



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ**  
**INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL DA AMAZÔNIA**

**FILIPE SANTOS DAS MERCÊS**

**INQUISIÇÃO, BIGAMIA E SODOMIA NO ESTADO DO GRÃO-PARÁ E  
MARANHÃO (1757-1780)**

**BELÉM**  
**2018**

FILIPPE SANTOS DAS MERCÊS

**INQUISIÇÃO, BIGAMIA E SODOMIA NO ESTADO DO GRÃO-PARÁ E  
MARANHÃO (1757-1780)**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia da Universidade Federal do Pará como exigência parcial para obtenção de título de mestre em História Social da Amazônia.

Orientador: Prof. Dr. Antônio Otaviano Vieira Júnior.

BELÉM  
2018

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**

---

M553i

Mercês, Filipe Santos das

Inquirição, bigamia e sodomia no estado do Grão-Pará e Maranhão  
(1757-1780) / Filipe Santos das Mercês – 2018.  
155 f.

Orientador(a): Prof. Dr. Antônio Otaviano Vieira Júnior.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em História Social  
da Amazônia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade  
Federal do Pará., Belém, 2018.

Inclui referências.

1. História. 2. História Social da Amazônia. 3. Inquirição na Amazônia.  
4. História das sexualidades. 5. Século XVIII.

I. Título.

CDD 981.03

---

FILIPE SANTOS DAS MERCÊS

**INQUISIÇÃO, BIGAMIA E SODOMIA NO ESTADO DO GRÃO-PARÁ E  
MARANHÃO (1757-1780)**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia da Universidade Federal do Pará como exigência parcial para obtenção de título de mestre em História Social da Amazônia.

---

Prof. Dr. Antônio Otaviano Vieira Júnior – Orientador (PPGHIS/UFPA).

---

Profa. Dra. Pollyanna Gouveia Mendonça Muniz – Examinador Externo (PPHIST/UFMA)

---

Prof. Dr. Karl Heinz Arenz – Examinador Interno (PPGHIS/UFPA)

Data: \_\_\_\_ / \_\_\_\_ / \_\_\_\_\_

## AGRADECIMENTOS

Agradeço inicialmente à Fundação Amazônia de Amparo à Estudos e Pesquisas (FAPESPA), instituição que financiou o presente estudo desde outubro de 2016, bem como à coordenadora do projeto, professora Edilza Fontes, sempre solícita e competente na função que assumiu, dando maiores possibilidades para a realização do meu trabalho no âmbito do mestrado.

Também agradeço ao programa de pós-graduação, personificado em professores e outros funcionários que, desde sempre, estiveram dispostos a ajudar, além de cumprir suas funções, com a maior celeridade e competência possíveis. Neste sentido, agradeço à secretária Lilian pela atenção e cuidado na resolução de qualquer problema burocrático, fornecimento de informações, bom atendimento e, sobretudo, paciência e boa vontade. Juntamente com ela, creio que é mais que necessário agradecer também aos estagiários que, na correria de nosso dia-a-dia, tinham que se valer da mesma paciência e competência para nos atender da melhor maneira, mesmo quando por vezes ignoramos as dificuldades e inconveniências provocadas por nós discentes, na falta de tato com o trabalho burocrático. Agradeço também à Cintia que, com a mesma paciência, prestou serviços sem os quais o laboratório de história seria bem menos confortável do que foi, e sempre foi muito confortável.

Sobre os professores, agradeço a todos, sem dúvida fizeram parte de minha formação no mestrado e auxiliaram para a consolidação da dissertação. No entanto, é necessário elencar o nome de alguns, pela proximidade vivida no cotidiano acadêmico e a importância dos frutos desta proximidade.

Professor Antônio Otaviano Vieira Júnior, meu orientador, sem dúvida merece muitos de meus agradecimentos. Quando ingressei no mestrado, não o conhecia, tampouco ele me conhecia. O primeiro artigo que me indicou para ler se chamava algo como “quem é frouxo não se mete”, de Durval Muniz, e me deixou uma impressão de que a intenção ia além do conhecimento bibliográfico, dado o nível de cobrança do citado orientador. Eu entendi – equivocado ou não – que era um aviso, quase uma ameaça: “não seja frouxo, Filipe”, foi o que pensei. E assim tive que fazer, corroborando um valor de masculinidade, mas me desviando aqui e ali, quando expressei o sofrimento das angústias da solidão da escrita, das dificuldades da pesquisa, etc. Seja como for, entendi desde já que o nível de exigência do orientador era alto, e, para me enquadrar em seu regime de disciplina, eu teria algumas dificuldades. Em suma, do sentimento ambíguo de tensão e admiração, este continua e aquele

deixou de existir, pois não fosse a cobrança e a presença constante durante todo o período do mestrado meu trabalho não teria amadurecido de uma ideia vaga – no início – à uma dissertação pronta – agora finalizado (se é que podemos dizer que um trabalho destes tem fim). Evidentemente, qualquer imperfeição que exista nesta dissertação – é claro que existem muitas – não são de responsabilidade dele, mas fruto de minhas próprias dificuldades. Otaviano, além de um orientador, e de um grande pesquisador, é um professor empenhado e companheiro, esforçado para meu engrandecimento profissional, aos poucos demonstrou seu lado humano, compreendendo as demandas e dificuldades de cunho emocional que atravessam o trabalho acadêmico, sem abandonar o profissionalismo.

Também agradeço à Professora Cristina Donza, que participou de minha formação tanto nas reuniões do grupo de pesquisa quanto na disciplina que ministrou, onde tive contato com debates acerca de gênero e sexualidade, os quais foram fundamentais para a dissertação. A mesma Cristina fez parte da banca de qualificação, realizando apontamentos sem os quais eu não teria ido para frente. Minha admiração por ela surgiu ainda na época da graduação, desde 2009, e já fazem quase dez anos, só continua crescendo. Professor Karl Arenz, também membro da banca de qualificação, auxiliou demais com seus apontamentos, o sumário da dissertação devo em grande parte a ele. Professor Márcio Couto, que, permitiu, por meio da disciplina “*o metier do historiador*”, o contato com diversos trabalhos acadêmicos de diversos historiadores e antropólogos, este contato possibilitou um amadurecimento no processo de escrita e pesquisa. A avaliação da disciplina do Márcio foi um artigo, não sei se já fui tão criticado quanto no processo de realização deste trabalho, mas as críticas geraram frutos, foram construtivas.

Também agradeço ao Professor Érico Muniz, de Teoria da História, fundamental para o amadurecimento teórico não apenas para a dissertação, mas para a academia. hoje o agradeço tanto como professor quanto como amigo. Ao Professor Fernando Arthur, que possibilitou uma maior compreensão de processos de longa duração na atuação da igreja na América latina. Agradeço ao Professor Rafael Chambouleyron, que me ensinou muito sobre história da Amazônia, quando fui monitor dele em turma de graduação, bem como auxiliou no trato com os estudantes, elaboração de provas, aulas etc. Agradeço muitíssimo ao Rafael, pois me aceitou na monitoria e foi sempre atencioso frente minhas dúvidas e demandas. Agradeço à Franciane Lacerda e à Magda Ricci, embora meu contato com ambas tenha sido parco nestes dois anos, bastava cruzar com elas nos corredores para ouvir conselhos acadêmicos e

incentivos sutis que, nas estações áridas da produção acadêmica, trazem o frescor da simpatia e boa vontade.

Agradeço também aos alunos da graduação que acompanhei como monitor, estes foram sempre simpáticos e pacientes com minhas dificuldades em sala, e atenciosos quando dei minha própria aula. A turma da noite não foi, mas aqui só registro os agradecimentos. Agradeço aos colegas de curso que acompanharam as mesmas disciplinas que eu, os debates em sala foram fundamentais para pensar e repensar a história, a historiografia, a feitura de nossos trabalhos. Agradeço ao oitavo ano da escola onde eu substituí por algum tempo uma professora, eles me ensinaram muito. Também agradeço ao Diler e aos alunos do cursinho do Centro Comunitário Tiradentes (CCT), na Marambaia, tive e continuo tendo com eles grande aprendizado.

Agradeço à minha família. Maria (Deth), Sandra e Cecília, pois deram possibilidades materiais e apoio emocional para a realização desta tarefa, sem elas seria realmente impossível. Simaia Mercês também foi fundamental, sua conversa sempre ajudou nos momentos difíceis. Agradeço também aos avós, Salma e Francisco, pois sempre deram incentivo ao desenvolvimento de meu trabalho. Meu pai, Jorge, também merece agradecimentos, na medida em que – a despeito de tantas diferenças que nos separam – deu apoio emocional e conversou comigo quando a ansiedade quase me tira dos eixos. Agradeço aos meus irmãos, Jorge Augusto e Raphael Santos, pois sem dúvida participaram de todo o processo de produção da dissertação e vivência no meu mestrado, discutiam, na hora do almoço ou tomando uma cerveja, questões fundamentais para meu trabalho. Agradeço ao meu irmão Marcola, sem o qual o trabalho também seria impossível, pois me ouviu e auxiliou nos momentos difíceis, também no âmbito cotidiano me ensinou e debateu sobre todas estas e tantas outras questões. Agradeço à Nathalia Costadelli, que mesmo distante auxilia e motiva em mim o ímpeto de debater e amadurecer nos debates acerca de masculinidades, como “padrinho”, meu trabalho deve ser responsável.

Agradeço também aos meus amigos. Victor Peixe, Antônio Bastos, Rafael Galvão, Tainara, Daniel Chagas, Fernando Chagas, Samuel Chagas, todos, sem dúvida, me ensinaram muito a partir de suas opiniões e dos debates que tantas vezes fizemos – juntamente com meus irmãos – fortalecendo noções interdisciplinares que por falta de tempo ou espaço nem sempre vivenciamos na academia. Agradeço à Andrea, João Lima, Érita, Luciana e Adnê, todos sempre presentes em momentos de dificuldades acadêmicas e alegrias cotidianas, me incentivaram muito e são uma companhia com a qual ainda pretendo desfrutar muitos

momentos. Agradeço também a Rodrigo Gomes, pelo companheirismo e aprendizado, de tão próximo, damos aula juntos, na mesma sala – experiência esta possibilitada pelo CCT. Agradeço também à Ingrid Heinen, amiga que está disposta a me ajudar 24 horas por dia, seja academicamente ou emocionalmente, sua presença no decorrer destes anos facilitou a vida e, consequentemente, o mestrado.

Agradeço ao grupo de pesquisa RUMA, as reuniões deste grupo permitiram debates que fortaleceram e amadureceram minha formação, hoje menos verde que em 2016. Deste grupo, destaco – além dos já citados João, Andrea, Otaviano e Cristina – o auxílio de Larissa, André, Roberta, Marília, Daniel Barroso e Paula. Todos, sempre atenciosos com minhas queixas e atentos às minhas opiniões controversas sobre o trabalho do historiador, sobre a simpatia pelo Foucault, sobre os debates acerca de migração, deslocamento compulsório, etc.

Agradeço também à Patrícia da Luz, que no âmbito cotidiano me ensinou e debateu comigo, fortalecendo também minha compreensão acerca de realidades que eu não conseguia enxergar. Com amor e com veemência, sua atitude é e sempre foi para mim uma fonte de aprendizado e, além disso, de energia política.

Agradeço à minha vó, “Solita”, que partiu para o desconhecido já fazem dez anos, mas sua presença ainda é sentida em minha vida: a escrita da dissertação e o fim do mestrado me fazem lembrar dela, e do apoio que ela deu para minha educação – e não só – desde meu nascimento até 2008, momento que fomos forçados a nos despedir. Dez anos depois, ainda estou colhendo os frutos dos esforços dela.

Agradeço também a deus.



## **RESUMO**

A presente dissertação discute o controle e a vivência da moral e da sexualidade a partir de dois delitos que fizeram parte da alçada inquisitorial: a bigamia e a sodomia. O espaço analisado é o estado do Grão-Pará e Maranhão na segunda metade do século XVIII. A análise da moralidade e sexualidade no referido estado tem por base o uso de documentação diversa, levando em conta a necessidade da compreensão de aspectos culturais que permeiam os valores em torno do casamento e da sexualidade, a compreensão das especificidades econômicas, sociais e políticas locais que influem nestes aspectos, bem como as diversas perspectivas acerca da moralidade e da sexualidade no referido estado. A dissertação evidencia a matização dos valores católicos acerca da bigamia e da sodomia em contato com valores diversos, bem como a matização do controle destes valores diversos a partir da realidade local.

Palavras-chave: moralidade; inquisição; bigamia; sodomia; Grão-Pará e Maranhão.

## **ABSTRACT**

The current Master's Thesis discusses the control and the moral experience and of sexuality starting from two crimes that were inquisitorial jurisdiction: bigamy and sodomy. The space of analysis is the State of Grão-Pará and Maranhão in the second half of the XVIII century. The analysis of morality and sexuality of the referred state is based on diverse documentation, taking into account the comprehension of cultural aspects which permeate the values around wedding and sexuality, the comprehension of the economical, social and local policies specificities that influence these aspects, as well as the various perspectives about morality and sexuality in the referred state. The master's theses reveal the shades of catholic values regarding bigamy and sodomy in contact with diverse values, as well as the control tones of these other values that starts from the local reality.

**Keywords:** morality; inquisition; bigamy; sodomy; Grão Pará e Maranhão.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
<b>1 O ESTADO DO GRÃO-PARÁ E MARANHÃO: DISTINÇÕES SOCIAIS E CONTROLE DAS MORALIDADES EM CASOS DE BIGAMIA E SODOMIA.....</b>	<b>17</b>
1.1 A COMPOSIÇÃO SOCIAL DO ESTADO DO GRÃO-PARÁ E MARANHÃO.....	18
1.2 AS ELITES.....	18
1.3 OS INDÍGENAS.....	23
1.4 OS NEGROS AFRICANOS.....	26
1.5 BIGAMIA E SODOMIA.....	29
1.6 ARTICULAÇÕES INQUISITORIAIS E ECLESIÁSTICAS E ALÉM DOS TRIBUNAIS.....	32
<b>2 “DESRESPEITO AO MATRIMÔNIO” E BIGAMIA NO ESTADO DO GRÃO-PARÁ E MARANHÃO.....</b>	<b>50</b>
2.1 SÚDITOS MAIS ANTIGOS, MORALIDADES E CASAMENTO: MANOEL DE OLIVEIRA PANTOJA, HEREGE OU ZOMBETEIRO?.....	52
2.2 OUTROS SÚDITOS SENTINDO “MAL DO SACRAMENTO DO MATRIMÔNIO”: BIGAMIA INDÍGENA E INQUISIÇÃO.....	76
2.3 SENTENÇAS INQUISITORIAIS PARA CRIMES DE BIGAMIA NA AMAZÔNIA.....	99
<b>3 SODOMIA NO ESTADO DO GRÃO-PARÁ E MARANHÃO: SOBRE O “DEPRAVADO APETITE” DE FRANCISCO SERRÃO DE CASTRO, INQUISIÇÃO E MASCULINIDADES.....</b>	<b>112</b>
3.1 SODOMIA, UM MEIO CAMINHO PARA A DEFINIÇÃO DE HOMOSSEXUALIDADE?.....	113
3.2 POR QUE A RELAÇÃO SEXUAL ENTRE MULHERES DEIXA DE SER CLASSIFICADA ENQUANTO SODOMIA, E QUAIS AS IMPLICAÇÕES DISTO PARA COMPREENDER AS PRÁTICAS DE FRANCISCO SERRÃO DE	

CASTRO? .....	119
3.3 SODOMIA ENTRE HOMENS: HIERARQUIAS ENTRE MASCULINIDADES, ENTRE SENHORES E ESCRAVOS.....	126
3.4 “SOU ESCRAVO, NEM POR ISSO DEIXEI DE SER HOMEM”: ESCRAVOS DENUNCIAM FRANCISCO SERRÃO DE CASTRO.....	138
<b>4 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>144</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>149</b>
DOCUMENTOS CONSULTADOS.....	154

## INTRODUÇÃO

### O OBJETO E O OBJETIVO

O objeto deste trabalho é a moralidade, no que diz respeito às condenações e denúncias de práticas de sodomia e bigamia no Estado do Grão-Pará e Maranhão. Deste modo, moralidades em torno do matrimônio e das práticas sexuais consideradas boas e probas, ou não. Compreendo a moralidade enquanto um conceito dotado de grande poder de esclarecimento sobre instâncias da vida social, que nos remete à questão “do que é bom para todos”, que envolve o "bem viver", em seu sentido de vida justa e correta.<sup>1</sup> Aqui será estudada a moralidade no âmbito da etnicidade, da interação entre grupos culturais que operam em contextos sociais comuns<sup>2</sup>, isto é, especificamente na sociedade colonial do Estado do Grão Pará e Maranhão, na segunda metade do século XVIII.

Efetivamente, o estudo destas moralidades consiste em uma análise de valores que se pretendem hegemônicos – principalmente por meio da atuação da inquisição, já que os delitos de bigamia e sodomia foram alcançados pela alçada inquisitorial –, no que diz respeito às práticas sexuais e aos enlaces matrimoniais. No entanto, pretendo também compreender como outros valores, distantes desta proposta hegemônica, pertencentes à outras moralidades ou não, são vivenciados pelos indivíduos no referido estado, revelando sucessos e insucessos do processo de colonização, ou de ocidentalização, entendido para além de uma dominação estritamente política, mas enquanto uma dominação que se pretende sobre mentes e corpos, sobre a cultura, sobre os costumes e as moralidades<sup>3</sup>.

O objetivo geral da dissertação é, neste sentido, ampliar a compreensão acerca de como as moralidades ocidentais em torno da bigamia e sodomia dialogam e entram em conflito no Estado do Grão-Pará e Maranhão, matizadas pelas peculiaridades locais, de caráter social, econômico, cultural e político. Deste modo, a dissertação leva em conta as distinções sociais típicas de uma sociedade com traços estamentais, a importância da mão-de-obra indígena e negra na Amazônia, a diversidade cultural existente e as políticas implementadas pela Coroa para a região – no intuito de ocupar e melhor explorar a mesma. Políticas estas que fazem referência ao controle moral e a imposição de valores ocidentais e cristãos – imposição esta nunca absoluta.

---

<sup>1</sup> CARDOSO DE OLIVEIRA, R. Antropologia e moralidade: Etnicidade e as possibilidades de uma ética planetária. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, R.; CARDOSO DE OLIVEIRA, L. R. **Ensaios antropológicos sobre moral e ética**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996, p. 51-72.

<sup>2</sup> CARDOSO DE OLIVEIRA, Ibidem.

<sup>3</sup> GRUZINSKI, S. **O Pensamento Mestiço**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

Para a análise dos casos de sodomia e bigamia, busco compreender as especificidades da atuação inquisitorial e dos significados e estratégias entorno dos delitos – vivenciados pelos denunciados, testemunhas e demais envolvidos – quando estes buscam alcançar seus próprios interesses<sup>4</sup>. Estas estratégias individuais e de grupo devem ser compreendidas enquanto balizadas pelos universos simbólicos disponíveis para os agentes que se utilizam delas.<sup>5</sup>

## FONTES E METODOLOGIA

A principal documentação consultada para a escrita desta dissertação foram as denúncias e confissões de sodomia e bigamia realizadas no Estado do Grão-Pará e Maranhão, na segunda metade do século XVIII, disponibilizadas pelo Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), de Portugal, e acessadas por meio de seu site na internet. Foram levantadas denúncias tanto do período da Visitação inquisitorial ao Pará quanto anteriores e posteriores à ela. Além das denúncias, foram consultados regimentos inquisitoriais (sobretudo de 1640 e 1774), legislação do período colonial (Ordenações Filipinas, Manoelinas, Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, Diretório dos índios), documentos avulsos disponibilizados pelo Projeto Resgate, etc. A busca desta documentação complementar tinha como ponto de partida o contato com a fonte principal, na medida em que as demandas suscitadas pela documentação exigiam maior compreensão deste ou daquele ponto, outros documentos eram buscados e cotejados também com a bibliografia.

A análise das denúncias inquisitoriais tem por base a noção de que, nos intertícios dos discursos da inquisição, é possível alcançar a voz e os valores dos denunciados, denunciantes, ou mesmo testemunhas arrolados na documentação<sup>6</sup>. Esta potencialidade das denúncias inquisitoriais deve ser compreendida enquanto uma possibilidade de alcançar, para além da norma moral que se pretende hegemônica, perspectivas outras que matizavam a austera moralidade de inspiração tridentina.<sup>7</sup> Levando em conta que a inquisição registrou relatos de

<sup>4</sup> Por estratégias compreendo a noção de Bourdieu (2004), segundo o qual a estratégia é o instrumento de uma ruptura com uma perspectiva objetivista e com uma ação sem agente, suposta pelo estruturalismo. É o produto de um cálculo consciente, racional, ou não. Produto do senso prático como sentido do jogo, de um jogo social particular, historicamente definido.

<sup>5</sup> REVEL, J. Micro-história, macro-história: o que as variações de escala ajudam a pensar em um mundo globalizado. *Revista Brasileira de Educação*, Niterói, v. 15, n. 45, p. 434-444, set./dez. 2010.

<sup>6</sup> GINZBURG, C. O inquisidor como antropólogo. In: \_\_\_\_\_. **O fio e os rastros**: verdadeiro, falso e fictício. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 280-293.

<sup>7</sup> VAINFAS, R. **Trópico dos pecados**: moral, sexualidade e inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

grupos subalternos, como escravos, indígenas e mulheres<sup>8</sup>, é possível – como se verá no decorrer deste trabalho – colocar em evidência outras moralidades alternativas que se distanciam da cultura que se pretende hegemônica, quer de maneira radical, como no caso de indígenas e africanos, quer de modo mais comedido, como nos casos de denúncias contra brancos, cristãos-velhos.

Para Carlo Ginzburg, a micro-história busca reconhecer na polifonia, na pluralidade de vozes – como Bakhtin ressalta em Dostoiévski<sup>9</sup> – uma possibilidade de lançar luz sobre características dos processos inquisitoriais<sup>10</sup>, é assim que tenta evidenciar na voz de Mennochio as relações com o todo bem como sua peculiaridade, focando-se no momento que o inquisidor não entende o que diz o moleiro, levando em conta que a relação desproporcional de um processo inquisitorial é, por si só, capaz de domar os relatos de Mennochio, defende que este momento de desentendimento é fundamental para encontrar este relato menos influenciado.<sup>11</sup> Efetivamente, compreendo a partir dos indicativos de Ginzburg, que estes documentos inquisitoriais são documentos privilegiados para compreender as relações entre uma moralidade que se pretende hegemônica e valores outros, discursos outros, que foram colocados à sua margem e por vezes punidos, mas que aparecem em seus interstícios. Não pretendo aqui fazer um trabalho de micro-história, mas a metodologia utilizada para a crítica documental tem inspiração nas prerrogativas defendidas pelos micro-historiadores. Não pretendo também fazer uma história da inquisição, como dito anteriormente, meu objeto é a moralidade que se pretende hegemônica em relação com outros valores marginalizados, bem como com as contingências vivenciadas a partir das peculiaridades do Estado do Grão-Pará e Maranhão.

## CAPÍTULOS

O primeiro capítulo desta dissertação, intitulado *O estado do grão-pará e maranhão: Distinções sociais e controle das moralidades em casos de bigamia e sodomia* consiste em uma análise de três pontos distintos. O primeiro consiste em uma caracterização social do espaço em estudo, evidenciando a importância de uma elite local, da mão-de-obra indígena e

---

<sup>8</sup> BELLINE, L. A **Coisa Obscura**: mulher, sodomia e Inquisição no Brasil colonial. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

<sup>9</sup> BAKHTIN, M. **Problemas da poética de Dostoiévski**. 5. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

<sup>10</sup> GINZBURG, C. O inquisidor como antropólogo. In: \_\_\_\_\_. **O fio e os rastros**: verdadeiro, falso e fictício. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 280-293.

<sup>11</sup> Idem.

da inserção mais regular do escravo negro africano na sociedade Amazônica. De acordo com Manoel Hespanha<sup>12</sup>, a sociedade com traços estamentais estava dividida em ordens ou estados com funções muito específicas. As divisões destes estados foram transportadas para a América e para o Grão-Pará e Maranhão, mas, por meio das peculiares demandas da colonização, os estamentos persistiram, porém matizados. Finda a caracterização social do Estado do Grão-Pará e Maranhão, realizo – ainda no mesmo capítulo – uma breve delimitação do que era o delito de bigamia e de sodomia e qual instituição tinha jurisdição sobre eles, a saber, a inquisição. Tendo posse destas informações, sigo a análise sobretudo para compreender as formas como a inquisição se adapta e se articula com o corpo eclesiástico para poder cumprir sua função neste estado.<sup>13</sup> Além do corpo eclesiástico, analiso as relações entre inquisição e sociedade, levando em conta a vigilância exercida por diretores, canoeiros, padres, oficiais mecânicos, escravos, enfim, a população como um todo, no que diz respeito aos delitos de alçada inquisitorial. Dialogo aqui com a noção de que a colonização – para ser efetivada – precisava matizar sua experiência de controle na colônia.

O segundo capítulo versa sobre os delitos que dizem respeito ao “sentir-se mal” do sacramento do matrimônio, sobretudo ao delito de bigamia e um de “desrespeito pelo matrimônio”. Em um primeiro momento analiso a confissão de “desrespeito pelo matrimônio”, realizada por Manoel de Oliveira Pantoja. Esta confissão é analisada sobretudo em duas direções: a primeira na tentativa de encontrar aspectos de uma cultura popular, manifesta na carnavalização do catolicismo<sup>14</sup>, onde o casamento e a sexualidade aparecem de maneira heterodoxa do que pregava a igreja; a segunda na tentativa de compreender a heresia e a moralidade enquanto instrumento das estratégias sociais e de grupo no âmbito da política local, na contingência em que estavam inseridos os sujeitos no Estado do Grão Pará e Maranhão<sup>15</sup>.

---

<sup>12</sup> HESPANHA, A. M. *Às vésperas do Leviathan*: instituições e poder político em Portugal. Século XVII. Coimbra: Livraria Almedina, 1994.

<sup>13</sup> FEITLER, B. Poder episcopal e ação inquisitorial no Brasil. In: VAINFAS, R.; FEITLER, B.; LAGE, L. (Orgs). *A inquisição em xeque*: temas, controvérsias e estudos de caso. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2006, p. 33-45.

<sup>14</sup> A compreensão de cultura cômica popular tem por base as características elencadas por Mikhail Bakhtin (1987). A noção de circularidade da cultura também fundamenta a não adesão absoluta do catolicismo austero proposto pela igreja, por um homem da elite no estado do Grão-Pará e Maranhão, na medida em que este vive o episódio tratado no referido capítulo. A carnavalização atrelada à comicidade popular, também compreendida a partir de Bakhtin (Ibidem), será melhor esmiuçada mais adiante.

<sup>15</sup> Compreendo aqui as estratégias sociais e de grupo como estratégias que buscam mantê-los, mesmo frente aos riscos impostos pela zombaria de Manoel, com o mesmo status, na medida em que inibem a ação inquisitorial. A compreensão de disputas políticas locais permite o melhor entendimento das moralidades e do controle dos costumes por meio da inquisição, e vice-versa. Por estratégias compreendo a noção de Bourdieu (2004), já citada na página 12.



O segundo tópico consiste em um desdobramento das análises do desrespeito ao matrimônio, em um estudo de alguns casos que tem uma classificação específica enquanto crime de alçada inquisitorial: a bigamia. Trata-se de uma análise das bigamias onde são processados ou denunciadas quatro indígenas, mulheres indígenas. O foco nestes casos permite também uma análise em duas direções: a primeira na lida entre estes e o processo de ocidentalização<sup>16</sup>, isto é, a imposição de princípios cristãos em torno do casamento; a segunda no sentido de compreender que esta lida implica uma leitura e releitura dos princípios cristãos de acordo com demandas materiais imediatas, mas com possibilidades inerentes aos índios cristãos<sup>17</sup>, capazes de compartilhar das simbologias em torno do casamento, sem necessariamente desenvolverem um vínculo indissolúvel com ele ou a partir dele<sup>18</sup>. Também aqui compreendo que o matrimônio era, além de um sacramento, uma política essencial da coroa portuguesa para a Amazônia na segunda metade do século XVIII. Sendo assim, a observância deste sacramento pela coroa e pela inquisição era também fundamental.

O terceiro e último tópico do segundo capítulo consiste em uma análise simultânea das consequências dos processos e denúncias dos casos analisados, associados aos marcadores sociais dos envolvidos bem como às políticas da coroa portuguesa para a Amazônia no século XVIII, o caso de Jacinto dos Santos (o sapateiro de Coimbra) – de bigamia –, é retomado neste tópico, na medida em que sua sentença e as investigações realizadas são, em certa medida, esclarecedoras da ação de controle moral e dos costumes no Estado do Grão Pará e Maranhão.<sup>19</sup>

O terceiro capítulo consiste em uma análise dos casos de sodomia denunciados no Estado do Grão-Pará e Maranhão na segunda metade do século XVIII, encontrados durante a pesquisa que fundamenta esta dissertação. Dos cinco casos analisados, darei ênfase a um especificamente: a denúncia contra Francisco Serrão de Castro. Esta ênfase se justifica pois

<sup>16</sup> O processo de ocidentalização deve ser compreendido aqui como uma extensão do domínio político, para o domínio dos corpos e das mentes, cf. Gruzinski (2001).

<sup>17</sup> O conceito de índios cristãos é defendido por Carvalho Júnior (2011) como um termo genérico, mas que se caracteriza pela inserção das populações indígenas destribilizadas – sobretudo saídas das missões religiosas – no mundo colonial, tendo como ênfase o processo de construção de novas identidades face à conversão.

<sup>18</sup> Digo isto com base na compreensão de Viveiros de Castro (1992) acerca da cultura ameríndia. Acusados de serem como estátua de murta, dadas suas predisposições a apreender e logo em seguida abandonar os ensinamentos católicos, Viveiros de Castro compreende que esta flexibilidade implica uma lógica distinta na manutenção das identidades, queriam os Tupinambá, mais especificamente, ser o outro, no entanto a partir de seus próprios termos, para eles, a “relação tem mais sentido que a substância”.

<sup>19</sup> Foi questionada por diversos historiadores as causas de uma visita da inquisição ao estado do Grão-Pará e Maranhão – como debatido no primeiro capítulo –, aqui, fazendo coro ao que propõe Yllan Mattos (2009), compreendo que uma das ações da inquisição, e mesmo da visita, era efetivar as políticas e o poder da Coroa portuguesa.

este é – segundo as palavras do historiador Luís Mott – o caso de maior violência em uma relação homoerótica entre senhores e escravos, levando em conta que Francisco Serrão forçou dezoito escravos do Engenho Boa Vista ao ato nefando, cinco deles morreram, pela violência do ato ou alguma doença que à ele foi relacionada.<sup>20</sup> Além disso, a denúncia contra Francisco Serrão revela dois aspectos importantes da relação entre os senhores, escravos e a sexualidade: primeiro, as estratégias usadas por Serrão para consumir o ato nefando, tendo por base as hierarquias sociais; segundo, sendo a denúncia realizada pelos próprios escravos, e contendo em seus registros os relatos destes, possibilita alcançar – ainda nas frestas do discurso inquisitorial<sup>21</sup> – perspectivas que estes mesmos escravos tinham acerca da relação entre sexualidade, condição de escravidão, gênero e masculinidade.

A análise da denúncia contra Francisco Serrão de Castro será feita, deste modo, em duas direções, intercaladas no texto que se segue: a primeira enquanto uma interpretação dos diversos significados entorno do ato sodomítico, significados diferentes defendidos pela inquisição, por Francisco Serrão e pelos escravos forçados ao pecado; a segunda consiste na análise das estratégias que articularam os sujeitos envolvidos na denúncia: tanto denunciado (para realizar a sodomia) quanto de denunciantes (para afastar-se da prática). Evidentemente, estas estratégias estão relacionadas aos aspectos simbólicos que permeiam a prática de sodomia.

Em suma, a leitura desta dissertação permite expandir a compreensão acerca da atuação da inquisição no Estado do Grão-Pará e Maranhão. Mas, sobretudo, possibilita ampliar os conhecimentos acerca da relação entre moralidade, inquisição e sociedade. Permite caminhar um pouco na compreensão do contato entre univesos simbólicos tão distintos e – no decorrer do processo colonial – colocados também em patamares diversos em termos hierárquicos. Isto é, como se relacionavam os valores que por meio da inquisição se pretendiam hegemônicos com outros vivenciados no âmbito cotidiano, na relação de hierarquias entre senhores e escravos, entre brancos e negros e índios, entre padres e leigos, no cotidiano entre as drogas do sertão, as canoas dos rios, a colheita do açúcar ou a produção da farinha, ou mesmo entre a realidade colonial e a política metropolitana?

---

<sup>20</sup> MOTT, L. **O sexo proibido**: virgens, gays e escravos nas garras da Inquisição. Campinas: Papirus, 1988.

<sup>21</sup> Cf. GINZBURG, C. O inquisidor como antropólogo. In: \_\_\_\_\_. **O fio e os rastros**: verdadeiro, falso e fictício. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 280-293.

## 1 O ESTADO DO GRÃO-PARÁ E MARANHÃO: DISTINÇÕES SOCIAIS E CONTROLE DAS MORALIDADES EM CASOS DE BIGAMIA E SODOMIA.

A moralidade e o controle acerca dela, bem como da sexualidade, no Estado do Grão-Pará e Maranhão, podem ser compreendidos a partir da análise das peculiaridades econômicas, políticas e sociais deste Estado. Digo isto pois, na medida em que esta dissertação e a pesquisa subjacente era produzida, se tornava mais evidente a relação intrínseca entre o controle da moralidade e da sexualidade e estes outros aspectos da sociedade.

Como se verá no decorrer de todo este trabalho, a partir da análise de crimes de bigamia e sodomia, a atuação inquisitorial era mediada por relações especificamente distintas com base em diversos marcadores sociais. A punição das bigamias indígenas, bem como todas as ações no decorrer da denúncia e da composição do sumário de culpas, estava permeada pelo lugar social e político destes indivíduos; do mesmo modo, a denúncia de sodomia analisada aponta para as especificidades da escravidão negra no Estado do Grão-Pará e Maranhão, para relações vivenciadas entre senhores e escravos, assim como determinados valores ligados à posições sociais e de gênero. A denúncia de bigamia contra um sapateiro de Coimbra – assistente no Rio Negro – também está permeada pela relação com a política para a região; a denúncia contra Manoel de Oliveira Pantoja representa uma articulação específica entre as disputas políticas locais e os diversos usos da inquisição e das condenações morais.

Tendo em mente a importância disto, além de um cenário, a compreensão acerca da composição social deste Estado se constitui como parte dinâmica da cena, importantíssima para a compreensão das moralidades e seus desvios. Do mesmo modo, é fundamental analisar a instalação e funcionamento das instâncias de controle moral – sobretudo os meios pelos quais se efetiva a ação inquisitorial. Tendo isto em vista, começo este capítulo refletindo sobre tal composição social, seus aspectos políticos e econômicos, para depois me debruçar sobre a atuação das instâncias de controle moral que incidem sobre a bigamia e a sodomia, sobretudo a ação inquisitorial. Considero que estes aspectos compõem o controle e tratamento da moral no Estado do Grão-Pará e Maranhão, buscando efetivar o descompasso entre o *Ethos* ocidental, católico, e as visões de mundo que entram em conflito no processo de colonização deste referido Estado<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> Compreendo enquanto *Ethos* os elementos morais e estéticos de uma dada cultura, os elementos valorativos. Compreendo enquanto visões de mundo aspectos cognitivos e existenciais, isto é, o quadro que se elabora das

## 1.1 A COMPOSIÇÃO SOCIAL DO ESTADO DO GRÃO-PARÁ E MARANHÃO

Segundo Rafael Chambouleyron<sup>23</sup>, os rumos tomados pela conquista e ocupação do Maranhão e Grão-Pará, bem como do posterior Estado do Grão-Pará e Maranhão, devem ser compreendidos a partir de muitos problemas internos, que a própria experiência da conquista foi revelando. Tais problemas perpassam pela condição de fronteira da região, o interesse e ocupação do espaço por meio de diversas políticas da coroa, a exploração das drogas do sertão, a importância da mão-de-obra indígena, a inserção da mão-de-obra de negros africanos bem como as redes de poder político que se constituem no território, etc.

Mesmo admitindo as peculiaridades do Estado do Grão-Pará e Maranhão, é necessário frisar que – enquanto colônia da coroa portuguesa – fazia parte de uma sociedade com traços estamentais. Segundo Manoel Hespanha, esta sociedade estava dividida em ordens ou estados que eram constituídos por uma divisão básica em três estados sociais ligados às funções específicas: a guerra, o culto religioso e o sustento material. Estas divisões foram transportadas para a América e para este referido Estado, que impôs por meio das peculiares demandas da colonização uma matização também peculiar no que diz respeito aos ditos estamentos<sup>24</sup>.

## 1.2 AS ELITES

A especificidade das políticas implementadas para a colonização do estado do Grão-Pará e Maranhão devem ser compreendidas como adaptações dos interesses lusos, estas realizadas ao longo dos problemas encontrados, tanto no reino, como nas demais conquistas da América. Um destes “problemas” deve ser considerado, a saber, a partir da pluralidade de interesses com relação à região: a própria perspectiva e interesses acerca da ocupação e exploração da Amazônia, pelos colonos que aqui viviam<sup>25</sup>, sobretudo os membros das elites

---

coisas que são na simples realidade, seu conceito de natureza, de sociedade. O *Ethos* se torna intelectualmente razoável na medida em que é levado a representar um tipo de vida implícito no estado de coisas real, descrito pela visão de mundo. A visão de mundo só é emocionalmente razoável na medida em que representa um estado de coisas do qual este tipo de vida é a expressão autêntica. Cf. Geertz (2008).

<sup>23</sup> CHAMBOULEYRON, R. **Povoamento, ocupação e agricultura na Amazônia Colonial (1640-1706)**. Belém: Ed. Açai, 2010.

<sup>24</sup> HESPANHA, A. M. **Às vésperas do Leviathan: instituições e poder político em Portugal. Século XVII**. Coimbra: Livraria Almedina, 1994.

<sup>25</sup> CAETANO, A. F. P. “Para aumentar e conservar aquelas partes...”: conflitos dos projetos luso-americanos para uma conquista colonial (estado do Maranhão e Grão-Pará, séculos XVII-XVIII). **Revista Estudos Amazônicos**, Belém, v. VI, n. 1, pp. 2-20, jul./dez. 2011.

locais<sup>26</sup>, os moradores, por vezes destoavam dos interesses da coroa e – até meados do século XVIII – dos missionários.

Estas elites, talvez podendo ser consideradas *nobres da terra*, se estabeleciam enquanto tal por meio da posse de muitos cabedais, sobretudo terras e escravos; pelos serviços prestados para a coroa, no âmbito das guerras, ou da administração pública, bem como pela sua atuação nas câmaras municipais: espaço de obtenção de privilégios e sobretudo de negociação com o centro político, a Coroa, no desempenho do governo do Império<sup>27</sup>.

Estes grupos são fundamentais para a compreensão do controle das moralidades e da sexualidade no referido Estado. Fundamentais, pois sua composição e as articulações dos indivíduos em meio à alianças políticas – por vezes manifestas em alianças matrimoniais – refletem e influem na atuação da inquisição por estas partes. Também seu poder de violência, status social, relação com o poder eclesiástico e até mesmo com os membros da inquisição não poucas vezes valeram flexibilidades, sentidas na atuação da inquisição e no controle do que esta considerava pecado.

Deste modo, uma parte da configuração social vivenciada no Estado do Grão-Pará e Maranhão era ao mesmo tempo perseguida pela inquisição e, ao mesmo tempo, se utilizava desta para perseguir seus inimigos e alcançar seus interesses. Eram as tramas políticas locais que não poucas vezes matizavam as moralidades: pecava mais aquele que menos tinha o apreço do devassador de seus pecados ou menos podia lhe coagir, fosse este o bispo, os comissários e familiares do Santo Ofício ou mesmo o próprio visitador.

Como dito acima, os vereadores da câmara constituíam parte dessa elite. Eram uma força política onde se manifestavam os interesses dos colonos do Estado do Grão-Pará e Maranhão, de onde se pressionava a própria atividade e as políticas da Coroa para a região, e onde estes mesmos colonos estabeleciam seu poder e consolidavam seu status enquanto membros de uma elite local<sup>28</sup>. A parentela de Manoel de Oliveira Pantoja – aquele que se confessou à inquisição pelo crime de “desrespeito pelo matrimônio” – tinha parte de sua

---

<sup>26</sup> Utilizo aqui o conceito de elites proposto por Flávio Heinz (2006), posto que para ele as elites são definidas pela detenção de um certo tipo de poder ou como produto de uma seleção social ou intelectual. Os estudos das elites teriam deste modo por objetivo determinar os mecanismos de poder nos distintos tipos de sociedade ou os princípios que garantem acesso às posições dominantes. É necessário considerar aqui, também, os aspectos específicos das elites em uma sociedade com traços estamentais, levando em conta não apenas o poder econômico, mas, sobretudo outras dimensões que delegam poder político e simbólico, como o status determinado por diversos marcadores sociais. Cf. Weber (1974).

<sup>27</sup> BICALHO, M. F. B. Conquista, mercê e poder local: a nobreza da terra na América portuguesa e a cultura política do Antigo Regime. **Almanack brasileiro**, São Paulo, n. 2, p. 21-34, nov. 2005.

<sup>28</sup> BICALHO, *Ibidem*.

parentela engajada na vereança da cidade de Belém.<sup>29</sup> Francisco Serrão de Castro, denunciado por sodomia pelos seus próprios escravos<sup>30</sup>, era filho de Domingos Serrão de Castro, que fora também membro da câmara<sup>31</sup>.

Esta elite também dispunha de outra fonte de poder e status em uma sociedade com traços estamentais: a posse de terras e escravos. A doação de sesmarias e as confirmações de cartas de datas de sesmarias refletem isto, do mesmo modo, o beneficiamento e utilização de engenhos, engenhocas, criação de gado vacum, exploração das drogas do sertão, tudo isto, feito para benefício próprio e em benefício da Coroa, permitia a esta elite desfrutar de um lugar social confortável no Estado do Grão-Pará e Maranhão. Tal era a condição de troca de serviços e honrarias entre a Coroa e seus súditos: enquanto estes serviam bem à Coroa, eram por ela recompensados com prestígios.<sup>32</sup> Deste modo, os Serrão de Castro eram possuidores de um engenho de açúcar no Rio Acará, contanto com um plantel de quase trinta escravos em 1778<sup>33</sup>, ao passo que a primeira geração dos Oliveira Pantoja, ainda no Estado do Maranhão e Grão-Pará, também estabeleceu riqueza com base na terra, exploração de cacau e depois açúcar<sup>34</sup>. As relações estabelecidas pelas duas famílias, as alianças, como se verá nos capítulos subsequentes, renderam alguns privilégios no que diz respeito à ação e controle inquisitorial.

Os grupos dominantes – politicamente e socialmente - não se compunham apenas de donos de terras e membros da câmara. Também o poder eclesiástico era uma forma de se obter, quando não a riqueza material, um espaço de consolidação do status frente à uma sociedade de caráter estamental<sup>35</sup>. Alguns membros do clero secular somavam a possibilidade de obter terras e escravos à atuação enquanto sacerdotes, acumulando cabedais e por vezes alcançavam riquezas consideráveis.<sup>36</sup> Deste modo, é visível que o status e as vantagens de ser clérigo produziam certo interesse pela posição entre os membros de uma elite local<sup>37</sup>. Reflexo

<sup>29</sup> SANTOS, M. C. I. **Família, trajetória e poder no Grão-Pará setecentista**: os Oliveira Pantoja. Dissertação (Mestrado em História Social da Amazônia). Belém: PPGHIS / IFCH / UFPA, 2015.

<sup>30</sup> Denúncia contra Francisco Serrão de Castro. ANTT. Inquirição de Lisboa. Proc.12894.

<sup>31</sup> Domingos Serrão de Castro é referido como vereador da câmara em: AU, Capitania do Pará, 20 de setembro de 1728, Cx. 11, doc. 986.

<sup>32</sup> A confirmação de sesmarias acontecia muitas vezes quando o benefício e uso da terra já estavam de fato estabelecidos. A concessão muitas vezes tinha por base a capacidade de produção de seus possuidores.

<sup>33</sup> Mapas de família de 1778. Mapas de família: freguesia da Sé, 1778. Francisco Serrão de Castro(cód. 504, n. 386).

<sup>34</sup> SANTOS, Ibidem.

<sup>35</sup> O caráter superior dos membros do clero, ao mesmo tempo em que era constantemente afirmado por tratados morais, foi constantemente contestado em meio às conversas populares, cf. Vainfas (2011).

<sup>36</sup> LIMA, J. A. F. L. “Vivem rica e abastadamente”: clérigos e suas posses nos bispados do Maranhão e Pará setecentista. **Fronteiras & Debates**, Macapá, v. 3, n. 1, p. 143-166, jan./jun. 2016.

<sup>37</sup> LIMA, Ibidem.

disto são as posses e os interesses de Custódio Alvarez Roxo, comissário do Santo Ofício que – dividido entre as demandas inquisitoriais e de suas fazendas no Marajó – protege por meio de omissão uma índia bígama em suas terras<sup>38</sup>. Também os agentes inquisitoriais e do tribunal eclesiástico fazem parte deste grupo que compõe as elites locais. Os agentes inquisitoriais – familiares e comissários – eram considerados símbolos do Tribunal Inquisitorial.<sup>39</sup>

É necessário compreender que tais membros do clero não eram movidos apenas por seus próprios interesses. A atuação destes – no âmbito das colônias portuguesas – era uma atuação no mais das vezes coadunada com os interesses da coroa, muitas vezes tratados enquanto simples funcionários desta.<sup>40</sup> Esta subordinação dos membros do clero ao rei e sua atuação revelam também uma subordinação da própria igreja ao Estado, com exceção dos assuntos relativos aos dogmas e à doutrina. A conquista dos novos territórios, a colonização e a catequização dos povos que viviam no Novo Mundo teve como justificativa levar a civilização e a salvação aos gentios.<sup>41</sup> Destarte, estes sujeitos tiveram papel fundamental no processo de colonização.

O padroado real estabelecia esta união estreita entre a Cruz e a Coroa, se constituía em uma combinação de direitos, deveres e privilégios concedidos pelo papado à Coroa portuguesa, esta como responsável pelas missões católicas e instituições eclesiásticas nos domínios do império português.<sup>42</sup> Segundo Olindina, o Papado delegou ao rei de Portugal a administração e a organização da Igreja Católica em seus domínios, ao passo que este lhes auxiliava em seu sustento. Isso porque a expansão territorial e a propagação da fé constituíam-se nos dois lados do mesmo processo: a colonização.<sup>43</sup>

Neste sentido, ao lado de um processo de dominação política e territorial do que veio a se tornar o Estado do Grão-Pará e Maranhão se estabelecia uma lógica mais ampla de colonização, coadunada com o que Gruzinski denominou de ocidentalização, isto é, o domínio proposto se pretendia estender para os corpos e mentes dos dominados.<sup>44</sup> Colonizar, neste sentido, era o transplante do complexo sócio cultural português para a Amazônia, garantindo

<sup>38</sup> Denúncia contra Maria Tereza. ANTT, Inquisição de Lisboa, processo n. 02699. 1763.

<sup>39</sup> FEITLER, B. Poder episcopal e ação inquisitorial no Brasil. In: VAINFAS, R.; FEITLER, B.; LAGE, L. (Orgs). **A inquisição em xeque**: temas, controvérsias e estudos de caso. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2006, p. 33-45.

<sup>40</sup> OLINDINA, M. A. O. **Olhares inquisitoriais na Amazônia portuguesa**: o Tribunal do Santo Ofício e o disciplinamento dos costumes. Dissertação (Mestrado em História). Manaus: PPGHis / UFAM, 2010.

<sup>41</sup> OLINDINA, op. cit., p. 31.

<sup>42</sup> Ver: OLINDINA, op. cit. p. 30 e BOXER, C. R. **A Igreja militante e a expansão ibérica (1440-1770)**. Lisboa: Edições 70, 1978, p. 99.

<sup>43</sup> OLINDINA, op. cit., p. 30.

<sup>44</sup> GRUZINSKI, S. **O Pensamento Mestiço**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 63.

uma continuidade e controle de padrões de comportamento.<sup>45</sup> Este controle e continuidade só seria possível por meio da atuação de instituições que também tinham por objetivo a consolidação destes comportamentos norteados por uma moralidade católica, coadunada com o projeto tridentino de conservação e manutenção da fé e da doutrina: a inquisição é uma destas instituições.<sup>46</sup> Evidentemente, a atuação e os interesses institucionais se consolidam a partir da agência de seus funcionários, alguns destes acompanhando de perto o dia-a-dia no estado do Grão-Pará e Maranhão, estabelecendo suas relações e interesses que, ora complementavam os interesses institucionais, ora destoavam deles, como no caso de Custódio Alvarez Roxo.

Membros da câmara, do clero e proprietários de grandes cabedais vivenciavam no dia-a-dia os problemas da ocupação, povoamento e exploração da região e manifestavam seus desejos políticos e interesses materiais por meio da atuação política e contato com a coroa, que também buscava impor o alcance das próprias predileções. Não creio que estes grupos, tratados aqui como elites, tinham interesses homogêneos. No entanto, é possível crer que tinham alguma coisa em comum: uma condição privilegiada com base no status. Além da condição privilegiada com base no status, eram os indivíduos mais próximos culturalmente das prerrogativas morais impostas pela igreja católica, se comparados aos povos indígenas e aos negros africanos. Efetivamente, compreendo que esta proximidade não significava que as elites reproduziam de modo absoluto a fé e a doutrina católica – senão não haveria necessidade de inquisição no reino, tampouco teria ocorrido o crime de solicitação, cometido apenas por clérigos. Compreendo, isto sim, que matizavam seus interesses com base nas suas experiências e contingências.

As mesmas elites, na vivência da política local, constituíam suas relações de parentela por meio de estratégias que não poucas vezes visavam o alcance de ascensão ou manutenção de suas posições sociais no estado do Grão-Pará e Maranhão. Em meio à manutenção de suas posições, às estratégias de estabelecimento e ao interesse de reproduzir suas riquezas, tais grupos se misturavam entre si. Mesmo considerando os aspectos comuns às elites, uma das provas de sua heterogeneidade se dava por meio de um debate de suma importância para a

---

<sup>45</sup> SIQUEIRA, S. Inquisição e marginalidades. O caso do Pará. **Revista de Ciências Históricas**, Porto, vol. 11, p. 113-141, 1996.

<sup>46</sup> Sobre a relação entre inquisição moderna e Concílio de Trento, Vainfas (1997) afirma que esta coaduna sua atuação, sobretudo ao combate das heresias e delitos aproximados às heresias, por vezes, costumes suspeitos na fé.



colonização no Estado do Grão-Pará e Maranhão, que dividia opiniões: o problema da mão-de-obra.

### 1.3 OS INDÍGENAS

Evidentemente, esta divisão de opiniões – sobretudo entre moradores e missionários – se manifestou em um tema amplamente debatido pela historiografia da Amazônia, que revela outro grupo social de suma importância para compreender aspectos do controle da moralidade e sexualidade no Estado do Grão-Pará e Maranhão: os indígenas.

Ao menos até a segunda metade do século XVIII, a economia do Estado do Maranhão e Grão-Pará estava organizada em torno dos aldeamentos missionários, da atividade missionária, efetivando uma dupla atividade: a exploração das drogas do sertão bem como a evangelização indígena.<sup>47</sup> Como afirma José Alves de Souza Júnior<sup>48</sup>, a densidade demográfica indígena, principalmente nas áreas de várzea, concentrava uma população de cerca de um milhão de índios, à disposição dos colonos leigos e eclesiásticos, aqueles vistos como contingente de trabalhadores por estes. Efetivamente, este contingente não poucas vezes foi tratado como inextinguível.<sup>49</sup> A escravidão indígena foi uma constante tensão no âmbito político, pois enquanto os moradores pretendiam que esta escravidão se efetivasse de modo a contemplar seus interesses, a atividade missionária e a regulamentação acerca desta escravidão implicavam dificuldades para uso e obtenção desta mão-de-obra.

Para a Coroa portuguesa, os aldeamentos missionários funcionavam como “muralhas do sertão”, efetivando uma ocupação que contrariava interesses de espanhóis, ingleses e holandeses, garantindo a defesa e domínio luso na região.<sup>50</sup> Esta política de ocupação da Amazônia, considerada como região de fronteira, se manifestava também no incentivo à migração de casais açorianos<sup>51</sup> e envio de degredados, posteriormente associada ao incentivo

<sup>47</sup> RAVENA, N.; AZEVEDO MARIN, R. E. A teia de relações entre os índios e missionários, a complementariedade vital entre o abastecimento e o extrativismo na dinâmica econômica da Amazônia colonial. **Varia Historia**, Belo Horizonte, vol. 29, nº 50, p.395-420, mai/ago 2013.

<sup>48</sup> SOUZA JÚNIOR, J. A. **Tramas do cotidiano**: religião, política, guerra e negócios no Grão-Pará dos setecentos. Belém: EDUFPA, 2013.

<sup>49</sup> CAETANO, A. F. P. “Para aumentar e conservar aquelas partes...”: conflitos dos projetos luso-americanos para uma conquista colonial (estado do Maranhão e Grão-Pará, séculos XVII-XVIII). **Revista Estudos Amazônicos**, Belém, v. VI, n. 1, pp. 2-20, jul./dez. 2011.

<sup>50</sup> SOUZA JÚNIOR, op. cit. p. 166. Ver também: FARAGE, N. **As muralhas do sertão**: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Campinas: PPGAS/ IFCH / UNICAMP, 1986.

<sup>51</sup> VIEIRA JÚNIOR, A. O. Migração açoriana na Amazônia: conexões entre a Ilha Graciosa, Lisboa e Grão-Pará (1751-1754). **Revista Territórios e fronteiras**, Cuiabá, v. 10, n. 2, p. 342-367, ago./dez. 2017.

a casamentos entre brancos e índias.<sup>52</sup> Evidentemente, para o período estudado, isto é, a segunda metade do século XVIII, este papel dos missionários foi contestado e já não era mais o mesmo. No entanto, a ideia e a necessidade de ocupação permaneciam influenciando outras políticas da coroa portuguesa para a região, também relacionadas com a realidade indígena.

Ainda no que diz respeito ao período em que a administração dos indígenas cabia aos missionários, segundo José Alves de Souza Júnior:

O controle da maioria dos aldeamentos e, conseqüentemente, do trabalho indígena pelos jesuítas esbarrava na necessidade dos colonos de mão-de-obra, o que acabou gerando uma crescente e intensa disputa pelo controle do trabalho indígena, que assumiu um caráter multifacetado, na medida em que envolveu moradores e autoridades coloniais contra missionários, missionários contra missionários, moradores contra autoridades coloniais.<sup>53</sup>

Na segunda metade do século XVIII, sobretudo na década de 1750, o status destes povos indígenas e sobretudo seu estatuto jurídico passa por uma inflexão: estes são a partir de então considerados vassalos da Coroa de Portugal, não podendo mais ser reputados como negros, e a partir de 1757, nem mesmo podendo ser escravizados, com a lei de Liberdade Geral dos Índios. Esta política indigenista tinha um viés assimilacionista<sup>54</sup> que, embora incomodasse os moradores por um lado, os agradava por outro, pois a administração da mão de obra indígena deixou de ser exercida pelos missionários para, então, ser tutelada pelos diretores.<sup>55</sup>

Esta mudança política é sentida pelos indígenas, como demonstrado nos capítulos subsequentes. As denúncias de bigamia onde estes eram acusados, por vezes devassam suas vidas em período anterior ao diretório e posterior, levando em conta o intervalo entre o primeiro e o segundo casamento. Os interesses não apenas dos indígenas, mas de missionários e moradores ou religiosos se manifesta nas mesmas denúncias, influenciando nos casamentos

---

<sup>52</sup> GUZMAN, D. Índios misturados, caboclos e curibocas: análise histórica de um processo de mestiçagem. Rio Negro (Brasil), séculos XVIII e XIX, In: ADAMS, C.; MURRIETA, R.; NEVES, W. (Orgs). **Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade**. São Paulo: Annablume, 2006, p. 67-80. Sobre degredados e açorianos em período anterior à segunda metade do século XVIII, ver também CHAMBOULEYRON, R. **Povoamento, ocupação e agricultura na Amazônia Colonial (1640-1706)**. Belém: Ed. Açaí, 2010.

<sup>53</sup> SOUZA JÚNIOR, J. A. **Tramas do cotidiano: religião, política, guerra e negócios no Grão-Pará dos setecentos**. Belém: EDUFPA, 2013, p. 167.

<sup>54</sup> Utilizo aqui a palavra assimilação levando em conta caracterização da política indígena pombalina realizada pelo historiador Mauro César Coelho (2005). Compreendo que esta política assimilacionista não efetivamente provocou uma absoluta inserção dos indígenas no mundo dos colonizadores, nem mesmo lhes relegou um status que de fato se equiparava, na prática, aos colonos portugueses e brancos. Pensar esta assimilação é pensar em uma assimilação de interesse político, limitada.

<sup>55</sup> COELHO, M. C. **Do sertão para o mar - um estudo sobre a experiência portuguesa na América, a partir da colônia: o caso do diretório dos índios (1751-1798)**. Tese (Doutorado em História). São Paulo: Departamento de História / FFLCH/ USP, 2005.

indígenas, nas fugas e em uma relação com a moralidade pautada não apenas pelas predeterminações de caráter cultural, mas pela contingência de interesses econômicos e políticos.

Coadunada com estas modificações das políticas indigenistas, intimamente ligadas às questões culturais, mas também às demandas políticas da coroa portuguesa, a persecução aos costumes indígenas se fez presente desde o início. Se, primeiramente, tinha por princípio a atividade missionária – na segunda metade do século XVIII – busca, a partir dos ideários de racionalidade propostos pelo Iluminismo, assimilar estes indígenas no que se considerava a civilização<sup>56</sup>. A tentativa de ocidentalizá-los permanece, ao passo que as políticas em torno desta ocidentalização modificam suas matizes. Mesmo assim, a religião e os costumes católicos continuam sendo os valores de referência.

Em suma, a condição indígena, as disputas políticas em torno deles, sua capacidade de agência e sua posição social implicam relações problemáticas com a moralidade católica. As distinções sociais, as demandas pela escravidão e utilização de mão-de-obra indígena bem como as distintas visões dos colonizadores acerca dos próprios indígenas evidenciam que as moralidades e até mesmo a sexualidade foram matizadas por conta destas distinções de caráter social. O padre João Daniel, comentando o estatuto dos índios e as relações entre estes e a sociedade envolvente, evidencia – por meio de uma crítica – como esta moralidade estava marcada pelas distinções sociais, pela pretensa dominação dos povos indígenas e sua suposta inferioridade. O padre denuncia que:

Voz dizeis [moradores e colonizadores no geral] que os índios não são gente: por outra parte abusais, como gentios, ou falsos cristãos, do sexo feminino. Pois uma de duas: ou eles são gente como nós, ou são monstros e macacos. Se monstros, incorreis nas penas do nefando crime de bestialidade, e como réus deveis dar pública satisfação pelo Santo Ofício, sendo chamuscados, e queimados. E se isto vos cheira a chamusco, deveis confessar que são gente, e tão homens e verdadeiros racionais como vós: e então também não vos limais, nem livrais do grande crime de homicídio, e como tais deveis ser suspensos em uma forca.<sup>57</sup>

Efetivamente, compreender a importância da mão-de-obra indígena no Estado do Grão-Pará e Maranhão é fundamental para a análise das distintas relações com a moralidade católica, vivenciada pelos indígenas em relação com missionários, diretores, moradores e membros da inquisição e do corpo eclesiástico, que usavam e abusavam de seu trabalho. As distinções sociais e as marcas da escravidão indígena bem como de seu trabalho compulsório

<sup>56</sup> COELHO, *Ibidem*.

<sup>57</sup> DANIEL, J. **Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014, p. 264. 1. v.

implicam questionamentos morais entorno do que se pode ou não viver em meio à tais hierarquias, sobre o poder permitido ou permissivo que incide na vida, no matrimônio e no uso do corpo.

As distinções sociais entre brancos e índios – tanto antes como depois do diretório –, o contato entre universos simbólicos distintos e as condições vivenciadas no que diz respeito ao mundo do trabalho, às políticas indígenas e indigenistas, efetivamente, são fundamentais para se compreender como se relacionavam os moradores católicos com os índios, no que diz respeito à moralidades e sexualidade, bem como as instituições de controle moral estabelecidas em prol do processo de ocidentalização.

#### 1.4 OS NEGROS AFRICANOS

Os conflitos de interesse em torno da utilização e regulamentação da mão-de-obra indígena também influíram em uma intervenção política da Coroa portuguesa, intervenção esta que revela mais um tipo de agente no estado do Grão-Pará e Maranhão: os negros da África. Segundo José Alves de Souza Júnior:

Em vários momentos da colonização da Amazônia foram feitas tentativas de facilitar o acesso dos colonos a escravos africanos por preços subsidiados, que esbarraram na resistência dos mesmos sob a alegação de que sua pobreza não lhes permitia tal luxo. Mas, a verdade era que tal resistência decorria do fato dos referidos colonos considerarem um desperdício de dinheiro a compra de escravos africanos, quando tinham a disposição milhares de trabalhadores índios na própria região. O problema eram as dificuldades que encontravam para disponibilizá-los.<sup>58</sup>

No intuito de sanar este problema, no que diz respeito à mão-de-obra, a Coroa portuguesa criou – no período que interessa esta pesquisa, isto é, sobretudo a segunda metade do século XVIII – a Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão<sup>59</sup>. Esta fora criada com o intuito de fomentar a economia deste referido Estado, a partir da inserção de mão-de-obra escrava africana, por meio da isenção de impostos, para incentivo das atividades agrícolas comerciais na Amazônia. Além da inserção de escravos vindos da África, a mesma

---

<sup>58</sup> SOUZA JÚNIOR, J. A. **Tramas do cotidiano: religião, política, guerra e negócios no Grão-Pará dos setecentos**. Belém: EDUFPA, 2013, p. 169.

<sup>59</sup> Vale ressaltar que o tráfico de africanos escravizados para a Amazônia não foi inaugurado pelo estabelecimento desta Companhia, o que acontece a partir de então é o incentivo e a manutenção de uma regularidade no que diz respeito a este tráfico para a região, conforme BEZERRA NETO, J. M. **A escravidão africana no Grão-Pará, séculos (XVII-XVIII)**. 2. ed. Belém: Paka-Tatu, 2001.

Companhia pretendia incrementar a circulação comercial de produtos, como o cacau silvestre e cultivado ou mesmo da própria cana-de-açúcar.<sup>60</sup>

Os historiadores Antônio Otaviano Vieira Júnior e Roberta Sauaia<sup>61</sup> defendem que a composição demográfica bem como o trabalho compulsório no estado do Grão-Pará e Maranhão foram afetados pelas epidemias do século XVIII, sobretudo quando da situação de sarampo, vivenciada entre 1748 e 1750, que matou principalmente indígenas. Soma-se aos efeitos da doença a carência de alimentos, decorrente da diminuição da mão-de-obra, o que deságua sobre a proposta política da inserção da mão de obra do africano escravizado no Pará e da intensificação das buscas de indígenas nos sertões, ambos no sentido de compensar as perdas.

Para Vieira Júnior e Sauaia Martins, depois de uma análise minuciosa de documentos escritos por diferentes autores, cerca de 16.494 índios padeceram da epidemia, mais ou menos 70% da população indígena já aldeada e contabilizada na capitânia.<sup>62</sup> O número de mortes incentiva diversos discursos que visam motivar a incrementação de resgates em busca de mais indígenas bem como a solicitação de escravos africanos.<sup>63</sup> Esta demanda por negros da África permaneceu, do mesmo modo que a inserção regular destes indivíduos na região, na medida em que a lei de 6 de julho de 1755, que determinava a irrestrita liberdade dos índios, regulada pelo ato de 3 de maio de 1757, ampliava a necessidade desta mão de obra.<sup>64</sup>

De tal modo, a partir da segunda metade do XVIII, ao menos na agricultura e criação de gado, já havia se iniciado processo de substituição dos trabalhadores indígenas pelos africanos, por meio do fomento dado pelos incentivos fiscais da coroa.<sup>65</sup> Se não substituição, um aumento destes e redução daqueles, e um convivência de ambos. Segundo José Maia Bezerra Neto<sup>66</sup>, durante a vigência da companhia, é provável que tenham sido introduzidos 28.852 africanos nos portos de São Luís e Belém. 16.852 escravos negros para o Grão-Pará, 12 mil cativos para o Maranhão. Havia, deste modo, relativo equilíbrio na distribuição de escravos africanos para Maranhão e para o Pará, no entanto, mesmo com esta regularidade,

---

<sup>60</sup> BEZERRA NETO, *Ibidem*.

<sup>61</sup> VIEIRA JUNIOR, A. O.; MARTINS, R. S. Epidemia de sarampo e trabalho escravo no Grão-Pará (1748-1778). **R. bras. Est. Pop.**, Rio de Janeiro, v. 32, n.2, p. 293-311, maio/ago. 2015.

<sup>62</sup> *Idem*.

<sup>63</sup> *Idem*.

<sup>64</sup> BEZERRA NETO. *Op. cit.* p. 51.

<sup>65</sup> *Idem*.

<sup>66</sup> BEZERRA NETO, J. M. **A escravidão africana no Grão-Pará, séculos (XVII-XVIII)**. 2. ed. Belém: Paka-Tatu, 2001.

nem a Companhia foi capaz de suprir as necessidades de trabalhadores para este referido estado.<sup>67</sup>

Estes escravos africanos, dividindo espaço com os povos indígenas, também foram submetidos ao contato com as ideias acerca do pecado, motivadas pela atividade da igreja e interesse na catequização dos mesmos, vivenciando o controle moral e sexual à sua própria maneira, segundo sua própria condição. Além disto, sem uma regulamentação precisa acerca do que se poderia ou não fazer com os negros na condição de escravidão, o tratamento dos mesmos era muitas vezes regulado apenas por instruções deixadas por teólogos moralistas católicos.<sup>68</sup> Sem uma efetiva vigilância e considerando os amplos poderes de violência e coação exercidos pelos senhores nos engenhos, nas casas de farinha, na vivência cotidiana, na maior parte das vezes estes mesmos escravos estavam sob uma única lei, a vontade de seus senhores.<sup>69</sup> Serrão de Castro é um caso extremo onde um senhor de escravos impõe o ato de sodomia aos seus cativos, ele utiliza de sua posição social e diversas estratégias para consumir o que a inquisição chamou de “depravado apetite”, a despeito de sua obrigação de os instruir na fé, os obrigava a pecar.<sup>70</sup> O mesmo peso da posição social e capacidade de imposição é sentido também por indígenas, o caso do Frei Manoel do Rosário – acusado também de sodomia – evidencia isto: realizou o nefando com duas índias, uma delas forçada, sobre uma esteira em convento no Marajó.<sup>71</sup>

Considerando estas distinções sociais de modo amplo, entre moradores brancos, indígenas e negros africanos, considero que duas ideias marcam sobremaneira a atuação do controle moral e sexual no Estado do Grão-Pará e Maranhão: a primeira, que os indígenas eram primitivos, incapazes de gerir suas vidas, que necessitariam ser civilizados por meio da religião, para a salvação das suas almas; a segunda, que os africanos estavam associados ao pecado, ao mal, ao inferno e às criaturas que lá viviam.<sup>72</sup> Os africanos, para purgarem seus

---

<sup>67</sup> BEZERRA NETO, J. M. **A escravidão africana no Grão-Pará, séculos (XVII-XVIII)**. 2. ed. Belén: Paka-Tatu, 2001.

<sup>68</sup> ARAÚJO DIAS, M. **Os jesuítas e a escravidão africana no Brasil colonial: um estudo sobre os escritos de Antonio Vieira, André João Antonil e Jorge Benci (sécs. XVII e XVIII)**. Dissertação (Mestrado em História). São Paulo: FCL / UNESP, 2012.

<sup>69</sup> Idem.

<sup>70</sup> Denúncia contra Francisco Serrão de Castro. ANTT, inquisição de Lisboa. Proc.12894.

<sup>71</sup> Processo de Frei Manuel do Rosário. ANTT, Inquisição de Lisboa. Processo 02695.

<sup>72</sup> OLINDINA, M. A. O. **Olhares inquisitoriais na Amazônia portuguesa: o Tribunal do Santo Ofício e o disciplinamento dos costumes**. Dissertação (Mestrado em História). Manaus: PPGHis / UFAM, 2010, p. 32

pecados deveriam viver a escravidão, a servidão neste mundo lhes era supostamente devida, na medida em que por meio dela poderiam alcançar a salvação da alma<sup>73</sup>.

### 1.5 BIGAMIA E SODOMIA

No âmbito dos costumes, do controle das moralidades e da sexualidade trabalhados aqui, vale ressaltar que analisamos sobretudo casos de bigamia e sodomia. Ambos os delitos tinham seu julgamento realizado pela atuação inquisitorial. É bem verdade que, mesmo em uma sociedade com traços estamentais, a inquisição – em seus processos, denúncias e sumários de culpas – deu voz à grupos socialmente subalternizados: mulheres, crianças, índios e negros denunciaram e foram denunciados – ou mesmo testemunharam – ao Santo Ofício.<sup>74</sup> Perceber as distinções sociais entre moradores, índios e negros e suas relações com a moralidade implica perceber também nuances da atuação inquisitorial a partir destes marcadores sociais. Estas nuances são capazes de evidenciar não apenas o controle da moralidade e da sexualidade no Estado do Grão-Pará e Maranhão, mas também a relação entre controle da moralidade, política, economia e cultura. Destarte, é possível observar distintas reações inquisitoriais de acordo com estes marcadores sociais, evidenciando como a lógica de status interfere a atuação inquisitorial: como se verá adiante, estar em uma posição socialmente inferior não significa que o peso das sentenças e punições será por isso maior, cada grupo tem em sua condição qualidades que determinam formas distintas de jogar.

Além destas determinações com base nas distinções de caráter étnico e – a partir disto – sociais, é possível observar também determinados traços de uma cultura heterodoxa do que propunham os preceitos católicos, estes traços podem ser percebidos nas frestas do discurso dos funcionários da inquisição.<sup>75</sup> Colonos brancos, índios e negros evidenciam por meio destes espaços, parte de suas crenças, de seus costumes e práticas sexuais ou matrimoniais, bem como as estratégias que estabeleciam na lida com o processo de ocidentalização, de imposição de uma cultura que se pretendia hegemônica. Os delitos analisados aqui, contra a

<sup>73</sup> ARAÚJO DIAS, M. **Os jesuítas e a escravidão africana no Brasil colonial**: um estudo sobre os escritos de Antonio Vieira, André João Antonil e Jorge Benci (sécs. XVII e XVIII). Dissertação (Mestrado em História). São Paulo: FCL / UNESP, 2012.

<sup>74</sup> BELLINE, L. **A Coisa Obscura**: mulher, sodomia e Inquisição no Brasil colonial. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

<sup>75</sup> Carlo Ginzburg (2007) compreende que é possível enxergar por estas frestas características de uma cultura popular, onde a voz da inquisição não consegue suprimir a voz do seu interlocutor, na medida em que por vezes não consegue compreendê-lo, classificá-lo. Compreendo que estas mesmas frestas permitem o acesso à estas heterodoxias que tem por base sistemas simbólicos distintos bem como estratégias individuais e de grupo.

moralidade, sexualidade e costumes católicos são a bigamia e a sodomia. Ambos tendo seu julgamento teoricamente monopolizado pela atuação inquisitorial, isto é, aproximados da heresia.

A bigamia, segundo o Regimento Inquisitorial de 1640 – vigente até 1774 – representava presunção de “não sentirem bem do sacramento do matrimônio, com que ficam suspeitos na fé”. Bígamo era a pessoa que “tendo contraído primeiro matrimônio por palavras de presente na forma do sagrado concílio tridentino, se casar segunda vez, sendo ainda viva a primeira mulher ou marido, sem ter provável certeza de sua morte, como de direito se requer o segundo matrimônio”. As penas para o referido delito variam desde abjuração leve em auto de fé até açoite público, degredo bem como envio para as galés por até cinco anos. Evidentemente, respeitando as hierarquias estabelecidas em uma sociedade estamental, o regimento diferia a culpa com base na qualidade dos bígamos bem como nas circunstâncias da bigamia.<sup>76</sup> A persecução do crime de bigamia tinha sobretudo o objetivo de cuidar do matrimônio enquanto espaço de realização legítima das práticas sexuais, voltadas à geração de herdeiros. Além disto, a manutenção de uma lógica de matrimônios que estabelecia certa estabilidade no controle das heranças bem como das alianças parentais. A bigamia também era tratada como heresia pois se pensava que, no ato de casar segunda vez, era presumível uma possível contestação do sacramento do matrimônio<sup>77</sup>.

A sodomia não apresenta, como no caso da bigamia, uma definição clara no Regimento Inquisitorial de 1640. Esta ausência de definição tem sua justificativa no fato da sodomia ser considerada o crime nefando, isto é, aquele que não pode ser nomeado, de tal modo que não é descrito no referido regimento, embora o seja minuciosamente nas denúncias inquisitoriais.<sup>78</sup> Além disto, segundo Cássio Bruno, o crime realmente carecia de uma definição estrita, oscilando seu sentido – no período estudado – entre o sexo anal ou a prática sexual entre pessoas do mesmo sexo – sobretudo entre homens. Oscilava, de tal modo, entre a morfologia do ato e a posterior definição de homossexualidade<sup>79</sup>. A persecução deste delito pela inquisição tinha por base a ideia de que, mesmo que este não fosse heresia, era a ela

<sup>76</sup> REGIMENTOS do Santo Ofício da Inquisição do Reino de Portugal. Lisboa: Reino de Portugal, 1640. Disponível em: < <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=4483482> >. Acessado em 10 jul. 2017.

<sup>77</sup> VAINFAS, R. Inquisição como fábrica de hereges: os sodomitas foram exceção?. In: VAINFAS, R.; FEITLER, B.; LAGE, L. (Orgs.). **A inquisição em xeque**: temas, controvérsias e estudos de caso. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2006, p. 267-280.

<sup>78</sup> MOTT, L. **O sexo proibido**: virgens, gays e escravos nas garras da Inquisição. Campinas: Papirus, 1988.

<sup>79</sup> ARAUJO ROCHA, C. B. **Masculinidades e inquisição**: gênero e sexualidade na América Portuguesa. Jundiaí: Paco Editorial, 2016.



assimilado. Assimilação esta pois a sodomia fora aproximada da heresia material, fruto mais da ignorância e menos da consciência do erra na fé.<sup>80</sup> No mais, também era perseguido pela ação inquisitorial o sodomita dado o escândalo de seu ato, evidenciando que a contestação ou contradição da moralidade sexual católica que se pretendia oficial questionava valores da família, do matrimônio e das autoridades eclesiásticas.<sup>81</sup>

O controle destes crimes, sendo de alçada inquisitorial, no Estado do Grão Pará e Maranhão, não poucas vezes teve sua persecução iniciada pelo Tribunal Eclesiástico, por meio das visitas pastorais. Nesta instância, muitas vezes eram realizados os primeiros passos da investigação para só então serem remetidas à inquisição, por meio de seus representantes, como os familiares e comissários do Santo Ofício, ou mesmo do Visitador Inquisidor Giraldo José de Abranches, visitação esta iniciada em 1763 e finda em 1769. De acordo com a legislação episcopal, as visitas pastorais inseriam casos de foro misto, mas também exclusivos da atividade inquisitorial, como a bigamia e sodomia. Mesmo sendo Bigamia e Sodomia de foro misto, a atuação inquisitorial monopolizou a averiguação destes delitos.<sup>82</sup>

Segundo Yllan Matos, esta visitação, realizada no ocaso do poder inquisitorial, poderia representar muito mais uma tentativa de conhecer o território Amazônico do que conter cristãos-novos ou heresias protestantes<sup>83</sup>. Não creio que a visitação se absteve de exercer o controle moral de tais crimes aproximados das heresias, nem de cumprir sua função política em aliança com a Coroa portuguesa, pois o controle de tais heterodoxias de costumes, moralidades e sexualidades consistia em parte importante do processo de ocidentalização.

A partir daqui tratarei especificamente desta articulação entre a inquisição e o tribunal eclesiástico, vivida entre seus agentes por meio da atuação de ambos os tribunais no controle da bigamia e sodomia, dadas as distâncias existentes entre o centro pelo qual funcionava a inquisição e alguns dos pecadores contra a moralidade e sexualidade católica. Esta articulação, como se verá adiante, se manifesta nas remessas, comissões e diligências trocadas entre a inquisição de Lisboa, familiares e comissários do Santo Ofício na Amazônia, Giraldo José de Abranches, párocos de lugares distantes de Belém, etc.

---

<sup>80</sup> Segundo Vaifas (2006), a heresia formal se opunha à heresia material, pois a primeira implicava livre arbítrio e pertinácia.

<sup>81</sup> Idem.

<sup>82</sup> FEITLER, B. Poder episcopal e ação inquisitorial no Brasil. In: VAINFAS, R.; FEITLER, B.; LAGE, L. (Orgs). **A inquisição em xeque**: temas, controvérsias e estudos de caso. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2006, p. 33-45.

<sup>83</sup> MATTOS, Y. **A última inquisição**: os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino (1763-1769). Dissertação (Mestrado em História). Niterói: PPHIS / UFF, 2009.

## 1.6 ARTICULAÇÕES INQUISITORIAIS E ECLESIAÍSTICAS E ALÉM DOS TRIBUNAIS

O Santo Ofício português, fundado em 1536 por Dom João, nunca teve um tribunal permanente na América e somente formou sua rede de funcionários, com comissários e familiares do Santo Ofício, nessas partes, a partir de finais do século XVII.<sup>84</sup> Mesmo sem a presença destes funcionários, segundo Bruno Fleiter, o braço inquisitorial já era longo: contava desde então com a articulação com jesuítas bem como com as visitas pastorais, que serviam como peneira para os casos de interesse do Tribunal da Inquisição.<sup>85</sup>

Mesmo depois de familiares e comissários estabelecidos, já no século XVIII, a ajuda externa continuou necessária e corriqueira: os membros do poder episcopal agiam não apenas pela vontade da inquisição, mas também tomavam iniciativas para realizar denúncias. Muitos casos de ingerência inquisitorial foram descobertos pela ação episcopal: Bispo, vigário eclesiástico, vigário-geral, promotor eclesiástico, ou qualquer Juíz episcopal podia iniciar casos de jurisdição inquisitorial.<sup>86</sup> No Estado do Grão-Pará e Maranhão não foi tão diferente.

Maria Thereza, que casou primeira vez com João Candura em Maracanã e depois com Vicente, em Cameté, denunciada pelo Promotor Antônio da Silva, teve os sumários de culpas realizados primeiramente pelo Tribunal Eclesiástico, iniciado na vila de Cintra, pelo reverendo Doutor Bernardo Pereira, em maio de 1763. Aos oito de junho do mesmo ano o dito sumário de culpas foi concluso pelo referido doutor e pelo escrivão o Padre Jerônimo Alvares de Carvalho e remetido à Belém, ao bispo frei João de São José e Queiroz.<sup>87</sup>

Giraldo José de Abranches foi enviado ao Estado do Grão-Pará e Maranhão – no ano de 1763 – para exercer a função de Vigário Capitular, ocupando a vacância do bispado, deixado por João de São José e Queiroz<sup>88</sup>. Giraldo acumulou, também, a pedido do Conselho Geral da Inquisição, a função de Visitador da inquisição naquele Estado, com o intuito de controlar e remediar as consideradas falsas doutrinas ensinadas pelos missionários, isto é, os jesuítas.<sup>89</sup> A despeito do monopólio jurisdicional exercido pela inquisição no que diz respeito aos dois crimes analisados nesta dissertação – quais sejam, bigamia e sodomia – a articulação

<sup>84</sup> FEITLER, B. Poder episcopal e ação inquisitorial no Brasil. In: VAINFAS, R.; FEITLER, B.; LAGE, L. (Orgs). **A inquisição em xeque**: temas, controvérsias e estudos de caso. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2006, p. 33-45.

<sup>85</sup> Idem.

<sup>86</sup> Idem.

<sup>87</sup> Denúncia contra Maria Teresa. ANTT. Inquisição de Lisboa, proc. 02699. 1763.

<sup>88</sup> MOURA, B. C. **Intrigas coloniais a trajetória do Bispo João de São José Queirós (1711-1763)**. Dissertação (Mestrado em História). Manaus: PPGHis / UFAM, 2009.

<sup>89</sup> MATTOS, Y. **A última inquisição**: os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino (1763-1769). Dissertação (Mestrado em História). Niterói: PPHIS / UFF, 2009.

entre os dois tribunais e seus agentes, já existente antes de Abranches, permanece mesmo com a presença dele.

O monopólio inquisitorial no que diz respeito à averiguação de tais crimes era flexibilizado pelas demandas deste Estado. Situações como distância e carência de autoridades inquisitoriais em determinadas localidades instauraram flexibilidades na atuação da inquisição, delegando determinadas etapas das inquirições e sumários de culpas a indivíduos que compunham o clero, sem que necessariamente fizessem parte do corpo de funcionários da inquisição. Contornar as distâncias e carência de autoridades inquisitoriais era uma questão de redução de custos bem como otimização de tempo.

A flexibilidade inquisitorial no âmbito de sua atuação no Estado do Grão-Pará e Maranhão não era sentida apenas na persecução dos delitos: quando da habilitação de comissários e familiares do Santo Ofício, na medida em que as exigências inquisitoriais não podiam ser sempre alcançadas neste referido estado, sujeitos que não alcançavam os pré-requisitos foram mesmo assim habilitados.<sup>90</sup>

É certo que as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia orientavam os fiéis a denunciarem as heresias ao Santo Ofício<sup>91</sup>, mas na impossibilidade de se fazer isto, deviam denunciar ao prelado<sup>92</sup>. Nos casos de bigamia e sodomia, o papel forte do ordinário era inquirir testemunhas e fazer sumários e que estes sim deveriam ser remetidos ao Santo Ofício. De fato, os membros do poder episcopal também remetiam os delinquentes ao supracitado tribunal. Extrapolando aqui e ali suas funções, o tribunal eclesiástico e a inquisição de Lisboa tiveram poucos atritos – no caso do Grão-Pará e Maranhão, creio que o mais emblemático seja o conflito inaugurado pelo bispo João de São José e Queiroz, ao queimar documento referente às culpas de Antônio Ferreira Ribeiro, acusado, como se verá adiante, de dizer que não existia céu nem inferno.<sup>93</sup>

No âmbito desta atuação complementar, os comissários e familiares do Santo Ofício não eram necessariamente acionados em primeira mão. Provavelmente esta atitude e

---

<sup>90</sup> LIMA, J. A. F. L. **Pessoas de vida e costumes comprovados**: clero secular e Inquisição na Amazônia setecentista. Dissertação (Mestrado em História Social da Amazônia). Belém: PPGHIS / IFCH / UFPA, 2016.

<sup>91</sup> Embora as Constituições não fossem na teoria a legislação de referência para o estado do Grão-Pará e Maranhão, mas sim para o Brasil, por ser adaptada à realidade colonial, foi na prática utilizada como referência também para aquele Estado, cf. Lima, *ibidem*.

<sup>92</sup> VIDE, S. M. **Constituições primeiras do arcebispado da Bahia**. São Paulo: EDUSP, 2007.

<sup>93</sup> FEITLER, B. Poder episcopal e ação inquisitorial no Brasil. In: VAINFAS, R.; FEITLER, B.; LAGE, L. (Orgs). **A inquisição em xeque**: temas, controvérsias e estudos de caso. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2006, p. 33-45.

secundarização dos funcionários da inquisição previa a manutenção de uma hierarquia local: funcionava assim para que um funcionário local, como um comissário – geralmente membro do cabido – não desorganizasse as hierarquias episcopais em que o bispo era o topo da hierarquia.<sup>94</sup>

Voltando ao caso de Maria Thereza, em 30 de Janeiro de 1764, o sumário contra ela foi enviado, desta vez pelo vigário-geral do bispado do Pará o padre Barbosa Canaes, à mesa de Visitação do Santo Ofício, para as mãos do visitador Giraldo José de Abranches. Em mesa, em 31 de Janeiro de 1764 foi dito que:

Forão vtos na Mesa da Visita do Santos Oficio q rezide nesta cidade do Pará estes autos, e Sumário de testemunhas, q se remetterão do juízo euclesiastico desta cidade pelo Vig. Geral Pedro Barboza Canaes contra a mameluca Maria Thereza, nelles conteúdo: e pareceo q se reperguntem as testemunhas q lhe fazem culpa, e todas as mais, de q houver noticia, sabem da mesma culpa, se perguntem, e as referidas: e se juntem a este processo certidoens dos dous casamentos; para as quais se mandem vir os livros deles das Villas de Cintra e Cameté e se fação todas as mais diligencias, q todas aqui se juntarão.<sup>95</sup>

A primeira etapa da inquirição de testemunhas aconteceu, deste modo, pelo Tribunal Eclesiástico na Vila de Cintra. Lá, foram inquiridas apenas quatro testemunhas: Francisco da Silva Carcará (natural de Cameté e morador em Cintra), Amaro Furtado de Mendonça (natural e morador de São Luís), João Candura (primeiro marido) e D. Francisco de Souza e Menezes (principal da Vila de Cintra). Depois desta primeira fase, quando remetido à Belém o sumário de culpas, foram interrogadas novamente cinco testemunhas: o mesmo principal da dita vila D. Francisco, Vicente Vieira (o segundo marido), Francisco da Silva Carcará, João Candura (índio) bem como Custódio Alvarez Roxo, por ser citado na denúncia do promotor. Este era proprietário de terras no Moju e Marajó e comissário do Santo Ofício<sup>96</sup>. É possível que a inquirição de testemunhas repetidas tenha se dado pois a inquirição realizada pelo Tribunal Eclesiástico não foi condizente com a forma do Santo Ofício.

Considerando as distâncias e dificuldades para devassar a vida de Maria Thereza na Vila Viçosa de Cameté, o visitador Giraldo José de Abranches remete diligência – em 16 de Julho de 1764 – desta vez instruindo o reverendo Manoel Eugênio da Cruz, vigário da Vara Parochial da Vila Viçosa de Cameté, local do segundo matrimônio, para este realizar investigação do referido caso. De acordo com o documento:

<sup>94</sup> FEITLER, op. cit., p. 38.

<sup>95</sup> Denúncia contra Maria Teresa. ANTT. Inquisição de Lisboa, proc. 02699.

<sup>96</sup> LIMA, J. A. F. L. “Vivem rica e abastadamente”: clérigos e suas posses nos bispados do Maranhão e Pará setecentista. **Fronteiras & Debates**, Macapá, v. 3, n. 1, p. 143-166, jan./jun. 2016.

E porque convém ao serviço do Deos e Nosso Senhor o bem da justiça do santo officio constar judicialmente o referido [...] que sendolhe este entregue faça a delifencia [...] elegendo para escrivão desta a hum sacerdote christao velho de boa vida e costumes a quem dera o juramento dos santos evangelhos sob o cargo do qual prometera escrever com verdade ter segredo.<sup>97</sup>

Manoel Eugênio foi orientado que interrogasse cinco testemunhas “das quais serão os ditos padre Luis de Sousa Domingos Pereira e Antônio Carvalho que assistirão ao segundo matrimônio”<sup>98</sup>. Além da nomeação destas duas testemunhas que deveriam ser interrogadas, a mesma instrução continha a lista de perguntas que deveriam ser realizadas para as testemunhas.

Das mãos de Manoel Eugênio da Cruz, definido no processo como Juíz Comissário, não apenas cinco, mas onze testemunhas foram inquiridas. A análise deste caso, em um primeiro momento, coloca em evidência o controle da moralidade e dos costumes no Estado do Grão-Pará e Maranhão a partir da articulação entre o Tribunal Eclesiástico e a Mesa de Visita da inquisição, ou a inquisição, destacando o caráter complementar dos tribunais no Estado do Grão-Pará e Maranhão<sup>99</sup>. Do Promotor do juízo eclesiástico, Antônio da Silva, os sumários são passados para o Reverendo Bernardo Pereira em Cintra, depois para Giraldo José de Abranches em Belém e deste para Manoel Eugênio da Cruz na vila Viçosa de Cameté. O alcance desta articulação se dá também por meio de familiares da inquisição que, no momento da ordem de prisão dada à Maria Thereza, datada de 15 de setembro de 1764, são acionados. No documento, Giraldo José de Abranches:

Manda a Bartholomeo Ferreira Familiar do Santo Officio que visto este cumprimento vá ao Rio Atua a fazenda de Santa Anna e que he do Padre Custodio Alvarez Roxo, onde he moradora a mameluca Maria Thereza natural destas partes do Maranhão [...] ou outra qualquer parte, em que assistir e for achada, e a prenda sem sequestro de bens por suas culpas que contra ella há nesta Mesa de Visita por parte do Santo Officio [...] a traga seguramente a entregue de despacho de have ao carcereiro da cadeya desta cidade. E manda mas em virtude da Santa Obediencia e sob pena de quinhentos cruzados para as despesas do Santo Officio, e de procedermos como mais nos passar, e todas as pessoas assim [...] com senhores de qualquer grão dignidade condição proeminência, q seja, não impidão por modo algum a execução desde mandado, antes sendo requeridos pelo Familiar lhe tem todo o favor, e ajuda, mantimentos, pousadas, com as ferros, cadeya, casa, barcos, cannoas, e tudo o mais q lhe for necessário.<sup>100</sup>

<sup>97</sup> Denúncia contra Maria Teresa. ANTT. Inquisição de Lisboa, proc. 02699. 1763.

<sup>98</sup> Idem.

<sup>99</sup> LIMA, J. A. F. L. **Pessoas de vida e costumes comprovados**: clero secular e Inquisição na Amazônia setecentista. Dissertação (Mestrado em História Social da Amazônia). Belém: PPGHIS / IFCH / UFPA, 2016.

<sup>100</sup> Idem.

Deste modo, o familiar do Santo Ofício iria buscar Maria Thereza e a levaria para a cadeia de Belém. Efetivamente, também é possível observar no mesmo documento o poder e status que este familiar tem em sua atuação para a inquisição, na medida em que qualquer senhor de grande dignidade não pode nem deve impedi-lo, mas sim auxiliar sua busca e viagem com “todo favor, e ajuda” que lhe for necessária, podendo ser punido com multa de quinhentos cruzados. Sua posição enquanto símbolo da inquisição é colocada em evidência. Até mesmo o caráter secreto de familiar é deixado de lado, na medida em que sem esta revelação Bartholomeo Ferreira não poderia cumprir as ordens do Santo Ofício.

De fundamental importância é notar também que, no âmbito da denúncia contra Maria Thereza, a motivação da acusação e a escolha das testemunhas permite compreender outro aspecto do controle das moralidades no processo de ocidentalização: a articulação para além das instituições eclesásticas e inquisitoriais. Digo isto, pois, segundo o documento inquisitorial, Maria Thereza foi denunciada ao Santo Ofício por ser “público e notório” o seu delito de bigamia, as pessoas sabiam disto por assim ser “escandaloso”. Esta mesma publicidade do pecado foi revelada por testemunhas como Custódio Alvarez Roxo – comissário que abrigou a índia, o segundo marido e uma filha daquela em sua fazenda – bem como por João Candura, primeiro marido de Thereza.

A publicidade e o escândalo do pecado eram fatores motivadores da ação inquisitorial, haja vista que o controle das moralidades, o resguardo do matrimônio, da família no modelo ocidental e mesmo do status das autoridades eclesásticas demandava um maior controle dos desvios que se tornavam públicos, devendo estes receberem punições exemplarmente.<sup>101</sup>

Para a realização do segundo casamento, Maria Thereza contou com informações de que o primeiro marido estava morto. Um índio chamado José e outro João Furtado confirmaram a morte, como se viu pela índia posteriormente, confirmaram de modo errôneo. O próprio Antonio Lima, senhor de Vicente, acionou as pessoas que possivelmente conheciam João Candura: falou com índios de Maracanã (Cintra), perguntando se era mesmo falecido o primeiro marido de Thereza. Disseram que sim.

Do mesmo modo que a circulação de boatos motivou o segundo matrimônio, a denúncia contra Maria Thereza parece ter contado também com uma circulação de informações que chegaram à inquisição: Agostinho Serrão – do serviço de Domingos Serrão –

---

<sup>101</sup> VAINFAS, R. Inquisição como fábrica de hereges: os sodomitas foram exceção? In: VAINFAS, R.; FEITLER, B.; LAGE, L. (Orgs.). **A inquisição em xeque**: temas, controvérsias e estudos de caso. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2006, p. 267-280.

alardeava Thereza em 1763, dizendo que estava vivo o seu primeiro marido. Agostinho era escravo de Domingos Serrão de Castro, em um engenho no rio Acará, próximo ao Moju, deve ter conhecido Thereza por lá.<sup>102</sup> Agostinho evidencia que os boatos corriam. Este mesmo servo de Domingos Serrão participa de uma denúncia inquisitorial articulada por escravos contra Francisco Serrão de Castro, tratada mais adiante.

Além do momento da denúncia, a escolha das testemunhas era também fundamental. O incentivo de utilizar os testemunhos de Luis de Sousa Domingos Pereira e Antônio Carvalho, pessoas brancas que presenciaram o casamento, se ajustava ao interesse inquisitorial de utilizar testemunhas fidedignas pelas suas qualidades. Antônio de Carvalho não foi testemunha, talvez não tenha sido encontrado. Em contrapartida, o padre Luís Phillipe de Sousa, clérigo presbítero do habito de São Pedro, natural da villa viçosa do Cametá, quem realizou o casamento de Thereza, testemunhou. Perguntado se conhecia Thereza e Vicente, respondeu que não conhecera nenhum dos dois. Domingos Pereira Lousada – cristão-velho que vivia de suas lavouras – também testemunhou, afirmando que não conhecia nem Thereza nem Vicente. Ambos deram depoimentos ao Vigário em 20 de Junho de 1764. No dia 13 de agosto do mesmo ano o padre Luís Philipe voltou e modificou seu relato. Afirmou que conhecera Maria Thereza, do mesmo modo que conheceu Vicente. Segundo o padre, o engano que cometeu no depoimento anterior aconteceu pois naqueles tempos não se davam sobrenomes aos índios, e “sendo estes já muitos”, eram referenciados “apenas como destes ou daqueles patronos”. O padre conhecia Thereza porque realizou o casamento dela com Vicente, conhecia Vicente pois na realidade conhecia seus donos, primeiro Policárpio Vieira, depois, Antônio de Lima Cavalcante.

Do mesmo modo fez Domingos Pereira, retornou ao vigário e disse que queria modificar o relato que havia feito anteriormente. Disse que cometeu o engano pois nem Vicente nem Thereza possuíam os “apelidos” usados no momento em que este fora perguntado. Respondeu que conhecia ambos pois fora testemunha de um casamento, juntamente com Ana Diniz, de “um preto escravo” do padre Luís Philipe, no mesmo dia que casaram Vicente e Thereza. Ao que tudo indica, sem grandes ligações com os índios acusados de bigamia, a inferioridade relegada a estes lhes impunha um certo anonimato, quebrado apenas com grande esforço de memória ou diálogo realizado pelos sujeitos que pertenciam a outro estamento. Claro, este anonimato não era absoluto.

---

<sup>102</sup> Mapas de família: freguesia da Sé, 1778. Francisco Serrão de Castro (cód. 504, n. 386); Denúncia contra Francisco Serrão de Castro. ANTT, Inquisição de Lisboa. Proc.12894.

Na verdade, outras testemunhas brancas e cristãs-velhas lembraram dos dois sem muitos esforços, mas estes tinham convivência mais próxima com a bigama e seu segundo marido. Andreza Coelho, cristã-velha, que vivia de suas lavouras, testemunhou e lembrava pois era senhora do pai de Vicente, tendo recebido a visita deste juntamente com Maria Thereza enquanto ainda viviam provavelmente em concubinato. Ana Diniz, também cristã-velha, respondeu que conhecia ambos pois presenciou o casamento e viu os dois na casa de Andreza Coelho. O capitão Antônio de Carvalho Albuquerque também conhecia ambos, infelizmente não explica como os conheceu e quais relações tinha com eles.<sup>103</sup>

Quase todas as outras testemunhas eram indígenas, escolhidos a partir de dois critérios: distinção social e proximidade com os denunciados. O caso de Dom Francisco De Sousa e Menezes, índio principal da villa de Cintra, casado com a índia Dona Justina de Souza natural e morador da mesma vila, é um exemplo claro do uso e importância do testemunho destes principais para a inquisição, bem como do controle moral dos índios que estavam submetidos a eles. João Candura (primeiro marido); o próprio Vicente (segundo marido); a índia Domingas (sogra de Vicente); o índio Francisco da Silva Carcará (nascido em Cameté e morador em Cintra); todos estes representam a escolha de testemunhas que possivelmente conheciam Vicente e Thereza e poderiam falar de seus pecados.<sup>104</sup>

Deste modo, é possível notar que além da articulação e complementariedade entre poder episcopal e inquisitorial, o controle da moralidade e dos costumes era executado a partir da vigilância das pessoas próximas, dispostos à denunciar. Os boatos e o escândalo se dava além dos tribunais, circulavam nas canoas pela boca dos índios, diretores, padres, etc. Também é possível notar que a ação inquisitorial levava em conta não apenas a qualidade de sangue das testemunhas, mas sobretudo a praticidade na coleta de informações acerca dos delitos, pois escolhia indígenas para denunciar indígenas, os testemunhos eram colhidos de acordo com a necessidade.

O caso da índia Rosaura, denunciada ao Santo Ofício pelo mesmo delito de bigamia em 1768, é emblemático também, sobretudo no que diz respeito à articulação entre inquisição e poder episcopal. Rosaura já estava presa no aljube do Tribunal Eclesiástico por ao menos dois anos e meio quando Giraldo José de Abranches toma conhecimento acerca do crime.<sup>105</sup> A realização da prisão dos denunciados por crimes pertencentes à alçada inquisitorial, na

<sup>103</sup> Denúncia contra Maria Teresa. ANTT. Inquisição de Lisboa, proc. 02699. 1763.

<sup>104</sup> Idem.

<sup>105</sup> Processo contra Rosaura. ANTT. Inquisição de Lisboa, proc. 222. 1760-1768.



atividade dos tribunais episcopais, só era permitida quando havia possibilidade ou sinais de que o denunciado poderia fugir. Embora norteadas por esta premissa, os membros do clero não poucas vezes prendiam os denunciados sem que este risco fosse efetivamente real.<sup>106</sup>

A índia Escolástica, também acusada de cometer bigamia, casando com o índio Ignácio sendo ainda vivo seu primeiro marido, foi remetida em prisão pelo padre Fr. Antônio de Nossa Senhora da Consolação, vigário do lugar de Cerzedelo do Bispado do Maranhão, com carta datada de 1771, enviada para a inquisição, reforçando a articulação entre os vigários e a ação inquisitorial, bem como a atuação dos vigários no sentido de enviar não apenas a documentação contra o denunciado, mas o mesmo denunciado junto.<sup>107</sup>

A denúncia contra Escolástica reitera também a força dos boatos, pois ouviu pelo diretor que o primeiro marido não estava vivo, e acreditou. Além do diretor, um índio chamado José, canoeiro, isto é, que viajava pelas distâncias do Grão-Pará e trazia consigo informações, afirmou que o primeiro marido morrera de bexigas. Considerando a mortalidade provocada pelas epidemias entre os indígenas, creio que era plausível acreditar.<sup>108</sup> A denúncia contra ela foi realizada pois era “público e constante neste lugar” a fama de bigama de Escolástica, sendo o caso divulgado “pela boca deles mesmos”, isto é, de Escolástica e Ignácio – seu segundo marido.<sup>109</sup> Não sabemos como ambos descobriram que Agostinho ainda estava vivo à época do casamento, mas a circulação de notícias vinha de índios que foram do serviço da mesma casa da bigama e de Ignácio, é provável que estas informações, a popularidade da bigamia entre eles, e as suas próprias colocações públicas acerca do assunto tenham complicado a vida de ambos: Escolástica morreu na prisão e Ignácio foi preso e sentenciado à se instruir na fé católica.<sup>110</sup>

O caso contra a índia Florência Perpétua Martins também aponta para a importância da articulação entre Tribunal Eclesiástico e Inquisição: o Vigário Geral do Rio Negro realizou um sumário de testemunhas contra a referida índia, remeteu o mesmo juntamente com a índia para a cidade de Belém, onde foi entregue ao carcereiro e ao Santo Ofício – também por

<sup>106</sup> FEITLER, B. Inquisição como fábrica de hereges: os sodomitas foram exceção?. In: VAINFAS, R.; FEITLER, B.; LAGE, L. (Orgs.). **A inquisição em xeque**: temas, controvérsias e estudos de caso. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2006, p. 267-280.

<sup>107</sup> Processo contra Ignácio e Escolástica Benta. ANTT. Inquisição de Lisboa, proc. 2703. 1771-1773.

<sup>108</sup> VIEIRA JUNIOR, A. O. MARTINS, R. S. Epidemia de sarampo e trabalho escravo no Grão-Pará (1748-1778). **R. bras. Est. Pop.**, Rio de Janeiro, v. 32, n.2, p. 293-311, maio/ago. 2015.

<sup>109</sup> ANTT. Inquisição de Lisboa, proc. 2703. 1771-1773.

<sup>110</sup> Idem.

bigamia. José Monteiro de Noronha, o dito Vigário Geral da capitania de São José do Rio Negro afirmou que:

Sem embargo de ser privativo do Tribunal do Santo Ofício o conhecimento das poligâmias devia contudo ele dito reverendo visitador e vigário geral principalmente suposta a distancia em que está a tomar a denuncia em com (riscado) em ordem a saber da verdade do facto e conforme a ele dar interinamente as providencias necessárias a prender os delinquentes [...] para os remeter com as suas culpas ao Tribunal competente.”<sup>111</sup>

Findada a inquirição de testemunhas, o sumário foi remetido pelo Juízo Eclesiástico da Capitania do Rio Negro contra Florência e Antônio de Lima. Segundo o documento, para os funcionários da inquisição “pareceo q visto estarem as testemunhas ratificados na forma ou com suficiente semelhança do estilo do Santo Ofício e serem seus vitos veríssimes, e constar por eles e ainda pelas respostas dos delatos que [...] a dita índia florenzia” casou segunda vez sendo vivo seu primeiro marido,

era a prova bastante para q a dita índia Florenzia q veyo logo remetida preza e se acha na cadea publica desta cidade, fique nella a ordem desta mesa, p ser pela dita culpa processada da mesma prisão: e parar q o dito Antonio de Lima seja também recolhido a ella para o mesmo fim, sem sequestro de bens, para o q se passem Pará em Meza 26 de Setembro de 1766.<sup>112</sup>

Deste modo, Florência e Antônio Lima tiveram inicialmente sumariadas suas culpas pelo Juízo Eclesiástico, ambos foram remetidos à cidade de Belém para serem processados pelo órgão competente: o Santo Ofício. O caso, pela sua excepcionalidade – como será tratado mais detalhadamente no proximo capítulo – não teve seu fim no Pará, foi mandado para o Conselho Geral em 11 de outubro de 1768, dois anos depois da prisão de Florência.<sup>113</sup> As sentenças serão analisadas no último tópico do capítulo subsequente.

No que diz respeito às redes de informação – pala além dos tribunais – vale lembrar que a informação da bigamia de Florência partiu do relato de um índio: Leandro Lima. O índio era morador na vila de Poiares, lugar onde Florência casou segunda vez. Efetivamente, o mesmo índio afirma que só teve notícia que o primeiro marido da denunciada estava vivo pela boca de Ignácio Xavier, morador na mesma vila, recém chegado, carregando consigo farinhas e a novidade da bigamia – ele também era indígena.<sup>114</sup> Creio que sem o auxílio destes indivíduos – que nem pertenciam ao Santo Ofício nem ao corpo eclesiástico – seria difícil

<sup>111</sup> Denúncia contra Florência Perpétua (ou Martins). ANTT. Inquisição de Lisboa, proc. 225. 1766-1768.

<sup>112</sup> Idem.

<sup>113</sup> Idem.

<sup>114</sup> Idem.

descobrir o delito, bem como a identidade da índia, não fosse a deficiência física dela, deficiência pela qual era facilmente reconhecida: não possuía alguns dedos em um dos pés, por isso era manca, “coxa”, como dizem os testemunhos. O próprio Antônio Lima, segundo marido, explica que apenas soube do primeiro casamento de Florência por meio dos remeiros do soldado João Pedro Chaves.<sup>115</sup> Efetivamente, como se verá no capítulo 2, parece que Antônio de Lima estava mentindo, no entanto, não duvido que esta informação tenha chegado novamente a ele nesta ocasião, no contato com os remeiros e o soldado.

Bernardo Pereira, índio também denunciado por bigamia, foi inicialmente preso pelo Juízo Eclesiástico por meio de comissão enviada pelo “muito ilustre reverendo senhor inquisidor vigário capitular deste bispado” para proceder inquirição de testemunhas contra Bernardo Pereira, em Porto de Mós. Segundo a comissão, datada de 05 de novembro de 1766:

Dou comissão ao Rv Manoel Baptista de Araujo, Vigario da Vara, e da igreja da mesma vila, para que com seu escrivão proceda a hum sumário de quatro ou cinco testemunhas Christãs velhas, tementes a Deos e fidedignas perguntando a cada huma delas na forma costumada no juízo eclesiástico.<sup>116</sup>

Na mesma comissão consta a instrução das perguntas a serem realizadas bem como das testemunhas, todas deveriam ser cristãs-velhas e fidedignas. O vigário de Porto de Mós, responsável de inquirir as testemunhas, afirma que outro sumário sobre o caso já tinha sido realizado, por ordens do antigo bispo João de São José e Queiroz. Deste primeiro sumário, o vigário de Porto de Moz reescreve um depoimento – de uma testemunha já então falecida, quando do segundo sumário – dando ênfase à condição de bigamo de Bernardo Pereira.

Este primeiro sumário já deveria estar em mãos do visitador, pois foi realizado dois ou três anos antes do segundo e enviado por meio de carta. Quando enviado, deve ter sofrido, segundo as palavras do próprio vigário, algum “descaminho”.<sup>117</sup> É evidente que a articulação entre os tribunais nem sempre dava certo, do mesmo modo que as distâncias implicavam um obstáculo que deveria ser sobrepujado, mas nem sempre o era de modo efetivo.

Somente o novo sumário, depois de pronto, chegou ao Tribunal Eclesiástico do Pará e de lá ao visitador Giraldo José de Abranches. Giraldo flexibiliza a forma do sumário, legitimando as testemunhas bem como os testemunhos levantados nele. Pois, segundo o inquisidor:

<sup>115</sup> Denúncia contra Florência Perpétua (ou Martins). ANTT. Inquirição de Lisboa, proc. 225. 1766-1768.

<sup>116</sup> Denúncia contra Bernardo Pereira. ANTT. Inquirição de Lisboa, proc. 2700. 1766-1768.

<sup>117</sup> Idem.

Ainda que as testemunhas deste sumario não forão ratificados **na forma do estilo do Santo Oficio**, nem a testemunha Giraldo Correa Lima depôs na conformidade dos regimentos q dele fez a 3 testemunha Eucherio Ribeiro Passos, e a sua informação fl 7 com tudo sendo as mesmas testemunhas fidedignas como se persuade na dita informação, **e provando-se indubitavelmente por ellas e pela cert f 28 o 2 matrimonio do reo com a índia Hilaria Vieyra da França, e [...] probabilidade de haver ele contrahido primeiro matrimonio na povoação de Javarî com a Índia Joanna da aldêa de Sto Ignacio, q hoje he vila Boim.**<sup>118</sup>

Isto é, o sumário não foi coerente com a forma do Santo Ofício, no entanto fora considerado suficiente para caracterizar a bigamia de Bernardo Pereira. Logo depois de legitimar os dados levantados pelo sumário em Porto de Mós, Giraldo José de Abranches passa comissão desta vez para a Vila de Boim. Segundo o documento, datado de 27 de Julho de 1767:

Se por agora he preciso averiguarse a sobrevivência da dita índia Joanna na referida villa Boim, e o dia mês e anno em q o reo com ela casou na nova povoação em Javarî, e sendo esta índia já falecida, o dia mês e ano e lugar que faleceu e foi sepultada. Para todas estas averiguações se passe comissão ao Vigario da dita Vila Boim<sup>119</sup>.

Como nos casos anteriores, a denúncia contra Bernardo Pereira reflete uma flexibilidade com relação ao uso de testemunhas, evidenciando que o funcionamento da inquisição no Estado do Grão-Pará e Maranhão exigia isto: a denúncia considera que todas as “testemunhas que neste sumario depuzerao são fidedignas e chistans velhas e tementes a Deos”, no entanto, o mesmo sumário comporta o testemunho de muitos indígenas. Mesmo que o documento date de 1767, período em que os índios deveriam ser considerados vassalos, é necessário compreender que ser vassalo da Coroa não implica fidedignidade, na medida em que os povos indígenas eram ainda considerados rústicos, embora racionais, distantes da civilização, devendo por isso serem tutelados. Não poucas vezes os indígenas denunciados para o Santo Ofício são categorizados como possuidores de “entendimentos de índios”, isto é, entendimento inferior ao dos brancos. Apesar de tais características e visões preconceituosas entorno dos indígenas, estes são considerados fidedignos e – além disto – cristãos-velhos, pois sem tal licenciosidade seria impossível atuar no Estado do Grão-Pará e Maranhão.

Jacinto dos Santos, sapateiro em Coimbra e soldado no Rio Negro, também foi acusado de bigamia. Segundo a acusação, fora casado com Thereza de Jesus em Coimbra e com Ignácia Joaquina, índia, em Barcelos. Era morador em Poiares, na capitania do Rio

<sup>118</sup> Denúncia contra Bernardo Pereira. ANTT. Inquisição de Lisboa, proc. 2700. 1766-1768, grifo meu.

<sup>119</sup> Idem.

Negro. As instituições de controle moral tomaram conhecimento do caso através de uma carta que escreveu João Pedro dos Santos Curto, cabelereiro soldado natural da cidade de Coimbra, e morador na de S. Luis do Maranhão, escrita em 7 de Janeiro de 1760. Entre as notícias que dava à sua irmã, diz que no Rio negro se

achava cazado com huma Negra, Jacinto dos Santos Capateiro soldado natural da cidade de Coimbra, e morador no Rio Negro = e porque o dito Jacinto dos Santos he cazado na dita cidade de Coimbra com Thereza..... a qual ainda he viva, se da esta conta, porque sendo certo, q ele esta cazado no Rio Negro: sem dúvida cometeu o Crime de Bigamia<sup>120</sup>.

O caso de Jacinto exigiu articulação entre Lisboa, Coimbra e os funcionários da inquisição no Estado do Grão-Pará e Maranhão. A inquisição, por Lisboa, solicitou diligência em Coimbra, segundo o documento:

Os inquisidores apostólicos contra a herética providade e apostasia nesta cidade de Lisboa [...] faz saber aos muito ilustres senhor inquisidores apostólicos da inquisição da cidade de Coimbra o seo distrito, que consta em mesa há informação que Jacinto dos Santos sapateiro soldado natural de Carvalhoes bispado de Coumbra [cometeu bigamia].<sup>121</sup>

Concomitante à investigação realizada em Coimbra, Lisboa enviou uma carta em 27 de junho de 1760, segundo a qual:

Os inquisidores apostólicos contra a herética providade e apostasia nesta Inquisição da cidade de Lisboa e seos destritos fazemos saber a João da Rocha e Araújo Notário do Santo Officio na cidade de São Luiz do Maranhão, auzente ao Parocho da Igreja e freguesia do Rio Negro do mesmo Bispado que nesta mesa há informações que Jacinto dos Santos Sapateiro e soldado natural da cidade de Coimbra e morador no Rio Negro bispado do Maranhão [cometeu bigamia] E porque convem ao serviço de Deos Nosso senhor e bem da justiça do Santo Officio saber [...] a verdade desse referido segundo matrimonio [...] remetemos a vm que sendolhe esta entregue faça llogo a diligencia.<sup>122</sup>

Recebidas, no mesmo documento, instruções acerca das perguntas que deveriam realizar às testemunhas no Rio Negro, a inquisição no Estado do Grão-Pará e Maranhão foi obrigada a articular novamente seus braços, expandindo seu alcance, haja vista a distância inegável entre São Luís e Barcelos. Em 15 de Setembro de 1761, já em Barcelos, o responsável pela investigação se torna o doutor José Monteiro de Noronha, Visitador Vigário Geral desta capitania. Depois de inquirir diversas testemunhas, o vigário envia para Lisboa cópia de licença realizada ao tempo do casamento de Jacinto com Ignácia, onde havia suposta

<sup>120</sup> ANTT. Inquisição de Lisboa, proc. 4334. 1763.

<sup>121</sup> Idem.

<sup>122</sup> Idem.

comprovação de que este não possuía impedimento para a realização do casamento. O caso, como será estudado no capítulo subsequente, tem uma sentença e um final um tanto quanto indiferentes, as investigações não são levadas adiante por falta de provas com relação à identidade de Jacinto, bem como – provavelmente – pelos custos implicados em uma denúncia que exigia muito tempo e diversos deslocamentos, articulações.

O caso de Joaquim também reflete a flexibilidade na coleta dos testemunhos para composição do sumário, norteadas pelas distinções de status: enquanto a denúncia é composta pelos testemunhos de soldados próximos e autoridades locais, o documento produzido ao tempo do casamento do mesmo utiliza depoimento sobretudo de pessoas ligadas aos trabalhos manuais, de origem reinol, assim como o próprio Joaquim. Não se pode negar que trabalha em prol dos interesses inquisitoriais João Pedro dos Santos Curto, o cabelereiro de Coimbra, morador na de S. Luis do Maranhão, que por meio de carta para a irmã publiciza a necessidade de averiguar os delitos morais de Jacinto dos Santos.<sup>123</sup>

Os casos de Sodomia são diferentes. Todos os casos do nefando analisados nesta dissertação apresentam características que os distinguem dos casos de bigamia. Não existe uma enorme distância que separa a ação da visitação do Santo Ofício, ou mesmo dos familiares e comissários, dos sujeitos que praticaram a sodomia. Francisco Serrão de Castro foi denunciado pelos seus próprios escravos ao “padre que veio do reino” – Giraldo José de Abranches – em 1767.<sup>124</sup> Francisco Serrão era morador da cidade de Belém e assistia juntamente com o irmão e os cativos no Engenho Boa Vista, às margens do Rio Acará, região próxima à cidade de Belém, de onde eram comercializados víveres para a mesma cidade, ou seja, espaço que possuía um contato intenso com Belém<sup>125</sup>, onde estava instalada a mesa de Visitação do Santo Ofício. Felipe Jacob Batalha e Feliciano Lira de Barros se confessaram à inquisição ao tempo da graça, período de trinta dias desde a instalação da visitação, em que os crimes contra a fé seriam perdoados, desde que confessados antes de serem denunciados por outrem. Ambos moravam na rua do Pacinho, também em Belém, eram vizinhos.<sup>126</sup> Anacleto de Souza foi denunciado três vezes, diretamente para a inquisição, pois seus escravos faziam questão de publicar para quem quisesse ouvir que eram eles forçados pelo denunciado à prática sodomítica. Anacleto vivia em São Luis do Maranhão, fora denunciado ao comissário

<sup>123</sup> ANTT. Inquisição de Lisboa, proc. 4334. 1763.

<sup>124</sup> Denúncia contra Francisco Serrão de Castro. ANTT. Inquisição de Lisboa. Proc.12894. 1767.

<sup>125</sup> ACEVEDO MARÍN, R. E. Camponeses, donos de engenho e escravos na região do Acará nos séculos XVIII e XIX. **Paper do NAEA**, Belém, 153, out. 2000.

<sup>126</sup> Processo de Feliciano de Lira Barros. ANTT. Inquisição de Lisboa. Processo 02707. 1763/ ANTT. Inquisição de Lisboa. Processo 02694. 1763.

do Santo Ofício Bernardo de Aguiar<sup>127</sup>. O já citado Frei Manoel do Rosário era residente no convento da Ordem de Nossa Senhora do Carmo dos Carmelitas Descalços, na cidade de Belém, ele mesmo, aproveitando também o período de graça, se confessou ao inquisidor Giraldo José de Abranches<sup>128</sup>. A persecução dos crimes de sodomia, por parte da inquisição de Lisboa nas colônias americanas, na segunda metade do século XVIII, estava mais branda que antes, pois neste período não relaxou nenhum denunciado ao braço secular. Possivelmente, esta brandura tornava a busca de sodomitas em lugares mais distantes dos espaços alcançados pelos funcionários do Santo Ofício uma atividade pouco praticada.

Sobre os sodomitas registrados nas confissões e denúncias, ao que tudo indica, amedrontados pela chegada da visitação, ou pela vigília mais intensa dos agentes da inquisição, nas proximidades de São Luís e Belém, estes aproveitaram para se confessar. Do mesmo modo, seus escravos, tantas vezes obrigados a ceder aos desejos de seus senhores, aproveitavam esta relação de proximidade com o controle exercido pela Coroa e pela inquisição para realizarem suas denúncias.

Também parece que a persecução do crime de sodomia não chega perto, em termos numéricos, do que se procedia contra o crime de bigamia. A bigamia era um dos delitos mais perseguidos pela inquisição, sendo assim, sua persecução por meio das articulações entre tribunais e poder episcopal ainda era bastante vigorosa. Por certo, como defendo no segundo capítulo, o caráter fundamental do casamento para a colonização imputava uma vigilância maior deste sacramento, capaz de desestruturar alianças políticas, heranças, bem como desestabilizar o espaço onde o sexo poderia ser realizado legitimamente, isto é, o casamento. Do mesmo modo, desestabilizar as formas pelas quais se manifestam as uniões indígenas e impor a forma cristã implica uma série de comodidades para a ação colonizadora e seus agentes. A sodomia nestes tempos não caracterizava a identidade de um sujeito, era sobretudo mais uma prática, esta mesma prática não excluía necessariamente da vida do sodomita o matrimônio e a manutenção dos valores católicos e ocidentais em torno do casamento, é ou pode ser considerada como uma prática episódica.

Feitas estas ressalvas acerca da sodomia, voltemos às articulações inquisitoriais. Apenas um caso analisado evidenciou uma dificuldade quase impossibilitadora no âmbito da ação da inquisição. Manoel Duro da Rocha era vaqueiro, morador e assistente em Santa Maria

---

<sup>127</sup> Denúncia contra ANACLETO DE SOUZA. ANTT. Inquisição de Lisboa. Caderno 20 de nefandos. Liv. 145. Sem data. p. 551 / 1757. p. 641 / p. 677 e 699.

<sup>128</sup> Processo de Frei Manuel do Rosário. ANTT. Inquisição de Lisboa. Processo 02695. 1763.

do Icatú, bispado do Maranhão. Manoel casou a primeira vez com Domingas Pinheiro natural da Ribeira das Goaribas, no arcebispado da Bahia. O casamento aconteceu na freguesia de Nossa Senhora da Vitória, vila de Moucha. Manoel deixou o recôncavo da Bahia e casou com Clara, quando retornou sozinho à Ribeira das Goaribas, com ela teve também filhos. A denúncia contra Manoel foi realizada pelo bispo do Maranhão, proveniente da visita que fez em 1760.<sup>129</sup>

A partir da denúncia realizada pelo bispo, uma confusa querela atrasou sobremaneira o andamento das diligências contra o denunciado. Em 22 de Fevereiro de 1775 já havia sido enviada comissão para o Maranhão, de onde se esperava que realizariam investigação deste caso específico. A carta chegou apenas em 04 de agosto de 1776 às mãos de João Pedro Gomes. Em resposta datada de 3 de setembro de 1776, o mesmo afirma que:

Desta cidade de Oeyras onde devem ser inquiridas várias testemunhas, he preciso viajar por mar e terra muito mais de hum mês, sendo para a navegação precisa embarcação pelas não haver frete e negros que arreme e o mais conducente para semelhante viagem; he por terra é preciso comprar cavalos, cellas e cangalhas assim para montar como para cargas e levar negros por nem haver de alugueis, nem estalagens em tão compridos caminhos, que na verdade não gastará na viagem menos de quatrocentos mil réis por serem as longes deste Brasil excessivos e desabrigados.<sup>130</sup>

De Lisboa foi enviada diligência a Manoel Anselmo de Almeida, comissário na Bahia, em 22 de fevereiro de 1776, dando conta do crime cometido por Manoel Duro e solicitando realização de investigação do caso. Manoel Anselmo de Almeida responde a solicitação da inquisição de Lisboa, na Bahia, em quatro de novembro de 1777:

A diligência que se pretende fazer a respeito de Manoel Duro da Rocha contheuda na comissão junta, de nenhum modo se pode fazer no continente do arcebispado desta cidade da Bahia, e só sim no bispado do Maranhão, para onde o é muito difícil nesta cidade o fazer comunicação, e portador, mas sim fácil desta corte onde há comunicação, e navegação para o tal bispado.<sup>131</sup>

Lisboa remeteu também em 10 de maio de 1779 uma nova possibilidade: tendo em vista as dificuldades supostas e evidenciadas anteriormente, pede que passe ao Piahy a diligência “que lhe cometemos a respeito de Manoel Duro da Rocha”.<sup>132</sup> A inquisição de Lisboa dá comissão para nomear “qualquer dos vigários da freguesia daquele distrito, q a Vm, parecer mais idoneo para executar, a quem vm instruirá no modo como deve observar na

<sup>129</sup> Denúncia contra Manoel Duro. ANTT. Inquisição de Lisboa, proc. 4401. 1775-1782.

<sup>130</sup> Idem.

<sup>131</sup> Idem.

<sup>132</sup> Idem.



satisfação da dita diligência”.<sup>133</sup> Em resposta do Maranhão, datada já de 24 de novembro de 1782, o reverendo Vigário Geral da cidade de Oeyras, o padre André da Silva, informa que executou as ordens de realizar diligência contra Manoel Duro.<sup>134</sup>

As distâncias e a difícil articulação entre a inquisição de Lisboa, seus agentes no Estado do Grão-Pará e Maranhão e no Brasil criaram um intervalo de vários anos entre o conhecimento do caso – de 1760, ano da denúncia – até a realização da diligência – no ano de 1782. A fuga de Manoel Duro para o Piauí o levou para um ponto cego da inquisição, isto é, não exatamente cego: pois todos sabiam publicamente que ele havia realizado dois casamentos e assim cometido o crime de bigamia; a fuga o levou a um espaço onde o conflito jurisdicional e a distância lhe rendeu vinte e dois anos de impunidade.

Interessa aqui, sobretudo, perceber como as distâncias geram determinada flexibilidade na jurisdição e controle da moralidade e da sexualidade no Estado do Grão-Pará e Maranhão, a política e as divisões jurisdicionais são importantes variáveis na atuação do controle moralizante. Juízo Eclesiástico e inquisitorial constituem uma complementariedade no que concerne ao controle dos desvios de alçada inquisitorial. No entanto, esta mesma complementariedade entre Tribunais nem sempre funciona como deveria.

O caso de Manoel Duro da Rocha evidencia como – mesmo quando a inquisição não consegue agir – o exercício do controle moral e as notícias circulam desde onde os agentes inquisitoriais não alcançam. As redes de relações dos envolvidos em delitos de alçada inquisitorial facilitam a ação inquisitorial, que aciona de maneira inteligente, testemunhas aqui e ali que estão – muitas vezes – aquém das exigências de fidedignidade, pureza de sangue, etc. A atuação da inquisição na Amazônia implica uma flexibilização das regras morais, das prerrogativas regimentais, para que ela funcione, precisa até certo ponto mudar seu funcionamento.

Em suma, no que diz respeito ao funcionamento da inquisição no Estado do Grão-Pará e Maranhão, é de se observar que este estava intimamente ligado às realidades e aos problemas vivenciados naquele mesmo Estado, no que diz respeito às vicissitudes da composição social bem como do próprio alcance da inquisição de Lisboa por estas partes, marcadas pela presença indígena e negra bem como pelas distâncias que se alongam nos sertões da Amazônia.

---

<sup>133</sup> Idem.

<sup>134</sup> Idem.

Creio que para compreender este funcionamento da inquisição seja efetivamente necessário compreender os aspectos das distinções sociais elencadas nos primeiros tópicos deste capítulo. Estas distinções evidenciam formas de tratamento diferenciadas na ação inquisitorial a partir destes marcadores sociais. Além disto, a própria vivência da sexualidade e da moralidade no Estado do Grão-Pará e Maranhão é dependente das discrepâncias sociais, pois a escravidão negra e indígena os relegava à subalternização e desumanização no contato com as instituições e os indivíduos que participavam do processo de ocidentalização. A escravidão e tutela, tanto de indígenas quanto de negros, guardadas as devidas peculiaridades, permitiram que fosse a eles imposto tanto uma moralidade católica oficial, quanto os desvios que lhes impunham seus senhores. Evidentemente, estes agentes históricos participam e dialogam com as estratificações sociais e imposições morais, dentro das possibilidades balizadas por suas condições.

Além destas distinções sociais, a atuação do Santo Ofício no Estado do Grão-Pará e Maranhão deve ser entendida sempre enquanto articulação com os membros do corpo eclesiástico. O clero local, por meio das visitas, ou mesmo de comissões delegadas pelo visitador ou comissários e promotor do Santo Ofício exerciam e expandiam o braço do controle inquisitorial sobre os costumes. O processo de ocidentalização também contou com redes de informação pautadas nos deslocamentos dos indígenas e escravos que, nas canoas, traziam juntamente da farinha, sal, cachaça, açúcar, drogas do sertão, as notícias acerca dos pecados alheios. Também moradores brancos escreviam cartas ou contavam o que viam aqui e ali e se caracterizava enquanto crime da alçada inquisitorial. Aqui interessaram os casos de bigamia e sodomia. Escravos negros denunciavam seus senhores; indígenas criavam boatos acerca de outros índios, qualquer pessoa era fidedigna para falar à inquisição. O processo de ocidentalização contava com uma articulação para além dos tribunais: a articulação com os boatos. Seriam os boatos reflexos do sucesso da imposição cultural dos costumes católicos acerca do matrimônio e da sexualidade? Esta é uma pergunta que não pode ser respondida de todo nesta dissertação, mas apenas em parte.

Ao mesmo tempo que os boatos, as denúncias e as confissões eram capazes de reforçar laços de solidariedade, eram capazes de perseguir inimigos ou desfazer os mesmos laços. Estas denúncias evidenciam em parte o sucesso da empreitada de ocidentalização dos costumes, na medida em que uma parte da sociedade se engajou na vigília da moralidade. No entanto, este processo de ocidentalização e moralização católica – ou a partir de um

referencial católico – dos costumes nunca foi capaz de se impor de modo absoluto: é o que debateremos no próximo capítulo.

## 2 “DESRESPEITO AO MATRIMÔNIO” E BIGAMIA NO ESTADO DO GRÃO-PARÁ E MARANHÃO

O presente capítulo versa sobre o “sentir-se mal do sacramento do matrimônio” no Estado do Grão-Pará e Maranhão, na segunda metade do século XVIII. A análise destes “desrespeitos” ao referido sacramento se limita aos que foram considerados de alçada inquisitorial, a saber, diversos crimes de bigamia e um de “desrespeito pelo matrimônio”.<sup>135</sup> A análise busca, por meio de casos diversos, compreender aspectos peculiares e regulares na relação de diferentes sujeitos – neste referido estado – com a moralidade e o sacramento católico do matrimônio. Deste modo, os casos diversos são: de bigamias de indígenas, bem como da bigamia de um homem branco sapateiro e de “desrespeito pelo matrimônio”, protagonizado por outro branco, membro da elite<sup>136</sup> e de uma politicamente importante família no Estado do Grão-Pará e Maranhão. Busco, aqui, compreender as relações entre moralidade, costumes católicos e estratégias individuais, balizadas por condições sociais específicas bem como por universos simbólicos também específicos – em choque e em relação. Também busco compreender como esta moralidade e estes costumes católicos são interpretados e julgados pela ação inquisitorial, coadunados com uma política peculiar implementada por Sebastião José de Carvalho e Melo para ou do Estado do Grão-Pará e Maranhão.

O primeiro tópico trata do caso específico de Manoel de Oliveira Pantoja. A análise do caso de Pantoja deve ser realizada em duas direções: a primeira na tentativa de encontrar aspectos de uma cultura popular, manifesta na carnavalização do catolicismo<sup>137</sup>, onde o casamento e a sexualidade aparecem de maneira heterodoxa do que pregava a igreja; a segunda na tentativa de compreender a heresia e a moralidade enquanto instrumento das

---

<sup>135</sup> Compreendo aqui “sentir mal do sacramento do matrimônio” enquanto parte da definição da bigamia de acordo com o regimento inquisitorial de 1640. Não resumo o capítulo há uma análise deste delito pois a denúncia contra Manoel de Oliveira Pantoja é definida pela inquisição enquanto “desrespeito pelo matrimônio”, e não se trata de um caso de bigamia. Dadas as semelhanças e a relação com o sacramento matrimonial, creio que devem ser analisados de maneira similar. Estes crimes foram assimilados ou aproximados da noção de heresias. Ver Vainfas (2006).

<sup>136</sup> O conceito de elites utilizado neste momento (HEINZ, 2006) é o mesmo utilizado no capítulo 1, dada sua abrangência e suas possibilidades metodológicas.

<sup>137</sup> A compreensão de cultura cômica popular tem por base as características elencadas por Mikhail Bakhtin (1987). A noção de circularidade da cultura também fundamenta a não adesão absoluta do catolicismo austero proposto pela igreja, por um homem da elite no Estado do Grão-Pará e Maranhão, na medida em que este vive o episódio tratado a seguir. A carnavalização atrelada à comicidade popular, também compreendida a partir de Bakhtin (ibidem), será melhor esmiuçada mais adiante.

estratégias sociais e de grupo no âmbito da política local, na contingência em que estavam inseridos os sujeitos no Estado do Grão Pará e Maranhão<sup>138</sup>.

O segundo tópico consiste em um desdobramento das análises do desrespeito ao matrimônio, em um estudo de alguns casos que tem uma classificação específica enquanto crime de alçada inquisitorial: a bigamia. Trata-se de uma análise dos casos de bigamia onde são processados ou denunciadas mulheres indígenas. O foco nestes casos permite também uma análise em duas direções: a primeira na lida entre estes e o processo de ocidentalização<sup>139</sup>, isto é, a imposição de princípios cristãos em torno do casamento; a segunda no sentido de compreender que esta lida implica uma leitura e releitura dos princípios cristãos de acordo com demandas materiais imediatas, mas com possibilidades inerentes aos índios cristãos<sup>140</sup>, capazes de compartilhar das simbologias em torno do casamento, sem necessariamente desenvolverem um vínculo indissolúvel com ele ou a partir dele<sup>141</sup>. Também aqui compreendo que o matrimônio era, além de um sacramento, uma política essencial da coroa portuguesa para a amazônia na segunda metade do século XVIII, elemento fundamental para constituição de famílias nucleares. Sendo assim, a observância deste sacramento pela coroa e pela inquisição era também fundamental.

O terceiro e último tópico consiste em uma análise simultânea das consequências dos processos e denúncias dos casos analisados, associados aos marcadores sociais dos envolvidos bem como às políticas da coroa portuguesa para a amazônia no século XVIII, o caso de Jacinto dos Santos (o sapateiro de Coimbra) – de bigamia –, é retomado neste tópico, na medida em que sua sentença e as investigações realizadas são, em dadas circunstâncias,

---

<sup>138</sup> Compreendo aqui as estratégias sociais e de grupo como estratégias que buscam mantê-los, mesmo frente aos riscos impostos pela zombaria de Manoel, com o mesmo status, na medida em que inibem a ação inquisitorial. A compreensão de disputas políticas locais permite o melhor entendimento das moralidades e do controle dos costumes por meio da inquisição, e vice-versa. Por estratégias compreendo a noção de Bourdieu (2004), segundo o qual a estratégia é o instrumento de uma ruptura com uma perspectiva objetivista e com uma ação sem agente, suposta pelo estruturalismo. É o produto de um cálculo consciente, racional ou não. Produto do senso prático como sentido do jogo, de um jogo social particular historicamente definido.

<sup>139</sup> Cf. GRUZINSKI, op. cit., p. 63.

<sup>140</sup> O conceito de *índios cristãos* é defendido por Almir Carvalho Júnior (2011) como um termo genérico, mas que se caracteriza pela inserção das populações indígenas destribilizadas – sobretudo saídas das missões religiosas – no mundo colonial, tendo como ênfase o processo de construção de novas identidades face à conversão.

<sup>141</sup> Digo isto com base na compreensão de Viveiros de Castro (1992) acerca da cultura ameríndia. Acusados de serem como estátua de murta, dadas suas predisposições a apreender e logo em seguida abandonar os ensinamentos católicos. Viveiros de Castro compreende que esta flexibilidade implica uma lógica distinta na manutenção das identidades, queriam os Tupinambá, mais especificamente, ser o outro, no entanto a partir de seus próprios termos, para eles, a “relação tem mais sentido que a substância”.

esclarecedoras da ação de controle moral e dos costumes no Estado do Grão Pará e Maranhão.<sup>142</sup>

## 2.1 SÚDITOS MAIS ANTIGOS, MORALIDADES E CASAMENTO: MANOEL DE OLIVEIRA PANTOJA, HEREGE OU ZOMBETEIRO?

Começarei este tópico com uma piada, aproximada talvez de uma “pegadinha”, mas que chamaremos aqui – por aproximação com o vocabulário do gracejador, Manoel de Oliveira Pantoja, ou do notário da inquisição – de *zombaria*<sup>143</sup>. Trata-se de uma chacota do século XVIII que, a meu ver, pode ter trazido o riso de algumas pessoas naquele século, mas de forma alguma consta nestas páginas com o mesmo objetivo. Aqui, que seja feito então o exercício do mal contador de piadas – embora com esta intenção desde o princípio –, pois este, ao contá-la, se esforça para explicá-la. Minha meta é problematizar e interpretar alguns aspectos manifestos na anedota e, a partir de então, analisar o caso de Pantoja seguindo duas principais direções: a primeira consiste em interpretar valores e moralidades populares manifestos na zombaria; a segunda, analisar as estratégias que norteiam a realização da confissão de acordo com as demandas políticas, demandas essas vividas pelos envolvidos com a mesma zombaria.

No que diz respeito à primeira direção, vale ressaltar que observo a atitude de Manoel de Oliveira Pantoja a partir da noção de cultura cômica popular, caracterizada por Mikhail Bakhtin<sup>144</sup>. Deste modo, compreendo a cultura popular não como algo associado necessariamente aos grupos socialmente subalternizados, mas em oposição ao que se propõe como uma cultura oficialista, ou de caráter hegemônico. Enquanto esta oficialidade está marcada pela seriedade e por mecanismos de conservação das hierarquias, a comicidade popular se associa sobretudo ao riso e a criação de um segundo mundo, carnalizado, onde momentaneamente se pode quebrar os sentidos, a rigidez, os tabus e as hierarquias. A

<sup>142</sup> Foi questionada por diversos historiadores as causas de uma visita da inquisição ao Estado do Grão-Pará e Maranhão, aqui, fazendo coro ao que propõe Yllan Mattos (2009), compreendo que uma das ações da inquisição, e mesmo da visitação era efetivar as políticas e o poder da Coroa portuguesa, ratificando as relações entre inquisição e política.

<sup>143</sup> Consta na confissão de Manoel de Oliveira Pantoja a palavra zombaria para definir o seu ato, que a seguir relato. Quando não utilizo esta palavra para referir o episódio é apenas no intuito de manter a fluidez da escrita, evitando a repetição constante da palavra. Apresentação de Manoel de Oliveira Pantoja. ANTT. Inquisição de Lisboa. proc. 2698.

<sup>144</sup> BAKHTIN, M. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**: o contexto de François Rabelais. São Paulo: Hucitec, 1987.

oficialidade, a seriedade, a sacralidade, em suma, as verdades, são então relativizadas.<sup>145</sup> Aqui, utilizo o termo cultura cômica popular com este sentido, levando em conta que a análise da zombaria de Manoel de Oliveira Pantoja carrega muitas similaridades com a compreensão e caracterização deste tipo de comicidade.

No que diz respeito aos usos que os valores culturais e as heresias adquirem de acordo com as estratégias, compreendo estas enquanto individuais e/ou de grupo, no âmbito cotidiano, implementadas pelos diferentes atores em função de suas posições sociais, de seus recursos individuais, de suas relações familiares ou mesmo de grupo<sup>146</sup>. Não que estes atores sociais comandem totalmente seus destinos, mas sim que eles foram levados a fazer escolhas em um número determinado de possibilidades, em função das suas posições no mundo social ou mesmo das representações sobre este mundo que lhes eram acessíveis.<sup>147</sup>

A análise, como um todo, consiste em um esforço que se aproxima da proposta de Clifford Geertz que, ao tratar da metáfora das piscadelas - onde distingue os significados de uma piscadela involuntária (enquanto tique-nervoso), conspiratória ou enquanto caricatura - aborda o caráter comunicativo delas.<sup>148</sup> Compreendendo que, “a cultura é pública porque o significado o é. Você não pode piscar (ou caricaturar a piscadela) sem saber o que é considerado uma piscadela ou como contrair fisicamente suas pálpebras”<sup>149</sup>.

Do mesmo modo, reconhecer este caráter público da zombaria, neste caso protagonizada por Pantoja, e dos que compreenderam aquele ato enquanto uma zombaria - como veremos, de diferentes modos - implica interpretar a “caricatura”. Implica interpretar os significados culturais e tensões sociais que estão no entorno do tal gracejo. Estes significados e tensões ajudam a constituir o seu sentido, compreender a piada e suas consequências, dezesseis anos depois do episódio em si, a partir da manipulação de um mal-entendido, das estratégias em torno da inquisição e das heresias, da moralidade e dos costumes. Destarte, vamos então à zombaria, narrada por enquanto de acordo com a própria confissão de Manoel de Oliveira Pantoja.

Manoel se confessou no dia vinte e seis de setembro de 1763. Disse ser “cristão velho”, casado com D. Thereza Maria de Athaíde, filho legítimo de Joze de Oliveira Pantoja e

<sup>145</sup> BAKHTIN, op. cit., p. 8

<sup>146</sup> Cf. REVEL, J. Micro-história, macro-história: o que as variações de escala ajudam a pensar em um mundo globalizado. **Revista Brasileira de Educação**, Niterói, v. 15, n. 45, p. 434-444, set./dez. 2010.

<sup>147</sup> Idem.

<sup>148</sup> A metáfora das piscadelas, segundo Geertz (2008), apresenta o problema do significado que dá substância aos atos, na medida em que estes só existem em seu caráter comunicativo.

<sup>149</sup> GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008, p. 9.

D. Luiza Maria de Bitencourt, natural e morador nesta cidade do Pará<sup>150</sup>, na época com aproximadamente quarenta e três anos de idade. Confessou à inquisição uma peripécia de tempos idos. Contou que, “há pouco mais de dezesseis anos”, “sem lembrar exatamente dia e mês, pela manhã”, estava de visita ao mestre de Campos Antônio Ferreira Ribeiro em seu engenho, às margens do rio Acará, na capela de Santo Antônio. Lá, protagonizou a referida zombaria.<sup>151</sup> Noto que a presença de uma capela no engenho de Antônio Ferreira, bem como o Santo de Devoção com o nome do próprio dono do engenho – isto é, Santo Antônio – evidencia uma vida religiosa ativa e de importância para aquela família bem como para os que ali assistiam missas.

Juntamente com Pantoja, estava o referido dono do engenho, sua esposa Ângela de Oliveira Franca e seus filhos, Francisco e Miguel, ambos soldados. O padre capelão do dito mestre de campos, de quem Manoel não se recordava o nome, também estava lá. Neste dia, Antônio Ferreira Ribeiro realizava em seu engenho uma festa a Santo Antônio e, por isso, convidou diversos parentes e amigos, que também fizeram presença. A lista de convidados é extensa: João Furtado – na época da confissão já defunto – senhor de engenho no Moju, casado com D. Anna Pestana de Araújo e natural do Pará; Manoel Pural, tenente, solteiro; João Ribeiro morador da vila de Vigia; Lourenço Pinheiro, casado com D. Izabel, que vivia de sua roça também no Moju, natural desta cidade de Belém e dela morador, entre muitos outros<sup>152</sup>.

Ainda segundo Pantoja, estando todas aquelas pessoas, depois da missa, dentro da capela, conversaram sobre uma mulher “já velha” chamada D. Clara, pessoa que Manoel Pantoja não sabia o sobrenome, nem de onde era natural, nem mesmo de onde era moradora – dizia tê-la visto apenas aquela vez<sup>153</sup>. Todos ali comentavam que a dita mulher queria se casar e, para saciar a sua “loucura e desejos de cazar”, o Mestre de Campos Antônio Ferreira

<sup>150</sup> A família dos Oliveira Pantoja e sua trajetória no Estado do Grão-Pará e Maranhão foi amplamente estudada por Marília Imbiriba Santos (2015), que evidenciou o enriquecimento desta família a partir da obtenção de terras e escravos, para exploração do cacau, anil e, posteriormente, açúcar, sobretudo nos rios Moju e Acará.

<sup>151</sup> Antônio Ferreira Ribeiro foi mestre de campos, e capitão das ordenanças, assumiu durante a vida vários cargos e acumulou juntamente diversas intrigas, sendo preso por uma delas, o que será tratado mais adiante. Sua esposa, Ângela Franca aparece nos mapas de família de 1778 como senhora de engenho, de possibilidades medianas, sem possuir muitos escravos, apenas seis (poucos para a realidade do Acará). Mapa das Famílias, que a exceção das dos Índios Aldeados se achavam existindo em cada uma da maior parte das Freguesias de ambas as Capitânicas do Estado do Pará e de sua Possibilidade e Aplicação no ano de 1778.

<sup>152</sup> É necessário notar que muitos convidados citados na confissão eram referidos de acordo com um status privilegiado, a saber as mulheres enquanto donas, bem como alguns senhores de engenho. É verdade que outras pessoas estavam na mesma missa, mas dadas suas condições sociais não foram citadas pelo nome.

<sup>153</sup> É possível que Manoel de Oliveira Pantoja estivesse mentindo, pois ao fim da zombaria foi reconhecido por Dona Clara. Ao que tudo indica esta visitava constantemente a casa de Antônio Ferreira.



Ribeiro, dono do engenho, lhe disse – ainda segundo Pantoja – “porgrasa” que deveria receber a Alonço como marido. Alonço na verdade se chamava João de Brito, e recebera este nome falso com o único intuito de zombar da dita “velha”.

Segundo relato de D. Ângela Franca, “por ser a dita dona clara huma mulher louca por ser já muito velha” fora vítima da zombaria. Clara, ainda segundo Ângela,

trazia sempre na boca que havia de casar com hum Francisco Alonço por ser homem muito rico e que havia de tratar bem dela, e não havia noticia de tal Francisco Alonço [...] as pessoas que com ela falavão [começaram] a dizer que Francisco Alonço ali estava e costumava hir a missa na dita capela lhe apontarão ao dito João de Brito simulando que ele era o dito Francisco Alonço e desta forma zombavão e galanteavam continuamente com ela.<sup>154</sup>

Interessante perceber que D. Clara, já viúva, compreendia muito bem o matrimônio enquanto uma aliança baseada em estratégia: queria ela ascensão social por meio de Francisco, ou João de Brito. Sua suposta loucura não difere tanto das práticas realizadas pelos Oliveira Pantoja, quando de seu estabelecimento e consolidação entre as elites no Estado do Grão-Pará e Maranhão, e, antes disto, no Estado do Maranhão e Grão-Pará.<sup>155</sup> No entanto, sua idade de aproximadamente oitenta anos, lhe rendeu as zombarias que sofreu, levando em conta que não estava mais em idade de uma mulher casadoura: no século XVIII eram já pressionadas para o casamento desde os 13 aos 15 anos de idade, correndo o risco de serem consideradas solteiras ou solteironas sofrendo todas as cargas depreciativas implicadas por tais termos<sup>156</sup>. Deste modo, o casamento tinha força de status social para a mulher<sup>157</sup>.

“Todos” ali reunidos – segundo o zombeteiro – decidiram que Pantoja deveria se fingir de pároco, tomar uma “loba e um barrete”, para zombar de D. Clara. Quando Manoel Pantoja estava vestido de padre, os outros chamaram a referida mulher, que estava na capela. Ela veio até ele. Pantoja sentou, vestido de “clérigo”, como quem haveria de confessá-la e ela se ajoelhou aos seus pés, quando o farsante perguntou a D. Clara, supostamente por incentivo do Mestre de Campos, se ela era capaz de “aturar” o Alonço, “porque era hum homem que tinha O membro viril de desmarcada grandeza apontando a grandeza com o braço”. Ela, de pronto, respondeu que “isso não importava porque também ela paria huma criança congrande

<sup>154</sup> ANTT. Inquisição de Lisboa, proc. 2698.

<sup>155</sup> A família dos Oliveira Pantoja utilizou diversas estratégias para se estabelecer entre as elites deste Estado, entre elas o casamento, estas estratégias e alianças serão tratadas com mais detalhes mais adiante. Cf. SANTOS, op. cit., p. 67-73.

<sup>156</sup> VAINFAS, R. **Trópico dos pecados**: moral, sexualidade e inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

<sup>157</sup> VIEIRA JUNIOR, A. O. **O cotidiano do desvio**: defloramentos e adultérios no Ceará colonial (1750-1822). Dissertação (Mestrado em História), São Paulo: PUC-São Paulo, 1997.

cabeza”. Daí em diante, houve “hum geral rizo a todos, dizendo a dita D. Clara: olhem o Pantoja a querer me lograr fingindo-se padre”. Depois disto, o zombeteiro tirou a loba e o barrete e todos saíram da capela, ainda rindo.<sup>158</sup>

A palavra “aturar” fortalece noções dos papéis sexuais que deveriam ser exercidos por homens e mulheres, de acordo com os princípios católicos. Estes papéis, além de serem apoiados pela igreja, eram matizados e de alguma forma tidos como referência na vivência cotidiana das pessoas leigas. Daí que Manoel usa o referido termo “aturar” reforçando a noção de que cabe ao homem agir e a mulher suportar<sup>159</sup>. A exaltação da capacidade ativa masculina, da virilidade manifesta no tamanho do membro, implica na ridicularização do inverso, daquele que sofre de impotência. Deste modo, sem poder cumprir a sua “função de homem”, baseada no *débito conjugal*<sup>160</sup>, ou mesmo de procriar, o homem seria ridicularizado. Esta virilidade, associada ao tamanho do membro viril, é compreendida pela própria Dona Clara que, em defesa de sua capacidade de suportar, afirmar ter parido “crianças viris”, de grande cabeça. Note que se a impotência e o diminuto tamanho do pênis comprometiam a capacidade sexual e reprodutiva do homem, a impotência feminina também comprometia a da mulher. À época, esta impotência era compreendida sobretudo como esterilidade, mas também se determinada mulher tinha estreiteza do canal vaginal, o que não lhe permitia realizar a prática sexual com o intuito de reproduzir<sup>161</sup>. D. Clara fazia questão de afirmar que possuía capacidades sexuais para cumprir com o débito conjugal, cumprir com seu dever de esposa. Infelizmente, não temos acesso aos termos “obscenos” e “torpes” utilizados por eles, senão traduzidos pela linguagem inquisitorial<sup>162</sup>. Mesmo assim, é possível notar – como analisado acima – que a sexualidade estava popularmente arraigada em marcadores de gênero e de idade, e o casamento era ao mesmo tempo o lugar de sua vivência legítima, e de seu controle, bem como o lugar de sua caricatura.

Além disto, observa-se aqui a manifestação de mais uma característica da cultura cômica popular, evidenciada por Mikhail Bakhtin: a ambivalência do que ele chama de imagens grotescas. Para Bakhtin, a ambivalência destas imagens se manifesta na

<sup>158</sup> ANTT. Inquisição de Lisboa, proc. 2698.

<sup>159</sup> Cf. ALMEIDA, A. M. **O gosto do pecado**: casamento e sexualidade nos manuais dos confessores dos séculos XVI e XVII. Rio de Janeiro: Rocco, 1992, p. 101.

<sup>160</sup> O “débito conjugal” consiste no dever que marido e esposa possuem de fazer sexo quando requisitado pelo seu conjugue, cf. VAINFAS, R. **Trópico dos pecados**: moral, sexualidade e inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

<sup>161</sup> ALMEIDA, op. cit. p. 101.

<sup>162</sup> GINZBURG, C. O inquisidor como antropólogo. In: \_\_\_\_\_. **O fio e os rastros**: verdadeiro, falso e fictício. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 280-293.

representação constante da morte e da vida, em plena associação, pois trata-se de um princípio de renascimento, transformação. Deste modo, casar uma mulher de aproximadamente oitenta anos implica aproximar Dona Clara das “velhas grávidas”, na medida em que o casamento tinha por objetivo a procriação, gerando a partir desta associação o riso diante da morte próxima e do nascimento, ambos intercalados, unidos seguindo a essência do grotesco<sup>163</sup>.

A zombaria de Pantoja acabara aí. No entanto, dezesseis anos mais tarde, o riso já deixado de lado, frente à mesa de Visitação da Inquisição ao Estado do Grão-Pará e Maranhão, o irreverente Pantoja se confessou e pediu misericórdia. Ele afirmou inúmeras vezes que não fora sua intenção zombar dos sacramentos da igreja católica, mas apenas de D. Clara, a “velha” que, por desejar casar, fora considerada louca e motivo de riso. A atitude de Manoel Pantoja, mesmo que este tente negar, zomba não apenas de D. Clara, mas evidencia uma irreverência perante valores da igreja católica, manifestos no sacramento do casamento bem como da penitência, além de desrespeitar lugar sagrado com palavras torpes. Para a inquisição, o processo contra Pantoja está identificado, deste modo, como “desrespeito pelo matrimônio”, pela autoridade sacerdotal e sacrilégio.<sup>164</sup>

Destarte, uma das perguntas repetidas pelo inquisidor na inquirição das testemunhas versa justamente sobre a questão do matrimônio e da confissão. Neste trecho do documento é possível observar a caracterização do ato de Pantoja aos olhos da inquisição. Giraldo José de Abranches pergunta repetidamente às testemunhas:

se sabe ou ouvio dizer que alguma pessoa secular se fingisse de sacerdote em investindosse como tal[,] para enganar a outra pessoa, ao zombar com ella[,] fazendo o que costuma fazer no confessionário um confessor ouvindo de confissão ou de pároco assistindo ao sacramento do matrimônio ou dissesse algumas palavras obscenas torpes na mesma ocasião.<sup>165</sup>

Ora, a partir do Concílio de Trento e do Decreto da Reforma do Matrimônio que os casamentos contratuais são considerados nulos, e o casamento enquanto sacramento da igreja católica se fortalece. Este fortalecimento acontece mesmo que exista a convivência com outros tipos de união, que persistiram em muitas camadas da população, o que de fato aconteceu também nas colônias portuguesas.<sup>166</sup> Este esforço Tridentino buscava uniformizar

<sup>163</sup> BAKHTIN, M. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**: o contexto de François Rabelais. São Paulo: Hucitec, 1987, p. 16.

<sup>164</sup> Tribunal do Santo Ofício. Inquisição de Lisboa, proc. 2698.

<sup>165</sup> Idem.

<sup>166</sup> O concubinato, para alguns, fora regra para o Brasil, dadas as dificuldades burocráticas para a realização do matrimônio em face da igreja. No entanto, percebe-se que muito além da noção genérica de concubinato, uniões baseadas no casamento costumeiro também marcaram presença no além mar. Cf. VAINFAS, R. **Trópico dos**

os ritos matrimoniais e impor regras do sacramento, regras sobre decisões individuais bem como costumes sociais. Segundo Vainfas, o Concílio buscava “zelar pelos impedimentos oficiais, regular as dispensas nos casos cabíveis, proibir a coabitação de noivos, assegurar a benção do pároco como requisito *sine qua non* para o matrimônio, garantir a publicidade da cerimônia com a exigência de duas testemunhas”<sup>167</sup>

As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia reforçam esta importância da presença sacerdotal no casamento. Segundo esta legislação: “Conforme ao decreto do sagrado Concílio Tridentino, para valer o matrimônio se requer que se celebre na presença de um pároco, ou de outro sacerdote de licença sua, ou do ordinário, e em presença de duas ou três testemunhas”<sup>168</sup>.

Em meio a este zelo, a contrarreforma busca fortalecer os sacramentos e exaltar o papel dos membros da igreja e de seus representantes perante a sociedade<sup>169</sup>. É possível notar que Manoel de Oliveira Pantoja estava brincando com coisa séria, pois, questionar o caráter sacramental do matrimônio era contrariar as decisões tridentinas que assim o estabeleciam, bem como aproximar-se de concepções protestantes acerca do casamento. Para estes, o matrimônio não era reputado enquanto sagrado, não tinha caráter sacramental.<sup>170</sup> Assumir a posição de sacerdote, não sendo um, questionava também a obrigatoriedade da presença de pelo menos um cura, ou outro sacerdote de sua licença, ou do Prelado, e duas ou três testemunhas na celebração do casamento.<sup>171</sup>

Esta preocupação inquisitorial em torno do papel exercido por Manoel Pantoja, na celebração do matrimônio, se manifesta na pergunta realizada pelo inquisidor, para Manoel Pural de Morais Aguiar e Castro. O inquisidor questiona: “se o dito Manoel de Oliveira Pantoja vestiu também sobrepeles e fez alguma ação com que mostrasse receber ao dito

---

**pecados:** moral, sexualidade e inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011 e ALMEIDA, A. M. **O gosto do pecado:** casamento e sexualidade nos manuais dos confessores dos séculos XVI e XVII. Rio de Janeiro: Rocco, 1992, p. 42-51.

<sup>167</sup> VAINFAS, op. cit., p. ?

<sup>168</sup> VIDE, S. M. **Constituições primeiras do arcebispado da Bahia.** São Paulo: EDUSP, 2007, p 256.

<sup>169</sup> Cf. LE GOFF, J.; SCHMITT, J. C. (Orgs.) **Dicionário Temático do Ocidente Medieval.** Bauru: EDUSC / São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 480.

<sup>170</sup> Ou pelo menos era o que se dizia sobre os protestantes, conforme CORREA, M. L. **Espelhos, cartas e guias:** casamento e espiritualidade na Península Ibérica. 1450-1700. Porto: Instituto de Cultura Portuguesa / Universidade do Porto, 1995, p. 240.

<sup>171</sup> ALMEIDA, A. M. **O gosto do pecado:** casamento e sexualidade nos manuais dos confessores dos séculos XVI e XVII. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

Alonço ou João de Brito com a dita Dona clara como costumão fazer os párocos que assistem ao matrimonio, ainda que fosse por graça e zombaria”.<sup>172</sup>

As Constituições também afirmam que o pároco, ou sacerdote, que for assistir e celebrar ao matrimonio deve tomar “sobrepeliz e estola”, e “havendo de dar logo as bênçãos, tomará também a capa de asperges, se a houver”, valorizando não apenas a presença do pároco, mas o ritual que este cumpre na celebração. Deste modo, o mesmo Manoel Pural é questionado pelo inquisidor “se [Manoel Pantoja] obrou o dicto facto por zombaria e sem deliberação ou se fez como quem queria digo como a quem cria que licitamente o podia fazer”<sup>173</sup>. Portanto, para a inquisição, interessa saber se Pantoja estava apenas brincando – o que de qualquer modo receberia punição – ou se era um herege.

O próprio confidente foi perguntado, em 16 de dezembro de 1763, se “se apartou em algum tempo da nossa Santa fé cathólica em parte ou em todo ou duvidou de alguns artigos ou mistérios dessa”, ao que respondeu “que nunca se apartara de nossa Santa fé católica nem duvidou de artigo algum ou mistério dela”. Em seguida, foi perguntado “se comunicou com algumas pessoas suspeitas na fé e se lhe ensinarão alguns erros contra ella e contra a ley Evangélica”, ao que respondeu que nunca realizou tais comunicações. Foi perguntado também se “tem ou teve em algum tempo para si que era licito usar mal dos sacramentos da Santa Madre Igreja e para diversos finz dos que para que forão instituídos”. Ao que respondeu que nunca tivera isto enquanto algo lícito.<sup>174</sup>

De fato, aparentemente, para Manoel de Oliveira Pantoja a zombaria não representava um desrespeito ao matrimônio. Nem mesmo o uso das vestes e a caricatura do ritual representavam isto. Ao que tudo indica, Pantoja utilizava da zombaria com o intuito de se afastar provisoriamente dos moldes da vida ordinária, isto é, oficialisca. A abolição provisória das hierarquias, vivenciada em um momento de festa com amigos e parentes, parece conduzir Pantoja a destituir os rituais dos sacramentos de seu caráter sério, mágico, dando a estes mesmos sacramentos uma segunda vida, marcada por uma comunicação sem restrições, etiqueta ou mesmo decência<sup>175</sup>.

Além do matrimônio, também é questão importante a atuação de Manoel Pantoja na realização do rito de confissão, pois esta era também sacramental. O estatuto de sacramento

<sup>172</sup> ANTT. Inquisição de Lisboa, proc. 2698.

<sup>173</sup> Idem.

<sup>174</sup> Idem.

<sup>175</sup> Em consonância com a dinâmica cultural delineada em BAKHTIN, M. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**: o contexto de François Rabelais. São Paulo: Hucitec, 1987, p. 9 e 10.

da penitência também se deu a partir do Concílio de Trento, onde foi estabelecido seu contorno contemporâneo: fora definido como derivação do direito divino, isto é, instituído pelo próprio Cristo. Esta afirmação era também uma luta contra os protestantes, para os quais a confissão consistia em uma invenção do século XIII.<sup>176</sup> A teoria do sacerdotalismo se torna uma marca importante desta nova forma de confissão, pois o padre cada vez mais incorporava o “poder das chaves”, transmitido por Deus a São Pedro. O padre se tornava desta forma o veículo da salvação.<sup>177</sup> Manoel de Oliveira Pantoja não era padre, mas caricaturou este papel. Como tratado no capítulo primeiro desta dissertação, ser clérigo não era apenas uma função, mas demarcava uma posição social com diversos privilégios e status<sup>178</sup>. A superioridade da condição de clérigos em relação aos casados também foi amplamente debatida por Vainfas, segundo o qual as posições contrárias à esta ordem hierárquica eram combatidas tanto pela inquisição quanto pelos tratados morais<sup>179</sup>.

Segundo as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, no Título XXXIII e livro I, reforçando o sacerdotalismo pregado pelo Concílio diz que:

O ministro legítimo deste sacramento é o sacerdote que tem jurisdição ordinária. E só o pode ser o sacerdote, porque só aos sacerdotes concedeu Cristo Senhor Nosso o poder para consagrar o seu corpo natural, assim como só aos sacerdotes deu poder sobre o seu corpo místico, absolvendo aos fiéis no foro da penitência sacramental<sup>180</sup>

Manuel Pural, testemunha supracitada, relatou que Pantoja: “vestiu huma loba de clérigo e sentandosse [...] ele chamava a dita Dona Clara para lhe confessar e com ele indo ella com efeito si poz de joelhos aos pés dele **por moda de quem hia a confessarse**”.<sup>181</sup> O inquisidor questionou, também em 16 de dezembro de 1763, se Pantoja sabia “que o sacramento da penitencia tem certo ministro por Direito Divino deputado. E que não pode administrar qualquer pessoa senão os sacerdotes legitimamente ordenados e com jurisdição ordinária e delegada”.<sup>182</sup> Neste mesmo sentido, o inquisidor direciona diversas perguntas: se Dona Clara chegou a confessar; se Manoel Pantoja fez algum gesto lhe dando absolvição;

<sup>176</sup> Cf. ALMEIDA, A. M. **O gosto do pecado**: casamento e sexualidade nos manuais dos confessores dos séculos XVI e XVII. Rio de Janeiro: Rocco, 1992, p. 11

<sup>177</sup> Idem, p. 14-17

<sup>178</sup> LIMA, João Antônio da Fonseca Lacerda. “Vivem rica e abastadamente”: clérigos e suas posses nos bispados do Maranhão e Pará setecentista. *Fronteiras & Debates Macapá*, v. 3, n. 1, jan./jun. 2016.

<sup>179</sup> VAINFAS, R. **Trópico dos pecados**: moral, sexualidade e inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

<sup>180</sup> VIDE, S. M. **Constituições primeiras do arcebispado da Bahia**. São Paulo: EDUSP, 2007, p 183.

<sup>181</sup> Tribunal do Santo Officio. Inquisição de Lisboa, proc. 2698, grifo meu.

<sup>182</sup> Idem.

qual o intento de Manoel ao caricaturar o rito da confissão, etc. Evidentemente, o objetivo de tais perguntas era entender se o mesmo estava questionando a doutrina católica.

Além do desrespeito ao sacramento do matrimônio e da penitência, bem como o disfarce de padre, outra atitude o aproximava da heresia: Pantoja também proferiu palavras “obcenas” e “torpes” na igreja de Santo Antônio do engenho de Antônio Ferreira Ribeiro. Ao proferir estas palavras se enquadrava no crime de sacrilégio, em sua segunda forma, que consiste em ofensas das igrejas e lugares sagrados.<sup>183</sup>

A intimidade e a falta de hierarquias promoveram o já citado desrespeito aos tabus e ao polimento da linguagem. As grosserias e palavras injuriosas, blasfematórias ou sacrílegas foram proferidas tanto por Manoel Pantoja quanto por Dona Clara. Estas palavras “torpes” e “obscenas” destituem os sacramentos de seu caráter mágico e encantatório, ajudam a dar substância a atmosfera de liberdade e aos aspectos cômicos do mundo. As obscenidades se constituem enquanto um reservatório do que é proibido na linguagem oficial<sup>184</sup>.

Por enquanto, podemos compreender que Manoel Pantoja zombou de coisas sérias, dos sacramentos da igreja e cometeu sacrilégio, o que levantou suspeitas quanto à sua fé. Enquanto para Manoel o sacramento era passível de brincadeiras, para o inquisidor visitante as atitudes do zombeteiro eram perigosas e precisavam ser controladas. Além de Manoel de Oliveira Pantoja, todas as testemunhas inquiridas a partir de sua confissão o identificam como bom cristão, “bem procedido” e de bom entendimento. João de Brito da Franca e Ângela de Oliveira Franca afirmam, ambos, que Manoel era por costume gracejador. Ora, se para todos os testemunhos Manoel era bom cristão, mesmo caricaturando dois sacramentos da igreja católica, é possível crer que estejamos lidando com dois pontos de vista distintos: o primeiro dos parentes e amigos de Antônio Ferreira Ribeiro que, ao que tudo indica, na maioria das vezes entenderam o ato enquanto uma simples zombaria – fazendo inclusive parte dela; o segundo, do inquisidor e possivelmente alguns dos presentes, que retaliaram o ato de Manoel Pantoja como se este pudesse ser um ato herético.

O sacrilégio era coisa tão corriqueira que as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia consideram a popularidade deste pecado como resultado das distâncias e

---

<sup>183</sup> Cf. Título IX e Livro V, em VIDE, S. M. **Constituições primeiras do arcebispado da Bahia**. São Paulo: EDUSP, 2007, p. 479.

<sup>184</sup> No capítulo 4 de *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*, Bakhtin (1987) também debate as grosserias blasfematórias como uma das três categorias da manifestação da cultura popular do riso. As outras duas categorias são as formas de (1) rito e espetáculo e as (2) obras cômicas verbais, orais e escritas.

dificuldades do Bispado<sup>185</sup>, talvez por isto boa parte das pessoas no engenho de Antônio Ferreira tenham gracejado, rido e até mesmo participado da ornamentação do gracejador. Pois, ao meu entendimento, o sacrilégio não era senão a manifestação de uma das formas de viver os discursos católicos, sem a austeridade e a profundidade que a doutrina lhes imputava.

Deste modo, Manoel de Oliveira Pantoja, ao confessar sua caricatura de casamento, dialoga com uma inquisição que pretende estabelecer o matrimônio e a penitência como sacramento, regular as uniões e controlar as heresias. Mas além disto, dialoga com um público que se dispõe a assistir e a rir de suas brincadeiras. Evidentemente, o diálogo é hierarquizado, o inquisidor pretende descobrir se Pantoja caricaturava uma piscadela ou estava realmente tentando piscar. A zombaria não acaba bem.

Embora suas consequências sejam mais trágicas que cômicas, vale dizer que enquanto a piada acontecia, vários foram os sujeitos que dela participaram. Segundo consta no depoimento de diversas testemunhas, muitos que estavam na igreja saíram dela rindo. Alguns indivíduos, como será observado mais adiante, supostamente retaliaram a brincadeira de Pantoja, no entanto, isto não nega que a participação também foi ampla. O riso geral é uma característica específica da comicidade popular segundo Bakhtin, bem como sua universalidade, isto é, todos parecem cômicos: neste sentido, D. Clara é cômica, Manoel de Oliveira Pantoja também o é, mas Alonço, a esposa de Manoel Pantoja, bem como todos que participaram do ritual também são. Todos são ao mesmo tempo atores e expectadores da zombaria de Pantoja. Esta participação evidencia uma carnavalização dos sacramentos da igreja católica, ao menos em um momento específico reservado ao riso e a desconcentração, momento este depois da realização da missa. Esta comicidade tem por base uma cultura popular que matiza valores católicos de acordo com princípios que os destituem de seus lugares de autoridade e poder, lhes aproximam da vida cotidiana, do que não é espiritual, mas sim carnal: o sexo, o membro viril de demarcada grandeza, a potência sexual, masculina e feminina. Não é possível ignorar que esta transformação dos sacramentos em uma caricatura de sacramento, baseada na comicidade, se aproxima da compreensão da topografia do

---

<sup>185</sup> Como explicitado no capítulo anterior, as mesmas constituições da Bahia (VIDE, 2007) norteiam a atuação da Igreja no estado do Grão-Pará e Maranhão, pois sendo uma legislação adaptada às condições coloniais, assim se tornou costumeiro utilizá-las. As Constituições presumem que os sacrilégios vão acontecer, e devem ser informados ao vigário geral, promotor ou meirinho. Esta presunção da existência do sacrilégio evidencia a existência de uma cultura heterodoxa, diferente do catolicismo tridentino que se pretende hegemônico, a esta conclusão também chegou LIMA, J. A. F. L. **Pessoas de vida e costumes comprovados: clero secular e Inquisição na Amazônia setecentista.** Dissertação (Mestrado em História Social da Amazônia). Belém: PPGHIS / IFCH / UFPA, 2016.



realismo grotesco, onde o alto está associado ao céu, à cabeça, ao rosto, ao espiritual; mas o baixo se associa à terra e à genitália. A comicidade reside justamente neste rebaixamento.<sup>186</sup>

Evidentemente, a análise de Bakhtin compreende estas características enquanto marcas da comicidade popular na Idade Média e no Renascimento, no entanto, o mesmo autor evidencia a possibilidade de continuidades. Aspectos disto que ele chama de realismo grotesco, destroços dele, são permanências nos séculos subsequentes.<sup>187</sup> Ao que tudo indica, permanências que atravessam o atlântico juntamente com a família dos Oliveira Pantoja, adquirindo novas feições ao clima quente e úmido das margens do Rio Moju e Acará, bem como das relações sociais que ali se estabelecem.

Esta cultura popular nos trópicos, no Brasil – e por que não aconteceria também no Estado do Grão-Pará e Maranhão – se manifestou em torno de releituras de princípios cristãos e católicos de acordo com condições específicas da colônia, em diálogo com a diversidade cultural e as condições sociais aqui estabelecidas. A historiografia está repleta de casos que reforçam esta afirmativa, de tal sorte que a zombaria de Pantoja representa mais um passo para a ampliação do conhecimento acerca desta cultura popular. Ronaldo Vainfas aponta diversas destas releituras quando evidencia as regras de fornicação, matizadas na medida em que não poucos homens defenderam que não era pecado fornicar com mulheres negras ou solteiras<sup>188</sup>. Cássio Bruno Araújo Rocha evidencia também traços desta matização, analisando as múltiplas defesas de fornicação.<sup>189</sup> Luís Mott evidencia, embora tendo como foco casos de sodomia, a existência de substratos culturais oriundos da África onde as relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo eram relativamente aceitas, estas mesmas práticas migram e geram determinadas relações que pretendem se legitimar em detrimento dos preceitos inquisitoriais e católicos, mesmo que às escondidas<sup>190</sup>. Lígia Belline compreende a prática da sodomia entre mulheres também a partir da noção de que determinadas mulheres defendiam a legitimidade da leitura de livros defesos, bem como a prática de relações sexuais com pessoas do mesmo sexo<sup>191</sup>. No próprio Estado do Grão-Pará e Maranhão, esta convivência entre o catolicismo da igreja e as releituras deste se manifestam, por exemplo, no caso da índia Sabina, acusada de

<sup>186</sup> BAKHTIN, M. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**: o contexto de François Rabelais. São Paulo: Hucitec, 1987.

<sup>187</sup> Idem. p. 21.

<sup>188</sup> VAINFAS, R. **Trópico dos pecados**: moral, sexualidade e inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

<sup>189</sup> ARAUJO ROCHA, C. B. **Masculinidades e inquisição**: gênero e sexualidade na América Portuguesa. Jundiaí: Paco Editorial, 2016.

<sup>190</sup> MOTT, L. **O sexo proibido**: virgens, gays e escravos nas garras da Inquisição. Campinas: Papyrus, 1988.

<sup>191</sup> BELLINE, L. **A Coisa Obscura**: mulher, sodomia e Inquisição no Brasil colonial. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

feitiçaria. Nesta denúncia ao Santo Ofício, testemunhos oscilam acerca da exatidão de sua culpa, pois seus feitiços tinham como base crucifixos, rezas católicas, mesclados com banhos e práticas indígenas.<sup>192</sup> Outro caso estudado no capítulo três desta dissertação evidencia esta manifestação de aspectos populares da cultura e da moralidade, manifestos em uma releitura dos preceitos católicos: quando um padre afirma que não é pecado praticar sodomia desde que este pecado seja confessado. Na medida em que o confessor condena o ato e ensina que se trata de um crime de alçada inquisitorial, o padre sodomita soluciona a questão: o problema é o confessor, por bem é bom trocá-lo e o pecado estará dirimido<sup>193</sup>.

Estas formas de lidar com os preceitos católicos em torno das moralidades sexuais implicam o reconhecimento de que os indivíduos que viviam no Brasil e no Estado do Grão-Pará e Maranhão não recebiam de maneira verticalizada as influências da igreja católica, que se pretendia hegemônica. Manoel de Oliveira Pantoja evidencia como esta mesma cultura católica, e o peso de seus sacramentos, era contestada no âmbito da vivência cotidiana, mesmo que por uma simples zombaria, em um momento de festa e de convivência com parentes e amigos. O casamento, a penitência e a igreja são motivos para o riso, e para falar de sexo, de membros viris e de vaginas capazes de lhes suportar. Os sujeitos no Estado do Grao-Pará e Maranhão não estavam apenas submetidos aos preceitos católicos impostos por meio da inquisição, mas estes preceitos também estavam até certo ponto submetidos a estes mesmos sujeitos.

Embora classificado como “desrespeito pelo matrimônio” – classificação esta que não é uso comum para a inquisição – o crime de Manoel de Oliveira Pantoja entra para a alçada inquisitorial pois questiona o valor sacramental das uniões matrimoniais, dos ritos em torno dele, da penitência, bem como abusa do vocabulário “torpe” dentro da igreja. Em suma, entra para a alçada inquisitorial na medida em que se aproxima da heresia, da contestação da fé católica.

Para além deste diálogo intrincado que busca classificar Manoel Pantoja entre o herege e o zombeteiro – que evidencia uma cultura popular de menor austeridade no tratamento dos sacramentos –, outros fatores permearam a confissão realizada por ele. Dezesesseis anos separam o episódio da zombaria e das risadas do episódio da confissão. Evidentemente, este diálogo não era de línguas diferentes, pode-se compreender que as atitudes de Manoel Pantoja

---

<sup>192</sup> Cf. MATTOS, Y. A **última inquisição**: os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino (1763-1769). Dissertação (Mestrado em História). Niterói: PPHIS / UFF, 2009, p. 139.

<sup>193</sup> ANTT. Inquisição de Lisboa, proc. 2698.

– posteriores à zombaria – são norteadas por estratégias sociais, balizadas pela sua condição e suas relações, bem como pela utilização dos aspectos culturais em disputa no âmbito de sua confissão. Quer dizer: para muitos a atitude de Manoel de Oliveira Pantoja não lhe afastava de sua fé católica, mas apenas lhe fortalecia a imagem de gracejador. Sendo assim, por que se confessar ao Santo Ofício?

A confissão do zombeteiro aconteceu no dia seis de setembro de 1763, e foi registrada no Livro da Visitação do Santo Ofício, pelo escrivão Ignácio Pestana, na presença do inquisidor visitador Giraldo José de Abranches.<sup>194</sup> A zombaria deve ter acontecido por volta do ano de 1747, se o tempo calculado por Pantoja estiver correto, distando dezesseis anos entre a realização do “pecado” e a confissão do mesmo. Por que Manoel de Oliveira Pantoja aguardou dezesseis anos para se confessar? A resposta a esta pergunta evidencia a relação entre as moralidades no período colonial e as relações sociais e políticas, os espaços ocupados pelos envolvidos. A moralidade acerca dos sacramentos é manipulada de acordo com o interesse dos envolvidos, como observaremos adiante. A inquisição é, por vezes, um instrumento que combate mais que heresias, mas auxilia no ordenamento e reordenamento das disputas ensejadas no âmbito da política local.

Manoel Pantoja provavelmente não imaginava que o Estado do Grão-Pará e Maranhão receberia a visita inquisitorial, e a chegada da visita pode ter motivado a confissão. De fato, motivou. No entanto, é necessário levar em conta também outras questões que fortalecem esta motivação, pois o alcance do Santo Ofício no Estado do Grão-Pará e Maranhão já era efetivo desde antes da chegada de Giraldo José de Abranches. Como dito no primeiro capítulo, o braço inquisitorial já não era curto.

Esta efetividade do Santo Ofício se realizava a partir de uma relação de complementariedade: do Tribunal Eclesiástico e da inquisição. A ação da inquisição no Estado do Grão-Pará e Maranhão teve esta relação como fundamental para seu funcionamento, pois, não poucas vezes as visitas pastorais funcionaram como um mecanismo complementar de controle social,<sup>195</sup> como observado no primeiro capítulo. Esta relação entre as visitas pastorais e a inquisição não misturava competências, mas ampliava a ação

---

<sup>194</sup> LAPA, A. **Livro da visitação do Santo Ofício da Inquisição ao estado do Grão-Pará (1763-1769)**. Petrópolis: Vozes, 1978.

<sup>195</sup> PAIVA, J. P. M. inquisição e visitas pastorais dois mecanismos complementares de controle social. **Revista de História das ideias**, Coimbra, v. 11, p. 85-102, 1989.

persecutória, o leque de heresias ou/e pecados que estariam sob controle, sob os preceitos católicos.<sup>196</sup>

Além das visitas pastorais, e desta relação de complementariedade, a presença de familiares e comissários do Santo Ofício já estava instalada no Estado em análise, quando da chegada de Abranches. Estes eram agentes centrais da estrutura local da inquisição:

Sendo o primeiro [cargo] acessível a leigos, e o segundo acessível apenas a clérigos. [...] os familiares eram como que o primeiro contato da Inquisição com os locais, na medida em que em maior número que os comissários, faziam com que a presença do Santo Ofício fosse sentida, de modo a manter o clima de vigilância próprio da Inquisição. Respondiam diretamente aos comissários, estes últimos, sendo a maior autoridade local do Santo Ofício, se subordinavam diretamente aos inquisidores de Lisboa, cabia-lhes dentre outras coisas a realização das diligências de novos agentes.<sup>197</sup>

Ainda segundo João Lima, a observação da procedência dos processos do Grão-Pará entre os anos de 1749 e 1763 permite perceber que mesmo com agentes habilitados – isto é, com a efetiva presença de familiares e comissários do Santo Ofício no referido Estado –, na prática, outros clérigos realizavam as denúncias. Além disto, segundo o mesmo historiador, a própria estrutura diocesana também realizava a primeira parte das averiguações.<sup>198</sup>

Portanto, torna-se mais complexo compreender porque Manoel Pantoja resolveu deixar a confissão para depois: não é possível simplesmente afirmar que a visitação por si só motivou o medo e a crise de consciência, mais que isto, a Visita pode ter representado uma possibilidade de alcançar a graça, frente a diferentes disposições políticas no Estado do Grão-Pará e Maranhão.

Esta efetividade da presença inquisitorial talvez não fosse assim tão desconhecida por Pantoja. Isto porque, segundo testemunho de Manoel Pural de Moraes Aguiar e Castro, tenente de infantaria, quando perguntado se conhecia alguma pessoa que cometesse culpa pertencente ao Santo Ofício, este disse:

que não se lembrava de cousa alguma de que havia [de] denunciar porque de hum facto que sucedera no engenho do Mestre de Campos Antônio Ferreira Ribeiro haverá vinte anos, tinha ele **já declarado o que sabia sendo perguntado pelo**

<sup>196</sup> MATTOS, Y. **A última inquisição**: os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino (1763-1769). Dissertação (Mestrado em História). Niterói: PPHIS / UFF, 2009, p. 129.

<sup>197</sup> LIMA, J. A. F. L. **Pessoas de vida e costumes comprovados**: clero secular e Inquisição na Amazônia setecentista. Dissertação (Mestrado em História Social da Amazônia). Belém: PPGHIS / IFCH / UFPA, 2016, p. 70.

<sup>198</sup> Idem. p. 76.

**padre Manoel Ferreira (ou Almeida) reitor que foi no colégio de Companhia desta cidade da parte do Santo Ofício”.**<sup>199</sup>

Além disto, no mesmo testemunho de Manoel Pural, este reforça que já transcorridos muitos anos desde o episódio, sua memória falhava quanto à algumas circunstâncias. Segundo o mesmo testemunho, o relato feito ao jesuíta Manoel Ferreira fora realizado com mais “lembrança” – por ter sido feito em tempo próximo à zombaria.<sup>200</sup> Isto é, antes da visitação chegar, Manoel de Oliveira Pantoja supostamente já tinha sofrido uma denúncia, infelizmente, não sabemos o que aconteceu com ela.

Outra testemunha faz referência ao conhecimento de Pantoja acerca da presença inquisitorial. Segundo João de Brito, capelão mor da vila de Bragança, a inquisição fora tema debatido no mesmo dia da zombaria. Testemunhando para a inquisição, relatou que naquela época disse:

para o dito mestre de campos que não gostava daquelas graças, [...] e dizendosse pouco depois a missa e estando todos juntos na casa do dito mestre de campos, estranhou ele testemunha [que] todos eles que dentro da capela se fizessem aquellas risadas e ao mesmo tempo, em que tomavão por fundamento delas ao dito Manoel de Oliveira Pantoja fingindosse o que não era[,] chamando a huma tonta e louca para confessar o que tudo eles receberão com rizo de que resultou dizer-lhes ele testemunha [João de Brito] **que se devião denunciar ao santo ofício.**<sup>201</sup>

Ora, é evidente que antes de tomar como verdade os depoimentos de Manoel Pural e João de Brito é necessário cautela: quem não desejaria ser “bom cristão” aos olhos da inquisição? Ninguém depois de dezesseis anos queria fazer parte da piada de Pantoja. Evidentemente, os discursos de ambos são balizados por estratégias que tentam lhes dar crédito, mas ao mesmo tempo lhes dirimir de qualquer responsabilidade com relação aos desrespeitos realizados na capela de Santo Antônio. Sendo assim, é de bom tom o primeiro afirmar que realizou denúncia contra Manoel Pantoja, e ao segundo afirmar que desde logo retaliou o ato em nome do Santo Ofício.

Além destes dois relatos, Dona Ângela de Oliveira Franca, casada com o mestre de campos Antônio Ferreira Ribeiro, natural e moradora da cidade de Belém, de mais ou menos cinquenta e três anos, também testemunhou algo semelhante. Seu testemunho se aproxima do que foi dito por Manoel Pural e João de Brito, pois ela relata a repreensão realizada por seu marido, no que diz respeito aos gracejos de Manoel. Segundo Ângela, juntamente com João

<sup>199</sup> ANTT. Inquisição de Lisboa, proc. 2698, grifo nosso.

<sup>200</sup> Idem.

<sup>201</sup> Idem, grifo nosso.

de Brito e João Furtado, Antônio Ferreira Ribeiro repreendeu asperamente Manoel de Oliveira Pantoja pelos gracejos. Ângela parece também ter o intuito de proteger seu marido, já em situação delicada frente à inquisição.<sup>202</sup>

Se é verdade o que as três testemunhas disseram acerca das retaliações à zombaria, ou se se trata apenas de uma estratégia para melhor parecer frente ao inquisidor, não podemos saber. No entanto, é plausível imaginar que, se for verdade, Pantoja tinha consciência da presença do Santo Ofício ao menos desde o momento imediatamente depois da zombaria. Se não for verdade, ainda assim é possível crer que Pantoja imaginava a possibilidade de ser denunciado, talvez mesmo para o Tribunal Eclesiástico. Neste sentido, por que Manoel Pantoja esperou a visitação? Primeiramente, ao que tudo indica, a ameaça de João de Brito não se concretizou e a denúncia realizada por Manuel Pural não deu em nada.

Esta efetividade da presença inquisitorial deveria ter motivado desde logo a confissão, senão o medo em Manoel de Oliveira Pantoja, e de fato parece que motivou: não à toa Pantoja se confessa no período da graça, compreendido nos trinta primeiros dias depois da instalação da visita inquisitorial, em que o confitente recebe perdão pelos seus pecados desde que não tenha sido denunciado por outrem antes de se confessar.<sup>203</sup> Mas antes de realizar a confissão, outras estratégias, baseadas em suas relações parentais, podem lhe ter rendido algum tempo de sossego e o período de graça pode ter vindo em boa hora.

Primeiramente, é notável que o próprio dono do engenho, Antônio Ferreira Ribeiro, não pôde testemunhar no caso de Manoel. Antônio estava preso na Fortaleza da Barra do Pará, acusado de calúnia contra dois irmãos: o padre Hilário Corrêa de Moraes e José Corrêa de Moraes (ou carneiro, dependendo da documentação). Antônio acusou ambos de cometerem crime de lesa majestade, assinando uma denúncia com inquirição de testemunhas juramentadas. No entanto, as testemunhas em pouco tempo afirmaram que foram forçadas pelo mesmo Mestre de Campo a realizar os testemunhos.<sup>204</sup>

<sup>202</sup> Cf. BAIÃO, A. **Episódios dramáticos da inquisição portuguesa**. Lisboa: Seara Nova, 1938, p. 190. Neste episódio, o frei João de São José Queiroz queimou papéis do Santo Ofício em que haviam acusações ao mestre de Campo Antônio Ferreira Ribeiro, a acusação sobre o tal mestre de Campo afirmar sua descrença na existência de céu e inferno, o que será tratado de modo mais detalhado adiante.

<sup>203</sup> O período de graça consiste nos trinta dias posteriores a publicação dos “Éditos da fé e da graça”, acontecido em 25 de setembro de 1763, terminado de fato no dia 2 de novembro do mesmo ano. Ver MATTOS, Y. **A última inquisição**: os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino (1763-1769). Dissertação (Mestrado em História). Niterói: PPHIS / UFF, 2009, p.141.

<sup>204</sup> AU. Capitania do Pará, 19 de Setembro de 1762, cx. 53, doc. 4849.

A dissertação de Marília Imbiriba debate a trajetória dos Oliveira Pantoja e evidência que a primeira geração deles na colônia se estabeleceu e aumentou suas possibilidades por meio da consolidação de redes que se consolidaram por meio de alianças políticas com figuras importantes como Domingos Serrão de Castro<sup>205</sup> e com instancias de poder que ligam a família até o reino, por meio do ex-governador Bernardo Pereira de Berredo. Estabelecidos politicamente, conseguiram, principalmente por Manoel de Oliveira Pantoja (tio do denunciado), angariar dois dos bens mais preciosos na capitania do Pará naqueles tempos: terras e escravos – mais precisamente na região do Acará e Moju<sup>206</sup>. Mas além disto, os Oliveira Pantoja estabeleceram suas relações a partir de matrimônios, o que fica bem claro com José de Oliveira Pantoja, pai do denunciado.<sup>207</sup>

José casou com D. Luíza de Bitencourt, filha do mestre de campos Antônio Ferreira Ribeiro<sup>208</sup> e D. Agueda de Bitencourt. A sogra de José era bisneta do “grande desbravador do Amazonas”, Pedro Teixeira, nome acionado nos futuros pedidos de mercês dos descendentes deste casamento. Feliciano Correa, sogro de Antônio Ferreira, foi capitão-mor do Pará em 1645 e provedor da Santa Casa de Misericórdia em 1667. Ainda segundo Imbiriba, D. Luiza, esposa de José o conectava a uma ascendência de gente muito influente na capitania do Pará. Esta conexão alcançava também Manoel de Oliveira Pantoja, filho de José, denunciado à inquisição pela zombaria com o casamento. Antônio Ferreira Ribeiro, sogro de José, foi desde 1707 possuidor de patente de Capitão, bem como de terras no rio Acará.

Estas redes continuam muito bem estabelecidas durante a vigência do que Santos chamou de “primeira geração” dos Oliveira Pantoja, tendo o ápice desta aliança e ascensão social do grupo no período de governo de Berredo. Quando este é substituído por João da Maia Gama, os Oliveira Pantoja são obrigados a lidar com novas disputas, no entanto não é disto que pretendo tratar neste tópico. O que interessa aqui é que o estabelecimento destas

---

<sup>205</sup> Efetivamente, a aliança com os Serrão de Castro deve ter se rompido, ou ao menos deve ter sido abalada por volta de 1728, quando Domingos se queixa da acusação realizada por Antonio Ferreira Ribeiro e João Severino Chaves, acusação onde se dizia que Domingos havia deflorado a filha de um deles e vivia com ela em concubinato. AU, Capitania do Pará, 20 de setembro de 1728, Cx. 11, doc. 986.

<sup>206</sup> SANTOS, M. C. I. **Família, trajetória e poder no Grão-Pará setecentista**: os Oliveira Pantoja. Dissertação (Mestrado em História Social da Amazônia). Belém: PPGHIS / IFCH / UFPA, 2015.

<sup>207</sup> Idem, p. 59-67.

<sup>208</sup> Este não é o mesmo mestre de campos dono do engenho onde aconteceu a zombaria, mas possivelmente avô dele. A documentação consultada possibilitou compreender as relações de parentesco entre Antônio Ferreira Ribeiro – avô de Manoel de Oliveira Pantoja – e o outro de mesmo nome, mestre de campos.

redes uniu um grupo por meio de parentela, entre eles os Oliveira Pantoja e os Ferreira Ribeiro<sup>209</sup>.

O mestre de Campos Antônio Ferreira Ribeiro, senhor do engenho onde Manoel de Oliveira Pantoja zombou dos sacramentos, é tido por primo direto do denunciado, segundo relato de sua própria esposa, Ângela de Oliveira Franca.<sup>210</sup> Esta ligação de parentesco pode ser suposta e evidenciada também pelo nome do avô de Manoel de Oliveira Pantoja, que também se chamava Antônio Ferreira Ribeiro e era também avô de Antônio Ferreira Ribeiro, Mestre de Campos. O Avô chegou ao Pará em meados do século XVII, sendo natural das ilhas portuguesas, talvez da Madeira. Tornou-se senhor de um engenho de açúcar e foi também vereador da câmara. Casou com Aguéda Maria Bittencourt, filha do capitão-mor do Pará Feliciano Correia e D. Maria Teixeira, filha do já citado Pedro Teixeira. Seu filho era João Ferreira Ribeiro, que foi capitão de infantaria de ordenança e sargento-mor do terço das companhias das ordenanças. João foi também senhor de engenho de açúcar no Acará e no rio Itapecuru – um dos mais abastados. Este casou com D. Catarina de Moraes Bittencourt, também de importante família no Pará. Ao ficar viúvo, casou novamente, com D. Catarina de Oliveira Franca, filha de um cidadão que foi secretário de Estado, Juíz ordinário e do senado da Câmara de Belém. Daquele primeiro casamento nasceu Antônio Ferreira Ribeiro, que veio a se tornar mestre de campos, bem como casou com a irmã de sua madrastra, D. Ângela de Oliveira Franca, pessoa que testemunhou no caso de Manoel Oliveira Pantoja.<sup>211</sup>

Efetivamente, Manoel de Oliveira Pantoja, membro da segunda geração dos Oliveira Pantoja nas colônias do norte, fazia parte da elite local, ampliando a influência da primeira geração, que estava mais focada na posse de terras e escravos, bem como na produção de anil e cacau. Antônio Ferreira Ribeiro foi membro do Senado da Câmara de Belém, bem como Juíz de Órfãos, exerceu o posto de mestre de campo do Terço dos auxiliares.<sup>212</sup> A parentela de Manoel estabeleceu relações com a elite local, por meio da realização de matrimônios e as mais diversas alianças políticas, alcançando até mesmo a família do mestre de campos Antônio Ferreira Ribeiro. Este alcance, ao meu ver, lhe possibilitou algum tempo de segurança com relação aos desrespeitos proferidos na capela de Santo Antônio.

<sup>209</sup> SANTOS, M. C. I. **Família, trajetória e poder no Grão-Pará setecentista**: os Oliveira Pantoja. Dissertação (Mestrado em História Social da Amazônia). Belém: PPGHIS / IFCH / UFPA, 2015.

<sup>210</sup> ANTT. Inquirição de Lisboa, proc. 2698.

<sup>211</sup> SOUZA E MELLO, M. E. A. Perspectivas sobre a “nobreza da terra” na Amazônia colonial. **Revista de História**, São Paulo, n. 168, p. 26-68, jan./jun. 2013.

<sup>212</sup> Em ofício de Ângela Franca, datado de 1763, vários cargos e postos ocupados pelo denunciado são citados, no intuito de dar substância à sua defesa contra a supracitada acusação de calúnia. AU. Capitania do Pará, 10 de abril de 1763. Cx. 54, doc. 4915.



Isto aconteceu também porque evidentemente as relações de Antônio Ferreira Ribeiro eram bem estabelecidas com o Bispo do Pará, frei João de São José e Queiroz, pois ambos eram tidos como amigos. Tal relação de amizade compôs parte da denúncia ao Santo Ofício contra o mesmo Bispo, quando este foi acusado de queimar documentos que deveriam ser remetidos à inquisição. Quais documentos eram estes? Uma diligência feita contra o próprio Antônio Ferreira Ribeiro, posto que supostamente este afirmou não existir nem céu nem inferno.<sup>213</sup>

Queiroz, conversando sobre o assunto com o vigário geral Pedro Barbosa Jonas, sacerdote do hábito de São Pedro, afirmou que queimou a documentação. Esta queima foi justificada pois Antônio Ferreira Ribeiro explicou que a denúncia era mais uma vingança dos que o estavam acusando, Hilário e José Corrêa, pois o mestre de campo os acusara anteriormente ao Padre Caetano Eleutério Bastos – comissário do Santo Ofício – do crime de Lesa Magestade. O bispo acreditou.<sup>214</sup> Algumas outras testemunhas afirmaram que o Bispo João tentou proteger Antonio Ferreira Ribeiro, mas acreditavam que a proteção era legítima, haja vista a acusação ter sido mentirosa.<sup>215</sup>

Ao que tudo indica, a querela entre o Bispo fr. João de São José e Queiroz no que concerne a queima de documentos que comprometiam Antônio Ferreira remetem ao caso de Manoel de Oliveira Pantoja. Segundo Blenda Cunha Moura, a inimizade entre o Antônio Ferreira e os seus acusadores, os irmãos Hilário Carneiro de Moraes e padre José Carneiro de Moraes, se desenvolveu, pois ambos o acusavam de cumplicidade com as heresias cometidas por Manoel na referida zombaria aos sacramentos.<sup>216</sup>

Quando Antônio Ferreira Ribeiro foi preso por caluniar o tal padre e o irmão deste, criticando ambos, afirmou a inexistência do inferno, utilizando uma estratégia retórica, pois acreditava que os sujeitos que precisavam de julgamento estavam livres, enquanto ele estava preso. A interpretação manipulada desta crítica teria levado a produção dos documentos que deveriam ser enviados ao Santo Ofício, mas foram queimados pelo Bispo João de São José e Queiroz.<sup>217</sup>

<sup>213</sup> BAIÃO, A. **Episódios dramáticos da inquisição portuguesa**. Lisboa: Seara Nova, 1938. 3 v., p. 190.

<sup>214</sup> MOURA, B. C. **Intrigas coloniais a trajetória do Bispo João de São José Queirós (1711-1763)**. Dissertação (Mestrado em História). Manaus: PPGHis / UFAM, 2009, p. 156

<sup>215</sup> Idem. p. 156

<sup>216</sup> Idem. p. 162; ANTT. Inquisição de Lisboa. Doc. 13201. Bispo do Pará. Pasta 20. Traslado de apresentação que nesta Mesa de Visita fez por carta o mestre de campo Antonio Ferreira Ribeiro, a qual entregou a esta Mesa Manoel Ferreira Ribeiro filho do dito Mestre de Campo. Em 17 de novembro de 1763.

<sup>217</sup> MOURA. op. cit., p. 156

Manoel de Oliveira Pantoja deve ter assistido amedrontado a prisão de Antônio Ferreira Ribeiro e a posterior partida do bispo, que fora logo substituído por Giraldo José de Abranches, este acumulou a função de vigário capitular na vacância do cargo, bem como de visitador inquisidor ao Estado do Grão-Pará e Maranhão<sup>218</sup>. É verdade que o bispo João de São José Queiroz seria remetido ao reino com ou sem a queima da denúncia inquisitorial, posto que a coroa estava indisposta com suas proposições suspeitas acerca da necessidade de escravização indígena, da necessidade da presença de religiosos nas vilas, e pela cobrança de diversos serviços eclesiásticos<sup>219</sup>.

No entanto, a derrocada de duas peças fundamentais na manutenção das redes de Manoel de Oliveira Pantoja pode ter provocado o medo, bem como a consciência de que o caso da caricatura na capela não fora totalmente esquecido e podia desta vez resultar em punição. O Bispo Queiroz – amigo da parentela de Manoel de Oliveira Pantoja – fora remetido para Portugal, e era do tribunal eclesiástico que recebiam a maior parte das denúncias remetidas à inquisição, antes da chegada da visitação.<sup>220</sup> Antônio Ferreira Ribeiro foi preso. As inimizades políticas, tendo posse dos boatos acerca dos gracejos de Manoel de Oliveira Pantoja, lhe colocavam em risco. Talvez sua estratégia, baseada em um relativo conhecimento acerca do funcionamento da inquisição, contra seus inimigos, tenha sido o uso do período da graça<sup>221</sup>, se confessando no dia 26 de setembro de 1763, acreditando que deste modo alcançaria o perdão.

Além da influência do bispo na proteção de seu amigo Antônio Ferreira Ribeiro, e deste no que diz respeito aos pecados de Manoel de Oliveira Pantoja, faz-se necessário considerar outro problema. Os familiares e comissários do Santo Ofício no Estado do Grão-Pará e Maranhão poderiam ter também denunciado o mesmo Pantoja por seus gracejos. Quais as motivações ou os constrangimentos que impediram suas denúncias? Não temos uma resposta categórica para tal, mas sobretudo alguns indicativos de possibilidades.

Para responder essa questão, é necessário analisar determinadas relações que vão além dos Oliveira Pantoja e os Ferreira Ribeiro, relações com outro grupo importante e influente no

<sup>218</sup> Cf. MATTOS, Y. **A última inquisição**: os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino (1763-1769). Dissertação (Mestrado em História). Niterói: PPHIS / UFF, 2009.

<sup>219</sup> Idem.

<sup>220</sup> LIMA, J. A. F. L. **Pessoas de vida e costumes comprovados**: clero secular e Inquisição na Amazônia setecentista. Dissertação (Mestrado em História Social da Amazônia). Belém: PPGHIS / IFCH / UFPA, 2016.

<sup>221</sup> Conforme Amaral lapa (1978), como já dito anteriormente, o período de graça consiste em 30 dias depois da leitura dos Editais de Fé e instalação da visitação inquisitorial, período em os que se confessam são perdoados, alcançam a graça, desde que não tenham sido denunciados antes por outrem.

Estado do Grão-Pará e Maranhão: os Furtado de Vasconcelos. A amizade entre Manoel de Oliveira Pantoja e João Furtado – tidos também como primos – é revelada por meio de diversas acusações que tem como motor a bofetada que João deu em Caetano Eleutério, comissário do Santo Ofício, no dia 24 de abril de 1749.<sup>222</sup> É necessário notar que comissários e familiares eram considerados símbolos do Tribunal inquisitorial.<sup>223</sup>

A proximidade entre ambos lhes rendera alguns escândalos de violência: João Furtado e Manoel de Oliveira participaram de uma briga onde deram “cutiladas” no ajudante Francisco Dourado, aleijado por conta dos ferimentos; feriram o Ouvidor Geral Manoel Antunes da Fonseca com dois tiros; existia também acusação de que João Furtado matou o capitão mor Calisto da Cunha Valadares e um padre pois ambos não concordavam com alguns de seus projetos<sup>224</sup>; também Manoel de Oliveira Pantoja foi acusado de mandar seus escravos espancarem Luís Francisco Barreto, a pauladas, com o auxílio de seu cunhado Gaspár de Siqueira e Queiroz e seu genro, Luís Poral em 1744.<sup>225</sup>

A querela entre Caetano Eleutério e João Furtado se desenvolveu de modo a evidenciar a influência política e a aliança existente entre a parentela de Furtado e de Oliveira Pantoja. Segundo Bezerra,

Em 1751, Caetano solicitou ao Senado da Câmara de Belém, um traslado de duas cartas enviadas pelos Juízes Marcelo Alfaia e Luis de Oliveira Pantoja ao Rei [...] Os laços familiares entre os juízes e os réus demonstram o poder de influência desses personagens na administração. As “pessoas de qualidade desta terra”, a que os juízes se referiam na carta, eram as suas próprias famílias. A família Alfaia derivava dos Alfaia e Noronha, da qual José Monteiro de Noronha fazia parte e era “primo-coirmão” de João Furtado. Este, por sua vez, era primo de Manoel de Oliveira Pantoja, parente próximo do juiz Luis de Oliveira Pantoja.<sup>226</sup>

Sem querer me perder em digressões, vamos direto ao desfecho de tal querela: João Furtado foi punido pelo Tribunal Eclesiástico com pena pecuniária de 80 mil réis e três meses de prisão. O Tribunal secular não lhe deu sentença, pois defendeu que a punição pelo crime já fora realizada pelo Tribunal Eclesiástico. Caetano Eleutério buscou o Tribunal da Inquisição, acreditando que partiria deste a punição exemplar: o Comissário Lourenço Alvares Roxo

<sup>222</sup> BEZERRA, T. G. **Inquisição e poder**: um comissário do Santo Ofício na Amazônia Portuguesa (1745-1763). Dissertação (Mestrado em História). Manaus: PPGHis / UFAM, 2015, p. 87.

<sup>223</sup> FEITLER, B. Poder episcopal e ação inquisitorial no Brasil. In: VAINFAS, R.; FEITLER, B.; LAGE, L. (Orgs). **A inquisição em xeque**: temas, controvérsias e estudos de caso. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2006, p. 34.

<sup>224</sup> Idem.

<sup>225</sup> Luís Poral era pai de Manoel Poral Aguiar e Castro, testemunha na denúncia contra Manoel de Oliveira Pantoja, Manoel afirmou conhecer Pantoja há mais de vinte anos, bem como ter sido sempre seu amigo. AU. Capitania do Pará. 27 de junho de 1744, cx. 27, doc. 2531/ ANTT. Inquisição de Lisboa, proc. 2698.

<sup>226</sup> BEZERRA, op. cit., p. 89.

Potfeliz e João Trindade receberam ordens de instaurar Comissão na qual testemunhas seriam inquiridas sobre o caso. Caetano Eleutério não se satisfaz com o parecer de Lourenço Alvares Roxo Potfeliz, pois este tinha tendência a minimizar os atos de João Furtado e ressaltar a dignidade de sua família, já que eram amigos e compadres. A insatisfação está manifesta em carta enviada ao Santo Ofício. Apesar de haver indicação da necessidade de processar furtado frente a inquisição, indicação esta realizada pela Comissão, não há registro deste processo.<sup>227</sup>

As relações sociais estabelecidas pelos Oliveira Pantoja parecem ter dado consistência a uma teia de poder baseada no prestígio das famílias, na autoridade e até mesmo na violência; os interesses destes grupos eram deste modo impostos à sociedade<sup>228</sup>. Desta forma, nem um comissário do Santo Ofício fora respeitado perante as arbitrariedades e as alianças realizadas pelos Furtado, que alcançavam os Oliveira Pantoja. É evidente que as hierarquias locais por vezes se faziam mais fortes que as hierarquias estabelecidas pela coroa, pela igreja ou mesmo pelo Santo Ofício<sup>229</sup>.

Creio que Manoel de Oliveira Pantoja não era apenas um gracejador, mas um zombeteiro consciente de seus privilégios e de alguns riscos. A zombaria confessada em 22 de setembro de 1763 foi motivada pelos próprios significados cômicos que Manoel de Oliveira se valia para provocar o riso de seus parentes e amigos no engenho de Antônio Ferreira Ribeiro. A piada foi compartilhada por todos. No entanto, também com base em sua parentela e amizades, a influência política dos Oliveira Pantoja frente ao Bispo João de São José e Queiroz pode ter freado as denúncias provenientes do Tribunal Eclesiástico. Do mesmo modo, a associação com João Furtado de Vasconcelos pode ter inibido uma atuação mais incisiva dos comissários em tempos anteriores à chegada do visitador inquisidor Giraldo José de Abranches. Ao lado disto, a própria utilização da violência e intimidação ou a simples existência desta possibilidade pode ter freado o ímpeto de alguns indivíduos interessados em denunciar.

Acontece que às vésperas da chegada do visitador ao Estado do Grão-Pará e Maranhão, nem Antônio Ferreira Ribeiro, nem o Bispo Queiroz se mantinham em posição de vantagem. Manoel de Oliveira Pantoja provavelmente sabia que suas amizades e seus parentes estavam passando por momentos de crise – de algum modo ligados aos seus gracejos com

---

<sup>227</sup> Idem.

<sup>228</sup> FRAGOSO, J. A nobreza vive em bandos: a economia política das melhores famílias da terra do Rio de Janeiro, século XVII. Algumas notas de pesquisa. *Revista Tempo*, Niterói, vol. 8, n. 15, p.1-23, 2003.

<sup>229</sup> SCHWARTZ, S. *Burocracia e sociedade no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 292.

relação aos sacramentos. Esta consciência das vicissitudes políticas pode ter motivado Manoel a se utilizar do período de graça para então ser perdoado pelo ato que, manipulado por suas desavenças, poderia ter fins trágicos. Mesmo assim parece que o teve.

O documento de registro da confissão e inquirição de testemunhas do caso de Manoel de Oliveira Pantoja tem um fim agridoce para o mesmo: ele é asperamente repreendido, ordenado que não zombe mais dos sacramentos e que pague as contas do processo, apenas isto, sem contar o estigma social. No entanto, segundo depoimentos presentes no processo de habilitação de Amândio de Oliveira Pantoja, filho deste mesmo Manoel, algumas testemunhas relatam um fim mais trágico e diferente, recheado de certa dramaticidade que a memória dos anos transcorridos deve ter acrescentado ao episódio.<sup>230</sup>

Enquanto a maior parte da elite que depôs na habilitação – segundo Marília Imbiriba Santos, esqueceu do drama vivido por Manoel perante a inquirição, outras testemunhas lembram que este foi denunciado e acreditavam conhecer a causa. Para uns, a acusação aconteceu com base no ato de Manoel, que se coroou rei no Acará. Outros lembram que foi denunciado por ter casado uma senhora, por brincadeira, o que corrobora toda a confissão e os testemunhos de 1763. Todas as testemunhas afirmam que ele morreu na prisão, envenenado. Daí muitos supõem que os assassinos foram os próprios filhos, com medo da infâmia, ou que ele cometeu suicídio, dizendo “antes morte que vergonha”.<sup>231</sup>

Efetivamente, é possível perceber que enquanto Manoel de Oliveira Pantoja esteve bem relacionado no Estado do Grão-Pará e Maranhão, gozou de dezesseis anos de impunidade. A sua zombaria ou heresia – ou sua própria forma de vivenciar a religião – fora tratada com relativa condescendência. No entanto, os irmãos Hilário e José Corrêa (ou Carneiro) utilizam de diversos recursos para enfrentar seu inimigo, Antônio Ferreira Ribeiro. A primeira investida utiliza a moralidade, pois acusam-no de ser conivente com Pantoja. A reação de Antônio se manifesta em uma denúncia de lesa majestade. A tréplica dos irmãos é quase um xeque-mate: acusação de calúnia bem fundamentada com testemunhas. Com bastante sabedoria, aproveitando-se da forma pouco ortodoxa com a qual Antônio falava de inferno, esbravejando da prisão, novamente a moralidade e religiosidade são acionadas, e Antônio é denunciado também ao Santo Ofício. O bispo frei João de São José e Queiroz, já

---

<sup>230</sup> SANTOS, M. C. I. Família e Poder na Amazônia Setecentista: A trajetória dos Oliveira Pantoja. In: ANAIS do XIX Encontro Nacional de Estudos Populacionais: População, Governança e Bem-Estar. Campinas/SP: ABEP, 2014, p. 01-24. Disponível em: < [www.abep.org.br/~abeporgb/abep.info/files/trabalhos/.../TC-4-10-412-439.pdf](http://www.abep.org.br/~abeporgb/abep.info/files/trabalhos/.../TC-4-10-412-439.pdf) >. Acesso em: 10 jul. 2018.

<sup>231</sup> Idem, p. 20.

desacreditado pela coroa, queima a documentação. A moralidade é um artifício da estratégia política: é mais pecador ou herege aquele que menos pode acionar suas redes para se defender, é mais criminoso aos olhos inquisitoriais aquele que não pode agradá-los a partir das redes de poder local, ou intimidá-los. A moralidade religiosa e sexual no Estado do Grão-Pará e Maranhão depende das contingências locais. Manoel de Oliveira Pantoja sente mal do sacramento do matrimônio, para a inquisição, apenas quando as condições específicas e relações locais de poder permitem que este sentimento escape para a efetividade das instâncias de controle moral, para a atuação da inquisição.

## 2.2 OUTROS SÚDITOS SENTINDO O “MAL DO SACRAMENTO DO MATRIMÔNIO”: BIGAMIA INDÍGENA E INQUISIÇÃO

Em fins do século XVII, o então Superior da Missão Jesuítica no Maranhão e Grão-Pará, Bettendorf, realizou visita às missões desse referido estado. No rio Uburu, missão de Nossa Senhora da Conceição, o responsável – frei Theodósio de Freitas, mercedário – relatou ao jesuíta que, entre os pajens, existia uma profecia: os índios se converteriam em brancos e os brancos em índios.<sup>232</sup> Efetivamente, a profecia faz referência ao processo de contato de dois universos simbólicos e sociais estranhos um ao outro.<sup>233</sup> Se, para os profetas, a transformação era uma via de mão dupla, para os padres, efetivamente interessava apenas a conversão indígena, embora fugisse de seu controle outros aspectos da mestiçagem cultural.<sup>234</sup> O presente tópico aborda parte deste processo de conversão previsto pelos pajens no rio urubu<sup>235</sup>, mais precisamente acerca da relação estabelecida entre estes povos indígenas e o modelo tridentino de casamento, peça que se tornaria fundamental para a compreensão da política indigenista na segunda metade do século XVIII.

<sup>232</sup> CARVALHO JÚNIOR, A. D. **Índios cristãos**: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769). Tese (Doutorado em História). Campinas: Departamento de História / UNICAMP, 2005, p. 174. E BETENDORF, J. F. *Chronica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, Tomo LXXII, Parte I, 1910, p. 494.

<sup>233</sup> CARVALHO JÚNIOR, *Ibidem*.

<sup>234</sup> CARVALHO JÚNIOR, *Ibidem*.

<sup>235</sup> Conversão, evidentemente, metafórica. Seria ilusório acreditar que os povos indígenas se tornaram brancos, do mesmo modo imaginar que os brancos se tornaram índios. Utilizo aqui a profecia apenas como estratégia narrativa, sobretudo para introduzir um debate sobre conversão e ocidentalização destes povos indígenas, em um processo onde o matrimônio é peça fundamental. Enfim, não defendo de modo algum que a “transformação” profetizada se deu literalmente, tampouco creio que o assimilacionismo pombalino represente uma assimilação absoluta. Debater a noção de transformação para os povos ameríndios exigiria mais desta dissertação, um artigo ou outro capítulo, o que o tempo e o objeto proposto infelizmente não permitem.

A conversão dos povos indígenas, para a coroa portuguesa, foi sempre considerada fundamental para a efetivação do processo de colonização. Não à toa, as ordens religiosas possuíam papel importantíssimo no que diz respeito à administração das missões, a distribuição da mão de obra indígena, bem como a responsabilidade por sua catequização.<sup>236</sup> Entretanto, a partir da segunda metade do século XVIII, a prioridade do caráter missionário da colonização começa a fraquejar, bem como a importância dada às ordens religiosas, sobretudo aos jesuítas. Este enfraquecimento manifesta-se na política de Sebastião José de Carvalho e Melo e tem seu momento derradeiro em 1759, com a lei de expulsão da Companhia de Jesus de todos os domínios da Coroa portuguesa<sup>237</sup>, mas desde o Diretório dos Índios, com a transformação das aldeias em vilas administradas por chefes indígenas e “diretores”, já era robusta a consolidação de uma laicização da tutela indígena<sup>238</sup>.

A importância da conversão dos ameríndios para a Coroa portuguesa, anterior à segunda metade do século XVIII, apoiava então o processo de civilizar o indígena no catolicismo, este enquanto essencial. A partir do mesmo Diretório, a cristianização permanece fundamental, mas deixa de ser o único caminho à civilização.<sup>239</sup> O casamento, a educação e o trabalho passam a exercer lugar de destaque, sendo que tais instituições situaram o processo de ocidentalização como empreendimento laico, no qual a experiência, o exemplo e a adoção de valores civis se tornaram preponderantes.<sup>240</sup>

Ainda sendo fundamental, a conversão dos índios e a manutenção dos costumes católicos contou com o apoio das visitas pastorais, auxiliadas pela atuação dos diretores nas vilas, bem como com a atuação da inquisição – por meio da visitação ou de familiares e comissários – que se dispunham a denunciar diversos costumes pagãos dos povos indígenas, iniciando autos e inquirição de testemunhas, tendo quase sempre um fim emblemático no que diz respeito à visão acerca dos indígenas. Ao que tudo indica, a inquisição e o tribunal eclesiástico também mantiveram a função de “educar” os costumes indígenas, os tornando

---

<sup>236</sup> Sobre o uso de mão de obra indígena na Amazônia, há ampla bibliografia. Ver, por exemplo: SOUZA JÚNIOR, J. A. **Tramas do cotidiano**: religião, política, guerra e negócios no Grão-Pará dos setecentos. Belém: EDUFPA, 2013. E SOUZA E MELLO, M. E. A. O regimento das missões: poder e negociação na Amazônia Portuguesa. **Clio**: revista de pesquisa histórica, n. 27, v. 1, p. 46-77, 2009.

<sup>237</sup> GUZMAN, D. Índios misturados, caboclos e curibocas: análise histórica de um processo de mestiçagem. Rio Negro (Brasil), séculos XVIII e XIX, In: ADAMS, C.; MURRIETA, R.; NEVES, W. (Orgs). **Sociedades caboclas amazônicas**: modernidade e invisibilidade. São Paulo: Annablume, 2006, p. 67-80.

<sup>238</sup> Idem.

<sup>239</sup> COELHO, M. C. **Do sertão para o mar - um estudo sobre a experiência portuguesa na América, a partir da colônia**: o caso do diretório dos índios (1751-1798). Tese (Doutorado em História). São Paulo: Departamento de História / FFLCH/ USP, 2005.

<sup>240</sup> Idem, p. 182.

cristãos, fazendo deles adeptos do modelo matrimonial católico e lhes ratificando o caráter de vassallos.

Esta reminiscência do controle dos costumes indígenas faz coro à necessidade da Coroa portuguesa de torná-los vassallos, no contexto das disputas entre espanhóis e portugueses a partir do tratado de Madrid<sup>241</sup>. Além de povoar e ocupar o território, ainda era necessário que estes indígenas fossem índios coloniais, isto é, integrados à sociedade colonial, auxiliando a manutenção dos domínios dos portugueses, bem como descimentos de outros indígenas<sup>242</sup>. Era necessário que eles abandonassem a *barbárie* dos antigos costumes pela civilização, por meio da razão, em convivência com os brancos, para que então dessem substância à ocupação e legitimação das posses portuguesas<sup>243</sup>.

No âmbito do exercício desta integração dos povos indígenas, o casamento foi peça fundamental – juntamente com a educação, e – principalmente – a disciplinarização do trabalho. As uniões matrimoniais mistas, entre índias e brancos foram incentivadas pela Coroa portuguesa, assunto debatido mais profundamente no tópico posterior. Considerando o casamento enquanto instituição de importância para a política da metrópole com relação ao Estado do Grão-Pará e Maranhão, é de se supor que se fazia necessário a compreensão e a apreensão do casamento católico pelos indígenas, bem como pelos colonos que com eles passaram a conviver nas vilas e lugares. Segundo o Diretório, no que diz respeito aos casamentos:

Entre os meios, mais proporcionados para se conseguir tão virtuoso, útil, e santo fim, nenhum é mais eficaz, que procurar por via de casamentos esta importantíssima união. Pelo que recomendo aos Diretores, que apliquem um incessante cuidado em facilitar, e promover pela sua parte os matrimônios entre os Brancos, e os Índios, para que por meio deste sagrado vínculo se acabe de extinguir totalmente aquela odiosíssima distinção, que as nações mais polidas do mundo abominaram sempre, como inimigo comum do seu verdadeiro, e fundamental estabelecimento(88). 89 Para facilitar os ditos matrimônios, empregarão os Diretores toda a eficácia do seu zelo em persuadir a todas as Pessoas Brancas, que assistirem nas suas Povoações, que os Índios tanto não são de inferior qualidade a respeito delas, que dignando-se Sua Majestade de os habilitar para todas aquelas honras competentes às graduações dos seus postos, conseqüentemente ficam logrando os mesmos privilégios as Pessoas que casarem com os ditos índios; desterrando-se por este modo as

---

<sup>241</sup> Idem.

<sup>242</sup> A noção de “índios coloniais” se baseia em John Monteiro (2001), na medida em que os índios coloniais exerciam papel ativo e criativo diante dos desafios propostos pelos colonizadores. Associando horizontes cosmológicos de longa data, as comunidades nativas dialogavam com os novos tempos, assimilando ou rejeitando suas características, convivendo com elas.

<sup>243</sup> Aqui percebe-se a influência do pensamento ilustrado para a política efetivada no Estado do Grão-Pará e Maranhão, posto que a razão dos indígenas, integrados à sociedade colonial, lhes permitiria o abandono da *barbárie*. Cf. COELHO, Ibidem.



prejudicialíssimas imaginações dos Moradores deste Estado, que sempre reputaram por infâmia semelhantes matrimônios.<sup>244</sup>

Deste modo, o matrimônio indígena fortalece sua importância com base na política. Não creio que seja surpreendente o número de denunciados indígenas ao Santo Ofício, pelo crime de bigamia, na medida em que consistia em uma heresia capaz de desorganizar os costumes e as tradições portuguesas, bem como sintomática de uma incompreensão de uma política que haveria de ser importante para a implementação dos domínios portugueses na Amazônia. Mais uma vez, a moralidade e o controle da moralidade se exercem coadunados com uma política de interesse pragmático. É necessário que as uniões matrimoniais sejam compreendidas e apreendidas pelos indígenas em seu processo de abandono da *barbárie* e aproximação com a *civilização*, na sua transformação de índios em brancos, não apenas em termos de cor e sangue, mas também de costumes. O casamento, e o matrimônio, para o indígena também tinha sua importância – como se verá adiante – na medida em que lhe permitia angariar melhores condições de vida, em determinadas situações específicas. Quando assim não o era, os indígenas “sentiriam mal” do sacramento do matrimônio.

Para o período da visitação, o maior número de denúncias e confissões apresentados à mesa do Santo Ofício se referia a casos de feitiçaria, sendo onze confissões e oito denúncias. Para o crime de bigamia, foram registradas apenas uma confissão e quatro denúncias, número aproximado dos crimes de heresia, sodomia, blasfêmia e curandeirismo<sup>245</sup>. O crime de feitiçaria parece despontar como de maior recorrência, pois a inquisição transformava os hábitos cotidianos, balizados pelo hibridismo cultural, em pecados que deveriam ser confessados<sup>246</sup>. Considerando período mais extenso que o da visitação, bem como espacialidade mais ampla – isto é, considerando Pará, Maranhão e Rio Negro – temos os seguintes números: de 1641 a 1761, foram registrados 32 casos de bigamia e 29 de pacto demoníaco, feitiçaria e práticas mágicas; Para o período da visitação, 9 de bigamia e 26 destas outras três classificações; para 1771 a 1805, são registrados 10 casos de bigamia e 2 das outras classificações acima citadas.<sup>247</sup> O número elevado de denúncias de bigamia corrobora a

<sup>244</sup> DIRETÓRIO que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar o contrário. Disponível em: < [http://lemad.fflch.usp.br/sites/lemad.fflch.usp.br/files/2018-04/Diretorio\\_dos\\_indios\\_de%29\\_1757.pdf](http://lemad.fflch.usp.br/sites/lemad.fflch.usp.br/files/2018-04/Diretorio_dos_indios_de%29_1757.pdf) >. Acessado em: 15 nov. 2017.

<sup>245</sup> Dados evidenciados em quadro produzido por Daniela Calainho (2006, p. 177-178) e também analisados por Yllan Mattos (2009, p. 130).

<sup>246</sup> MATTOS, Y. A **última inquisição**: os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino (1763-1769). Dissertação (Mestrado em História). Niterói: PPHIS / UFF, 2009.

<sup>247</sup> Idem, p. 133.

ação inquisitorial portuguesa, pois depois dos cristãos-novos, foram os bígamos os mais perseguidos<sup>248</sup>.

Da documentação analisada por esta pesquisa (referente ao período de 1756 até 1803), 26 registros de bigamia foram elencados, dos quais nove bígamos são considerados índios, cinco cristãos-velhos, dois mamelucos, um cafuzo, um crioulo forro, e oito sem informação. Este tópico consiste na análise mais aprofundada de quatro destes casos de bigamia, envolvendo indígenas, denunciados à inquisição no Estado do Grão-Pará e Maranhão. A análise destes casos debate a relação entre as políticas indigenistas e os casos de bigamia vivenciados por indígenas neste mesmo Estado, relação esta manifesta na vivência cotidiana dos indígenas.

Trata-se de observar também como o casamento no modelo tridentino foi vivenciado por indígenas que estavam em processo de integração com a sociedade colonial, dando ênfase às estratégias sociais e individuais destes mesmos indígenas no que diz respeito ao casamento, bem como às nuances culturais que davam viabilidade a estas mesmas estratégias. Como se verá adiante, o casamento entre índios coloniais foi uma política adotada pela coroa, mas também foi utilizado de diversas formas pelos colonos, que tinham em vista seus próprios interesses. Além destas duas vozes nem sempre concordantes, nem sempre dissonantes, os próprios indígenas estabeleceram suas relações matrimoniais *in facie ecclesia* e se afastaram delas de acordo com seus próprios interesses e valores.

Em suma, nas páginas que seguem, busco compreender um processo que dá base ou que ratifica a profecia do pajé: analiso os casos de bigamia como espaços privilegiados para compreender o contato entre dois universos simbólicos distintos, a transformação dos indígenas em brancos – por meio da imposição de determinadas instituições – ao passo que a manutenção destes enquanto indígenas, na medida em que, mais do que mármore, a instabilidade da alma selvagem lhes permite ser murta, aderindo e esquecendo os princípios e os valores cristãos de acordo com demandas contingências, não necessariamente ou isoladamente materiais, porém, ainda assim, contingenciais.<sup>249</sup>

---

<sup>248</sup> Inquisição como fábrica de hereges: os sodomitas foram exceção? In: VAINFAS, R.; FEITLER, B.; LAGE, L. (Orgs.). **A inquisição em xeque**: temas, controvérsias e estudos de caso. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2006, p. 267-280.

<sup>249</sup> Para Viveiros de Castro (1992), a instabilidade da alma selvagem, ou a caracterização enquanto murta – em oposição ao mármore – expressa a peculiaridade das relações de identidade ameríndias: os processos de relação com o outro não implicam necessariamente exclusão do que é diferente, isto é, do outro; é possível acreditar que os indígenas podem aderir ao catolicismo sem excluir necessariamente suas antigas crenças, por exemplo. Deste

João Candura, índio que fora casado com Maria Tereza, era natural do Rio Ububu, mesmo rio onde ainda no século XVII o frei Theodósio de Freitas relatou a sobredita profecia – da transformação de índios em brancos, e vice-versa. João, cumprindo parte da predição, vivia de sua roça em Maracanã – sob a administração dos jesuítas – e se manteve nela anos depois, ainda quando passou a se chamar vila de Cintra<sup>250</sup>. Lá, por volta de 1744, casou com a referida índia, *in facie ecclesia*, de acordo com o modelo proposto pelos brancos, pelo Concílio de Trento, na presença do jesuíta Manoel da Mota<sup>251</sup>. Não quero dizer que João se tornou branco, tanto que mesmo na denúncia contra Maria Thereza, datada de 1763, é categórica sua classificação enquanto índio. Proponho aqui a compreensão de que este mesmo João, natural do rio Urubu, foi obrigado a se integrar na lógica da sociedade colonial e de se envolver com os valores desta mesma sociedade, para viver sob a administração dos jesuítas, e depois sob a tutela dos diretores. Não se trata de um branco, mas de um “índio colonial”, categoria essencial para compreender esta articulação entre contingência e etnicidade<sup>252</sup>.

Maria Teresa nasceu em São Luís do Maranhão, e pela documentação não podemos afirmar com exatidão sua ascendência. Algumas testemunhas afirmam que ela era mameluca, filha de uma índia chamada Izabel Florência e de Manoel Nogueira, branco, ambos naturais do Maranhão, que morreram em Cametá.<sup>253</sup> Outros afirmam que era sobrinha do padre Agostinho Moyzinho, “governador que foi do bispado da cidade do Maranhão”, porém não sabiam estas testemunhas o nome dos pais da Thereza<sup>254</sup>. No entanto, muitos informaram não crer que Thereza era mameluca, pois só lembravam dela quando os inquisidores a reputavam enquanto índia, ou corrigiam o discurso dos inquisidores, afirmando que a mesma não era mameluca<sup>255</sup>.

---

modo, o modelo de matrimônio católico pode ser aderido, ao passo que do mesmo modo pode ser em outro momento deixado de lado.

<sup>250</sup> Originária da aldeia de Maracanã em 1653, missionada pelos jesuítas e situada à margem esquerda do rio do mesmo nome. Em 1757, é elevada à categoria de vila de Nova Cintra por Mendonça Furtado; em 1885 é elevada à categoria de cidade; e em 1897, passa a denominar-se novamente de Maracanã. Cf. TAVARES, M. G. C. A formação territorial do espaço paraense: dos fortes à criação de municípios. *Revista ACTA Geográfica*, Curitiba, v. 2, n. 3, p.59-83., jan./jun. de 2008.

<sup>251</sup> Denúncia contra Maria Teresa. ANTT. Inquisição de Lisboa, proc. 02699. 1763.

<sup>252</sup> MONTEIRO, J. **Tupis, tapuais e historiadores**: estudos de história indígena e do indigenismo. Tese (Livro Docência). Campinas: Departamento de Antropologia / IFCH / UNICAMP, 2001.

<sup>253</sup> Testemunho de Vicente, segundo marido de Maria Thereza. Denúncia contra Maria Thereza. Tribunal do Santo Ofício. Inquisição de Lisboa, proc. 02699. PT/TT/TSO-IL/028/02699. 1763.

<sup>254</sup> Testemunho de Amaro Furtado de Mendonça. Denúncia contra Maria Thereza. Tribunal do Santo Ofício. Inquisição de Lisboa, proc. 02699. PT/TT/TSO-IL/028/02699. 1763.

<sup>255</sup> Evidentemente, isto reforça duas questões fundamentais: a identidade indígena e mameluca era importante para definir o lugar que os indivíduos ocupavam nesta sociedade; segundo, esta identidade estava marcada pelo “ouvir dizer”, mas era mais forte o saber “pelo ver”, isto é, mesmo que fosse Thereza filha de índia e branco, sua

Maria Thereza casou com João Candura, por volta do ano de 1744, na aldeia de Maracanã. Este casamento, segundo a mesma índia, fora ajustado por Manoel da Mota, jesuíta que administrava a dita povoação. Viveu com João Candura por cerca de quatro anos, sem ter filhos com ele. Passado este tempo, começaram a ter discórdias entre si. As discórdias foram suficientes para motivar a fuga de Maria Thereza para o rio Moju, para a fazenda de um homem chamado João Morais. Segundo relato de João Candura, quando este foi à cidade de São Luís, Maria Thereza aproveitou a oportunidade e fugiu. Outras testemunhas afirmam que a mesma não foi embora sozinha, mas sim acompanhada de um índio chamado Ignácio, com quem viveu relação de concubinato até a morte deste. Thereza morou algum tempo no Moju. Depois, se mudou para a fazenda de Carapajó, do mesmo Manoel Morais, no distrito de Santa Cruz de Cametá. Vivendo naquela fazenda, ouviu dizer por José, índio, e pelo ajudante João Furtado, que Candura estava morto<sup>256</sup>.

Segundo Thereza, tendo ela notícia da morte do primeiro marido, resolveu casar com Vicente, índio canoeiro natural do sertão do Rio Negro e morador na casa do capitão Antônio de Lima. O próprio Antônio ajustou o casamento entre Vicente e ela, união esta realizada ao dia 26 de dezembro de 1753, em Cametá, na igreja paroquial de São João Batista, em presença do padre Luís Phillipe de Souza. A transcrição do assento de casamento identifica Vicente Vieyra como “escravo” de Antônio de Lima. O próprio Antônio, além de ajustar o casamento, levantou informações com indígenas de maracanã que confirmaram a morte do primeiro marido. O arranjo do casamento bem como a investigação preliminar – realizada por Antônio de Lima – insinua interesse do mesmo capitão em tomar posse de Maria Thereza. Sendo ela casada com um escravo daquele, teria que com ele coabitar. Casar os indígenas era uma forma dos colonos consolidarem sobre eles um maior controle dos deslocamentos, e, sobretudo, da mão-de-obra, objeto de tantas querelas entre colonos e missionários<sup>257</sup>.

Interessante perceber que o dia do casamento entre Thereza e Vicente, dia em que o rito de matrimônio efetiva a bigamia, não foi esquecido facilmente por três testemunhas. Tomé de Souza (oficial de ferreiro), Antônio de Carvalho Albuquerque (capitão) e Manoel da

---

aparência definiria a forma como seria tratada e reconhecida na vivência cotidiana, a menos que esta acionasse a sua identidade de mameluca para se valer dela, o que efetivamente poderia surtir o efeito desejado ou não.

<sup>256</sup> Denúncia contra Maria Thereza. ANTT. Inquisição de Lisboa, proc. 02699. 1763.

<sup>257</sup> Sobre querelas entre colonos e missionários, ver: CAETANO, Antônio Filipe Pereira. “Para aumentar e conservar aquelas partes...”: conflitos dos projetos luso-americanos para uma conquista colonial (Estado do Maranhão e Grão-Pará, séculos XVII-XVIII). *Revista Estudos Amazônicos*, v. VI, n. 1, 2011, pp. 2-20/ COELHO, Mauro César; SANTOS, Radael Rogério do Nascimento. “‘Monstruoso systema (...) intrusa e abusiva jurisdição’: o diretório dos índios no discurso dos agentes administrativos coloniais (1777-1798). *Revista de História*, n 168, 2013, pp. 100-130.

Silva (morador na vila de Cameté) relataram que o casamento aconteceu em dia de natal, e não se esqueceram do fato pois naquele dia choveu muito, uma “abundância de águas”. “Neste dia vieram chuvas em grande excesso, em outro não”, disse Manoel da Silva. Todos os três pareciam insinuar, mesmo frente à inquisição, uma misteriosa relação entre a bigamia – o pecado –, e a abundância de chuvas<sup>258</sup>.

Os dois casamentos realizados por Maria Thereza estavam intimamente ligados à demandas e necessidades dos brancos. O primeiro matrimônio estava ligado às demandas do jesuíta Manoel da Mota, posto que, para estes missionários, casar os indígenas significava parte importante da conversão e do controle dos costumes. O segundo matrimônio fora influenciado e arranjado por Antônio de Lima, dono de Vicente Vieira, posto que, provavelmente, ao realizar este casamento conseguiria aumentar a mão-de-obra disponível para o trabalho em suas terras. Além disso, outro fator era importante neste processo de imposição do casamento católico, para a Coroa portuguesa: o controle dos costumes indígenas, a sua conversão, tinha como fundamental a apreensão do modelo cristão de casamento. Este modelo desestruturava as lógicas de aliança entre os próprios indígenas, as suas relações de parentesco, as obrigações entre genros e sogros, o status do guerreiro possuidor de várias esposas, etc.<sup>259</sup> A desarticulação destas práticas tradicionais indígenas permitia de algum modo a sujeição destes mesmos indígenas à novas formas de poder estabelecidas pela sociedade colonial<sup>260</sup>. Mas, além destes interesses de outros, é possível observar entre o primeiro casamento e o segundo casamento a capacidade de agência da índia, balizada por sua condição bem como seus próprios interesses<sup>261</sup>.

<sup>258</sup> Denúncia contra Maria Thereza. ANTT. Inquisição de Lisboa, proc. 02699. 1763.

<sup>259</sup> Embora tratando de período distinto, Charlotte de Castelnu-L’Estoile (2013) aborde a importância do matrimônio cristão para a colonização na América, sobretudo em São Luís no século XVII. As observações são gerais, e se referem a grupos Tupi, mesmo assim, creio que o mesmo processo de adesão do casamento católico implica a imposição de um modelo distinto de casamento entre os indígenas, sejam eles quais foram. Esta imposição, como se verá adiante, nunca tem capacidade de ser absoluta.

<sup>260</sup> Sobre a imposição de novas formas de poder, é bom lembrar de Mauro Coelho (2005), quando este trata das hierarquias distintas existentes a partir de particularidades tradicionais, mas que aos poucos aderem critérios de hereditariedade. Dialogando com Pierre Clastres (1975), que define as hierarquias das sociedades ameríndias desatreladas de uma noção ocidental de poder, a manifestação do argumento da hereditariedade – utilizado pelos próprios indígenas no intuito de receber privilégios da coroa portuguesa – evidencia este diálogo e adesão relativa com e da lógica de poder do colonizador.

<sup>261</sup> Compreendo Maria Thereza enquanto agente, na medida em que esta não obedece às regras sem elaborar suas estratégias, os agentes sociais que têm o sentido do jogo, estes incorporam uma cadeia de esquemas práticos de percepção e de apreciação, como instrumentos de construção da realidade, seja como princípios de visão e de divisão do universo no qual eles circulam, cf. BOURDIEU, P. **Razões práticas**: sobre a teoria da ação. Campinas: Papyrus, 1996. E ANDRADE, P. Agência e estrutura: o conhecimento praxiológico em Pierre Bourdieu. **Estudos de Sociologia**: revista do Programa de Pós-graduação em Sociologia da UFPE, Recife, v. 02, n. 12, p. 97-118, jul./dez. 2006.

Primeiramente, se o casamento tridentino era eterno, ao menos para os inquisidores e católicos, para Maria Thereza não. Bastaram, para a índia, as desavenças, para que o matrimônio fosse anulado, senão pela igreja, pelo seu ato de fuga, juntamente com um índio que parecia lhe oferecer melhores possibilidades, Ignácio. Infelizmente, sabemos pouco dele, nada mais além do nome. Esta relação flexível com as uniões matrimoniais é perceptível em outros casos de bigamia entre indígenas, como veremos mais à frente.

Para a igreja católica, o casamento só poderia ser anulado em condições muito específicas, tais como: erros na substância, isto é, casamento com a pessoa errada, engano com relação à fortuna do conjugue ou engano quanto à virgindade das esposas; outros casos de anulação de casamento tinham por base erros na relação de parentesco entre os cônjuges, ou erro quanto à potência sexual de algum deles<sup>262</sup>. No mais das vezes, mesmo o divórcio, também permitido em casos muito específicos, não legitimava qualquer outra união matrimonial. Isto é, primeiramente o divórcio poderia permitir a desobrigação de cumprir com o *debitum* conjugal, depois podendo também ser legitimado o fim da coabitação. Para o divórcio, eram consideradas legítimas causas, embora sem um consenso no âmbito dos tratados teológicos, situações de adultério, crueldade dos maridos, consentimento entre os cônjuges, enfermidade contagiosa, etc<sup>263</sup>.

Evidentemente, Maria Thereza não se enquadrava em nenhum destes casos. Talvez, sem conhecermos a natureza das desavenças vividas no âmbito cotidiano com João Candura, a fuga poderia ter por base a crueldade do marido com a índia, o que legitimaria o divórcio. No entanto, não temos como saber, além do que, esta mesma crueldade de um marido com relação à sua esposa era algo tolerado. Sem se enquadrar efetivamente em nenhuma das possibilidades de requerer um divórcio, ou anulação do casamento, Maria Thereza anula por si mesma. Anula, pois era mais vantajoso anular, evidentemente, também por que o universo de valores, ao qual ela estava atrelada, considerava esta união mais flexível do que devem ter lhe ensinado os jesuítas em Maracanã.

Interessante observar que Maria Theresa não casa com Ignácio, mesmo tendo fugido com ele e vivido na fazenda de Manoel no Rio Moju. Apenas depois deste mesmo Ignácio morrer ela parece ter iniciado outra relação, desta vez com Vicente Vieira, índio canoeiro, que possuía mais ou menos a mesma idade – por volta de 25 a 30 anos – e trabalhava como

<sup>262</sup> ALMEIDA, A. M. **O gosto do pecado**: casamento e sexualidade nos manuais dos confessores dos séculos XVI e XVII. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

<sup>263</sup> Idem.

escravo de Antônio Lima. A escolha do conjugue canoeiro também parece ligada à uma estratégia, talvez não necessariamente consciente, na medida em que um índio com ofício gozava de algum prestígio na sociedade colonial<sup>264</sup>. Maria Thereza escolheu bem o segundo marido, e só decidiu casar depois de ouvir que o primeiro conjugue estava morto. Entendo que ela sabia dos riscos que corria ao casar enquanto o primeiro ainda estivesse vivo. Entendo também que ela sabia que as informações acerca do falecimento do primeiro conjugue não eram absolutamente confiáveis.

É possível que, como índio canoeiro, Vicente Vieira representasse uma possibilidade de melhorar a vida material da índia Maria Thereza. Não sabemos se este era um piloto, gozando de maior prestígio; um proeiro, ou apenas um remeiro. Ainda assim, como fazedor de canoas, provavelmente era poupado de trabalhos ainda mais pesados – não que este não fosse – assim como outros índios com ofícios, tais como pintores, ferreiros, escultores<sup>265</sup>. Esta inserção de Vicente na sociedade colonial e seu ofício foram, alguns anos depois do casamento, o passaporte necessário para a fuga de Cametá.

Nos tempos em que viveu no Moju, Thereza tentou casar também com outro homem, antes de Vicente, que não era Ignacio. Segundo relato de Tomé de Souza, índio de alcunha maracanã, natural da vila de Cintra, ela tentou casar com um mulato chamado Januário, também do serviço de João Morais. O casamento não foi realizado, pois provavelmente se soube do antigo matrimônio com João Candura. O mesmo Tomé de Souza relatou que por volta de 1759 visitou a vila de Cintra, onde conheceu o primeiro marido da índia, muito velho e já de cabelos brancos.

Lembremos que o casamento foi realizado entre Vicente e Thereza, com erro de um dia pelas testemunhas, segundo o assento no livro de casamentos, em 26 de dezembro de 1753. Segundo as testemunhas – quase todas que conheceram os cônjuges – alguns anos depois de casar, ambos se ausentaram de Cametá. No ano de 1755, é estabelecida a lei de liberdade geral dos índios, publicada em 1757. É possível que apoiados em suas próprias interpretações acerca da lei, eles fogem para a ilha do Marajó, levando consigo dois filhos, frutos desta mesma união. Fogem, pois, pelo que contam as testemunhas, ao que tudo indica,

<sup>264</sup> Interessante observar a flexibilidade dos valores na sociedade colonial, de acordo com marcadores sociais ou étnicos específicos: enquanto para os indígenas possuir um ofício representava uma melhoria de sua condição e status no próprio estamento, a pecha mecânica, o trabalho manual, para brancos e reinóis era geralmente considerada um desprestígio. Sobre o desprestígio da pecha mecânica, ver: GUEDES, R. Ofícios mecânicos e mobilidade social: Rio de Janeiro e São Paulo (séculos XII-XIX). *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 7, p. 379-422, 2006.

<sup>265</sup> CARVALHO JÚNIOR, A. D. *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)*. Tese (Doutorado em História). Campinas: Departamento de História / UNICAMP, 2005, p. 247.

sabia a índia que seria procurada por culpas de bigamia. Mas esta possibilidade não pode ser comprovada, na medida em que não sabemos quantos anos separaram o casamento em 1753 e a fuga, de data incerta.

Segundo Antônio de Carvalho Albuquerque, testemunha, o índio Vicente se agregou às canoas do padre Custódio Alvarez Roxo, para com ele fugir rumo ao Marajó. Como dito acima, Vicente levou consigo os dois filhos e a esposa. Para Custódio, ter consigo um índio canoeiro, isto é, fazedor de canoas, bem como a companhia de sua esposa e dois filhos, poderia ser vantajoso, para o trabalho no Marajó. Vicente se valeu de seu ofício e prestígio e possibilitou a fuga.

Custódio Alvarez Roxo era proprietário de terras na ilha do Marajó, onde se ocupava principalmente da criação de *gado vacum*. A importância do uso da mão-de-obra indígena em suas terras, em detrimento dos delitos cometidos por eles – como a bigamia de Maria Thereza – se torna mais evidente ainda: Custódio era habilitado como Comissário do Santo Ofício.<sup>266</sup> A denúncia não foi realizada pelo mesmo, mas sim pelo promotor Antônio da Silva, que faz menção às terras de Custódio, chamado como testemunha contra Maria Thereza. Sua função como Comissário lhe dava alguns privilégios, e sua atuação enquanto membro do clero regular não o excluía da possibilidade de ter terras, as posses no Marajó não compõem todo o seu cabedal.<sup>267</sup>

Custódio afirma, em testemunho acerca de Maria Thereza, que não conheceu a índia pessoalmente. No entanto, é possível que existisse um acordo tácito entre ambos. Diferente dos outros indígenas analisados neste capítulo, Maria Thereza possuía, segundo confessou a Giraldo José de Abranches, algumas posses além da roupa do corpo, estas posses podem ter sido adquiridas de acordo com suas condições na fazenda de Custódio, bem como dos privilégios e ganhos de Vicente, seu segundo marido. Segundo a própria Thereza, ela:

não tinha bens alguns de raiz de qualidade alguma, nem moveis mais que huma caxa velha que nada vale [...] Um baú pequenino também velho e sem forragens. E que ele tem três porcos huma pintada, outra ruiva, e outra branca que cada huma valora dois mil reis. Que tem mais vários porcos espalhados pela campina, que andava as montados pelas campinas que não pode nem sabe dizer quantos são. Que Manoel Cardozo de Mello morador em Santa Barbara ao do Carral do conego Lourenço Ferreira Morais em o rio Atua lhe deve seis mil reis e hum capado de hum capado que lhe matou na sua rossa os quais seis mil reis ficou de lhe pagar o que não tinha feito até agora. E que o mesmo Manoel Cardoso de Mello lhe deve mais cinco mil

<sup>266</sup> LIMA, João Antônio da Fonseca Lacerda. ““Vivem rica e abastadamente”: clérigos e suas posses nos bispados do Maranhão e Pará setecentista. *Fronteiras & Debates*, Macapá, v. 3, n. 1, p. 143-166, jan./jun. 2016.

<sup>267</sup> Idem.



reis que lhe pagar por outro capasdo que da mesma forma lhe matou a muito tempo. E que nenhuma pessoa mais lhe deve e devedora nem ella disse<sup>268</sup>.

Em quinze de abril de 1764 Giraldo José de Abranches mandou que prendessem Maria Thereza. Bartholomeu Ferreira, Familiar do Santo Ofício, viajou até o Marajó e entregou a mesma à cadeia na cidade de Belém, no primeiro dia do mês de abril de 1765. Em 13 de Junho de 1765, ainda presa, Thereza morreu de um cancro que tinha no lado esquerdo do peito. Antes de morrer, ao falar com o inquisidor, confessou que já sabia que não poderia escapar da culpa, pois teve a notícia que João Candura ainda estava vivo em 1762, pela boca de Agostinho Serrão, identificado na denúncia como “do serviço dos Serrão de Castro”<sup>269</sup>.

A trajetória de Maria Thereza evidencia sua relação peculiar com o matrimônio, vivenciado de acordo com as negociações e oscilações de interesses entre ela, os maridos, os senhores que estavam em seu entorno e mesmo a própria legislação colonial. Além disto, evidencia a flexibilidade de seus envolvimento amorosos, tendo abandonado o primeiro marido e mantido relações com mais três homens, um deles Vicente Vieyra, com quem casou segunda vez. Outros casos de bigamia reforçam estes aspectos, tais como flexibilidades das relações matrimoniais, pluralidade de interesses em torno do matrimônio e estratégias estabelecidas de acordo com tais flexibilidades e motivadas por estes interesses. Assim é o caso de Florência Pérpetua.

No dia 18 de Julho de 1757, a índia Florência Perpétua (ou Martins), de nação Baré, casou com o índio Julião Coelho na vila de Borba. De lá, saiu fugitivamente na companhia do índio Antônio de Lima, para o lugar de Poiares. Em 04 de Janeiro de 1766, na igreja matriz do mesmo lugar, casou – no modelo tridentino – com o mesmo índio, mantendo vida marital, cometendo deste modo o crime de bigamia, pois ainda era vivo seu primeiro marido<sup>270</sup>. No sumário de culpas, o tribunal eclesiástico e a inquisição se referem ao crime da índia também como *poliginia*.<sup>271</sup>

Florência nasceu na aldeia de Bararua, que se tornou posteriormente vila de Thomar. Seus pais eram o índio Diogo, morto em combate contra os Mura, e uma india infiel, ambos

<sup>268</sup> Denúncia contra Maria Thereza. ANTT. Inquisição de Lisboa, proc. 02699. 1763.

<sup>269</sup> Segundo a própria denúncia de sodomia contra Francisco Serrão de Castro, datada de 1767, o escravo Agostinho fora também forçado ao ato nefando. ANTT. Inquisição de Lisboa. Proc.12894. 1767.

<sup>270</sup> Denúncia contra Florência Perpétua (ou Martins). ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 225. 1766-1768.

<sup>271</sup> Denúncia contra Florência Perpétua (ou Martins). ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 225. 1766-1768. Importante notar que se trata de poliandria (mulher atrelada a dois ou mais homens pelo casamento), ao passo que a identificação inquisitorial no sumário recorre ao termo poliginia (união de um homem com duas ou mais mulheres).

moraram nesta mesma vila de Thomar. Quando em menor idade fugiu, em companhia dos pais, para o rio Maricoxi, que deságua no rio Negro. Anos depois desceu com outros índios, juntamente com o padre Antônio José, jesuíta, para a vila de Borba (aldeia dos trocanos)<sup>272</sup>.

Segundo Florência, ela viveu na vila de Borba desde então, casou lá com o índio de nome Julião. Depois de casada, viveu maritalmente com ele na casa de outro índio, um tio seu, chamado Leandro. Do matrimônio geraram duas filhas. O casamento parece ter sido abalado depois de alguns anos, pois uma doença grave atingiu Julião. Segundo relato das testemunhas, um cancro começou a crescer no nariz do índio. Aos poucos, ele estava com os ossos do rosto visíveis e, depois, os olhos também foram atingidos pela enfermidade, ficando “rebetados”, deixando-o cego. Florência relatou que “já desde muito tempo esta parte [Florência] não usava do Matrimônio por causa de huma grande enfermidade e huma chaga cancrosa e horrozoza que lhe tem corroído quazi todo o Rosto [o rosto de Julião]”.<sup>273</sup>

As testemunhas relatam que, depois da doença, o marido se tornou recluso e passava a maior parte do tempo em uma rede, sendo pouco visto pelos outros. A convivência, mesmo que em coabitação, entre os esposos, parecia parca, motivando Florência a se aventurar em outra relação, tida pelos inquisidores como concubinato. Não posso afirmar que não usar do matrimônio significava não realizar mais a prática sexual, não cumprir o *debitum conjugal*, exclusivamente. Suponho, no entanto, que a doença que afligiu Julião lhe impediu de cumprir seu papel enquanto marido, poderia ter sido assim tanto para a igreja católica quanto foi para a própria Florência, e este não cumprimento, mesmo que não se limite ao sexo, não deixa de se referir a ele também. Popularmente era considerado como papel do conjugue, do marido, o sustento da casa e o controle sexual de suas mulheres, a manutenção da honra.<sup>274</sup> Julião falhou nas duas responsabilidades.

Para a igreja católica, como referido em páginas atrás, a separação entre os cônjuges poderia ser efetivada em casos muito específicos, e um destes casos implica a existência de doença contagiosa de um dos esposos<sup>275</sup>. Se Julião possuía alguma doença contagiosa, não podemos afirmar, embora Florência seja costumeiramente referida como “coxa”, pois não possuía dedos no pé direito, recebendo o apelido de *pulacoxa*, não é possível dizer que a

<sup>272</sup> Os descimentos indígenas consistiam no convencimento deles para que vivessem nas aldeias, onde seriam convertidos e usados para diversos trabalhos dos moradores.

<sup>273</sup> Denúncia contra Florência Perpétua (ou Martins). ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 225. 1766-1768.

<sup>274</sup> VIEIRA JUNIOR, A. O. **O cotidiano do desvio**: defloramentos e adultérios no Ceará colonial (1750-1822). Dissertação (Mestrado em História), São Paulo: PUC-São Paulo, 1997.

<sup>275</sup> ALMEIDA, A. M. **O gosto do pecado**: casamento e sexualidade nos manuais dos confessores dos séculos XVI e XVII. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

causa da deficiência seja a mesma que consumiu o rosto de Julião. Creio que, mesmo assim, teologicamente, a separação de ambos poderia ser viável, porém jamais um segundo casamento, estando ainda vivo o primeiro marido, seria aceitável. Para Florência, isso era algo que poderia ser contornado.

Antônio de Lima também era indígena, natural e morador de Poyares, filho do índio João Congo e de uma índia infiel, todos moradores no mesmo lugar de Poyares. Disse ele que casara com a índia Florência, no mesmo lugar, no ano de 1765. Antônio relata que “indo deste Rio Pará a cidade do Pará em companhia do capitão Simão Coelho Peixoto viera depois na vila de Borba, onde chegou poucos dias antes do Espírito Santo e fugiu de lá na noite antecedente ao dia do glorioso São João Batista”.<sup>276</sup> Continuando sua narrativa, Antônio explica que enquanto esteve em Borba assistia na canoa, Florência assistia na casa de Leandro. Segundo Antônio, todos os dias ele visitava Florência, em razão da relação que tiveram um com o outro<sup>277</sup>.

Florência afirma que Antônio de Lima foi à Borba e estava fazendo umas canoas, pois era carpinteiro. Segundo a bígama, “sulcitou este [Antônio] a ella confitente para com ele ter illicito trato e rendendo-se ella por sua fragilidade a vontade dele viverão ambos neste pecaminoso estado alguns meses”<sup>278</sup>. É evidente que o posicionamento de Florência pode ter o objetivo de se abster de culpa, alegando fragilidade sua, e astúcia do sedutor<sup>279</sup>. Depois de transcorridos estes meses, ainda segundo Florência, o próprio Julião consentiu na relação vivida entre sua esposa e o canoeiro, consentiu pois

como cego, e pobre lhe fez entrega dela confitente [Florência] para assim dalhe dar alguma cousa com que se podem sustentar, quando o dito Antonio de Maya de Lima tinha acabado a feitura das cannoas se embarcou com ella, e com a dita filha sua e do dito seo marido e forão seguindo viagem para a freguesia de Poyares”.<sup>280</sup>

Novamente, é possível perceber que entre um cego e um carpinteiro, é mais estratégico viver ao lado do carpinteiro, dado o prestígio dos índios com ofícios, prestígio este já citado anteriormente<sup>281</sup>. Se Florência não está mentindo quanto ao consentimento dado por

<sup>276</sup> Denúncia contra Florência Perpétua (ou Martins). ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 225. 1766-1768.

<sup>277</sup> Denúncia contra Florência Perpétua (ou Martins). ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 225. 1766-1768.

<sup>278</sup> É evidente que a transcrição realizada pelo escrivão insere as palavras ditas pela índia no vocabulário jurídico típico inquisitorial. Provavelmente as palavras usadas foram outras. Denúncia contra Florência. Denúncia contra Florência Perpétua (ou Martins). ANTT. Inquisição de Lisboa, proc. 225. 1766-1768.

<sup>279</sup> VIEIRA JUNIOR, A. O. **O cotidiano do desvio**: defloramentos e adultérios no Ceará colonial (1750-1822). Dissertação (Mestrado em História), São Paulo: PUC-São Paulo, 1997.

<sup>280</sup> Denúncia contra Florência Perpétua (ou Martins). ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 225. 1766-1768.

<sup>281</sup> Idem, ibidem.

Julião, também é possível observar que ambos os casados compreendiam que o matrimônio deveria ser cumprido pelo marido e, na medida em que ele não poderia suprir as demandas materiais, tampouco sexuais, poderia a mesma esposa se distanciar dele e viver outra relação. Do mesmo modo, a importância do “viver como casados”, era também negligenciada<sup>282</sup>. A flexibilidade das uniões matrimoniais é evidente. A doença, neste caso, o cancro e a debilitação do marido são as causas para a dissolução do casamento e para a fuga. Se Julião foi capaz de permitir a fuga da esposa com outro, era mais importante para ele o fato de não cumprir o sustento do lar que a obrigação de cuidar da manutenção da honra, por meio do controle da sexualidade de sua esposa. Talvez esta relação entre honra e sexualidade não fizesse tanto sentido para ele.

Frente à inquisição, o próprio Antônio de Lima recusa que conhecia a situação de casada de Florência, quando ambos fugiram de Borba. Florência afirma que a causa de ambos fugirem era mesmo a presença do marido. Na verdade, todas as testemunhas reiteram que Antônio sabia do casamento, e os inquisidores, nem o tribunal eclesiástico, dão crédito ao que disse Antônio quanto a isto. Eu também não dou: ao que tudo indica, ele queria apenas amenizar suas culpas frente aos tribunais. Segundo afirma o canoeiro, apenas soube que ela era casada quando, indo novamente à vila de Borba, tomou conhecimento do fato pelo soldado João Pedro Chaves e seus remeiros. Voltando à Poiares, sua esposa já estava presa.<sup>283</sup>

Quando ambos fugiram da cidade de Borba, ainda sem realizar segundo matrimônio, se estabeleceram no lugar de Poiares, na roça de um índio chamado João, pai de Antônio de Lima. O reforço dos laços entre pais e filhos aparece aqui, pois os dois amantes se mantiveram naquele sítio enquanto puderam, sem intervenção da igreja ou inquisição. Juntamente com eles, se estabeleceu uma filha de Florência e Julião, de aproximadamente seis anos, a outra filha do primeiro casamento morreu ainda em Borba.

Assistindo alguns meses na roça de João, ambos se determinaram a casar. Esta determinação parece motivada pela iniciativa do diretor Director Bento José do Rego, pois, sabendo que os dois viviam naquela roça,

passados muitos meses ordenara o dito diretor ao índio Manoel ferreira trouxesse a sua presença o índio Antonio de Lima e a índia que com ele se achava na Rossa ou sitio do dito Manoel Ferreira em execução de cuja ordem vieram para o lugar de

<sup>282</sup> Viver como casados era fundamental para a consolidação do próprio casamento *in facie ecclesia*, isto é, se os cônjuges não passassem a viver maritalmente, não seria validado seu casamento. VIEIRA JÚNIOR, op. cit., p. 115.

<sup>283</sup> Denúncia contra Florência Perpétua (ou Martins). ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 225. 1766-1768.

Poiares o dito Antonio de Lima e a índia sobredita que então soube ele testemunha que se chamava Florencia e a vira assistir com o mesmo índio Antonio de Lima em casa do índio Manoel Ferreiro e passado pouco tempo trataram de casar e com efeito se casarão pouco depois do natal próximo passado na igreja da Parochia do ligar de Poyares.<sup>284</sup>

Os diretores, preocupados em controlar mais de perto os costumes indígenas, coadunados com a política assimilacionista proposta pelo diretório, tinham o dever de auxiliar a direção das almas. Segundo o documento:

Para se conseguir o primeiro fim, qual he o chistianizar os Indios, deixando esta materia, por ser meramente espiritual, a exemplar vigilância do Prelado desta Diecese; recommendo unicamente aos Directores, que da sua parte dem todo o favor, e auxilio, para que as determinações do dito Prelado respectivas a direção das Almas tenham a sua devida execução.<sup>285</sup>

Bento José do Rego influenciou a realização do matrimônio entre Antônio e Florência, posto que se este não os tivesse imposto ir até a vila de Poiares, se apresentar, e lhe cobrar esta união, talvez os dois vivessem o resto de suas vidas em concubinato, sem ter por isto nenhum outro problema, ao menos com a inquisição.

Esta situação, esta necessidade de evitar problema com a sociedade dos brancos na segurança de uma roça distante, bem como esta capacidade de ignorar os preceitos cristãos do matrimônio, incomodou o Vigário Visitador José Monteiro de Noronha no Rio Negro, em Barcelos, quando este interrogou Florência. Ela afirmou que não sabia que era proibido casar novamente, e que não avisou o padre de seu primeiro casamento pois não foi perguntada quanto a isso. Também aceitou uma confusão quanto à sua identidade: todos acreditavam que ela era natural da vila de Moura, decidiu que não desmentiria isto pois não foi perguntada quanto a esta materia pelo padre. Parece que Florência estava omitindo o primeiro casamento para não ser forçada a viver com o primeiro marido e abandonar o segundo. O documento registra que “Sendolhe novamente feitas as mesmas perguntas e declarando se lhe as respostas que dera se ratificou nelas hua huma e muitas vezes respondendo sempre sem embaraço sobresalto medo ou temor”<sup>286</sup>. O próprio Antônio de Lima lançou mão de estratégia semelhante: perguntado se sabia, quando casou, que Florência não nasceu em Moura e sim assistia em Borba, disse que sabia, mas não relatou isto na época do casamento. Não relatou

<sup>284</sup> Idem.

<sup>285</sup> DIRETÓRIO que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar o contrário. Disponível em: < [http://lemad.fflch.usp.br/sites/lemad.fflch.usp.br/files/2018-04/Diretorio\\_dos\\_indios\\_de%29\\_1757.pdf](http://lemad.fflch.usp.br/sites/lemad.fflch.usp.br/files/2018-04/Diretorio_dos_indios_de%29_1757.pdf) >. Acessado em: 15 nov. 2017.

<sup>286</sup> Denúncia contra Florência Perpétua (ou Martins). ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 225. 1766-1768.

pois foi aconselhado por outros índios a omitir os detalhes, quando questionado pelos padres, já que nem de tudo eles precisavam saber.<sup>287</sup>

Deste modo, Florência Perpétua teve também sua trajetória marcada por estratégias, realizadas no âmbito da relação entre dois universos simbólicos distintos, bem como em diálogo com instituições que buscavam sobrepor um destes universos sobre o outro. Este diálogo, com o sacramento do casamento, com as redes familiares, permite perceber que Florência estava convivendo com os preceitos do casamento católico, sem, no entanto, aderir a todos de modo absoluto. Florência flexibiliza a ideia do casamento enquanto eterno, assim como o fez Maria Thereza. A causa da dissolução da união matrimonial é a doença do marido e sua incapacidade de cumprir esta função. Além de Florência, Julião – se é verdade que consentiu na fuga da esposa – também compreende de maneira muito peculiar a dissolução das uniões matrimoniais. Antônio também, por meio da omissão de partes da história da sua fuga bem como da história da esposa, parece ludibriar os preceitos do casamento tridentino.

O diálogo entre estas distintas percepções das uniões aconteceu em um espaço de intenso convívio entre indígenas e missionários, nas aldeias, depois entre indígenas e colonos, nas vilas. Outros casos, como de Escolástica, fazem coro a muitas afirmações possíveis a partir de Maria Thereza e Florência, tais como a relação entre interesses de colonos, diretores e indígenas que acabam motivando a prática de bigamia, efetivada apenas com um segundo casamento *in facie ecclesiae*; bem como a flexibilização das relações matrimoniais e as estratégias entorno da manutenção desta flexibilização. Por outro lado, permitem também ampliar a compreensão para outras dimensões da prática de bigamia, por exemplo, a convivência entre dois mundos distintos, espaços que se constituem a partir de lógicas diferentes e de relações nem sempre tão próximas, na medida em que Escolástica vive aproximadamente vinte anos em um mocambo.

Escolástica Benta foi denunciada pois, antes da lei de liberdade geral dos índios, foi escrava de Antônio Golçalves (pai do padre Nicolao), do rio Capim. Outro índio de nome Ignácio “furtou” Escolástica a seu marido Agostinho, ambos escravos do mesmo senhor. Ignácio e Escolástica fugiram para o mato de Maracaçumé, onde passaram mais ou menos vinte e cinco anos. Em 1766 voltaram para a povoação de Cerzedelo, onde o Reverendo Padre Frei Antônio Tavares, religioso da Nossa Senhora do Monte do Carmo, “os cazou para os

---

<sup>287</sup> Idem.

tirar do perigo em que estavam”. Nesta mesma situação, ambos confirmaram ao padre que não eram casados<sup>288</sup>.

Escolástica Benta ou de São Bento era natural do sertão do rio negro, seus pais foram gentios e morreram gentios, em tempo que ela ainda estava no mesmo sertão, depois se tornou cativa de Antônio Gáspar de Guimarães e de sua mulher Catharina Leal da Fonseca, assistentes na freguesia de São Domingos. Ela se casou com o índio Agostinho, da mesma casa, não lembrava a data, nem mesmo a própria idade, na época da denúncia aparentemente tinha mais de cinquenta anos<sup>289</sup>.

Agostinho, o primeiro marido, também era natural do sertão do rio negro, e escravo de Antônio Gaspár e sua esposa Catharina no Rio Capim, batizado na capela de Pernambuco, dos religiosos de Nossa Senhora do Carmo. Agostinho afirmou que era casado *in facie ecclesiae*, na capela de Pernambuco dos religiosos do Carmo, mesmo lugar onde foi batizado, disse também que foram testemunhas um índio de nome Agostinho e uma cafuza chamada Catherina, ambos solteiros do serviço dos mesmos religiosos.

Depois de casados, ainda segundo o primeiro marido, ambos viveram por alguns anos juntos, até que Escolástica fugiu com Ignácio. É possível que os dois, Escolástica e Agostinho, tenham se conhecido e estreitado a relação, por meio do laço matrimonial, também por incentivo de seus senhores. Interessante perceber que no momento de seu depoimento para o inquisidor, Agostinho é perguntado se sabe onde está Ignácio, ele responde que sabe que está preso. Perguntado qual o motivo desta prisão, a testemunha responde “que seria por ter fugido com a dita índia Escolástica”. A resposta não cita a bigamia enquanto causa da prisão, se limita a reconhecer como causa o rapto de sua esposa.<sup>290</sup>

Ignácio, índio, também era do serviço da mesma casa bem como era natural do Rio Negro. Foi casado com a índia Nazária, já falecida. Pela sua “fragilidade” teve comunicação com a índia Escolástica, pois ambos serviam na mesma casa. Ele se determinou a fugir com a dita índia

para hum mocambo nas cabeceiras do Rio Turiasú, aonde vivera com ella muitos annos, não sabe o numero sem comunicação muita até que succedendo entre ele e outros índios do mesmo mocambo huma grande discórdia, cada qual buscando a sua vida por onde melhor lhe pareceo: e vindo ele com a dita índia sahio dos matos ao lugar de Cerzedelo, nelle, em sua roça que fez estivera vivendo como se ela fosse

<sup>288</sup> Processo contra Ignácio e Escolástica Benta. ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 2703.

<sup>289</sup> Idem.

<sup>290</sup> O crime de rapto consiste no sequestro de mulher casada ou virgem, não pertence à alçada inquisitorial, cf. VIDE, S. M. **Constituições primeiras do arcebispado da Bahia**. São Paulo: EDUSP, 2007.

sua mulher: e que vindo o seo vigário a conhecer que não eram com efeito casados intara com eles para que casassem.<sup>291</sup>

Novamente, é possível observar que os indígenas foram “instados” a realizar o casamento, pelo vigário de Cerzedelo. Talvez sabendo dos riscos de reconhecerem que ela era casada, decidiram evitar confessar tal detalhe. Não poucas vezes, as indígenas bígamas, como condenação por seu crime, tinham o segundo casamento anulado e eram forçadas a viver com seu primeiro marido<sup>292</sup>.

A intenção de não revelar a existencia de um primeiro casamento provavelmente já existia, mas ganhou força com algumas notícias que receberam. Escolástica e Ignácio ouviram de um índio chamado José Viana, do serviço das canoas do lugar de Cerzedelo, que Agostinho estava morto. José afirmou que Agostinho já estava morto – de *bexigas* – no tempo do segundo casamento de Escolástica, isto é, em abril de 1766. A afirmativa de Agostinho era verossímil, na medida em que as epidemias de bexigas estiveram presentes na Amazônia durante o século XVIII.<sup>293</sup>

Novamente, o primeiro casamento se coaduna com os interesses de Antônio Gaspár de Guimarães e Catherina Leal de Alfonseca, ao passo que o segundo é condescendente, depois de mais de vinte anos de concubinato, com a pressão do Vigário de Cerzedelo. Antônio Tavares, o dito vigário, afirma no assento de casamentos que casou ambos pois, depois de realizadas diligências necessárias, “por se recolherem ao grêmio da igreja, e a buscarem de boa vontade, por tiralo do perigo em que estavam os recebi”<sup>294</sup>. O vigário levava em conta que os concubinos já possuíam, frutos da união entre eles, três filhos.

Não sabemos as motivações de Escolástica para abandonar o primeiro marido, os inquisidores a ouviram pouco quanto à isto, pois sua morte no aljube – em 13 de Dezembro de 1772 – impediu que novas confissões fossem colhidas. Ignácio e Escolástica eram ambos naturais do sertão do Rio Negro, mas não me arrisco a resumir sua escolha a esta coincidência

<sup>291</sup> Processo contra Ignácio e Escolástica Benta. ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 2703. 1771-1773.

<sup>292</sup> Forçar a indígena a viver com o primeiro marido, abandonado mais de vinte anos antes, era algo que provavelmente estes indivíduos não aceitariam. Esta obrigação de ir viver com o marido pode ter pautado parte da estratégia dos colonos em casar os cativos indígenas ou os índios tutelados.

<sup>293</sup> Os quantitativos de mortos para as epidemias de bexigas, diferentemente do Sarampo, não foram quantificados aja vista ausência documental, mas os impactos e o medo da doença que se alastrou pelos arredores de Belém é evidente. Ver: SAUAIA, R. Do Sarampão as perniciosíssimas bexigas: Epidemias no Grão- Pará Setecentista (1748-1800). In: ANAIS do XIX Encontro Nacional de Estudos Populacionais, ABEP. São Pedro/SP, 2014. Disponível em: <[www.abep.org.br/publicacoes/index.php/anais/article/viewFile/2132/2088](http://www.abep.org.br/publicacoes/index.php/anais/article/viewFile/2132/2088)>. Acesso em: 10 jul. 2018.

<sup>294</sup> Processo contra Ignácio e Escolástica Benta. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 2703. PT/TT/TSO-IL/028/02703. 1771-1773.



de origem, que pode não dizer nada. Pode ser que a tal “fragilidade” de Ignácio tenha os aproximado, e sua união seja resultado da afeição desenvolvida um pelo outro, no âmbito da vida cotidiana, nas terras de Catharina. Não levanto aqui uma estratégia em termos de melhoria material da vida – no âmbito da sociedade colonial – posto que Ignácio não tinha ofício. Mas, se o ofício não foi uma das causas para a união, a ausência dele pode ter sido uma das motivações para a escolha de fugir, de fugir para um mocambo, escapando das demandas e das relações com os brancos. Ambos eram dos sertões, embora fossem do rio Negro, se arriscaram a buscar novamente os sertões como um espaço onde poderiam recriar as vidas de acordo com o que desejavam, vinte anos foram vividos lá e, depois de tanto tempo, voltaram à Cerzedelo.

Esta fuga para o Mocambo representa, em meu entendimento, alguns aspectos fundamentais da relação entre a sociedade que se propõe hegemônica e indivíduos que, indígenas, são obrigados à se relacionar com ela. O primeiro aspecto consiste na flexibilidade de Escolástica e Ignácio, pois não mais podendo se sujeitar e estar entre os brancos, missionários e aldeados, escapam para os sertões. Esta flexibilidade faz coro à flexibilidade ameríndia com relação aos valores cristãos, acusada tantas vezes por padres como o supracitado Bettendorf.<sup>295</sup> Flexibilidade também sentida na sua relação com o sacramento do matrimônio, questionado em sua necessidade, mas também em sua pretensa eternidade. Também manifesta no retorno de ambos para Cerzedelo, onde cuidavam de uma roça, rearticulando-se com os colonizadores e, por isso, casando novamente segundo o modelo tridentino. Tudo isto diz respeito à questão da etnogênese, pois, articulando-se entre si, Escolástica e Ignácio se recriam e recriam suas identidades, espaços e valores de acordo com suas condições, os aspectos contingenciais que lhes são em parte impostos e em parte escolhidos<sup>296</sup>.

O último caso analisado trata da índia de nome Rosa, ou Rosaura, presa pelo Tribunal Eclesiástico e depois pelo Santo Ofício, ficando nesta condição por oito anos. Rosa foi acusada de casar segunda vez sendo ainda vivo seu primeiro marido. A mesma justifica o ato pois

---

<sup>295</sup> BETENDORF, J. F. *Chronica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, Tomo LXXII, Parte I, 1910.

<sup>296</sup> Compreende-se aqui como etnogênese a “articulação entre processos endógenos de transformação e processos externos introduzidos pela crescente intrusão de forças ligadas aos europeus. [...] trata-se também de estratégias culturais e políticas de atores nativos, buscando renovar identidades duradouras, no âmbito de mudanças e discontinuidades radicais. John Monteiro. *op. cit.* p. 58

Diz a índia Rosaura presa no aljube desta cidade a dois anos e seis meses, por haver casado com dois maridos que a suplicante não devia ser culpada neste caso por ser o Padre da Comp. Da Aldeia donde ella appareceu qnd fugio de casa do seu patrono se a obrigou a casar ainda que ella disse que hera casada não quis atender com o medo de castigo a fez casar.<sup>297</sup>

Vê-se, desde logo, que a índia não se considerava culpada – ou ao menos utilizava isto como argumento – pois maior era a responsabilidade do padre que forçou o casamento que a dela própria, que cometeu bigamia. Este interesse de missionários e colonos no casamento indígena já foi evidenciado em todos os outros casos analisados anteriormente.

Rosaura era índia natural de Jupurais no Rio dos Solimões e moradora na fazenda de São Lourenço do Igarapé grande Bispado do Pará. Segundo Thomás Luís Teixeira, estando no sertão com o intuito de resgatar índios, “no tempo em que eles ainda eram escravos”, trocara a índia Rosaura por uma arma de fogo<sup>298</sup>, a qual foi catequizada e batizada no povoado de Tefé, no Rio Solimões, que no tempo de seu testemunho se chamava vila de Ega. De lá, levou a índia para sua casa e fazenda no Rio Capim. Quando Porcina Maria de Gusmão, filha de Thomás, casou, recebeu como dote a índia Rosaura. Esta foi casada com o índio Vicente, escravo da mesma Porcina, casada contra a própria vontade. Vindo a mesma índia à cidade do Pará, ainda segundo Thomás, ela foi “praticada” por um mameluco chamado João, dos religiosos mercedários, por quem foi levada para uma fazenda dos mesmos religiosos, onde casou pela segunda e terceira vez, sendo ainda vivo o índio Vicente.<sup>299</sup>

O depoimento da própria Porcina deixa clara a relação de disputa pela mão-de-obra indígena, disputa esta onde a moralidade consiste em um instrumento para alcançar interesses próprios. Segundo Porcina:

sucedo trazella consigo a esta cidade e nesta ocasião lhe fogio de casa e disseram a ella testemunha que estava refugiada em Val de Caens fazenda dos religiosos Mercenarios desta cidade e passada hum anno pouco mais ou menos também ella testemunha ouvio dizer que a denunciada se cazara segunda vez tempo em que se acha ainda vivo o seu primeiro e legitimo marido chamado Vicente cujo segundo

<sup>297</sup> Processo contra Rosaura. ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 222. 1760-1768.

<sup>298</sup> Almir Diniz, analisando o mesmo caso, destaca que o termo Resgate do sertão possuía significados distintos. Juridicamente, significava que aquele índio teria sido salvo da morte certa, “resgatado” de uma tribo inimiga que o mantinha prisioneiro para o ritual de antropofagia. No entanto, na prática trava-se de tráfico de escravos. “Os colonos compravam de índios traficantes outros índios que teriam sido aprisionados para este fim pagando em troca objetos europeus”. Almir Diniz Carvalho Júnior (2011) destaca a utilização do resgate de Rosaura em período posterior ao ano de 1755, no que diz respeito a este caso, como uma peculiaridade. Não creio que sua análise esteja correta neste sentido, na medida em que o ano da denúncia não coincide com os episódios narrados nela.

<sup>299</sup> Processo contra Rosaura. ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 222. 1760-1768.

casamento lhe fizeram ditos religiosos encobri-la em segredo [...] para que não tornasse ao poder dela testemunha.<sup>300</sup>

No entanto, além das estratégias e interesses de colonos e missionários, Rosaura articulava suas próprias estratégias. Depois da fuga para a fazenda de Val de Caens, a mesma Rosaura manteve um relacionamento de concubinato ou casamento com um índio chamado Francisco, oficial de ferreiro – algumas testemunhas afirmam que eles casaram *in facie ecclesia*, outras não. Almir Diniz considera esta união uma possibilidade para Rosaura, na medida em que vê o ofício do marido como potencialidade de melhora da vida da mesma índia, anteriormente escrava de Porcina<sup>301</sup>. Segundo testemunha:

E que sendo na dita fazenda casada com o dito índio Francisco, vivera com ele de humas portas dentro com quanto ele foi vivo como mulher e marido. E que depois de falecer este dito índio Francisco tornou outra vez a casar na mesma capella com o índio Paulino, que ele era vaqueiro dos ditos religiosos na dita fazenda de Sam Lourenço.<sup>302</sup>

Segundo a mesma testemunha, Rosaura chegou na fazenda de Val de Caens grávida, mas o filho não era de Francisco, que morreu em pouco tempo. Apenas do casamento com Paulino tivera filhos novamente, dois, um homem e uma mulher. A escolha do segundo marido também coaduna a hipótese de melhoria das condições de vida, pois Paulino era oficial de Pedreiro.

Rosaura, quando capturada por Thomás no sertão, foi marcada a ferro no peito. Esta marca é talvez um sinal dos motivos que a própria índia tinha para sua fuga. Segundo posterior depoimento para o inquisidor Giraldo José de Abranches, a mesma volta atrás com relação ao que disse sobre os casamentos realizados em Val de Caens. Segundo Rosaura:

perguntando-lhe o dito padre Lourenço antes de se rever se ella confitente era ou não casada ella lhe respondera que não so com o temor de a fazer outra vez para casa dos ditos seus senhores, para o que também enganou ao dito padre dizendolhe que pertencia ao convento como resgatada pelo Padre Frei José da Silva religioso da mesma ordem das Mercês.<sup>303</sup>

Efetivamente, as condições, o tratamento recebido na fazenda de Porcina e, antes disso, de Thomás, não agradavam a índia. A fuga e os casamentos consistiram em estratégias

<sup>300</sup> Idem.

<sup>301</sup> CARVALHO, JÚNIOR, A. D. Bigamia nas malhas da inquisição: apropriações e mediação cultural. In: ANAIS do Simpósio Internacional de Estudos Inquisitoriais. Salvador: UFBA, 2011, p. 1-14. Disponível em: < [www3.ufrb.edu.br/simposioinquisicao/wp-content/uploads/2012/01/Almir-Diniz.pdf](http://www3.ufrb.edu.br/simposioinquisicao/wp-content/uploads/2012/01/Almir-Diniz.pdf) > Acesso em: 10 mai. 2018.

<sup>302</sup> Processo contra Rosaura. ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 222. 1760-1768.

<sup>303</sup> Idem.

que buscavam dar a ela uma melhoria na qualidade de vida, consolidavam a fuga dos seus inimigos e senhores.

A análise destes quatro casos – de Escolastica, Maria Thereza, Florência e Rosaura – evidenciam alguns aspectos da prática de bigamia na Amazônia da segunda metade do século XVIII. A saber, primeiramente é possível perceber, por meio da documentação inquisitorial, a pluralidade de vozes – em termos dostoiévskianos ou bakhtinianos – ou a pluralidade de discursos – pegando emprestado o termo Foucaultiano – no que diz respeito ao casamento, ao matrimônio enquanto sacramento. Isto é, se para a igreja católica e a inquisição o casamento consistia em um sacramento, indissolúvel, austero, onde esta indissolubilidade poderia ser fragilizada apenas pelo divórcio e pela morte do conjugue, em condições muito específicas, bem como um espaço onde a sexualidade poderia ser vivida de modo legítimo, não era assim para os sujeitos que viviam o matrimônio cotidianamente.

Colonos e missionários, diretores e padres, todos enxergavam e se utilizavam do sacramento do matrimônio, da moralidade em torno das uniões conjugais, do ímpeto de controle da sexualidade, de acordo com demandas políticas ou materiais, contingências, tais como as necessidades de mão-de-obra. Claro que não estou afirmando que os valores em torno do casamento foram totalmente esquecidos por estes religiosos e brancos, mas evidentemente os interesses cotidianos matizavam e relativizavam o olhar investigativo e, não poucas vezes, a própria rigidez com a qual se supunha necessária a administração dos matrimônios. A própria coroa portuguesa e a atuação dos missionários, no intuito de dar substância à colonização, tiveram que abrir mão de algumas limitações de parentesco para assimilares e possibilitarem a assimilação do casamento tridentino pelos povos indígenas.<sup>304</sup>

Os índios, ou mais precisamente os índios coloniais, no seu ato criativo frente ao novo, às discontinuidades, estabeleceram também relações inovadoras com o matrimônio. O entendimento do significado disto para a sociedade colonial – que se pretendia hegemônica – possibilitava aos índios lançar mão de estratégias relativamente eficientes que lhes garantiam algumas benesses. Em todos os casos estudados aqui, de índias bígamas, mulheres, é ainda mais profícua a discussão das novas possibilidades a partir do contato entre dois universos simbólicos distintos.

---

<sup>304</sup> VAINFAS, R. **Trópico dos pecados**: moral, sexualidade e inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

Na medida em que a poliginia ameríndia girava sobretudo em torno dos homens, já que grandes guerreiros possuíam o benefício e o status de ter várias mulheres, é no contato entre dois mundos que estas mesmas mulheres encontraram brechas para possuir de um modo peculiar vários homens. Não me refiro aqui ao sentido sexual de posse, mas a ampliação da dimensão de estratégias e criatividade no contato entre dois universos simbólicos distintos, o leque de escolhas destas indígenas, ainda muito limitado, se torna mais amplos nas frestas, nos interstícios do que é legítimo e do que não é, na incerteza das discontinuidades, das mudanças.

Para além destas estratégias que norteiam como um sistema de preferências as atitudes indígenas, bem como de colonos, missionários, brancos no geral, no que diz respeito ao matrimônio, é possível notar outra nuance em termos da moralidades, que diz respeito sobretudo às sentenças dadas aos bigamos na Amazônia do século XVIII. Estas sentenças serão o tema debatido a seguir.

### 2.3 SENTENÇAS INQUISITORIAIS PARA CRIMES DE BIGAMIA NA AMAZÔNIA

Não pretendo neste tópico fazer um levantamento quantitativo das sentenças para o crime de bigamia – ou outros de “sentir mal” do sacramento do matrimônio – na segunda metade do século XVIII. Pretendo, isto sim, me debruçar sobre a análise de alguns casos – alguns citados no tópico anterior, outros tratados apenas a partir daqui. A análise destes casos visa abordar os argumentos no entorno das sentenças, estes, no mais das vezes, evidenciando uma visão peculiar da moralidade colonial, isto é, balizada pela rigidez em alguns pontos e flexibilidade em outros, posto que, sem esta oscilação, peculiaridade da ação moralizadora, seria impossível a empreitada colonial<sup>305</sup>. Começemos por lembrar os quatro casos tratados no tópico anterior, com o intuito de conhecer o fim das denúncias e sumários de culpas onde foram devassadas as vidas de Escolástica, Florência, Rosaura e Maria Thereza, todas indígenas.

Maria Thereza, que casou primeira vez com João Candura em Maracanã e depois com Vicente, em Cametá, depois de denúncia realizada pelo Promotor Antônio da Silva, teve os sumários de culpas realizados primeiramente pelo Tribunal Eclesiástico, iniciado na vila de Cintra, pelo reverendo Doutor Bernardo Pereira em maio de 1763. Aos oito de Junho de 1763

---

<sup>305</sup> MORSE, R. M. **O espelho de próspero**: culturas e ideias nas américas. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

o mesmo sumário de culpas foi concluso pelo referido doutor e pelo escrivão o Padre Jerônimo Alvares de Carvalho e remetido à Belém, ao bispo frei João de São José e Queiroz. Em 30 de Janeiro de 1764 o mesmo sumário foi remetido, desta vez pelo vigário geral deste bispado o padre Barbosa Canaes à mesa de Visitação do Santo Ofício, para as mãos do inquisidor visitador Giraldo José de Abranches. Interrogadas cinco testemunhas em mesa inquisitorial, foi enviada diligência para o Reverendo Parochial na Vila Viçosa de Cameté, Manoel Eugênio da Cruz, instruindo este e ordenando inquirição de mais cinco testemunhas. Maria Thereza foi presa no dia primeiro de abril de 1765 na cadeia da cidade de Belém. Depois de interrogada ao menos duas vezes pelo inquisidor, ao dia 13 de Junho de 1765, antes de receber qualquer sentença da mesa inquisitorial, ou mesmo de ser instaurado processo para ser resolvido em Lisboa, a índia Maria Thereza morreu, vítima de um cancro que consumia o lado direito de seu peito<sup>306</sup>.

Escolástica Benta, acusada de casar com Ignácio sendo ainda vivo seu primeiro marido, Agostinho, teve um destino parecido com o de Maria Thereza. Sem o assento dos dois casamentos, bastaram os testemunhos – tidos como verossímeis pela inquisição – para que tanto Escolástica quanto Ignácio fossem processados. Presa no aljube, Escolástica adoeceu e em 13 de dezembro de 1772 morreu. O processo não foi arquivado. Continuou a investigação desta vez contra Ignácio, pois os inquisidores acreditavam que o mesmo sabia do primeiro matrimônio de Escolástica quando casou com a mesma.

A morte de ambas, Maria Thereza e Escolástica, evidencia que as sentenças inquisitoriais, mesmo quando não realizadas oficialmente, eram não poucas vezes duras senão pelo tempo de prisão, pelas condições no aljube ou na cadeia pública. Manoel de Oliveira Pantoja, se morreu envenenado ou não, ao que tudo indica também morreu no cárcere. Não poucas vezes, a própria inquisição considerava o tempo em que o réu estava preso – tempo este em que se realizavam as diligências e a inquirição das testemunhas – o suficiente enquanto punição, sobretudo de indígenas, desde que somado a este tempo a instrução dos índios bem como a realização de penitências, orações ou mesmo pagamento das custas do processo. Vê-se isto com relação à índia Florência, pois o inquisidor afirma que o tempo de prisão era suficiente castigo, nas palavras do mesmo: “ficando bastante castigo a prisão de mais de dois anos, que tem tido na cadeya da cidade do Pará”<sup>307</sup>.

---

<sup>306</sup> Denúncia contra Maria Teresa. ANTT. Inquisição de Lisboa, proc. 02699. 1763.

<sup>307</sup> Denúncia contra Florência Perpétua (ou Martins). ANTT. Inquisição de Lisboa, proc. 225. 1766-1768

Voltando ao caso de Ignácio, em 15 de Janeiro de 1773, sua punição foi lida em mesa inquisitorial. Segundo o documento, o inquisidor:

Declaro[u] por nullo e irrito o casamento, q com ella [Escolástica] fez na Igreja do referido lugar de Cerzedelo; e **relevando o de maior castigo por sua grande ignorância e total defeito de instrução na Doutrina Christam e por outras razoens q estão ponderadas**; mando q o Reo Ignacio Joaquim seja conduzido a esta mesa, para ser nella asperamente repreendido por termo para não reincidir na mesma culpa; com a cominação de ser castigado com todo o rigor, e severidade da justiça, obrando a contra; obrigando se pelo mesmo termo **a ir instruir-se como o Paroco da Sé na Doutrina e Mysterios de fé, necessários para a sua salvação: do que se encarregará o dito Paroco, servido para isso chamado a esta Meza**. E assinado o termo seja o **Reo solto sem custo alguas, por sua total pobre e mezerabilidade**.<sup>308</sup>

Segundo várias testemunhas, a “ignorância” e “rusticidade” tanto de Ignácio quanto de Escolástica eram constantemente relatadas como “entendimento de índios”. José Rodrigues, testemunha, quando perguntado se Ignácio e Escolástica “tem entendimento e perfeito juízo, ou pelo contrtario são doudos e [...] e se costumão tomar de bebidas”, respondeu que “sempre vira que eles fazião o que se lhe mandava e que mostravão ter aquele entendimento que se considera em Indios, e que a India nunca a vira perturbada de bebidas, mas o índio muitas vezes”. Nicolau Gáspar de Alfonseca, filho dos senhores de Ignácio e Escolástica, respondendo a mesma pergunta, disse que “eles não são doudos mas seos entendimentos são entendimentos de índios; e que tanto ele como ella são inclinados as bebidas, quase por natureza”<sup>309</sup>.

Em mesa, mesmo desconfiando e acusando Ignácio Joaquim de esconder seu conhecimento acerca do primeiro casamento de Escolástica, o inquisidor estabeleceu uma pena relativamente branda. Como argumento, consta na documentação que:

como a favor e beneficio do reo tem lugar toda a benigna interpretação por ser hum pobre e ainda q foi conduzido dos incultos sertãos, como escravo, para permanecer entre Christãos, não teve instrução alguma na Doutrina e Mystérios da Fé e mais cousas necessárias para a salvação, **nem sahio da lamentavem ignorância, e total rusticidade; que são próprias ordinariamente em todos os índios**.<sup>310</sup>

A ignorância e a rusticidade dos índios, segundo os inquisidores, fora não poucas vezes argumento para flexibilizar as penas por eles sofridas, em casos de bigamia. Para as Ordenações Afonsinas (1446), a pena para bigamia era de morte, fossem homens ou mulheres, de qualquer condição social. As Ordenações Manuelinas (1521) impunham também pena de

<sup>308</sup> Processo contra Ignácio e Escolástica Benta. ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 2703. 1771-1773, grifo meu.

<sup>309</sup> Idem.

<sup>310</sup> Idem.

morte aos bigamos, embora estabelecesse algumas exceções, as quais foram retomadas pelas Ordenações Filipinas (1603).<sup>311</sup> No que diz respeito ao foro misto da bigamia, por longos anos foi ela punida tanto pelo tribunal eclesiástico, civil e mesmo inquisitorial, no entanto, no século XVIII, a averiguação deste crime era monopolizada pela inquisição.<sup>312</sup>

O caso de Rosaura, que realizou segundo casamento ou até um terceiro sendo ainda vivo seu primeiro marido, Vicente, também é emblemático neste sentido. Sua denúncia foi remetida pelo inquisidor visitador à inquisição de Lisboa, onde fora presa Rosaura, aguardando processo. No entanto, o Conselho Geral da Inquisição foi consultado acerca do caso, tendo concluído em 11 de outubro de 1768 que:

ella seja asperamente repreendida em mesa por termo que assignará e admoestada para que faça vida com o seo primeiro, e legitimo marido e declarandolhe por nulos os dous matrimônios que contrahio por que se obrar o contrario há de ser castigada com mayores e mais graves penas de direito das quais **agora alivião a tendo a sua grande rusticidade, total falta de instrucção a qual se lhe fará nos mistérios de nossa Santa Fé Cathólica necessários para a sua salvvação e seja solta da prisão em que se acha.**<sup>313</sup>

Florência Martins, a índia que abandona Julião – tomado por doença que lhe consumiu o rosto – fugindo com seu concubino e uma filha, também tem uma pena leve pelo crime de bigamia. Para a Mesa da Inquisição de Lisboa, em 5 de outubro de 1768:

Não deve contudo a ré [...] ser mais gravemente punida pello [...] seo delicto; **porque servido de indispensável necessidade o haver malicia para haver culpa**, a barbaridade da Ré que ainda a acompanha de tal modo que não se sabe explicar na língua portuguesa, fez em que com a lembrança daquela **naturada barbara e selvagem em que foy nascida e criada no certão, o que he causa bastantemente exclusiva das malicia para os actos, que da questão a Religião, mayormente faltando-lhe a instrucção d'ele**, pois apenas a semelhantes índios [...] **se contentão os seus instuctores a ensunarlhe materialmente algumas orações.**<sup>314</sup>

Também pela excepcionalidade do caso, fora consultado o Conselho Geral da Inquisição, segundo o qual

assentou-se que ella seja solta da prisão em que se acha sendo primeiro asperamente repreendida na mesa de que assignará termo, e advertida para fazer vida com seu primeiro marido declarando-lhe por nulo o segundo matrimônio, que contrahio; porque se obrar o contrario ha de ser castigada com as penas de Direito das quais

<sup>311</sup> TRUGUILHO, M. Transgressores do matrimônio: a bigamia através da ótica inquisitorial. In: ANAIS do XIV Encontro Regional da ANPUH- RIO: Memória e patrimônio. Rio de Janeiro: Unirio, 2010, p. 20-38. Disponível em: < [http://www.encontro2010.rj.anpuh.org/resources/anais/8/1276741336\\_ARQUIVO\\_TransgressoresdoMatrimonio.pdf](http://www.encontro2010.rj.anpuh.org/resources/anais/8/1276741336_ARQUIVO_TransgressoresdoMatrimonio.pdf) > Acesso em: 10 jul. 2018.

<sup>312</sup> BRAGA, I. D. **A bigamia em Portugal na Época Moderna**. Lisboa: Hugin, 2003.

<sup>313</sup> Processo contra Rosaura. ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 222. 1760-1768, grifo meu.

<sup>314</sup> Denúncia contra Florência Perpétua (ou Martins). ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 225. 1766-1768, grifo meu.



agora a retirada **atendendo a sua grande rusticidade, total falta de instrução, que se lhe fará dos mistérios da Nossa Santa Fé Católica necessários para a sua salvação.**<sup>315</sup>

Para a inquisição “ficando bastante castigo a prisão de mais de dois anos, que tem tido na cadeia da cidade do Pará, em enviados de viagem para este Reyno, para das satisfação ao escândalo que causou com as suas culpas”. A punição é branda, se descontarmos estes dois anos de prisão e o sofrimento vivido na cadeia.

Esta flexibilização das punições de crimes de bigamia, realizados por estas índias, coincidem com a necessidade destes mesmos indígenas para a colonização e ocupação do Estado do Grão-Pará e Maranhão na segunda metade do século XVIII. É bem verdade que a flexibilização das punições de bigamia ou da ação inquisitorial não se dava apenas neste caso, mas a peculiaridade da condição dos índios explica a flexibilidade em pauta. A relação da necessidade de haver malícia para haver culpa pressupõe os princípios da casuística e da probabilística, tão caros para a manutenção da relação entre o ecumenismo proposto pela colonização e pelo catolicismo em sua relação com povos não cristãos, não havendo flexibilidade, não haveria forma de lidar com universos simbólicos tão distintos.<sup>316</sup>

Entende-se por casuística a doutrina que permite ao pecador, em caso de dúvida, não cumprir uma lei religiosa, seguindo uma opinião que seja provável, que tenha partidários respeitáveis e que não contrarie as autoridades. A probabilística consiste na ciência destas diversas opiniões sobre casos particulares levando em conta sutilezas contingenciais e circunstanciais em que a ação é realizada modificando a natureza pecaminosa da mesma ação.<sup>317</sup>

Deste modo, as demandas circunstanciais, as peculiaridades específicas dos índios, sua suposta ignorância acerca da fé católica supostamente lhes possibilita a realização do pecado de bigamia, sem que este mesmo pecado seja punido com a severidade que seria em casos menos particulares, menos excepcionais. Excepcionalidade esta evidente ao passo que duas vezes o Conselho Geral da Inquisição foi consultado para definir quais penas deveriam ser atribuídas aos crimes realizados por estas indígenas.

Evidentemente, como comprovado no tópico anterior, a ignorância destes indígenas não existe do modo como propunham os inquisidores, a partir de sua visão preconceituosa

<sup>315</sup> Idem, grifo meu.

<sup>316</sup> MORSE, R. M. **O espelho de próspero**: culturas e ideias nas américas. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

<sup>317</sup> ALMEIDA, Ângela Mendes. Op. cit. p. 23.

acerca destes. Todas as quatro índias dialogaram, no decorrer de suas vidas, com os valores do matrimônio católico, de maneira inteligente, estratégica, fugindo, escolhendo os cônjuges, escapando para o mocambo, escapando de senhores que não eram de seu agrado, casando novamente quando acreditaram que era necessário – para se manterem onde estavam – etc.

Além disto, é possível notar que a política indigenista pombalina, motivada em tornar os índios vassalos e garantir a posse das regiões em disputa, podem ter do mesmo modo motivado o olhar enviesado da inquisição no que diz respeito à punição destas indígenas: melhor que sentenciá-las à morte, com certeza, seria educá-las para auxiliarem na efetivação da ocupação da Amazônia. Esta mesma lógica subjaz outro caso de bigamia, desta vez não apenas entre indígenas, mas do misterioso sapateiro de Coimbra, casado com a índia Ignácia Joaquina, caso tratado a partir de então.

O sapateiro, Jacinto dos Santos, soldado, era natural de Coimbra, Carvalhaes, freguesia de Assafarge, mas morador no Rio Negro. Em uma carta escrita por João Pedro dos Santos Curto, cabelereiro, soldado, natural da cidade de Coimbra, e morador em São Luís do Maranhão, em 7 de janeiro de 1760, entre outras notícias que dá à sua irmã, diz que

no Rio negro se achava cazado com huma Negra, Jacinto dos Santos Capateiro soldado natural da cidade de Coimbra, e morador no Rio Negro = e porque o dito Jacinto dos Santos he cazado na dita cidade de Coimbra com Thereza a qual ainda he viva, se da esta conta, porque sendo certo, q ele esta cazado no Rio Negro: sem dúvida cometeu o Crime de Bigamia.<sup>318</sup>

O caso exigiu uma articulação entre o Tribunal da Inquisição em Lisboa, Coimbra, bem como investigação realizada no Rio Negro. A suposta negra com quem Jacinto casou se chamava Ignacia Joaquina da Camara, do lugar de Poiares, que no início das investigações fora reconhecida como “filha de humma índia” e, de acordo com a maioria das testemunhas, era ela índia.

Em Coimbra, Theresa de Jesus – suposta primeira esposa do sapateiro – fora chamada pelo inquisidor Antônio Vicente de Vasconcelos. Theresa de Jesus era natural do lugar da Villa Nova, freguesia de Nossa Senhora dos Milagres, deste bispado, e moradora nesta cidade de Coimbra, de mais ou menos quarenta e quatro anos. Theresa afirmou que conhecia muito bem Jacinto dos Santos, pois casou com ele há quinze anos. Três anos depois de casados, fazendo vida marital e tendo uma filha – que logo faleceu –, Jacinto se ausentou “por ter gênio traveço, e ser dado a turvar com vinho, e inclinado a jogar”. Não sabe para quais partes

---

<sup>318</sup> Processo contra Jacinto dos Santos. ANTT. Inquisição de Lisboa, proc. 4334. 1763.

o marido foi, mas por ouvir dizer supunha que seu marido tinha ido para as índias, e lá casado novamente.<sup>319</sup>

O padre Francisco da Cruz, que recebeu Theresa e Jacinto, testemunhou que “são legitimamente casados e recebidos em face da igreja, e já forão na freguesia de São João de Santa Cruz em o mês de Mayo de mil setecentos e quarenta e oito annos perante ele testemunha [...] os sobreditos contrairão o sacramento do matrimonio na forma que dispõem o concílio tridentino, e depois ficarão fazendo vida marital das mesmas portas adentro”<sup>320</sup>

O mesmo padre não sabia se Jacinto havia casado segunda vez, apenas “recentemente” ouviu dizer algo sobre a matéria. O depoimento do padre, no que diz respeito ao casamento de Jacinto e Theresa, estava em concordância com o assento de casamento registrado no “livro de dos cazados que acctualmente serve na freguesia de São João de Santa Cruz desta cidade e principiou em 11 de outubro de 1711, e nelle a fl 20”, assento este transcrito pelo João Maurício Xavier Baptista notário do Santo Ofício desta inquisição de Coimbra.

Concomitantemente às investigações realizadas em Coimbra, desde logo – mais precisamente de 27 de Junho de 1760 – a inquisição de Lisboa remeteu a João da Rocha e Araújo, notário do Santo Ofício na cidade de São Luís do Maranhão, ausente o Parocho da Igreja e freguesia do Rio Negro do mesmo bispado, informações sobre o caso de Jacinto e instruções necessárias para efetivar investigação no Rio Negro, com o intuito de averiguar culpas de bigamia.<sup>321</sup>

A inquirição por estas partes foi realizada em Barcelos, pelo reverendo doutor José Monteiro de Noronha, visitador vigário geral da capitania do Rio Negro, que nomeu como escrivão a Domingos de Lira Barros, presbítero do cabito de são Pedro natural da cidade do Grão Pará e assistente em vila de Moura. A primeira testemunha interrogada por José Monteiro foi Manoel Gonçalves Vieira, natural da villa de Viana Arcebispado de Braga, casado e morador nesta villa de Barcellos, nela escrivão do juízo eclesiástico geral, homem branco e christão velho de idade de quarenta e sete para quarenta e oito anos. Manoel Golçalves, perguntado se conhecia Jacinto dos Santos, afirmou que sim, pois era conhecido:

poralcunha o Bombaça oficial de Sapateiro, e soldado, o qual assiste e mora presentemente em lugar de Poyares visinho a esta villa, e sabe pelo ouvir dizer ao mesmo **Jacinto dos Santos que ele hera natural de Carvalhais do Bispado de Coimbra** e que não sabia quem erão seus pais por ser engeitado e exposto na sua

<sup>319</sup> A associação entre a Amazônia e as índias não era realizada apenas por Theresa. As drogas do sertão, as especiarias, o cravo da Índia, havia evidentemente uma aproximação entre colonização na Amazônia e na Índia.

<sup>320</sup> Processo contra Jacinto dos Santos. ANTT. Inquisição de Lisboa, proc. 4334. 1763.

<sup>321</sup> Idem.

infância verão porque se chama filho da Igreja, **mas que não sabe se isto he verdade ou fingido pelo mesmo Jacinto Golçalvez digo dos Santos pois ele testemunha so o conhece desta villa.**<sup>322</sup>

Deste modo parece que Jacinto dos Santos, natural de Carvalhais, bispado de Coimbra, casado com Theresa, quando se ausentou abandonando a esposa, fora não para as índias, mas sim para a Amazônia. Evidentemente, este escrivão do Tribunal Eclesiástico não conhecia Theresa, no entanto conhecia muito bem a suposta negra com quem Jacinto casara<sup>323</sup>. Segundo Manoel Golçalves, ele sabia

que o dito Jacinto dos Santos casara nesta villa de Barcellos com a **índia Ignácia Joaquina** natural do lugar de poyares e noutro tempo aldeya de cumara, filha de índios inpíus, a qual índia ele testemunha conhece perfeitamente e que razão que tem para saber o referido E porque ajustado o dito casamento se depositou a nomeada índia em casa dele testemunha e que ele mesmo fora o escrivão que escrevera a justificação que lhe pedio o dito Jacinto dos Santos para se habilitar na presença do Padre José da Magdalena religioso do Carmo primeiro vigário geral que foi desta capitania.<sup>324</sup>

O escrivão do Tribunal Eclesiástico toma mais cuidado ao se referir a Ignácia Joaquina, chamada por ele de índia, não de negra. Talvez, estando ciente das alterações e proibições estabelecidas pelo diretório e pela política pombalina com relação aos indígenas. Segundo o diretório, não mais poderiam ser chamados de negros da terra os índios, posto que, segundo o diretório:

Escandalosa introdução de lhes chamarem Negros; querendo talvez com a infâmia, e vileza deste nome, persuadir-lhes, que a natureza os tinha destinado para escravos dos Brancos, como regularmente se imagina a respeito dos Pretos da Costa da África. E porque, além de ser prejudicialíssimo à civilidade dos mesmos Índios este abominável abuso, seria indecoroso às Reais Leis de Sua Majestade chamar Negros a uns homens, que o mesmo Senhor foi servido nobilitar, e declarar por isentos de toda, e qualquer infâmia, habilitandoos para todo o emprego honorífico: Não consentirão os Diretores daqui por diante, que pessoa alguma chame Negros aos Índios, nem que eles mesmos usem entre si deste nome como até agora praticavam; (...).<sup>325</sup>

---

<sup>322</sup> Idem.

<sup>323</sup> Referenciada de início como negra, as testemunhas da denúncia afirmam que era uma índia. A confusão na identificação da mesma se dá, pois, a proibição de referir-se aos indígenas como negros, efetivada pelo Diretório, ao que tudo indica, não era seguida por todos. DIRETÓRIO que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar o contrário. Disponível em: < [http://lemad.fflch.usp.br/sites/lemad.fflch.usp.br/files/2018-04/Diretorio\\_dos\\_indios\\_de%29\\_1757.pdf](http://lemad.fflch.usp.br/sites/lemad.fflch.usp.br/files/2018-04/Diretorio_dos_indios_de%29_1757.pdf) >. Acessado em: 15 nov. 2017.

<sup>324</sup> Processo contra Jacinto dos Santos. ANTT. Inquisição de Lisboa, proc. 4334. 1763, grifo meu.

<sup>325</sup> DIRETÓRIO que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar o contrário. Disponível em: < [http://lemad.fflch.usp.br/sites/lemad.fflch.usp.br/files/2018-04/Diretorio\\_dos\\_indios\\_de%29\\_1757.pdf](http://lemad.fflch.usp.br/sites/lemad.fflch.usp.br/files/2018-04/Diretorio_dos_indios_de%29_1757.pdf) >. Acessado em: 15 nov. 2017.

Atento também à política de incentivo aos casamentos entre brancos e índias, fomentada por Alvararâ Real de 1755, Jacinto dos Santos – além de sapateiro, soldado da guarnição – demonstra algum esforço para efetivar seu casamento com Ignácia Joaquina, acontecido em oito de outubro de 1758<sup>326</sup>. A política de incentivo a estes casamentos mistos fazia coro ao mesmo objetivo da coroa de nobilitar estes indígenas, torná-los vassalos, permitir que a ocupação e povoamento da Amazônia, realizada também por eles, legitimasse a posse das terras fronteiriças em disputa com a coroa Espanhola, entre os privilégios cedidos aos brancos que casassem com índias estava a dispensa do serviço militar, preferência no acesso à instituições públicas e a honras e dignidades dos vassalos do rei de Portugal.<sup>327</sup>

Nenhuma das testemunhas inquiridas em Barcelos conhecia Theresa – Pedro dos Santos, o único que poderia esclarecer melhor a identidade do denunciado, autor da carta que motivou a denúncia contra Jacinto, não foi interrogado pois estava em São Luís. Nenhum deles conhecia a origem e o nome dos pais de Jacinto, exceto Manoel Golçalves que, sabendo de onde era natural, desconfiava que mentisse acerca de seu pai. Todos conheciam ao dito Jacinto e sabiam por ser público e notório que este casara em 1758 com a índia Ignácia Joaquina, livre, filha de índios infieis, e assistia com ela na vila de Poiares.

José Antônio, natural de Dutra, relatou que conheceu há mais ou menos quatorze anos Jacinto dos Santos, na época ambos residindo em Évora

aonde era vizinho dele testemunha, e que depois se retirara o dito Jacinto dos Santos da Evora como tornou a ver senão neste Estado a seis anos pouco mais ou menos e que neste dito Estado he actualmente soldado e morador agora em lugar de Poyares, e que sabe pelo ouvir dizer ao mesmo Jacinto dos Santos que he filho de Coimbra e fora na sua infância exposto, ou engetado razão por que não sabia quem erão seos pais.<sup>328</sup>

Se o casamento entre Jacinto dos Santos e Thereza aconteceu em 1748, e Antônio Dutra o conheceu em Évora por volta de 1748 também, supõe-se que o mesmo deveria saber do primeiro casamento do mesmo, mas este relatou que não sabia de nada sobre esta matéria. Acontece que a noção de tempo dos indivíduos neste período costuma não poucas vezes estar equivocada. É possível que Jacinto, se evadindo da cidade de Coimbra e indo à Évora, tenha escondido sua origem e a história de seu casamento, com qual intuito não sabemos.

<sup>326</sup> Transcrição do assento de casamento do livro de casamentos na vila de Barcelos. ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 4334. 1760-1763.

<sup>327</sup> GUZMAN, D. Índios misturados, caboclos e curibocas: análise histórica de um processo de mestiçagem. Rio Negro (Brasil), séculos XVIII e XIX, In: ADAMS, C.; MURRIETA, R.; NEVES, W. (Orgs). **Sociedades caboclas amazônicas**: modernidade e invisibilidade. São Paulo: Annablume, 2006, p. 67-80.

<sup>328</sup> Processo contra Jacinto dos Santos. ANTT. Inquisição de Lisboa, proc. 4334. 1763.

Além de inquirir testemunhas, Monteiro enviou à Lisboa cópia das supracitadas justificações de habilitação do casamento de Jacinto e Ignácia, realizadas em 1758. As testemunhas inquiridas na dita justificação eram todos soldados, conheciam o mesmo Jacinto desde mais ou menos dez anos na cidade de Évora, onde exercia seu ofício de sapateiro, bem como afirmavam que o mesmo não era casado nem possuía nenhum impedimento para casar. É bem verdade que conhecer Jacinto na cidade de Évora não implica que o mesmo já não estivesse escondendo sua identidade. Não quero cometer o equívoco de supor que Jacinto já premeditava casar novamente, mas é possível que algum motivo tivesse para esconder suas origens e identidade. Talvez o relato dos soldados – realizado em 1758 – seja motivado até mesmo por pedido do mesmo Jacinto, na medida em que reconheciam os privilégios que o mesmo poderia desfrutar ao casar com a índia. Seja como for, a única coisa que podemos afirmar categoricamente é que a história da bigamia – ou suposta bigamia – de Jacinto é mal contada.

Tão mal contada que em 12 de fevereiro de 1763, em Lisboa, a inquisição documenta que:

visto se não provar bastantemente que Jacinto dos Santos casado em Coimbra seja o mesmo Jacinto dos Santos casado no Bispado do Pará, mande outro despacho se passe nova comissão digo requesitoria a Coimbra para se inquirir outra vez a Thereza de Jesus [...] para q declare em q terra aprendeo seu marido o oficio de sapateiro, e em que partes viveo antes de a receber e que noticias tem dele depois de se auzentar de sua companhia, e quantos annos há que se ausentou, e quem lhe disse que o mesmo se achava segunda vez casado e adonde, recomendando-se q se inquirão também as pessoas q do dito segundo matrimonio derão a noticia em Coimbra a dita Thereza de Jesus, a fim de se provar a identidade do sujeito, e pedindo se a certidão do seu baptismo, e perguntando-se as testemunhas do seo melhor conhecimento pela confrontações pessoais dos ditos Jacinto dos Santos, casado em Coimbra.<sup>329</sup>

Tarefa difícil para a inquisição era articular as diligências realizadas em Coimbra, no Rio Negro e em Lisboa. As recomendações realizadas para reconhecer a verdadeira identidade de Jacinto dos Santos não foram seguidas e a denúncia foi simplesmente arquivada. Creio que os indícios e os caminhos para comprovar a identidade do denunciado são claros, ao que tudo indica poderia muito bem ser bígamo o mesmo Jacinto. No entanto, o trabalho e os custos podem ter motivado o arquivamento da mesma denúncia e, a sentença do denunciado, se este fosse realmente um bígamo, fora efetivamente nenhuma.

---

<sup>329</sup> Idem.

Deixar de punir um homem branco, cristão-velho e morador da vila de Barcelos pelo crime de bigamia, quando este estava casado com uma índia, era no mínimo coerente com a supracitada política de incentivo aos casamentos entre brancos e índios no Estado do Grão-Pará e Maranhão, quanto mais nas regiões de fronteira, como o era Barcelos. Talvez, mesmo que ajam outros motivos que desmobilizem a investigação inquisitorial, há uma inclinação política em dar mais valor ao segundo casamento que ao primeiro. Talvez, se não pesasse de modo algum os aspectos culturais em torno do matrimônio, mas apenas os interesses políticos da coroa, este segundo casamento fosse mantido e o primeiro anulado. É necessário viver o ritual da investigação e teatralizar a potencialidade da punição, mesmo que no fundo não se queira punir um crime que se coadunava perfeitamente com a intenção da coroa e, como analisado por outros historiadores, a inquisição neste período estava cada vez mais ligada aos interesses políticos de Portugal<sup>330</sup>. O caso de Jacinto dos Santos termina, para nós, com esta dúvida: era o sapateiro soldado de Barcelos o mesmo sapateiro casado em Coimbra? Inconveniente para nós, conveniente para a efetivação de uma política específica para as regiões fronteiriças na Amazônia efetivada também por meio do incentivo de casamentos entre brancos e índias.

Este capítulo versou sobre alguns casos de bigamia e um de desrespeito ao matrimônio acontecidos entre os anos de 1750 e 1777, não apenas focando na atuação da visitação do Santo Ofício, mas sobretudo no estabelecimento do controle moral e dos costumes por estas partes do Estado do Grão-Pará e Maranhão. A análise destes casos focou em grupos distintos acusados de “sentir mal” do sacramento do matrimônio: primeiramente analisei o caso de Manoel de Oliveira Pantoja, membro da elite local e de importante família no Estado do Grão-Pará e Maranhão; em segundo lugar analisei as práticas de bigamias realizadas por diversas indígenas em diálogo com a legislação indigenista e suas condições sociais bem como potencialidades culturais; em terceiro lugar analisei o resultado das sentenças tanto de indígenas como do caso do sapateiro de Coimbra, Jacinto dos Santos. Transversalmente a análise de todos estes casos, é possível notar algumas regularidades bem como algumas peculiaridades.

É possível notar que a ação inquisitorial no caso de Manoel de Oliveira Pantoja se exerce – no âmbito do controle cotidiano da moralidade e dos costumes – sobretudo em consonância com as condições políticas locais, em diálogo com as propostas da coroa. A

---

<sup>330</sup> MATTOS, Y. **A última inquisição**: os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino (1763-1769). Dissertação (Mestrado em História). Niterói: PPHIS / UFF, 2009.

situação das índias acusadas de bigamia implica a relação e o diálogo que elas tiveram com as instituições portuguesas, bem como com os interesses de missionários, diretores e colonos, evidenciando que a moralidade e a relação que elas estabeleciam com o matrimônio católico estavam balizadas por suas condições e pelo diálogo com o que ousarei aqui chamar de sociedade envolvente, ou aquela que se pretendia desde já hegemônica. As sentenças tanto para as indígenas quanto para Jacinto dos Santos parecem também balizadas não apenas por interesses de controle moral, mas por uma flexibilidade e circunstancialidade que se coadunam com os interesses da coroa, manifestos na ação inquisitorial também, para o Estado do Grão-Pará e Maranhão.

Estas regularidades, em suma, evidenciam algumas conclusões parciais, a saber: que a moralidade e o controle dos costumes em torno do matrimônio no Estado do Grão-Pará e Maranhão eram flexibilizados – afrouxados ou retesados – de acordo com as contingências das políticas no âmbito local, ou em âmbito mais amplo; que a análise e o trato dos desrespeitos pelo sacramento do matrimônio pela inquisição eram matizados pelos marcadores sociais dos denunciados, estes marcadores definiriam a forma como seriam tratados; que os aspectos culturais e sociais – bem como o diálogo entre universos simbólicos distintos – instituem uma sociedade complexa, onde estes mesmos aspectos são matizados e reconsiderados de acordo com as contingências vividas pelos agentes no âmbito cotidiano. A cultura austera proposta pela inquisição e pela coroa não é necessariamente tão austera e severa de acordo com a política necessária, do mesmo modo que a população, popularmente, desconsidera aqui e ali diversos preceitos cristãos que se pretendem hegemônicos.

No que diz respeito às peculiaridades, o caso de Manoel de Oliveira Pantoja evidencia como um membro da elite vivencia o desrespeito pelo matrimônio e estabelece, por suas relações de parentela e poder local, uma enorme capacidade de se manter impune pelo seu crime aproximado de heresia. Os casos das bigamias indígenas evidenciam como aquelas agentes manobravam estratégias em diálogo com as instituições que lhes circundavam, bem como com os seus próprios interesses, balizadas por suas condições culturais, mas, por vezes, aproveitando as frestas entre estes dois universos simbólicos distintos, para recriarem seus modos de vida e suas possibilidades. O âmbito das sentenças evidencia a peculiaridade de observarmos como, cotidianamente, a moralidade e o controle dos costumes era importante, ao passo que contingencial, compreensivo, a inquisição conhecia os interesses e as demandas daquela época, pecadores deveriam ser punidos, mas o peso destas punições deve ser medido



a partir não apenas dos marcadores sociais destes pecadores, como também da importância política destes.

### 3 SODOMIA NO ESTADO DO GRÃO-PARÁ E MARANHÃO: SOBRE O “DEPRAVADO APETITE” DE FRANCISCO SERRÃO DE CASTRO, INQUISIÇÃO E MASCULINIDADES

O presente capítulo consiste em uma análise dos casos de sodomia denunciados no Estado do Grão-Pará e Maranhão na segunda metade do século XVIII, encontrados durante a pesquisa que fundamenta esta dissertação. Dos cinco casos analisados, darei ênfase a um especificamente: a denúncia contra Francisco Serrão de Castro. Esta ênfase se justifica pois este é – segundo as palavras do historiador Luís Mott – o caso de maior violência em uma relação homoerótica entre senhores e escravos, levando em conta que Francisco Serrão forçou dezoito cativos do Engenho Boa Vista ao ato nefando, levando cinco deles à morte, pela violência do ato ou alguma doença que à ele foi relacionada.<sup>331</sup> Além disso, a denúncia contra Francisco Serrão revela dois aspectos importantes da relação entre os senhores, escravos e a sexualidade: primeiro, as estratégias usadas por Serrão para consumir o ato nefando, tendo por base as hierarquias sociais; segundo, sendo a denúncia realizada pelos próprios escravos, e contendo em seus registros os relatos destes, possibilita alcançar – ainda nas frestas do discurso inquisitorial<sup>332</sup> – perspectivas que estes mesmos escravos tinham acerca da relação entre sexualidade, condição de escravidão, gênero e masculinidade.

A análise da denúncia contra Francisco Serrão de Castro será feita, deste modo, em duas direções, intercaladas no texto que se segue: a primeira enquanto uma interpretação dos diversos significados entorno do ato sodomítico, significados estes defendidos pela inquisição, por Francisco Serrão e pelos escravos forçados ao pecado; a segunda consiste na análise das estratégias que articularam os sujeitos envolvidos na denúncia: tanto denunciado (para realizar a sodomia) quanto de denunciantes (para afastar-se da prática do nefando). Evidentemente, estas estratégias estão relacionadas aos aspectos simbólicos que permeiam a prática de sodomia.

---

<sup>331</sup> MOTT, L. **O sexo proibido**: virgens, gays e escravos nas garras da Inquisição. Campinas: Papirus, 1988, p. 48.

<sup>332</sup> GINZBURG, C. O inquisidor como antropólogo. In: \_\_\_\_\_. **O fio e os rastros**: verdadeiro, falso e fictício. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 280-293.

### 3.1 SODOMIA, UM MEIO CAMINHO PARA A DEFINIÇÃO DE HOMOSSEXUALIDADE?

No presente tópico, discutirei a definição de sodomia – ou mesmo a falta de uma definição estrita de sodomia – no intuito de compreender quais aspectos morais instituem e deslegitimam o ato sodomítico, para então pensar se Francisco Serrão de Castro era um homossexual – como querem historiadores de formação essencialista, como Luíz Mott – ou se era um sodomita – como pensam historiadores inspirados por uma concepção de viés mais ligado ao construtivismo, como Cássio Bruno Araújo Rocha e até mesmo Ronaldo Vainfas.<sup>333</sup>

Penso que apenas a partir da compreensão de uma lógica que permeia a sexualidade permitida e define uma sexualidade permissiva é possível compreender as atitudes e os diversos discursos acerca da sodomia, isto é, tanto por parte dos agentes inquisitoriais e da inquisição, dos próprios sodomitas e – para o caso que estudo neste capítulo – para os sujeitos que foram forçados a ceder ao “depravado apetite” de Francisco Serrão de Castro, seus escravos. Aviso desde já que esta análise exige digressões que – por ora – podem parecer descabidas – sobretudo quando trato da sodomia entre mulheres, mas são fundamentais para a compreensão da sodomia entre homens e, mais que isto, da lógica hierárquica que sustenta diversos discursos em torno da prática do nefando.<sup>334</sup>

Começo, desde já, com um relato bíblico, onde para muitos se funda a condenação do Deus católico com relação à prática de sodomia. Pela tarde, diz a bíblia, chegaram dois anjos na cidade, e Lót, que estava assentado às portas da mesma, ao vê-los, levantou-se e foi ao encontro deles. Prostrou-se com o rosto por terra. “Meus senhores, disse-lhes, vinde, peço-vos, para a casa de vosso servo, e passai nela a noite; lavareis os pés, e amanhã cedo continuareis vosso caminho”. Depois de convencê-los, Lót seguiu com eles para sua morada. Eis que os homens da cidade se agruparam em torno da casa, todos, velhos e novos. Chamaram por Lot. “Onde estão [...] os homens que entraram esta noite na tua casa?”. Queriam ser conduzidos a estes visitantes para “conhecê-los”. Lot saiu para falar com eles, fechando a porta atrás de si. “Suplico-vos, meus irmãos, não cometais este crime. Ouve: tenho duas filhas que ainda são virgens, eu vo-las trarei, e fazei delas o que quiserdes”.<sup>335</sup> Esta

<sup>333</sup> ARAUJO ROCHA, C. B. **Masculinidades e inquisição**: gênero e sexualidade na América Portuguesa. Jundiaí: Paco Editorial, 2016; VAINFAS, R. **Trópico dos pecados**: moral, sexualidade e inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

<sup>334</sup> Como dito no capítulo primeiro desta dissertação, a sodomia era referida como o pecado nefando, isto é, aquele que não pode ser nomeado.

<sup>335</sup> SILVA, R. M. **Raízes da intolerância**: inquisição e sodomitas em Pernambuco colonial (1593-1595). Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2016, p. 152.

narrativa está presente no capítulo 19, do *gêneses*, no Antigo Testamento, e relata a destruição da cidade de Sodoma, tradicionalmente associada às práticas de sodomia.<sup>336</sup>

Segundo Ronaldo Manoel Silva, esta associação tem como base a recusa de Lót em entregar aos homens de Sodoma os seus hóspedes, levando em conta o hipotético desejo sexual que impelia a busca daqueles por estes, o que teria originado a condenação judaica às relações homossexuais.<sup>337</sup> O mesmo autor ressalta que, ainda no Antigo Testamento, há reprovações às relações homoeróticas<sup>338</sup>. No Novo Testamento, o repúdio à relação sexual entre pessoas do mesmo sexo é também descrito: consta que “Do mesmo modo também os homens, deixando o uso natural da mulher, arderam em desejos uns para com os outros, cometendo homens com homens a torpeza”.<sup>339</sup> Ronaldo Silva cita São Paulo, quando este adverte que “nem os efeminados”, tampouco devassos, adúlteros, ou idólatras iriam ao Reino dos Céus. As citações não param por aí, São Pedro Mamiani, no século XI, associa a prática de sodomia à impureza, imundícies, luxúria e até mesmo ao diabo.<sup>340</sup>

Para alguns autores, esta associação – entre a destruição de Sodoma e a condenação de relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo – baseou-se em uma interpretação controversa da passagem bíblica, pois que a ira divina teria surgido mais por um desrespeito às regras de hospitalidade do que por alguma motivação de fundo sexual<sup>341</sup>. Segundo Boswell: “Many patristic authors concluded that the point of the story was to condemn inhospitality to strangers; others understood it to condemn rape; most interpreted it in broadly allegorical terms, only tangentially related to sexuality”.<sup>342</sup>

Embora estas assertivas, de uma interpretação “não sexualizada” da destruição de Sodoma, façam sentido, no que diz respeito à legislação vigente no período colonial – e um pouco anterior a ele – o episódio é tratado como referência para a condenação do ato nefando, um pecado da carne, não um desrespeito à hospitalidade. Segundo as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia:

<sup>336</sup> GOMES, F. S. O escravo sodomita na colônia. *Khóra*: revista transdisciplinar, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. mai. 2015.

<sup>337</sup> SILVA, op. cit., p. 70.

<sup>338</sup> Gêneses 19. 1-8: “Não te deitarás com um homem, como se fosse mulher: isso é uma abominação. Se um homem dormir com outro como homem, como se fosse mulher, ambos cometerão uma coisa abominável”. Cf. *BÍBLIA SAGRADA*. Tradução dos originais mediante a versão dos Monges de Maredsous (Bélgica) pelo Centro Bíblico Católico. São Paulo: Ave Maria, 1995.

<sup>339</sup> Idem.

<sup>340</sup> Idem.

<sup>341</sup> BOSWELL, J. *Christianity, social tolerance and homosexuality*: gay people in Western Europe from the beginning of the Christian era to the fourteenth century. Chicago: The University of Chicago Press, 1980.

<sup>342</sup> Idem, p. 114.

É tão feio e horrendo o crime de sodomia, e tão encontrado com a ordem da natureza e indigno de ser nomeado, que se chama nefando, que é o mesmo que pecado que não se pode falar, quanto mais cometer. Provoca tanto a ira de Deus que por ele vêm tempestades, terremotos, pestes e fomes, e se abrasaram e subverteram cinco cidades, duas delas somente por serem vizinhas de outras que ele cometia.<sup>343</sup>

Para as Ordenações Afonsinas, vigentes de 1500 até 1514, o pecado da sodomia era considerado responsável pelo dilúvio e, novamente, pela destruição de Sodoma e Gomorra. Esta legislação (LIVRO V, Título XVII: Dos que cometem o pecado de sodomia) diz que:

Por este peccado lançou DEOS o deluvio fobre a terra, quando mandou a Noé fazer huá Arca, em que efcapaffe el, e toda fua geeraçom, per que reformou o mundo novo e por este pecado foverteo as Cidades de Sodoma, e Gomorra, que foram das notavees, que aaquella favom avia no mundo, e por este pecado foi eftroida a Hordem do Templo per toda a Chiftandade em hum dia.<sup>344</sup>

As ordenações Manuelinas, vigentes entre 1514 e 1603, não fazem referência à cidade de Sodoma, quando se referem ao crime de Sodomia, senão pelo uso do nome, do mesmo modo as Ordenações Filipinas, vigentes de 1603 até 1916.

Verdade que o crime dos habitantes daquela cidade, contra os anjos, se tornou argumento para deslegitimar determinadas práticas sexuais, que figuravam em torno do termo sodomia, relegando ao episódio uma memória que lhe engendra um caráter sexual, mais que um caráter de desrespeito à tradição de hospitalidade. No entanto, este mesmo termo, no decorrer do tempo, passou a representar práticas distintas, talvez sem nunca alcançar uma coerência absoluta no que diz respeito às práticas que pretendia representar, isto é: sem alcançar um consenso.

Primeiramente, a palavra Sodomia dizia respeito à uma série de práticas sexuais que não eram aceitas pela igreja, desde masturbação e métodos contraceptivos até o bestialismo<sup>345</sup>. No entanto, no decorrer do tempo, este mesmo termo foi alterando o seu significado: até a baixa idade média, este conceito teológico era mais um em vasto rol de práticas condenadas pela igreja, confundindo-se com conceitos mais amplos de luxúria e fornicção (embora o sexo anal fosse o ato sodomítico principal); Nos séculos XI e XII sua definição, ainda incerta, envolvia todos os atos de desvio de genitalidade do sexo, entre parceiros do mesmo sexo ou não; No século XIII e XIV se tornou um pecado mais grave,

<sup>343</sup> VIDE, S. M. **Constituições primeiras do arcebispado da Bahia**. São Paulo: EDUSP, 2007, p. 482.

<sup>344</sup> ORDENAÇÕES AFONSINAS. Lisboa: Reino de Portugal, 1500, p. 53 e 54. Disponível em: <<http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/afonsinas/pagini.htm>>. Acesso em: 10 dez. 2017.

<sup>345</sup> GOMES, F. S. O escravo sodomita na colônia. **Khôra**: revista transdisciplinar, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. mai. 2015.

também comparado ao bestialismo. No século XIII, os significados oscilaram entre uma definição que se pautasse na “morfologia do ato” (cópula anal com ejaculação interna) ou no homoerotismo (sendo mais perfeita a relação entre homens ou entre mulheres).<sup>346</sup>

Todas estas perspectivas em torno do nefando arrolam uma amplitude de práticas que encontram nele sua classificação. Esta amplitude, embora quase sempre relegando ao sexo anal um espaço peculiar de importância, evidencia uma falta de consenso no que diz respeito ao conceito, esta falta de consenso apresenta em si uma lógica que tenta equilibrar a citada ambiguidade entre as condenações da “morfologia do ato” e do homoerotismo. Neste sentido, não podemos resumir o sodomita ao homossexual, tendo em vista que práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo se enquadravam nesta mesma categoria.

Dos sodomitas denunciados ou que se confessaram para a inquisição na segunda metade do século XVIII – analisados nesta pesquisa – levantei casos que reforçam esta polivalência do termo: tanto casos de relações pela “via prepóstera” entre pessoas de sexos distintos, como casos homoeróticos vivenciados por homens. Para o Estado do Grão-Pará e Maranhão, encontrei cinco indivíduos que foram denunciados ou se confessaram pelo crime “nefando”, no período que compreende estes estudos. Estes indivíduos eram: Francisco Serrão de Castro (denunciado), Frei Manoel do Rosário (confitente), Felipe Jacob Batalha (confitente), Feliciano de Lira Barros (confitente) e Anacleto de Souza (denunciado).<sup>347</sup>

Francisco foi delatado por seu escravo, Joaquim Antônio, que revelou suas relações homoeróticas com dezoito cativos no engenho de seu pai, como já disse anteriormente. Anacleto de Souza, natural de Pernambuco e morador na cidade do Maranhão, foi denunciado por três vezes: somou ao menos oito relações sodomíticas forçadas com oito escravos africanos, todos homens.<sup>348</sup> Estes dois casos são semelhantes, pois se revelam por meio de denúncias (não de confissão), são marcados tanto pelo uso de violência baseada na manifestação de assimetrias sociais entre senhores e escravos quanto pela prática sexual entre pessoas do mesmo sexo (mais precisamente entre homens).

<sup>346</sup> Para um desenvolvimento detalhado acerca dos significados do termo no decorrer do tempo, ver: ARAUJO ROCHA, C. B. **Masculinidades e inquisição**: gênero e sexualidade na América Portuguesa. Jundiá: Paco Editorial, 2016, p. 174.

<sup>347</sup> Outro sujeito que confessa a sodomia é o frei Pedro de Santo Elizeo, sua confissão está registrada em carta datada de 14 de outubro de 1756, entregue ao comissário Caetano Eleutério de Bastos, lá este relata que caiu no pecado nefando já de muitos anos, no entanto, não dá detalhes de suas experiências, nem identifica seus parceiros, por isto, deixo ele fora da presente análise. Baseei o levantamento destes documentos no Livro da Visitação e no Caderno 20 de nefandos, sem contar com a pesquisa a partir dos nomes elencados pelo Grupo Ruma, em site acerca da inquisição na Amazônia; pode ser que no futuro uma pesquisa ainda maior aponte novos casos para o Estado do Grão-Pará e Maranhão.

<sup>348</sup> ANTT. Inquisição de Lisboa. Liv. 145. Caderno 20 do Nefando. Pág. 551, 641 e 699.

Para além destes casos, Frei Manoel do Rosário, natural de São Romão de Nogueira no arcebispado de Braga e residente no Convento da Ordem de Nossa Senhora do Carmo no Pará, aos 60 anos, se confessou voluntariamente ao Santo Ofício no dia doze de outubro de 1763. O frei exercia a função de religioso professo da Ordem de Nossa Senhora do Carmo dos Carmelitas Descalços. Manoel do Rosário assumiu que praticou sodomia com duas mulheres, ambas índias, de nome Micaela e Anna, sobre uma esteira em um quarto na fazenda dos mesmos religiosos, na ilha do Marajó.<sup>349</sup>

Felipe Jacob Batalha, natural e residente no Pará, com idade de 32 anos, viúvo que vivia de sua fazenda, apresentou-se também voluntariamente ao Santo Ofício em 29 de outubro de 1763, assumindo culpas de sodomia com uma índia que não se recorda o nome<sup>350</sup> e, posteriormente, com Feliciano de Lira Barros, moradora na mesma rua de Felipe, a rua do Pacinho. Esta, no dia seguinte, também confessou o crime de sodomia à inquisição, tendo como seu único parceiro no ato nefando o próprio Felipe Jacob.<sup>351</sup>

Os casos de Francisco e Anacleto reforçam a ambiguidade da noção acerca de sodomia, pois são ao mesmo tempo relações homoeróticas e podem também se pautar na morfologia do ato (embora nem sempre se revele nas denúncias a consumação de ejaculação na via prepostera, caracteriza-se pela cópula anal). Entretanto, os casos do Frei Manoel do Rosário, bem como de Felipe Jacob e Feliciano de Lira, evidenciam uma ênfase na morfologia do ato, instalando o coito anal (com ou sem ejaculação interna), entre pessoas de sexos distintos, na ampla e disforme categoria do crime de sodomia, na alçada inquisitorial. O crime de Francisco Serrão foi arquivado, não temos acesso à sentença. No entanto, Jacob, Feliciano e Frei Rosário foram admoestados e advertidos para que não reincidissem no tão “feyo e abominável” pecado, bem como obrigados a pagar os custos dos autos.

Para Ronaldo Vainfas, os saberes eruditos não limitaram a concepção de sodomia à morfologia do ato, à cópula anal, mas por estarem muito presos a esta, ficaram a meio caminho da posterior definição de homossexualidade.<sup>352</sup> Em suma, este “meio caminho”, para época, não poderia ser visto como um caminho, tampouco um “meio”, posto que não tinha

<sup>349</sup> Processo contra Manoel do Rosário: ANTT. Inquisição de Lisboa. Processo 02695. 1763.

<sup>350</sup> Novamente, como debatido no capítulo primeiro deste trabalho, o nome dos indígenas foi ignorado por um homem branco cristão-velho. A inquisição, no decorrer desta confissão, pouco se importa com a prática sodomítica vivenciada com a indígena, pouco se preocupa em devassar a identidade da mesma.

<sup>351</sup> Denúncias contra Feliciano e Felipe Jacob respectivamente: ANTT. Inquisição de Lisboa. Processo 02707. Estado do Grão-Pará e Maranhão, 1763/ ANTT. Inquisição de Lisboa. Processo 02694. 1763.

<sup>352</sup> VAINFAS, R. **Trópico dos pecados**: moral, sexualidade e inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 147.

pretensão de desaguar inevitavelmente na definição de homossexualidade, no século XIX.<sup>353</sup> De tal modo, sem poder considerar a sodomia um sinônimo de homossexualidade, é necessário levar em conta que não poderia ser também apenas um meio caminho para esta definição, haja vista que não havia pretensão de deságua das concepções acerca dos sodomitas nas posteriores concepções acerca de homossexuais. Neste sentido, é necessário questionar que meio caminho seria este, flexível o suficiente para sustentar a punição da sodomia entre a condenação do homoerotismo e a morfologia do ato?

Talvez parte da resposta se manifeste não no que dizem as denúncias referentes à sodomia no Estado do Grão-Pará e Maranhão, mas também no que estes documentos silenciam. Isto é, cabe perceber que nenhum caso de sodomia entre mulheres é denunciado neste Estado, para o período estudado. Óbvio, levando em conta que a sodomia entre mulheres deixa de ser da alçada inquisitorial em 1646, embora apareça de maneira idêntica nos regimentos inquisitoriais de 1645 e de 1774, evidenciando mais uma ambiguidade inquisitorial quanto às práticas sexuais entre mulheres.<sup>354</sup> Analisarei, a partir daqui, alguns motivos que afastaram as práticas sexuais entre mulheres da classificação enquanto sodomia, para então compreender um pouco mais dos significados latentes na condenação da sodomia – tanto entre pessoas de sexos distintos como entre homens do mesmo sexo.

---

<sup>353</sup> Tal modo de expressão de Vainfas (ibidem) pode mais facilmente ser compreendido na medida em que este meio caminho é considerado mais enquanto uma estratégia narrativa do que um conceito, o historiador não trata anacronicamente as noções acerca da sodomia. Claro que, além de uma forma de expressão, penso necessária esta crítica no intuito de desbravar um pouco mais do significado da sodomia para o século XVIII em si, e como esta definição era vivenciado no Estado do Grão-Pará e Maranhão por sujeitos como Francisco Serrão de Castro e seus escravos.

<sup>354</sup> VAINFAS, R. Homoerotismo feminino e o Santo Ofício. In: PRIORE, M. L. M.; PINSKY, C. B. (Orgs.) **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2011, p. 115-140.



### 3.2 POR QUE A RELAÇÃO SEXUAL ENTRE MULHERES DEIXA DE SER CLASSIFICADA ENQUANTO SODOMIA, E QUAIS AS IMPLICAÇÕES DISTO PARA COMPREENDER AS PRÁTICAS DE SODOMIA DE FRANCISCO SERRÃO DE CASTRO?

Esta mudança, nas atitudes inquisitoriais, frente às denúncias de sodomia entre mulheres, se manifesta a partir da consulta do Tribunal da Inquisição de Goa, quando este envia pergunta ao Conselho Geral da inquisição, questionando como deveria agir nos referidos casos. O Conselho consultou a inquisição de Portugal, concluindo que o Tribunal da Inquisição não deveria tomar nota da sodomia praticada entre mulheres, dada sua incerta definição.<sup>355</sup> Isto é, então, de suma importância, pois a perspectiva em torno do que era a sodomia entre mulheres potencializa a compreensão de distintas concepções acerca da sodomia de maneira mais ampla, bem como da lógica que subjaz estas incertezas e permite uma coerência mínima para estes discursos.

As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, legislação eclesiástica datada de 1707 – portanto posterior à consulta de Goa – considerava a sodomia entre mulheres de maneira peculiar. Como tratado no primeiro capítulo, esta legislação exercia influência sobre todo o território da América portuguesa, posto que consistia em uma adaptação das prerrogativas do Concílio Tridentino à realidade colonial,<sup>356</sup> influenciando também o bispado do Maranhão.<sup>357</sup> Segundo o Título XVI, da referida legislação, Livro V, *dos delitos da carne*, em *como se deve proceder no crime de sodomia*, diz-se que:

achando provado o quanto baste, prendam os delinquentes [os sodomitas], e os mandarão ter a bom recado, e, em havendo ocasião, os remetam ao Santo Ofício com os autos de sumário de testemunhas que tiverem perguntado, o que haverá lugar no crime da sodomia própria, mas não na imprópria, que comete uma mulher com outra, de que ao diante se tratará.<sup>358</sup>

Já no título XVIII, *do pecado de molície*, esta questão da sodomia entre mulheres, *imprópria*, é retomada, onde se diz:

É também gravíssimo pecado o da molície, por ser contra a ordem da natureza, posto que não seja tão grave como o da sodomia e bestialidade. Portanto, ordenamos que

<sup>355</sup> Cf. VAINFAS, *ibidem*.

<sup>356</sup> Cf. FEITLER, B; SOUZA, E. S. Estudo introdutório. In: VIDE, S. M. **Constituições primeiras do arcebispado da Bahia**. São Paulo: EDUSP, 2007, p. 7-75. E LIMA, J. A. F. L. **Pessoas de vida e costumes comprovados**: clero secular e Inquisição na Amazônia setecentista. Dissertação (Mestrado em História Social da Amazônia). Belém: PPGHIS / IFCH / UFPA, 2016.

<sup>357</sup> LIMA, *ibidem*.

<sup>358</sup> VIDE, S. M. **Constituições primeiras do arcebispado da Bahia**. São Paulo: EDUSP, 2007, p. 482

as mulheres que uma com outra cometerem este pecado, sendo-lhes provado, sejam degradadas por três anos para fora do arcebispado e em pena pecuniária, as quais penas se devem moderar conforme a qualidade da prova e mais circunstâncias<sup>359</sup>.

Deste modo, observo que a sodomia entre mulheres, em seu caráter incerto, foi aproximada – por meio também da sobredita legislação – do crime de molície, menos grave que o crime de sodomia ou bestialidade. Também no âmbito da própria prática de molície, a prática entre mulheres era punida com degredo por três anos para fora do arcebispado e pena pecuniária, moderadas conforme a qualidade da prova e as circunstâncias; ao passo que, para o mesmo crime cometido entre homens, o castigo consistia em degredo, prisão, galés e pecuniárias, no caso de clérigos envolvidos no crime, estes seriam também depostos “do ofício e benefício”.<sup>360</sup> Molície, segundo Ronaldo Vainfas,

era o nome dado pela teologia moral católica ao vasto e impreciso elenco de pecados *contra natura* que não implicavam cópula (anais ou vaginais), como a masturbação solitária ou a dois, o *felatio* e a cunilíngua. A molície também podia ser entendida como sinônimo de sensualidade, “indício de um perigo próximo às piores torpezas”.<sup>361</sup>

Deste modo, havia uma aproximação da “sodomia feminina” ao crime de molície, reduzindo a gravidade do pecado, bem como amenizando as penas pelo crime da própria molície entre mulheres, quando comparadas às penas referentes aos homens. Ao contrário do que se pode crer a partir destas duas afirmativas, isto não se dava necessariamente pelo bom apreço às mulheres na sociedade colonial, na América portuguesa, mas sim por valores peculiares que norteavam a compreensão em torno da sexualidade feminina e do sexo, ou do corpo, feminino e masculino, bem como de valores em torno do gênero.

Lígia Belline, analisando a obra teológica – de debate moral – produzida pelo clérigo italiano Luigi-Maria Sinistrari, em 1700, evidencia que, para este, a *sodomia feminina* só era possível na medida em que a mulher possuísse um *clitóris* com tamanho suficiente para permitir a penetração (característica que – para o teólogo – era incomum em mulheres europeias, comum para africanas). Considerava ele que a utilização de instrumento de couro, vidro ou outro material, segundo o modelo do “membro viril”, não cumpria a condição de coito pois não era parte do corpo da mulher.<sup>362</sup> Esta concepção considerava as dimensões

<sup>359</sup> VIDE, S. M. **Constituições primeiras do arcebispado da Bahia**. São Paulo: EDUSP, 2007, p. 484.

<sup>360</sup> VIDE, op. cit., p. 484

<sup>361</sup> VAINFAS, R. Homoerotismo feminino e o Santo Ofício. In: PRIORE, M. L. M.; PINSKY, C. B. (Orgs.) **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2011, p. 120.

<sup>362</sup> BELLINE, L. **A Coisa Obscura: mulher, sodomia e Inquisição no Brasil colonial**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987, p. 42.

anatômicas como predisposições para a “perversidade” moral, aproximando-se das posteriores definições de homossexualismo. No entanto, para diversos outros autores (Antonio Gomez, Clarus, Lubin, Cornelius, Raynald) e para a opinião geral, o uso de tais instrumentos também caracterizava sodomia.<sup>363</sup> Para Sinistrari, seria sodomia perfeita entre mulheres o caso em que uma penetra a outra com o clitóris, sem necessariamente haver seminação, no caso do nefando entre homens, a sodomia perfeita se caracterizava – para a inquisição – como a penetração do membro viril no vaso prepóstero, acompanhada pela desperdício de sêmen na mesma via<sup>364</sup>.

É possível perceber que a inquisição tinha dificuldades em reconhecer uma relação sexual prescindindo do pênis, evidenciando o falocentrismo no que diz respeito aos discursos e análises das práticas sexuais, bem como uma compreensão do sexo a partir de uma lógica que de fato desconsidera as peculiaridades do corpo feminino, por ter sempre como referência o corpo masculino e as relação entre homens e mulheres, com papéis sexuais e sociais bem definidos, supervalorizando a penetração.<sup>365</sup>

Tanto a perspectiva de Sinistrari, influenciada pelas suas noções de anatomia, como as concepções gerais segundo às quais a *sodomia feminina* poderia ser caracterizada por uso de instrumentos fálcos, possuem ao menos dois denominadores comuns. Primeiro: fundamentam-se na noção do corpo feminino e do sexo compreendidos a partir da referência do corpo masculino, sendo a mulher marcada pela ausência e pela impureza – neste caso ausência do pênis –, suas práticas sexuais eram julgadas a partir destes mesmos parâmetros, portanto aproximadas de molícies. Segundo: baseiam-se na lógica segundo a qual, mais do que a relação entre pessoas do mesmo sexo, a realização do papel de ativo, ou “agente”, utilizando o termo da época, pelas mulheres com outras mulheres – utilizando instrumento qualquer ou o clitóris, antes da consulta de Goa – lhes imputava a condição de sodomitas, ou lhes agravava nesta condição<sup>366</sup>. Assim, a prática sexual entre duas mulheres era criminalizada a partir da ideia latente de que havia uma inversão dos papéis sexuais esperados para o gênero feminino, ou mesmo quando havia uma substituição do masculino na prática sexual.

Quanto ao primeiro denominador comum – a inferioridade do corpo feminino –, é necessário lembrar a afirmativa de Thomas Laqueur, segundo o qual a própria compreensão

---

<sup>363</sup> Idem, loc. cit.

<sup>364</sup> VAINFAS, R. **Trópico dos pecados**: moral, sexualidade e inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

<sup>365</sup> Idem.

<sup>366</sup> BELLINE, op. cit., p. 47

da distinção entre dois sexos, antes de fins do século XVIII, não existe, ao menos não como a partir de 1800. Para Laquer<sup>367</sup>, é a partir de fins daquele século que o antigo modelo no qual homens e mulheres eram classificados em grau de sua perfeição metafísica, é substituído por um modelo de dimorfismo radical, pautado em divergências de caráter biológico. Neste mundo do século XVIII, a mulher é um homem imperfeito, marcado pela ausência, sendo que “a vagina é vista como um pênis interno, os lábios como o prepúcio, o útero como o escroto e os ovários como os testículos”.<sup>368</sup>

Para Laqueur, a divisão radical entre dois sexos, datada, trata-se de uma compreensão politicamente direcionada sobre o corpo: quando os ideias franceses, iluministas, de igualdade política, precisavam ser matizados – posto que igualdade política entre homens não deveria necessariamente estabelecer igualdade entre gêneros – o sexo, ou os dois sexos, passou ou passaram a estabelecer diferenças de papéis baseadas, para além da metafísica que compunha uma gradação de imperfeição entre iguais, em diferenças incrustradas radicalmente no corpo, de caráter biológico.<sup>369</sup> É neste sentido que diversos historiadores têm levantado de maneira coerente a insistência da inquisição quanto ao uso de instrumento penetrante na prática sexual entre mulheres (haja vista seu corpo ser considerado incompleto), bem como da constante referência inquisitorial à prática sexual entre pessoas de sexos diferentes, tratada como modelo para compreender a relação entre pessoas do mesmo sexo.

Para a presente dissertação, tenho por foco a noção de que estes discursos inquisitoriais buscam por meio do instrumento institucional e punitivo do tribunal tornar hegemônica uma perspectiva acerca das práticas sexuais moralmente aceitas. Mesmo que o desvio exista, e este espaço simbólico de contestação se constitua, as práticas inquisitoriais de imposição do medo, de atenuantes e agravantes, de punições severas, se pretende hegemônica, e conquista esta posição – evidentemente não de maneira absoluta – na constituição histórica de uma matriz heteronormativa – ou em um processo que deságua depois na matriz heteronormativa –, com papéis sexuais bem definidas para mulheres e homens.

Ao que tudo indica, mesmo que as mulheres fossem consideradas um perigo pela sua propensão à imoralidade sexual, ambíguas, sempre entre o perverso e o materno, sagrado<sup>370</sup>, o pensamento de sua inferioridade anatômica lhes funcionou como um contrapeso no que diz

---

<sup>367</sup> LAQUER, T. **Inventando o sexo**: corpo e gênero dos gregos a Freud. Rio de Janeiro: Relumê Dumará, 2001.

<sup>368</sup> Idem. p. 16

<sup>369</sup> Idem.

<sup>370</sup> DELUMEAU, J. “Os agentes de satã III”: A Mulher. In: \_\_\_\_\_. **História do medo no Ocidente 1300-1800**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 310-349.

respeito às práticas de sodomia, bem como práticas sexuais em geral, na medida em que estas eram menos condenadas ou perseguidas pelo nefando, dada a confusão em torno de sua conceituação, com base na noção de um sexo caracterizado pela ausência no que diz respeito ao seu referencial, o corpo masculino, o pênis, a penetração e, em última instância, a seminação. Do mesmo modo, quando punidas pelo crime de molície, parece que – ao menos para as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia – a compreensão em torno de suas incapacidades, pela ausência do pênis, pela propensão ao profano, pela ignorância por parte da inquisição acerca do sexo entre mulheres, estas práticas foram subestimadas.

Tendo por evidência que o problema em torno da sodomia feminina se referia à potencialidade destas realizarem penetração, ou desperdiçarem sêmen<sup>371</sup>, embora à primeira vista isto pareça fortalecer a noção de morfologia do ato, há outra implicação, o segundo denominador comum: a condenação era mais agravada na medida em que uma mulher, sendo metafisicamente mulher, deveria manter-se coerente com práticas a ela relegadas, pela potencialidade de seus corpos e pela sua condição social, práticas estas sexuais ou não. Se, para alguns teólogos, como Sinistrari, mulheres não eram aptas à prática de sodomia enquanto agentes<sup>372</sup> – a depender das peculiaridades supracitadas – esta assertiva se pautava em sua capacidade anatômica, julgada a partir do masculino, mas quando esta mulher ainda era punida, anteriormente a 1646, era sobretudo quando a coerência entre o seu gênero e sua prática sexual era colocada em xeque.<sup>373</sup>

Em suma, a exclusão da sodomia entre mulheres da própria classificação de sodomia, exclusão esta vigente no século XVIII, permite chegarmos a algumas conclusões: (1) o corpo feminino era pensado a partir do referencial do corpo masculino; (2) a sexualidade e as práticas sexuais eram compreendidas pela inquisição a partir de um referencial onde os papéis femininos e masculinos eram muito bem definidos, onde as relações entre pessoas de sexos distintos eram a referência; (3) a condenação da prática de sodomia entre mulheres era –

---

<sup>371</sup> Ao considerar o corpo feminino como frio, em oposição ao corpo quente do masculino, o desperdício do sêmen da mulher tinha menor importância, dada sua passividade, suas incapacidades, baseando-se nas distinções aristotélicas dos sexos. Cf. LAQUER, T. **Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud**. Rio de Janeiro: Relumê Dumará, 2001.

<sup>372</sup> Na linguagem inquisitorial, os agentes eram os indivíduos que realizavam a penetração, os pacientes que recebiam penetração. Esta distinção de papéis imputava uma distinção para os gêneros, pois homens deveriam ser agentes e mulheres pacientes, como bem sabia a “velha” Dona Clara, tratada no capítulo II desta dissertação.

<sup>373</sup> No caso da mulher aparecer na denúncia de sodomia contra Feliciano de Lira, ou contra o Frei Manoel do Rosário, é consistente notar que estas estiveram em papel de pacientes no ato sexual, no entanto a denúncia tem como motivação outro fator relevante, isto é, a função reprodutora do sexo, função esta que também motiva as condenações da sodomia, e que também tem por base as distintas funções do sexo a partir do gênero. Feliciano tem uma punição branda, ao passo que as índias que realizaram sodomia com o Frei nem mesmo são procuradas pelo Santo Ofício.

quando ainda de alçada inquisitorial – agravada na medida em que estas subvertiam o papel passivo que deveriam cumprir no ato sexual. Estas conclusões parciais permitem observar como a sodomia entre homens, ou entre homem e mulher, continuam sendo assim classificadas e qual lógica subjaz a sua condenação.

É com este mesmo sentido que a inquisição toma o papel masculino de paciente como um agravante no momento das punições, ao menos segundo o manual de confissão de 1498<sup>374</sup>, quase ignorando que o desperdício do sêmen – fator fundamental para a determinação da sodomia perfeita – era realizado pelo agente. Deste modo, compreendo que a definição da sodomia enquanto um crime, quando comparada a sodomia entre dois homens ou entre duas mulheres, apresenta uma legitimação pautada sobretudo em distinções de papéis sexuais com base no gênero. Tratadas algumas destas distinções sociais, referentes às hierarquias entre corpos masculinos e femininos – fundamentais para compreender a punibilidade da prática sodomítica – vale ressaltar também alguns aspectos referentes às hierarquias masculinas, estas, relevantes também para a compreensão do ato nefando, o que será feito nos tópicos subsequentes.

De tal modo, a análise da denúncia contra Francisco Serrão deve ser pautada na contestação de uma matriz heterossexual para a compreensão da sexualidade. Trata-se de uma análise que busca, na medida do possível, desvencilhar-se da presunção de uma heterossexualidade, colocando em cheque a estabilidade das conceituações do desejo e do gênero,<sup>375</sup> ao examinar os efeitos de práticas e de discursos no que tange à moralidade sexual, mais especificamente da sodomia, em um momento e lugar específico da história: a segunda metade do século XVIII no Estado do Grão-Pará e Maranhão.<sup>376</sup>

Esta contestação de uma matriz heteronormativa para a compreensão da prática de sodomia consiste em uma estratégia para evitar o anacronismo. Isto é, a noção de gêneros inteligíveis – que mantém sexo, gênero, práticas sexuais e desejo em uma lógica de estabilidade (heteronormativa)<sup>377</sup> – não deve ser projetada sem questionamentos para o passado colonial do Estado do Grão-Pará e Maranhão. Não deve ser projetada pois regimes muito diferentes de poder produzem conceitos distintos de identidades sexuais: sendo Francisco Serrão um sodomita do século XVIII, a constituição de um possível conceito que

<sup>374</sup> BELLINE, L. **A Coisa Obscura**: mulher, sodomia e Inquisição no Brasil colonial. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987, p.79.

<sup>375</sup> No mesmo sentido proposto por BUTLER, J. **Problemas de gênero**: Feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1990, p. 9.

<sup>376</sup> Também seguindo os paradigmas de BUTLER, *Ibidem*.

<sup>377</sup> BUTLER, *ibidem*.

lhe identifique, a partir de sua sexualidade, deve ter como requisito a compreensão das especificidades dos regimes de poder, e da cultura, em que este estava inserido. A inteligibilidade do gênero se dá em outros termos.

Como visto a partir da exclusão da relação sexual entre mulheres do delito de sodomia, bem como da ambiguidade entre morfologia do ato e homossexualidade, o desejo não era marca de identificação do sujeito, mas sobretudo a prática, desviante do que se proprunha enquanto legítimo para seu gênero em termos de performace sexual. Mulheres deveriam ter práticas sexuais com homens e nelas agir de modo passivo (sendo que agir de outro modo era considerado por muitos até mesmo impossível); homens deveriam ter práticas sexuais com mulheres e manter sua prática enquanto ativos. Os desvios com relação à esta normatividade subjazem a punição das práticas de sodomia, somados, evidentemente a condenação do desperdício de sêmen, base para sustentar a legitimação do sexo e mesmo do casamento, pois o fim do sexo – considerado enquanto mal necessário – era a reprodução, e o matrimônio o espaço legítimo para ela<sup>378</sup>.

Considero que a representação legal, institucionalizada em discursos – inquisitoriais ou populares – contém em si um duplo papel: produção e representação.<sup>379</sup> Ou seja, os sistemas jurídicos – e por que não os discursos recorrentes além destes sistemas? – produzem os sujeitos que passam a representar, produzem os sodomitas. Regulados por meio de limitações e proibições, estes sujeitos são formados por exigência das estruturas que os formam.<sup>380</sup> Portanto, defendo a distinção entre sodomia e homossexualidade, levando em conta a temporalidade que difere discursos do século XVIII, anteriores a própria noção e termo *homossexual*, dos discursos que, para depois deste marco de “origem” do termo, se manifestam. Desejo, ainda no século XVIII, não marca identidade, natureza, mas prática.

Como tem sido constantemente explorado pela historiografia acerca da sodomia, o termo homossexual é utilizado pela primeira vez no século XIX: em 1869, por Benkert, e depois divulgado, em 1870, por Westphal<sup>381</sup>. Para Foucault<sup>382</sup>, e uma série de outros historiadores menos preocupados em afirmar um caráter essencialista do homossexual, é

<sup>378</sup> VAINFAS, R. **Trópico dos pecados**: moral, sexualidade e inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

<sup>379</sup> Conforme conceituação apresentada por FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. São Paulo: edições Loyola, 2014.

<sup>380</sup> Cf. interpretação de cunho foucaultiana de BUTLER, *ibidem*.

<sup>381</sup> CORREIO, E. S.; WALLAS, J. Homo eroticus: considerações acerca do conceito de sodomia nos processos da Inquisição Portuguesa. **Revista Esboços**, Florianópolis, v. 23, n. 35, p. 265-284, set. 2016.

<sup>382</sup> FOUCAULT, M. **A história da sexualidade I**: a vontade de saber. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988.

apenas a partir do referido século que o desejo sexual passa a ser fundamental para a constituição das identidades, do ser. Se a identidade do sujeito baseada em seu desejo surge, enquanto discurso, apenas a partir do século XIX, não podemos pensar Francisco Serrão de Castro como um homossexual, mas sobretudo como um sodomita, pois desvia da proposta – inquisitorial e católica – de linearidade entre seu sexo, sua prática sexual – que deve ser realizada com mulheres e de modo ativo – bem como seu gênero. Além disso, é obrigado a dialogar com este discurso que se pretende hegemônico acerca de suas práticas sexuais, e se impõe por meio da ação inquisitorial.

Em suma, creio que o desejo de Francisco Serrão de Castro não lhe demarcava a identidade, mas a prática de sodomia lhe maculava pois quebrava as expectativas da sociedade para um homem do século XVIII, que deveria se envolver sexualmente com mulheres e de modo ativo, lhe marcava com uma classificação legal: a de sodomita. A partir daqui, compreendo que é possível evidenciar a preocupação inquisitorial, normatizar as relações sexuais entre homens e mulheres com vista à reprodução bem como à manutenção de papéis sexuais para estes e aqueles, papéis inteligíveis, lineares. Esta proposta inquisitorial evidentemente não é vivida pela população de modo absoluto, se assim o fosse, não haveria denúncias de sodomia, tampouco sodomitas. Vejamos, a partir daqui, por meio de quais estratégias Francisco Serrão de Castro legitimava o seu ato sodomítico e vivenciava ele no engenho Boa Vista.

### 3.3 SODOMIA ENTRE HOMENS: HIERARQUIAS ENTRE MASCULINIDADES, ENTRE SENHORES E ESCRAVOS.

A sociedade estamental se efetiva por meio de grupos de status, estes, determinados por uma estimativa específica de honra e se estratificam pela usurpação desta honraria, ditando regras ao estilo/tom de vida aos pertencentes de um mesmo grupo. Tradição, linhagem, vassalagem, honra e prestígio orientam as relações e classificações de membros destas sociedades, portanto, considerar estes elementos é fundamental para a conceituação típico-ideal do estamento.<sup>383</sup>

No que tange à América portuguesa, sociedade com traços estamentais, a noção de estima pelo trabalho acarreta desqualificação de alguns grupos, sendo assim, efeitos

---

<sup>383</sup> Como expõe LEMOS, M. R. Estratificação social na teoria de Max Weber: considerações em torno do tema. *Revista Illuminart*, Florianópolis, ano 4, n. 9, p. 112-113, nov. 2012.



econômicos interferem na organização destas sociedades, pois a desqualificação das pessoas que se empregam é resultado direto desta estratificação.<sup>384</sup> Isto é, o status está na valorização das posses e na desvalorização do trabalho que é meio para possuí-las<sup>385</sup>.

É possível, desta forma, compreender que, na América portuguesa do período colonial, além da tradicional pecha de sangue, existia também em termos de tradição, o “defeito mecânico”, isto é, quem vivesse do exercício do trabalho manual, ou dele dependesse seus pais, ou seus avós, sofreria por isso uma série de restrições sociais.<sup>386</sup> Roberto Guedes questiona esta noção, qual seja: de que invariavelmente, durante todo o período colonial e imperial, em todos os espaços da América portuguesa ou do império, esta repulsa e desvalorização do trabalho se manifestou de forma homogênea<sup>387</sup>.

Para Guedes, mesmo que o trabalho implique em definições de valores pessoais, estas perspectivas em torno de valores foram matizadas pela condição colonial e, posteriormente imperial, considerando as necessidades materiais da terra, do comércio, onde as elites locais precisavam por vezes se mesclar com comerciantes, pelo perfil destas elites, etc. Além disto, os próprios trabalhadores manuais muitas vezes matizavam a desqualificação do trabalho, relegando sempre ao outro trabalhador manual a indignidade por realizarem ofícios mais indignos.<sup>388</sup>

Feitas estas ressalvas, ainda assim pode-se crer que, de maneira geral, havia uma hierarquização de trabalhos que implicavam algum valor, isto é, se para as elites da terra era um pouco mais aceito o trabalho no comércio, para os oficiais mecânicos por vezes os ofícios indignos eram sempre projetados para os outros, e em posição mais baixa de toda esta hierarquização e desvalorização do trabalho, situava-se, claro, o trabalhador escravo.

Desvalorizado por sua condição social, o escravo também era desprestigiado por sua cor/condição, posto que esta estava associada ao trabalho e à ausência da liberdade. Para exemplificar esta relação, o mesmo autor evidencia que *pardo* por vezes era uma designação contrária à de *preto*, implicando uma aproximação daquele ao mundo da liberdade, do *pardo*

<sup>384</sup> Esse fenômeno fica claro à luz de WEBER, Max. Apud. LEMOS, M. R. Estratificação social na teoria de Max Weber: considerações em torno do tema. Revista Iluminart, v. 1, p. 112-113, 2012. p. 224.

<sup>385</sup> LEMOS, op. cit., p. 8

<sup>386</sup> BOXER, C. R. **O império colonial português (1415-1825)**. Lisboa: Edições 70, 1981, capítulos 11 e 13. Ver ainda GUEDES, R. Ofícios mecânicos e mobilidade social: Rio de Janeiro e São Paulo (séculos XII-XIX). **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 7, p. 379-422, 2006.

<sup>387</sup> GUEDES, ibidem.

<sup>388</sup> CASTRO, H. M. **Das cores do silêncio**: os significados da liberdade no sudeste escravista. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995, p. 34.

ao mundo dos homens livres. Deste modo, a cor da pele era fundamental nos critérios de classificação social, mas não era estática e indelével. Como se observa, nesta associação entre cor da pele (ou discurso sobre ela) e escravidão, há evidência de um discurso de valorização do trabalho (livre), quando em relação à escravidão, como forma de mudança de status, como embranquecimento.<sup>389</sup>

Há inúmeras tentativas de legitimar a escravização dos negros africanos, encarada como parte integrante na sociedade africana e útil para os escravizados, pois dava a possibilidade destes se cristianizarem. Jorge Benci, a título de exemplo, defendia que a escravidão era fruto do pecado original, justificando a submissão de um homem por outro homem.<sup>390</sup> Mas além disto, o cativo era visto como forma de evitar a guerra e a morte do inimigo, levando-o ao trabalho, poupar a vida relegava ao negro africano a obrigatoriedade de servir, e o trabalho daria paciência e humildade aos escravos.<sup>391</sup> Considerando as mudanças implicadas a partir da abolição da escravidão indígena, em 1755, todo o debate em torno da legislação e regulamentação do trabalho indígena bem como a mudança do status destes, a partir da segunda metade do século XVIII, considerados vassalos, são os negros africanos que, desde sempre e mais ainda a partir de então, são considerados escravos quase que por natureza. Parte do texto do diretório deixa esta distinção muito clara:

escandalosa introdução de lhes chamarem Negros; querendo talvez com a infâmia, e vileza deste nome, persuadir-lhes, **que a natureza os tinha destinado para escravos dos Brancos, como regularmente se imagina a respeito dos Pretos da Costa da África.** E porque, além de ser prejudicialíssimo à civilidade dos mesmos Índios este abominável abuso, **seria indecoroso às Reais Leis de Sua Majestade chamar Negros a uns homens, que o mesmo Senhor foi servido nobilitar,** e declarar por isentos de toda, e qualquer infâmia, habilitandoos para todo o emprego honorífico: **Não consentirão os Diretores daqui por diante, que pessoa alguma chame Negros aos Índios, nem que eles mesmos usem entre si deste nome como até agora praticavam;** (...).<sup>392</sup>

No mais, os negros africanos, considerados escravos quase que por natureza, ocupavam um status distinto dos que não trabalhavam, mas também distinto dos que trabalhavam de maneira livre, inferiorizados pelo seu trabalho, sua cor da pele e origem. Esta

<sup>389</sup> GUEDES, R. *Ofícios mecânicos e mobilidade social: Rio de Janeiro e São Paulo (séculos XII-XIX)*. **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 7, p. 379-422, 2006.

<sup>390</sup> Cf. DIAS, M. A. **Os Jesuítas e a escravidão africana no Brasil colonial: um estudo sobre os textos de Antonio Vieira, André João Antonil e Jorge Benci**. Dissertação (Mestrado em História). São Paulo: PPGHIS / UNESP, 2010, p. 46.

<sup>391</sup> *Ibidem*, p. 47 e 53.

<sup>392</sup> DIRETÓRIO que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar o contrário. Disponível em: < [http://lemad.fflch.usp.br/sites/lemad.fflch.usp.br/files/2018-04/Diretorio\\_dos\\_indios\\_de%29\\_1757.pdf](http://lemad.fflch.usp.br/sites/lemad.fflch.usp.br/files/2018-04/Diretorio_dos_indios_de%29_1757.pdf) >. Acessado em: 15 nov. 2017, grifo meu.

hierarquização entre homens e mulheres se manifesta também no campo da sexualidade e da moralidade. No caso das relações de fornicação – não se referindo aqui à sodomia – entre homens e mulheres, muitos indivíduos no Brasil colonial tentavam, com base nas distinções sociais, legitimar determinados atos sexuais: Ronaldo Vainfas ressalta afirmativas de homens que defendiam a fornicação com “mulher solteira” ou “negra”, como se não consistisse em pecado, desde que fosse feito pagamento pelo ato.<sup>393</sup>

No que diz respeito ao tipo de fornicação popularmente lícita, isto é, se simples – entre solteiros – ou qualificada – incesto, rapto, adultério, estupro, violação de virgens ou freiras e, sobretudo no que nos interessa, a sodomia – vale perceber que também havia uma maior flexibilidade em termos de uma moralidade popular, tendo em vista uma concepção difusa acerca do papel da prostituição – associada à negras e mulatas escravizadas – como um mal necessário: responsável pela manutenção da pureza da relação conjugal.<sup>394</sup> Observa-se aqui que o marcador de raça, ou cor da pele, ou a condição de escravidão estabelece a flexibilidade no que diz respeito às práticas sexuais permitidas, ao menos no âmbito de discursos populares.<sup>395</sup>

Voltemos ao caso de Francisco Serrão de Castro, o senhor que forçou o nefando com dezoito de seus escravos no engenho Boa Vista<sup>396</sup>: depreendo que Francisco Serrão, assim como os homens que defendiam a fornicação com negras e solteiras, compreendia que, por ser senhor de Joaquim e dos outros dezessete escravos, seu ato era legítimável; do mesmo modo, sujeitos como Anacleto Magalhães também parecem seguir a mesma perspectiva.

Embora para a região do Estado do Grão-Pará e Maranhão a demanda de mão-de-obra dos “negros da guiné” existisse, e se comparado ao Estado do Brasil a Amazônia possuiu um número muito menor de escravos africanos, verifica-se que os valores sobre o trabalho e a associação naturalizante negro-africano/escravo faz-se presente também na Amazônia, como evidenciado no texto do diretório. Se esta constatação for então verificada a partir de uma perspectiva de gênero, mais precisamente de uma perspectiva que leve em conta a heterogeneidade dos homens na sociedade colonial, podemos chegar à uma conclusão parcial, mas importante: o status hierarquiza homens de acordo com sua posição e sua cor de pele, a partir de parâmetros mais flexíveis quando comparados a Portugal, mas não totalmente

<sup>393</sup> VAINFAS, R. **Trópico dos pecados**: moral, sexualidade e inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

<sup>394</sup> VAINFAS, *ibidem*.

<sup>395</sup> *Idem*.

<sup>396</sup> Francisco ofereceu quatro vinténs ao escravo Joaquim Antônio, depois de consumado o ato sexual forçado, oferecendo-lhe ainda mais caso este não contasse a pessoa alguma.

flexíveis; esta hierarquização implica uma distinção entre masculinidades<sup>397</sup>, onde o discurso comum, ou dominante – e mesmo as variáveis discursivas de grupos subalternos – estabelece que o negro/escravo é a parte menos próxima da masculinidade hegemônica, mais afastada de um ideal masculino.<sup>398</sup>

A formação e relação entre distintos modelos de masculinidades existentes no Estado do Grão-Pará e Maranhão, na segunda metade do século XVIII, dialoga com estas importações de caráter cultural, vindas da europa no processo de ocidentalização. Mas, além disto, é necessário considerar as peculiaridades deste Estado. Isto é, se as instituições, a formação do poder, as configurações sociais e culturais que se estabelecem no Grão-Pará e Maranhão implicam em uma sociedade com uma lógica própria de legitimação e deslegitimação de práticas sexuais, também há de ter uma lógica própria na constituição de uma masculinidade hegemônica e de masculinidades outras, em convivência e diálogo na vida cotidiana dos sujeitos.<sup>399</sup> A compreensão da existência destas diversas masculinidades implica uma ampliação do conhecimento acerca dos valores que fundamentam a condenação inquisitorial ou social da prática de sodomia.

O vale do Acará, espaço onde estava localizado o engenho Boa Vista, de Domingos Serrão, foi um dos espaços que mais concentrou o uso do trabalho do negro africano no Pará, caracterizado pela presença de muitos engenhos e engenhocas, terras produtoras de açúcar e víveres que tinham por objetivo principal o abastecimento de Belém.<sup>400</sup> O engenho de Domingos, já em posse de Manoel Serrão de Castro (filho mais velho), em 1778, fora considerado de capacidades medianas, contando com um plantel de quatro escravos homens

---

<sup>397</sup> Compreendendo as masculinidades a partir da revisão do conceito, proposta por Robert Connell e James Messerschmidt (2013), isto é, a noção de que as masculinidades são configurações de práticas realizadas em ações sociais, diferenciando-se de acordo com as relações de gênero em determinado contexto particular. Não se pretende trabalhar a noção de masculinidade como algo fixo, trans-histórico, pois não se pode ignorar a historicidade do gênero e as evidências das transformações nas definições sociais de masculinidade. Busco aqui uma complexificação da compreensão de relações já complexas, isto é, os papéis sociais baseados no sexo, bem como os papéis sexuais baseados no gênero, devem ser analisados a partir de uma perspectiva que vislumbre além do binarismo homem/mulher. Ultrapassar este binarismo consiste em um exercício de retirar o homem, ou o masculino, de seu caráter universal, reconhecendo entre homens hierarquias de masculinidades que dissolvem a pretensa homogeneidade ou universalidade deste grupo.

<sup>398</sup> É necessário flexibilizar esta noção, pois as masculinidades variam de acordo com o tempo e com o espaço, relacionando influências regionais, locais e globais. O conceito de masculinidade hegemônica deve ser contextualizado, de acordo com o tempo em que está inserido, o exercício aqui proposto é compreender como esta masculinidade hegemônica ou as subalternas se caracterizavam a partir das peculiaridades do período colonial e do espaço do Grão-Pará e Maranhão.

<sup>399</sup> CONNELL, R. W.; MESSERSCHMIDT, J. W. Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. **Estudos Feministas**, Florianópolis, n. 21, v. 1, p. 241-282, jan./abril. 2013.

<sup>400</sup> ACEVEDO MARÍN, R. E. Camponeses, donos de engenho e escravos na região do Acará nos séculos XVIII e XIX. **Paper do NAEA**, Belém, 153, out. 2000.

menores e duas escravas mulheres menores, dezessete escravos homens adultos e seis escravas adultas, estes lavravam cana e fabricavam açúcar, bem como aguardente.<sup>401</sup>

É verdade que Francisco Serrão também não estava na posição masculina por excelência, posto que este era useiro e viseiro do crime nefando, no entanto, sua posição social o colocava em uma posição de vantagem, era filho do senhor de engenho Domingos Serrão de Castro, este sim, provavelmente, aproximado do que se entendia como a masculinidade hegemônica para o período: senhor de engenho, membro da câmara de Belém, nomeado tenente das ordenanças em 1730 e, quase que para provar para nós a sua condição de virilidade, fora também acusado de defloração em 1728<sup>402</sup>, embora esta posição seja punível, pois contesta a ordem estabelecida pelo casamento, não deixava de reforçar a virilidade do deflorador, aproximando-se do tipo “sedutor”.<sup>403</sup> Manoel Serrão de Castro também se aproximou da masculinidade exemplificada pelo pai, pois além de se tornar senhor de engenho e ampliar as posses que foram de Domingos, realizou – até mesmo para isto – casamento com Maria de Pádua Souto Maior, mulher que era de uma das famílias mais influentes no Estado do Grão-Pará e Maranhão<sup>404</sup>.

Aproveitando-se da condição de sua família, Francisco Serrão se valia dessas hierarquias entre homens, senhores e escravos, por meio do uso da violência, ameaças, castigos e presentes oferecidos, posto que isto tudo evidencia que as assimetrias sociais ensejavam a prática de abusos de caráter sexual contra aqueles escravos, provavelmente legitimando para Serrão a prática sexual de sodomia com seus cativos, suas propriedades. Outros dois casos do Estado do Grão-Pará e Maranhão evidenciam relações sodomíticas forçadas e reforçam esta ideia: Anacleto de Souza Magalhães, que forçou oito escravos ao nefando – nem todos pertencentes à ele<sup>405</sup> – e Frei Manoel do Rosário, posto que este assumiu que praticou sodomia com duas mulheres, ambas índias, uma delas sendo forçada por meio de violência.<sup>406</sup> É possível perceber, pelo caso de Frei Manoel, que também as índias, em posição hierárquica inferiorizadas na sociedade colonial, eram tratadas como mulheres distantes da

<sup>401</sup> Mapas de família: Freguesia da Sé, 1778, Manuel Serrão de Castro (Cód.525. n. 424).

<sup>402</sup> Carta do ouvidor geral do Grão Pará sobre queixa de Domingos, vereador da câmara de Belém, contra acusação de defloração. AU. 29 de setembro de 1728. Cx. 11, doc. 986. / Requerimento de Domingos Serrão de Castro, para resgatar cem escravos. AU. 17 de janeiro de 1728, Cx. 11, doc. 951 / Cartas de nomeação e resposta à concessão de baixa de Domingos Serrão de Castro como tenente-coronel das ordenanças. AU. 25 de setembro de 1730. Cx. 12, doc. 1148.

<sup>403</sup> VIEIRA JUNIOR, A. O. **O cotidiano do desvio: defloramentos e adultérios no Ceará colonial (1750-1822)**. Dissertação (Mestrado em História), São Paulo: PUC-São Paulo, 1997.

<sup>404</sup> Requerimento de Manuel Serrão de Castro e sua mulher, Maria de Pádua Solto Maior, para o rei. AU. 21 de junho de 1773. Cx. 70, doc. 6021

<sup>405</sup> ANTT. Inquirição de Lisboa. Liv. 145. Caderno 20 do Nefando. Pág. 551, 641 e 699.

<sup>406</sup> ANTT. Inquirição de Lisboa. Processo 02695. Estado do Grão-Pará e Maranhão. 1763.

feminilidade enfatizada, por conta disto, mais passíveis de práticas sexuais consideradas imorais<sup>407</sup>.

Considerando a associação entre cor de pele e hierarquização de masculinidades – e feminilidades – vale lembrar que o negro escravizado ocupava um espaço de desprestígio entre os homens do período colonial, caracterizado também pela legislação parca no que diz respeito a regulamentação, contando quando muito com pregações e defesas dos religiosos que, no discurso, e muitas vezes apenas nele, lhes protegiam de castigos abusivos, dada a sua condição de cristãos, ou de potencialmente cristãos.<sup>408</sup> Na prática, sem um dispositivo legal mais efetivo, legislava internamente sobre seu engenho quase que apenas a própria consciência dos senhores, sobre muitos dos direitos dos escravos, tanto homens quanto mulheres.<sup>409</sup>

Se havia preocupação no que diz respeito aos excessos de castigos e trabalhos, é necessário frisar também que havia, por parte da igreja católica, uma preocupação que mais interessa para este trabalho: a conversão dos cativos vindos da África. Aflitos com este aspecto, orientavam os inicianos ainda no século XVI que, como qualquer cristão, os negros escravizados deveriam receber os sacramentos, frequentar missas, observar os mandamentos e evitar o pecado (ponto chave para este trabalho)<sup>410</sup>. O padre Antônio Vieira defendia que estes escravos deveriam obedecer em tudo que seus senhores mandassem, exceto naquilo que fosse pecado, que ofendesse gravemente a alma e a consciência, nestes casos o escravo, homem ou mulher, seria obrigado a não obedecer<sup>411</sup>.

Ora, a sodomia, um crime de classificação pouco estrita, mas que – na época de Serrão – girava em torno do sexo pela via prepostera e da relação sexual entre pessoas do mesmo sexo<sup>412</sup>, teria sido evidentemente um pecado que Joaquim Antônio – o denunciante – deveria,

---

<sup>407</sup> A feminilidade enfatizada – e não hegemônica – é o tipo feminino ideal para determinado período ou espaço, este tipo adere a si status e honrarias por suas características enaltecidas. Para o período colonial estas feminilidade enfatizada aproximava-se sobretudo das características de mulheres brancas, fiéis, honradas, virgens ou casadas. Sobre feminilidades enfatizadas, ver: CONNELL, R. W.; MESSERSCHMIDT, J. W. Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. *Estudos Feministas*, Florianópolis, n. 21, v. 1, p. 241-282, jan./abril. 2013. Sobre tipos ideais de mulheres para o período colonial: VIEIRA JUNIOR, A. O. **O cotidiano do desvio: defloramentos e adultérios no Ceará colonial (1750-1822)**. Dissertação (Mestrado em História), São Paulo: PUC-São Paulo, 1997.

<sup>408</sup> DIAS, M. A. **Os Jesuítas e a escravidão africana no Brasil colonial**: um estudo sobre os textos de Antonio Vieira, André João Antonil e Jorge Benci. Dissertação (Mestrado em História). São Paulo: PPGHIS / UNESP, 2010.

<sup>409</sup> Ibidem. p. 42

<sup>410</sup> Ibidem. p. 50.

<sup>411</sup> Ibidem. p. 81

<sup>412</sup> ARAUJO ROCHA, C. B. **Masculinidades e inquisição**: gênero e sexualidade na América Portuguesa. Jundiá: Paco Editorial, 2016.

em teoria, não obedecer. A sodomia era considerada um crime feio até ao diabo, o motivo pela destruição de Sodoma e Gomorra, motivo de condenação à morte na fogueira, além de ser conhecida como o nefando, pois tal pecado nem mesmo deveria ser nomeado<sup>413</sup>. O crime de sodomia era julgado pelo Tribunal do Santo Ofício, posto que era um crime aproximado à heresia<sup>414</sup>, e a inquisição fazia presença no Estado do Grão-Pará e Maranhão por meio de comissários e familiares do Santo Ofício, mas, além destes, no período em que Francisco Serrão é denunciado, também estava acontecendo a Visitação de Giraldo José de Abranches.<sup>415</sup>

Francisco deveria conhecer a presença da inquisição e os preceitos católicos no que diz respeito à condenação da prática sodomítica, tanto que pede e impõe o segredo aos escravos – imposição desrespeitada –, o mesmo Serrão pode ter conhecimento do caso de frei Lucas – denunciado por sodomia em Belém em 1658, passou quatorze meses nas prisões do santo ofício e foi condenado a cumprir dez anos de degredo e galés – mesmo assim Serrão se arrisca ao praticar o nefando, de algum modo discorda do ponto de vista inquisitorial, compreende sua prática sexual como uma prática legítima, esta legitimidade tem por base uma concepção do negro africano enquanto propriedade e – além disso – enquanto um homem inferior, como veremos mais adiante.

Até aqui, compreendemos uma hierarquia de masculinidades onde o escravo e negro africano ocupa uma posição desvantajosa, bem como compreendemos que era parca a legislação que regulamentasse a vida entre senhores e escravos, embora a igreja católica tentasse minimizar abusos por meio dos seus sermões, no entanto, não podemos crer que as proposições legais correspondem a todos os discursos que incidem sobre a prática sexual, ou que as leis e a inquisição exerciam total controle sobre a colônia, haja vista a supracitada concepção de Serrão acerca do que ele pode ou não fazer com os cativos no engenho Boavista. Para além das definições legais e inquisitoriais, as pessoas na sociedade colonial tinham uma leitura própria das práticas sexuais legítimas, criando valores alternativos que surgem nas denúncias – como exemplificado anteriormente no caso da popular afirmativa de

<sup>413</sup> Ver LIVRO V, Título XIII. “dos que cometem pecado de sodomia”, de VIDE, S. M. **Constituições primeiras do arcebispado da Bahia**. São Paulo: EDUSP, 2007. E GOMES, F. S. O escravo sodomita na colônia. **Khóra**: revista transdisciplinar, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. mai. 2015.

<sup>414</sup> VAINFAS, R. **Trópico dos pecados**: moral, sexualidade e inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

<sup>415</sup> Sobre a atuação de familiares e comissários do Santo Ofício ver LIMA, J. A. F. L. **Pessoas de vida e costumes comprovados**: clero secular e Inquisição na Amazônia setecentista. Dissertação (Mestrado em História Social da Amazônia). Belém: PPGHIS / IFCH / UFPA, 2016. Sobre a visitação da inquisição ver MATTOS, Y. **A última inquisição**: os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino (1763-1769). Dissertação (Mestrado em História). Niterói: PPHIS / UFF, 2009.

licitude de fornicar com negras ou solteiras. No caso da sodomia, estes valores alternativos também se manifestavam nos interstícios do controle da linguagem do notário inquisitorial.<sup>416</sup>

Embora esta visão alternativa acerca da sodomia não seja tão facilmente alcançável para o caso do Grão-Pará e Maranhão – sendo poucos os casos de sodomia, e poucos os momentos em que o notário da inquisição permite que sejam registradas as palavras dos próprios envolvidos –, o Brasil está cheio de evidências que colocam em xeque a premissa de que a moralidade era totalmente controlada por preceitos católicos ou inquisitoriais, mas também que não era vivida a partir de uma liberdade absoluta<sup>417</sup>.

Para os casos de escravos forçados ao ato nefando,<sup>418</sup> os senhores que lhes forçavam a pecar buscavam legitimar suas práticas de forma a reelaborar discursos religiosos, como no exemplar caso do Padre Andre da Sylva Ribeiro. Ele era “Sacerdote do Habito de S. Pedro natural da freguesia de S. João de Itaboary, bispado do Rio de Janeiro, e morador na lagoa dourada freguesia dos Prados, e bispado de Marianna”, sodomizava seu escravo Paulo. Aconteceu que, depois de confessar-se, o dito Paulo soube que estava cometendo gravíssimo pecado, pelo que lhe disse o confessor. Quando foi reclamar com o padre André, este “dissera que nam importava, que todas as vezes que se confessava nam era mais pecado e que no Rio de Janeiro se confessaria por que logo hia para lá, e que se não confessaria mais com o confessor passado”. O mesmo padre foi escutado ao dizer “Vem cá da me o cu, dame o cu, que quero foder”.<sup>419</sup> É evidente que a noção de pecado é fragmentada, dissipada, modificada, pelos indivíduos a partir de suas motivações pessoais, por seus desejos – mesmo que balizadas por valores de referência, o Padre André, por exemplo, não exclui a necessidade de confissão para purgação do pecado.

No caso de Francisco Serrão de Castro, os registros inquisitoriais não comportam suas próprias formas de legitimar a prática de sodomia, realizada com dezoito escravos do engenho Boa Vista, pois a denúncia foi arquivada sem que suas palavras ou confissões tenham sido registradas. Mas os testemunhos dos três denunciantes evidenciam algumas estratégias que Francisco utilizava, lançando mão das já citadas assimetrias entre ele e os cativos, para

<sup>416</sup> GINZBURG, C. O inquisidor como antropólogo. In: \_\_\_\_\_. **O fio e os rastros**: verdadeiro, falso e fictício. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 280-293.

<sup>417</sup> VAINFAS, R. **Trópico dos pecados**: moral, sexualidade e inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

<sup>418</sup> O objeto deste estudo são os casos referidos como forçados, casos de sodomia entre senhores e escravos que surgem na documentação como consensuais apresentam características distintas, como será comentado posteriormente.

<sup>419</sup> ANTT. Inquisição de Lisboa. Caderno 20 do Nefando. Livro 145. SEM DATA, p. 309.



realizar seus desejos, minimizando os riscos de ser denunciado, fazendo valer seus próprios valores sobre os preceitos inquisitoriais. Estas estratégias dialogavam diretamente com o medo de ser denunciado bem como com valores em torno das práticas sexuais que este aparentemente considerava lícitas.

Sobre o medo de ser denunciado, Serrão lançava mão de ameaças de castigos, bem como o pagamento e promessa de dinheiro para manter as práticas sodomíticas em segredo. Segundo Joaquim Antônio, o denunciante, depois que

o dito Francisco Serrão de Castro partindo com toda força introduziu-lhe seu membro viril dentro do vaso prepostero dele confittente: o que não podendo elle confittente tolerar se sacudio como pode sem que pudesse o dito consumir o seu depravado appetite senão fora do dito vaso enchendo-lhe as pernas de sêmem [...] concluída a dita acção logo disse a elle confittente que nada contasse a pessoa alguma e lhe deu quatro vintenz prometendo-lhe que ainda havia de lhe dar mais dinheiro.<sup>420</sup>

Esta preocupação em recompensar o escravo pelo ato de sodomia e a entrega de presentes não foi utilizada apenas com Joaquim Antônio. Para João Marimba, Serrão de Castro agiu de maneira semelhante: “fechando elle a porta lhe deo [a João Marimba] logo um copo de água ardente e um pedaço de tabaco de fumo e lhe disse que lhe desse o seo cû”. No testemunho do escravo João, pertencente aos religiosos do Carmo, este relata que

sendo ainda rapaz [foi] ao dito engenho[Boa Vista] lá lhe pagara por hora [...] o dito Francisco Serrão de Castro, senhor deles [dos outros escravos] e chegara para si estando ajuntado na cama e lhe metera nas mãos o seu membro no qual elle testemunha não consentio [...] Francisco Serrão fizera o seu apetite mijandolhe nas mesmas mãos e dandolhe depois um lenço para limpar e um copo de aguardente [...] mandandolhe que não dissesse o que tinha com ele passado a pessoa alguma.<sup>421</sup>

Ao perceber as negativas dos escravos frente suas investidas sexuais, Francisco Serrão abria mão da delicadeza e dos presentes e utilizava-se de ameaças de surras, embora a violência no próprio ato sexual tenha marcado os relatos de Joaquim e João Marimba antes de qualquer negativa. Marimba, em situação anterior a citada acima, enquanto trabalhava na mandioca, fora chamado pelo Francisco Serrão “para dentro do mato, aonde os mais não podiam ver e alli mostrandolhe o seu membro lhe mandou que nelle pegasse [...]”, convencido de que não devia ter medo, o escravo fez o que seu senhor pediu. Logo depois, Francisco “lhe

<sup>420</sup> Denúncia de Francisco Serrão de Castro. ANTT. Inquisição de Lisboa.. Proc.12894. 1767.

<sup>421</sup> Denúncia de Joaquim Antônio. ANTT. Inquisição de Lisboa. Processo 12894. Estado do Grão-Pará e Maranhão, 1767.

mandara por a cara no chão e virar para ele as suas partes preposterias, e com grande dor que nella teve elle confittente lhe introduziu o dito membro na via”<sup>422</sup>.

Joaquim Antônio, depois do episódio em que foi forçado ao ato nefando com Serrão, daí em diante fugiu dele, no entanto, tendo consciência da evasão do escravo, Francisco lhe mandava dar surras por qualquer pretexto e daí em diante lhe perseguiu de tal modo<sup>423</sup>, uma estratégia que ao mesmo tempo buscava inibir qualquer tipo de violação do segredo, não deixava de tentar impor uma prática sexual contra a vontade de Joaquim, haja vista que se este cedesse, provável seria que as surras cessassem.

No que diz respeito as estratégias que orientavam a pratica sodomítica de Serrão, estão claras as hierarquias entre homens, senhores e escravos, evidentes neste uso da violência, ameaças, castigos e até dos presentes oferecidos: as assimetrias sociais ensejavam a prática de abusos de caráter sexual contra os escravos de Francisco Serrão. Outros dois casos do Estado do Grão-Pará e Maranhão evidenciam relações sodomíticas forçadas e reforçam esta idéia. O primeiro é a denúncia contra Anacleto de Souza Magalhães; o segundo é o caso do Frei Manoel do Rosário, que praticou sodomia com duas mulheres, ambas índias, uma delas com uso de violência, sobre uma esteira em um quarto na fazenda dos mesmos religiosos, na ilha do Marajó.<sup>424</sup> O caso da confissão de Felipe Jacob Batalha, morador na freguesia da Sé da cidade de Belém, implica uma lógica de relação sodomítica aparentemente consensual, realizada entre ele e uma mulher chamada Feliciano de Lira Barros, ambos moravam na mesma rua, e ambos eram cristãos-velhos<sup>425</sup>.

Na primeira denúncia contra Anacleto, o denunciante Luís afirma que:

denunceyo a Anacleto de Souza Magalhães por curador de auditórios desta cidade do Maranhão. Filho natural de Pernambuco – por cometer o crime de querer forçar o preto José e Francisco ambos escravos do convento das [ilegível] e também outro escravo do cap.am Mel Teixeira e por descarga de minha consciência dou esta denuncia.<sup>426</sup>

Também em outra denúncia, diz-se que Anacleto “comettera Manoel do Reyno preto servo de Jordão Pereira, e q este o contara queixando-se a seu mesmo senhor”, evidenciando o

---

<sup>422</sup> Ibidem.

<sup>423</sup> Ibidem.

<sup>424</sup> ANTT. Inquisição de Lisboa. Processo 02695. 1763.

<sup>425</sup> ANTT. Inquisição de Lisboa. Processo 02694. 1763 e ANTT. Inquisição de Lisboa. Processo 02707. 1763.

<sup>426</sup> ANTT. Inquisição de Lisboa. Caderno 20 do Nefando. Livro 145. S.d., p. 551.

caráter forçado das relações entre o denunciado e os escravos com os quais praticava sodomia, fossem eles de sua propriedade ou não.

Mas, para além do uso de violência e de presentes que consideram as disparidades sociais entre os senhores e escravos, é importante ressaltar que estes senhores, Francisco Serrão e Anacleto, praticaram o nefando orientados por valores em torno das práticas sexuais, valores estes que indicavam o que era popularmente mais legitimável, em termos de práticas sexuais, para homens. Talvez por isto, da prática sodomítica de Serrão com dezoito escravos e de Anacleto com oito, em nenhuma destas relações estes se colocaram na condição de pacientes, mas sempre de agentes.<sup>427</sup> Em todos os episódios narrados pelas testemunhas, no que diz respeito à denúncia contra Serrão, além de ser agente em todas as relações, forçava ou solicitava que os escravos pegassem em seu membro viril até a ereção, sem no entanto tocar no membro viril de seus escravos.

Luís Mott evidencia que, muitas vezes, na própria relação sexual as práticas de agentes e pacientes subvertiam uma ordem hierárquica de poder entre senhores e escravos, no microuniverso destas práticas,<sup>428</sup> isto realmente poderia acontecer, mas não se tratava de uma regra. Serrão e Anacleto evidenciam uma manutenção de valores associados à posição social e gênero, evidenciando uma hierarquia de masculinidades, os senhores se mantêm como agentes e os escravizados assumem a posição de pacientes, prática sexual relegada às mulheres, consideradas, como tratado no tópico anterior, inferiores.

A realização da sodomia por Francisco e Anacleto, embora fosse considerada pecado, não os aproxima de uma prática sexual considerada feminina, sua prática se mantém em coerência com o que se esperava de um homem no ato sexual, o papel de agente, fazendo coro aos preceitos inquisitoriais de condenação da inversão de papéis sexuais, embora flexibilizados pela vivência cotidiana. Creio que Francisco Serrão buscava manter coerência entre prática sodomítica e o papel masculino que este deveria exercer nas práticas sexuais, aproximando seus escravos homens de uma prática sexual relegada às mulheres. Mesmo assim, veremos adiante como alguns escravos, como os sodomizados por Francisco Serrão, articularam argumentos frente à inquisição, contestando a associação que Serrão realizava entre condição de escravidão e perda ou afastamento da masculinidade.

---

<sup>427</sup> Para a inquisição, agentes no ato nefando são os sujeitos que penetram o paciente.

<sup>428</sup> MOTT, L. Relações raciais entre homossexuais no Brasil colônia. **Revista de Antropologia**. São Paulo, v. 35, p. 169-190, 1992, p. 109.

### 3.4 “SOU ESCRAVO, NEM POR ISSO DEIXEI DE SER HOMEM”: ESCRAVOS DENUNCIAM FRANCISCO SERRÃO DE CASTRO.

Ao passo que as atitudes de Francisco Serrão e Anacleto fomentam a noção de que a sodomia forçada vivida por seus escravos estava associada a uma ideia, por parte dos senhores sodomitas, de associação entre condição escrava e negra e possibilidade de realização sexual, os discursos dos próprios escravos forçados ao nefando apontaram, geralmente, uma contestação e negação desta associação.

João, em seu testemunho registrado na denúncia, conta alguns episódios antecedentes a ela, evidenciando como os escravos do engenho Boa Vista se articularam para realizá-la. Segundo ele, em certa situação, estando no cais do convento dos religiosos do Carmo,<sup>429</sup> na companhia “dos pretos Pedro e Antônio”, chegaram com eles quatro outros negros que já conhecia: Grácio, João Pinheiro, Joaquim e Manoel, todos da “nação Angola”<sup>430</sup>, escravos no engenho Boa Vista, pertencentes a Manoel e Francisco Serrão de Castro.

Os quatro contaram que Francisco cometia com eles o pecado nefando, metia-lhes o membro nas suas mãos até o tempo de ereção, depois consumava o ato “nos seus cus”, pela parte de fora. Disseram também que tinham dado conta destes fatos ao “padre que veyo do Reino”, e que os demais “pretos angola” fariam a mesma queixa contra Francisco.

No mesmo dia, João decidiu seguir pelo rio Acará até o engenho Boa Vista, foi até lá para comprar aguardente. Chegando, encontrou três escravos de Serrão, eram Domingos da Corte, João Marimba e outros dois que, pelo estado da documentação, estão com nome ilegível. João perguntou a estes se iam fazer queixa contra seu senhor, para o que responderam, confirmando a articulação para denunciar Francisco: “Porque não o havião de fazer, se o dito seo senhor os fornicava por detrás como se fossem mulheres, o que tinha feito com eles, também de sorte que não podiam aturar”.<sup>431</sup> Aqui, novamente esta perspectiva acerca dos papéis sexuais com base nas diferenças de gênero: para estes escravos, a sodomia, e mais precisamente ser nela paciente, os aproximava de papéis sexuais tidos como femininos.

<sup>429</sup> João, embora tenha sido sexualmente forçado por Francisco Serrão, era escravo dos religiosos do Carmo, a prática sodomítica aconteceu quando aquele foi realizar alguns trabalhos no engenho Boa Vista.

<sup>430</sup> A ideia de nação Angola permite a compreensão de articulações e novas identidades formadas por experiências comuns na condição de escravidão. Não havia uma nação Angola, mas assim eram chamados os escravos de origem do Porto de Angola, traficados de lá. O tráfico não foi apenas um elemento de rupturas e exclusões. Ver THORNTON, J. K. **A África e os africanos na formação do mundo Atlântico (1400-1800)**. Rio de Janeiro: Editora Campos: 2004.

<sup>431</sup> ANTT. Inquirição de Lisboa. Proc.12894. 1767.

A articulação evidenciada por João traz em si uma estratégia de grupo – debatida entre os “pretos Angola” – manifesta no engenho Boa Vista, quando estes combinam a realização da denúncia, fazendo coro às estratégias comuns no uso da inquisição para o alcance de objetivos individuais ou de grupo, quer dizer,

[...] Muitos escravos decidiam não ceder às investidas sexuais de seus donos [...] Não possuíam muitas armas e, por isso mesmo, forçoso era serem hábeis em instrumentalizá-las [...] uma dessas armas era a denúncia para a Inquisição ou instituição eclesiástica mais próxima, como fez o moçambicano Francisco que, ao contar a que seu Senhor o forçava, foi instigado por uma negra forra “que desse parte aos brancos, por que sabiam os meios para fustigar semelhante pecado”.<sup>432</sup>

O caso de Francisco, relatado por Cardoso, levanta também o argumento de não serem mulheres, este argumento está presente também no testemunho de João Marimba. Sendo ele chamado por Francisco até onde morava, embaixo do sobrado, estando os dois na parte interna, Serrão lhe deu “um copo de aguardente e um pedaço de tabaco de fumo e lhe disse que lhe desse seu cu, ao que ele testemunha respondeu que não era negra para pecar com ele mas que era homem ainda que escravo”.<sup>433</sup>

Uma grande motivação para as denúncias contra Serrão se caracterizava por uma afirmação de masculinidade, por meio da defesa de práticas sexuais coerentes com suas concepções de gênero e masculinidade, negação da feminização pela prática sodomítica enquanto pacientes, mas também evidenciava uma proposta de dissociação entre condição de escravo e feminização das práticas sexuais, que estes senhores lhes impunham. Ao passo que estes escravos articulam uma defesa a partir do acionamento de papéis sexuais masculinos, evidenciam que a condição de escravidão para mulheres, associada à utilização sexual destas por seus senhores, era por tais escravos também legitimada, ou ao menos mais aceita, compreensível, pois elas eram mulheres, mantinham coerência com a prática sexual que lhes era esperada, de pacientes.

O caso do engenho Boa Vista poderia ser considerado excepcional, quanto ao argumento de associar ou dissociar escravidão e masculinidade, no entanto, a leitura e sistematização do Caderno 20 de nefandos, bem como revisão bibliográfica, evidenciou diversos outros casos no Brasil onde o mesmo argumento surge nos testemunhos de muitos escravos homens, sodomizados à força.

<sup>432</sup> CARDOSO, R. Sexo em colônia: um ensaio sobre a atração inter-racial brasileira durante o período colonial. **Humanidades em diálogo**, São Paulo vol. 4, n. 1, p. 73-92, jun. 2011, p. 88.

<sup>433</sup> ANTT. Inquisição de Lisboa. Proc.12894. 1767.

No já citado caso do reverendo André Alves da Silva Ribeiro, que abusava sexualmente de seu escravo Paulo, estes papéis de gênero são também reforçados. Estando hospedado na casa de um tal Estevan, André Ribeiro chamou Paulo para a “camarinha”, de onde outros escravos ouviram as já citadas palavras “vem ca dame o cu, que quero fuder”. Depois que souberam da prática sodomítica entre o padre e Paulo, os outros escravos de Estevan “lhe dizião [em zombaria]‘ arre com o padre, arre com o padre, tu és mulher do padre tu és molher do padre, arre com o padre’”.<sup>434</sup> Esta zombaria, associando Paulo à mulher do padre é ainda hoje presente em brincadeiras infantis, quando diz-se “quem chegar por último é mulher do padre”; “mulher do padre”, segundo Edlene Oliveira Silva, era uma forma de insulto muito comum em fins da idade média, que situava a mulher, independente de esta ser ou não concubina de um padre, em uma condição próxima ou mesmo inferior a de uma prostituta<sup>435</sup>. Paulo, evidentemente, estava sendo aproximado das mulheres não boas, por sua prática sexual considerada feminina, de todo modo, parece que era engraçado inverter o papel sexual esperado para um homem. No caso do moçambicano Francisco, quando admoestado a ceder por Jacinto Ferreira dos Campos, seu senhor, “repetiu umas dez vezes o santíssimo nome de Jesus, dizendo que não era mulher para saciar os apetites de seu senhor”.<sup>436</sup> Estes e tantos outros escravos não queriam ser mulheres, pois, compreendiam o espaço social ocupado por elas como desvantajoso, ou mesmo corroboravam esta visão segundo a qual se constituiu o estigma da mulher, forçada à práticas sexuais com seus senhores.

Esta regularidade discursiva reforça a ideia que tenho tentado evidenciar no decorrer deste trabalho: embora a inquisição condene práticas sodomíticas, senhores sodomitas forcem escravos homens ao ato, a partir de uma concepção sexualizada de sua condição de trabalho e de subalternização, aproximando-os, por meio das práticas sexuais, do feminino. Estes escravos, forçados ao ato nefando, insistem em afirmar e reafirmar sua masculinidade, mesmo que sua condição seja de escravo, a partir da negação de realização de práticas associadas discursivamente às mulheres.

A noção de que o Estado do Grão-Pará e Maranhão possuía traços de uma sociedade estamental é capaz de explicar em parte a complexidade de relações vividas neste Estado, bem como no Brasil, posto que reconhece uma distribuição desigual de status e prestígios no

---

<sup>434</sup> DENÚNCIA CONTRA Pe. ANDRÉ ALVES DA SILVA RIBEYRO. ANTT. Inquisição de Lisboa. Caderno 20 do Nefando. Liv. 145. SEM DATA, p. 309.

<sup>435</sup> SILVA, E. O. “Quem chegar por último é a mulher do padre”: as cartas de perdão de concubinas de padres na Baixa Idade Média portuguesa. **Cadernos Pagu**, Campinas, v. 37, p. 357-396, jun./dez. 2011, p. 381

<sup>436</sup> GOMES, F. S. O escravo sodomita na colônia. **Khóra**: revista transdisciplinar, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. mai. 2015, p. 13.

interior desta comunidade. Subjaz sobre estas categorias sociais outra de aspecto amplamente relevante e por vezes ao trabalho associada, qual seja, os marcadores de gênero.

Escravidão, gênero e sexualidade são temas que se atravessam, na medida em que esta distribuição de prestígios, definidas e definidoras pelo e do lugar dos sujeitos na sociedade, dialogam com valores que lhes são transversais. Por isso, por meio da análise de uma denúncia inquisitorial de sodomia, este trabalho reconhece uma associação pertinente para os senhores sodomitas estudados: escravos homens são considerados inferiores por sua condição, mas também são homens inferiores, aproximados, por isto, do gênero feminino, legitimando a realização – com estes – de práticas sexuais sodomíticas, sendo eles pacientes.

Para os escravos analisados, a associação entre escravidão, masculinidade subalterna e legitimação de práticas sexuais sodomíticas é constantemente contestada. Estes tentam afirmar que condição de escravidão nada tem a ver com perda de masculinidade, reafirmando que as práticas sexuais realizadas por eles devem ser coerentes com o que se espera de uma prática masculina, uma prática ativa.

Esta assertiva implica reconhecer que, embora para a inquisição fosse grande o pecado do agente, posto que este era responsável pelo derramamento de sêmen, constitui-se uma perspectiva punitiva com base principalmente na inversão de papéis expectados dependendo do gênero ao qual o/a sodomita pertence. Vê-se também que existe formas heterodoxas de pensar estas práticas sexuais, posto que valores de masculinidades e práticas sexuais masculinas relativizam a gravidade do papel de agente e paciente em uma relação sodomítica entre homens.

Do mesmo modo, a cultura e os discursos manifestos entorno da sexualidade no período colonial não se manifestam de maneira homogênea, as visões em torno das práticas sexuais legítimas e ilegítimas dependem também do lugar social que os indivíduos ocupam, das suas experiências individuais e relações com as estruturas que constituem o Estado do Grão-Pará e Maranhão: isto é, Francisco Serrão não compartilha totalmente dos ideias propostos pela inquisição, por meio da pessoa de Giraldo José de Abranches, tampouco Joaquim Antônio compartilha da mesma visão de algum destes dois, no entanto, no século XVIII, as relações de poder e as constituições de discursos diversos apontam que um referencial buscava se impor de maneira hegemônica, o referencial que propunha uma linearidade entre sexo, gênero e práticas sexuais (com o desejo se manifestando de maneira

latente), motivando uma inteligibilidade do gênero afeita às peculiaridades do período e do espaço estudados.

Também é possível notar, por meio da hierarquização masculina, e da tentativa de afirmar masculinidade para evitar os abusos de caráter sexual de certos senhores, que o papel sexual relegado à mulher, e sobretudo à mulher escrava, era considerado o papel submisso, pessoa com quem a fornicação era legitimada tanto por senhores quanto ao menos compreendida por alguns escravos negros africanos.

Portanto, a partir da análise desta denúncia – contra Francisco Serrão – e do cotejamento com outros casos, é sabido que as noções em torno da sodomia estão intimamente ligadas às hierarquias sociais de gênero, entre homens e mulheres, mas também no que diz respeito às masculinidades bem como no que diz respeito às discrepâncias sociais. Sem o intento de trazer respostas definitivas, as assertivas trazidas aqui evidenciam uma possibilidade de análise, pertinente, no que diz respeito às complexas condições em que foram colocados os sujeitos escravizado entre 1750 e 1780, no que diz respeito ao que se esperava de seu trabalho, mesmo que este implicasse na realização de práticas sexuais forçadas.

A denúncia contra Francisco Serrão de Castro foi arquivada, os testemunhos são suspensos de repente e ela parece incompleta, não temos acesso à sentença ou mesmo ao término da averiguação de culpas. É possível que, sem conseguir provar a realização de sodomia perfeita, negada por todos os envolvidos, a denúncia tenha saído da alçada inquisitorial. Suponho que seja difícil pois não há nenhum registro deste argumento no corpo do próprio documento. Embora sem uma sentença inquisitorial clara, Francisco Serrão de Castro parece ter pagado um peso social por seus atos sodomíticos, que é difícil de medir e ponderar: ao contrário do irmão que, como dito anteriormente, realizou um ótimo casamento, se manteve no Engenho Boa Vista e ampliou suas riquezas, Francisco Serrão é retratado pelo Mapa Populacional de 1778 como homem de capacidades muito medianas, contando com um plantel de apenas quatro escravos em um sítio produtor de farinha às margens do Igarapé das Laranjeiras.<sup>437</sup>

Deste modo, creio que o peso social do nefando, as consequências e as máculas das gerações posteriores inibiram Francisco Serrão de ter um destino próspero como o do irmão. Esta punição de caráter social tem por base os múltiplos discursos que permeiam a punição da prática sodomítica, quer sejam eles discursos inquisitoriais, populares, de senhores e escravos

---

<sup>437</sup> Mapas de família: Freguesia da Sé, 1778, Manuel Serrão de Castro (Cód.525. n. 424).



no âmbito cotidiano, todos compartilham de uma base comum: a condenação da inversão de papéis na realização das práticas sexuais.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente dissertação abordou os delitos de bigamia e sodomia denunciados entre 1757 e 1780 no Estado do grão Pará e Maranhão. Estas denúncias foram analisadas a partir de duas direções distintas e complementares: uma no sentido de compreender as estratégias de denunciados, denunciantes, testemunhas e envolvidos nos delitos, estratégias estas individuais e de grupo<sup>438</sup>; a outra no sentido de compreender quais dimensões simbólicas de caráter cultural, quais valores, nortearam estas estratégias<sup>439</sup>.

Para efetuar esta análise nas duas direções supracitadas, o primeiro capítulo debateu alguns aspectos relevantes acerca do estado do Grão-Pará e Maranhão, a saber: a configuração social, econômica e política deste estado, bem como a delimitação dos delitos analisados e por fim o funcionamento cotidiano das instâncias de controle moral, engajadas no controle das bigamia e sodomias.

No que diz respeito à configuração social e as demandas econômicas do Estado do Grão-Pará e Maranhão, é possível observar que as hierarquias sociais entre indígenas, negros e brancos era fundamental para se pensar a moralidade sexual e no entorno do casamento para o referido período e espaço, isto porque índios e negros africanos eram a principal mão de obra usada na Amazônia – pegando emprestadas as palavras de Souza Júnior<sup>440</sup> e ampliando para os escravos negros africanos – usados como mãos e pés dos senhores. Sendo estes indivíduos fundamentais para a colonização e exploração da região, suas condições sociais lhes imputavam determinadas condições no que diz respeito às práticas de sodomia e bigamia, pois estes e aqueles eram submetidos – claro que não de modo absoluto – às vontades de seus senhores e tutores, precisavam dialogar com os valores que se pretendiam hegemônicos, suas estratégias buscaram sobremaneira dialogar com estas hierarquias para o alcance de seus próprios interesses.

A condição política do referido Estado foi pensada a partir de duas demandas da coroa para a região: a necessidade de ocupação e povoamento da Amazônia, considerada enquanto região de fronteira. Estas políticas fundamentais para a Coroa eram vivenciadas no referido Estado a partir de uma articulação e negociação com os poderes locais, manifestos nos

---

<sup>438</sup> Conceito de estratégia de BOURDIEU, P. **Coisas Ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

<sup>439</sup> Concepção do funcionamento das estratégias segundo REVEL, J. Micro-história, macro-história: o que as variações de escala ajudam a pensar em um mundo globalizado. **Revista Brasiliense de Educação**, Niterói, v. 15, n. 45, p. 434-444, set./dez. 2010.

<sup>440</sup> SOUZA JÚNIOR, J. A. **Tramas do cotidiano: religião, política, guerra e negócios no Grão-Pará dos setecentos**. Belém: EDUFPA, 2013

interesses das elites e da Câmara dos Vereadores. Neste sentido, considerando as assertivas de Hespanha<sup>441</sup>, considero que as políticas da coroa precisavam lidar com as peculiaridades e poderes locais, seu poder não se estabelecia de maneira absoluta. Nesse sentido, mesmo as instituições de controle moral – como era a inquisição – precisavam flexibilizar suas punições e seus meios de ação, de tal sorte que levasse em conta a situação local, seus aspectos econômicos, políticos, sociais e culturais.

A continuação do capítulo debateu justamente como a atuação inquisitorial, na apuração das bigamia e sodomias, se flexibilizava para alcançar seus objetivos. A articulação com o tribunal Eclesiástico era fundamental para o funcionamento da inquisição, mas sua articulação deveria alcançar também a atuação dos diretores, que auxiliavam enquanto instrumento de controle. Além dos diretores, o olhar atento de toda a sociedade estava disposto – e precisava estar – a denunciar à inquisição os delitos que ela pretendia impor enquanto desvio, no processo de ocidentalização, sempre incompleto, no intuito de dominar corpos e mentes.<sup>442</sup> Estas articulações permitiam a testemunhos de indígenas serem considerados fidedignos, bem como possibilitavam negros africanos realizarem suas denúncias. A inquisição permitia uma pluralidade de vozes em seus registros, e essa pluralidade de vozes evidenciava que os boatos que circulavam pelos rios alimentavam os cadernos de denúncias inquisitoriais, tanto do visitador, como dos comissários do Santo Ofício.

Em suma, o capítulo permite aumentarmos a compreensão acerca das vicissitudes inquisitoriais no Estado do Grão-Pará e Maranhão, quando do controle das práticas de sodomia e bigamia. Esta compreensão permite alcançar uma articulação entre inquisição e o corpo eclesiástico<sup>443</sup>, aliados à agentes os mais diversos dispostos à denunciar para inquisição seus conhecidos, parentes e conterrâneos. Também possibilita compreender que as hierarquias sociais de uma sociedade estamental estabelecem formas distintas de lidar com o pecado, de vivê-lo, de concebê-lo.

O segundo capítulo aborda em um primeiro momento o caso de Manoel de Oliveira Pantoja, membro da elite local, evidenciando como o poder inquisitorial era flexibilizado e constringido pelas elites, por meio da coação e até uso de violência. Era mais pecador aquele

---

<sup>441</sup> HESPANHA, A. M. *Às vésperas do Leviathan*: instituições e poder político em Portugal. Século XVII. Coimbra: Livraria Almedina, 1994.

<sup>442</sup> Cf. GRUZINSKI, S. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

<sup>443</sup> Como argumenta FEITLER, B. Poder episcopal e ação inquisitorial no Brasil. In: VAINFAS, R.; FEITLER, B.; LAGE, L. (Orgs). *A inquisição em xeque*: temas, controvérsias e estudos de caso. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2006, p. 33-45.

que menos podia se articular e inibir a atuação das instâncias de controle moral. A política local e as disputas locais relevaram Manoel de oliveira Pantoja enquanto pecador, dezesseis anos depois de sua zombaria, quando suas relações políticas estavam fragilizadas. Além disso, creio que os valores morais em torno do matrimônio são desvelados no âmbito da vivência cotidiana, da comicidade e da carnavalização de tais valores. Esta comicização do sacramento do matrimônio, vivenciada em uma capela de Santo Antônio, no engenho de uma família da elite do Grão-Pará, permite visualizar como a austeridade proposta pela inquisição era flexibilizada na vivência cotidiana, onde as hierarquias oficiais eram colocadas em xeque, o sacramento virava zombaria e desculpa para falar palavras “torpes” sobre “membros viris de demarcada grandeza”, até mesmo dentro da igreja.

Em um segundo momento, analiso as bigamia entre indígenas, sobretudo mulheres. Concluo que suas ações perante o matrimônio foram norteadas por estratégias e articulações de personagens e interesses distintos: jesuítas, colonos e indígenas usaram o matrimônio como forma de alcançar objetivos específicos. Dialogaram com os valores católicos e cristãos a partir das contingências. Foram aqui e ali punidos, ou não. As estratégias estavam intimamente ligadas às políticas da Coroa para os indígenas, estes fundamentais enquanto mão-de-obra e enquanto povoadores do estado em questão. É possível perceber que, entre a proposta de colonização e conversão dos indígenas – interesse da Coroa portuguesa – e o matrimônio, havia a vontade e as demandas de senhores, colonos, missionários e dos próprios indígenas, que influenciavam bigamias e poligamias de acordo com situações contingências. A moralidade não era esquecida, o sacramento não era ignorado, mas a sua função era matizada de acordo com demandas e interesses individuais ou de grupo.

Sobre punições que trato no último tópico do segundo capítulo: compreendo que a política assimilacionista pombalina relativizou a atuação inquisitorial com relação as bigamias indígenas. Considerados rústicos e ignorantes, com “entendimentos de índios”, deveriam ser educados e não punidos, embora não poucas vezes o tempo até a inquisição chegar à essa conclusão já servisse de punição. Os indígenas e a imposição do matrimônio era uma política motivadora para civilizar estes indígenas, controlar suas relações de parentesco, educar e converter. Tudo isso era fundamental para a colonização. No entanto, a necessidade de povoar e ocupar o território, bem como a compreensão destes enquanto ignorantes matizava a atuação inquisitorial. Também o caso de Jacinto dos Santos, bígamo português acusado de casar em Portugal, com uma cristã-velha, e em Barcelos com uma índia, aponta a flexibilização das punições inquisitoriais de acordo com as demandas políticas. Vivendo no Rio Negro, mais

valia para a Coroa manter Jacinto casado com a esposa índia, dadas as demandas de ocupação da região, manifestas no incentivo aos casamentos mistos, do que anular este casamento e levá-lo de volta à sua suposta primeira esposa em Coimbra. Em suma, o argumento central deste capítulo é: a moral entorno do matrimônio é matizada por demandas contingenciais, por interesses individuais e de grupo, além das prescrições institucionais.

O terceiro e último capítulo lança luz sobre alguns aspectos acerca das punições da sodomia. Sua condição de sodomita – não de homossexual – possibilita um debate acerca da lógica de normatização dos costumes sexuais, que deslegitimam as práticas de sodomia, normatizando uma linearidade entre sexo, gênero e práticas sexuais – onde homens que desviam de sua função de agentes são punidos de modo agravado, do mesmo modo que mulheres que outrora desviavam de seu papel de pacientes. O nefando, considerado por Vainfas como um meio caminho para a posterior definição de homossexualidade, é a partir de então compreendido enquanto um meio caminho que se fundamenta nesta linearidade normativa das práticas sexuais. Além disto, as relações entre hierarquias sociais e masculinidades podem ser esmiuçadas por meio das estratégias de Serrão e da articulação e estratégias de seus escravos. A masculinidade dos negros africanos não é a hegemônica, Francisco Serrão os impõe o nefando baseado nisto. Os escravos, com o intuito de negar o ato, reafirmam constantemente sua masculinidade, em oposição à sua condição de escravidão. De tal modo, o terceiro capítulo permite ampliar o conhecimento acerca da lógica que subjaz as punições de sodomia, bem como compreender um pouco da relação entre práticas sexuais, escravidão e masculinidades.

A presente dissertação é, de tal modo, uma exploração por diversos valores no que diz respeito ao controle das bigamias e sodomias vividas no Estado do Grão-Pará e Maranhão na segunda metade do século XVIII. Estes valores, e as estratégias balizadas por eles, evidenciam a relação entre moralidades em torno do matrimônio e da sodomia matizados pelas condições socioculturais, políticas e econômicas específicas deste referido Estado, o diálogo entre os preceitos católicos e ocidentais da Coroa e as demandas e diversidade vivenciadas no cotidiano da Amazônia no período colonial.

Longe de dar uma resposta definitiva acerca de tantas questões, tantos símbolos e estratégias, compreendo que a dissertação funciona como um motivador de novos questionamentos que apenas podem ser respondidos pela ampliação da análise documental: para ampliar os conhecimentos acerca dos valores em torno do matrimônio é necessário análise de documentos que vão além da documentação inquisitorial, do mesmo modo uma

maior compreensão das práticas sexuais implica a análise de casos que vão além da jurisdição da inquisição. Considerando os limites de tempo para a realização de pesquisa no âmbito do mestrado, esta dissertação se limitou à análise da sodomia e bigamia, ambos de alçada inquisitorial, e possibilitou a ampliação da compreensão acerca do processo de ocidentalização, onde as instituições e os costumes europeus buscam se introjetar nos corpos e mentes na América, evidentemente, esta ocidentalização nunca se dá de modo absoluto, e mesmo os ocidentais devem deixar um pouco seus costumes para se adaptarem à vida no Estado do Grão-Pará e Maranhão.

## REFERÊNCIAS

- ACEVEDO MARÍN, R. E. Camponeses, donos de engenho e escravos na região do Acará nos séculos XVIII e XIX. **Paper do NAEA**, Belém, 153, out. 2000.
- ALMEIDA, A. M. **O gosto do pecado**: casamento e sexualidade nos manuais dos confesores dos séculos XVI e XVII. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- ANDRADE, P. Agência e estrutura: o conhecimento praxiológico em Pierre Bourdieu. **Estudos de Sociologia**: revista do Programa de Pós-graduação em Sociologia da UFPE, Recife, v. 02, n. 12, p. 97-118, jul./dez. 2006.
- ARAÚJO DIAS, M. **Os jesuítas e a escravidão africana no Brasil colonial**: um estudo sobre os escritos de Antonio Vieira, André João Antonil e Jorge Benci (sécs. XVII e XVIII). Dissertação (Mestrado em História). São Paulo: FCL / UNESP, 2012.
- ARAUJO ROCHA, C. B. **Masculinidades e inquisição**: gênero e sexualidade na América Portuguesa. Jundiaí: Paco Editorial, 2016.
- ASSUNÇÃO, Paulo de; FRANCO, Eduardo José. **As metamorfoses de um polvo**: religião e política nos Regimentos da Inquisição portuguesa. Lisboa: LDA, 2004.
- BAIÃO, A. **Episódios dramáticos da inquisição portuguesa**. Lisboa: Seara Nova, 1938. 3 v.
- BAKHTIN, M. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**: o contexto de François Rabelais. São Paulo: Hucitec, 1987.
- \_\_\_\_\_. **Problemas da poética de Dostoiévski**. 5. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.
- BELLINE, L. **A Coisa Obscura**: mulher, sodomia e Inquisição no Brasil colonial. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- BERTRAND, M. Elites y configuraciones sociales em Hispanoamérica colonial. **Revista de História**, Manágua, 13, p. 1-15, 1999.
- BETENDORF, J. F. Chronica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão. **Revista do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro**, Rio de Janeiro, Tomo LXXII, Parte I, 1910.
- BEZERRA, T. G. **Inquisição e poder**: um comissário do Santo Ofício na Amazônia Portuguesa (1745-1763). Dissertação (Mestrado em História). Manaus: PPGHis / UFAM, 2015.
- BEZERRA NETO, J. M. **A escravidão africana no Grão-Pará, séculos (XVII-XVIII)**. 2. ed. Belén: Paka-Tatu, 2001.
- BÍBLIA SAGRADA. Tradução dos originais mediante a versão dos Monges de Maredsous (Bélgica) pelo Centro Bíblico Católico. São Paulo: Ave Maria, 1995.
- BICALHO, M. F. B. Conquista, mercê e poder local: a nobreza da terra na América portuguesa e a cultura política do Antigo Regime. **Almanack braziliense**, São Paulo, n. 2, p. 21-34, nov. 2005.

BOSWELL, J. **Christianity, social tolerance and homosexuality**: gay people in Western Europe from the beginning of the Christian era to the fourteenth century. Chicago: The University of Chicago Press, 1980.

BOURDIEU, P. **Coisas Ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

\_\_\_\_\_. **Razões práticas**: sobre a teoria da ação. Campinas: Papirus, 1996.

BOXER, C. R. **A Igreja militante e a expansão ibérica (1440-1770)**. Lisboa: Edições 70, 1978.

\_\_\_\_\_. **O império colonial português (1415-1825)**. Lisboa: Edições 70, 1981.

BRAGA, I. D. **A bigamia em Portugal na Época Moderna**. Lisboa: Hugin, 2003.

BUTLER, J. **Problemas de gênero**: Feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1990.

CAETANO, A. F. P. “Para aumentar e conservar aquelas partes...”: conflitos dos projetos luso-americanos para uma conquista colonial (estado do Maranhão e Grão-Pará, séculos XVII-XVIII). **Revista Estudos Amazônicos**, Belém, v. VI, n. 1, pp. 2-20, jul./dez. 2011.

CALAINHO, D. **Agentes da Fé**: familiares da inquisição portuguesa no Brasil colonial. Bauru: Edusc, 2006.

CARDOSO, R. Sexo em colônia: um ensaio sobre a atração inter-racial brasileira durante o período colonial. **Humanidades em diálogo**, São Paulo vol. 4, n. 1, p. 73-92, jun. 2011.

CARVALHO JÚNIOR, A. D. **Índios cristãos**: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769). Tese (Doutorado em História). Campinas: Departamento de História / UNICAMP, 2005.

\_\_\_\_\_. Bigamia nas malhas da inquisição: apropriações e mediação cultural. In: ANAIS do Simpósio Internacional de Estudos Inquisitoriais. Salvador: UFBA, 2011, p. 1-14. Disponível em: < [www3.ufrb.edu.br/simposioinquisicao/wp-content/uploads/2012/01/Almir-Diniz.pdf](http://www3.ufrb.edu.br/simposioinquisicao/wp-content/uploads/2012/01/Almir-Diniz.pdf) > Acesso em: 10 mai. 2018.

CASTELNAU-L'ESTOILE, C. Interações missionárias e matrimônios de índios em zonas de fronteiras (Maranhão, início do século XVII). **Revista Tempo**, Petrópolis, v. 19, n. 35, p. 65-82, jul./dez. 2013.

CASTRO, H. M. **Das cores do silêncio**: os significados da liberdade no sudeste escravista. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

CLASTRES, P. **A Sociedade Contra o Estado**: investigações da Antropologia Política. Porto: Editora Afrontamento, 1975.

COELHO, M. C. **Do sertão para o mar - um estudo sobre a experiência portuguesa na América, a partir da colônia**: o caso do diretório dos índios (1751-1798). Tese (Doutorado em História). São Paulo: Departamento de História / FFLCH/ USP, 2005.

\_\_\_\_\_.; SANTOS, R. R. N. “Monstruoso systema (...) intrusa e abusiva jurisdição”: o diretório dos índios no discurso dos agentes administrativos coloniais (1777-1798). **Revista de História**, São Paulo, n 168, pp. 100-130 Jan./Jun. 2013.

CONNELL, R. W.; MESSERSCHMIDT, J. W. Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. **Estudos Feministas**, Florianópolis, n. 21, v. 1, p. 241-282, jan./abril. 2013.



- CORREA, M. L. **Espelhos, cartas e guias: casamento e espiritualidade na Península Ibérica. 1450-1700.** Porto: Instituto de Cultura Portuguesa / Universidade do Porto, 1995.
- CORREIO, E. S.; WALLAS, J. Homo eroticus: considerações acerca do conceito de sodomia nos processos da Inquisição Portuguesa. **Revista Esboços**, Florianópolis, v. 23, n. 35, p. 265-284, set. 2016.
- CHAMBOULEYRON, R. **Povoamento, ocupação e agricultura na Amazônia Colonial (1640-1706).** Belém: Ed. Açaí, 2010.
- DANIEL, J. **Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas.** Rio de Janeiro: Contraponto, 2014, p. 264. 1. v.
- DELUMEAU, J. “Os agentes de satã III”: A Mulher. In: \_\_\_\_\_. **História do medo no Ocidente 1300-1800.** São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 310-349.
- DIAS, M. A. **Os Jesuítas e a escravidão africana no Brasil colonial: um estudo sobre os textos de Antonio Vieira, André João Antonil e Jorge Benci.** Dissertação (Mestrado em História). São Paulo: PPGHIS / UNESP, 2010.
- FARAGE, N. **As muralhas do sertão: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização.** Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Campinas: PPGAS/ IFCH / UNICAMP, 1986.
- FOUCAULT, M. **A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970.** São Paulo: edições Loyola, 2014.
- \_\_\_\_\_. **A história da sexualidade I: a vontade de saber.** Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.
- FRAGOSO, J. A nobreza vive em bandos: a economia política das melhores famílias da terra do Rio de Janeiro, século XVII. Algumas notas de pesquisa. **Revista Tempo**, Niterói, vol. 8, n. 15, p.1-23, 2003.
- FEITLER, B; SOUZA, E. S. Estudo introdutório. In: VIDE, S. M. **Constituições primeiras do arcebispado da Bahia.** São Paulo: EDUSP, 2007, p. 7-75.
- FLEITER, B. Poder episcopal e ação inquisitorial no Brasil. In: VAINFAS, R.; FLEITER, B.; LAGE, L. (Orgs). **A inquisição em xeque: temas, controvérsias e estudos de caso.** Rio de Janeiro: EDUERJ, 2006, p. 33-45.
- GEERTZ, C. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GINZBURG, C. O inquisidor como antropólogo. In: \_\_\_\_\_. **O fio e os rastros: verdadeiro, falso e fictício.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 280-293.
- GOMES, F. S. O escravo sodomita na colônia. **Khóra: revista transdisciplinar**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, mai. 2015.
- GUEDES, R. Ofícios mecânicos e mobilidade social: Rio de Janeiro e São Paulo (séculos XII-XIX). **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 7, p. 379-422, 2006.
- GUZMAN, D. Índios misturados, caboclos e curibocas: análise histórica de um processo de mestiçagem. Rio Negro (Brasil), séculos XVIII e XIX, In: ADAMS, C.; MURRIETA, R.; NEVES, W. (Orgs). **Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade.** São Paulo: Annablume, 2006, p. 67-80.
- GRUZINSKI, S. **O Pensamento Mestiço.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

HEINZ, F. M. (Org.). **Por outra história das elites**. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

HESPANHA, A. M. **Às vésperas do Leviathan**: instituições e poder político em Portugal. Século XVII. Coimbra: Livraria Almedina, 1994.

LAPA, A. **Livro da visitação do Santo Ofício da Inquisição ao estado do Grão-Pará (1763-1769)**. Petrópolis: Vozes, 1978.

LAQUER, T. **Inventando o sexo**: corpo e gênero dos gregos a Freud. Rio de Janeiro: Relumê Dumará, 2001.

LE GOFF, J.; SCHMITT, J. C. (Orgs.) **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru: EDUSC / São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002. 2. v.

LEMOS, M. R. Estratificação social na teoria de Max Weber: considerações em torno do tema. **Revista Iuminart**, Florianópolis, ano 4, n. 9, p. 112-113, nov. 2012.

LIMA, J. A. F. L. **Pessoas de vida e costumes comprovados**: clero secular e Inquisição na Amazônia setecentista. Dissertação (Mestrado em História Social da Amazônia). Belém: PPGHIS / IFCH / UFPA, 2016.

\_\_\_\_\_. “Vivem rica e abastadamente”: clérigos e suas posses nos bispados do Maranhão e Pará setecentista. **Fronteiras & Debates**, Macapá, v. 3, n. 1, p. 143-166, jan./jun. 2016.

MATTOS, Y. **A última inquisição**: os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino (1763-1769). Dissertação (Mestrado em História). Niterói: PPHIS / UFF, 2009.

MONTEIRO, J. **Tupis, tapuais e historiadores**: estudos de história indígena e do indigenismo. Tese (Livre Docência). Campinas: Departamento de Antropologia / IFCH / UNICAMP, 2001.

MORSE, R. M. **O espelho de próspero**: culturas e ideias nas américas. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

MOTT, L. Relações raciais entre homossexuais no Brasil colônia. **Revista de Antropologia**. São Paulo, v. 35, p. 169-190, 1992.

\_\_\_\_\_. **O sexo proibido**: virgens, gays e escravos nas garras da Inquisição. Campinas: Papyrus, 1988.

MOURA, B. C. **Intrigas coloniais a trajetória do Bispo João de São José Queirós (1711-1763)**. Dissertação (Mestrado em História). Manaus: PPGHis / UFAM, 2009.

OLINDINA, M. A. O. **Olhares inquisitoriais na Amazônia portuguesa**: o Tribunal do Santo Ofício e o disciplinamento dos costumes. Dissertação (Mestrado em História). Manaus: PPGHis / UFAM, 2010.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Antropologia e moralidade: etnicidade e as possibilidades de uma ética planetária. In: \_\_\_\_\_.; CARDOSO DE OLIVEIRA, L. R. (Orgs.). **Ensaios antropológicos sobre moral e ética**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996. pp. 51-72.

PAIVA, J. P. M. inquisição e visitas pastorais dois mecanismos complementares de controle social. **Revista de História das ideias**, Coimbra, v. 11, p. 85-102, 1989.

RAVENA, N.; AZEVEDO MARIN, R. E. A teia de relações entre os índios e missionários, a complementariedade vital entre o abastecimento e o extrativismo na dinâmica econômica da Amazônia colonial. **Varia Historia**, Belo Horizonte, vol. 29, nº 50, p.395-420, mai/ago 2013.

REVEL, J. Micro-história, macro-história: o que as variações de escala ajudam a pensar em um mundo globalizado. **Revista Brasileira de Educação**, Niterói, v. 15, n. 45, p. 434-444, set./dez. 2010.

SANTOS, M. C. I. Família e Poder na Amazônia Setecentista: A trajetória dos Oliveira Pantoja. In: ANAIS do XIX Encontro Nacional de Estudos Populacionais: População, Governança e Bem-Estar. Campinas/SP: ABEP, 2014, p. 01-24. Disponível em: < [www.abep.org.br/~abeporgb/abep.info/files/trabalhos/.../TC-4-10-412-439.pdf](http://www.abep.org.br/~abeporgb/abep.info/files/trabalhos/.../TC-4-10-412-439.pdf) >. Acesso em: 10 jul. 2018.

\_\_\_\_\_. **Família, trajetória e poder no Grão-Pará setecentista: os Oliveira Pantoja**. Dissertação (Mestrado em História Social da Amazônia). Belém: PPGHIS / IFCH / UFPA, 2015.

SAUAIA, R. Do Sarampão as perniciosíssimas bexigas: Epidemias no Grão- Pará Setecentista (1748-1800). In: ANAIS do XIX Encontro Nacional de Estudos Populacionais, ABEP. São Pedro/SP, 2014. Disponível em: <[www.abep.org.br/publicacoes/index.php/anais/article/viewFile/2132/2088](http://www.abep.org.br/publicacoes/index.php/anais/article/viewFile/2132/2088)>. Acesso em: 10 jul. 2018.

SCHWARTZ, S. **Burocracia e sociedade no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SILVA, E. O. “Quem chegar por último é a mulher do padre”: as cartas de perdão de concubinas de padres na Baixa Idade Média portuguesa. **Cadernos Pagu**, Campinas, v. 37, p. 357-396, jun./dez. 2011.

SILVA, R. M. **Raízes da intolerância: inquisição e sodomitas em Pernambuco colonial (1593-1595)**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2016.

SIQUEIRA, S. Inquisição e marginalidades. O caso do Pará. **Revista de Ciências Históricas**, Porto, vol. 11, p. 113-141, 1996.

SOUZA E MELLO, M. E. A. O regimento das missões: poder e negociação na Amazônia Portuguesa. **Clio: revista de pesquisa histórica**, n. 27, v. 1, p. 46-77, 2009.

\_\_\_\_\_. Perspectivas sobre a “nobreza da terra” na Amazônia colonial. **Revista de História**, São Paulo, n. 168, p. 26-68, jan./jun. 2013.

SOUZA JÚNIOR, J. A. **Tramas do cotidiano: religião, política, guerra e negócios no Grão-Pará dos setecentos**. Belém: EDUFPA, 2013.

TAVARES, M. G. C. A formação territorial do espaço paraense: dos fortes à criação de municípios. **Revista ACTA Geográfica**, Curitiba, v. 2, n. 3, p.59-83., jan./jun. de 2008.

THORNTON, J. K. **A África e os africanos na formação do mundo Atlântico (1400-1800)**. Rio de Janeiro: Editora Campos: 2004.

TRUGUILHO, M. Transgressores do matrimônio: a bigamia através da ótica inquisitorial. In: ANAIS do XIV Encontro Regional da ANPUH- RIO: Memória e patrimônio. Rio de Janeiro: Unirio, 2010, p. 20-38. Disponível em: < [http://www.encontro2010.rj.anpuh.org/resources/anais/8/1276741336\\_ARQUIVO\\_TransgressoresdoMatrimonio.pdf](http://www.encontro2010.rj.anpuh.org/resources/anais/8/1276741336_ARQUIVO_TransgressoresdoMatrimonio.pdf) > Acesso em: 10 jul. 2018.

VAINFAS, R. Homoerotismo feminino e o Santo Ofício. In: PRIORE, M. L. M.; PINSKY, C. B. (Orgs.) **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2011, p. 115-140.

\_\_\_\_\_. Inquisição como fábrica de hereges: os sodomitas foram exceção?. In: VAINFAS, R.; FLEITER, B.; LAGE, L. (Orgs.). **A inquisição em xeque**: temas, controvérsias e estudos de caso. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2006, p. 267-280.

\_\_\_\_\_. **Trópico dos pecados**: moral, sexualidade e inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

VIDE, S. M. **Constituições primeiras do arcebispado da Bahia**. São Paulo: EDUSP, 2007.

VIEIRA JUNIOR, A. O. **O cotidiano do desvio**: defloramentos e adultérios no Ceará colonial (1750-1822). Dissertação (Mestrado em História), São Paulo: PUC-São Paulo, 1997.

\_\_\_\_\_. Migração açoriana na Amazônia: conexões entre a Ilha Graciosa, Lisboa e Grão-Pará (1751-1754). **Revista Territórios e fronteiras**, Cuiabá, v. 10, n. 2, p. 342-367, ago./dez. 2017.

\_\_\_\_\_.; MARTINS, R. S. Epidemia de sarampo e trabalho escravo no Grão-Pará (1748-1778). **R. bras. Est. Pop.**, Rio de Janeiro, v. 32, n.2, p. 293-311, maio/ago. 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, E. O mármore e a murta: a inconstância da alma selvagem. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 35, p. 21-74, 1992.

WEBER, M. Classe, estamento, partido. In: \_\_\_\_\_. **Ensaio de Sociologia**. Organização de Hans Gerth e Wright Mills. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974, p. 211-228.

## DOCUMENTOS CONSULTADOS

### Arquivo Histórico Ultramarino

AU. Capitania do Pará, 19 de Setembro de 1762, cx. 53, doc. 4849.

AU. Capitania do Pará, 10 de abril de 1763. Cx. 54, doc. 4915.

AU. Projeto Resgate. 2/013/002/0312.

AU. Projeto resgate. 6/58/002/0386.

AU. Capitania do Pará, 29 de setembro de 1728. Cx. 11, doc. 986.

AU. Capitania do Pará, 17 de janeiro de 1728, Cx. 11, doc. 951.

AU. Capitania do Pará, 25 de setembro de 1730. Cx. 12, doc. 1148.

AU. Capitania do Pará, 21 de junho de 1773. Cx. 70, doc. 6021

### Tribunal do Santo Ofício – Inquisição de Lisboa – Torre do Tombo.

ANTT. Inquisição de Lisboa. Caderno 20 do nefando. Liv. 145.

ANTT. Inquisição de Lisboa, proc. 222.

ANTT. Inquisição de Lisboa, proc. 225

ANTT. Inquisição de Lisboa, proc. 2698.  
 ANTT, Inquisição de Lisboa. Processo 02695.  
 ANTT. Inquisição de Lisboa, proc. 02699.  
 ANTT. Inquisição de Lisboa, proc. 2700  
 ANTT. Inquisição de Lisboa, proc. 2703.  
 ANTT. Inquisição de Lisboa, proc. 4334.  
 ANTT. Inquisição de Lisboa, proc. 4401.  
 ANTT. Inquisição de Lisboa. Proc.12894.  
 ANTT. Inquisição de Lisboa. Doc. 13201.

### **Fontes impressas**

DANIEL, J. **Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014, p. 264. 1. v.  
 VIDE, S. M. **Constituições primeiras do arcebispado da Bahia**. São Paulo: EDUSP, 2007.  
 LAPA, A. **Livro da visitação do Santo Ofício da Inquisição ao estado do Grão-Pará (1763-1769)**. Petrópolis: Vozes, 1978.

### **Outras fontes**

DIRETÓRIO que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar o contrário. Disponível em: <[http://lemad.fflch.usp.br/sites/lemad.fflch.usp.br/files/201804/Diretorio\\_dos\\_indios\\_de%29\\_1757.pdf](http://lemad.fflch.usp.br/sites/lemad.fflch.usp.br/files/201804/Diretorio_dos_indios_de%29_1757.pdf)>. Acessado em: 15 nov. 2017.

MAPAS de família de 1778. Mapas de família: freguesia da Sé, 1778. Francisco Serrão de Castro (cód. 504, n. 386).

ORDENAÇÕES AFONSINAS. Lisboa: Reino de Portugal, 1500. Disponível em: <<http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/afonsinas/pagini.htm>>. Acesso em: 10 dez. 2017.

ORDENAÇÕES MANOELINAS. Lisboa: Reino de Portugal, 1487. Disponível em: <<http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/manuelinas/>>. Acessado em: 10 jul. 2017.

ORDENAÇÕES FILIPINAS. Livro V, Título XIII. “dos que cometem pecado de sodomia”. Madrid: Reino Unido de Portugal e Espanha, 1595, p. 1162. Disponível em: <<http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas/15p1162.htm>>. Acessado em 10 jul. 2017.

REGIMENTOS do Santo Ofício da Inquisição do Reino de Portugal. Lisboa: Reino de Portugal, 1640. Disponível em: <<https://digitarq.arquivos.pt/details?id=4483482>>. Acessado em 10 jul. 2017.