiveram papel importante, mas estas utilizavam predominantemente os meios de natureza persuasiva e não coercitiva ou repressiva (como eram utilizados especialmente pela Inquisição).⁵⁵ As ordens religiosas tiveram papel fundamental nesse processo de tridentinização e disciplinamento em Portugal, como também foram diretamente afetadas por esta, afinal o próprio concílio dedicou uma de suas sessões às congregações religiosas. Todavia, o instrumento disciplinador que mais interessa a esta pesquisa é a

⁵³ COSTA, op. cit., p. 238.

⁵⁴ PAIVA, op. cit., p. 22.

⁵⁵ Ibidem, p. 48

Inquisição. As formas e estratégias utilizadas por esta instituição no controle desta sociedade serão discutidas nos capítulos II e III.

Todos esses fatores foram essenciais para que as normas tridentinas fossem aos poucos sendo assimiladas pela população portuguesa. Um processo que não ocorreu de maneira imediata, mas que, mesmo em Portugal, onde os decretos do concílio foram prontamente publicados, prolongou-se por séculos.

1.2. Reforma Tridentina e *Disciplinamento Social*

Considerando que um dos vieses importantes da Reforma Católica, e o que mais interessa a essa pesquisa, foi “o disciplinamento e a vigilância da experiência religiosa e do comportamento dos fiéis,”⁵⁶ como afirmou Paiva, faz-se necessário discutirmos o que foi este processo e como este conceito é entendido pela historiografia.

Iniciaremos essa discussão refletindo sobre o lugar que o conceito de *disciplinamento social* ocupa na historiografia, em especial na História Religiosa. Como destaca Federico Palomo, este conceito, utilizado por autores como Adriano Prospero e José Pedro Paiva, tem se feito muito presente na História Religiosa, como arcabouço teórico para a análise dos fenômenos religiosos do período moderno. De acordo com Federico Palomo, esta categoria funciona como instrumento importante na compreensão dos “processos e fenômenos de natureza religiosa e eclesiástica que tiveram lugar no Portugal dos séculos XVI e XVII.”⁵⁷ O termo apareceu pela primeira vez em um artigo publicado por Gerhard Oestreich em 1969, intitulado *Strukturprobleme des europäischen Absolutismus*. De acordo com Palomo, Oestreich – que é influenciado diretamente pelos trabalhos de Max Weber e Norbert Elias – busca demonstrar a presença e importância nos discursos políticos do período moderno da noção de disciplina, bem como o papel que esta desempenhou nos processos “político, religioso e sociocultural” da época moderna.⁵⁸

Ronald Po-Chia Hsia demonstra-nos brevemente como esta categoria tem sido pensada em diferentes estudos. Não é unânime na historiografia a identificação da origem do que podemos chamar de processo de disciplinamento na história ocidental. Enquanto Oestreich atribui a origem de um disciplinamento social às guerras civis religiosas do século

⁵⁶ PAIVA, op. cit., p. 15-16

⁵⁷ PALOMO, Federico. *A Contra-Reforma em Portugal 1540-1700*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006, p. 10.

⁵⁸ HSIA, Po-Chia Ronald. *Disciplina social y catolicismo em la Europa de los siglos XVI y XVII*. Trad. Ignasi Fernández Terricbras. In. *Manuscripts* 25, 2007, p. 30.

XVI, especialmente em França, outros autores vão afirmar que a origem deste remonta ao período medieval. Alguns estudos, como o de Dilwyn Knox, atribuem essa busca pela disciplina à rotina monástica e à aplicação desta ao mundo laico por meio da *Devotio Moderna* e das considerações de Erasmo de Roterdã. Outros estudos afirmam que a origem desse disciplinamento social estaria nas comunidades urbanas da Idade Média tardia, do Sacro Império Romano Germânico, e em suas ordenações políticas que buscavam “regular a vida econômica, moral e ritual”.⁵⁹

Inicialmente, a proposta de *disciplina social* – tal como apresentada por Oestreich – esteve relacionada somente à questão do “reforço do poder das monarquias ocidentais”, em seu sentido mais político. Porém é na década de 1980 que outros historiadores alemães, Wolfgang Reinhard e Helnz Schilling, aplicam o conceito para análise de diferentes “confissões religiosas”, entendendo que estas contribuía e muito para esse processo de disciplinamento social. Com tal argumentação, afirma Palomo, os historiadores sinalizavam para a estreita relação entre “poder político e as instituições e agentes do poder eclesiástico e religioso.”⁶⁰

Voltando então às reflexões a respeito do lugar que o conceito de *disciplinamento social* ocupa na História Religiosa de modo particular, é importante atentarmos para o fato de que a adoção do termo para os estudos dos fenômenos religiosos não foi e não é homogênea. Como nos mostra Palomo, apesar do crescimento do número de estudos que adotam tanto as categorias de disciplinamento social quanto a de confessionalização, desenvolvida a partir da primeira, a recepção destas tem sido “desigual nos diferentes âmbitos historiográficos”. Como destaca Palomo, na Itália e na Europa Central tem-se adotado mais a visão confessional ou disciplinadora para interpretação de tais fenômenos religiosos. Em França, Espanha e Portugal, apesar de tais perspectivas estarem ganhando espaço em alguns trabalhos, o autor detectou certa relutância ao seu emprego.⁶¹

O que nos interessa, no entanto, são algumas controvérsias a respeito do uso de tais categorias, que não invalidam sua utilidade e pertinência, mas que nos despertam para alguns cuidados necessários, bem como nos levam a novas questões. Como afirma Palomo, tais controvérsias giram em torno principalmente da “eficácia dos dispositivos que desenvolveram os diferentes grupos e poderes empenhados em tais processos” disciplinadores,⁶² ou seja, é

⁵⁹ Ibidem, p. 33.

⁶⁰ PALOMO, *A Contra-Reforma em [...]*, p. 11.

⁶¹ Ibidem, p. 13.

⁶² Ibidem, idem.

necessário muito cuidado na utilização de tais categorias, assim como percebemos os limites destes dispositivos de disciplinamento e confessionalização.

É importante identificarmos esse aspecto característico do período moderno, que tendeu a levar a sociedade ocidental europeia a um processo de disciplinamento, dos costumes, etiquetas, valores, moral, religião, mas também é necessário atentarmos para os limites que esse processo encontrou e para os “resultados da ação desenvolvida pelo poder político e religioso e à forma como as populações receberam e se apropriaram das práticas, modelos, e discursos difundidos pela Igreja e seus agentes”, pois, como salienta Palomo, se esses processos “foram impulsionados a partir do topo das hierarquias sociais e políticas, eles não deixaram por isso de ser objeto de adaptações e de negociações em função das realidades que encontraram na sua realização prática”⁶³, como veremos nos processos analisados. E são justamente estas adaptações e negociações, ou até mesmo aquilo que escapou à disciplina, que constituem os objetos de interesse dessa dissertação. Nesse sentido, a categoria de *disciplinamento social* é essencial não somente para reconhecer a disciplina ou os processos de disciplinamento, mas principalmente para perceber as estratégias de fuga da norma e da disciplina, as adaptações e negociações.

Para compreendermos esse processo de *disciplinamento social* é essencial entendermos a estreita relação existente no período moderno entre Igreja e Estado. Como nos mostra José Pedro Paiva, ao refletir sobre a Inquisição e o episcopado português, até mesmo a relação entre essas duas instâncias religiosas precisa ser entendida para além das fronteiras do religioso, pois, no período moderno eram fortíssimas as “vinculações entre o universo da política e o da religião.”⁶⁴

É importante frisar, todavia, que neste trabalho estamos nos referindo aos reinos católicos, em especial Portugal, apesar desta relação Igreja/Estado não se restringir a estes. Manuel Hespanha afirma que a sociedade de Antigo Regime é uma sociedade “essencialmente controlada”. Como salienta o autor,

Realmente, os mecanismos de controlo não eram, frequentemente, visíveis e explícitos; não tinham lugares, centros ou nomes marcados; nem sequer, frequentemente, eram tidos como tais. Tratava-se antes de um controlo imaginado, incorporado no controlo de si mesmo, sentido, antes de tudo,

⁶³ Ibidem, p. 14.

⁶⁴ PAIVA, José Pedro. *Baluartes da fé e da disciplina: O enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011, p. 261.

como um dever, por vezes duro, mas normalmente impiedoso, em relação ao qual apenas existia obediência e a resignação.⁶⁵

Pedro Cardim nos ajuda a compreender tal questão em seu ensaio *Religião e Ordem social*, em que demonstra a relação entre a Igreja e o Estado, a partir das obras literárias coetâneas e de obras que continham conselhos para os príncipes. Nestas obras, os autores “refletem um entendimento da realeza onde o religioso e o político surgem lado a lado, chegando mesmo a interpenetrar-se.”⁶⁶

O autor demonstra como que a presença do religioso não é somente forte no cotidiano das pessoas, mas também no meio político. “Na ausência do Estado, a Igreja católica é a instituição com uma presença mais forte”. Diferentemente da sociedade atual, pautada na racionalidade e igualdade, a sociedade moderna era pautada no amor e diferença, de acordo com Cardim. No que diz respeito às autoridades (reis, monarcas, religiosos), as fontes documentais demonstram que os programas governativos estavam imbuídos de concepções e objetivos religiosos e escatológicos. Todos os escritos analisados pelo autor atribuem a Deus a origem do poder secular e, “ao discorrerem sobre a finalidade sobre o *telos* da dinâmica comunitária, tais livros apontam, claramente, para o ‘bem comum’, um conceito que, no quadro dessa visão do mundo e do homem, possuía óbvias ressonâncias transcendentais.”⁶⁷

Hespanha também nos ajuda a entender tal lógica. Como afirma o autor, a sociedade de Antigo Regime estava “do ponto de vista político, pluralisticamente organizada [...] o governo da sociedade realizava-se a partir de muitos pólos, cada um deles dotados de capacidade de produzir normas.”⁶⁸ A saber, a casa, tendo como figura central o *pater familiae*, que estabelece a ordem doméstica; a comunidade aldeã, em que o cura de almas, padre, abade ou prior, demarcavam o poder paroquial exercido nas freguesias; as casas das câmaras, marco da jurisdição e regimento municipal.⁶⁹

De acordo com Hespanha, nessa sociedade o sentimento de ordem se confundia com a ideia de Lei, formada também a partir de várias matrizes, a saber, uma lei religiosa dada por Deus, com base nos Dez Mandamentos (Lei Antiga); uma lei eclesial (Lei Nova); uma lei

⁶⁵ HESPANHA, op. cit., p. 12.

⁶⁶ CARDIM, Pedro. *Religião e Ordem Social*. *Revista de história das Ideias*, vol. 22 (2001), p. 146.

⁶⁷ *Ibidem*, pp. 147; 151-152.

⁶⁸ HESPANHA, op. cit., p. 16.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 17.

monástica, formada pela combinação das virtudes cristãs e clássicas; uma lei doméstica; e finalmente uma lei política.⁷⁰

Poderíamos nos perguntar então, como o faz Po-Chia Hsia, quem foi o agente fundamental nesse processo de *disciplinamento social*? “O indivíduo, a comunidade, o clero ou o Estado?” Como afirma o mesmo, novamente encontramos discordâncias na historiografia. Enquanto Heinrich Richard Schmidt, em seus estudos sobre comunidades eclesiais rurais, discorda da ideia do Estado como um ator central e com papel fundamental nesse processo, Christa Müller afirma que o papel do Estado foi sim essencial no período da Contrarreforma, uma vez que este atuou através de diferentes instrumentos de controle e repressão. Há, porém, um terceiro ponto de vista, muito interessante que vale a pena ser pontuado, e que mais me agrada, o que vê os indivíduos como os verdadeiros agentes desse processo disciplinador, como argumenta Harm Klueting. Segundo ele, sem um esforço dos indivíduos de se autodisciplinarem, todo esse processo não seria possível, como demonstra o autor ao estudar o pastor luterano Johan Jakob, no século XVII.⁷¹ Nesse sentido, como afirma também Manuel Hespanha:

Na verdade, numa sociedade que tem sido descrita como dominada pela angústia da salvação, cada um se julgava encarregado de zelar, com a sua vigilância, pela ordem do mundo; o que transformava toda a sociedade em vigia e guarda de si mesma, sem que isso aparecesse, como hoje, carregado de sentidos negativos. Afinal, a salvação, se era matéria de cada um, não deixava também de ser coisa de todos⁷².

Para Jaime Gouveia essas duas formas de controle, as quais ele denomina de disciplinamento vertical e horizontal, complementavam-se no exercício do controle desta sociedade. Os mecanismos verticais, que podem também ser divididos em dois dispositivos, a saber: os coercitivos/punitivos, que eram as visitas pastorais e inquisitoriais, os tribunais episcopais e inquisitoriais, a censura, além dos persuasivos/pedagógicos, que eram desenvolvidos pelos agentes religiosos.⁷³ Ao passo que os mecanismos horizontais eram aqueles em que a ação de vigilância se desenrolava na própria sociedade.

⁷⁰ Ibidem, p. 11.

⁷¹ PO-CHIA HSIA, op. cit., p. 35.

⁷² HESPANHA, op. cit., p. 18.

⁷³ GOUVEIA, Jaime. *A Quarta Porta do Inferno*. Lisboa: Chiado Editora, 2015, p. 186.

Não eram impostos diretamente do topo para a base mas acabavam por ser resultado desse processo verticalizado difuso de educação, catequização, cristianização das consciências das massas populacionais, com recurso a diversos meios, entre os quais a confissão, a catequese, a pastoral episcopal, as missões ⁷⁴

Para o autor, juntos os mecanismos de disciplinamento vertical e horizontal constituíam um sistema ‘panóptico’, ⁷⁵ que conduzia para este autocontrole e vigilância, bem como para a vigilância do outro.

Esse processo de disciplinamento também foi favorecido pela articulação entre os poderes político e religioso. Paiva procura demonstrar, como que na constituição dos reinos católicos ou protestantes, uma via de mão dupla emergia a partir da lógica dos estados confessionais, em que os instrumentos de controle religioso contribuía para o disciplinamento dos súditos, enquanto os instrumentos de controle da coroa contribuía para o disciplinamento dos fiéis. Nesta perspectiva, como afirma Prosperi, o bom fiel tornara-se assim o bom súdito da Coroa, e como bem pontuou Paiva, a realidade não foi diferente em Portugal:

[...] os processos de afirmação de todas as confissões religiosas que se foram impondo nos vários território europeus (catolicismo, luteranismo, calvinismo, anglicanismo, etc), apesar de terem originado configurações religiosas, políticas, sociais e culturais substancialmente distintas, continham formas de instrução/doutrinação das populações e instrumentos de vigilância da observância da doutrina e dos comportamentos que muito contribuía para o reforço do poder secular e a uniformização da vida das populações ⁷⁶.

A esse respeito, Hespanha também entende que este controle, e estes instrumentos de controle, não eram restritos somente a um grupo de pessoas, mas se aplicavam a todos os estatutos de pessoas dessa sociedade de Antigo Regime, “poderosos e humildes, pois todos

⁷⁴ Ibidem, p. 205.

⁷⁵ Panoptismo é um conceito criado por Jeremy Bentham, no início de século XIX, e trabalhado por Foucault nos anos 70 do século XX. É utilizado por Gouveia aqui no sentido da “interiorização das normas e padrões de comportamentos que conduz à automatização do seu controle”. Nesse sentido, o autor pretende entender, de forma homóloga, os mecanismos horizontais de vigilância.

⁷⁶ PAIVA, *Baluartes da fé e da disciplina* [...], p. 261.

tinham um lugar – ou estatuto - definido nesse mundo integralmente regulado.”⁷⁷ Neste sentido, como afirma o autor, “não existe nenhum poder, por muito elevado que seja, que não tenha embutida uma deontologia própria, uma tabela de deveres conexas ao exercício das suas prerrogativas”.⁷⁸

Falar de processos de disciplinamento nos reinos católicos do período moderno é falar indubitavelmente da Reforma Católica Moderna. Podemos afirmar, grosso modo, que esta moldou os instrumentos, instituições e agentes que participaram desse processo, e quando afirmamos isso não estamos nos referindo apenas à Inquisição, cuja característica disciplinadora é mais facilmente associada a esse tribunal da fé, mas a uma ação conjunta que se dava não só pelos meios repressivos, mas também persuasivos, através dos catecismos, missões, ordens religiosas, confessores, administração dos sacramentos, sermões, visitas pastorais.

Apesar de analisar o contexto italiano, Adriano Prospero traz reflexões muito pertinentes para este trabalho, principalmente no que concerne ao papel disciplinador da Igreja. Para o autor, o processo de disciplinamento não se restringia ao aparato inquisitorial, mas passava pelo o que ele denominou de criminalização da consciência, que levava à necessidade constante de vigilância. O amor e a amizade haviam de caminhar juntos da consciência, pois as pessoas por vezes denunciavam parentes e amigos próximos, a fim de salvar a si mesmo ou de aliviar sua própria consciência.⁷⁹ A devoção obediente formava-se através (e pela) implementação de um novo papel que a confissão adotara neste período, e isso só foi possível através do novo ordenamento da Igreja, que fazia a sua presença de forma visível e invisível, através das confissões e da autovigilância da população.

Adriano Prospero, grosso modo, sinaliza para esta dupla ação do Estado e da Igreja sobre as consciências de seus súditos e fiéis, ao analisar diferentes instrumentos como as confissões e as missões. O termo ‘Tribunais da consciência’ é extraído pelo autor de um texto de Tommaso Campanella de 1604. Campanella traz a ideia do “tribunal da consciência” como algo pertencente à ‘lei natural’. “Na tentativa de mostrar-se arrependido e convertido (nos cárceres da inquisição, Campanella), foi levado a exaltar o caráter livre e voluntário da ‘justiça por si’ que era feita na confissão sacramental.”⁸⁰ É na confissão, segundo Campanella, que impera a lei de Cristo e também de Sócrates, sendo importante pontuar que

⁷⁷ HESPANHA, op. cit., p. 14.

⁷⁸ Ibidem, p. 14.

⁷⁹ PROSPERI, Adriano. *Tribunais da Consciência: inquisidores, confessores, missionários*. São Paulo: Edusp, 2009, p. 27.

⁸⁰ Ibidem, p. 25.

para Prospero, no entanto, pelo menos na época, essa ideia se aproximava mais de uma confissão protestante, tendo em vista que na Igreja Católica este tribunal ficava em “mãos humanas”, dos confessores. A confissão foi essencial nesse processo de disciplinamento, não só dos hábitos, mas também das consciências, tendo em vista a importância que a reforma atribuiu a esse sacramento. A própria “reorganização geral do sistema dos sacramentos que esteve no centro da reforma do cristianismo europeu, teve na questão da penitência o núcleo essencial”,⁸¹ como afirma o autor.

Como pontua Prospero, após primeira tese de Lutero acerca das indulgências, a “definição da penitência e de seu papel na vida do cristão tornou-se o problema principal”, ao ponto do Papa Paulo IV subordinar este tribunal que antes era de foro interno da confissão ao tribunal inquisitorial em 1559. No entanto, como salienta o autor este passo em relação à confissão foi apenas o ponto culminante de algo que já estava sendo gestado há tempos.

A medida tomada por Paulo IV não foi um ato isolado [...]. Ela resolvia uma tensão existente desde muito entre os dois tipos de tribunal, o ponto culminante de uma estratégia de controle centralizado das consciências que tinha sua origem no sistema dos tribunais papais e que agora, em uma situação de emergência, decidia fechar-se em si⁸².

Federico Palomo, José Pedro Paiva, Jaime Gouveia ajudam a entender melhor este processo de disciplinamento em Portugal. De acordo com Gouveia, “uma vez moldadas, as consciências exerciam uma ação de vigilância sobre si mesmo e sobre outrem”. Vigilância essa que ocorre de maneira horizontal, mas que é fruto de todo um processo de disciplinamento vertical, e que tem como protagonistas os agentes sociais.⁸³

A atividade de vigilância que um exercia sobre todos e todos exerciam sobre cada um, indubitavelmente presente nas duas margens do Atlântico, era o efeito persecutório que a inculcação religiosa, imposta verticalmente acarretava. A autoconsciência do desvio e, por consequência, a autofiscalização e autopolicamento existente na própria sociedade, eram

⁸¹ Ibidem, *ibid.*

⁸² Ibidem, p. 26.

⁸³ GOUVEIA, *op. cit.*, p. 205.

uma espécie de trampolim que fazia chegar o delito à tona, isto é, às instâncias judiciais.⁸⁴

A respeito da Inquisição portuguesa, Palomo salienta a importância da organicidade da Instituição nesse processo de disciplinamento da população. Organizada a partir do Conselho Geral, constituído pelo Inquisidor geral e três deputados, que a partir de 1614 passam a ser seis, esta continha todo um aparato que viabilizava sua ação. Além dos Tribunais de Distrito, abarcava responsáveis pelo controle e perseguição às heresias, as chamadas “redes periféricas de controle”, que atuavam através das figuras dos comissários e familiares da Inquisição, como veremos melhor no capítulo II.⁸⁵

Além de todo este aparato, funcionava também como um dispositivo de controle essencial ao Santo Ofício as visitas pastorais, que poderiam ser internas às instituições ou externas, na comunidade. O principal objetivo das visitas era, segundo Palomo, o controle da importação dos livros proibidos, e da conduta dos fieis.⁸⁶ Como afirma José Pedro Paiva, desde os tempos de D. Henrique, construiu-se uma relação colaborativa entre Santo Ofício e episcopado, de forma que na prática “foi forjado um sistema que repartia entre os dois poderes uma parte considerável do esforço de normalização e vigilância dos comportamentos, crenças religiosas e doutrinação das populações.”⁸⁷ Nas visitas episcopais, aquilo que os bispos identificassem como delito de foro inquisitorial era direcionado ao Tribunal do Santo Ofício.

A finalidade e utilidade dessa complementaridade é possível, segundo Paiva, pois bispos e inquisidores “vigiam espaços diferenciados, concentraram sua atuação sobre estratos sociais da população distintos, puniram crenças religiosas e comportamento de diferentes tipos”. No entanto, como veremos melhor no capítulo seguinte, o autor afirma que a Inquisição moderna criou no interior da Igreja, com este mecanismo de complementaridade, um problema de poder: “o da definição dos limites e das competências dos órgãos com capacidade para intervir no domínio da verificação das práticas religiosas e, mais amplamente, dos comportamentos das populações”.⁸⁸

Apesar das visitas pastorais serem um “mecanismo de controle de território” anterior a Trento, como afirma Jaime Gouveia, após o Concílio elas passam a ser uma obrigação, que

⁸⁴ Ibidem, p. 206.

⁸⁵ PALOMO, op. cit., pp. 44-45.

⁸⁶ Ibidem, pp. 46-47.

⁸⁷ PAIVA, *Baluartes da fé e da disciplina [...]*, p. 267.

⁸⁸ PAIVA, José Pedro. “Os bispos e a Inquisição portuguesa (1536-1613)”. *Lusitania Sacra*. Lisboa. ISSN 0076-1508. 2ª S. 15 (2003) 43-76, p. 43.

em território português assumiu caráter diferente do que se manifestou em outros reinos católicos, visto que no reino português tais iniciativas incidiram muito mais sobre o controle das condutas morais e sociais. De acordo com o autor “a prática da visita pastoral que se realizava no reino português e no império foi um processo suficientemente controlado e regulamentado”.⁸⁹

Mas os instrumentos de disciplinamento do período moderno não se restringiram aos coercitivos e nem às populações leigas, porque as ordens religiosas e as missões contribuíram para este processo por meio de estratégias persuasivas, e de controle, impostas primeiramente aos próprios membros das ordens religiosas. Além disso, cabe reiterar que a Reforma Católica dedicou grande importância ao disciplinamento não só da população leiga, mas também dos institutos religiosos, e de seu clero de maneira particular.

Por fim, cabe frisar como esta proposta disciplinadora se impôs não só sobre a vida pública das pessoas, mas também sobre sua vida íntima e particular. Como argumenta Palomo, a Igreja do período moderno tem grande interesse em “construir religiosamente” toda a vida social em torno da paróquia, fazendo desta, a partir da celebração dos sacramentos, o centro da vida social e comunitária.⁹⁰ As prescrições e decretos conciliares a respeito da administração dos sacramentos, sobre os quais nos debruçaremos adiante, demonstram essa realidade.

1.3 A Reforma do Matrimônio

O atual modelo católico de casamento como o conhecemos, em que casais se unem por meio da bênção de um sacerdote, emerge no período medieval, no século XIII, quando o casamento passa de uma simples cerimônia privada para uma cerimônia sacramental e assistida por um clérigo que deixa de ser apenas uma testemunha e passa a outorgar bênçãos. Vale ressaltar que o casamento não foi sempre visto pela ótica religiosa católica como uma das opções mais virtuosas. Como demonstra Ronaldo Vainfas, nos primeiros séculos do cristianismo o celibato, a virgindade e a continência eram priorizados frente ao casamento.⁹¹

Com efeito, os escritos dos primeiros séculos do cristianismo, inspirados principalmente nas recomendações das cartas paulinas, valorizavam a condição celibatária. Com base nas epístolas Paulinas, para os religiosos dos primeiros séculos do cristianismo, o

⁸⁹ GOUVEIA, op. cit., p. 166.

⁹⁰ Ibidem, p. 115.

⁹¹ VAINFAS, Ronaldo. *Casamento, amor e desejo no Ocidente cristão*. São Paulo: Ática, 1986, p. 8.

casamento era visto apenas como uma solução ou alternativa para a fornicação, ou seja, “um mal menor”, para aqueles que não conseguissem viver a condição superior do celibato, como escreve São Paulo na I Epístola aos Coríntios capítulo 7,1-2: “ ‘É bom ao homem não tocar em mulher’. Todavia, para evitar a fornicação, recomendava-se que tenha cada homem sua mulher e seu marido” .⁹²

Segundo Vainfas, o campo semântico em que emergia essa literatura “pró-celibato” era o do estoicismo e o da escatologia, a partir de que se acreditava que a segunda vinda de Jesus ocorreria em breve, de maneira que entre “o fim do mundo terreno e a salvação possível, a virgindade era a garantia da ascese” e do retorno à imortalidade. O discurso da renúncia e da ascese, como “uma libertação” deste mundo, também permeava todo este imaginário. Tanto nos escritos dos padres da Igreja, como São Gregório de Nissa, quanto nos de grandes Bispos da época como São João de Crisóstomo, arcebispo de Constantinopla, o tom pessimista acerca do casamento e a hostilização da vida conjugal eram hegemônicos. Naqueles séculos iniciais da história do cristianismo, quem melhor se colocou “a favor” do casamento, se assim podemos dizer, foi o bispo de Hipona, Santo Agostinho. Como salienta Vainfas, em um de seus escritos, o teólogo defendia o casamento em contraposição àqueles que o proibiam. Para Santo Agostinho, o casamento “enquanto espaço de manifestação do desejo, era sem dúvida, um mal, mas enquanto fonte de procriação, à qual deveria subordinar-se integralmente o ato carnal, constituía um bem”.⁹³ Santo Agostinho teria sido o primeiro a “destacar a relação entre sacramento e matrimônio”, e a concebê-lo como um bem, assim como a virgindade, sendo, no entanto, “a castidade da continência [...] melhor que a castidade das núpcias”.⁹⁴

Mesmo com o passar dos séculos e com o aumento dos casamentos, o discurso em defesa da virgindade, principalmente em relação às mulheres, permeou toda a Antiguidade Tardia.⁹⁵ Os modelos eram Cristo, celibatário, e Maria que concebera virgem. Nos séculos IV e V surgem também literaturas destinadas aos homens em que era valorizada a condição celibatária.⁹⁶

Como aponta André Vauchez, os finais do século X e início do XI são marcados, no campo religioso, pela crescente influência da espiritualidade monástica.⁹⁷ Nesta época

⁹² 1Cor, 7, 1-2, In.: Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 5ª impressão, 2008, p. 2000.

⁹³ VAINFAS, op. cit. p. 13.

⁹⁴ Ibidem, idem.

⁹⁵ Ibidem, p. 8-9.

⁹⁶ Ibidem, p. 15.

⁹⁷ VAUCHEZ, op. cit., p. 31.

acentua-se a propagação da ideia de uma “incompatibilidade entre a vida no mundo e o estado religioso”, e as consequências dessa disseminação da espiritualidade monástica, baseada neste distanciamento do mundo e na continência da castidade, foram sem dúvida, mais uma vez, a depreciação do estado laical.⁹⁸ Abbon de Fleury, um abade do século X, escreveu o seguinte sobre os diferentes estados de vida:

Entre os cristãos dos dois sexos, sabemos bem que existem três ordens e, por assim dizer, três graus. O primeiro é o dos leigos, o segundo o dos clérigos e o terceiro, o dos monges. Embora nenhum dos três seja isento de pecado, o primeiro é bom, o segundo melhor, o terceiro excelente⁹⁹.

Como afirma Vauchez, “todos os cristãos desse tempo estavam efetivamente convencidos da eminente dignidade do monaquismo e de sua superioridade em relação aos outros estados de vida”.¹⁰⁰ Sendo assim, esta ótica religiosa era pautada na concepção de que a ‘condição carnal’ era ruim, de maneira que o casamento não teria um valor positivo, sendo apenas um remédio para os fracos. Era desta forma que se concebia a hierarquia dos estados de vida.¹⁰¹

A transformação do casamento em uma união sagrada foi algo a que se devotaram alguns teólogos medievais, pois como mencionamos, nas primeiras décadas do cristianismo desenvolveu-se uma percepção que valorizava o celibato, como diria Vainfas. Nesta construção do matrimônio como um bem assim como a virgindade, alguns fundamentos e condições foram sendo estabelecidos, a saber, a indissolubilidade deste e a monogamia estrita. Não podemos deixar de ressaltar, no entanto, que apesar de a partir de Santo Agostinho a união começar a ser pensada como um bem, comparável à virgindade, esta ainda ocupava hierarquicamente um lugar inferior.¹⁰²

Até o século XI a Igreja não teria interferido significativamente nos rituais de casamentos, apesar de desde o século III não ser incomum a ida de bispos à casa dos noivos para abençoar a união.¹⁰³ Esse “distanciamento” mais institucional da Igreja mudaria,

⁹⁸ Ibidem, p. 47.

⁹⁹ Texto citado por A. Vauchez. In: *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental [...]*, p. 48.

¹⁰⁰ VAUCHEZ, op. cit., p. 33.

¹⁰¹ Ibidem, p. 48.

¹⁰² VAINFAS, op. cit., p.

¹⁰³ PIERONI, Geraldo. *Religião e Gênero: Inquisição Portuguesa e as mulheres acusadas de bigamia banidas para o Brasil. FAZENDO O GÊNERO: DIÁSPORAS, DIVERSIDADES, DESLOCAMENTOS*, 9, 2010, Santa Catarina, Anais... Santa Catarina: UFSC, 2010. Disponível

entretanto, com a “desagregação do Império Carolíngio [quando] passaria a ser mais atuante e tentaria submeter reis e cavaleiros a seu dispor, inclusive na esfera matrimonial”.¹⁰⁴ Com a Reforma Gregoriana, no século XII, surgem novas reflexões teológicas, canônicas e pastorais, e no que tange ao casamento, a Igreja preocupou-se principalmente com a questão do incesto, uma questão também política, e com os casamentos clandestinos.¹⁰⁵

Além disso, cabe destacar que, até o século XI o casamento poderia ser celebrado de duas formas: por meio do rito romano (em que ocorria uma bênção durante a missa) e do rito visigótico ou gaulês (em que a bênção ocorria no quarto nupcial), como arrazoia Isabel Braga.¹⁰⁶ Isto porque, como salienta Vainfas, após a queda do Império Romano (no século V), uniram-se as tradições e costumes romanos com os dos povos germânicos, em que os casamentos “conservavam-se como atos domésticos”, sem muita intervenção do clero.¹⁰⁷ Nesta lógica, o casamento era uma forma de transmissão de patrimônio e de perpetuação de uma descendência, mas que começa a levar em conta o vínculo familiar, ou seja, o desejo dos cônjuges.¹⁰⁸

As discussões no seio da Igreja acerca de o casamento dever ou não ser entendido como um sacramento iniciaram-se no século XI. A este respeito, clérigos ainda permeados da tradição que exaltava a virgindade e depreciava o casamento opunham-se aos “gregorianos”, que eram a favor da sacramentalização deste. Prevaleceram, entretanto, no século XII, os teólogos a favor do casamento. As discussões que se seguiram diziam respeito à consumação deste enquanto condição para sua sacramentalidade. O canonista Graciano e o teólogo e cardeal Hugo de Saint-Victor, no século XII, defendiam a união carnal como necessária para o casamento. Quem, no entanto, pela primeira vez inseriu o casamento no rol dos sacramentos fora o filósofo escolástico Pedro Lombardo (1100-1160), ainda no século XII.¹⁰⁹

A partir do século XIII, a ideia de divórcio e da contração de um novo casamento deixou de ser apenas malvista, e interpretada como adultério ou bigamia, e se tornou oficialmente proibida. Assim, o casamento cristão caminhava para se consolidar como uma união sagrada e estabelecida por Deus, de maneira que o que Deus uniu o homem não poderia jamais separar, o que fazia com que teólogos reforçassem alguns trechos bíblicos, como

em:http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anais/1268222233_ARQUIVO_bigamia_floripa.pdf Acesso em: 5 jul 2017.

¹⁰⁴ VAINFAS, op. cit., p. 29

¹⁰⁵ BRAGA, Isabel M. R. *A Bigamia em Portugal na Época Moderna. Sentir Mal do Sacramento do Matrimônio?*. Lisboa: Hugin, 2003, p. 19.

¹⁰⁶ Ibidem, p. 19.

¹⁰⁷ VAINFAS, op. cit., p. 25.

¹⁰⁸ Ibidem, p. 25.

¹⁰⁹ Ibidem, p. 31

aquele em que se lê que “a mulher está ligada a seu marido por tanto tempo quanto ele viver”¹¹⁰. O IV Concílio de Latrão em 1215 estabeleceu algumas diretrizes sobre o matrimônio, entretanto, como afirma Fabiana Arruda, o Concílio teria tratado mais de questões jurídicas,¹¹¹ como: no cânone 50, sobre a questão dos graus de parentesco em que se proíbe os casamentos até o quarto grau de consanguinidade; no cânone 51, com preocupação sobre os casamentos clandestinos, e no cânone 52, a respeito de quem poderia dar testemunho acerca dos graus de consanguinidade.

Neste contexto de valorização do matrimônio, esta união foi assemelhada à união de Cristo com a Igreja: “e vós maridos, amai vossas mulheres, como Cristo amou a igreja e se entregou por ela.”¹¹² Sendo assim, o divórcio tornava-se proibido pelo fato de “pôr em causa o laço conjugal”, ainda que em alguns casos era admitida a “separação de corpos e de bens” por desentendimento, desde que não se contraísse um novo matrimônio, preservando assim, ainda que separados, os laços matrimoniais. Aceitou-se também a anulação, concebida hoje no direito canônico como “nulidade matrimonial”, quando comprovada a inexistência do casamento.¹¹³

Esses conflitos acerca do matrimônio brevemente situados acima, bem como a visão do casamento como “menos perfeito” em relação à perfeição da vida celibatária e monástica, permaneceram durante o período medieval. Deste modo, é importante compreendermos que a dicotomia virgindade/casamento está também diretamente ligada à diferenciação do “estado” religioso e laico, em que o primeiro era preterido em detrimento do segundo. Como afirma Vauchez, “considerado inferior tanto religiosa como culturalmente, o laicato se definiu negativamente por sua exclusão do universo do sagrado e da cultura erudita.”¹¹⁴ Até o século XII, era muito difícil um leigo chegar às honras dos altares, e pode-se dizer que a Reforma Gregoriana do século XII – apesar de valorizar o estado clerical que até então era visto como inferior se comparado ao monástico – com relação aos leigos, seguiu a lógica da superioridade da condição celibatária em relação à laical.¹¹⁵

¹¹⁰ 1 Cor 7, 39. Bíblia de Jerusalém, p. 2002.

¹¹¹ ARRUDA, Fabiana dos S. A Dimensão Pastoral do IV Concílio de Latrão. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA, V, 2011, Maringá, **Anais...**, Maringá, UEM, 2011, p.2373. Disponível em: <http://www.cih.uem.br/anais/2011/trabalhos/158.pdf>.

¹¹² Efésios 5, 25. Bíblia de Jerusalém, p. 2046.

¹¹³ BRAGA, op. cit., p. 30.

¹¹⁴ VAUCHEZ, op. cit., p. 47.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 146.

Essas dicotomias, entretanto, apontam também para um contexto maior de “polêmicas variadas”, que envolviam principalmente o clero e a aristocracia.¹¹⁶ Como afirma Fernandes:

a tradição cortesã enaltecida e "cultivadora" do amor cortês (que chegou a coexistir com a visão mais "monástica" da sociedade e da vida humana), ao desprezar o casamento através do "culto", explícito ou não, do adultério, não o fazia para lhe preferir a virgindade e o celibato religioso ou mesmo para enaltecer a castidade, mas, sim, porque, sobrevalorizando o *fin'amors*, considerava impossível a coexistência deste com o casamento, dado o carácter simultaneamente utilitário e não voluntário deste, especialmente na alta nobreza.

Percebe-se, entretanto, um crescimento, inclusive na Península Ibérica, de uma preocupação com o estado laical, sua vida e práticas religiosas a partir do século XIII, que teria contribuído, segundo a autora,¹¹⁷ para uma nova visão acerca do matrimônio. Posteriormente, escritos humanistas, como de Erasmo de Roterdã (1466-1536), apontam para uma “visível preocupação pela dignificação do estado do matrimônio contra as tendências que acentuavam, sobretudo, os seus perigos e a sua clara inferioridade em relação ao celibato religioso.”¹¹⁸

O intento que começou ainda no século XI por meio de escolas teológicas e instâncias jurídicas eclesiásticas se consolidaria somente no século XVI com o Concílio de Trento. O Concílio de Trento dedicou ao matrimônio a sessão XXIV, dividida em dois Decretos, e com 12 cânones. O primeiro decreto era de “natureza dogmática” sobre a *Doutrina do Sacramento do Matrimônio* e dizia respeito à indissolubilidade e sacramentalidade deste, ao passo que o segundo, o *Decreto de Reforma do Matrimônio* conhecido também como *Tametsi*, era de “natureza disciplinar” e tratava da necessidade de os casamentos serem celebrados nos moldes tridentinos, para que fossem válidos.¹¹⁹

Uma das questões que podemos destacar era que, durante a Idade Média, a celebração do casamento não era necessariamente realizada por sacerdotes da Igreja. Segundo John Bossy, em várias regiões da Europa medieval, os casamentos até costumavam ser realizados à

¹¹⁶ FERNANDES, Maria de Lourdes. *Espelhos, Cartas e Guias: Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica, 1450-1700*. Instituto de Cultura Portuguesa-Faculdade de Letras da Universidade do Porto, O porto, 1995, p.15.

¹¹⁷ Cf. FERNANDES, Maria de Lourdes. *Espelhos, Cartas e Guias [...]*, p.30eVAUCHEZ, op. cit., pp. 125ss.

¹¹⁸ Ibidem, p. 31.

¹¹⁹ BRAGA, op. cit., p. 23.

porta da Igreja, *in facie ecclesiae*, porém, os padres não eram responsáveis por celebrá-los, mas por “verificar a adequada conduta de uma operação social que tinha muito mais de profano, mas que seria menos cristã sem a sua presença.”¹²⁰ Naquele contexto, o padre poderia ser importante, mas não era necessário neste ato social, que “poderia ser efectuado sem a sua presença.”¹²¹ Esta configuração muda, conforme a recomendação do Cardeal Giovanni Morone, que propôs, durante o Concílio de Trento, que todos os casamentos a partir de então fossem “celebrados pela Igreja, perante o *pároco* e testemunhas, depois da publicação de três banhos; o padre faria um registro.”¹²² Essa proposta do cardeal é aceita, e como vemos no primeiro capítulo do Decreto *Tametsi*, este determina a respeito do casamento que:

[...] insistindo nas determinações do sagrado Concílio de Latrão, celebrado no tempo de Inocêncio III, que de ora em diante, que antes que se contraia o matrimônio sejam feitas as proclamas pelo cura próprio dos contraentes, publicamente por três vezes, em três dias de festa seguidos, na igreja, enquanto se celebra a missa maior, de quem quiser contrair matrimônio. E feitas essas admoestações, se passe a celebrá-lo à face da Igreja, se não houver nenhum impedimento legítimo, e tendo perguntado nessa fase, o pároco, ao varão e à mulher, e entendido o mútuo consentimento dos dois, diga: "Eu os uno em Matrimônio, em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo", ou use de outras palavras, segundo o costume existente em cada província. E se em alguma ocasião houver suspeitas fundamentadas de que se poderá impedir maliciosamente o Matrimônio se houverem tantas admoestações, faça-se apenas uma, e neste caso seja celebrado o Matrimônio na presença do pároco e de três testemunhas.¹²³

Como afirma Braga, as decisões de Trento “resultaram de uma dupla necessidade, dar respostas às objeções protestantes e, por outro, regular e clarificar alguns pontos, acabando com irregularidades diversas.”¹²⁴ Preocupou-se assim, com o controle dos adultérios, conforme o cânone VII, e principalmente com os casamentos clandestinos, como é observado no capítulo I do Decreto *Tametsi*. Anteriormente, a Igreja já havia determinado a importância

¹²⁰ BOSSY, John. *A Cristandade no Ocidente: 1400-1700*. Lisboa: Edições 70, 1990, p. 36.

¹²¹ *Ibidem*, p. 37.

¹²² *Ibidem*, p.41.

¹²³ *O Sacrossanto e Ecumênico Concílio de Trento*, Sessão XXIV, Decreto de Reforma do Matrimônio, Cap. 1.

¹²⁴ BRAGA, op. cit., p. 24.

da publicidade dos casamentos para que esses fossem válidos, porém, não era necessária a intervenção do pároco. Era obrigatório, todavia, a presença de testemunhas, e que este fosse celebrado *in facie ecclesiae*, ou seja, diante da porta da igreja.¹²⁵ A partir da publicação do decreto *Tametsi*, com objetivo de pôr fim, dentre outros problemas, aos casamentos clandestinos, este passou a ser celebrado de forma solene e “pública”, e a ser definido como um “contrato-sacramento”, sendo importante – como apontamos acima – a verificação de possíveis impedimentos, bem como a presença não só das testemunhas, mas também do pároco para que fosse considerado válido.¹²⁶

Após o Concílio de Trento, a Igreja Católica tentou a todo custo outorgar para si o direito exclusivo de autorizar e sancionar as uniões matrimoniais. E como afirma Bossy, apesar de algumas dessas práticas, como a presença do pároco e a celebração *in facie ecclesiae*, existirem anteriormente ao Concílio de Trento, “não se sabe até que ponto o Concílio estaria consciente do facto de estar a iniciar uma revolução no Cristianismo.”¹²⁷ Os decretos conciliares acerca do matrimônio encontraram resistência, visto que pretendiam vincular a si uma instituição social que “gozava de grande autonomia na articulação política das sociedades de Antigo Regime.”¹²⁸ Como arrazoa Bossy:

Ao afastar a doutrina da lei canônica segundo a qual um contrato matrimonial seguido de *copula carnis* constituía um casamento cristão, ignorando o vasto conjunto de ritos e actos, como não tendo valor sacramental, ela transformou o casamento, considerado um processo social que a Igreja garantia, num processo eclesiástico que esta administrava.¹²⁹

De forma positiva, as decisões tridentinas de regulação do matrimônio teriam levado a uma redução drástica dos problemas relacionados às causas matrimoniais que chegavam constantemente aos tribunais episcopais, relacionados principalmente aos casamentos clandestinos. Por outro lado, essas desencadearam uma nova relação conflituosa entre Igreja e famílias, consequência do lento processo de assimilação por esta sociedade da nova doutrina,

¹²⁵ PEREIRA, Isaías da Rocha. *Para a História da Freguesia da Sé de Lisboa*. Lisboa: [s/n], 1990 (Lisboa: gráfi. Rádio Renascença), p. 28.

¹²⁶ FERNANDES, Maria de Lourdes. *Espelhos, cartas e guias ...*, p. 202-205.

¹²⁷ BOSSY, op. cit., p. 41.

¹²⁸ FERNANDES, Maria de Lourdes. *Espelhos, cartas e guias [...]*, p. 202-205.

¹²⁹ BOSSY, op. cit., p. 41.

o que justificava os processos de causas matrimoniais e delitos relacionados ao matrimônio, como a bigamia, o concubinato e os adultérios.¹³⁰

A ratificação do matrimônio como um sacramento iria muito além do estabelecimento de um signo distintivo entre catolicismo e protestantismo, pois, dogmaticamente esta decisão teria conferido ao estado matrimonial, como afirma Maria de Lourdes, “uma sacramentalidade que, objectivamente, o valorizava espiritualmente, quer em relação aos que, até aí, o viam como um ‘sacramento de tolerância’, quer em relação aos protestantes,”¹³¹ que entendiam o matrimônio como sagrado, porém, não o reconheciam como sacramento. Nesta perspectiva, como arrazoa Prosperí, as transformações trazidas por Trento em relação ao matrimônio, sendo este introduzido no interior da Igreja, tiveram impactos profundos tanto no âmbito cultural quanto no social. Segundo o autor, a assunção do casamento como um sacramento, significou “una alteración de la economía que regía las relaciones entre sociedad espiritual y mundo de los afectos y de los intereses mundanos”, de maneira que a ideia medieval de um matrimônio espiritual, baseado somente na união dos ministros ordenados com a Igreja, começava a se desfazer.¹³²

A partir de Trento podemos dizer então, percebe-se uma valoração e preocupação maior em relação ao matrimônio. Neste sentido, é interessante observarmos essa mudança, a partir do que diz um manual de casamento da época, escrito por Diogo de Andrade e publicado em 1630 em Lisboa, pois este traz em si uma visão valorativa e divina acerca do matrimônio, diferente da que por muitos séculos vigorou na Igreja Ocidental: “Autorizou Deus com sua assistência o primeiro casamento, que houve no mundo, para mostrar as perfeições e excelências daquele estado.”¹³³ O manual ainda procura demonstrar como o casamento é um bem quando vivido em sua perfeição.

Nem riquezas, nem outra nenhuma felicidade dão tão perfeito contentamento, como gozão entre si os bons casados ... tão grandes bens do casamento (entendemos o que é perfeito) que afirmava não se compadecer com eles moléstia alguma, e que quando por impossível as houvesse, nunca podiam ter tamanhas que sem comparação não fossem maiores os proveitos, descansos, e alegrias que costumam lograr os bem casados¹³⁴.

¹³⁰ PROSPERI, Adriano. *El Concilio de Trento* [...], p. 117

¹³¹ FERNANDES, op. cit., p. 203.

¹³² PROSPERI, Adriano. *El Concilio de Trento*[...], op.cit., p. 115.

¹³³ ANDRADE, Diogo de Paiva de. *Casamento perfeito: em que se contem advertências muito importantes para viverem os casados em quietação, & contentamento...* Lisboa: por Jorge Rodriguez, 1630, fl. 1.

¹³⁴ *Ibidem*, fl. 231-232.

Como afirma Palomo, se por um lado a Igreja Tridentina conseguiu legitimar e tornar oficial a consagração matrimonial pelo rito católico nesta sociedade de Antigo Regime, esta também se preocupou intensamente em controlar toda vida e conduta moral e sexual dessa população, e em estabelecer princípios claros nas relações conjugais e nos contratos matrimoniais. Fernandes sintetiza o significado de tais transformações no âmbito da reforma do matrimônio ao afirmar que:

Quando o Concílio de Trento, em Novembro de 1563, aprovou o decreto *De Reformatione Matrimonii*, já aquilo que podemos apelidar de "grande batalha da espiritualidade do casamento" estava, em grande medida, ganha, graças sobretudo à decisiva contribuição de vários humanistas (erasmistas e não só) e de alguns religiosos que olharam o casamento de um modo diferente e mais atento, valorizando justamente o seu carácter de sacramento e aconselhando os casados enquanto cristãos.¹³⁵

O problema de o matrimônio ser ou não ser um sacramento estava resolvido, na perspectiva doutrinária da Igreja. De modo que a preocupação agora era com a urgência da propagação de seus cânones, bem como com a “educação de comportamentos e de atitudes que exigiam, por seu lado outras formas de ação e controle”, como ressalta a autora.¹³⁶ Tornou-se então, urgente a necessidade de se fazer cumprir as decisões tridentinas tanto no que diz respeito à imposição da disciplina matrimonial quanto na propagação da doutrina e do ritual do casamento. Neste sentido, cabe agora refletirmos sobre um processo que está intrinsecamente ligado às discussões sobre Reforma Católica, tendo em vista a grande relevância que este tem para esta pesquisa, o processo de *disciplinamento social*.

Os decretos do Concílio de Trento sinalizam para o constante esforço de controle, disciplinamento e ordenamento da instituição matrimonial. Apesar das supracitadas afirmações de Venard de que esta característica disciplinadora de Trento seria mais perceptível no “espírito” do que na “letra”¹³⁷, podemos admitir que os decretos tridentinos também nos oferecem um excelente campo de análise e observação sobre as aspirações em torno do disciplinamento das sociedades. Nesta seção do capítulo, pretendemos analisar os decretos tridentinos acerca do matrimônio, inserindo-os no bojo de uma reforma mais ampla, que é doutrinária, mas ao mesmo tempo almeja o disciplinamento dos corpos e das almas.

¹³⁵ FERNANDES, Maria de Lourdes. *Espelhos, Cartas e Guias [...]*, p. 223.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 224.

¹³⁷ VENARD, op. cit., p. 296.

No Decreto sobre a Doutrina do Matrimônio do Concílio de Trento, do ponto de vista doutrinário, o primeiro elemento a ser pontuado é a sua indissolubilidade:

O primeiro Pai da linhagem humana declarou, inspirado pelo Espírito Santo, que o vínculo do matrimônio é perpétuo e indissolúvel, quando disse: "Já és osso de meus ossos, carne de minhas carnes: assim, deixará o homem seu pai e sua mãe e se unirá a sua mulher e serão os dois um só corpo". Ainda mais abertamente ensinou Cristo nosso Senhor que se unem e se juntam com este vínculo duas pessoas, apenas quando aquelas últimas palavras são proferidas como se fossem pronunciadas por Deus, disse: "E assim já não são dois, mas apenas uma carne"; e imediatamente confirmou a segurança deste vínculo (declarada muito tempo antes, por Adão) com estas palavras: "pois o que Deus uniu, não separe o homem". O próprio Cristo, autor que estabeleceu e levou à sua perfeição os veneráveis Sacramentos, nos brindou com sua posição, a graça com que haveria de ser aperfeiçoado aquele amor natural, confirmar sua indissolubilidade e santificar os consortes.¹³⁸

Para compreendermos tal afirmação do decreto, é importante atentarmos para o contexto histórico em que os decretos foram discutidos. A Reforma Protestante contestava fortemente a doutrina católica dos sacramentos. Uma das grandes críticas dos reformadores dizia justamente respeito à indissolubilidade e sacramentalidade do matrimônio¹³⁹, e por isso a importância dada pela Igreja em afirmar tal verdade repudiando a todo tipo de heresia, como demonstra ainda o I Decreto:

E desejando o Santo Concílio opor-se à sua temeridade, resolveu exterminar as heresias e erros mais sobressalentes dos mencionados cismáticos, para que seu pernicioso contágio não infeccione a outros, decretando os seguintes anátemas aos mesmos hereges e seus erros¹⁴⁰.

As determinações apresentadas nesta sessão do Concílio apontam não só para o caráter doutrinário da Reforma, mas sinalizam também para esta característica disciplinadora a que nos referimos ao longo desta discussão, por meio das quais, buscava-se regular não só as

¹³⁸ *O Sacrossanto e Ecumênico Concílio de Trento*, Sessão XXIV, Decreto de Reforma do Matrimônio. Cap. VII.

¹³⁹ ASSUMPÇÃO, Michelle Trugilho. *Transgressores do Matrimônio: Bigamia no Brasil Colonial*. 2010. 111 f. Dissertação (Mestrado em História) Programa de Pós-Graduação em História Social- PPGHS, Faculdade de Formação de Professores, UERJ, São Gonçalo, 2010.

¹⁴⁰ *O Sacrossanto e Ecumênico Concílio de Trento*, Sessão XXIV.

condições para que fossem válidas as uniões conjugais, mas também as próprias relações, como vemos no Capítulo VIII do Decreto *Tametsi*, acerca do concubinato:

Grave pecado é aquele que os solteiros tenham concubinas, porém é muito mais grave aquele cometido em notável desprezo deste grande sacramento do Matrimônio, pelos casados vivam também neste estado de condenação, e se atrevam a manter e conservar as concubinas, muitas vezes em sua própria casa, e juntamente com sua própria mulher ¹⁴¹.

A esse respeito, Palomo salienta que o discurso católico buscou regular até mesmo as práticas sexuais. O “viver de porta adentro” não era aceitável, pois “colidia com os princípios da moral sexual estabelecidos pelo discurso católico, que apenas admitia a intimidade nas suas funções procriadoras”. ¹⁴² Algumas destas práticas como a sodomia e a bigamia eram consideradas tão graves que eram tidas como pecados contra a fé, tornando-se assim delitos da alçada da Inquisição. As visitas pastorais e as missões no interior, segundo Palomo, foram as que se dedicaram mais proficuamente ao regulamento dessas condutas. ¹⁴³ Neste sentido, o Decreto *Tametsi* no capítulo I, § 2 estabelecia que:

[...] exorta o próprio Santo concílio aos desposados, que não habitem em uma mesma casa antes de receber na Igreja a benção sacerdotal, ordenando ainda que seja o próprio pároco que realize essa benção e que apenas este ou o Ordinário possam conceder a outro sacerdote a licença para fazer a benção, sem que se oponha qualquer privilégio, ou costume ainda que seja antigo, que com mais razão deve chamar-se corruptela ¹⁴⁴.

As normas estabelecidas no decreto não buscavam somente o disciplinamento e controle dos leigos, mas também do próprio clero, como vemos no cânone IX :

Cân. IX - Se alguém disser que os clérigos ordenados de ordens maiores ou os regulares que fizeram promessa solene de castidade, podem contrair Matrimônio, e que é válido aquele que tenham contraído sem que lhes proíba

¹⁴¹ *O Sacrossanto e Ecumênico Concílio de Trento*, Sessão XXIV, Cap. VIII.

¹⁴² PALOMO, *A Contra-Reforma em Portugal [...]*, p. 118.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 119.

¹⁴⁴ *O Sacrossanto e Ecumênico Concílio de Trento*, Sessão XXV, Decreto de Reforma do Matrimônio, cap. 1 § 2.

a lei eclesiástica nem o voto, e que ao contrário não é mais que condenar o Matrimônio, e que podem contraí-lo todos os que sabem que não tem o dom da castidade, ainda que a tenham prometido por voto, seja excomungado, pois é constante que Deus não recusa aos que devidamente Lhe pedem este Dom, nem tampouco permite que sejamos tentados mais que podemos ¹⁴⁵.

O que mais chama atenção ao longo dos Decretos, entretanto, é a característica que podemos identificar, a partir das reflexões de Prosperi e Gouveia, de criminalização das consciências, pois não se pune ou se adverte somente o ato considerado contrário às normas, mas se deve punir e se disciplinar até mesmo o pensar ou o dizer, quando este é contrário às normas estabelecidas, é o que se explicita nos cânones I, II, e III.

Cân. I - Se alguém disser que o Matrimônio não é verdadeiro e propriamente um dos sete Sacramentos da lei Evangélica, instituído por Cristo nosso Senhor, porém, inventado pelos homens na Igreja, e que não confere a graça, seja excomungado.

Cân. II - Se alguém disser que é lícito aos cristãos ter ao mesmo tempo muitas mulheres, e que isto não está proibido por nenhuma lei divina, seja excomungado.

Cân. III - Se alguém disser que apenas os graus de consanguinidade e afinidade que se expressam no Levítico, podem impedir o matrimônio e extinguir o que já está contraído, e que não pode a Igreja dispensar em alguns daqueles ou estabelecer que outros muitos impeçam e extingam, seja excomungado ¹⁴⁶.

Esta preocupação com o que se diz e se pensa, quando estas são contrárias à doutrina da Igreja, foi também uma das grandes preocupações dos inquisidores, como vemos nos processos contra bigamos que analisamos. Em uma sessão particular dos processos, a Sessão de Crenças, os inquisidores faziam perguntas justamente buscando averiguar sobre possíveis ideias acerca das verdades professadas pela Igreja, como trataremos nos capítulos 2 e 3 com base na análise dos processos inquisitoriais contra bigamos.

¹⁴⁵ *O Sacrossanto e Ecumênico Concílio de Trento*, Sessão XXIV, Cânones do Sacramento do Matrimônio, Cân. IX.

¹⁴⁶ *O Sacrossanto e Ecumênico Concílio de Trento*, Sessão XXIV, Cânones do Sacramento do Matrimônio, Cân. I, II, III.

Em Portugal, este caráter disciplinador claramente presente nesses decretos, como observamos, foi sendo incorporado pelas Constituições Sinodais e, através destas, “aplicados” a cada diocese. Em relação ao matrimônio, de maneira particular, as Constituições Sinodais do Arcebispado de Lisboa de 1640 reafirmavam a premissa de sua indissolubilidade ao afirmar que: “O último Sacramento dos sete, instituídos por Cristo Nosso senhor, é o do Matrimônio. E sendo a princípio um contrato com vínculo perpétuo, e indissolúvel, pelo qual o homem, e a mulher, se entregam hum ao outro.”

As constituições tratavam também de assegurar a autoridade da Igreja sobre a causa e sobre os que se casavam, bem como o pleno cumprimento das determinações do Concílio de Trento acerca do sacramento em seu território de jurisdição:

Pela qual razão a Igreja Católica pode inabilitar as pessoas dos contraentes para matrimonio, e pode pôr impedimentos impediendes, e dirimentes dele, e determinar, e dar o modo com que justa, e validamente se celebre, como fez no Direito Canônico, e sagrado Concílio Tridentino na doutrina, e cânones deste sacramento, e no Decreto da reformação dele, que Nós como ministros seus, e executores, declaramos, e mandamos guardar, e executar ¹⁴⁷.

Esperava-se assegurar também que em Lisboa os casamentos seguissem as orientações do Decreto de Reforma do Matrimônio acerca dos tempos litúrgicos, em que estes deveriam ou não ser celebrados. No Advento (quatro domingos antes do Natal) até a celebração da Epifania (6 de janeiro), bem como durante a Quaresma até o domingo de Pascoela – por serem tempos de recolhimento na Igreja, não era aconselhável a celebração destes:

Ainda que em todo o tempo se pode contrair o Matrimônio de presente em face de igreja [...] o que se entende que se não faça com solenidade, bênçãos que se dão aos noivos, e em ser levada a noiva a casa do marido com pompa e acompanhamento, e na solenidade do banquete. [...]. E em todos os outros tempos, se poderão dar bênçãos, e se poderão fazer as bodas com solenidade

¹⁴⁸.

¹⁴⁷ Constituições sinodais do Arcebispado de Lisboa. Imprenta: Lisboa (Portugal): Paulo Craesbeeck, 1656, liv.. 1, tít. XIII, Princípio, fl. 117.

¹⁴⁸ Constituições sinodais do Arcebispado de Lisboa. Imprenta: Lisboa (Portugal): Paulo Craesbeeck, 1656, liv.. 1, tít. XIII, decreto V, § 1, fl 133.

Além dos decretos do Concílio Trento e das *Constituições Sinodais*, podemos destacar um conjunto de textos normativos formado por sumas de casos de consciência, manuais de confessores e de penitentes, manuais de casamento, por meio dos quais as premissas do decreto *De Reformatione Matrimonii* se difundiam. Neste sentido, os manuais de casamento também nos fornecem informações interessantes sobre como esta sociedade via e compreendia o casamento, bem como sobre como percebia os papéis que cada um deveria exercer neste contrato social. *Casamento Perfeito*, manual referido acima, e escrito por um homem casado que viveu nos círculos da corte de Lisboa,¹⁴⁹ Diogo de Andrade, foi metucioso ao fazer questão de reafirmar logo no início de seu manual um ponto essencial da reforma do matrimônio: a livre vontade dos cônjuges para que o casamento se realizasse e as orientações sobre como as uniões deveriam ser realizadas sobre a égide da Igreja:

É o casamento (como todos sabemos) um contrato de duas vontades: ligadas com o amor que Deus lhe comunica; justificadas com a graça que lhe deu Cristo; e autorizada com as cerimônias que ajustou a Igreja Católica¹⁵⁰.

Como defende o capítulo IX do *Decreto Tametsi*, não se deve interferir sobre a liberdade do Matrimônio e sobre a livre vontade e escolha do cônjuge com que se casar.

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 contraíam matrimônio, ainda que repugnantes, com as pessoas que os mesmos senhores ou magistrados os destinam. Portanto, sendo em extremo detestável tyrannizar 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.¹⁵¹

¹⁴⁹ ALMEIDA, Ângela Mendes. Os Manuais portugueses de casamento dos séculos XVI e XVII. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 9 – nº17, pp. 191-207, set. 88/fev. 89, p. 196.

¹⁵⁰ ANDRADE, Diogo de Paiva de. *Casamento perfeito [...]*, fl. 2.

¹⁵¹ *O Sacrossanto e Ecumênico Concílio de Trento*, Sessão XXIV, Decreto de Reforma do Matrimônio, cap. IX, § 1.

O manual ainda traz algumas orientações acerca da conduta e deveres dos matrimoniados. Os homens casados deveriam ser modestos e recolhidos, guardarem-se de todo tipo de jogo, não ser pródigo, nem avarento, serem devotos e virtuosos. Enquanto as mulheres deveriam guardar-se de ser ociosas, serem caladas e sofridas, jamais se enfeitar demasiadamente, guardarem-se de conversas demasiadas e serem virtuosas.

Analisar estes manuais permite-nos compreender a lógica em torno do matrimônio nesta época. Esses manuais desprezavam, por exemplo, a segunda união, e aqui não nos referimos à bigamia, mas à segunda união de viúvos que optavam por se casar novamente. Nesta ótica sócio religiosa, casar mais de uma vez era contra a perfeição do casamento.

Porque são muito ordinárias as pessoas que viuvando logo tornam a tomar o mesmo estado, algumas sem necessidade, e outras tantas sem desculpa, nos pareceu conveniente apontar algumas razões que obrigam a não se casar ninguém segunda vez, em larga consideração, e maduro conselho, cotejando a vontade com a razão, e os encargos com os respeitos, seja a primeira aconselha-lo assim o Apосто Paulo... “Estais casado, não trateis de vos descasar, estais viúvo, não trateis de tornar a casar”¹⁵².

Como afirma Maria de Lourdes Fernandes, a viuvez nesta sociedade de Antigo Regime, “parecer ter sido olhada como um ‘estado’ tipicamente feminino”¹⁵³, em que se construiu uma imagem da viuvez pautada em dois modelos de viúvas, as “viúvas verdadeiras”, e as que se casavam de novo. Essa discussão é interessante para nossa pesquisa, visto que, nos estudos de caso por nós realizados, encontramos várias justificativas para o segundo casamento baseadas na viuvez.

Os padrões de viuvez, elaborados por esta sociedade, diferenciavam-se de acordo com o fato destas serem “jovens ou velhas, nobre ou plebeia, pobre ou rica, mãe ou não.”¹⁵⁴ Às viúvas mais jovens, ou de classes mais pobres, não era comum o conselho de vivência do celibato longo ou permanente, apesar deste ser o modelo ideal, apresentado ‘oficialmente’ nesta sociedade, baseado nos textos paulinos, como a I Carta a Timóteo, que afirma que “aquela que é a verdadeiramente viúva que permaneceu sozinha, põe sua confiança em Deus e

¹⁵² ANDRADE, Diogo de Paiva de. *Casamento perfeito: em que se contem advertências muito importantes pera viverem os casados em quietação, & contentamento...* Lisboa: por Jorge Rodriguez, 1630, fl. 114-115.

¹⁵³ FERNANDES, Maria de Lourdes Correia. “Viúvas ideais, viúvas reais: modelos comportamentais e solidão feminina (século XVI-XVII)”. *As Faces de Eva*, nº 1-2 (1999), pp. 51-86, p. 51.

¹⁵⁴Ibidem, p. 52.

persevere em súplicas e orações dia e noite.”¹⁵⁵ O mesmo respaldo encontra-se na I Carta aos Coríntios: “Se o marido morrer, estará livre para esposar quem ela quiser, no Senhor apenas. Todavia será mais feliz, a meu ver, se ficar como está.”¹⁵⁶

A viuvez, como arrazoá a autora, era uma das únicas condições¹⁵⁷ que possibilitava, as mulheres desta época, certa autonomia e um envolvimento social e econômico maior devido suas necessidades de sustento do lar e dos filhos. Esta necessidade também justificava, na experiência cotidiana, o segundo casamento daquelas das classes mais pobres, e que não poderiam suprir o próprio sustento.¹⁵⁸

Esta discussão nos ajuda a compreender também a gravidade do delito de bigamia, pois, se os que se casavam sendo viúvos não estariam em uma união perfeita, o que dizer dos bígamos? Quem casava segunda vez sendo vivo seu primeiro cônjuge estaria não só infringindo uma norma da Igreja, o que já resultaria em algo muito grave, mas também rompendo uma aliança, visto que o casamento é concebido como indissolúvel, assim como o é a Aliança entre Cristo e a Igreja. Essa concepção do casamento como uma união entre Cristo e a Igreja é incorporada pelas Constituições como podemos observar: “O mesmo Cristo Senhor nosso o levantou com a excelência do Sacramento, significando a união que há entre o mesmo Senhor, e sua Igreja.”¹⁵⁹

É perceptível também nos decretos tridentinos sobre o matrimônio, a preocupação de impedir os casos de bigamia, estabelecendo diversas formas de controle, como a proibição do matrimônio de “vadios”¹⁶⁰ sem que fosse feita previamente uma ampla investigação sobre eles, visto que, por não terem residência fixa, seria mais fácil contraírem novos matrimônios sem serem identificados, o que demonstra a atenção da Igreja a tal delito, bem como aos indivíduos, que segundo esta lógica, estariam mais propensos a tal, tornando-se assim possíveis contraventores nesta causa. Nesse sentido, o capítulo VII do segundo Decreto sobre o matrimônio afirma que:

Muitos são os que 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.

¹⁵⁵ I Tm 5, 5. Bíblia de Jerusalém, p. 2072.

¹⁵⁶ I Cor 7, 39-40. Bíblia de Jerusalém p. 2002

¹⁵⁷ Para além de mulheres ligadas a atividades comerciais ou grupos mais marginais.

¹⁵⁸ FERNANDES, Maria de Lourdes Correia. “Viúvas ideias, viúvas [...]”, p.54.

¹⁵⁹ Constituições Sinodais do Arcebispado de Lisboa. Imprensa: Lisboa (Portugal): Paulo Craesbeeck, 1656, liv. 1, tít. XIII, Principio, fl. 118.

¹⁶⁰ Homens entendidos como vagantes, sem residência fixa.

Desejando o Santo Concílio pôr um remédio nesta desordem, alerta paternalmente às pessoas a quem toca, que não admitam facilmente ao Matrimônio esta espécie de homens volúveis, e exorta aos magistrados seculares que os sujeitem com severidade, ordenando também aos párocos que não realizem o casamento se antes não fizerem averiguações minuciosas, e dando conta ao Ordinário obtenham sua licença para fazê-lo¹⁶¹.

Ao longo deste capítulo procuramos compreender as interpretações, bem como as bases para que a Reforma Católica Moderna se estabelecesse em Portugal. Refletimos de maneira particular sobre as modificações que essa acarretou ao sacramento do matrimônio e para o constante esforço dessa Igreja moderna em busca do controle e do disciplinamento dos corpos e das consciências. No capítulo seguinte trataremos de uma instituição que, em particular, contribuiu para este processo de disciplinamento, o Tribunal do Santo Ofício, e também sobre as discussões em torno do delito da bigamia enquanto delito inquisitorial.

¹⁶¹*O Sacrossanto e Ecumênico Concílio de Trento, Sessão XXIV, Decreto de Reforma do Matrimônio, cap. VII.*

CAPÍTULO II

INQUISIÇÃO E BIGAMIA: EM BUSCA DE UM DELITO INQUISITORIAL

Para compreendermos melhor o contexto geral em que o Tribunal do Santo Ofício se estabeleceu em Portugal, tendo em vista a importância que este teve na perseguição ao delito de bigamia, no item 2.1 faremos um recuo no tempo para tratarmos do período inicial do estabelecimento do Tribunal da Inquisição em Portugal, de sua estrutura organizacional, de seus alvos predominantes e das formas pelas quais tentou ampliar seu raio de abrangência.

No item 2.2, trataremos das particularidades deste Tribunal durante o século XVII, a partir da conjuntura política que vigorava em Portugal neste período: a sua anexação à Coroa de Castela, e a posterior independência por meio da Restauração. Esperamos discutir as transformações que ocorreram na Instituição durante o governo dos Filipes. Por fim, dedicaremos o item 2.3 a compreender a bigamia como um delito que se tornou privativamente de foro inquisitorial, o que ocorreu em 1612, durante o Portugal dos Áustrias. Além disso, discutiremos a intensificação de sua perseguição em Portugal, no século XVII.

2.1. O Tribunal do Santo Ofício em Portugal: criação, agentes e delitos

A Inquisição foi um Tribunal Eclesiástico fundado no século XIII pelo Papa Gregório IX (1148-1241), e tinha como função perseguir as práticas e crenças desviantes da doutrina católica, ou seja, as heresias. Na Península Ibérica esta se estabeleceu primeiramente em 1478 no reino de Castela, local em que o monarca adquiriu a prerrogativa de sugerir o bispo que ocuparia o cargo de Inquisidor Geral. Além disto, em Castela foi criado um conselho inquisitorial integrado à monarquia, o Conselho Geral. De acordo com Francisco Bethencourt, é “esta forma institucional híbrida, entre o papado e a Coroa, que define o novo estatuto (misto) da Inquisição na época moderna na Península Ibérica e nos respectivos territórios ultramarinos”, em que, apesar da legitimidade do Tribunal do Santo Ofício provir da cúria papal, o “controle” deste tribunal em terras ibéricas era de foro régio.¹⁶²

¹⁶² BETHENCOURT, Francisco. “Inquisição”. In: AZEVEDO, Carlos Moreira, dir. - *Dicionário de história religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. ISBN 972-42-2383-3. vol. 2, p. 447.

Em Portugal, o estabelecimento da Inquisição ocorreu de forma relativamente tardia, se comparada à experiência de Castela. Somente depois de inúmeras tentativas da Coroa junto ao Papa em 1515, 1525 e 1531, como veremos adiante, o Tribunal do Santo Ofício foi finalmente instaurado em terras lusas, no ano de 1536, com o consentimento do Papa Clemente VII. Para compreendermos a fundação “tardia” deste tribunal em Portugal, precisamos também atentar para o contexto histórico do reino naquele momento. De acordo com Marocci, os interesses que levaram à construção do Tribunal da Inquisição em Portugal ainda não são totalmente conhecidos, de modo que o autor propõe então o que chamou de um “novo olhar”, que consideramos muito pertinente, por nos ajudar a compreender a fundação desta instituição em terras lusas, dando enfoque aos fatores e conflitos de natureza política, social, religiosa e cultural.

A política de “tolerância” do reinado de D. Manuel I, seguida também por seu filho D. João III no início de seu reinado, ajuda-nos a compreender a relativa demora na instalação da Inquisição lusa. Apesar do batismo forçado dos judeus portugueses em 1497, da “cultura de conversão” – disseminada principalmente entre as elites do reino e alguns religiosos – e da “intimidação popular” contra os cristãos novos, as políticas de D. Manuel I demonstravam uma aparente contradição a esse respeito. O rei procurou assegurar, enquanto pôde, a permanência dos cristãos-novos em Portugal, ao ponto de conceder a estes, pelo decreto régio de 30 de maio de 1497, o privilégio de não serem inquiridos por delitos de fé e de poderem sair livremente de Portugal, além de oferecer abrigo aos conversos que escapavam de Castela.¹⁶³

Após o massacre de Lisboa, que matou centenas de cristãos-novos em 1506, o rei português castigou os responsáveis pelo massacre, a começar pelos dominicanos, e reafirmou o privilégio concedido em 1497.¹⁶⁴ Porém, a pressão popular e a forte investida das autoridades castelhanas contra as políticas de D. Manuel I fizeram o rei “ceder”, de modo que o monarca escreveu em 1515 a D. Miguel da Silva, seu embaixador em Roma, pedindo que:

O papa Leão X autorizasse a fundação em Portugal de um tribunal da Inquisição, o qual, seguindo o modelo do Santo Ofício espanhol, actuasse não somente contra os que ‘asy sam vynmdos de Castella a nosos reynos e senhorios’, mas também contra ‘os christaos novos naturais nelles que nelles

¹⁶³ MARCOCCI, Giuseppe. “A fundação da Inquisição em Portugal: um novo olhar”. *Lusitania Sacra*, 23 (Janeiro-Julho), 17-40, p. 21-22

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 22.

se converteram os tempos pasados a nosa fee'. Tratava-se de uma negação aberta do privilegio de 1497 ¹⁶⁵.

O pedido não foi atendido pelo Papa, instaurando-se o Tribunal em Portugal somente no reinado de D. João III, que no início também adotara a postura do pai “a favor” dos cristãos-novos. Apesar da primeira tentativa de instauração do tribunal em terras lusas não ter tido êxito, deu-se início a várias negociações com a cúria papal que resultariam na instalação do mesmo em 1536. De acordo com Marcocci:

Cada vez mais determinados, os teólogos da corte perceberam que para seduzir o papa era necessário construir uma sólida legitimação do pedido da Inquisição e encontrar um compromisso com os ministros de D. João III que protegiam os cristãos-novos. ¹⁶⁶

Como salienta Marcocci, duas figuras judaizantes foram, de certa forma, importantes para a mudança de postura do jovem rei em relação aos cristãos-novos e à criação do Tribunal em Portugal. Primeiro David Reubeni, judeu que se apresentou como irmão de um rei oriental, que buscava “aliados cristãos na Europa”, e cuja passagem pelo reino teria “despertado expectativas messiânicas” entre as comunidades de cristãos-novos. O segundo fato foi a apostasia do secretário régio Diogo Pires, que voltara às práticas judaizantes. Tal fator levou a uma investida castelhana de utilizar o escândalo como argumento “para necessidade de uma maior colaboração das autoridades portuguesas no controlo e no castigo dos judaizantes que continuavam a passar de um lado ao outro da raia.” ¹⁶⁷

A pressão castelhana, bem como de alguns teólogos e homens da Igreja, os “Teólogos da corte”, que se uniram e endossaram as investidas castelhanas por questões políticas, também foram de grande importância. No entanto, como afirma Marcocci, “a fundação do tribunal não dependeu só da vontade de perseguir os cristãos-novos, antes se inseria numa preocupação mais geral de zelosa defesa da ortodoxia” ¹⁶⁸.

Outros dois fatores também foram importantes neste processo. Um deles foi o terremoto que atingiu Portugal em março de 1531, que foi interpretado como uma calamidade “atribuída ao criptojudaísmo dos cristãos-novos” e tratado, pelos interessados, como um sinal

¹⁶⁵ Ibidem, p. 23.

¹⁶⁶ Ibidem, p. 36.

¹⁶⁷ Ibidem, pp. 25-26.

¹⁶⁸ Ibidem, p. 30.

divino em torno da necessidade do estabelecimento da Inquisição em terras lusas. O outro fator consiste nas dificuldades financeiras pelas quais passou a Coroa, devido a gastos com a frota do novo Governador da Índia, D. Nuno da Cunha. Esperava-se assim, com a prisão dos cristãos-novos pela Inquisição, um retorno financeiro pelo confisco dos bens destes, “entre os quais abundavam ricos banqueiros e mercadores.”¹⁶⁹ As expectativas, no entanto, foram frustradas visto que o confisco dos bens dos cristãos-novos foi suspenso nas primeiras décadas da ação inquisitorial em terras portuguesas, tendo a Coroa de arcar com a maioria dos custos do tribunal.

Os ritos de fundação do Tribunal do Santo Ofício no reino principiaram em 1536, por meio de uma bula que nomeava três bispos para Portugal, um para Ceuta, um para Coimbra e um para Lamego. A bula *Cum ad nil magis*, promulgada pelo Papa Paulo III em 23 de maio de 1536, que fundava a Inquisição no reino, foi lida em 22 de outubro do mesmo ano na Sé de Évora, na presença de D. João III, do Cardeal D. Afonso, de prelados, de membros do clero e da população local. Após a leitura da bula pelo notário da Inquisição Diogo Travassos, o mesmo leu o édito que concedia os 30 dias da graça, período em que aqueles que tivessem cometido algum crime, ou achassem que o tivessem feito, poderiam se apresentar ao Tribunal da Fé.¹⁷⁰

No início do governo de D. Henrique como Inquisidor Geral de Portugal, em 1539, existiam os tribunais de Lisboa, Évora, Tomar, Coimbra, Porto e Lamego. Na década de 1560 tornam-se definitivos apenas quatro tribunais: Évora, Lisboa, Coimbra e Goa. Cada tribunal contava com três inquisidores.¹⁷¹

O Tribunal do Santo Ofício de Lisboa foi instalado em 1537. Como até 1570 não havia ainda uma sede do Tribunal em Lisboa, as audiências aconteciam nas prisões, na casa dos Inquisidores ou na casa do despacho da Santa Inquisição. Os Estaus, que antes servia de Paço Real e alojamento para corte e embaixadores, tornara-se a sede do Santo Ofício a partir de 1569, a partir de quando os inquisidores e oficiais da Inquisição passaram a residir naquele espaço.¹⁷²

¹⁶⁹ Ibidem, p. 33.

¹⁷⁰ MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição portuguesa (1536-1821)*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2013, p. 23.

¹⁷¹ PALOMO, Federico. *A Contra-Reforma em Portugal [...]*, p 44- 45. O Tribunal da Inquisição de Goa contava com apenas dois inquisidores. Acerca deste tribunal, ver: TAVARES, Célia Cristina da Silva. *A Cristandade Insular: Jesuítas e Inquisidores em Goa (1540-1682)*. Niterói, 2002.

¹⁷² FARINHA, Maria do Carmo J. D. “ESTAUS”. In: SANTANA, Francisco (dir.); SUCENA, Eduardo (dir.). *Dicionário da História de Lisboa*. Lisboa: Carlos Quintas & Associados – Consultores, 1994. pp. 361-362.

Os crimes que estavam sobre jurisdição do Tribunal do Santo Ofício Português eram os de: luteranismo, islamismo, judaísmo dos cristãos novos, feitiçarias e heresias. A bigamia apesar de ser um delito que estava sob a alçada da Inquisição, também era passível de julgamento por parte dos tribunais eclesiástico e civil. Conforme a lógica inquisitorial, o delito da bigamia era entendido como uma possível proposição herética, ou seja, “ideias em conflito com as verdades reveladas dos dogmas”,¹⁷³ pois acreditava-se que o bígamo poderia, como se dizia na época, “sentir mal do sacramento do matrimônio”, isto é, ter concepções e ideias contrárias a da Igreja e a respeito deste sacramento.

Os delitos mais perseguidos pelo Tribunal do Santo Ofício português foram os de práticas de costumes judaicos. A perseguição aos cristãos-novos foi o centro da política inquisitorial portuguesa, tendo outros delitos legado uma porcentagem menor de processos, mas não desprezável. A análise dos delitos perseguidos pela Inquisição pode nos ajudar a compreender as tentativas de disciplinamento das almas e dos corpos no Portugal Moderno, bem como os desafios ligados à implementação deste disciplinamento. Este é o caso da perseguição aos bígamos cristãos velhos, que apesar de não terem sido as vítimas mais perseguidas pelo Santo Ofício, demonstra o quanto as medidas de disciplinamento eram necessárias para tentar controlar e enquadrar o comportamento mesmo daqueles que não seriam conversos, mas cristãos velhos. Logo, a atenção aos distintos tipos de delitos perseguidos pela Inquisição pode nos apresentar um quadro sobre quais eram as expectativas e os desafios do Santo Ofício, em busca do disciplinamento da sociedade portuguesa no Antigo Regime.

A nossa expectativa é entender o tribunal da Inquisição como fruto de seu tempo, como afirmam os autores Giuseppe Marcocci e José Pedro Paiva:

A Inquisição é, sem dúvida, um símbolo dos excessos de desumanidade a que se pode chegar em nome da religião e do que se considerava a verdade. Ainda assim, representa também uma instituição filha do seu tempo que, para ser seriamente compreendida, precisa de ser estudada no seu contexto e nas suas consequências concretas¹⁷⁴.

Para os autores, o Tribunal do Santo Ofício teria sido antes de tudo um tribunal eclesiástico, que fazia parte de um sistema de justiça característico do Antigo Regime, e aqui

¹⁷³ SCHWARTZ, STUART. *Cada um da sua Lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. São Paulo/Bauru: Companhia das Letras/Edusc, 2009, p. 38.

¹⁷⁴ MARCOCCI, Giuseppe. *História da Inquisição [...]*, p. 14.

nos recordamos das observações feitas por Antônio Manuel Hespanha sobre esta sociedade caracterizada por ser essencialmente controlada, e pluralisticamente organizada, ou seja, dotada de muitos pólos de governo, cada um desses capazes de produzir normas, de forma que “cada corpo organizado, pelo fato de simplesmente existir, seria dotado de possibilidades de governo, que assim estaria para os corpos sociais como a alma está para o corpo físico”¹⁷⁵. Podemos afirmar que o Tribunal Inquisitorial se insere nessa lógica, como mais um instrumento de controle desta sociedade, que poderia colaborar ou concorrer com outras instituições no disciplinamento da sociedade portuguesa. A Inquisição e as demais instituições, por sua vez, atuavam por meio de múltiplos agentes e de uma rede de colaboradores, a fim de que as determinações emanadas a partir de seus “centros” decisórios pudessem atingir e disciplinar as diversas localidades, e a vida cotidiana de cristãos velhos e cristãos-novos.

Para entender como estas decisões centrais poderiam chegar até as localidades, cabem considerações sobre a estrutura do Tribunal do Santo Ofício em Portugal. Este era organizado a partir do Conselho Geral (constituído pelo Inquisidor Geral e três deputados, que a partir de 1614 passaram a ser seis) e dos tribunais de distrito¹⁷⁶. O Conselho Geral do Santo Ofício foi estabelecido formalmente pelo Cardeal e Inquisidor Geral D. Henrique, em 14 de Junho de 1569¹⁷⁷ e tinha a função de: “decidir sobre casos cuja resolução estava reservada ao inquisidor-geral”; organizar as visitas e os autos de fé; e “coordenar e controlar o funcionamento dos tribunais de distrito.”¹⁷⁸ Ao passo que os tribunais de distrito eram responsáveis pelo controle e perseguição às heresias.

A Inquisição contava com todo um aparato que viabilizava sua ação e abarcava, além do Conselho Geral e dos tribunais de distrito, as chamadas “redes periféricas de controle”, que atuavam por meio dos comissários e familiares da Inquisição. No entanto, como ressalta Palomo, a peça fundamental de ação inquisitorial era o “processo”, dividido em três fases: 1ª cumulação de provas; 2ª obtenção de confissão; 3ª pena¹⁷⁹.

Em Portugal, nas cidades onde funcionou o Santo Ofício, de início a instituição contava com dois inquisidores (que depois passaram a ser três), dois notários, um promotor, um meirinho alcaide do cárcere, um solicitante e um porteiro. O primeiro Regimento da

¹⁷⁵ HESPANHA, op. cit., p. 16.

¹⁷⁶ Tribunais de Lisboa, Coimbra, Évora e Goa.

¹⁷⁷ LÓPES-SALAZAR CODES, Ana Isabel. “O Santo Ofício no tempo dos Filipes: transformações institucionais e relações de poder”. *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, Vol. 9 (2009), 147-161, p. 152.

¹⁷⁸ PALOMO, Federico. *A Contra-Reforma em Portugal [...]*, p. 44.

¹⁷⁹ *Ibidem*, pp. 44- 47.

Inquisição portuguesa é datado de 3 de agosto de 1552. Tendo em vista que o Tribunal inicia suas funções em Portugal no ano de 1536, Fortunato de Almeida acredita ser provável que, no período de 1536 a 1552, Portugal tenha adotado as fórmulas utilizadas em Castela.¹⁸⁰ Posteriormente, o Regimento de 1640 estabeleceria que:

[...] em todas as Cidades deste Reino, onde residir o S. Ofício, haverá três Inquisidores, quatro Deputados com ordenado e sem ele, os mais que nos parecer, um Promotor, quatro notários, dois Procuradores de presos, e os Revedores que forem necessários, um Meirinho, um Alcaide e quatro Guardas no cárcere secreto, um Porteiro, três solicitadores, um Despenseiro, três homens do Meirinho, dois médicos, um Cirurgião, um Barbeiro, um Capelão, um Alcaide e um Guarda no cárcere da penitenciária¹⁸¹.

A partir de finais do século XVI e durante todo o século XVII e XVIII, os chamados “comissários” e “familiares do Santo Ofício” foram se constituindo como peças-chaves para eficácia do Santo Ofício e para o controle da população em terras lusas. Os comissários eram em geral vigários da justiça episcopal que durante os séculos XVII e XVIII, com a cooperação dos prelados, formaram uma rede em que tinha por função vigiar a população, em virtude de sua presença no cotidiano das comunidades. Os familiares da Inquisição eram leigos que não recebiam remuneração, “mas se beneficiavam de toda uma série de privilégios de foro, fiscais e, até, de caráter social, como era o direito de usar armas.”¹⁸²

O estabelecimento de familiares do Santo Ofício em Portugal aparece no primeiro Regimento da Inquisição produzido no século XVII, e o Regimento de 1640 prevê que os familiares “serão pessoas de bom procedimento, e de confiança, e capacidade conhecida: terão fazenda, de que possam viver abastadamente, e as qualidades, que o Título I, §2º deste livro se declaram”¹⁸³, ou seja, “serem naturais do Reino, cristãos velhos e de sangue limpo.”¹⁸⁴ Os familiares do Santo ofício tiveram papel fundamental no controle e vigilância desta sociedade, inclusive um dos réus por nós estudados, António Rodrigues teve seu caso relatado ao Santo Ofício pelo familiar da Inquisição Luís Rodrigues.

¹⁸⁰ ALMEIDA, Fortunato. *História de Portugal: instituições políticas e sociais de 1385-1580/1580-1816*. Venda Nova: Bertrand Editora, 2004, p.66.

¹⁸¹ Regimento de 1640, Livro I, Título I, § 1. In: SIQUEIRA 1996, p. 693.

¹⁸² PALOMO, Federico. *A Contra-reforma em Portugal [...]*, p. 45.

¹⁸³ Regimento de 1640, Livro I, Título XXI, Dos Familiares do Santo Ofício, § 1º, In: SIQUEIRA, 1996, p. 758.

¹⁸⁴ Regimento de 1640, Livro I, Título I, § II. In: Siqueira 1996, p. 694.

Estabelecida a instituição em Portugal, não findaram os conflitos. Era necessário estabelecer o espaço de atuação de cada instituição religiosa. Em Portugal, de acordo com as Ordenações Afonsinas, os prelados tinham competência sobre os crimes de heresia e práticas judaicas. As Ordenações Manuelinas, no entanto, estabeleceram que os prelados não teriam mais jurisdição sobre os casos de apostasia,¹⁸⁵ o que foi ratificado pelos monarcas e teólogos da corte no processo de fundação do Santo Ofício. De acordo com Marcocci: “Nos documentos enviados para Roma entre 1533 e 1535, apoiados em pareceres elaborados pelos teólogos da corte, continuar-se-ia a pedir a completa submissão dos bispos à futura Inquisição.”¹⁸⁶

A relação entre os dois tribunais, o eclesiástico e o inquisitorial – apesar de conflituosa, e de suas fronteiras nunca terem sido totalmente claras – acabou por se tornar colaborativa em muitos contextos.¹⁸⁷ Como salientamos no capítulo I, a atividade da Inquisição e as visitas pastorais funcionaram ao longo dos séculos XVI a XVIII como dois mecanismos colaborativos de controle da sociedade. As instituições, para isso, ocupavam espaços diferentes de atuação,¹⁸⁸ de modo que se torna importante nos debruçarmos um pouco sobre estas questões.

Enquanto a jurisdição episcopal preocupava-se com os delitos morais, com o comportamento dos fiéis e a observância de preceitos religiosos não considerados heréticos, a Inquisição preocupava-se com as heresias e delitos que ferissem a ortodoxia Romana,¹⁸⁹ e no caso português, demasiadamente com as apostasias e reincidências nas práticas judaizantes dos cristãos-novos. Em relação à bigamia, esta prática foi considerada um delito *mixti fori* até o início do século XVII, até quando pôde ser julgada pelos Tribunais Eclesiástico, Inquisitorial e Secular. No entanto, sua jurisdição foi alvo da disputa entre o tribunal eclesiástico e inquisitorial, o que torna necessário nos dedicarmos a esta questão.

A princípio, podemos considerar que os alvos dos dois Tribunais supracitados não eram os mesmos e nem eram os seus respectivos réus inquiridos da mesma forma, considerações que fazemos a partir do estudo de José Pedro Paiva sobre Coimbra. Com efeito, 80% dos sentenciados pelo Tribunal da Inquisição de Coimbra eram cristãos-novos e apenas 14% cristãos velhos, ao passo que os acusados nas visitas pastorais locais eram

¹⁸⁵ MARCOCCI, Giuseppe. “A fundação da Inquisição [...]”, pp. 23-24.

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 36.

¹⁸⁷ CARVALHO, Joaquim Ramos de. Confessar e devassar: a Igreja e a vida privada na Época Moderna. In: MONTEIRO, N. G. *História da Vida Privada em Portugal*. Vol. 2. Lisboa: Círculo de Leitores, 2011.p. 54.

¹⁸⁸ PAIVA, José Pedro. “Inquisição e visitas pastorais, dois mecanismos complementares de controle social?”. *Revista de História das Ideias*. Vol. 11. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1989, p. 86.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 89.

majoritariamente cristãos velhos, cerca de 95% a 100%. Em Lisboa a porcentagem é um pouco menor, visto que os cristãos-novos julgados pelo Santo Ofício correspondiam a 68%.
190

Nos interrogatórios de visitas pastorais, por exemplo, não há sequer a preocupação com o estatuto social dos réus, uma preocupação essencial para a Inquisição. Constata-se assim que não só os alvos eram diferentes, mas eram diferentes também os espaços de atuação, o que possibilitava a colaboração entre as duas instituições.¹⁹¹ Como afirma Joaquim Ramos de Carvalho, a principal diferença entre os dois tribunais está justamente no objeto de cada instância, pois a “Inquisição trabalha na fronteira da fé, enquanto as visitas pastorais no interior da fé”.¹⁹²

Como afirmam Pollyana Muniz e Yllan de Mattos, “as diferenças entre essas duas frentes de poder da Igreja, contudo, não estavam restritas apenas aos tipos de crime que eram julgados por cada uma delas”¹⁹³, mas podiam ser percebidas na práxis de cada uma das instituições em diferentes aspectos, a saber: em seus Regimentos; na aceitação dos testemunhos singulares pela Inquisição, ao passo que no tribunal Eclesiástico os “testemunhos giravam em torno da lide de acusação que constava no processo e quase sempre produziam testemunhos que longe estavam de ser desencontrados”¹⁹⁴; com relação ao segredo durante o processo, de maneira que no Tribunal Inquisitorial eram ocultados os denunciantes, testemunhas, acusação, causas da prisão, enquanto no tribunal Eclesiástico o réu tinha acesso a essas informações, dentre outras diferenças¹⁹⁵.

As diferenças, entretanto, não param por aí, em questões quantitativas os prelados atuaram sobre maior número de denunciados do que a Inquisição, que por seu turno teria sido mais dura nas punições. Além de atuar sobre estratos sociais da população distintos, os Tribunais Inquisitorial e Eclesiástico também se diferenciam pela centralização de sua atuação em espaços geográficos distintos. Como afirma Paiva, pode-se dizer que a Inquisição obteve maior atuação nas grandes cidades e principais vilas do reino, enquanto os prelados atuavam não só nos espaços urbanos, como também no interior e zonas rurais. Este fator, segundo o autor, demonstra a grande territorialização do poder da ação dos prelados, que contavam com

¹⁹⁰ PAIVA, José Pedro. *Baluartes da fé e da disciplina* [...], p. 270.

¹⁹¹ PAIVA, J. P. “Inquisição e visitas [...]”, p.87-89.

¹⁹² CARVALHO, Joaquim Ramos de. “Confessar e devassar [...]”, p. 54.

¹⁹³ MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça; MATTOS, Yllan de. “Vigiar a Ortodoxia: limites e complementaridades entre a Justiça Eclesiástica e a Inquisição na América Portuguesa”. *Revista História (São Paulo)*, n. 171, (jul.- dez.), 287-316, 2014, p. 294.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 306.

¹⁹⁵ Para mais informações conferir MUNIZ, P. G. M; MATTOS, Yllan de. “Vigiar a Ortodoxia [...]”.

uma boa rede de estruturas e agentes em todas as dioceses, bem como demonstra como era benéfico ao Santo Ofício a colaboração entre os dois tribunais, visto que o Tribunal Eclesiástico tinha um alcance maior do que o Inquisitorial.¹⁹⁶

Para a diocese de Lisboa esse fator também se confirma, uma vez que a rede de atuação e penetração espacial possibilitada pela rede paroquial contribuía para a profícua ação dos bispos na diocese. Lisboa contava com uma ampla rede de controle e vigilância composta não só pelas redes paroquiais e pelo Auditório Eclesiástico, mas também pelos vigários forâneos¹⁹⁷ presentes em mais de dezesseis localidades, enquanto a Inquisição contava apenas com os familiares do Santo Ofício e com uma sede na capital, que era responsável por um vasto território que englobava três dioceses – Leiria, Lisboa e Guarda –, mais as regiões ultramarinas do Brasil, África e Ilhas Atlânticas.¹⁹⁸

As aproximações entre as duas instituições, todavia, também são de importante reflexão, visto que algumas de suas práticas eram comuns aos dois Tribunais, a saber, a prática da intimidação por meio da leitura dos delitos que deveriam ser denunciados aos tribunais quando visitavam as localidades; a própria prática da visitação, comum aos dois tribunais; a denúncia da parte não interessada.¹⁹⁹ Os principais conflitos entre os tribunais, entretanto, deram-se em duas instâncias, as divergências acerca da questão dos cristãos-novos, e as disputas de jurisdição de delitos que eram de foro misto, como a bigamia.

No início do século XVII, a publicação do Perdão Geral em Portugal teve profundo impacto sobre a instituição e colaborou para reforçar os conflitos entre os tribunais. No dia 15 de janeiro de 1605, o Inquisidor Geral publica o perdão no Auto de Fé daquele ano:

Sendo o Inquisidor Geral o Ilustríssimo sor Bispo D. Pedro de Castilho se publica na see desta cidade o Breve do Perdão Geral, concedidos a gente da Nação Hebraea dos Reynos e Senhorios de Portugal, domingo dezaseis dias do mês de janeiro de 1605. E se começou a executar aos dezasete do dito mês²⁰⁰.

¹⁹⁶ PAIVA, José Pedro. *Baluartes da Fé e da Disciplina [...]*, p. 267-268. As comparações que realizamos a respeito da atuação dos tribunais eclesiástico e inquisitorial basearam-se nas considerações de José Pedro Paiva.

¹⁹⁷ Vigário Forâneo é o sacerdote colocado à frente de um território pertencente às dioceses, chamado vicariato forâneo.

¹⁹⁸ PAIVA, *Baluartes da Fé e da Disciplina [...]*, p. 268.

¹⁹⁹ CARVALHO, Joaquim Ramos de. “Confessa e devassar [...]”, p. 55.

²⁰⁰ ANTT- TSO- IL- Autos de Fé, Livro 1º 1563/1632, fl. 64 (Imagem 129).

De acordo com Giebels, a investida do Santo Ofício em ampliar sua área de jurisdição, focando nos delitos que até então eram concebidos de foro misto – como a blasfêmia, o sacrilégio, a bigamia, a sodomia e as práticas supersticiosas – foi desencadeada, sem dúvida, pelo fato de nestes primeiros anos do Seiscentos a “ofensiva sobre os judaizantes” ter diminuído devido à publicação deste Perdão.²⁰¹

A relação então entre os dois tribunais foi ora conflituosa, como se pode perceber, mas em grande parte colaborativa. Foi justamente essa colaboração que proporcionou uma eficácia, se assim podemos dizer, dos instrumentos de controle que permeavam esta sociedade. Neste contexto, a inquisição com todo seu aparato institucional, bem como com o auxílio de outros agentes e instrumentos pôde tomar conhecimento da prática dos diversos delitos como o da bigamia.

2.2. O Santo Ofício seiscentista

Na parte inicial deste capítulo tratamos do estabelecimento do Santo Ofício em Portugal no século XVI, assim como dos seus agentes, dos seus colaboradores e dos principais delitos que eram inquiridos pelo tribunal inquisitorial. Nesta seção abordaremos um outro contexto de funcionamento da Inquisição, o século XVII, quando o Tribunal do Santo Ofício já era uma instituição com bases e estruturas sólidas em Portugal.

Uma das razões para explorar este contexto deve-se ao fato de os processos contra bígamos que analisamos terem sido produzidos no século XVII. Além disso, o nosso objetivo é considerar as modificações que começaram a ser introduzidas no funcionamento da Inquisição Portuguesa, a partir da anexação de Portugal à Coroa espanhola, em 1580. Como salienta Ana Isabel Lopes-Salazar, o Tribunal do Santo Ofício assiste as duas crises políticas do Portugal Moderno: a união à coroa Hispânica e o fim do tempo dos Filipes. Todavia, diante dessas conjunturas, a instituição não teria reagido “como um bloco compacto e uniforme nem perante a agregação de Portugal à Monarquia Hispânica, nem perante a sua separação”.²⁰² Diante desta realidade, esperamos analisar estes processos históricos, bem como as relações e os conflitos entre Coroa e Inquisição durante o período mencionado, e por

²⁰¹ GIEBELS, Daniel Norte. “A Inquisição e a Mitra de Lisboa: análise a partir do governo do arcebispo d. Miguel de Castro (1586-1625)”. *Lusitania Sacra*, Vol. 23. 2011, 121-150, p. 130.

²⁰² LOPES-SALAZAR CODES, Ana Isabel. “O Santo Ofício no tempo dos Filipes: transformações institucionais e relações de poder.” *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, 9 (2009) 147-161, p. 158.

isso, cabe debruçarmo-nos brevemente sobre esta conjuntura política e social, a fim de compreendermos o funcionamento deste Tribunal no século XVII.

O processo que culminou na união dinástica das Coroas peninsulares teve início em 1578, com a morte de D. Sebastião, filho de D. João Manuel e de D. Joana da Áustria. Apesar da “política matrimonial” que os monarcas da dinastia de Avis conduziram, pelo menos, desde o reinado de D. Manuel (1469-1521) – embasada em casamentos com descendentes dos *Reis Católicos*, e seguida por seus sucessores ²⁰³ – D. Sebastião falece sem deixar descendentes, assim como, o próximo na linha de sucessão D. Henrique, Inquisidor Geral e Infante de Portugal, que apesar de ter pedido dispensa do celibato para se casar e gerar um descendente para a dinastia de Avis, tem o pedido negado pelo Papa. Diante do contexto instável e delicado que se instaurou após morte de D. Sebastião, o novo inquisidor geral, D. Jorge de Almeida, assim como os deputados do Conselho do Santo Ofício, teriam agido com muita cautela, como arrazoa Lopes-Salazar. ²⁰⁴

No período em que esteve à frente do reino português, D. Henrique teria recebido – do rei das Coroas de Castela e Aragão – a missão de “preparar o terreno diplomático e institucional para uma futura devolução da coroa de Portugal a Felipe II”. ²⁰⁵ Tendo falecido D. Henrique em 1580 sem ter designado quem assumiria o Trono de Portugal, foi estabelecida uma junta de cinco pessoas para resolver a situação. Durante este período, Felipe II assegurou o apoio das oligarquias urbanas, da hierarquia eclesiástica e da nobreza portuguesa. ²⁰⁶ No entanto, para que este pudesse de fato assumir a Coroa de Portugal, era necessário o reconhecimento das cortes portuguesas.

O período filipino em Portugal teria início com a chegada em Lisboa, em 3 de agosto de 1580, do Duque de Alba, que invadiu Portugal por ordem de Felipe II, com o intuito de derrubar o prior de Crato (D. Antônio, descendente da Casa de Avis por ser filho bastardo do Infante D. Luís). Destarte, este período que principiou com a ocupação das cidades portuárias e ilhas atlânticas portuguesas pelas forças espanholas, ²⁰⁷ finalmente se consolidou em 1581

²⁰³ Cf. MONTEIRO, Nuno. “Idade Moderna (séculos XV-XVIII)”. In: RAMOS, Rui (coord.); SOUZA, Bernardo Vasconcelos e; MONTEIRO, Nuno. *História de Portugal*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2009.

²⁰⁴ LÓPES-SALAZAR CODES, Isabel. “O Santo Ofício no tempo dos Filipes [...]”, p. 158.

²⁰⁵ SCHAUB, Jean-Frédéric. *Portugal na Monarquia Hispânica*. Lisboa: Livros Horizontes, 2001, p. 15.

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 16.

²⁰⁷ CASTELO-BRANCO, Fernando. “Lisboa e Evolução: dos Filipes ao terremoto”. In: SANTANA, Francisco (dir.); SUCENA, Eduardo (dir.). *Dicionário da História de Lisboa*. Lisboa: Carlos Quintas & Associados – Consultores, 1994, p. 519.

quando, em decorrência da peste em Lisboa, Felipe II se reuniu com os três estados, clero, nobreza e povo, em Tomar no dia 19 de abril, quando o reconhecem como rei de Portugal.²⁰⁸

O pacto de Tomar estabeleceu que o governo de Portugal, mesmo após a União Dinástica, seria regido por suas próprias instituições, leis e tradições lusas. O rei governaria de Lisboa e em sua ausência haveria um vice-rei que fosse português, bem como haveria uma junta de governadores portugueses que administrariam o reino. A esse respeito a historiografia tem defendido que não se pode considerar esse período de União Ibérica como Portugal sendo “ocupado” por uma nação estrangeira, como salientam Nuno Monteiro, Valadares, Schaub, entre outros, e sim como um período de união de duas Coroas, em que Portugal gozou de certa “autonomia”. Mas qual a relevância deste contexto para esta pesquisa? Neste período, principalmente durante o século XVII, o Santo Ofício experimentou algumas mudanças significativas em sua estrutura, e podemos dizer que estas acabaram por incidir também sobre o delito da bigamia, sendo esta concebida a partir de então como um delito de foro exclusivo do Santo Ofício.

Existe uma característica fundamental na relação entre Coroa e a Inquisição no tempo dos Áustrias que nos ajuda a compreender os prestígios e dificuldades da Instituição durante finais do Quinhentos e no decorrer do Seiscentos. Como afirma Yllan de Mattos, os mesmos indivíduos eram simultaneamente “membros do conselho de Estado, vice-reis de Portugal e inquisidores-gerais”, e estes últimos, inclusive, eram nomeados pelos monarcas espanhóis de acordo com o apoio que deram à causa castelhana durante o processo de união das duas Coroas ibéricas, o que demonstra também a colaboração do Santo Ofício na união delas.²⁰⁹

Durante o período dos Áustrias duas reformas importantes aconteceram na Inquisição, uma de cunho interno, ou seja, movida pelo próprio Santo Ofício, e outra externa, conduzida pela Coroa e por Roma.²¹⁰ As reformas conduzidas pela Coroa castelhana tiveram inicialmente como foco o cargo de Inquisidor Geral ou Inquisidor Mor. Segundo Mattos, a principal função do Inquisidor Geral neste contexto era política e de disciplinamento e controle da Instituição.²¹¹ O cargo de Inquisidor Geral ganhou muito com a união das Coroas, visto que, a pedido de Felipe III ao Papa, o bispo nomeado para tal passaria a ocupar somente

²⁰⁸ Ver SCHAUB, op. cit.; e VALLADARES, Rafael. *Portugal y la Monarquía Hispánica, 1580-1668*. Madrid: ARCO/LIROS, S.L., 2000.

²⁰⁹ MATTOS, Yllan. *A Inquisição contestada: críticos e críticas ao Santo Ofício português (1605-1681)*. Niterói, 2013, p. 22-23.

²¹⁰ LÓPEZ-SALAZAR CODES, Ana Isabel. “Con Grande perturbación del Santo Ofício: a Reforma da Inquisição Portuguesa no tempo dos Filipes”. In: CARDIM, P.; COSTA, L. F.; CUNHA, M. S. (orgs.) *Portugal na Monarquía Hispánica: dinâmicas de integração e de conflito*. Lisboa: CHAM-UNL/UAç - CIDEHUS-UÉ - GHES-UTL, 2013, p. 189.

²¹¹ *Ibidem*, p. 23.

a função inquisitorial, esta que seria a transformação mais importante para o cargo segundo, Ana Isabel Lópes-Salazar²¹². Esta decisão – que segundo Mattos também pode ser entendida como uma estratégia política da monarquia a fim de impedir que os eclesiásticos monopolizassem mais de um cargo de importância – acabou por contribuir para a sistematização do cargo de Inquisidor Geral, visto que, a partir de 1599, por pedido de Felipe III, todos os Inquisidores Gerais precisaram renunciar a seus bispados, ficando a Coroa a prover a manutenção e sistematização do ofício,²¹³ que passou a ter direito a “ordenamento fixo, mercês, pensões e pequena dedução sobre o confisco inquisitorial”. Com esta reformulação, a Coroa Castelhana também utilizou a estratégia de nomear como Inquisidor Geral somente aliados políticos e homens de extrema confiança.²¹⁴

As transformações, entretanto, não se restringiram ao cargo do Inquisidor Mor, visto que o Conselho Geral também passou por inúmeras modificações. Em primeiro lugar, o número de deputados aumentou de três para seis; posteriormente, foi criado o cargo de presidente do Conselho, a fim de que houvesse quem regesse o Tribunal durante o período de ausência e de escolha do novo Inquisidor Geral; e por último houve a tentativa de estabelecer que a eleição dos deputados ao Conselho seguisse o modelo castelhano.²¹⁵

As reformas pelas quais passaram o Santo Ofício no tempo dos Filipes tinham como origem principalmente questões relacionadas ao judaísmo. Como afirma Lópes-Salazar, os cristãos-novos constantemente tentaram, ora através dos monarcas, ora através dos Sumos Pontífices, transformações no aparato inquisitorial, de modo que a intervenção destes soberanos no Tribunal “deveu-se, quase sempre, às críticas da chamada *gente da nação* e às suas petições para que fossem alterados certos aspectos do procedimento inquisitorial”.²¹⁶

Em finais do século XVI e ao longo do XVII, o Tribunal do Santo Ofício Português passou por inúmeros problemas e críticas por parte da população, de denunciados – principalmente cristãos-novos – de autoridades civis e religiosas. Os pontos de crítica iam desde a acusação de perseguição e julgamentos indevidos de cristãos-novos à crítica ao uso de testemunhos singulares.²¹⁷ Essas críticas foram utilizadas ao longo do reinado dos Filipes,

²¹² LÓPES-SALAZAR CODES, Ana Isabel. “O santo Ofício no tempo dos Filipes [...]”, p. 149.

²¹³ Ibidem, p. 150.

²¹⁴ MATTOS, pp. 48-49.

²¹⁵ LÓPES-SALAZAR CODES, Ana Isabel. “O santo Ofício no tempo dos Filipes [...]”, p. 153-154.

²¹⁶ LÓPES-SALAZAR CODES, Ana Isabel. “Con grande pertubación del [...]”, pp. 188-189.

²¹⁷ Testemunhos singulares eram os testemunhos que não se concordavam no lugar, tempo e ato herético cometido. (In. LOPES-SALAZAR, p. 190).

por diversas vezes pela Coroa na tentativa de submeter a jurisdição e o poder da Inquisição Portuguesa à Inquisição Castelhana.²¹⁸

Com relação às reformas movidas pela Santa Sé, estas teriam sido limitadas. O Papa que mais intervira na Inquisição portuguesa fora Clemente VIII (1592-1605), durante a última década de 1500 e início de 1600. O enfoque das intervenções da Santa Sé no aparelho inquisitorial português estava centrado também nas questões jurídicas, e voltado para os debates e divergências relacionadas ao perdão geral de 1605. O Papa ordenara ao inquisidor geral, D. António Mattos de Noronha (1596-1602), que “os inquisidores não procedessem a partir de testemunhos falsos e que se abstivessem de interrogatórios sugestivos e capciosos de modo a impedir que os inocentes fossem castigados por delações falsas”.²¹⁹

Para além das questões relacionadas aos cristãos-novos, a Santa Sé interveio também nos casos dos delitos de *mixti fori*. As querelas entre o arcebispo de Lisboa D. Miguel de Castro e o Inquisidor D. João de Castilho, como veremos melhor adiante, são um exemplo desta intervenção, em que o arcebispo recorre ao Papa para que decida de quem é a jurisdição sobre os casos de bigamia.²²⁰

A respeito das reformas internas à Instituição, essas se expressam de forma clara, como afirma Lópes-Salazar, nos regimentos de 1613 e 1640. Segundo a autora, o Santo Ofício não deixou ele mesmo de aperfeiçoar sua própria estrutura. As principais transformações estariam ligadas ao aumento do número de inquisidores e deputados para três; a reafirmação do modo português de proceder com as testemunhas singulares e com a prisão de réus baseada em apenas um testemunho; a questão sobre legislar sobre testemunhas falsas; a ampliação de jurisdição sobre os novos delitos de solicitação e sodomia, e a ‘conquista’ do foro exclusivo sobre o delito de bigamia.²²¹

Uma outra preocupação da Instituição era com os casos das testemunhas singulares e dos testemunhos falsos que geravam inúmeras críticas levadas à Santa Sé. Como salienta Feitler, inspirado no direito canônico o sistema judicial desta sociedade de Antigo Regime era baseado na necessidade de duas testemunhas livres de defeito e impedimento, e que concordassem em seus testemunhos para se chegar a uma prova legal.²²² A Inquisição era uma instituição que por fazer parte desta sociedade incorporava esse modelo, entretanto, era

²¹⁸ MATTOS, p. 32-34

²¹⁹ LOPES-SALAZAR CODES, Ana Isabel. “Con grande perturbación [...]”, p. 189.

²²⁰ Ibidem, p. 191. Outro caso é o Santo Ofício que apela à Santa Sé pedindo foro exclusivo sobre o delito de solicitação.

²²¹ Ibidem, p. 194.

²²² FEITLER, Bruno. “Processos e práxis inquisitoriais: problemas de método e de interpretação”. *Revista Fontes*. Nº. 1. (2014-2), pp. 55-64 p. 69.

comum no caso português o uso das testemunhas singulares, que não concordavam entre si, e diante das críticas movidas quanto ao aparelho inquisitorial, principalmente neste quesito, o Santo Ofício precisava resolver as questões internas e de validades de tais testemunhos. Os Regimentos do século XVII, como afirma Lopés-Salazar, no entanto, reafirmaram o modo de proceder com os testemunhos singulares, bem como aprovaram a prisão de réus baseada em apenas uma testemunha.

Se no início da União Ibérica percebe-se uma colaboração entre Santo Ofício e a Coroa Espanhola, ao longo do governo dos Áustrias a relação entre os dois passa por altos e baixos, e uma das principais causas da discórdia esteve ligada à questão judaica. Construiu-se no mundo Ibérico, uma imagem da Inquisição espanhola que defendia que esta era mais justa no julgamento dos réus, de maneira que os cristãos-novos recorriam a esses discursos na tentativa de alcançarem mudanças no *modus operandi* da Inquisição lusa.²²³ O processo de anexação de Portugal à Castela seguiu o modelo de agregação, em que se preservava as orientações institucionais e jurídicas do reino, como mencionamos. Mas, apesar de o tribunal do Santo Ofício português ter se mantido como uma instituição autônoma perante a Coroa, as tentativas de subordinação deste tribunal ao Santo Ofício de Castela foram constantes e incentivadas pelas críticas dos cristãos-novos e pelos denunciados do Santo Ofício Português. Além disso, alguns homens da Coroa Castelhana, como D. Diego de Torquemada, defendiam que deveria haver somente um Inquisidor Geral para toda a Península Ibérica,²²⁴ e se utilizavam destes problemas como argumento para subordinação da Inquisição portuguesa a de Castela.

As principais preocupações da Coroa em relação ao Santo Ofício português giraram em torno das diferenças do modo de proceder dos dois Tribunais. Todavia, como afirma Yllan Mattos, apesar de todos os conflitos, a Inquisição portuguesa sai vitoriosa da tentativa castelhana de submetê-la à Coroa.

Sem embargo, a Inquisição Portuguesa conseguiu manter sua autonomia e independência face a Espanha, pois o monarca e seus conselheiros quiseram, talvez, evitar enfrentamento com as instituições lusas – respeitando as juras de Tomar. Da mesma forma, o Conselho Geral questionou, quando pode, o poder do monarca para legislar assuntos de foro eclesiástico. Ao longo de sua história, o Santo Ofício jogou com as esferas de poder, aproximando-se

²²³ LÓPES-SALAZAR CODES, Isabel. “Com grande Pertubación [...]”, p. 196.

²²⁴ Ibidem, p. 195.

ora do poder papal, ora do poder monárquico, de acordo com os diferentes interesses em cada momento ²²⁵.

Com relação ao período que se seguiu, o da Restauração, como afirma Lópes-Salazar, não se pode dizer que, no contexto de turbulências pelas quais atravessava Portugal entre as décadas de 1620 a 1640 e nos anos posteriores ao golpe de primeiro de dezembro, que o Santo Ofício tenha sido “uma instituição pró-filipina ou pró-bragancista.” ²²⁶ De acordo com a autora, assim como no período da União Ibérica, a Inquisição também não teria agido em bloco no contexto da Restauração, mas se esforçado para “mantener la paz social y acomodarse a la nueva situación.”²²⁷

Alguns membros da Inquisição de Lisboa, no entanto, teriam participado do grupo que preparara o golpe de primeiro de dezembro, dentre eles estariam o deputado Estevão da Cunha, os Inquisidores Diogo de Souza, Pantaleão Rodrigues Pacheco, e Sebastião César de Meneses, membro do conselho Geral e que teria apoiado desde o início a D. João IV. Outros membros do Conselho Geral, como o jesuíta D. Luís de Mello, e o membro mais antigo do Conselho João de Vasconcelos não teriam apoiado o novo regime.²²⁸ Como afirma Lópes-Salazar “las opciones y fidelidades políticas de sus ministros variaron em función de una gran variedad de factores como, por ejemplo, los vínculos familiares y de clientela, con frecuencia más poderosos e influyentes que la pertinência a uma institución.” ²²⁹O que a autora constata então é que a Instituição soube em cada momento se aliar e se escusar, a fim de assegurar sua autonomia ante a Coroa.

2.3. A bigamia como delito inquisitorial

A bigamia nem sempre foi entendida como um delito de fé. Conquanto tenha sido vista como algo imoral desde o Império Romano, ²³⁰ e tenha sido elevada ao grau de delito a partir das reformas Gregorianas e das discussões em torno do matrimônio, a bigamia não havia sido classificada como uma *causa fidei*, nem pelo direito secular nem pelo eclesiástico,

²²⁵ MATTOS, op. cit., p. 49-50.

²²⁶ LÓPES-SALAZAR CODES, Isabel. “O Santo Ofício no tempo [...]”, p. 159.

²²⁷ LÓPES-SALAZAR CODES, Isabel. *Inquisición y Política: el gobierno del Sancto Oficio en el Portugal de Los Austrias (1578-1653)*. Lisboa: UCP/CEHR, 2011, p. 357.

²²⁸ Para mais informações conferir LÓPES-SALAZAR CODES, Isabel. *Inquisición y Política [...]*.

²²⁹ Ibidem, p. 358.

²³⁰ BRAGA, Isabel M. R. *A Bigamia em Portugal na Época Moderna. Sentir Mal do Sacramento do Matrimônio?*. Lisboa: Hugin, 2003, p. 29.

até o século XVI. Como afirma Siebenhüner, as discussões confessionais geradas pela Reforma Protestante teriam sido essenciais nesse processo. Com efeito, os reformadores protestantes, apesar de defenderem o casamento monogâmico, consideravam legítima a separação em alguns casos, seguida de um segundo casamento; adiciona-se o fato de Lutero e Melanchthon terem dado apoio ao segundo matrimônio de Felipe I de Hesse (1505-1567)²³¹, bem como “a propagação da poligamia entre os anabatistas de Munster em 1534-1535”, de modo que todos esses elementos fizeram “aumentar a suspeita entre os católicos de que os reformadores consideravam legítimo um duplo matrimônio”.²³² É neste contexto que, segundo o autor, a bigamia foi explicitamente condenada no Concílio de Trento, em novembro de 1563, como um delito de *causa fidei*, pois, o que estava em jogo era a reafirmação, defesa e propagação da doutrina de um sacramento.

O direito canônico classificava e distinguia o delito de bigamia a partir das seguintes categorias: *bigamia simultânea*, quando o segundo casamento era realizado por um leigo enquanto o primeiro cônjuge ainda era vivo; *bigamia similitudinária*, quando um clérigo contraía o sacramento do matrimônio após ter recebido o grau da ordem; e *bigamia sucessiva*, quando se contraía um segundo matrimônio após a morte do primeiro cônjuge. Como afirma Siebenhüner, este último tipo de matrimônio “embora não tenha sido ilegal, representava, todavia, uma união menos perfeita entre Cristo e a Igreja”²³³ e, como vimos no primeiro capítulo, essa concepção de a união matrimonial ser entendida à semelhança da união entre Cristo e a Igreja é essencial para compreendermos o ideário sacramental católico.

Os decretos conciliares acerca do matrimônio previam claramente que a bigamia era um delito de *causa fidei*, e com base neles os bigamos poderiam ser perseguidos como suspeitos de fé, como nos mostram os cânones II e IX do Decreto sobre a reforma do matrimônio:

Cân. II - Se alguém disser que é lícito aos cristãos ter ao mesmo tempo muitas mulheres, e que isto não está proibido por nenhuma lei divina, seja excomungado.

Cân. IX - Se alguém disser que os clérigos ordenados de ordens maiores ou os regulares que fizeram promessa solene de castidade, podem contrair Matrimônio, e que é válido aquele que tenham contraído sem que lhes proíba

²³¹ Chefe dos estados protestantes nascido em Marburg, Alemanha, e um dos líderes da Reforma Protestante.

²³² SIEBENHÜNER, K. “Bigamia e Poligamia”. In. PROSPERI, Adriano (dir). *Dizionario storico dell’Inquisizione vol. I*, Pisa: EDIZIONI DELLA NORMALE, 2010, p. 194 (tradução minha).

²³³ *Ibidem*, p. 194 (tradução minha).

a lei eclesiástica nem o voto, e que ao contrário não é mais que condenar o Matrimônio, e que podem contraí-lo todos os que sabem que não tem o dom da castidade, ainda que a tenham prometido por voto, seja excomungado, pois é constante que Deus não recusa aos que devidamente Lhe pedem este Dom, nem tampouco permite que sejamos tentados mais que podemos.²³⁴

Em Portugal, o delito de bigamia foi intensamente perseguido, seja pelos tribunais civis, ou eclesiásticos, sendo punido com severidade, principalmente a partir do século XVI, quando passou a ser julgado pelo Santo Ofício, como arrazoou Isabel Braga.²³⁵ Dentre os delitos morais, a bigamia teria sido o mais perseguido pela Inquisição. De acordo com Vainfas, nos casos por ele estudados no Brasil entre os séculos XVI-XVIII, dos 199 indivíduos processados por crimes morais, 92 foram julgados por bigamia.²³⁶ Como assevera Stuart Schwartz, as causas que contradiziam os dogmas ou a moral sexual ensinada pela Igreja, “recebiam um tratamento muito mais severo”²³⁷, e a partir desta perspectiva podemos compreender um pouco o porquê da intensa perseguição ao delito, pois, a bigamia era ao mesmo tempo uma transgressão tanto à moral sexual quanto ao sacramento da Igreja.

A respeito “do homem, que se casa com duas mulheres, e da mulher, que casa com dois maridos”, as Ordenações Filipinas (no livro 5, título XIX)²³⁸ determinavam a devida pena a:

Todo homem, que sendo casado e recebido com uma mulher, e não sendo o matrimonio julgado por invalido per Juízo da Igreja, se com outra casar, e se receber, morra por isso.

E todo o dano, que as mulheres receberem, e tudo o que delas levar sem razão, satisfaça-se por os bens dele, como for Direito.

Esta mesma pena haja toda mulher que dois maridos receber, e com eles casar pela sobredita maneira [...] ²³⁹.

²³⁴ *O Sacrossanto e Ecumênico Concílio de Trento*, Sessão XXIV. Decreto de reforma do matrimônio cap. I e IX.

²³⁵ BRAGA, op. cit., p. 30.

²³⁶ VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997, p. 288-291.

²³⁷ SCHWARTZ, op. cit., p. 42.

²³⁸ Código legal português, promulgada por Filipe I em 1603, que ficou em vigência até 1830, formada por 5 livros.

²³⁹ Livro V, Título XIX, Disponível em: <http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas/ordenacoes.htm>.

No entanto, no caso de pena de morte, os réus apelavam à clemência do rei que em geral os absolvía. É importante observarmos o que as Ordenações Filipinas diziam a respeito do delito, pois apesar de em 1612 a Congregação Romana ter concedido “competência privativa” para a punição do delito à Inquisição, em 1689 o delito é novamente declarado *mixti fori* pelo rei.²⁴⁰

Desde 1536, ano da fundação do Santo Ofício Português,²⁴¹ a bigamia poderia ser julgada tanto pelo Tribunal do Santo Ofício quanto pelo eclesiástico.²⁴² Nas primeiras décadas da ação Inquisitorial em terras lusas, e durante os anos de atuação do Inquisidor Geral Cardeal D. Alberto (1586-1593), a instituição manteve no centro de suas preocupações a causa judaica, enquanto outros delitos como a bigamia, blasfêmia e feitiçaria permaneceram de foro misto, e de ação da jurisdição eclesiástica.²⁴³ Foi apenas em 1612 que a Congregação Romana concedeu “competência privativa” à Inquisição para a punição da bigamia.²⁴⁴

O Tribunal de Évora conheceu o primeiro caso de bigamia em 1548 e o último caso julgado por este tribunal é datado de 1818. Em Coimbra, os casos de bigamia começaram a ser julgados em 1560 e vão até 1816, enquanto em Lisboa começaram em 1550 e se estenderam até 1819²⁴⁵.

A fim de avaliarmos a proporção dos processos da Inquisição portuguesa envolvendo acusados de praticar a bigamia, cabe destacar que temos no mesmo período de 1536 a 1821 um total de 9.726 processos julgados pelo Tribunal de Lisboa, 11.050 pelo de Évora, 10.374 pelo de Coimbra, somando um total de 31.150 – dados que extraímos do levantamento feito por Francisco Bethencourt.²⁴⁶ Como arrazoa Braga, no mencionado período de 1536 e 1821, é possível localizar um total de 536 processos contra bigamos julgados pelos tribunais de Évora, Coimbra e Lisboa.²⁴⁷ Diferentemente da equação que vemos a partir dos números apresentados por Bethencourt, em que os tribunais de Évora e Coimbra aparecem com um

²⁴⁰ FEITLER, Bruno. “Poder episcopal e ação inquisitorial no Brasil”. In: VAINFAS, R.; FEITLER, B.; LIMA, L. L. DA G. (org). *A Inquisição em Xeqe: temas, controvérsias e estudos de casos*. Rio de Janeiro: Editora da Universidade do Estado do rio de Janeiro, 2006, p. 36, nota. 50.

²⁴¹ Ibidem, p. 33.

²⁴² ASSUMPÇÃO, Michelle T. “Transgressores do matrimônio: os bigamos através da ótica inquisitorial”. In: ENCONTRO REGIONAL DA ANPUH-RJ, MEMÓRIA E PATRIMÔNIO, XIV, 2010, *Anais...* Rio de Janeiro, UFRJ, 2010, p. 20. Disponível em: http://www.encontro2010.rj.anpuh.org/resources/anais/8/1276741336_ARQUIVO_TransgressoresdoMatrimonio.pdf

²⁴³ GIEBEL, op. cit., p. 124.

²⁴⁴ ASSUMPÇÃO, Michelle T., op. cit., p. 20.

²⁴⁵ BRAGA, op. cit., p. 182.

²⁴⁶ BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália* – Ed II. Lisboa: Temas e Debates, 1995, p. 275.

²⁴⁷ BRAGA, op. cit., p. 182.

maior número de processos diante do Tribunal de Lisboa, quando consideramos exclusivamente os casos de processos de bigamia, dos 536 encontrados por Isabel Braga, 302 são referentes ao Santo Ofício de Lisboa.

Os casos de bigamia, apesar de representarem apenas 1,5% de todos os processos julgados pelo Santo Ofício português, foram amplamente disputados pelos tribunais eclesiástico e inquisitorial. Essa pequena porcentagem pode ser compreendida, segundo Stuart Schwartz, se levarmos em consideração a “preocupação dos tribunais portugueses com os judaizantes, que constituíam cerca de 80%, do total dos julgamentos”,²⁴⁸ bem como o fator discutido anteriormente sobre o Tribunal Eclesiástico, que teria se preocupado mais com as questões morais, enquanto a Inquisição com as questões de heresia.

Em linhas gerais, a bigamia foi concebida inicialmente como um delito de foro misto, tendo em vista que esse poderia ser julgado pelos tribunais: civil, eclesiástico, e inquisitorial como já foi dito, no entanto, a Inquisição teria movido mais ações contra tal delito, visto que a partir do século XVI, antes mesmo de a bigamia se tornar de foro exclusivo do Santo Ofício, já ser de costume no reino que casos desse tipo que chegassem ao conhecimento do tribunal eclesiástico fossem encaminhados à Inquisição.²⁴⁹

A bigamia não aparece no primeiro Regimento da Inquisição, do ano de 1552. Observamos que durante o século XVII há uma preocupação maior com o delito se levarmos em consideração, por exemplo, que em 1612 o delito que antes era de foro misto passa a ser de foro exclusivo do Santo Ofício, e se considerarmos também que os dois Regimentos do século, o de 1613 e de 1640, trazem em si as orientações para a infração. Como arrazoa Braga não podemos, no entanto, desconsiderar o fato de que o regimento de 1613 veio complementar muitos pontos que não haviam sido tratados no Regimento de 1552, ainda assim, a preocupação desses Regimentos com a bigamia sinaliza claramente para essa intensificação da perseguição ao delito, bem como para a atenção dada pela Igreja em Portugal ao mesmo.²⁵⁰

Em Lisboa, as disputas sobre a jurisdição do delito de bigamia entre os tribunais eclesiástico e inquisitorial intensificaram-se no início do século XVII. D. Miguel de Castro, arcebispo de Lisboa entre os anos 1586-1625, fora então acusado pelo Inquisidor Geral D. Pedro de Castilho (1604-1615),²⁵¹ em carta escrita a D. Filipe III em 1605, de ser descuidado

²⁴⁸ SCHWARTZ, op. cit., p. 46.

²⁴⁹ GIELBELS, op. cit., p. 135.

²⁵⁰ BRAGA, op. cit., p. 35.

²⁵¹ Consta que por sua ordem foi que se imprimiu pela primeira vez em Portugal o *Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos reinos de Portugal, recopilado por mandado do ill.^{mo} e rev.^{mo} Senhor D. Pedro de Castilho,*

com sua igreja diocesana. Ao contrário do que era comum aos outros bispados portugueses, que quando se deparavam com casos de bigamos os remetiam diretamente ao tribunal do Santo Ofício, o arcebispo entrou em querela por várias vezes com o Santo Ofício na disputa pelo delito. Como afirma Giebels, a base da discórdia entre os representantes das Instituições estava justamente no fato de o arcebispo defender, nos casos de bigamia, que a jurisdição episcopal tinha precedência ante o poder inquisitorial.²⁵²

Em três casos da primeira década do Seiscentos, citados pelo autor, aparecem as disputas entre o Inquisidor Geral e o arcebispo em torno da jurisdição de réus acusados de bigamia. Nestas disputas, o vigário geral de Lisboa João Travassos defendia que este era um delito de foro eclesiástico por ser matéria de matrimônio, enquanto os inquisidores defendiam ser causa do Santo Ofício por ser matéria de fé e uma injúria contra o sacramento do matrimônio. Apesar de em ambos os casos o arcebispo ter cedido e entregue o réu ao Santo Ofício, D. Miguel de Castro reafirmava sua jurisdição sobre o delito em carta trocada como o Conselho Geral, em que defendia que o grande erro nas causas de bigamia não era de fé, mas da fraqueza humana.²⁵³ Essas disputas foram relatadas à Coroa e levaram a uma “intervenção” régia transmitida por uma carta enviada ao Inquisidor Geral em 29 de junho de 1609, em que é explicitada a proteção do monarca ao Santo Ofício:²⁵⁴

Havendo mandado ver particularmente a *matteria* se entendeo que por ser este delicto mixti fori, e em que ha lugar a prevenção, tendo o Arcebispo feito a prisão dos culpados se lhe não pode conforme a direito tirar o conhecimento e castigo destes casos, e assi ainda que nestes Reinos costumão ordinariamente os bispos remetter à Inquisição semelhantes causas todavia aos que as hão querido reter se lhes não tirarao com violencia e censuras. Porem desejando eu que a Inquisição se conserve nesse Reino em toda authority e respeito devido, e sendo consideração a que com o terror de suas penas e castigos se refrea mais a frequencia destes delitos, escrevoao arcebispo na boa forma que pareceo conveniente para elle remeter os prezos que tiver culpados neste²⁵⁵.

Inquisidor geral e Vice-Rei dos reinos de Portugal, Lisboa. 1613. Disponível em: <http://www.arqnet.pt/dicionario/castilhopedro.html>

²⁵² GIEBELS, op. cit., p. 130.

²⁵³ Ibidem, pp. 132-135.

²⁵⁴ Ibidem, p. 134.

²⁵⁵ Apud GIEBELS, p. 135.

Posteriormente, o Regimento de 1613 viria reafirmar em terras lusas a decisão papal emitida no decreto de 23 de agosto de 1612, que concedia o foro exclusivo do delito ao Santo Ofício:

Por quanto 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 do Conselho Geral. ²⁵⁶

Em Lisboa, as Constituições Sinodais do Arcebispado de 1640 também reiteram esta questão ao dizer que:

Os que durando o primeiro Matrimônio, com temerária ousadia contraírem segundo, em vida da primeira mulher, ou 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 ²⁵⁷.

O Regimento do Santo Ofício de 1640 foi o que continha mais informações sobre a questão da bigamia. Este regimento estabelece que a ação do Tribunal da Inquisição incida não só sobre os bígamos em si, mas também sobre aqueles que contribuíssem para o delito, “contra os que se casam segunda vez, sendo o primeiro marido, ou mulher vivos; ou maliciosamente são causa dos tais casamentos com efeito se fizerem.”²⁵⁸ Isto explica a perseguição aos cúmplices em bigamia, assim como o julgamento deles com tanta severidade quanto o dos réus acusados propriamente de bigamia. Foi o que constatamos nos processos dos cúmplices António da Fonseca e João de Freitas, condenados “por sentir mal de nossa Santa Fé católica, e entender que uma pessoa podia casar segunda vez sendo vivo seu primeiro marido, ou mulher.” ²⁵⁹

Os primeiros anos do século XVII são caracterizados por uma intensificação na perseguição ao delito de bigamia por parte do Santo Ofício. Esta investida está diretamente ligada ao enfoque dado a outros delitos que também eram de interesse do Tribunal, em um tempo de refreada ação sobre os judaizantes. No primeiro quartel do século XVII percebe-se

²⁵⁶ *Regimento...*, 1613, Título V, cap. XXXII, In: SIQUEIRA, p. 666.

²⁵⁷ Constituições Sinodais do Arcebispado de Lisboa. Imprensa: Lisboa (Portugal): Paulo Craesbeeck, 1656, liv. 1, tít. XIII, decreto IX, § 11, fl. 139.

²⁵⁸ Livro I, Título III, Dos Inquisidores, § 12, In: SIQUEIRA 1996, p. 703.

²⁵⁹ ANTTT/TSO – Inquisição de Lisboa, Processo 05707, fl. 35v (Imagem 0070).

um aumento significativo na perseguição aos casos de bigamia em Lisboa. Como demonstram Giebels, em finais do século XVII, o índice que era de uma média anual de 1,5 pessoas acusadas sobe para 4,1. Este fator, de acordo com o autor, foi uma característica do governo do Inquisidor Geral D. Pedro de Castilho, visto que nos dois autos celebrados por este, “em 1605 e 1606, apesar de contarem com um número reduzido de sentenciados, os casos de bigamia constituíram cerca de 50 % dos delitos.”²⁶⁰ Na primeira década do século XVII, os três autos de fé celebrados (em 1605, 1606 e 1609) trazem 16 réus julgados por bigamia.²⁶¹ Isabel Braga acredita que este aumento à perseguição ao delito decorria do impacto do Concílio de Trento e das reformas matrimoniais, e no século XVII, de maneira particular, devia-se ao fato do delito ter se tornado foro exclusivo do Santo Ofício.²⁶²

Mas por que a bigamia foi tão “disputada” entre os tribunais e perseguida por esta sociedade, a ponto de se tornar um delito moral de interesse e de foro exclusivo da Inquisição? A este respeito, a historiografia analisou as motivações para que o delito da bigamia se tornasse da alçada dos tribunais inquisitoriais.

Na perspectiva de Isabel Braga, tal questão pode ser compreendida pelo fato de, após o Concílio de Trento, esse tipo de transgressão ser entendida como “sentir mal do sacramento do matrimônio”²⁶³, ou seja, poderia resultar de dúvidas acerca das “verdades de fé” sobre o sacramento.²⁶⁴ Com efeito, se analisarmos o Regimento de 1613, torna-se evidente esta preocupação ao afirmar que os: “Inquisidores conhecerão do crime dos que se casam segunda vez sendo viva a primeira mulher, ou o marido, pela suspeita que contra eles resulta de **sentir mal do sacramento do matrimônio**”.²⁶⁵

As considerações de Jaime Gouveia também são elucidativas, ao pensarmos em que fatores estariam relacionados com a passagem da bigamia à condição de delito que se encontrava sob a jurisdição do Santo Ofício. Como arrazoa Jaime Gouveia a respeito de alguns delitos considerados contravenções morais tornarem-se da alçada do Santo Ofício enquanto outros não, este afirma que:

²⁶⁰ GIEBELS, op. cit., p. 131

²⁶¹ Cf. ANTT- TSO- IL- Autos de Fé, Livro 2º 1629/1704, fls 68v-104 (Imagens 136-213).

²⁶² BRAGA, op. cit., p. 183.

²⁶³ Ibidem, p. 212.

²⁶⁴ “ideias em conflito com as verdades reveladas dos dogmas, [...], isto é, declarações que potencialmente indicavam concepções erradas em questões de fé e que eram, portanto, pecaminosas”. SCHWARTZ, op.cit., p.38.

²⁶⁵ *Regimento do Santo Officio da Inquisiçam dos Reynos de Portugal, 1613*, título V, cap. XXXII, In: Siqueira, p. 666, grifo nosso.

A ingerência do Santo Ofício no terreno dos desejos e moralidades desviantes jamais se referiu verdadeiramente a pecados carnavais considerados em si mesmos, senão aos que de algum modo foram assimiláveis a heresias. Não eram os pecados da carne ou os crimes morais que despertavam a atenção inquisitorial. Ao Santo Ofício interessavam, fundamentalmente, os erros de doutrina passíveis de serem captados não apenas em ideias contestatárias à verdade oficial ou divina, mas também em atitudes ou comportamentos que, por sua obstinação desafiadora àquela verdade, implicavam suspeita de heresia. Era sobretudo a presunção de ‘má doutrina’ que justificava a intromissão do Santo Ofício em matéria de sexualidade e comportamento.²⁶⁶

Como afirma Isabel Braga, na época moderna a bigamia não era vista como uma heresia, mas como uma proposição,²⁶⁷ e de acordo com Stuart Schwartz, dentre todas as proposições,²⁶⁸ as de maior dificuldade de controle estavam as relacionadas à moral sexual, pois “nos outros setores da vida e das ideias, o povo comum se dispunha a reconhecer a autoridade dos doutores, mas nas relações entre os sexos havia um entendimento popular sobre o certo e o errado.”²⁶⁹ Neste sentido, a bigamia, junto com outros delitos morais como a solicitação, adultério, concubinato e bestialidade eram também “condenados como atos e pensamentos impuros.”²⁷⁰ Como salienta o autor, os teólogos reconheciam a dificuldade de controlar a sexualidade da população, sendo compreensível que a Inquisição identificasse conteúdos contrários às normas estabelecidas pela Igreja em atitudes relacionadas à sexualidade, podendo desta forma disseminar sua mensagem para a sociedade “com uma certa força.”²⁷¹

Para tratarmos então da bigamia como um delito inquisitorial, faz-se necessário reiterarmos a lógica que gira em torno do matrimônio cristão no início da Idade Moderna. Falar da bigamia como um delito contra a fé católica – ou mais particularmente como um delito pertencente à jurisdição inquisitorial – é falar imprescindivelmente da Reforma Católica do século XVI, da reforma do matrimônio, das concepções a respeito deste sacramento e de

²⁶⁶ GOUVEIA, op. cit., p. 127.

²⁶⁷ BRAGA, op. cit., p. 35.

²⁶⁸ “Entre os tipos de proposição estavam as que pareciam heréticas; outras eram consideradas *temerárias*, isto é, defendiam posições em matéria de fé que eram incomprovadas ou careciam de autoridade; outras eram cismáticas, defendendo uma visão dentro da Igreja; outras eram apenas errôneas, blasfemas, ofensivas, escandalosas, ou *malsonantes* a ouvidos piedosos”. SHCWARTZ, op. cit., p. 39.

²⁶⁹ SHCWARTZ, op. cit., p. 50.

²⁷⁰ *Ibidem*, *idem*.

²⁷¹ *Ibidem*, p. 52.

sua transgressão, como temos sublinhado. Também não podemos negligenciar que este entendimento acerca da bigamia se reforça no bojo do confronto com as doutrinas dos reformadores protestantes, como sugeriu Siebenhüner.

Como já foi discutido, apesar de o casamento ter sido elevado ao grau de sacramento no século XIII (durante IV Concílio de Latrão), este voltou a ser discutido em Trento no século XVI, em cujo concílio foi reafirmado o valor indissolúvel do matrimônio. As reformas proporcionadas por este Concílio, segundo Assumpção, trazem uma “audaciosa campanha moralizante”, em que estas procuram não só defender o matrimônio como um sacramento, mas se preocupam com a regulação deste seja no âmbito das uniões conjugais, de sua celebração, e até em suas relações sexuais.²⁷²

Tais apreensões precisam ser consideradas ao refletirmos sobre os motivos da perseguição ao delito de bigamia pela Inquisição. Sendo assim, a possível manifestação contra o sacramento era a maior preocupação dos inquisidores, como reafirma o Regimento do Santo Ofício de 1640:

[...] o crime de Bigamia se conhece no Santo Ofício, conforme a declaração, que há do Sumo Pontífice, pela presunção, que resulta contra os Bígamos, de não se sentirem bem do Sacramento do Matrimônio, com que ficam suspeitos na Fé.²⁷³

No decorrer do período medieval e principalmente após o Concílio de Trento, a gravidade do delito da bigamia estava justamente no fato deste realizar não só uma transgressão social, mas uma transgressão ao sacramento do matrimônio. De acordo com alguns autores, a saber, José Pedro Paiva e Donald Ramos, a categorização da bigamia como um delito é uma forma de reafirmar um valor cristão,²⁷⁴ e assim, transformá-lo também numa forma de controle social, por meio da ação inquisitorial.

Como ressalta Michelle Assumpção, de todos os pecados e uniões ilícitas entre homem e mulher, a bigamia era considerada o caso mais grave, pois os:

²⁷² ASSUMPÇÃO, Michelle T. “Transgressores do matrimônio: os bígamos através da ótica inquisitorial [...]”, p. 33.

²⁷³ Regimento de 1640, Livro 3, Título XV, Dos Inquisidores, § 1, In: SIQUEIRA 1996, p. 857.

²⁷⁴ RAMOS, Donald. Bigamia e valores sociais e culturais no Brasil colonial: o caso de Manuel Lourenço Flores e seu contexto histórico. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza (coord.) *Sexualidade, família e religião na colonização do Brasil*. Lisboa: Livros Horizonte, 2000, p. 116.

[...] fornicários, adúlteros e concubinários transgrediam os mandamentos divinos e até eram passíveis de punição pela Justiça Civil e pela Eclesiástica, mas tais indivíduos não envolviam e enganavam os ministros da Igreja, bem como toda a comunidade. Os bigamos, 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.²⁷⁵

Além de tentar compreender por que razão a bigamia se tornou um delito privativo do tribunal da Inquisição, a historiografia que se debruçou sobre o estudo da bigamia tentou apresentar explicações a respeito dos motivos que levavam os contraentes a incorrer neste delito, bem como tentaram identificar qual seria o perfil social predominante dos bigamos sentenciados pela Inquisição de Lisboa. Assim como Izabel Braga e Michelle Assumpção, Donald Ramos também salienta que para entender a bigamia é preciso entender o significado atribuído socialmente ao casamento na época moderna, e o porquê dos homens da América Portuguesa (no caso da pesquisa dele) se arriscarem, tornando-se bigamos. O autor acrescenta, no entanto, a questão da honra e das relações sexuais como relevantes neste caso. Em primeiro lugar é necessário salientar a questão da promessa do casamento como forma de obter relações sexuais, associada à questão da honra. O bigamo poderia ter relações sexuais com mulheres sem tal promessa, mas só com mulheres de classes inferiores. Com mulheres da mesma classe ou superior aparece a questão da honra, a honra de uma família, e a honra do próprio bigamo que se casava uma segunda vez, por querer se relacionar com mulheres da mesma posição social ou superior.²⁷⁶

Para o autor, a bigamia seria uma categoria legal que reforça um valor cristão, principalmente após Trento, e pode ser entendida de duas formas “como uma arma para os fracos” e “como uma forma inconsciente de resistência” a uma norma social. Neste sentido, discordo um pouco da ideia de resistência apresentada pelo autor, inclusive de uma resistência “inconsciente”, tendo em vista que esta pressupõe pensar que o ato de casar duas vezes não era algo ligado às práticas do cotidiano, à solução para um problema no casamento, à distância dos cônjuges, pois, ao analisarmos os processos inquisitoriais que selecionamos, estas foram as principais justificativas para o segundo enlace. Ao passo que Ramos pressupõe

²⁷⁵ ASSUMPÇÃO, Michelle T. *Transgressores do Matrimônio: Bigamia no Brasil Colonial [...]*, p. 51-52.

²⁷⁶ RAMOS, op. cit., p. 118.

uma ideia de resistência, de luta contra, o que a partir da análise das fontes selecionados tenho considerado um pouco exacerbado.

De acordo com Ramos, a bigamia acontece porque o bígamo quer viver dentro de uma lógica social vigente, e neste caso, uma lógica que confere grande valor ao casamento. Sendo assim, ele afirma que “a bigamia pode ser encarada como reflexo dos valores dominantes do matrimônio e da autoridade hierárquica”, e ainda de acordo com o autor: “duma maneira surpreendente a bigamia torna-se uma afirmação do ideal do casamento, do poder da cultura, da honra e uma amostra da existência de valores opostos aos da cultura dominante.”²⁷⁷.

Por sua vez, Isabel Braga percebe a bigamia como uma solução temporária “de alto risco para a impossibilidade de refazer, de forma geral a vida dos que não tinham encontrado no primeiro casamento motivos de satisfação.”²⁷⁸ Cabe acrescentar que Isabel Braga entende que os bígamos portugueses não cometiam o delito devido à ideia de “sentir mal do sacramento”, grosso modo, não entender que era pecado, pois estes, com poucas exceções, mostravam entender que o ato era pecado, bem como desaprovavam a poligamia muçulmana. Neste sentido, os argumentos de Ramos e Braga se aproximam, pois de acordo com estes, casava-se pela segunda, terceira, quarta vez, porque se desejava viver dentro de uma norma/lógica social. De acordo com Braga, a bigamia era mais comum nos lugares em que não era possível a dissolubilidade do matrimônio, ou seja, nos territórios católicos.²⁷⁹

A respeito desses indivíduos que casavam duas vezes, Maria Beatriz Nizza da Silva, ao refletir sobre as bígamas de Portugal e do Brasil, afirma que predominantemente homens cometiam o delito da bigamia entre a população branca da colônia, favorecidos por certo deslocamento geográfico, e em geral esses homens tinham esposas em Portugal. Já no caso de pessoas de cor, de acordo com autora, “homens e mulheres se tornavam bígamos mais pelas circunstâncias resultantes do seu modo de viver, sobretudo se eram escravos, do que por uma premeditação motivada por interesses econômicos”.²⁸⁰ Em Portugal, como afirma Nizza da Silva, o crime de bigamia foi mais cometido em geral por pessoas das camadas populares, como pudemos confirmar também no levantamento realizado que será apresentado adiante.

Isabel Braga afirma que nos 565 casos de bigamia estudados por ela, entre o século XVI e início do XIX, o predomínio era masculino. De acordo com a autora, dos 565 processos, 458 eram de homens e 107 de mulheres, ou seja, 81% dos processos eram de homens. Esta

²⁷⁷ Ibidem, p. 123.

²⁷⁸ BRAGA, op. cit., p. 212.

²⁷⁹ Ibidem, p. 29.

²⁸⁰ SILVA, Maria Beatriz Nizza da. “Bígamas e seduzidas em Portugal e no Brasil”. *As faces de Eva*, 1(2), Lisboa, 1999, pp. 28-39, p. 28.

ainda afirma que tal realidade foi comum nos reinos de Castela, Aragão e também no Novo Mundo.²⁸¹

Todavia, Nizza da Silva afirma que na metrópole o número de bígamas foi mais numeroso que na colônia, devido “à estreiteza da vida comunitária e à proximidade maior das povoações, o que tornava difícil a prática do concubinato”. Já na colônia, segundo a mesma autora, o “vasto território brasileiro, onde o controlo de párocos e bispos era mais difícil, as mulheres cujos maridos tinham desaparecido”, ao invés de se arriscarem casando-se de novo, aceitavam mais facilmente a situação do concubinato, ao contrário dos homens²⁸² que, como vimos nas acepções de Donald Ramos, estavam preocupados em seguir superficialmente a norma social.

Uma consideração primordial, antes de analisar os distintos grupos sociais sentenciados em Lisboa por este delito, é reforçar que a Inquisição – em função de sua historicidade – funcionou de acordo com os padrões sociais da época e, deste modo, adotou as formas de aplicação da justiça típicas do Antigo Regime português, que eram pautadas na ideia de atribuição da justiça conforme a “qualidade” dos envolvidos. No Regimento do Santo Ofício de 1640, com relação às penas destinadas aos condenados por bigamia, são previstas sanções diferentes para plebeus e nobres:

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, cm respeito à qualidade da pessoa, e circunstâncias da culpa; e sobre tudo terão sua instrução ordinária, e as penitências espirituais, que parecer que convém.

E sendo pessoa nobre, que conforme à ordenação do reino seja escusa de pena vil, irá degradada de cinco até oito anos para África, ou partes do Brasil.²⁸³

Com relação às mulheres, estas “foram excluídas das penas de degredo para as galés [...] e de degredo para as praças do Norte de África, mas, em contrapartida, não escaparam aos

²⁸¹ BRAGA, op. cit., p. 93.

²⁸² SILVA, op. cit., p. 31.

²⁸³ *Regimento do Santo Ofício de 1640 [...]*, Livro 3, Título XV, Dos Inquisidores, § 1-2, In: SIQUEIRA 1996, p. 857.

degredos para Angola e para o Brasil e aos 30 a 50 açoites, raramente 100”, diferente de Castela e Aragão, onde os 100 a 200 açoites foram comuns, como afirma Braga.²⁸⁴

Em consonância com as pesquisas supracitadas, nos levantamentos feitos nesta pesquisa também observamos um maior número de homens transgredindo o sacramento do matrimônio por meio da bigamia. Dos 280 processos encontrados para o Tribunal de Lisboa no século XVII, 228 eram referentes a homens e 52 a mulheres.

Para chegarmos aos resultados alcançados nessa pesquisa seguimos o itinerário apresentado na introdução, de forma que chegamos ao número de 280 processos de bigamos julgados pelo Tribunal de Lisboa no século XVII, dentre os quais encontramos, como foi mencionado, 228 homens e 52 mulheres. A mobilidade espacial destes homens, de acordo com Isabel Braga e Maria Beatriz Nizza da Silva, proporcionava-lhes meios de casar várias vezes. No entanto, é de suma importante ressaltar, como afirma Maria Beatriz Nizza da Silva, que essa mobilidade masculina possibilitava a bigamia, mas que esta não estava necessariamente associada a viagens marítimas, pois ocorriam principalmente dentro do próprio reino de Portugal.²⁸⁵ Com efeito, essa mobilidade interna confirma-se quando observamos que 72,2% dos bigamos casaram-se a segunda vez dentro do território continental do reino de Portugal, como afirma Braga.²⁸⁶ Esta incidência também observamos nas fontes por nós analisadas, em que esta mobilidade espacial dentro do reino foi fato comum entre os bigamos, o que veremos mais adiante.

Este fato nos ajuda a repensar a ideia de que a mobilidade e a prática da bigamia estivessem inextricavelmente associadas ao espaço colonial, entendido como um local em que os mecanismos de disciplinamento seriam mais tênues, pois, o que verificamos com base na historiografia citada e nos casos analisados é que tais transgressões ocorriam sobretudo em território reinol, onde poderíamos a princípio imaginar que os dispositivos em busca do disciplinamento da população fossem mais consolidados. Os dados a este respeito são detalhados adiante.

Além deste dado referente ao local em que tal delito foi praticado, a partir da análise do estatuto social dos réus julgados por bigamia pelo Tribunal do Santo Ofício de Lisboa pudemos perceber que o delito foi cometido majoritariamente por cristãos velhos (Quadro 1). A este respeito cabe sublinhar que – conforme as percepções dos teólogos e dos inquisidores – se esperava dos cristãos velhos, e não das populações conversas, a observância mais estrita

²⁸⁴ BRAGA, op. cit., p. 198.

²⁸⁵ SILVA, op. cit., p. 30.

²⁸⁶ BRAGA, op. cit., pp. 99-100.

dos valores e comportamentos cristãos, bem como o conhecimento da doutrina católica. No entanto, como mencionamos, foram justamente os cristãos velhos os principais suspeitos de incorrer no delito de bigamia.

Quadro 1: Estatuto Social dos Réus Julgados por Bigamia pelo Tribunal do Santo Ofício de Lisboa, século XVII.

| ESTATUTO SOCIAL | NÚMERO DE PROCESSOS |
|------------------------|----------------------------|
| Cristão velho | 204 |
| Cristão-novo | 17 |
| Católico Romano | 2 |
| Preto forro | 1 |
| Escravo | 1 |
| Sem Informação | 55 |
| Total | 280 |

Fonte: ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquirição de Lisboa, disponível em: <http://digitarq.arquivos.pt/results?t=bigamia&di=1600&df=1700>

Ao terminar esta análise que reuniu 204 casos de cristãos velhos, primeiramente acrescentamos ao número de cristãos velhos julgados por bigamia três dos réus em que não aparecem o estatuto social (contabilizados em “Sem Informação”), pois estes têm pais cristãos velhos, o que nos faz deduzir que também o são. Em seguida, acrescentamos à lista de cristãos velhos os dois réus que aparecem como católico romano. Chegamos assim, ao valor de 209 réus, homens e mulheres, cristãos velhos julgados pelo Tribunal do Santo Ofício de Lisboa no século XVII, o que corresponde a quase 75% dos casos, conforme o Quadro 2.

Quadro 2: Percentagem do Estatuto Social dos Réus

| ESTATUTO SOCIAL | NÚMERO DE PROCESSOS | % |
|-------------------------|----------------------------|----------|
| Cristão velho | 209 | 74,6 |
| Cristão-novo | 17 | 6,1 |
| Escravo ou Forro | 2 | 0,7 |
| Sem Informação | 52 | 18,6 |
| Total | 280 | 100 |

Fonte: ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, disponível em: <http://digitalq.arquivos.pt/results?t=bigamia&di=1600&df=1700>

No exame inicial destes processos, identificamos que quatro dos réus que apareceram em nossa busca não estavam sendo acusados por bigamia e sim por cumplicidade em bigamia, o que para nós é um ponto interessante de ser analisado, tendo em vista que o cúmplice em bigamia era julgado com igual gravidade, pois o que estava em jogo eram possíveis proposições heréticas acerca do sacramento do matrimônio. Não retiramos esses réus da contabilização estando eles incluídos nesse resultado final de 209 processos.

Dos três tribunais do Reino de Portugal, Lisboa, Évora e Coimbra, o Tribunal de Lisboa foi o que mais julgou casos de bigamia. Poderíamos atribuir isso ao fato deste tribunal ser o responsável por julgar os delitos também cometidos nos territórios coloniais do Império. No entanto, o que constatamos ao fazer nossa análise quantitativa dos processos produzidos no século XVII, é que a maioria desses delitos foi cometido por homens e mulheres que moravam no reino de Portugal: dos 209 réus cristãos velhos julgados por bigamia, 156 residiam em Portugal, e destes 94 residiam na cidade de Lisboa e em seus arredores, como observamos no quadro abaixo (Quadro 3).

Quadro 3: Morada dos Réus Cristãos Velhos Julgados por Bigamia pelo Tribunal do Santo Ofício de Lisboa, Século XVII

| MORADA DOS RÉUS | NÚMERO DE PROCESSOS | % |
|--|----------------------------|----------|
| Portugal (total) | 156 | 75,4 |
| Lisboa | 94 | 54,5 |
| Outras regiões do Império Português | 51 | 24,6 |
| Total | 207 | 100 |

Fonte: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquirição de Lisboa, disponível em : <http://digitarq.arquivos.pt/results?t=bigamia&di=1600&df=1700>

O que proponho afirmar aqui é que, mesmo sendo o Tribunal de Lisboa o que julgava os delitos cometidos também nas colônias, ainda assim, considerando só os processos em que os réus residiam na metrópole (desconsiderando, portanto, os que os réus moravam em outros territórios fora do reino de Portugal, supondo que os delitos possam ter sido cometidos fora das fronteiras do reino), este ainda é o tribunal que mais processou casos de bigamia, comparado aos outros tribunais do reino. Sabendo a partir dos levantamentos de Bethencourt acerca dos processos julgados pelos tribunais portugueses entre os séculos XVI e XIX, que, no geral, o Tribunal de Lisboa é o que processou menos pessoas – comparado com os outros tribunais portugueses – o que isso pode nos dizer a respeito da sociedade portuguesa, mais precisamente da lisboeta no que diz respeito a suas concepções sobre moralidade, matrimônio e disciplina? São a essas questões que nos dedicaremos no capítulo a seguir.

CAPÍTULO III

INQUISIÇÃO E BIGAMIA: DISCIPLINAMENTO E TRANSGRESSÕES NA LISBOA SEISCENTISTA

O século XVII foi marcado por inúmeras transformações sociais, religiosas e políticas em Portugal. Com relação à bigamia, este século é caracterizado por uma intensificação da perseguição aos bígamos, e em Lisboa, as disputas pela jurisdição do delito foram intensas na primeira década dos seiscentos. O propósito da primeira parte do capítulo é compreender a realidade cotidiana da cidade de Lisboa, a fim de nos aprofundarmos nas crenças e práticas dos contraventores do matrimônio que residiam nesta cidade e em seus arredores. Assim, analisaremos esse ambiente cotidiano, em suas dimensões sociais e religiosas. No item 3.2 discutiremos, com base na análise dos processos inquisitoriais, as causas que fizeram com que o delito da bigamia chegasse ao conhecimento do Santo Ofício, bem como as estratégias de controle da população. Por fim, no item 3.3 refletiremos sobre o que possibilitou esse segundo enlace nesta lógica social, bem como as estratégias utilizadas por esses bígamos para contraírem o segundo matrimônio ou para se defenderem das acusações quando julgados pela Inquisição.

3.1. Lisboa Seiscentista: a cidade, seu termo e suas gentes

A cidade de Lisboa passou por inúmeras modificações a partir do século XVI, que foram idealizadas durante os reinados de D. Manuel e D. João III. A cidade cresceu e modificou-se à medida que foi se tornando o centro da vida urbana do reino, além de rota comercial entre Europa, África e posteriormente Ásia e América.²⁸⁷ Lisboa era, como afirma Teresa Rodrigues, “a cidade, o porto e a capital político-administrativa” do reino. Durante o reinado de D. Manuel toda a vida política de Lisboa se desloca da Alcaçova para a Ribeira, onde funcionaria o novo Palácio Real.²⁸⁸ Com a mudança da Corte para Ribeira, translada-se também a nobreza urbana, bem como os comerciantes aguçados pelo comércio transoceânico. Com o avançar deste comércio, começavam também a surgir várias construções na zona da

²⁸⁷ RODRIGUES, Teresa. “População”. In: SANTANA, Francisco (dir.); SUCENA, Eduardo (dir.). *Dicionário da História de Lisboa*. Lisboa: Carlos Quintas & Associados – Consultores, 1994, p. 722.

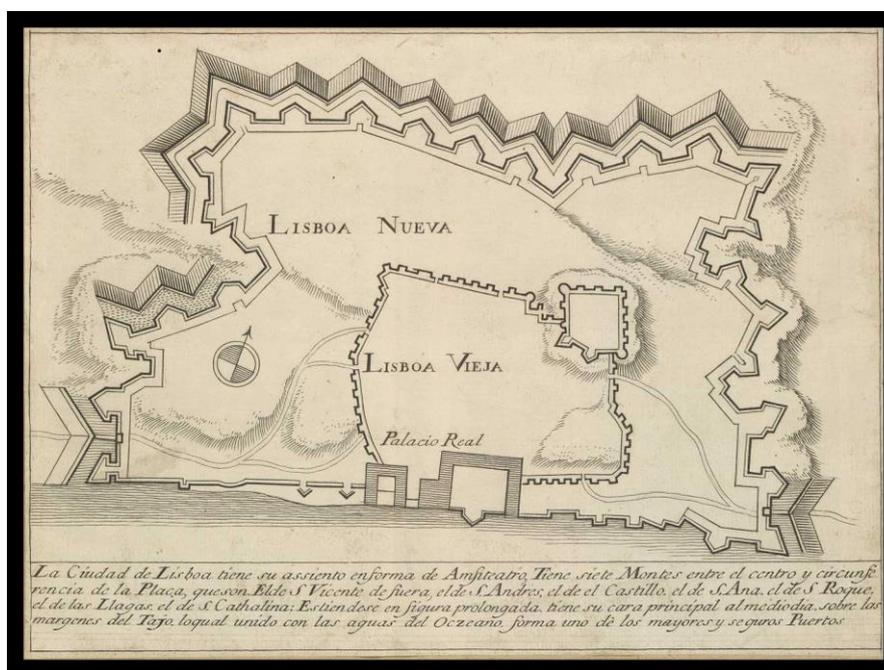
²⁸⁸ COUTO, Dejanirah. *História de Lisboa*. Lisboa: Gótica - Sociedade Editora e Livreira, 2003, pp. 127-128.

Ribeira, propiciando assim o início do primeiro surto de urbanização, que surge no período Manuelino.²⁸⁹ Como destaca Dejanirah Couto,

Em meados do século XVI existiam em Lisboa cerca de quatrocentas ruas, cem travessas, oitenta ruelas e sessenta praças. As habitações começavam já a tomar de assalto a colina de São Roque, estendendo-se para o oeste (...). Nascia assim o Bairro Alto, o primeiro bairro ‘moderno’ de Lisboa²⁹⁰.

De acordo com planta da cidade (Imagem 1) abaixo, no século XVI, a cidade de Lisboa tinha “seu sítio em forma de anfiteatro. Tem sete montes entre o centro e a circunferência da Praça, que são o de S. Vicente de Fora, o de Santo André, o do Castelo, o de Santa Ana, o de São Roque, o das Chagas, o de Santa Catarina. Estende-se em forma alongada, tem sua face principal ao meio-dia sobre as margens do Tejo, o qual unido com as águas do Oceano forma um dos maiores e seguros portos”.²⁹¹

Imagem 1 – Planta de Lisboa (século XVI)



Fonte: Biblioteca Nacional (BN), Cartografia - ARC.016,08,001A, “Lisboa”
Disponível em: http://acervo.bndigital.bn.br/sophia/index.asp?codigo_sophia=7738

²⁸⁹ RODRIGUES, Teresa. *Cinco séculos de cotidiano: a vida em Lisboa do século XV aos nossos dias*. Lisboa: Edições Cosmos, 1997, p. 32.

²⁹⁰ COUTO, op. cit., p. 139.

²⁹¹ Esta informação lê-se na parte inferior da planta, que compõe o volume factício "Mapas do Reino de Portugal e suas conquistas", coligidos por Diogo Barbosa Machado, pertencente ao acervo da Biblioteca Nacional (Brasil). Tradução nossa.

O século XVII é considerado um período de crise e recessão econômica na Península Ibérica. Com relação a Portugal, em questões econômicas, o século XVII pode ser dividido em três períodos, o primeiro até 1620, caracterizado pelo crescimento econômico, seguido de um período de 70 anos de recessão, e um terceiro período de recuperação a partir de 1690.²⁹² Com relação ao crescimento populacional, percebe-se que nos primeiros 25 anos a população “continuou a aumentar lentamente”, em uma média anual de 0,33%, porém, o pequeno crescimento dos primeiros anos foi seguido de uma estagnação e crescimento negativo, que se prolonga de 1630 até a década 70, seguida de uma recuperação lenta no final do século.²⁹³

A respeito do ambiente político, podemos considerar que o reino de Portugal desde o início da época moderna²⁹⁴ dispunha de unidade linguística, de estabilização de suas fronteiras desde o século XIII e acumulava uma antiga e vasta produção de “símbolos históricos e narrativas próprias”, como sintetiza Nuno Monteiro.²⁹⁵ O século XVII de maneira particular é marcado por duas conjunturas políticas específicas, a União Ibérica e a Restauração, tendo Lisboa sido palco de ambas. Neste sentido, os primeiros quarenta anos deste século são marcados pela união de Portugal à coroa Castelhana 1580-1640, como vimos no capítulo anterior. Apesar da reunião convocada por Filipe II – em que se estabeleceu o pacto de união das duas coroas ainda no século XVI – ter ocorrido em Tomar e não Lisboa devido à peste, a sede administrativa do reino no período de união das duas coroas, bem como a residência fixa do Monarca espanhol deveria ser na cidade.

Durante o século XVII, como salienta Maria do Rosário Themudo Barata, o acordo entre as coroas que a princípio pareceu vantajoso começa a ruir diante do declínio hispânico e a ascensão de França e Inglaterra, de forma que Portugal procura de maneira independente estabelecer sua participação na política internacional.²⁹⁶ O período que se segue à União Ibérica é o da Restauração da Coroa Portuguesa, e cabe aqui fazermos uma breve consideração sobre este momento, tendo em vista que os processos inquisitoriais selecionados para análise nesta pesquisa situam-se em período que se segue à Restauração.

Como aponta a historiografia, as condições estruturais que se estabeleceram na Europa durante a Guerra dos 30 anos são essenciais para compreendermos o agravar do desejo de

²⁹² FAÍSCA, Carlos Manuel. “O preço da crise: níveis de vida no Portugal seiscentista”. *Revista de História da Sociedade da Cultura*, Vol. 12 (2012), 246-263, p. 7-8

²⁹³ *Ibidem*, P. 11.

²⁹⁴ BARATA, Maria do Rosário Themudo. “Portugal e a Europa na Época Moderna”. In: MATTOSO, José... [et al]; TENGARRINHA, José (org.). *História de Portugal*. Bauru: EDUSC; São Paulo: Unesp; Portugal: Instituto Camões, 2000. p. 109.

²⁹⁵ MONTEIRO, Nuno. “Idade Moderna (séculos XV-XVIII)”. In: RAMOS, Rui (coord.); SOUZA, Bernardo Vasconcelos e; MONTEIRO, Nuno. *História de Portugal*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2009, p. 251.

²⁹⁶ BARATA, op. cit., p. 115.

separação dos reinos ibéricos, que culminou na Guerra da Restauração (1640 – 1668)²⁹⁷. A guerra afetou Portugal em três pontos, a saber, a atenção atraída para seu império na África, Ásia e América, tornando-se estes espaços alvos das potências marítimas adversárias de Espanha; a tentativa de dominação espanhola no Norte, que gerou dificuldades para Portugal em suas relações comerciais no mar do norte, bem como o recrutamento de portugueses para a União das Armas que estabelecia a “solidariedade defensiva entre as diferentes coroas da Monarquia Hispânica”, o que gerou grande incômodo e pressão no reino português²⁹⁸.

O reinado de Filipe IV, iniciado em 1621, foi um marco neste processo. O conde de Olivares, ministro do rei, dirigiu um longo programa de reforma e restauração da monarquia, porém, como o mesmo nunca fora formalmente investido de fato como Valido²⁹⁹, “este teve quase sempre, a fim de prosseguir as suas políticas, de criar os seus canais de comunicação política próprios, que em larga medida correspondia às suas redes clientelares”.³⁰⁰ A política olivarista tinha como pessoas fundamentais Diogo Soares em Madri e Miguel de Vasconcelos em Portugal. Dentre os principais problemas surgidos neste período, destaca-se o aumento da pressão tributária em razão da guerra, bem como o recrutamento de homens para a mesma, o que desencadeou “inovações institucionais, as quais, quase sem exceção, chocavam com o estatuto herdado e os privilégios dos territórios abrangidos por tais disposições, induzindo-os à resistência”, como salienta Monteiro.³⁰¹

Portugal foi extremamente devastado, em função da guerra hispânica contra as Províncias Unidas, Inglaterra e França, ao mesmo tempo em que foi afetado pelas investidas holandesas e inglesas nas Índias, e pela limitação do comércio no mar do Norte. Concomitantemente, de 1629 aos anos 1640, há um considerável aumento de tumultos de populares portugueses.³⁰² A pressão tributária imposta ao reino devido à guerra, embora menor do que a que se instaurou na Espanha, desencadeou o que seria o “maior surto de revoltas populares”, como arrazoa Monteiro.³⁰³ Os anos de 1637-1638 marcaram uma iniciativa mais organizada de manifestações, das quais participaram: as classes populares urbanas e rurais, eclesiásticos, e tiveram convivência de alguns membros das elites municipais.

²⁹⁷ Cf. MONTEIRO, op. cit., p. 286; SCHAUB, op. cit., p. 69.

²⁹⁸ SCHAUB, op. cit., pp. 71-72

²⁹⁹ Termo utilizado na época para designar o cargo conhecido hoje como Primeiro-Ministro.

³⁰⁰ MONTEIRO, op. cit., p. 290.

³⁰¹ Ibidem, p. 291.

³⁰² Cf. SCHAUB, pp. 83-92.

³⁰³ MONTEIRO, p. 292.

Nestas manifestações os principais alvos eram os representantes da administração local ou regional.³⁰⁴

Em suma, diante dessas conjunturas política, econômica e social, ocorre em Lisboa, em 1º de dezembro de 1640, um típico golpe palaciano, em que aproximadamente 71 fidalgos e 36 nobres (que ficaram conhecidos com “os quarenta restauradores”, pois representavam quarenta linhagens da fidalguia, em nome do Duque de Bragança, D. João IV) tomaram o palácio do vice-rei na cidade.³⁰⁵ Em 1641 foi reconhecida pelos portugueses – pois Espanha levaria quase três décadas para reconhecer – a legitimidade da Casa de Bragança e a aclamação de D. João IV como rei de Portugal.

Nos séculos XVI e XVII, Lisboa torna-se o centro de toda “vida política, social, artística, e religiosa” de Portugal, e de acordo com Teresa Rodrigues, esta cresce um nível superior a qualquer outra cidade ibérica. Embora fosse menor que as grandes cidades como Nápoles, Londres e Paris, equiparava-se em grandeza a Amsterdã e Veneza.³⁰⁶ Durante o século XVII, a cidade de Lisboa era a única cidade portuguesa de dimensão europeia, graças justamente a suas atividades marítimas que lhe possibilitavam uma atividade comercial nacional e internacional, e também por “suas ligações terrestres e fluviais que permitiam a interação com o interior do Reino.”³⁰⁷

O Tribunal da Inquisição de Lisboa era responsável por três dioceses, Leiria, Lisboa e Guarda, mais as regiões ultramarinas do Brasil, África e Ilhas Atlânticas. Todavia, o território de Lisboa a que nos referimos neste trabalho não diz respeito a todo este território abarcado pelo Tribunal, mas à região específica da cidade de Lisboa, às margens do Rio Tejo, e seus arredores, onde se dava a vida urbana da capital do Reino, sinalizada melhor no detalhe do mapa, apresentado adiante. O enfoque desta pesquisa é a análise dos casos de réus bígamos residentes em Lisboa. No entanto, cabe destacar que eram intensas as redes de relacionamento, solidariedades econômicas e contatos entre a cidade de Lisboa e o seu termo.

De acordo com Oliveira Marques, se a noção de “área metropolitana” é recente, outras noções utilizadas no passado eram correspondentes, como foi o caso de “termo”, entendido como “o território que, num raio de quilómetros variável, rodeava um concelho do qual jurídica e administrativamente dependia”. Outro aspecto a destacar é que “os *termos* formavam, com os povoados, uma unidade indivisível, não podendo viver uns sem os outros.

³⁰⁴Ibidem, pp. 292-293.

³⁰⁵Cf. MONTEIRO, op. cit., p. 296; VALLADARES, op. cit., p. 37-39.

³⁰⁶ RODRIGUES, Teresa. “População”. In: *Dicionário da História de Lisboa*. Lisboa: Carlos Quintas & Associados – Consultores, 1994, p.722.

³⁰⁷ FAÍSCA, op. cit., p. 11.

Eram eles que explicavam a autonomia económica da cidade – relativa, entenda-se – e que constituíam a sua base de defesa”. A respeito desta interdependência, o autor explica que a cidade recebia do “termo” uma série de itens essenciais: “o pão, a carne, o vinho, o azeite, a fruta e as hortaliças de que carecia.”³⁰⁸

Segundo Oliveira Marques, na Baixa Idade Média, Lisboa e a região circundante repartiam-se em quatro unidades administrativas: a) a cidade e o seu *termo*, tendo como limites, Oeiras a ocidente e Montagaço a Norte; b) Sintra e ‘termo’, delimitados a Norte pela latitude de Mafra; c) Almada e ‘termo’, até Sesimbra a Sul e a longitude de Coina a leste; d) Palmela e ‘termo’, até ao Sado a Sul e a ribeira de Almansor a oriente. Mais ao norte localizavam-se as regiões de Torres Vedras e de Alenquer. Progressivamente, Lisboa tentou incorporar nos seus limites quase todo o atual distrito de Lisboa, “anexando as vilas e os *termos* de Sintra, Torres Vedras, Alenquer, Vila Verde dos Francos, Colares, Ericeira e Mafra.” (Ver Anexos 1 e 2).³⁰⁹

O próprio rio Tejo favorecia um alargamento do termo de Lisboa, fazendo incorporar a “Outra Banda” do rio, composta por regiões ricas em recursos agrícolas e matérias-primas, que ajudaram na produção de vidro, cal, telha, tijolo e demais artefatos de barro – itens tão essenciais para a vida urbana lisboeta. A abundância de lenha, carvão e madeira também garantia a manutenção da construção naval, fundamental para a cidade que foi adquirindo grande importância na expansão marítima e comercial lusa. As próprias “representações cartográficas do termo da cidade assinalam esta unidade essencial entre a cidade, o termo e o Oceano” (Imagem 2).³¹⁰

³⁰⁸ MARQUES, A. H. de Oliveira. 2003. «Enquadramento histórico», in Atlas da Área Metropolitana de Lisboa, José António Tenedório (dir). Lisboa: AML, pp. 17-27. Disponível em: http://aml.pt/susProjects/susWebBackOffice/uploadFiles/wt1wwpgf_aml_sus_pt_site/componentText/SUS57ED36183CF6D/ATLAS_02.PDF. Acesso em: 31 jun 2017.

³⁰⁹ Ibidem.

³¹⁰ CAETANO, Carlos. *A Ribeira de Lisboa na época da expansão portuguesa (século XVI a XVIII)*. Lisboa: Pandora, 2004, p.99.

Imagem 2: Mapa de Lisboa e seus arredores



FONTE: Biblioteca Nacional de Portugal (BNP), Die Gegend von Lisabon -533 [F. I. I. von Reilly], séc. XVIII, nº 53, disponível em <http://purl.pt/1924>.

Em função desta complementaridade da cidade de Lisboa e de seus termos atentaremos para a circulação dos réus bigamos pelas freguesias da cidade de Lisboa, o seu trânsito por vilas e termos adjacentes e a relação que alguns tiveram com o espaço ultramarino. Consideraremos também como tais réus se inseriram no mundo do trabalho lisboeta, qual ofício desempenhavam e se isto de alguma forma os teria colocado em situações que favoreciam contrair um segundo matrimônio.

Retornando ao crescimento da cidade de Lisboa, podemos considerar que uma forma de perceber este crescimento da cidade é através do processo de expansão e criação das novas freguesias decorrente ao longo do século XVI. No início dos anos 1500, Lisboa contava com 24 paróquias, e até 1622, ano que marca o fim desse processo de multiplicação, são criadas as novas freguesias³¹¹ de Santa Engrácia, Anjos, Santos, Nossa Senhora dos Mártires, Santa

³¹¹Freguesia ou paróquia eram palavras que designavam determinado território que estava sob a administração de um pároco (sacerdote com cura de almas).

Justa e Santo Estevão.³¹² Esse crescimento populacional explica a criação dos novos bairros e assim de novas freguesias.³¹³

As freguesias existentes no século XVII, no território de Lisboa supracitado, eram as de São Vicente, Nossa Senhora dos Mártires, Santa Justa, Santa Maria da Sé, Santa Maria Madalena, Santa Cruz do Castelo, São Bartolomeu, São Martinho, São Jorge, São Pedro (de Alfama), São Julião, Santa Marinha do Outeiro, São Lourenço, São Nicolau, Santo André, Santo Estevão (de Alfama), S. Miguel (de Alfama), Santa Maria de Alcamim (São Cristóvão), São Mamede, São João (Batista ou da Praça), São Tomé (do Penedo), São Jacob (S. Tiago), São Salvador (da Mata).³¹⁴ Nos processos estudados, encontramos réus residentes nas freguesias Nossa Senhora dos Mártires, Santo Estevão de Alfama, Santa Maria de Alcamim (Nossa Senhora dos Mártires Cristovão). O mapa a seguir nos ajuda a visualizar a localização destas freguesias dentro do território de Lisboa (Imagem 3).

A estimativa populacional da cidade no século XVII estava entre os 120 mil e 165 mil habitantes, o que correspondia a quase um décimo de toda população de Portugal, sendo a maior das cidades portuguesas em estimativas populacionais, seguida por Porto, Coimbra, Évora e Elvas. O grande aumento populacional que tem início no século XVI permanece contínuo até o primeiro quartel do século XVII. Teresa Rodrigues salienta, contudo, que este aumento populacional da cidade de Lisboa não ocorre de maneira simultânea em todo o reino de Portugal, pois “a população portuguesa, como a ibérica, tendia a concentrar-se em pontos específicos à volta dos quais vastas áreas se mantinham fracamente povoadas.”³¹⁵

A respeito do crescimento demográfico, houve, todavia, uma redução no crescimento de 2% ao ano para menos de 1%, a partir das últimas décadas dos Quinhentos e início do Seiscentos, devido à peste e à instabilidade política decorrente da anexação do território português à Castela.³¹⁶

³¹² RODRIGUES, Teresa. *Cinco séculos de cotidiano* [...], p. 31.

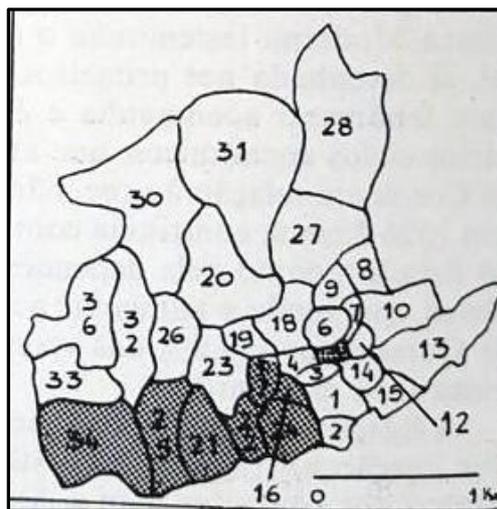
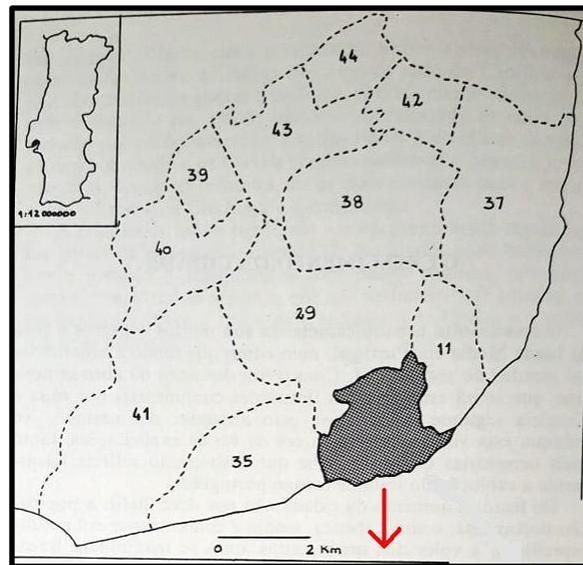
³¹³ FERREIRA, Jorge Rodrigues. “Freguesias”. In: *Dicionário da História de Lisboa*. Lisboa: Carlos Quintas & Associados – Consultores, 1994, p. 417.

³¹⁴ SILVA, A. Vieira da. *As Freguesias de Lisboa (estudo histórico)*. Lisboa: Publicações Culturais da Câmara Municipal de Lisboa, 1953.

³¹⁵ RODRIGUES, Teresa. *Crises de Mortalidade* [...], p. 39.

³¹⁶ RODRIGUES, Teresa. “População” [...], p.722.

Imagem 3 – Mapa das Freguesias de Lisboa. Tentativa de reconstituição 1650.



Legenda:

- | | | |
|------------------|---------------------|---------------------|
| 1- Sé | 16-S. João da Praça | 31-Santana |
| 2- São Jorge | 17-S. Mamede | 32-Loreto |
| 3- S. Martinho | 18-S. Cristóvão | 33-Sta. Catarina |
| 4- S. Tiago | 19-S. Lourenço | 34-S. Paulo |
| 5- S. Bartolomeu | 20-Sta. Justa | 35-Santos-o-Velho |
| 6- Sta. Cruz | 21-S. Nicolau | 36-Mercês |
| 7- S. Tomé | 22-S. Julião | 37-Olivais |
| 8- Sto. André | 23-Conceição | 38-Reis de Alvalade |
| 9- Sta. Marinha | 24-Madalena | 39-Carnide |
| 10-S. Vicente | 25-Mártires | 40-Benfica |
| 11-Sta. Engrácia | 26-Trindade | 41-Ajuda |
| 12-Salvador | 27-Socorro | 42-Charneca |
| 13-Sto. Estevão | 28-Anjos | 43-Lumiar |
| 14-S. Miguel | 29-S. Sebastião | 44-Ameixoeira |
| 15-S. Pedro | 30-S. José | |

Fonte: RODRIGUES, Teresa. *Crises de Mortalidade em Lisboa*. Lisboa: Livros Horizontes, 1990, p. 40.

A estagnação econômica, característica do século XVII, não se impõe imediatamente à cidade, que no primeiro quartel do século ainda goza de certa estabilidade devido ao açúcar brasileiro. As maiores dificuldades do Seiscentos, em questões socioeconômicas, têm início com o declínio do Império português e os conflitos ibéricos com os holandeses, seguidos das “exigências fiscais e o recrutamento dos homens válidos para a guerra”, colheitas ruins e falta de alimentos básicos que fazem com que os preços subam, como salienta Rodrigues.³¹⁷

Essa “crise econômica” reflete na vida cotidiana dos trabalhadores de Lisboa.³¹⁸ Carlos Manuel Faísca identifica que, ao final do século XVII, período por nós estudado, os trabalhadores possuíam um menor poder de compra se comparado ao século anterior. Os níveis de mortalidade também sobem devido à peste, ao passo que diminui o de natalidade, de modo que o “saldo migratório é negativo, causado pela fuga das gentes pelo recrutamento, e pelas mortes violentas.”³¹⁹ A cidade voltaria a crescer somente no final do século XVII com o fim da guerra e o início de uma recuperação econômica³²⁰. Reforçamos esta informação sobre as condições de vida dos trabalhadores e os níveis migratórios, pois desejamos destacar qual era conjuntura em que viveram os moradores de Lisboa e arredores que, no século XVII, foram acusados de bigamia pela Inquisição, o que discutiremos adiante.

Sobre a Lisboa seiscentista, entre os grupos sociais que conviviam na cidade encontram-se: a nobreza das cortes; os “profissionais liberais”, como os médicos e parteiros; os serviçais, que compreendem os secretários, mordomos, criados de quarto, cozinheiros, confessores, escudeiros, moços de mesa, lacaios, criadas; homens do mar; trabalhadores de atividade agrícola e pastoril; oficiais mecânicos; servidores da administração pública; comerciantes, dentre outros.³²¹ Há também a população escrava, que representava até 10% da população da cidade.

A respeito do ambiente religioso da capital portuguesa, Fernando Castelo-Branco define a Lisboa seiscentista como um lugar de “grande exteriorização e ostentação nas cerimônias e atos de culto”.³²² Os arcebispos de Lisboa durante o século XVII foram D. Miguel de Castro (1586-65), D. Afonso Furtado de Mendonça (1626-1630), D. João Manuel

³¹⁷ RODRIGUES, Teresa. *Crises de Mortalidade* [...], p. 39,41.

³¹⁸ Com relação aos trabalhadores o autor se refere a alguns ofícios específicos que foram possíveis de serem analisados por ele, a saber, especialidades ligadas à “indústria da construção, como carpinteiros, pedreiros, canteiros, pintores, etc., e de trabalhadores indiferenciados que realizavam todo o tipo de tarefas físicas, referidos nas fontes como “trabalhador”, “servidor” ou simplesmente “homem”. (FAÍSCA, op. cit., p.4)

³¹⁹ RODRIGUES, Teresa. “População” [...], p.722.

³²⁰ RODRIGUES, Teresa. *Crises de Mortalidade* [...], p. 57.

³²¹ RODRIGUES, Teresa. *Crises de Mortalidade* [...], p. 49.

³²² CASTELO-BRANCO, Fernando. *Lisboa seiscentista*. Lisboa: [s.n.], 1956 (ED. IL), p. 181.

(1632-1633) e D. Rodrigo da Cunha (1635-1643), da década de 40 até a década de 70 “a Sé esteve vacante por não haver relações com a Cúria Romana.”³²³

Outro ponto relevante para compreendermos esta sociedade era a intolerância em relação aos cristãos-novos, bem acentuada na cidade. Lembremos que o triste massacre aos judeus de 1506 ocorreu justamente em Lisboa. O primeiro auto-de-fé da cidade aconteceu no Terreiro do Paço, em 20 de setembro de 1540 quando houve 20 acusados, dos quais seis foram condenados à fogueira. Nos autos-de-fé eram tratados em primeiro lugar os processos referentes à bigamia, sodomia, bruxaria, nem todos punidos com pena capital, e por último os processos de judaísmo, ocasião em que, se o réu não abjurasse, era conduzido à fogueira.³²⁴

Como afirma Dejanirah Couto, o auto-de-fé “torna-se o acontecimento mais grandioso e mais popular da vida lisboeta”, ao ponto de no século XVII as execuções chegarem ao total de trinta e oito.

Concebida para edificação da população, esta parte da cerimônia constitui a essência do próprio acto inquisitorial: de garrote ao pescoço e lançado às chamas, o condenado é um exemplo vivo de punição divina através da purificação pelo fogo³²⁵.

[...] Os cadafalsos, autênticas obras-primas de carpintaria, chegam a atingir quarenta metros de comprimento e vinte de largura, e são montados nas três grandes praças da cidade: Rossio, Terreiro do Paço, Ribeira³²⁶.

Para além de tudo isso, uma mistura entre o sagrado e o profano, entre a “piedade religiosa” e a “diversão ímpia” caminhando lado a lado descreviam bem a religiosidade da população lisboeta do Seiscentos, como afirma Castelo-Branco.³²⁷ Por outro lado, segundo o autor, se comparada a outras cidades europeias da época, Lisboa não estava entre as mais “ímorais”, pois os casos que se encontram nela no período, segundo o autor, seriam “aqueles que encontramos em qualquer sítio e épocas normais,”³²⁸ ou seja, sem nenhum indício de que

³²³ PEREIRA, Isaiás da Rocha. *Para a História da Freguesia da Sé de Lisboa*. Lisboa: [s/n], 1990 (Lisboa: gráfica. Rádio Renascença, p. 17.

³²⁴ COUTO, op. cit., p. 155-56.

³²⁵ Ibidem, p. 156-57.

³²⁶ Ibidem, p. 155.

³²⁷ CASTELO-BRANCO, Fernando. *Lisboa seiscentista* [...], p. 181.

³²⁸ Ibidem, p. 140.

a cidade fosse extremamente imoral e corrompida, pois em Madri, por exemplo, de acordo com o mesmo, haveria muito mais casos tocantes a faltas relacionadas à moralidade.

Com relação à moralidade, a maior das preocupações na Lisboa seiscentista estava ligada aos casos de “inversão sexual”, ao ponto de em 1624 ser “recomendado ao Santo Ofício maior rigor contra os sodomitas”.³²⁹ Os casos de prostituição eram existentes, porém, também não eram muito acentuados como afirma o autor. Um pouco da preocupação, porém, estava ligada também à classe eclesiástica, que sofria com um forte “relaxamento moral” no que tange principalmente ao celibato, e de maneira acentuada entre as ordens monásticas. Daí as constantes investidas de Trento acerca da doutrina e formação de seu clero³³⁰.

A bigamia, no entanto, foi um delito que apareceu por diversas vezes nos autos-de-fé de Lisboa. Como afirma Castelo-Branco, é raro um Auto de Fé em que não há homens e mulheres condenados por se casarem duas vezes.³³¹ As pesquisas que realizamos também corroboram tal afirmativa, visto que encontramos para o século XVII, levando em consideração somente os documentos referentes ao Tribunal de Lisboa, 280 processos e confissões de homens e mulheres acusados de bigamia ou de cumplicidade em bigamia. Ao consultarmos as listas dos autos de fé realizados na década de 1660 (que coincide com o recorte cronológico dos processos inquisitoriais que analisamos), encontramos a referência a 31 mulheres e homens bígamos sentenciados nos seis Autos de Fé celebrados – em 1660, 1662, 1664, 1666, 1668, 1669, sendo que o único auto em que não aparece nenhum bígamo é o de 1668.³³²

A preocupação com este delito em Lisboa fica explicitada nas Constituições Sinodais do Arcebispado de 1640, em que se reitera a preocupação com os tipos de pessoas que poderiam se casar, como já recomendava o capítulo VII do Decreto *Tametsi* a respeito dos vadios –como vimos no primeiro capítulo. Todavia, as Constituições sugerem como eram comuns esses casos na cidade, por virem a ela muitas pessoas de diferentes localidades, como podemos observar abaixo:

Por quanto há muitas pessoas que andam vagabundos por Reinos, e terras estranhas, sem terem domicilio em nenhuma delas, e juntamente a este nosso Arcebispado à Cidade de Lisboa principalmente, vem muitos estrangeiros, e uns, e outros, dizendo ser solteiros, deixadas as mulheres com que são

³²⁹ Ibidem, p. 140-43.

³³⁰ Ibidem, p. 145-49

³³¹ Ibidem, p. 144.

³³² Cf. ANTT- TSO- IL- Autos de Fé, Livro 2º 1629/1704, fls 122-141 (Imagens 227- 287).

casados, se casam uma, e muitas vezes. Conformando-nos com o Sagrado Concílio Tridentino, que procurou dar remédio a este mal: mandamos que ainda que os tais vagabundos estrangeiros sejam apregoados nas Paróquias aonde quiserem casar, não sejam admitidos a isso, nem Pároco algum, ou outro Sacerdote os receba, sem especial licença nossa³³³.

A família era a base da experiência cotidiana desta sociedade, como salienta Teresa Rodrigues, de forma que o casamento funcionava como eixo central dessa experiência, e por muitas vezes também como forma de ascensão social.³³⁴ Porém, é importante em primeiro lugar compreendermos que quando falamos a respeito de família no Antigo Regime referimo-nos a uma ideia de família que se diferenciava da dos dias atuais. Uma família, ou fogo, como era chamado na época “compunha-se de todas as pessoas que viviam na mesma casa e com o mesmo patrimônio.”³³⁵

Nesta sociedade, a lógica matrimonial diferenciava-se de acordo com a escala social. Nas camadas mais elevadas eram comuns os casamentos tradicionais realizados com a rigidez das políticas matrimoniais, em que por muitas vezes os cônjuges se falavam apenas por cartas e não se viam até o dia do casamento, este que era pautado, sobretudo, nos interesses entre as duas famílias e “estabelecidos contratualmente através do dote”.³³⁶ Diversamente, conforme se desce na escala social, tornam-se bem constantes casamentos “por amor” e acompanhados de namoros, principalmente nos grandes centros urbanos, como Lisboa, em que esta forma mais “livre” de se dar em casamento teria sido comum a maior parte da população das classes mais baixas.³³⁷

Em Lisboa, durante os séculos XVII e XVIII, a população teria se casado menos em comparação a outras cidades do Reino, fator relacionado ao tipo de vivência da cidade, “e também com o facto de imigrantes urbanos virem para Lisboa já casados”.³³⁸ Por muitas vezes, o casamento poderia ser uma estratégia de ascensão social ou simplesmente de subsistência própria e da família, como no caso das viúvas.³³⁹

³³³ Constituições sinodais do Arcebispado de Lisboa. Imprensa: Lisboa (Portugal): Paulo Craesbeeck, 1656, liv. 1, tít. XIII, decreto VII, fl. 135.

³³⁴ RODRIGUES, Teresa. *Cinco séculos de cotidiano [...]*, p. 110.

³³⁵ SERRÃO, Joel; MARQUES, A. H. de Oliveira (dir.) *Nova história de Portugal: Portugal - do renascimento a crise dinástica*. Ed. il. - Lisboa: Editorial Presença, 1998, 39.

³³⁶ RODRIGUES, Teresa. *Cinco séculos de cotidiano [...]*, p. 108.

³³⁷ *Ibidem*, p. 107

³³⁸ *Ibidem*, p. 108.

³³⁹ RODRIGUES, Teresa. *Cinco séculos de cotidiano [...]*, p. 110.

Como era comum às grandes cidades, também em Lisboa os fogos eram bem simples e compostos por um número pequeno de pessoas. Na cidade, como aponta Rodrigues, em aproximadamente $\frac{3}{4}$ dos fogos residiam cerca de uma a quatro pessoas, mas predominavam casas com duas ou três. A esses números contrapunham-se poucos fogos, em geral formados por estalagens e hospedarias, ou casa de nobres, em que havia um número maior de residentes.³⁴⁰ Ao casar, as mulheres eram isoladas da família de origem, e apesar de em geral não adquirirem o nome do cônjuge, passavam a ser identificadas como *mulher de* ou *viúva de*. É importante ressaltar também que nas camadas populares as mulheres poderiam desempenhar algum tipo de atividade profissional, adquirindo assim “uma autonomia evidente face ao marido e ao lar”.³⁴¹

Após tratarmos de aspectos da vida cotidiana dessa sociedade lisboeta, bem como a forma com que seus moradores concebiam e viviam o casamento, trataremos agora de maneira mais aprofundada dos estudos de caso desenvolvidos a partir dos processos inquisitoriais contra acusados de bigamia.

A fim de compreendermos melhor quem é esse indivíduo que casa mais de uma vez dentro da sociedade em questão, fizemos também um levantamento sobre as funções ou cargos dos 94 réus, cristãos velhos, julgados pelo Tribunal do Santo Ofício de Lisboa, que residiam na cidade de Lisboa e em seus arredores, e foram processados pela Inquisição no século XVII.³⁴² Os mais variados ofícios aparecem ao fazermos este levantamento.

Para analisar os ofícios e ocupações dos réus utilizamos as próprias categorias que aparecem nos documentos da Inquisição.³⁴³ Para entender o sentido de tais ocupações e funções,³⁴⁴ pesquisamos como estas ocupações eram classificadas na época, a partir de levantamentos populacionais produzidos nos séculos XVI e XVII, a saber. Consultamos o

³⁴⁰ Ibidem, p. 113.

³⁴¹ Ibidem, p. 118.

³⁴² A metodologia para chegar a este quantitativo foi explicada no capítulo 2, mas, em suma, dos 209 réus cristãos velhos acusados de bigamia, 94 eram moradores de Lisboa.

³⁴³ Extraídas através do levantamento feito no site do Arquivo Nacional da Torre do Tombo.

³⁴⁴ Com base nas considerações de Simona Cerutti, quando discute que uma das possibilidades de estudo das categoriais sócio profissionais é o estudo utilizando as categoriais adotadas nas fontes de época, pelos homens da época, sendo isto melhor do que projetar categoriais atuais, anacrônicas no passado, optamos por utilizar as categoriais que aparecem nos processos inquisitoriais. Cerutti também propõe que se vá além do uso de categoriais de época, para entender como estes grupos eram reconhecidos e se reconheciam, entretanto, como este estudo não é sobre história social dos grupos sócio profissionais, não é este o objetivo da pesquisa, nem as fontes da Inquisição isoladamente permitem este trabalho mais aprofundado, o que pretendemos é simplesmente ter um entendimento geral de quem eram esses homens e mulheres acusados e processados por bigamia. CERUTTI, Simona. Processo e experiência: indivíduos, grupos e identidades em Turim no século XVII. In REVEL, Jacques (org.). *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getúlio Vargas, 1998.

Livro das Grandezas de Lisboa, de frei Nicolau de Oliveira, de 1620,³⁴⁵ que trata das profissões que eram exercidas em Lisboa, assim como examinamos o Sumário de 1551³⁴⁶ (de Cristóvão Rodrigues de Oliveira). O objetivo foi categorizar esses cargos e funções, a fim de alcançar um panorama social geral a respeito destes homens e mulheres cristãos velhos que, residindo em Lisboa, incidiram no delito de bigamia no século XVII, sendo julgados pelo Tribunal do Santo Ofício de Lisboa. Em síntese, utilizamos as categorias que aparecem nos documentos inquisitoriais para agrupar e classificar os cargos e funções ocupados pelos réus.

O uso de categorias coetâneas também traz alguns desafios, entre eles o de desvelar o seu sentido, por se tratar de um mundo do trabalho e de relações sociais e profissionais distintos dos atuais. Por esta razão, consultamos também o dicionário setecentista de Raphael Bluteau.³⁴⁷

Dos 94 réus, conseguimos mapear os cargos e ofícios de 72, visto que em 21 processos o mesmo não estava identificado, e em 1 aparece como função “forçado da galé estante ao cais do carvão”, o que não classificamos como um ofício, incluindo-o aos que não aparecem a função. Distribuímos os resultados encontrados nas seguintes categorias profissionais, que foram agrupadas seguindo as formas de classificação encontradas no “Livro das Grandezas de Lisboa” e no “Sumário de 1551”:

- Pedreiros:

- trabalhador³⁴⁸ (10);
- pedreiro (1);
- aprendiz de pedreiro (1);
- trabalhador do terreiro³⁴⁹ (1),
- trabalhador das caixas de açúcar e acarretador³⁵⁰ (1).

- Tarefas do Campo:

- hortelão³⁵¹ (2);
- pastores (2).

³⁴⁵ OLIVEIRA, fr. Nicolau de. *Livro das Grandezas de Lisboa*. Lisboa: Jorge Rodrigues, 1620fl. 92ss.

³⁴⁶ OLIVEIRA, Cristóvão Rodrigues de. *Lisboa em 1551. Sumário em que se contém algumas coisas assim eclesiásticas como seculares que há na cidade de Lisboa (1551)*. Lisboa: Livros Horizonte, 1987.

³⁴⁷ BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico ... Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712 - 1728. 8 v. Disponível em: <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/edicao/1>. Doravante, BLUTEAU.*

³⁴⁸ TRABALHADOR- Obreiro, que trabalha no campo, ou aonde se fazem obras. BLUTEAU, vol. 8, p. 228.

³⁴⁹ TRABALHADOR DO TERREIRO - Que trabalha no terreiro do Paço em Lisboa, BLUTEAU vol. 8, p. 125.

³⁵⁰ ACARRETADOR - Que transporta em carretas, BLUTEAU, vol. 1, p. 62.

³⁵¹ HORTELÃO- Quem cultiva as plantas. In. BLUTEAU, vol. 6, p. 124.

- Oficiais mecânicos:

- alfaiate (4);
- passamaneiro³⁵² (3);
- sapateiro (3);
- pintor de loiça³⁵³ (2);
- lapidário de diamantes (1);
- engomador (1).

- Oficiais de ferro:

- aprendiz de dourador³⁵⁴ (1);

- Carpinteiro:

- carpinteiro (1)

- Serviços militares:

- soldado de cavalaria (1);
- soldado de cavalo (1);
- ajudante de sargento-maior (1);
- cavaleiro fidalgo da Casa de sua majestade (1);
- soldado de cavalaria (1);
- alferes de infantaria (1);
- soldado da guarda (1);
- tenente general de infantaria na província de Entre Douro e Minho (1);
- capitão de infantaria (1);
- cavaleiro do hábito de Santiago (1),

- Homens do mar:

- pescador (1);
- embarcado em armadas do rei (1);
- capitão mor da ilha Grande (1);
- homem de chuço³⁵⁵ (1);
- calafate³⁵⁶ (1).

- Criados:

- criados (2);
- servidor do rei (1);
- camareiros (2);

³⁵² PASSAMANEIRO - Quem faz ou vende um tipo de renda para moveis ou roupas. In. BLUTEAU, vol. 6, p. 299.

³⁵³ PINTOR DE LOIÇA - Pintor de pratos de barro ou estanho. BLUTEAU, Vol. 5, p. 186.

³⁵⁴ DOURADOR - Oficial que assenta folhas de ouro. BLUTEAU, Vol. 3, p. 298

³⁵⁵ HOMEM DE CHUÇO - Quem segurava uma pequena lança de pau com um ferro pontiagudo, usado em terra como lança de infantaria, mas principalmente e a bordo por tripulações dos navios. In: BLUTEAU, Vol. 2, p. 340.

³⁵⁶ CALAFATE - Oficial que tapa buracos de navios, In. BLUTEAU, vol. 2, p.4

- liteireiro³⁵⁷ e homem de pé (1),
- Cocheiro (1).

- Adm. e Serv. Públicos:

- meirinho da casa da saúde³⁵⁸ (1);
- serventuário do ofício de escrivão do público e judicial do Conselho de Algodres, bispado de Viseu (1).

- Tendeiro:

- peixeira (1);
- taberneira (2);
- barbeiro (1);
- tendeira³⁵⁹ (1);
- guarda de venda (1);
- mestre do estanco das cartas de jogar³⁶⁰ (1);
- caminheiro³⁶¹ (1);
- caminheiro dos contos (1);
- requerente das dividas dos contos por comissão de André Velho da Fonseca desembargador (1).

- Religiosos:

- frade converso da Ordem de São Domingos (1);
- frade professo da Ordem de São Francisco (1).

- Profissões liberais:

- cirurgião químico (1).

- Outras funções:

- estudante (1).

³⁵⁷ LITEIRO - Aquele que guia uma liteira, um tipo de carruagem muito cômoda. In. BLUTEAU, Vol. 5, p. 157.

³⁵⁸ MEIRINHO -Homem que tem maioria e poder para administrar e fazer justiça em alguma vila, terra, ou serviço. In. BLUTEAU, Vol. 5, p. 399.

³⁵⁹ TENDEIRA - Aquela que vende em tendas. In. BLUTEAU, Vol. 8, p.94.

³⁶⁰ Estanco ou estanque: lugar onde contratadores vendem diferentes mercadorias. In. BLUTEAU, Vol. 16, p. 310.

³⁶¹ CAMINHEIRO - Que anda a mando de alguém. “chamamos caminheiro aquele que por ordem da justiça vai pelo Reino notificar as partes, e fica às portas da sua casa com dois tostões cada dia até pagarem”. In. BLUTEAU, Vol. 2, p. 77.

Quadro 4: Cargos/ Funções dos Réus Cristãos velhos Residentes em Lisboa (séc. XVII)

| CARGOS/FUNÇÕES | NÚMERO DE INCIDÊNCIAS |
|------------------------------|----------------------------------|
| Carpinteiro | 1 |
| Criados | 7 |
| Adm. e Serv. Públicos | 2 |
| Homens do Mar | 5 |
| Oficiais de Ferro | 1 |
| Oficiais Mecânicos | 14 |
| Pedreiros | 14 |
| Religiosos | 2 |
| Serviços Militares | 10 |
| Tarefas do Campo | 4 |
| Tendeiro | 10 |
| Profissões Liberais | 1 |
| Outras Funções | 1 |
| Sem Informação | 22 |
| Total | 95 |

Fonte: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquirição de Lisboa, disponível em : <http://digitarq.arquivos.pt/results?t=bigamia&di=1600&df=1700>

A partir deste levantamento pudemos perceber que, dentre estes 71 réus identificados, a maioria dos julgados por bigamia fazia parte das camadas populares desta sociedade. Apesar de encontrarmos nobres, e até mesmo clérigos, ao examinar os ofícios dos réus julgados neste tribunal, podemos afirmar que quando falamos de bigamia na Lisboa seiscentista estamos falando de um delito majoritariamente cometido por pessoas das camadas populares.

De fato, nos processos analisados nesta pesquisa, encontramos homens e mulheres plebeus, sem muitas posses, que em sua maioria não sabiam ler e escrever, cujas profissões eram trabalhadores, lavradores, peixeira, homens do mar, passamaneiro. Este levantamento também nos permite perceber um pouco da realidade e espaço urbano desta sociedade lisboeta, visto que muitos réus praticavam ofícios mecânicos, ou comerciais; outros possuíam atividades ligadas ao mar, o que evidencia essa característica da “cidade porto”; enquanto muitos, como os classificados como pedreiros, poderiam contribuir para o crescimento urbano e manutenção da cidade ribeirinha.

3.2. A Bigamia como um campo de observação do *disciplinamento*

Como frisamos desde o início da dissertação, consideramos significativas as relações existentes entre a Reforma Católica de inspiração Tridentina e a perseguição à bigamia em Portugal. Nesse sentido, o controle da vida conjugal integrava-se às preocupações ligadas à ideia de reforma moral, espiritual e de disciplinamento social que acompanharam esses processos. Nesta seção esperamos analisar, a partir de alguns estudos de casos, como as controvérsias em torno de cristãos velhos acusados de bigamia em Portugal, no século XVII, podem nos oferecer um campo de observação sobre os mecanismos de controle, bem como as possíveis fragilidades ligadas à introdução de um disciplinamento plenamente eficaz no Portugal Seiscentista.

O que inicialmente percebemos ao analisar os processos da Inquisição de Lisboa movidos contra bigamos cristãos velhos é que os questionamentos levantados aos réus visavam antes de tudo averiguar indícios de heresias e ideias erradas sobre a fé, e sobre os sacramentos, em particular o do matrimônio. Como acontece no processo de Ana Gomes, cristã-velha de 26 anos, natural do lugar da Veiga de Lila, Termo da Vila de Chaves, moradora em Lisboa, casada pela primeira vez com Amaro Gonçalves, na igreja paroquial da freguesia da Póvoa, também no Termo da Vila de Chaves. Ana Gomes fez vida marital com Amaro Gonçalves durante um ano, mas contraiu novo matrimônio com Manoel Martins, na freguesia de São Paulo, em Lisboa, de modo que ela foi acusada de bigamia pelo Santo Ofício de Lisboa. As perguntas feitas à ré procuram identificar justamente se ela teve contatos com livros que dissessem que casar duas vezes era permitido ou se havia sido persuadida por alguém a acreditar nisto.

Perguntada se veio ella ler em algum livro, ou alguma pessoa a persuadio que os casados podião casar segunda vez, sendo vivos seus primeiros maridos ou molheres?

Disse que nunca ouvio tal. ³⁶²

Nestes documentos foi possível perceber que a grande preocupação dos Inquisidores era realmente com relação às dúvidas a respeito da fé, e com a difusão da disciplina matrimonial. Ainda que o delito, quando cometido por esses homens e mulheres, não tivesse

³⁶² Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Tribunal do Santo Ofício (TSO), Inquisição de Lisboa (IL), Processo 08864. Doravante: ANTT/TSO, IL, Processo 08864, fl. 37v (imagem 76).

como fim uma apostasia ou um sentir mal da fé Católica, como identificamos, na visão dos inquisidores era o que se passava, pois, a principal preocupação deles era se o que levou os réus à bigamia foi alguma dúvida ou discordâncias com relação às normas professadas pela Igreja, principalmente em relação ao matrimônio.

Outro exemplo consiste na inquirição de Antônio da Fonseca, alferes de uma companhia de infantaria, natural do Porto e residente em Lisboa, na freguesia de Santana. Em 1671, Antônio da Fonseca foi acusado por perjúrio e cumplicidade em bigamia. Antônio da Fonseca foi inquirido com diversas perguntas que visam averiguar sua crença na fé e dogmas católicos, como era costume e mandava o Regimento de 1640 no Livro II, Título 7 § 11, onde se explica como fazer a Sessão de Crença. Nos casos de bigamia, dava-se ênfase às perguntas relacionadas ao sacramento do matrimônio e a possíveis dúvidas e opiniões heréticas a respeito deste, como percebemos nos processos.

Perguntado se creio elle, ou teve pra si, que os legitimamente casados depois de consumarem o matrimonio, se poderião descasar per si, e não estavão obrigados a viver como manda a santa madre igreja? Disse que não

Perguntado se creio elle, ou de presente era, que he licito a huma pessoa casar segunda vez, sendo vivo seu primeiro marido ou mulher, não tendo noticia certa que era morto? Disse que não” ³⁶³

Mesmo o réu tendo respondido a todas as perguntas afirmando não discordar dos dogmas e prescrições da Igreja, mesmo tendo recitado as orações pedidas – da Ave-Maria, Pai Nosso, Credo, Salve Rainha – e de ter dito os dez mandamentos da Lei de Deus e os da lei da Igreja, embora acerca destes últimos não lembrasse de todos,³⁶⁴ sua confissão não foi considerada satisfatória. Na visão do inquisidor, o réu não respondeu satisfatoriamente o porquê teria dado falso testemunho para o escrivão do casamento a respeito de Antônio Rodriguez, de quem teria sido cúmplice, dizendo que ele era solteiro, mesmo sem ter certeza de tal. Logo, para o inquisidor tudo isso “redunda presunção, que elle deu o dito juramento por sentir mal de nossa Santa Fé católica, e entende que huma pessoa podia casar segunda vez sendo vivo seu primeiro marido, ou molher”. ³⁶⁵

O réu foi condenado a ir ao auto-de-fé com vela acesa na mão, realizar abjuração de leve. Além disso, teria cárcere a arbítrio dos inquisidores, receberia instrução na fé católica,

³⁶³ ANTT/TSO – IL, Processo 05707, fl. 35 (Imagem 69).

³⁶⁴ ANTT/TSO – IL, Processo 05707, fl. 30v (Imagem 60).

³⁶⁵ ANTT/TSO – IL, Processo 05707, fl. 35v (Imagem 70).

penitências espirituais e pagaria as custas do processo. Antônio da Fonseca seria degredado para Castro Marim por três anos.

Assim como Antônio da Fonseca, outro réu chamado João de Freitas (soldado da infantaria da companhia do capitão Martins Correa do castelo desta cidade, de 24 anos, morador na vila de Setúbal)³⁶⁶ também foi julgado por perjúrio e cumplicidade em bigamia. João de Freitas teria dado falso testemunho de que Manoel Rodrigues (que também foi soldado, e agora era trabalhador e morador na freguesia de Santos, na cidade de Lisboa) era viúvo de Ana Rodrigues, primeira mulher de Manoel, a fim de que este pudesse se casar novamente com Maria Francisca, o que fez Manoel na freguesia dos Anjos.

No processo, lê-se: “Perguntado se sabe ele reo que nos mandamentos da ley de Deus he prohibido a todo o christão jurar falso. Disse que bem se sabe q no segundo mandamento da ley de Deus he prohibido jurar falso”³⁶⁷. Perguntado diante disso o porquê de ter dado testemunho a respeito do falecimento de Ana Rodrigues? Respondeu que acreditou que “seria morta a ditta mulher por huma cousa que ouviu”, e que isso era o que se dizia. Diante do interrogatório o réu ainda alegou que deu o falso testemunho enganado e persuadido, porque “assy o afirmou Jorge pay de Maria Francisca com a qual se casou nesta cidade Manoel Rodrigues, cuja primeira mulher se dizia na ditta causa ser morta”³⁶⁸. A sentença atribuída ao réu foi a abjuração de leve, degredo por cinco anos para o couto de Castro Marim, cárcere a arbítrio dos inquisidores, penitências espirituais e pagamento das custas do processo.³⁶⁹

Nestes dois casos de cumplicidade, podemos perceber o que já ressaltamos no capítulo anterior com base em Jaime Gouveia e Stuart Schwartz, a respeito de que para o Santo Ofício, quando falamos em moral e sexualidade, a grande preocupação não seria simplesmente com o pecado carnal em si, mas com a possibilidade de dúvidas heréticas acerca da doutrina da Igreja, bem como com os comportamentos desviantes da norma estabelecida.

Não podemos, no entanto, neste momento de deixar de pontuar, como o faz Ginzburg ao ressaltar a particular ambiguidade que era característica desses processos inquisitoriais, que apesar de muito ricos, refletem muito das pressões físicas e psicológicas pelas quais os réus passavam. Isto muitas vezes poderia ocasionar que nas confissões ou testemunhos presentes nesses documentos aparecessem muito mais dos estereótipos e discursos oficiais propagados na época (por meio da catequese e dos sermões), do que as efetivas práticas e características

³⁶⁶ ANTT/TSO – IL, Processo 04490, fl. 5 (Imagem 09).

³⁶⁷ ANTT/TSO – IL, Processo 04490, fl. 26 (Imagem 51).

³⁶⁸ ANTT/TSO – IL, Processo 04490, fl. 27 (Imagem 53).

³⁶⁹ ANTT/TSO – IL, Processo 04490, fl. 36 (Imagem 71).

dos delitos cometidos.³⁷⁰ Apesar de Ginzburg fazer essas observações a respeito dos processos inquisitoriais sobre feitiçaria, estas são pertinentes e aplicáveis aos processos por nós estudados. Neste sentido, como também argumenta Bruno Feitler, o que se vê na maioria dos processos inquisitoriais é “um discurso normatizado ao extremo”, em que a Igreja tinha como objetivo, “convencer-se a si própria da sua nobreza, justiça e misericórdia, mas de, sobretudo, criar um documento que lhe servisse de modo prático como instrumento de consulta”³⁷¹.

Levando em consideração o argumento levantado por Federico Palomo, de que é necessário atentar para os limites que esse processo de disciplinamento encontrou, bem como para as estratégias dessa população (de adaptação ou contravenção da norma),³⁷² a esse respeito, identificamos um caso interessante no processo de Ana Gomes, que sendo casada a primeira vez, mas acreditando ser viúva (segundo alegou aos inquisidores), não se apresentava como tal e, com o intuito de se casar pela segunda vez, dizia que era solteira. Assim, Ana Gomes ocultava o seu primeiro casamento, como sua suposta viuvez, apresentando-se como livre e solteira, ou seja, sem que maiores perquirições precisassem ser realizadas para casar novamente, como era o caso de processos de casamentos envolvendo viúvas, a quem eram exigidas testemunhas que confirmassem a morte do cônjuge. No inquérito a que Ana Gomes foi submetida, ela foi:

Perguntada se ela era casada, que resão teve para divulgar nesta cidade depois que veyo para ela que era solteira, do que se colige que o fazia com intento de se casar segunda vez, dando a entender que estava livre para o fazer?

Disse que não esta lembrada que dissesse tal.

Perguntada se ella dis que algumas pessoas lhe derão noticia que seu primeiro marido era vivo que resão teve para se mandar apregoar por solteira, podendo fazer por viúva?

Disse que ela senão metteo nisso, e que os pregoes forão feitos por Manoel Martins com que se casou segunda vez.

Perguntada se sabia o dito Manoel Martins o estado certo dela, e se a tinha por viúva, casada, ou solteira, ou estava em duvida?

³⁷⁰ GINZBURG, Carlo. *O fio e os rastros*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

³⁷¹ FEITLER, Bruno. “Processos e práxis inquisitoriais [...]”, p. 61.

³⁷² PALOMO, A *Contra-Reforma em Portugal [...]*, p. 14.

Disse que o dito Manoel Martins a tinha por solteira, por ela o diser sempre assim ³⁷³.

Como determinavam as Constituições Sinodais do Arcebispado de Lisboa de 1640, para se casar novamente o viúvo deveria:

Além de se haver de declarar assim nos pregões, e denunciação, [...] é necessário pera há verem de ser recebidos, que conste primeiro legitimamente da morte da vítima mulher, ou marido, o que será na forma seguinte. Havendo sido fregueses da mesma freguesia os defuntos, e havendo falecido nela, bastara constar dito ao Pároco notoriamente. E havendo falecido em outra freguesia de nosso Arcebispado, bastará certidão do Pároco dela. [...] sendo fora do nosso Arcebispado, e especialmente sendo fora do Reino, ou nas partes, e conquistas ultramarinas dele, he necessário justificar a morte diante de nosso Provisor.³⁷⁴

No trecho acima, identificamos como as exigências para que viúvos e viúvas contraíssem um novo matrimônio poderiam ser difíceis de serem cumpridas, especialmente nos casos em que o cônjuge tenha falecido em outra freguesia no reino e mais ainda se a morte tivesse ocorrido em território ultramarino. Muitas das vezes, tinham-se apenas notícias ou suspeitas a respeito da morte do cônjuge, o que levava à necessidade de obter testemunhas para justificar o pretense falecimento. Estaria Ana Gomes buscando um caminho mais fácil e mais rápido de contrair um segundo matrimônio, ao ocultar o seu primeiro casamento? Ana Gomes, apresentando-se como solteira, poderia prescindir de reunir testemunhas ou certidões que atestassem algo sobre o que não se tinha prova cabal: o falecimento do primeiro marido.

Ana Gomes ficou sabendo da morte de seu primeiro marido, Amaro Gonçalves, por uns soldados “do terço de Miguel Carlos”, que disseram que seu marido havia falecido. São esses mesmos soldados que junto com seu segundo marido, Manoel Martins, dão testemunho ao juiz de casamento de que Ana Gomes era solteira. Segundo discorre a ré em sua confissão, seu segundo marido teria dado um cruzado para cada um dos soldados, para que testemunhassem ao juiz de casamento dizendo que ela era solteira ³⁷⁵. É interessante como em

³⁷³ ANTT/TSO – IL, Processo08864, fl. 36v/37 (Imagem 74/75).

³⁷⁴ Constituições Sinodais do Arcebispado de Lisboa. Imprensa: Lisboa (Portugal): Paulo Craesbeeck, 1656, liv.. 1, tít. XIII, decreto IX, § 1, fl. 138.

³⁷⁵ ANTT/TSO – IL, Processo 08864, fl. 33 (Imagem 67).

um momento Ana Gomes afirma ter dito a todos na cidade, inclusive a seu segundo marido que era solteira,³⁷⁶ e ao mesmo tempo, a fim de se esquivar da responsabilidade de mentir para a Igreja, diz que quem fez a justificação para o casamento foi seu marido, e ela não sabe nada sobre isso³⁷⁷. Há de se salientar também os grupos sociais com que a ré convivia, tendo em vista que ela fica sabendo da suposta morte de seu primeiro marido por um grupo de soldados.

Neste mesmo processo podemos perceber também – como discutimos no primeiro capítulo – a organicidade desta instituição, e o como que as redes periféricas de controle, como afirma Gouveia, funcionam como um trampolim, que fazia com que as “infrações” chegassem aos tribunais centrais. Neste caso, Amaro – o primeiro marido – é “obrigado” por seu pároco a procurar por sua mulher que fugira, e é assim que descobre que ela havia se casado pela segunda vez. Depois de casados, Amaro e Ana Gomes:

[...] se recolherão de Humas portas a dentro, fazendo vida marital por espacio de seis mezes seguintes, porque então fugio a ditta sua molher de sua companhia, para onde tornou a viver passado hum anno, por persuadirem a ele denunciante a que tentasse segunda vez, e então continuaram fazendo vida marital por espacio de uma anno e meyo, em que lhe tornou a fugir a ditta sua molher, sem que mais tornasse a ter com dela, e o parochio da sua freguesia o obrigou a que procurasse saber onde ella existia para a tornar a mulher, e ouvindo dizer que ella estava nesta cidade se veyo a ella, e procurando por alguma pessoa achou noticia que a ditta sua molher estava casada nesta cidade com outro homem ao qual não sabe o nome [...] ³⁷⁸.

Quando Amaro Gonçalves, trabalhador e morador na freguesia da Póvoa, no termo da Vila de Chaves, chegou a Lisboa, cidade em que sua mulher estava, foi até sua casa, onde Ana Gomes o reconheceu. Seu segundo marido, diante do ocorrido, relatou tal situação ao cura da Igreja dos Mártires. Desta forma percebemos novamente como que esse disciplinamento passa por (e conta com) este processo de criminalização das consciências, lembrando o que Prospero argumenta a respeito do amor e da amizade, que haviam de caminhar junto da consciência, pois as pessoas por vezes denunciavam parentes e amigos próximos, a fim de

³⁷⁶ ANTT/TSO – IL, Processo 08864, fl. 34 (Imagem 69).

³⁷⁷ ANTT/TSO – IL, Processo 08864, fl. 36v/37 (Imagem 74/75).

³⁷⁸ ANTT/TSO – IL, Processo 08864, fl. 5v/6 (Imagem 10/11).

salvar a si mesmos ou de aliviar as próprias consciências.³⁷⁹ É o que podemos identificar neste processo.

Além disso, podemos salientar também mais uma vez a importância das redes periféricas de controle que contribuía para que os casos chegassem ao conhecimento do Santo Ofício, como ocorre neste processo. Antes de ser inquirida pela Inquisição, Ana Gomes teve o seu caso reportado ao líder espiritual da paróquia da freguesia em que morava no momento, o cura da Igreja dos Mártires: “e indo a sua casa fallouse com ella, e ella o reconheceo por seu marido, e o segundo marido com quem esta casada, deu conta ao cura da Igreja dos Martyres donde he freguesa, de que vir ontem presa por ordem desta meza”³⁸⁰ da Inquisição de Lisboa.

Outro exemplo em que essas redes periféricas atuam no controle e denúncia do delito é o caso de António Rodrigues, passamaneiro – filho de Dinis Brouin, natural do Reino de França, e de Grácia Rodrigues, natural da cidade do Porto – residente em Lisboa, que foi denunciado ao Santo Ofício por um familiar da Inquisição Luís Rodrigues.

Conseguimos perceber também como este disciplinamento permeava e regia os pensamentos e atitudes nesta sociedade a partir da análise do processo de Ascenso João, trabalhador, natural do lugar dos Puleigas, termo da Vila de Sintra, casado com Domingas João. Ascenso João foi denunciado por bigamia por Ricardo Homem, de 45 anos de idade, que tomou conhecimento deste delito através de Maria Felipe. Esta mulher, moradora na Betesga – pequena rua lisboeta nas proximidades do Rossio – disse que Domingas João, primeira esposa do réu, depois de viver aproximadamente 20 anos sem ter notícias do mesmo,³⁸¹ teria o encontrado casado com outra mulher, com nome diferente, pois passara a se chamar de Domingos Fernandes.³⁸²

Ascenso João (ou Domingos Fernandes, se considerarmos a nova identidade que passou a adotar, dissimulando a sua condição de homem que já havia sido casado pela primeira vez) fora encontrado na Amoreira, termo de Óbidos, e disse à primeira esposa que estava em outro trabalho, com outra família, que ela se calasse e não dissesse nada a ninguém, por ele não fazer nada de mau. Maria Felipe, de quem a esposa do réu era afilhada, pede a Ricardo que denunciasse tal fato ao Santo Ofício, visto que ela não se atrevia a fazê-lo.

³⁷⁹ PROSPERI, *Tribunais da Consciência: inquisidores* [...], p. 27.

³⁸⁰ ANTT/TSO – IL, Processo 08864, fl. 16 (Imagem 11).

³⁸¹ ANTT/TSO – IL, Processo 04790, fl. 3f/v (Imagem, 05/06).

³⁸² ANTT/TSO – IL, Processo 04790, fl. 3f/v (Imagem, 05/06).

[...] denunciando disse que Maria Felipe moradora na Bitesga [Betesga] em huma casa de sobrado casada não sabe o nome ao marido, disse a ele denunciante, que Domingas João eh moradora ás fontainhas no Paço do Borratem may de Maria de Oliveira casada com hum Alfayate, e vivem todos juntos, contava a mesma Maria Felippa, por serem conhecidas, que tendo noticia de seu marido, que havia annos andava ausente fora ao lugar da Amoreyra termo de Obidos onde achara seu marido cazado com nome diverso de que qual tinha e que falando com o ditto seu marido ele lhe dissera, que estava naquele trabalho, que se calasse, por lhe não fazer mal, que elle averia ver ou hiria pera ela, e que lá estava casado com molher filhos, e sogra [...] e que a dita maria de Felipe pedia a ele denunciante que quisesse vir dar conta nesta Mesa de sobredito, per ella senão atrever ³⁸³.

Maria Felipa ainda foi admoestada pelo confessor, para o qual havia dado conta do caso, a procurar o Santo Ofício. Neste sentido destaca-se mais uma vez como as redes periféricas de controle contribuía para que os delitos chegassem ao conhecimento do Santo Ofício, pois, apesar do confessor manter o sigilo da confissão, este praticamente a obriga a denunciar a causa à Inquisição. Ainda destaca-se que “hum [estudantinho] [...] lhe disse então que ela estava excomungada” por não denunciar o caso de bigamia na Mesa da Inquisição. ³⁸⁴

Nestes casos conseguimos perceber como que essa estrutura horizontal de vigilância, a qual Gouveia faz menção, em que na própria sociedade cada um se torna vigia e guarda do outro, funcionava como uma forma controle, e como por meio dela, o conhecimento de tais delitos chegava ao Tribunal do Santo Ofício.

Algumas práticas inquisitoriais eram importantes neste processo de disciplinamento e controle das consciências, a própria visitação em si, na qual eram lidos os delitos que deveriam ser denunciados, bem como a intimidação que por meio desta se instaurava é de suma importância. Acreditava-se que, sabendo de um delito, se o conhecedor não o denunciasse provavelmente em breve alguém o faria, e chegaria ao conhecimento do Santo Ofício que não teria cumprido a sua obrigação de denunciar os delitos conhecidos. Esta é uma das causas que podemos identificar que levava esses indivíduos a denunciarem os casos ao Tribunal, aspecto que destacaremos no caso analisado a seguir.

³⁸³ ANTT/TSO – IL, 04790, fl. 3f/v (Imagem, 05/06).

³⁸⁴ ANTT/TSO – IL, 04790, fl. 4 (Imagem 07).

Paulo da Cunha, “homem português e do mar”, natural da cidade de Braga, casou-se com Margarida Gonçalves na cidade de Lisboa, na Igreja de Nossa Senhora dos Mártires.³⁸⁵ Fez vida marital com Margarida pelo tempo de dois anos, quando tiveram seu filho Manoel. Por volta do ano de 1655, foi embarcado na Nau de Nossa Senhora da Trindade para o Estado da Índia, onde permaneceu por um ano, quando voltaria ao reino na Nau de Nossa Senhora da Graça, tendo sua armada, no entanto, ido para Moçambique, onde permaneceu por dois anos.³⁸⁶ Após este período, sua armada voltou para a Índia. Estando na Índia, procurou saber notícias de sua mulher com os embarcados que vieram do reino, e por meio do marinheiro Manoel da Costa descobriu que sua mulher havia se casado novamente em Lisboa. Como o fato era conhecido por toda a gente do mar que havia vindo naquela nau, considerou ser o correto dar conta do ocorrido à Inquisição.³⁸⁷

Percebe-se também como que este sistema de controle e criminalização da consciência levava por vezes ao que ficou conhecido como a “denúncia da parte não interessada”,³⁸⁸ em que o denunciante não era em si uma parte interessada no caso, como o eram, por exemplo, os cônjuges, mas estes realizavam as denúncias em geral por “desencargo de suas consciências”, ou para simplesmente se escusar de serem tidos como cúmplices, situações que aparecem nos relatos contidos nos processos inquisitoriais.

Identificamos isso, por exemplo, no caso do bígamo António Rodrigues, passamaneiro, natural de Viana Foz de Lima, arcebispado de Braga e morador em Lisboa. Ele foi denunciado por João Pereira, homem do mar, que também era natural da mesma vila e conhecia o réu, sabendo que este era casado com Patronilha Rodrigues. Estando o denunciante em Lisboa, disse que um cunhado do réu, “irmão da dita Patronilha Rodrigues, encontrou com elle denunciante, e perguntando-lhe pelo dito Antonio Rodrigues, elle lhe disse que não sabia donde estava, mas que procuraria.”³⁸⁹ Ao fazer diligência para saber de Antônio Rodrigues, descobriu por um obreiro de Antônio Delgado, mestre do mesmo ofício de passamaneiro, que o réu morava na casa de Antônio Gomes, e que lá estava casado. “E que como teve esta noticia que o ditto Antonio Rodrigues era casado duas vezes, lhe pareceu que era obrigado a vir dar conta disto nesta mesa, assi o faz.”³⁹⁰

³⁸⁵ ANTT/TSO – IL, Processo 07610, fl. 7 (Imagem 13).

³⁸⁶ ANTT/TSO – IL, Processo 07610, fl. 7v/8 (Imagem 14/15).

³⁸⁷ ANTT/TSO – IL, Processo 07610, fl. 8 (Imagem 15).

³⁸⁸ CARVALHO, op. cit., p. 55.

³⁸⁹ ANTT/TSO – IL, Processo 8872, fl. 5v (Imagem 10).

³⁹⁰ ANTT/TSO – IL, Processo 8872, fl. 6 (Imagem 11).

Para compreendermos o porquê destes homens e mulheres denunciarem uns aos outros é essencial atentarmos também para as concepções de foro interno e externo nesta lógica sócio/religiosa. A ideia da época de privacidade ou de foro interno e externo não é a mesma que entendemos hoje. Do ponto de vista da Igreja e do direito Canônico, o foro interno e externo tinham relação com a publicidade e privacidade do pecado. Por exemplo, uma atitude, que nós consideraríamos hoje de foro particular, é nesta lógica social considerada de foro interno ou externo na medida em que esta ocorreu de maneira pública ou não. A própria correção dos pecados ocorria de maneira diferente para os que são de foro interno, “que dizem respeito à salvação pessoal”, e externo, “dimensão pública dos pecados”. O Concílio de Trento reafirma na Sessão XXIV, cap. VIII, a necessidade de se castigar publicamente os pecadores públicos,³⁹¹ e esses pecados chegavam ao conhecimento da Igreja através de mecanismos, como vimos, como a própria confissão, as denúncias, e visitas pastorais.

Essa concepção de foro privado e público só pode ser compreendida se a entendemos como permeada das concepções de salvação e pecado. A salvação própria, no caso de pecados de foro privado, e a salvação dos outros no caso dos pecados públicos. Entender isso nos ajuda também a compreender a bigamia não só como um delito e pecado, mas como um pecado público que ameaça a salvação pessoal – por meio da transgressão de um sacramento – e a comunitária, por sua dimensão pública. Também nos ajuda a compreender o porquê desta prática ser tão perseguida, assim como o fato das pessoas se prontificarem em denunciá-la.

Aqueles que sabiam de homens e mulheres que eram bígamos, e não o reportavam ao Santo Ofício, quando se deparavam com Tribunal como testemunhas, por exemplo, faziam de tudo para deixar claro o porquê não foram denunciar o caso, de maneira que estes também não ficassem suspeitos de um delito contra a fé católica. É o que acontece com João Pereira, passamaneiro, chamado para testemunhar sobre o caso do mesmo Antônio Rodrigues. Este ficou sabendo que Antônio Rodrigues era casado duas vezes quando recebeu uma visita de um parente da primeira esposa do réu, de modo que afirmou ao Santo Ofício que:

Haverá oito dias foi a casa de seu mestre Antonio Delgado, hum homem a quem não sabe o nome, nem o officio, e disse ser natural da Villa de Viana, morador nesta cidade, em caza do conde de Prado, de quem disse fora

³⁹¹ CARVALHO, op. cit., p. 43.

creado, e falando com elle testemunha lhe perguntou por hum Antonio Rodrigues official de passamanos, natural da dita Villa, morador nesta cidade na calçada de Santa Anna em caza de Antonio Gomes mestre do mesmos officio, dizendolhe que o procurava para saber se era casado nesta cidade, como se dizia, sendo que na verdade era na ditta Villa com huma parente sua, que não nomeou, acrescentou que aqui vinha buscar hum irmão da molher, e então elle testemunha lhe disse, que elle tinha o dito Antonio Rodriguês por casado, por quanto morador ambos de humas portas adentro em casa do dito mestre Antonio Gomes ³⁹².

Em seu testemunho, João Pereira faz questão de afirmar que não deu conta do caso a Inquisição porque teria “o dito homem manifestando-lhe que havia vir denunciar a esta meza, lhe disse que se calasse, e elle entendendo, que com o outro vir ficava elle desobrigado” ³⁹³.

Em alguns casos, esta pressão a que eram submetidos esses homens e mulheres levava-os a se entregarem “voluntariamente” ao Santo Officio, apesar disto ser incomum entre os que cometiam o delicto de bigamia. É o que vemos ocorrer com Madalena Francisca, peixeira de cinquenta anos quando se entregou ao tribunal do Santo Officio. Era filha de Francisco Gaspar, que era barqueiro, e de Natália André. Foi casada pela primeira vez com Bartolomeu da Costa, homem do mar, na Igreja Matriz de São Estevão do Alfama, em Lisboa. Fizeram vida marital por tempo de cinco anos, e tiveram um filho e uma filha, quando seu marido se ausentou em viagem para o Brasil: “e vindo seu marido do Brasil para esta cidade haverá vinte anos foi tomado e cativo pelos mouros, que o levarão a Argel” ³⁹⁴.

Enquanto se encontrava cativo, seu marido lhe enviou uma carta em que pedia que comprasse e enviasse para troca um turco, para seu resgate, mas esta permuta não chegou a acontecer, como explica Madalena:

escreveo a ella confitente que para seu resgate comprasse hum turco, que nomeava e estava nesta cidade, e que o remetesse a Argel, e que logo teria liberdade. E tratando ella confitente de comprar o Turco que se lhe encomendava, teve outra carta do mesmo seu marido, na qual lhe fazia aviso que de Argel o passavão para Tunez, e que dalli era impossível alcançar liberdade, e que por esta razão não tratasse ella confitente de comprar o

³⁹² ANTT/TSO – IL, Processo 8872, fl. 7v (Imagem 14).

³⁹³ ANTT/TSO – IL, Processo 8872, fl. 8 (Imagem 15).

³⁹⁴ ANTT/TSO – IL, Processo 01171, fl. 4v (Imagem 07).

Turco, q lhe havia ordenado. E dito isto deixou ella confitente de efetuar a compra do tal Turco, esperando ter mais noticias de seu marido para entender o que devia fazer³⁹⁵.

Onze anos mais tarde, como informou Madalena Francisca em confissão ao Santo Offício, recebeu notícias por meio de dois homens resgatados que haviam sido cativos junto com seu marido em Túnis (na Tunísia), “não lhe lembra os nomes, os quaes fallarão com ella confitente na presença de Pedro Dias, já defunto homem do mar morador em Alfama, e lhe dissera que conhecia muy bem o dito seu marido, e que elle falecera em Tunez”³⁹⁶. Diante disso, a peixeira resolveu casar-se novamente, e com essa justificativa e testemunho de Pedro Dias conseguiu licença para contrair novo matrimônio, o que o fez com Francisco Antunes, também homem do mar.

No dia 20 de setembro de 1663, Madalena recebeu uma carta que mudaria o rumo que sua vida levava até então: a carta dizia que seu primeiro marido estava vivo. Segundo informou à Mesa, a epístola parecia ter sido enviada de Túnis ou de Rodes, aos 15 de dezembro de 1662:

a qual lhe deu hum homem que disse vinha da mesma terra, onde estivera cativo, a qual não conhece nem sabe onde rezide. E por esta carta, e por que o disse o homem que veio do cativo, lhe disse, ficou entendendo que o dito Bertholomeu da Costa seu primeiro marido he vivo. E por isso se apartou da companhia do dito Francisco Antunez e veio logo dar tudo conta nesta mesa para descarregar sua consciência. E logo entregou a carta que diz recebo de seu primeiro marido, declarando que ele não sabe escrever, e que não tem outra notícia de elle seja vivo, mais que a referida, nem sabe que nesta cidade haja pessoas que possam testemunhar, que seu marido he vivo.³⁹⁷

Conseguimos perceber através destes processos como este medo e até mesmo uma consciência de que eram constantemente vigiados permeava a vida dessas pessoas, a ponto de as levar a delatar até seus parentes mais próximos. Atentemos para o caso de Madalena Francisca, que por simplesmente ter notícias de que seu marido poderia estar vivo resolveu se

³⁹⁵ ANTT/TSO – IL, Processo 01171, fl. 4v (Imagem 07).

³⁹⁶ ANTT/TSO – IL, Processo 01171, fl. 5 (Imagem 08).

³⁹⁷ ANTT/TSO – IL, Processo 01171, fl.5v/6 (Imagem 09/10).

entregar ao Tribunal, por se sentir culpada em causa de fé. Adicionam-se os casos de Ana Gomes e de Margarida Gonçalves, denunciadas por seus respectivos maridos. Similarmente, Ascenso João foi denunciado ao Tribunal do Santo Ofício por parentes próximos, e ainda António Rodrigues, denunciado por uma “parte não interessada”.

Este medo então, de caírem nas malhas do Santo Ofício, não tornou paralisada a vida destas pessoas, uma vez que mesmo sabendo que poderiam ser descobertas não deixaram de prosseguir com suas vidas, decidindo-se inclusive iniciar um novo relacionamento, não porque ‘sentiam mal da Fé da Santa Madre Igreja’, mas porque queriam continuar a viver e constituir uma nova família.

3.3. “Foi por tentação do demônio”: Transgredir o sacramento do matrimônio na Lisboa do Seiscentos

Diante de tudo o que já discutimos poderíamos nos perguntar: o que levou esses homens e mulheres, cristãos velhos, dessas camadas populares e residentes em Lisboa, a tomarem a opção de contrair um novo matrimônio? De acordo com a historiografia sobre o tema, mais particularmente o estudo de Isabel Braga, as motivações e justificativas foram diversas: pouca idade, desentendimentos, pressão familiar na realização do casamento, traições, acreditar que o cônjuge havia falecido ou na nulidade do primeiro matrimônio, dentre outros motivos.³⁹⁸

Entre os processos analisados nesta pesquisa, as causas também foram diversas. Todavia, cônjuges que acreditavam que seus parceiros haviam falecido predominaram entre os casos consultados, como ocorreu com Ana Gomes que acreditava ser viúva, segundo alegou aos inquisidores,³⁹⁹ e Madalena Francisca, que também alegou ter casado novamente por achar que seu marido, Bartolomeu da Costa, havia morrido depois de ter sido mantido cativo por 11 anos em Argel.

No entanto, há casos em que o abandono do lar pelo cônjuge, sem que fossem dadas explicações, foi a justificativa usada para o segundo matrimônio, como foi o caso de Pascoal Coutinho, preso em 1661, cuja mulher havia fugido para Angola com soldados, e por isto ele havia contraído o segundo matrimônio.⁴⁰⁰

³⁹⁸ BRAGA, op. cit., p. 186ss.

³⁹⁹ ANTT/TSO – IL, Processo 08864, fl 36v/37 (Imagem 74/ 75).

⁴⁰⁰ ANTT/TSO – IL, Processo 00142.

Em outros casos, o cônjuge simplesmente teria saído de casa, e anos depois teria sido descoberto que o mesmo estava casado novamente, em outra localidade e com outro nome, como ocorreu com Domingas João, ao descobrir que seu marido desaparecido, Ascenso João, morador da vila de Sintra, casara-se novamente.⁴⁰¹

Os casos de réus bígamos que se entregaram por livre vontade ao Tribunal do Santo Ofício foram raros (no interior da amostragem feita nesta pesquisa), visto que a maioria deles chegava à Inquisição graças às denúncias que eram levadas ao Santo Ofício ou por meio das malhas que ampliavam o raio de ação do tribunal inquisitorial.⁴⁰² Porém, em um dos processos por nós estudados, encontramos uma ré, Madalena Francisca, que se entregou livremente ao Santo Ofício. Esse caso é interessante, pois, como nos aponta a bibliografia, os bígamos em geral eram denunciados por amigos, parentes próximos, e até mesmo pelo primeiro cônjuge, como ocorreu nos outros processos analisados. Entretanto, Madalena Francisca apresentou-se voluntariamente ao Tribunal de Lisboa em 1663. Como orientava o Regimento de 1640, os bígamos que se apresentassem voluntariamente ao Tribunal, no tempo da graça ou não:

ainda que o apresentado confesse ambos os matrimônios, não se tomará assento em sua casa, sem primeiro se verificarem por testemunhas, ou certidões dos livros dos casamentos, e se fizer informação judicial de como era viva a primeira mulher, ou o primeiro marido, ao tempo, que se celebrou o segundo matrimonio; salvo se a prova se houver de fazer em lugares tão remotos, que seja necessária grande dilatação; porque neste caso se verá sua confissão em mesa, e se tomará nela o assento, que parecer, e com ele se enviará ao Conselho”⁴⁰³.

Como prevê ainda o Regimento, as pessoas que cometessem os crimes de heresia e apostasia, apartando-se da fé católica seriam submetidas às penas de “excomunhão maior, irregularidade, infâmia, privação de honras, ofícios e benefícios, confiscação de bens, e relaxação na justiça secular”⁴⁰⁴. No entanto, aqueles que se apresentassem por livre vontade à mesa do Santo Ofício, no tempo da graça ou não e:

⁴⁰¹ ANTT/TSO – IL, Processo 04790, fl 2v/e (Imagem, 05/06).

⁴⁰² BRAGA, op. cit., p. 181.

⁴⁰³ *Regimento do Santo Ofício 1640 [...]*, LIVRO II, TÍTULO II, § 8. In: SIQUEIRA, 1996, p. 765.

⁴⁰⁴ *Regimento do Santo Ofício 1640 [...]*, Livro III, Título I, § I. In: SIQUEIRA, 1996, p. 829.

declararem os cúmplices, com que as cometerão, se ao tempo de sua apresentação não estavam delatadas (ainda que depois dela lhe sobrevenham testemunhas) e suas confissões parecerem verdadeiras, serão recebidas ao grêmio, e união da santa Madre Igreja; e na mesa abjuram em forma, sem hábito penitencial, diante dos Inquisidores, um notário, e duas testemunhas, as quais serão oficiais do S. ofício, e assinarão juntamente com os Réus os termos da abjuração ⁴⁰⁵.

No caso de Madalena Francisca, entretanto, apesar de todas as diligências feitas, por não terem sido encontrados indícios de que seu primeiro cônjuge estivesse vivo, nem sinais da má conduta da ré, salvo a sua própria confissão, o Tribunal deliberou que “não devia o santo Officio julgar a ree por convencida em crime de bigamia, não lhe constando por outra via mais que a de sua própria confissão, e que por tanto se não devia dar pena alguma.” ⁴⁰⁶

É interessante neste caso o fato de Madalena Francisca ter escolhido, em seu segundo casamento, um homem com a mesma profissão de seu “falecido marido”, homem do mar. Não há informações sobre como se conheceram, mas por seu pai ser barqueiro, e ela vender peixe na Ribeira é interessante pensarmos sobre como que os relacionamentos nessa época se davam entre pessoas que conviviam entre si no ambiente cotidiano. ⁴⁰⁷ A testemunha que disse ao juiz de casamentos que ela era viúva, Pedro Dias, era também um homem do mar, como vimos no tópico anterior.

O mesmo observamos acontecer com a referida Ana Gomes, natural do lugar de Veiga de Lila, termo da Vila de Chaves, arcebispado de Braga e residente em Lisboa. Era filha de Gaspar Gomes, classificado como trabalhador, e de Isabel Fernandes. Ana Gomes casou-se pela primeira vez com Amaro Gonçalves, também trabalhador. Em 1669, a ré foi presa por se casar novamente com Manuel Martins, estando vivo o primeiro cônjuge. Cabe destacar que seu primeiro cônjuge e seu pai tinham a mesma profissão, eram trabalhadores, demonstrando como que a estreiteza da vida comunitária era essencial nos relacionamentos das classes mais populares, como já apontou Teresa Rodrigues ⁴⁰⁸. Ana Gomes teria fugido da casa de seu marido e se mudado para a cidade de Lisboa. Em testemunho, seu segundo marido, Manoel Martins, que também era trabalhador, afirma que se casara por ela ter dito ser

⁴⁰⁵ *Regimento do Santo Ofício 1640 [...]*, Livro III, Título I, § I. In: SIQUEIRA, 1996, p. 829.

⁴⁰⁶ ANTT/TSO – Inquisição de Lisboa, Processo 01171, fl. 25 (Imagem 49).

⁴⁰⁷ ANTT/TSO – Inquisição de Lisboa, Processo 01171, fl. 22 (Imagem 43).

⁴⁰⁸ Cf. RODRIGUES, Teresa. *Cinco séculos de cotidiano [...]*.

solteira, chamar-se Ana Teixeira e ser natural do Porto, mas destaca que uma das razões era por ter se afeiçoado a ela.⁴⁰⁹

Nos nossos casos, com exceção de Madalena Francisca que se apresentou voluntariamente ao Santo Ofício e foi inocentada por não haver provas suficientes contra ela, todos os outros réus foram condenados, não importando se em suas confissões alegavam acreditar que seu primeiro cônjuge era falecido.

A respeito dos condenados por bigamia, podemos citar o que ocorreu com Margarida Gonçalves, cristã-velha de 40 anos, natural de Lisboa, da freguesia dos Mártires, filha de Domingos Gonçalves (classificado como trabalhador) e de Antónia Francisca.⁴¹⁰ Margarida Gonçalves fora casada pela primeira vez com Paulo da Cunha, por quem foi denunciada ao Santo Ofício em 1662, e com o qual teve seu primeiro filho, Manoel, que tinha nove anos na época.

Em confissão, após ser presa, Margarida Gonçalves alega ter se casado novamente por ter ficado seis anos sem ter notícias de Paulo da Cunha. Além disso, após esses seis anos, a ré teria recebido a notícia de “três homens que não sabe os nomes os quaes lhe disseram que tinham vindo do Estado da India roubados” e “a estes perguntou ella confitente sobre o dito seu marido, e eles lhe responderão que era falecido e que o matarão na India”.⁴¹¹ Diante da notícia, Margarida Gonçalves casou-se novamente com João Fernandes, ferreiro. A Inquisição, por sua vez, não achou notícias sobre quem eram esses três homens. De modo que, apesar de todas as alegações da ré, bem como da afirmação de que ela conhecia a doutrina católica (sabendo que segundo esta doutrina não era certo se casar duas vezes, estando o primeiro cônjuge vivo), o Inquisidor D. Veríssimo de Lancastre considerou que suas justificativas eram baseadas em testemunhos falsos, “e sendo fingimento, e malicia da ree a fim de escapar ao castigo que pelas ditas culpas meresse”.⁴¹² E que por “não declarar a verdadeira tenção com que fes o sobredito, presumindosse achar que foi por sentir mal do sacramento de nossa Santa fee Catholica”.⁴¹³

Dentre os processos estudados, dois destacaram-se com relação a particularidades na confissão do réu e na informação dada pelas testemunhas. O primeiro deles é o do mencionado Ascenso João, ou Domingos Fernandes, nome que adotou ao deixar sua primeira esposa Domingas João, réu que admitiu aos inquisidores saber que sua primeira mulher era

⁴⁰⁹ ANTT/TSO – IL, Processo, 08864, fl. 9 (Imagem 17).

⁴¹⁰ ANTT/TSO – IL, Processo 07610, fl. 23v (Imagem 46).

⁴¹¹ ANTT/TSO – IL, Processo 07610, fl. 21v/22 (Imagem 42/43).

⁴¹² ANTT/TSO – IL, Processo 07610, fl. 31 (Imagem 60).

⁴¹³ ANTT/TSO – IL, Processo 07610, fl. 31 (Imagem 60).

viva e que por isso mudou de nome. Segundo confessou Ascenso João, processado entre junho e outubro de 1660, este era natural de Puleigais, termo da vila de Sintra, onde exercia a função de lavrador, como seu falecido pai Pedro Álvares.⁴¹⁴ O réu confessou ter se casado pela primeira vez há mais ou menos trinta ou trinta e cinco anos com Domingas João (filha do alfaiate Luís), com quem teve dois filhos e uma filha, e que com ela viveu pelo tempo de oito ou nove anos.⁴¹⁵

Por motivo de dívidas teria se ausentado de Sintra e ido para Amoreira, termo de Óbidos, onde esteve por um ano com Maria Fernandes, moça solteira. Depois de quatorze ou dezesseis anos decidiu se casar com Maria Fernandes, mesmo tendo notícias de que sua primeira mulher, Domingas João ainda era viva. Apresentando-se então como solteiro e com novo nome, casou-se com Maria Fernandes, com a qual viveu por oito ou nove anos e teve mais dois filhos e uma filha, adotando em sua nova vida o ofício de trabalhador.⁴¹⁶

Depois de ter sido denunciado por Ricardo Homem, conhecido de sua primeira esposa, foi levado preso e em confissão admitiu saber que era viva sua primeira mulher quando se casou novamente. Feita todas as perguntas de costume a respeito da fé, e a tradicional pergunta a respeito do casamento, “se sabe que o sacramento do matrimonio he hum dos sete sacramentos da santa Madre Igreja instituído por Cristo Senhor Nosso, e hum vinculo que se não desfaz”,⁴¹⁷ o réu respondeu saber e professar tal verdade. Neste momento vemos o diferencial deste processo em relação aos outros consultados, pois, ao ser perguntado porque se casou pela segunda vez, mesmo sabendo que sua primeira esposa estava viva, ele respondeu:

[...] que por estar ausente de sua primeira mulher, e o tentar o diabo com o pecado da carne, e lhe querer dar satisfação, a carne, e não por sentir mal de nossa fee.

Disse que casarsse segunda vez foi por tentação do demônio⁴¹⁸.

Em suma, Ascenso João atribuiu à “tentação do demônio” a responsabilidade de ter se tornado bigamo. Não se tratava de ignorar o fato de que sua mulher estava viva, nem de desconhecer a doutrina católica. Alegar um motivo espiritual aos inquisidores poderia atenuar a culpa de alguém que, por motivos práticos, une-se novamente com uma mulher com quem

⁴¹⁴ ANTT/TSO – IL, Processo 04790, fl. 47v (Imagem 94).

⁴¹⁵ ANTT/TSO – IL, Processo 04790, fl. 44 (Imagem 87).

⁴¹⁶ ANTT/TSO – IL, Processo 04790, fl. 45 (Imagem 89).

⁴¹⁷ ANTT/TSO – IL, Processo 04790, fl. 47v (Imagem 94).

⁴¹⁸ ANTT/TSO – IL, Processo 04790, fl. 50v (Imagem 100).

vivera carnalmente durante anos, tendo inclusive filhos. Em Amoreira, termo de Óbidos, Ascenso João construía uma nova vida, sem ligações com Domingas João, e com seus filhos desta primeira união. Unidos pelo sacramento, mas separados por léguas, Ascenso João e Domingas levaram suas vidas, sobreviveram, sem se comunicar. Ao tomar conhecimento de que seu marido ainda estava vivo, Domingas foi ameaçada por Ascenso João a não contar para ninguém que era bígamo. De forma quase surpreendente, não sabemos se por temor das ameaças de Ascenso João ou por ter sobrevivido anos sem o apoio do marido, acostumando-se a uma vida que em nada dependeu dele, Domingas teria dito que era melhor que nada mudasse a partir de então, que cada um seguisse com suas vidas. Ela já teria os filhos “remediados”, encaminhados, o que fizera sem qualquer apoio de Ascenso. Já Maria Fernandes poderia ainda precisar de “remédio”, de amparo, não sendo bom que Ascenso a abandonasse, teria pensado Domingas. A primeira esposa ainda afirma “que não quizera acusar o dito seu marido, pelo não per em algum perigo seu trabalho”⁴¹⁹.

É interessante atentarmos mais uma vez para essa mobilidade do réu. Ascenso João nasceu no termo de Sintra, arredores de Lisboa, e se casou a primeira vez na freguesia do Rio de Mouro, em Sintra. Foi trabalhar e contraiu o segundo matrimônio anos depois no termo de Óbidos. Ao final do processo foi sentenciado à abjuração de leve, degredo de seis anos para um dos lugares de África, cárcere a arbítrio, penitências espirituais e pagamento de custas.

O segundo caso é o de António Rodrigues, passamaneiro, natural da Viana, Foz de Lima, arcebispado de Braga, e morador em Lisboa na freguesia de Santa Anna, de 19 anos de idade. Como relataram testemunhas do processo, António Rodrigues casou-se pela primeira vez com Patronilda de Caldas na sobredita vila, ausentando-se seis meses depois para o Porto “por dizer que não ganhava por seu officio [e] foi preso naquela cidade por dar huma facada em huma mulher”.⁴²⁰ Depois do ocorrido, ele foi mandado para a Índia como vadio, entretanto, por alegar ser casado “ficou escuso da dita jornada, e se deixou ficar nesta mesma cidade (Lisboa), usando do seu Officio pelas cazas dos Mestres dele”,⁴²¹ como testemunharam Lourenço Rodrigues, irmão de Patronilha e João Pereira denunciante do réu.

Residindo em Lisboa há um ano, e “tendo conhecimento de Maria Henrique, filha de João Henriquez soldado da guarnição do Castelo desta cidade filha de Margarida Simoes, moradores em hum Beco da rua dos cavalheiros freguesia do Socorro”, resolveu se casar com ela. O réu alegou que “não tendo noticia da outra, e com efeito forão a Caza do escrivão da

⁴¹⁹ ANTT/TSO – IL, Processo 04790, fl. 5 (Imagem 09).

⁴²⁰ ANTT/TSO – IL, Processo 8872, fl. 5v (Imagem 10)

⁴²¹ ANTT/TSO – IL, Processo 8872, fl. 5v (Imagem 10).

câmara eclesiástica”,⁴²² acompanhados de Bernardes (mestre de passamanes) e de António da Fonseca (o réu julgado por cumplicidade e também analisado nesta pesquisa), ocasião em que juraram que António Rodrigues não era casado.

Quando perguntado em confissão o motivo de ter se casado pela segunda vez sem ter notícias de que sua esposa era falecida, António Rodrigues disse que “se casou segunda vez porque em sua terra faziam zombaria dele”.⁴²³ Questionado se sabia que o casamento era um sacramento e um vínculo que não se desfaz, foi indagado por que se casou de novo, ao que respondeu: “que se cazou segunda vez por sua desgraça”.⁴²⁴ De maneira particular neste processo, o inquisidor pergunta se o réu confessou o delito a algum cura e que recomendação este lhe deu, António Rodrigues afirma “que deu conta a hum confessor capucho, a quem não sabe o nome, e que este o não quis absolver”.⁴²⁵

O que identificamos de essencial e comum nestes casos é a mobilidade espacial, principalmente no caso dos homens, como facilitadora do segundo enlace. Em todos os casos analisados, o segundo casamento ocorreu diante da ausência de uma das partes, uma vez que a efetivação do novo matrimônio ocorreu ou pelo cônjuge que viajava ou pelo que ficava na ausência do mesmo. Como já discutimos, essa mobilidade espacial não está necessariamente associada apenas a viagens ultramarinas, já que ocorria em grande parte por meio da migração dentro do próprio reino. Como afirma Teresa Rodrigues essa mobilidade era frequente e intensa nesta sociedade de Antigo Regime, pautada principalmente em questões econômicas,⁴²⁶ de modo que sendo Lisboa o mais importante centro econômico do Portugal moderno, compreende-se o grande fluxo de migração de diferentes partes do reino para a cidade ribeirinha.

Nos processos analisados essa mobilidade, embora não tenha ocorrido necessária ou exclusivamente por questões econômicas, pode ser considerada essencial na contração do segundo enlace. Com efeito, Madalena Francisca contraiu o segundo matrimônio com Francisco Antunes enquanto seu primeiro esposo – Bartolomeu da Costa – era mantido como cativo em Argel, no contexto do retorno de uma viagem ao Brasil. Similarmente, Margarida Gonçalves contraiu o segundo matrimônio enquanto seu marido, homem do mar, estava embarcado na Índia. Outro caso mencionado é o de Ana Gomes, natural da Vila de Chaves,

⁴²² ANTT/TSO – IL, Processo 8872, fl. 34v (Imagem 68).

⁴²³ ANTT/TSO – IL, Processo 8872, fl. 36 (Imagem 72).

⁴²⁴ ANTT/TSO – IL, Processo 8872, fl. 41 (Imagem 81).

⁴²⁵ ANTT/TSO – IL, Processo 8872, fl. 40 (Imagem 79).

⁴²⁶ RODRIGUES, Teresa. *Cinco séculos de cotidiano*[...], p. 116.

que fugiu de seu marido Amaro Gonçalves e se mudou para Lisboa, onde contraiu um novo matrimônio com Manuel Martins.

Situação semelhante ocorreu nos casos que envolviam a ausência da esposa por motivos de fuga do convívio com o primeiro esposo. Por exemplo, Pascoal Coutinho, depois de viajar com sua esposa para o Brasil, e a mesma fugir com soldados para Angola, resolveu se casar com Domingas da Silva. Como afirmou o réu, “Haverá vinte annos que elle confitente se recebera por palavras do presente na forma [...], com Maria da Fonseca moça solteira, na igreja de são Jose desta cidade em presença do pe. Pedro Lopes”⁴²⁷. Depois de casados fizeram vida marital pelo espaço de um ano e tiveram uma filha. Depois desse ano, Pascoal Coutinho foi com Maria da Fonseca embarcado para o Rio de Janeiro, onde permaneceram por quatro annos, “e porque ella daquela cidade foi em companhia de huns soldados para o Reyno de Angola”, ele voltou sozinho para Lisboa.

[...] e havendo três annos que ele confitente estava nesta cidade [de Lisboa] encontrou nella a Antonio Rodrigues homem, que foi soldado no Rio de Janeiro na companhia em que elle confitente servia, e ao presente anda por esta cidade pedindo esmola de porta em porta, não sabe onde se agasalha, o qual lhe disse que a ditta sua molher Maria da Fonseca era morta, e falecera na mesma cidade de São Sebastião [do Rio de Janeiro].⁴²⁸

Posteriormente, “estas mesmas noticias lhe derão naquele tempo dous soldados que também deixaram o Rio de Janeiro, não lhes sabia os nomes, e hum deles faleceu, e o outro se embarcara há annos para a Bahia”. Diante disso resolveu se casar novamente “com a ditta Domingas da Sylva, na Igreja de São Sebastião da Mouraria, que então era padroeira da freguesia de Nossa Senhora do Socorro.”⁴²⁹

Bastante discutido neste capítulo foi a mobilidade geográfica destes bígamos. Ascenso João, natural da vila de Sintra, se mudou por motivos de dívidas para Lisboa, e se casou novamente com Maria Fernandez, na igreja de Nossa Senhora de Bobares, na freguesia do lugar da Amoreira. António Rodrigues, natural do arcebispado de Braga, saiu de sua cidade por “não ganhar por seu officio” e foi para o Porto, local em que foi preso por dar uma facada em uma mulher, e vindo morar em Lisboa, contraiu o segundo matrimônio.

⁴²⁷ ANTT/TSO – IL, Processo 00142, fl. 28v (Imagem 60).

⁴²⁸ ANTT/TSO – IL, Processo 00142, fl. 29 (Imagem 61).

⁴²⁹ ANTT/TSO – IL, Processo 00142, fl. 30 (Imagem 63).

Outro ponto importante de ser ressaltado é que, à exceção de Ascenso João e António Rodrigues, todos os réus supracitados alegaram ter notícias ou acreditar que seu primeiro cônjuge havia falecido, e que por isso se casaram novamente. Dos processados por bigamia, apenas 15 pessoas foram absolvidas do delito, de acordo com os estudos de Braga. As causas das absolvições eram diversas, mas de maneira alguma estavam entre elas acreditar que seu cônjuge era falecido. Nesse sentido, entre as causas destacam-se:

nulidade de um dos casamentos, matrimônios não comprovados, dúvida acerca da identidade de um dos cônjuges, depoimentos falsos – ou por maldade ou confusão de quem prestava as informações – pressões de eclesiásticos para a celebração de ofícios por alma de quem não se tinha a certeza se estava ou não morto⁴³⁰.

Entre os réus analisados em nossa amostragem, todos afirmavam conhecer a doutrina do casamento, assim como acreditavam ser errado se casar duas vezes. Também afirmavam que não tiveram contato com outras doutrinas ou livros que dissessem o contrário. Parece-nos que a doutrina estava mais enraizada na mentalidade destes homens e mulheres do que a própria Igreja acreditava, e a partir deste estudo nos parece que ocorre no período um duplo medo: não só por parte dos leigos que sabiam estar sendo constantemente vigiados, e temiam cair nos braços da Inquisição, mas também o medo da Igreja de que esta população não acolhesse e professasse a fé da Santa Madre Igreja. Esta segunda modalidade de medo fica explícita nos documentos inquisitoriais, bem como nos documentos normativos apresentados ao longo desta pesquisa.

Ao contrário do que pressupomos quando propusemos essa pesquisa, não é possível perceber nesses processos que esses réus se casaram pela segunda vez por um desvio moral consciente e por contestação da norma estabelecida. Com efeito, na maioria dos casos analisados, os réus acreditavam estar viúvos, segundo alegaram aos inquisidores, e mesmo que o estivessem mentindo para se livrar de suas culpas – o que sabemos ser uma possibilidade devido à constante pressão a que eram submetidos –, os réus pareciam apenas querer recomeçar suas vidas depois de um longo período de ausência de seus cônjuges.

⁴³⁰ BRAGA, op. cit., p. 185.

CONCLUSÃO

Ao longo desta dissertação discutimos como esse processo, caracterizado pela historiografia como *disciplinamento social*, esteve não só presente como constituiu e formou a própria lógica das relações sociais no Portugal Moderno. Uma característica que, como vimos, não se restringiu às instâncias religiosas, mas se fez presente em todas as instâncias da sociedade, sejam elas políticas, familiares ou religiosas. Ademais, as formas de vigilância adotadas na sociedade portuguesa moderna poderiam ser de natureza vertical ou horizontal.

Os documentos normativos analisados expressam bastante esse caráter disciplinador “vertical”, bem como a incorporação da “nova” doutrina do matrimônio pela Igreja em Portugal, como vemos nas Constituições Sinodais do Arcebispado de Lisboa. Evidentemente, era de se esperar que a Igreja portuguesa e seus agentes incorporassem progressivamente as decisões emanadas do “centro” da cristandade (de Roma) e sancionadas no Concílio de Trento. Todavia, sentimo-nos desafiados a analisar como as “pessoas comuns” recebiam, incorporavam ou negligenciavam esta normativa. Qual seria o ritmo, a intensidade e o impacto destas transformações mais gerais – ligadas à Reforma Católica, à disseminação das diretrizes tridentinas, da Reforma do Matrimônio – quando o foco de nossa observação se dirigia para a vida cotidiana de cristãos velhos que viveram em Lisboa, no século XVII, e que foram acusados de serem bigamos? Como se deu esse intento disciplinador adotado no Portugal pós-tridentino?

Escolhendo a bigamia como um campo de observação para esta problemática chegamos às seguintes conclusões: apesar de todo aparato não só inquisitorial, mas de todas as formas de vigilância, sejam elas verticais ou horizontais, encontramos diversos casos de homens e mulheres, que por diversas situações tomaram a decisão de contrair um segundo matrimônio. A partir das análises desenvolvidas, pudemos perceber um pouco como funcionou o aparato inquisitorial na busca pelo controle da bigamia; o porquê destes homens e mulheres decidirem se casar novamente, bem como, a maneira com que esses delitos e contravenções chegavam à alçada do Santo Ofício.

Se por um lado constatamos falhas neste processo de controle e disciplinamento desta sociedade, ao perceber que tantos homens e mulheres conseguiram oficializar o segundo enlace, não podemos negligenciar que esta sociedade estava permeada deste espírito de vigilância mútua, sem o qual possivelmente os casos de bigamia jamais teriam chegado ao conhecimento do Santo Ofício. Como constatamos nos processos analisados, muitos dos réus

tiveram seus casos remetidos à Inquisição por parentes e conhecidos, como ocorreu com Ana Gomes, Margarida Gonçalves, Ascenso João, Antônio Rodrigues. Essa concepção de vigilância mútua estava tão impregnada nesta sociedade que fez inclusive com que alguns réus se entregassem por livre vontade, como o fez Madalena Francisca, ou entregassem seus cônjuges antes que alguém o fizesse, temendo que se tornassem suspeitos de incorrer em delitos contra a fé católica.

Não podemos projetar o resultado a que chegamos na análise desta amostra para todo o conjunto de réus processados por bigamia, porém, conseguimos vislumbrar um pouco das concepções dos réus acerca do sacramento do matrimônio. Até os que admitiram ter se casado pela segunda vez tendo conhecimento de que sua primeira esposa era viva, como Ascenso João e Antônio Rodrigues, não o teriam feito por desconhecer a doutrina matrimonial, pelo menos os seus rudimentos, uma vez que o que lhes motivava era, sobretudo prosseguir com suas vidas em um outro relacionamento. Não poderíamos dizer então que o que os levou a formalizar sacramentalmente seu segundo enlace não poderia ser uma assimilação da norma? Não querer viver amancebado porque isso era contrário ao que a Igreja ensinava? E isso não seria também, de alguma forma, uma assimilação de uma norma pré-estabelecida?

É importante lembrarmos, conforme pontuamos ao longo da dissertação, que a grande preocupação da Inquisição não era somente com a contravenção moral e sexual em si, mas com possíveis dúvidas sobre os dogmas de fé e sobre os comportamentos normativamente estabelecidos pela Igreja, o que poderia resultar em “sentir mal dos sacramentos” e da “Fé da Santa Madre Igreja”, como constatamos nos processos estudados. O que explica também a perseguição não só dos contraventores em causa de bigamia, mas também de seus cúmplices.

Assim, a tentativa de controle não se limitou às práticas, mas também ao pensar e acreditar, questão que ficou nítida ao analisarmos os decretos do Concílio de Trento sobre o Sacramento do Matrimônio, bem como os processos inquisitoriais. A preocupação com o que os réus pensavam e acreditavam no que diz respeito à fé era de extrema importância para os inquisidores. De fato, a possibilidade de acreditarem ou difundirem ideias contrárias às propagadas pela Igreja teria sido o que levou à condenação destes bigamos, visto que os inquisidores acreditavam que os réus teriam transgredido o sacramento do matrimônio por “sentir mal da fé da Santa Madre Igreja”.

À exceção de Madalena Francisca, todos os outros réus investigados foram condenados seja pelo delito de bigamia ou por cumplicidade nesta causa. A bigamia, de todas as transgressões ao matrimônio, era considerada a pior delas, uma vez que não feria só um

contrato social, mas a doutrina de um sacramento, e no ato de se casar duas vezes poderia até mesmo resultar em uma dúvida herética contra o mesmo, como ocorria com a concepção protestante acerca do casamento, em que alguns casos permitia a separação e uma nova união. Poderíamos dizer então que a gravidade do delito, de acordo com a mentalidade dos inquisidores, estaria também nesta possibilidade, o que justificava mais uma vez a inquirição dos réus na busca por suas concepções acerca da fé e dos sacramentos.

Nos estudos de casos que realizamos não localizamos réus que tivessem apresentado proposições heréticas em relação ao sacramento do matrimônio. Poderíamos então dizer, como postulava o arcebispo de Lisboa, no início do século XVII, que o grande erro nas causas de bigamia não era de fé, mas da “fraqueza humana”? Podemos dizer que sim, se entendermos por “fraqueza humana” a cedência aos impulsos humanos para agir em consonância com os próprios desejos, que poderiam ser dos mais carnis e lascivos aos mais ordinários e prosaicos sentimentos ligados à sobrevivência, ao desejo de reconstrução de suas vidas, de estabelecer novas alianças (favorecidas pelos elos adquiridos com o casamento), e mesmo o desejo de serem reconhecidos como bons cristãos e bons esposos pela sociedade, escapando da imagem de um casal que vivia amancebado.

O que se constata é que apesar de todas as estratégias de controle elaboradas por esta sociedade, estas não foram plenamente eficazes em relação às uniões matrimoniais ilícitas. Se considerarmos todas as “estratégias verticais de controle” estabelecidas pela Igreja, como as perquirições necessárias antes da realização do casamento, como determina o capítulo I do Decreto *Tametsi* (os proclamas feitos pelo pároco da freguesia dos contraentes, os três banhos necessários e as diligências para assegurar serem os nubentes solteiros) ou as necessárias para o caso de viúvos, estes bígamos ainda assim conseguiram burlar todas essas normas, concretizando o segundo casamento. Todavia, se conseguiram oficializar o segundo matrimônio sendo vivos os seus primeiros cônjuges, “escapando assim” dos mecanismos “verticais de controle” estabelecidos pela Igreja, os mesmos não escaparam das formas “horizontais de vigilância”, tendo suas causas chegado ao conhecimento do Santo Ofício graças às denúncias de conhecidos e parentes próximos.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

FONTES MANUSCRITAS

1. Autos de Fé:

ANTT- TSO- Inquisição de Lisboa- Autos de Fé, Livro 1º, 1563/1632.
Disponível em: <http://digitarq.arquivos.pt/viewer?id=2299748>.

Auto de Fé de 22 de maio de 1605
2º Auto de Fé depois do perdão 19 de novembro 1606
3º Auto de Fé depois do perdão 5 abril 1609

ANTT- TSO- Inquisição de Lisboa- Autos de Fé, Livro 2º 1629/1704- Disponível em:
<http://digitarq.arquivos.pt/viewer?id=2299750>

Auto de Fé de 17 de outubro 1660
Auto de Fé de setembro de 1662
Auto de Fé de 17 de agosto de 1664
Auto de Fé de abril de 1666
Auto de Fé de 11 de março de 1668
Auto de Fé 21 maio de 1669

2. Processos Inquisitoriais:

ANTT/TSO – Inquisição de Lisboa, Processo 08864- Ana Gomes.
ANTT/TSO – Inquisição de Lisboa, Processo 08872- António Rodrigues.
ANTT/TSO – Inquisição de Lisboa, Processo 04790 - Ascensão João.
ANTT/TSO – Inquisição de Lisboa, Processo 01171 - Madalena Francisca.
ANTT/TSO – Inquisição de Lisboa, Processo 07610 - Margarida Gonçalves.
ANTT/TSO – Inquisição de Lisboa, Processo 00142- Pascoal Coutinho.
ANTT/TSO – Inquisição de Lisboa, Processo 05707 - António da Fonseca.
ANTT/TSO- Inquisição de Lisboa, Processo 04490 - João de Freitas.

FONTES COMPLEMENTARES

O Sacrossanto e Ecumênico Concílio de Trento, Sessão XXIV. Disponível em:
<<http://agnusdei.50webs.com/trento29.htm>>.

Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal recopilado por mandado do ilustríssimo e reverendíssimo senhor Dom Pedro de Castilho, Bispo Inquisidor Geral e Vice-Rei dos Reinos de Portugal – 1613. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. – Ano 1, nº. 1-4 (jan./dez. 1839).

Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal recopilado por mandado do ilustríssimo e reverendíssimo senhor Bispo dom Francisco de Castro, Inquisidor Geral do Conselho de Estado de Sua Majestade – 1640. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. – Ano 1, nº. 1-4 (jan./dez. 1839).

Constituições Sinodais do Arcebispado de Lisboa de. Imprensa: Lisboa (Portugal): Paulo Craesbeeck, 1656.

Disponível em: <http://docvirt.com/docreader.net/BibliotecaRuiBarbosa/20231>

ANDRADE, Diogo de Paiva de. *Casamento perfeito: em que se contem advertências muito importantes pera viverem os casados em quietação, & contentamento...* Lisboa: por Jorge Rodriguez, 1630. Disponível em: <http://purl.pt/14226>.

OLIVEIRA, fr. Nicolau de. *Livro das Grandezas de Lisboa*. Lisboa: Jorge Rodrigues, 1620.

OLIVEIRA, Cristóvão Rodrigues de. *Lisboa em 1551. Sumário em que se contém algumas coisas assim eclesiásticas como seculares que há na cidade de Lisboa (1551)*. Lisboa: Livros Horizonte, 1987.

OBRAS DE REFERÊNCIA

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 5ª impressão, 2008.

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico ...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 - 1728. 8 v. Disponível em: <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/edicao/1>

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Ângela Mendes. Os Manuais portugueses de casamento dos séculos XVI e XVII. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 9 – nº17, pp. 191-207, set. 88/fev. 89.

_____. *O gosto do pecado: casamento e sexualidade nos manuais de confesores dos séculos XVI E XVII*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

ALMEIDA, Fortunato. *História de Portugal: instituições políticas e sociais de 1385-1580/1580-1816*. Venda Nova: Bertrand Editora, 2004.

ARRUDA, Fabiana dos S. A Dimensão Pastoral do IV Concílio de Latrão. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA, V, 2011, Maringá, *Anais...*, Maringá, UEM, 2011 Disponível em: <http://www.cih.uem.br/anais/2011/trabalhos/158.pdf>.

ASSUMPÇÃO, Michelle T. “Transgressores do matrimônio: os bígamos através da ótica inquisitorial”. In: ENCONTRO REGIONAL DA ANPUH-RJ, MEMÓRIA E PATRIMÔNIO, XIV, 2010, **Anais...** Rio de Janeiro, UFRJ, 2010. Disponível em:http://www.encontro2010.rj.anpuh.org/resources/anais/8/1276741336_ARQUIVO_TransgressoresdoMatrimonio.pdf

_____. *Transgressores do Matrimônio: Bigamia no Brasil Colonial*. 2010. 111 f. Dissertação (Mestrado em História) Programa de Pós-Graduação em História Social- PPGHS, Faculdade de Formação de Professores, UERJ, São Gonçalo, 2010.

BARATA, Maria do Rosário Themudo. “Portugal e a Europa na Época Moderna”. In: MATTOSO, José... [et al]; TENGARRINHA, José (org.). *Historia de Portugal*. Bauru: EDUSC; São Paulo: Unesp; Portugal: Instituto Camões, 2000.

BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália – Ed II*. Lisboa: Temas e Debates, 1995.

_____. “Inquisição”. In: AZEVEDO, Carlos Moreira, dir. - *Dicionário de história religiosa de Portugal*. Lisboa : Círculo de Leitores, 2000. ISBN 972-42-2383-3. vol. 2. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10400.14/13495>.

BOSSY, John. *A Cristandade no Ocidente: 1400-1700*. Lisboa: Edições 70, 1990.

BRAGA, Isabel M. R. *A Bigamia em Portugal na Época Moderna. Sentir Mal do Sacramento do Matrimónio?*. Lisboa: Hugin, 2003.

CAETANO, Carlos. *A Ribeira de Lisboa na época da expansão portuguesa (século XVI a XVIII)*. Lisboa: Pandora, 2004.

CARDIM, Pedro. Religião e Ordem Social. *Revista de história das Ideias*, vol. 22 (2001).

CARVALHO, Joaquim Ramos de. Confessar e devassar: a Igreja e a vida privada na Época Moderna. In: MONTEIRO, N. G. *História da Vida Privada em Portugal*. Vol. 2. Lisboa: Círculo de Leitores, 2011.

CASTELO-BRANCO, Fernando. *Lisboa seiscentista*. Lisboa: [s.n.], 1956 (ED. IL).

_____. “Lisboa e Evolução: dos Filipes ao terremoto”. In: SANTANA, Francisco (dir.); SUCENA, Eduardo (dir.). *Dicionário da História de Lisboa*. Lisboa: Carlos Quintas & Associados – Consultores, 1994

CERUTTI, Simona. Processo e experiência: indivíduos, grupos e identidades em Turim no século XVII. In REVEL, Jacques (org.). *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Editora Fundação getulho Vargas, 1998.

CLEMENTE, Manuel. Da História Eclesiástica à História Religiosa: Principais Vectores Do Trabalho Realizado. In. *Da história eclesiástica a história religiosa. Lusitania Sacra*, 2ª s. 21. Lisboa, 2009

COSTA, Susana Goulart – *A Reforma Tridentina em Portugal: balanço historiográfico*. Lusitania Sacra. Lisboa. ISSN 0076-1508. 2ª S. 21 (2009). Disponível em: <http://hdl.handle.net/10400.14/4542>.

COUTO, Dejanirah. *História de Lisboa*. Lisboa: Gótica - Sociedade Editora e Livreira, 2003.

DELUMEAU, Jean. *El catolicismo de Lutero a Voltaire*. Barcelona: Editorial Labor, 1973.

GOUVEIA, Jaime. *A Quarta Porta do Inferno*. Lisboa: Chiado Editora, 2015.

FEITLER, Bruno. “Poder episcopal e ação inquisitorial no Brasil”. In: VAINFAS, R.; FEITLER, B.; LIMA, L. L. DA G. (org). *A Inquisição em Xeuque: temas, controvérsias e estudos de casos*. Rio de Janeiro: Editora da Universidade do Estado do rio de Janeiro, 2006.

_____. “Processos e práxis inquisitoriais: problemas de método e de interpretação”. *Revista Fontes*, nº1, (2014-2), p.56-65. Disponível em: <http://www.revistadefontes.unifesp.br/processos-e-praxis-inquisitoriais-problemas-de-metodo-e-de-interpretacao/>.

FARINHA, Maria do Carmo J. D. “Estaus”. In: SANTANA, Francisco (dir.); SUCENA, Eduardo (dir.). *Dicionário da História de Lisboa*. Lisboa: Carlos Quintas & Associados – Consultores, 1994.

FAÍSCA, Carlos Manuel. “O preço da crise: níveis de vida no Portugal seiscentista”. *Revista de História da Sociedade da Cultura*, Vol. 12 (2012), 246-263. Disponível em: http://www.uc.pt/chsc/rhsc/rhsc_12.

FERNANDES, Maria de Lourdes Correia. *Espelhos, Cartas e Guias: Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica, 1450-1700*. Instituto de Cultura Portuguesa-Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Oporto, 1995.

_____. Viúvas ideais, viúvas reais: modelos comportamentais e solidão feminina (século XVI-XVII). *As Faces de Eva*, nº 1-2 (1999), pp. 51-86.

_____. Da reforma da Igreja à reforma dos cristãos: reformas, pastoral e espiritualidade. In: AZEVEDO, Carlos M. (dir.) *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo dos Leitores, 2000, vol. 2.

FERREIRA, Antônio Matos. Introdução. In: *Da história eclesiástica a história religiosa*. Lusitania Sacra, 2ª s. 21. Lisboa, 2009.

GIEBELS, Daniel Norte. “A Inquisição e a Mitra de Lisboa: análise a partir do governo do arcebispo d. Miguel de Castro (1586-1625)”. *Lusitania Sacra*, Vol. 23. 2011, 121-150. Disponível em: http://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/7232/1/LS_023_DanielNGiebels.pdf.

HESPANHA, A. M. A monarquia: a legislação e os agentes. In: MATTOSO, José (org). *História da Vida privada em Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2011.

HSIA, Po-Chia Ronald. Disciplina social y catolicismo em la Europa de los siglos XVI y XVII. Trad. Ignasi Fernández Terricbras. In. *Manuscripts* 25, 2007. Disponível em: <http://www.raco.cat/index.php/Manuscripts/article/view/87053>.

LÓPEZ-SALAZAR CODES, Ana Isabel. “O Santo Ofício no tempo dos Filipes: transformações institucionais e relações de poder.” *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, 9 (2009) 147-161. Disponível em: <https://digitalis.uc.pt/pt-pt/node/112648>.

_____. *Inquisición y Política: el gobierno del Sancto Oficio en el Portugal de Los Austrias (1578-1653)*. Lisboa: UCP/CEHR, 2011

_____. “Con Grande perturbación del Santo Ofício: a Reforma da Inquisição Portuguesa no tempo dos Filipes”. In: CARDIM, P.; COSTA, L. F.; CUNHA, M. S. (orgs.) *Portugal na Monarquia Hispânica: dinâmicas de integração e de conflito*. Lisboa: CHAM-UNL/UAç - CIDEHUS-UE - GHES-UTL, 2013, pp. 187-201. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10174/8565>.

MARCOCCI, Giuseppe. “A fundação da Inquisição em Portugal: um novo olhar”. *Lusitania Sacra*, 23 (Janeiro-Julho), 17-40, 2011. Disponível em: http://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/7228/1/LS_023_GiuseppeMarcocci.pdf

_____; PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição portuguesa (1536-1821)*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2013.

MARQUES, A. H. de Oliveira. 2003. «Enquadramento histórico», in Atlas da Área Metropolitana de Lisboa, José António Tenedório (dir). Lisboa: AML, pp. 17-27. Disponível em: http://aml.pt/susProjects/susWebBackOffice/uploadFiles/wt1wwpgf_aml_sus_pt_site/componentText/SUS57ED36183CF6D/ATLAS_02.PDF. Acesso em: 31 jun 2017.

MATTOS, Yllan. *A Inquisição contestada: críticos e críticas ao Santo Ofício português (1605-1681)*. Niterói, 2013

MELLONI, A. Los siete concílios ‘papales’ medievales. In: Alberigo (ed.). *Historia de los Concilios Ecumenicos*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2009.

MONTEIRO, Nuno. “Idade Moderna (séculos XV-XVIII)”. In: RAMOS, Rui (coord.); SOUZA, Bernardo Vasconcelos e; MONTEIRO, Nuno. *História de Portugal*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2009.

MULLETT, Michael. *A Contra-Reforma e a Reforma Católica nos Princípios da Idade Moderna Europeia*. Tradução J. Santos Tavares. Lisboa: Gradiva, 1985 [1984].

MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça; MATTOS, Yllan de. “Vigiar a Ortodoxia: limites e complementaridades entre e Justiça Eclesiástica e a Inquisição na América Portuguesa”. *Revista História (São Paulo)*, n. 171, (jul.- dez.), 287-316, 2014. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.2014.89014>.

PAIVA, José Pedro. “Inquisição e visitas pastorais, dois mecanismos complementares de controle social?”. *Revista de História das Ideias*. Vol. 11. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1989, p. 85-102.

_____. “Os bispos e a Inquisição portuguesa (1536-1613)”. *Lusitania Sacra*. Lisboa. ISSN 0076-1508. 2ª S. 15 (2003) 43-76. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10400.14/4407>.

_____. *Baluartes da fé e da disciplina: O enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra/Centro de História da Sociedade e da Cultura, 2011.

_____. A Recepção do Concílio de Trento em Portugal: novos problemas, novas perspectivas. In: GOUVEIA, A. C.; BARBOSA, D. S.; PAIVA, J. P. (coord.) *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa (CEHR), 2014.

PALOMO, Federico. «Disciplina christiana»: Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna. *Cuadernos de Historia Moderna*, Universidad Complutense, Madrid, n. 18, 1997. Disponível em: <http://revistas.ucm.es/index.php/CHMO/article/view/CHMO9797120119A/23456>.

_____. *A Contra-Reforma em Portugal 1540-1700*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006.

PEREIRA, Isaías da Rocha. *Para a História da Freguesia da Sé de Lisboa*. Lisboa: [s/n], 1990 (Lisboa: gráfica Rádio Renascença).

PIERONI, Geraldo. Religião e Gênero: Inquisição Portuguesa e as mulheres acusadas de bigamia banidas para o Brasil. FAZENDO O GÊNERO: DIÁSPORAS, DIVERSIDADES, DESLOCAMENTOS, 9, 2010, Santa Catarina, **Anais...** Santa Catarina: UFSC, 2010. Disponível em: http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anais/1268222233_ARQUIVO_bigamia_floripa.pdf Acesso em: 5 jul 2017.

POLÓNIA, Amélia. A recepção do Concílio de Trento em Portugal. In: GOUVEIA, A. C.; BARBOSA, D. S.; PAIVA, J. P. (coord.) *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa (CEHR), 2014

PROSPERI, Adriano. *Tribunais da Consciência: inquisidores, confessores, missionários*. São Paulo: Edusp, 2009.

RAMOS, Donald. Bigamia e valores sociais e culturais no Brasil colonial: o caso de Manuel Lourenço Flores e seu contexto histórico. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza (coord.) *Sexualidade, família e religião na colonização do Brasil*. Lisboa: Livros Horizonte, 2000.

RODRIGUES, Teresa. *Crises de Mortalidade em Lisboa*. Lisboa: Livros Horizontes, 1990.

_____. “População”. In: SANTANA, Francisco (dir.); SUCENA, Eduardo (dir.). *Dicionário da História de Lisboa*. Lisboa: Carlos Quintas & Associados – Consultores, 1994.

_____. *Cinco séculos de cotidiano: a vida em Lisboa do século XV aos nossos dias*. Lisboa : Edições Cosmos, 1997.

SCHAUB, Jean-Frédéric. *Portugal na Monarquia Hispânica*. Lisboa: Livros Horizontes, 2001.

SCHWARTZ, Stuart. *Cada um da sua Lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. São Paulo/Bauru: Companhia das Letras/Edusc, 2009

SERRÃO, Joel; MARQUES, A. H. de Oliveira (dir.) *Nova história de Portugal: Portugal - do renascimento a crise dinástica*. Ed. il. - Lisboa: Editorial Presença, 1998.

SIEBENHÜNER, K. “Bigamia e Poligamia”. In. PROSPERI, Adriano (dir). *Dizionario storico dell’Inquisizione vol. I*, Pisa: EDIZIONI DELLA NORMALE, 2010.

SILVA, Augusto Vieira. *Dispersos*. Vol. I. Lisboa: Publicações Culturais da Câmara Municipal de Lisboa, 1968.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. Bígamas e seduzidas em Portugal e no Brasil. *As faces de Eva*, 1(2), Lisboa, 1999, pp. 28-39.

TAVARES, CéliaCristina da Silva. *A Cristandade Insular: Jesuítas e Inquisidores em Goa (1540-1682)*. Niterói, 2002.

VAINFAS, Ronaldo. *Casamento, amor e desejo no Ocidente cristão*. São Paulo: Ática, 1986.

_____. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

VALLADARES, Rafael. *Portugal y la Monarquia Hispánica, 1580-1668*. Madri: ARCO/LIROS, S.L., 2000.

VENARD, Marc. “El quinto concilio de Letrán (1512-1517) y el concilio de Trento (1545-1563)”. In: Alberigo (ed.). *Historia de los Concilios Ecumenicos*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2009.

Anexo II: Julgados constituídos por freguesias ou lugares do Termo de Lisboa em 1658

| | |
|---|---|
| Olivais (Santa Maria). | Sapataria (Nossa Senhora da Purificação). |
| Sacavém (Nossa Senhora da Purificação). | Albogas Velhas (pertencia à freguesia de S. Pedro de Almargem do Bispo, Termo de Sintra). |
| Charneca (S. Bartolomeu). | Louza pequena (Louza) (S. Pedro). |
| Camarate (S. Tiago). | Montemor (pertencia afreguesia de Loures). |
| Unhos (S. Silvestre). | Loures (Santa Maria, Nossa Senhora da Assunção). |
| Frielas (S. Julião e Santa Basiliza). | Marmota ou (Marmotas) (pertencia à freguesia de Loures). |
| Apelação (Nossa Senhora da Encarnação). | Milharado (S. Miguel). |
| S. João da Talha (S. João Baptista). | Póvoa de Santo Adrião (Santo Adrião). |
| Santa Iria (da Azóia) (Santa Iria). | Odivelas (Menino Jesus). |
| Póvoa de D. Martinho (Póvoa de Santa Iria) (pertencia à freguesia de Santa Iria). | Caneças (pertencia à freguesia de Loures). |
| Via Longa (Nossa Senhora da Assunção). | Lumiar (S. João Baptista). |
| Granja de Alpriate (S. Sebastião). | Ameixoeira (Nossa Senhora da Encarnação). |
| Tojal (Tojalinho) (S. Julião). | Paço do Lumiar (pertencia à freguesia do Lumiar). |
| Santo António (Tojal) (Santo Antão). | Carnide (S. Lourenço). |
| Fanhões (S. Saturnino). | Benfica (Nossa Senhora do Amparo). |
| Bucelas (Nossa Senhora da Purificação). | Barcarena (S. Pedro). |
| Vila de Rei (pertencia à freguesia de Bucelas). | Algés (pertencia à freguesia de Carnaxide). |
| Santiago dos Velhos (S. Tiago). | Belém (pertencia à freguesia da Ajuda). |
| Cotovios (pertencia à freguesia de S. João dos Montes, de Vila Franca de Xira). | Oeiras (Nossa Senhora da Apresentação). |
| Santo Estêvão dos Gados (aliás das Galés) (Santo Estevão). | |
| S. Quintino (Nossa Senhora da Piedade). | |
| Monte Agraço (Sobral de) (O Salvador). | |
| Banho (aliás Barro?) (da freguesia de Loures?). | |

Fonte: SILVA, Augusto Vieira. *Dispersos*. Vol. I. Lisboa: Publicações Culturais da Câmara Municipal de Lisboa, 1968, p. 48-50.