

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
MESTRADO EM HISTÓRIA E CONEXÕES ATLÂNTICAS: CULTURAS E PODERES

DIELE AMANDA MARQUES DE SOUSA

***SEGUNDAS NÚPCIAS: A VIUVEZ E A CONSTRUÇÃO MORAL DOS MATRIMÔNIOS
NO MARANHÃO SETECENTISTA (1761-1799)***

São Luís - MA

2019

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
MESTRADO EM HISTÓRIA E CONEXÕES ATLÂNTICAS: CULTURAS E PODERES

DIELE AMANDA MARQUES DE SOUSA

***SEGUNDAS NÚPCIAS: A VIUVEZ E A CONSTRUÇÃO MORAL DOS MATRIMÔNIOS
NO MARANHÃO SETECENTISTA (1761-1799)***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Maranhão - UFMA, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em História.

Orientadora: Dr.^a Pollyanna Gouveia Mendonça Muniz.

São Luís - MA

2019

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Núcleo Integrado de Bibliotecas/UFMA

Sousa, Diele Amanda Marques de.

Segundas núpcias : a viuvez e a construção moral dos
matrimônios no Maranhão setecentista 1761-1799 / Diele
Amanda Marques de Sousa. - 2019.

120 p.

Orientador(a): Pollyanna Gouveia Mendonça Muniz.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em
História/cch, Universidade Federal do Maranhão, São Luís,
2019.

1. Colônia. 2. Matrimônio. 3. Moral. 4. Viuvez. I.
Muniz, Pollyanna Gouveia Mendonça. II. Título.

**SEGUNDAS NÚPCIAS: A VIUVEZ E A CONSTRUÇÃO MORAL DOS MATRIMÔNIOS
NO MARANHÃO SETECENTISTA (1761-1799)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Maranhão - UFMA, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em História.

Orientadora: Dr.^a Pollyanna Gouveia Mendonça Muniz

Aprovada em: 26/07/2019

BANCA EXAMINADORA

Dr.^a Pollyanna Gouveia Mendonça Muniz (Orientadora)
PPGHIS – Universidade Federal do Maranhão

Dr. Ítalo Domingos Santirocchi (Examinador Interno)
PPGHIS – Universidade Federal do Maranhão

Dr.^a Marize Helena de Campos (Examinadora Externa)
DEHIS – Universidade Federal do Maranhão

Dr. Alírio Carvalho Cardoso (Suplente)
PPGHIS – Universidade Federal do Maranhão

AGRADECIMENTOS

Gostaria de expressar minha gratidão às diversas pessoas que contribuíram direta ou indiretamente para o desenvolvimento desta pesquisa. Àquelas que me ajudaram de forma material ou imaterial e às que sempre estiveram torcendo pelas minhas conquistas. Declaro meu singelo agradecimento:

A Deus, por transmitir paciência e tranquilidade nos momentos difíceis.

À Fundação de Amparo à Pesquisa e Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão – FAPEMA, pela bolsa de mestrado no período de dois anos. Fez com que eu me dedicasse exclusivamente à pesquisa e à produção textual; sem esse financiamento seria inviável. Agradeço ainda pelo financiamento de pesquisa no Estágio Internacional, durante o período de três meses, em Lisboa (Portugal).

À minha querida orientadora Pollyanna Muniz. Desde o início desta pesquisa de mestrado, que se iniciou em 2016, tive seu apoio, sua orientação, empréstimo de livros e revisão da minha pesquisa. Tudo isso sem ter sido minha professora ou orientadora durante o período de graduação, apenas acreditando no meu esforço e dedicação no decorrer do processo de seleção de mestrado. Sem sua ajuda, não teria conseguido tamanha conquista.

No ano de 2017, fui incluída em um de seus projetos de pesquisa no exterior, que foi aprovado. Assim, tive a oportunidade de estagiar e de pesquisar na Torre Nacional do Tombo e Biblioteca Nacional de Lisboa. Essa experiência contribuiu de forma grandiosa para minha pesquisa, vida acadêmica e pessoal. Serei eternamente grata por tudo, pois o mestrado se tornou uma experiência melhor do que eu poderia imaginar. Agradeço ainda todas as críticas, que foram essenciais para meu amadurecimento enquanto pesquisadora, as “aulas” sobre o funcionamento do Juízo Eclesiástico e as sugestões para a pesquisa.

A todos os colegas da turma de 2017: Alexandro Araújo, Ana Livia Sena, Camila Pereira, Fernando Costa, Jefferson Lira, Karen Conceição, Karolynne Sousa, Marcos Paulo Teixeira, Mariana Antão, Mayjara Rego e Pablo Gatt; aprendi muito com a pesquisa de cada um. Em especial Ana Priscila Sá, pela amizade construída durante os dois anos de mestrado. Agradeço por compartilhar momentos bons e difíceis da vida acadêmica e pessoal. À Pryscylla Cordeiro, com quem dividi ansiedades e preocupações da pesquisa. Agradeço pela força na qualificação.

Aos professores, Ítalo Santirocchi, pelas contribuições, correções e críticas, no exame de qualificação e defesa. À querida professora Marize de Campos, que avaliou este estudo em três momentos: na disciplina de Seminário de Pesquisa, no exame de qualificação e na defesa.

Suas indicações de leitura e análise do texto foram de suma importância para o resultado final deste trabalho.

Às minhas melhores amigas: Jhullyenne Silva, Bianca Sampaio e Dyna Nathália, pela amizade, pelo apoio e pela preocupação comigo.

A Victor Hugo, pela ajuda nas transcrições da documentação. A Cândido Domingues, pelas conversas sobre História. Aos funcionários do Arquivo Público do Estado do Maranhão, em especial à Silvânia, sempre muito atenciosa.

Finalizo agradecendo à minha família. Aos meus pais Eloide (Elô) e Raimundo (Raimundinho), meus melhores exemplos de seres humanos e a quem devo grande parte de tudo que sou. Há dez anos compartilhamos saudade por não morarmos mais juntos e por nos vermos tão pouco durante o ano, mas, mesmo de longe, sempre me apoiaram, ajudaram financeiramente e torceram pelas minhas conquistas.

Aos meus irmãos Diego e Edmundo, pelo companheirismo, pela amizade e por estarem comigo em diversas situações. Ao meu afilhado Vinícius, pelo amor. À minha vó Firmina, meu melhor exemplo de bondade e de persistência.

É o casamento um contrato de duas vontades ligadas com o amor.

Diogo de Paiva de Andrada

Casamento Perfeito

RESUMO

Este estudo tem por objetivo compreender a concepção acerca dos casamentos no Maranhão setecentista. Destacando, sobretudo, as relações conjugais consideradas desregradadas, isto é, as relações de concubinato. Para esta análise, os documentos utilizados foram os *Autos de Justificação de Viuvez* (localizados no Arquivo Público do Estado do Maranhão – APEM), que constituem alguns dos processos conduzidos pelo bispado (Câmara Eclesiástica) do Maranhão, no Setecentos. Assim, esta dissertação foi direcionada aos viúvos e às viúvas que ameaçavam o sacramento do matrimônio, antes de justificarem sua viuvez. Através das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* (1707), que foram adaptadas de acordo com a realidade colonial, tendo por base a redefinição do sacramento do matrimônio pelo Concílio de Trento, foi possível perceber como o Juízo Eclesiástico do Maranhão intervinha no cotidiano da população e, além do mais, quais foram as punições para os desviantes dessa normativa religiosa.

Palavras-chave: Matrimônio; Moral; Colônia; Viuvez.

ABSTRACT

This study aims to understand the conception about marriages in eighteenth century Maranhão. Highlighting, above all, the conjugal relations considered unregulated, that is, the relations of concubinage. For this analysis, the documents used were the *Autos de Justificação de Viuvez* (located in the Public Archive of the State of Maranhão - APEM), which constitute some of the processes conducted by the bishopric (Chamber Ecclesiastica) of Maranhão, in the seven hundred. Thus, this dissertation was directed to the widows and widows who threatened the sacrament of matrimony, before justifying their widowhood. Through the First *Constituições do Arcebispado da Bahia* (1707), which were adapted according to the colonial reality, based on the redefinition of the sacrament of marriage by the Council of Trent, it was possible to perceive how the Ecclesiastical Judgment of Maranhão intervened in the daily life of the population and, moreover, what were the punishments committed by devotees of that religious norm.

Keywords: Marriage; Moral; Cologne; Widowhood.

LISTA DE SIGLAS

APEM - Arquivo Público do Estado do Maranhão.

AHU - Arquivo Histórico Ultramarino.

ANTT - Arquivo Nacional da Torre do Tombo.

LISTA DE TABELAS

Tabela 1	Ofícios dos <i>Justificantes de Viuvez</i>	49
Tabela 2	Provisores gerais que atuaram nos processos de viuvez no Setecentos	75
Tabela 3	Custos dos <i>autos de viuvez</i>	85
Tabela 4	Informações dos <i>justificantes de viuvez</i>	96
Tabela 5	<i>Justificantes</i> que apresentaram certidão de óbito do/da cônjuge	108

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO I	
MANUAIS E VISÕES HISTORIOGRÁFICAS A RESPEITO DO MATRIMÔNIO	
1.1 Manuais de casamento: estar casado nos séculos XVI e XVII nos tratados portugueses	22
1.2 Casamento e família no último século de colonização portuguesa	33
CAPÍTULO II	
JURISPRUDÊNCIA ACERCA DO MATRIMÔNIO CATÓLICO	
2.1 <i>Casados na forma do Sagrado Concílio Tridentino e as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (1707)</i>	51
2.2 Transgressão moral: a prática do concubinato	61
CAPÍTULO III	
PROCESSOS DE SEGUNDAS NÚPCIAS DE VIÚVOS E VIÚVAS	
3.1 Câmara Eclesiástica do Maranhão: funcionamento, legislação e <i>custas</i> dos processos	74
3.1.1 Depoentes: comprometidos em falar a “verdade do que soubesse(m) e lhe(s) fosse(m) perguntado”	86
3.2 Acusados de concubinação: estar viúvo e/ou viúva no Maranhão setecentista	91
3.2.1 Questões étnicas: <i>pretos forros</i>	100
3.2.2 Legalização dos <i>casamentos ilegítimos</i>	107
CONSIDERAÇÕES FINAIS	112
REFERÊNCIAS	115

INTRODUÇÃO

O estudo que ora apresento tem por título “*Segundas núpcias: a viuvez e a construção moral dos matrimônios no Maranhão setecentista (1761-1799)*”,¹ que compreende a concepção acerca dos casamentos no Maranhão setecentista e a formação familiar de viúvos e de viúvas, caracterizados como ilegítimos, antes de *justificarem* a viuvez à Câmara Eclesiástica. O objeto é, sobretudo, as relações conjugais consideradas desregradas, isto é, as relações de concubinato ou os *casamentos ilegítimos*.²

Para essa análise, os documentos utilizados foram 16 processos de *Autos de Justificação de Viuvez*, que constituem alguns dos processos conduzidos pelo bispado do Maranhão, no Setecentos. Esses *Autos de Viuvez* tinham a função de, basicamente, comprovar a viuvez de um dos contraentes (pois estavam na condição de concubinários), para que ele pudesse contrair uma *segunda núpcia*, ou seja, um novo casamento. Esses documentos estão guardados e protegidos atualmente no Arquivo Público do Estado do Maranhão (APEM).

Esses *Autos de Justificação de Viuvez* são pertencentes ao Fundo Documental da Câmara Eclesiástica, sob sessão do Juízo Eclesiástico, que era responsável pelas causas matrimoniais.³ Não foi possível encontrar nenhum estudo que versa especificamente sobre o funcionamento da Câmara Eclesiástica.⁴ No Brasil, temos o estudo da historiadora Pollyanna Muniz que faz referência a essa documentação, mas ela opta por estudar somente os documentos pertencentes ao Auditório Eclesiástico.⁵ Outro historiador que explica do que se trata a Câmara Eclesiástica é José Pedro Paiva.⁶ Ele apresenta as definições dos processos do Juízo Eclesiástico e da Câmara Eclesiástica de Portugal, mas não de forma detalhada. Devido

¹ Neste estudo, as *segundas núpcias* destacadas no título referem-se somente aos casamentos de viúvos. Apesar das segundas núpcias também serem possíveis em caso de nulidade matrimonial.

² **Casamentos ilegítimos** ou concubinato, afirma Ronaldo Vainfas (1992), seriam as uniões feitas “sem a benção e autorização sacerdotal”. Ver: VAINFAS, Ronaldo. **Casamento, amor e desejo no Ocidente Cristão**. São Paulo: Ática S. A., 1992. Sobre o concubinato, as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (1707)* dizem o seguinte: “O concubinato, ou amancebamento consiste em uma ilícita conversação do homem com mulher continuada por tempo”. Podendo “ser censurados e castigados com penas de prisão, e degredo”.

³ MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça. **Reús de Batina: Justiça Eclesiástica e clero do secular no Maranhão colonial**. São Paulo: Alameda, 2017.

⁴ No Maranhão, ainda podemos encontrar dos seguintes Autos que eram tratados pela Câmara Eclesiástica: Autos Cíveis de Nulidade de Matrimônio, Autos de Justificação de Solteiro, Autos de Justificação de Casamento, Autos de Justificação de Sevícias, Justificação de Identidade, Autos de Justificação de Menoridade, Autos de Justificação de Premissas, Autos e Feitos Cíveis de Libelo de Divórcio, Autos de Impedimento, Autos de Depósito, Autos de Dispensa Matrimonial, Autos de Justificação de Óbito e Autuamentos de Petições.

⁵ Segundo Muniz, a documentação do Juízo Eclesiástico corresponde a um total de 756 processos para os séculos XVIII e XIX. O Juízo Eclesiástico apresenta duas sessões diferentes: Câmara Eclesiástica e Auditório Eclesiástico.

⁶ PAIVA, José Pedro. A Administração diocesana e a presença da Igreja. O caso da diocese de Coimbra nos séculos XVII e XVIII, **Lusitania Sacra**, 2. série, 3, Lisboa, p. 71-110, 1991.

à pouca quantidade de estudo sobre o funcionamento da Câmara Eclesiástica, é notória a necessidade de investigar sobre essa temática, pois a Câmara era responsável por uma parte da ação eclesiástica no controle dos comportamentos da população, aquém e além-mar.

Assim como há poucos estudos sobre o Juízo Eclesiástico, do mesmo modo as pesquisas sobre a atuação da Igreja no período colonial no Maranhão também apresentam problemas. Um deles é o trabalho de Riolando Azzi,⁷ que apresenta de forma generalizante o funcionamento do bispado do Maranhão. Não explica ou mesmo cita a existência da Câmara Eclesiástica do Maranhão. D. Felipe Candurú Pachêco,⁸ na sua obra *História Eclesiástica do Maranhão*, explica as deficiências do corpo eclesiástico, já que não havia seminários no Maranhão. Define o que seria um vigário geral e sua função, mas não menciona o papel do provisor geral ou se havia uma Câmara Eclesiástica em terras maranhenses. O historiador Mário Meireles,⁹ em *História da Arquidiocese de São Luís do Maranhão*, analisa desde a atuação dos primeiros missionários no Maranhão, a criação da diocese em 1677, a atuação dos bispos em cada século (quem foram e quanto tempo permaneceram no Maranhão), arrola alguns vigários e provisores, mas assim como Azzi e Pachêco, não especifica as competências do Juízo Eclesiástico.

Ainda sobre as *Justificações de Viuvez*, eles são processos autuados e inquiridos pelos provisores gerais, que eram os párocos que atuavam na Câmara Eclesiástica. Essa documentação variava bastante, no que diz respeito a sua estrutura. Por exemplo, quanto ao número de folhas, o menor processo teve cinco (Justificação de Maria da Conceição¹⁰) e o maior 28 folhas (Justificação de António Ferreira da Silva¹¹). Os autos também oscilavam, no que se refere ao número de testemunhas, de eclesiásticos (provisores, escrivães e meirinho) envolvidos no desenrolar dos processos e nas custas. Esses dados serão considerados na análise.

Para uma análise mais apurada, foi necessário um recorte temporal, uma vez que tais justificações de viuvez percorrem dois séculos. Exatamente, o entretempo de 1761 a 1868 (armazenados na caixa 95: docs. 3221 a 3255, de maços 469 a 471 – um total de 34 documentos). São, portanto, de conjunturas históricas diferentes. Percebe-se que essa

⁷ AZZI, Riolando. A Instituição Eclesiástica durante a primeira época colonial. In: HORNAERT, Eduardo ... [et al]. **História da Igreja no Brasil: ensaios de interpretação a partir do povo: primeira época, Período colonial.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

⁸ PACHÊCO, D. Felipe Candurú. **História Eclesiástica do Maranhão.** São Luís: S.E.N.E.C.; Departamento de Cultura, 1969.

⁹ MEIRELES, Mário M. **História da Arquidiocese de São Luís do Maranhão.** São Luís: Universidade do Maranhão; SIOGE, 1977.

¹⁰ APEM. Autos de Justificação de Viuvez, caixa 95, doc. 3225.

¹¹ APEM. Autos de Justificação de Viuvez, caixa 95, doc. 3236.

documentação atravessa pouco mais de 100 anos; dessa forma, pensando no tempo de pesquisa (dois anos), foi necessário direcionar este estudo para um determinado contexto histórico. Opta-se, com isso, por pesquisar e analisar somente os 16 documentos referentes à segunda metade do século XVIII (caixa 95: docs. 3221 a 3236, de 1761 a 1799), período colonial, momento no qual não havia separação entre Estado e Igreja e em que foram encontradas as primeiras *Justificações de Viuvez* no Maranhão (toma-se por base a documentação guardada no APEM, pois não se sabe ao certo quando elas começaram ou terminaram de ser escritas pelos provisoros). Desses 16 processos, todos os envolvidos se encontravam em estado de concubinato, antes de recorrerem à Câmara Eclesiástica, para obterem a permissão para a realização de um segundo casamento.

Outro aspecto desses *Autos de Viuvez* é que eles são caracterizados como *fontes nominativas*,¹² pois neles podemos encontrar nomes de pessoas. Os registros nominativos podem apresentar informações sobre os “diversos aspectos que marcaram as vidas de pessoas e grupos, relacionados, por exemplo, às hierarquias sociais, às práticas religiosas, aos sistemas de compadrio”,¹³ cruzados entre si, por meio dos nomes dos envolvidos nos processos. Outro aspecto relevante é a universalidade¹⁴ desses documentos. Neles encontramos casos envolvendo homens (*justificante* Pedro Pinto Brandão¹⁵) e mulheres (*justificante* Bernarda Joaquina Roza¹⁶), por exemplo. “As justificações de viuvez, enquanto fontes historiográficas terminam por fornecer dados que vão além de uma morte comprovada”¹⁷ ou que se pretendia comprovar.

Dessa forma, o estudo visa compreender a construção moral dos casamentos, em torno das relações ilegítimas. *Assim, quais seriam os motivos dos desviantes saírem do desregramento e requisitarem uma segunda núpcia? Qual a influência do clero nessa mudança de comportamento? E como as normativas clericais induziam nas mudanças dos costumes?*

¹² BASSANEZI, Maria Silva. Registros Paroquiais e Civis. Os eventos vitais na reconstituição da história. In: PINSKY, Carla Bassanezi; LUCA, Tania Regina de (orgs.). **O historiador e suas fontes**. São Paulo: Contexto, 2013.

¹³ Id., Ibid., p. 143.

¹⁴ Id., Ibid.

¹⁵ APEM. Autos de Justificação de Viuvez, caixa 95, doc. 3221, fl. 1.

¹⁶ APEM. Autos de Justificação de Viuvez, caixa 95, doc. 3222, fl. 1. Em 12 de abril de 1774, Bernarda Joaquina Roza, filha legítima de Bernardo Coelho e Luiza Maria, natural da cidade Lisboa, “quer justificar ser falecido o dito seu marido [Antonio João] na cidade de Angola”, para se casar com Manoel Francisco, com quem já coabitava. Antonio João cometeu um crime em Pernambuco, foi remetido para a Bahia e de lá o levaram degradado para a Angola, onde morreu. Bernarda Joaquina soube de sua morte por meio de cartas.

¹⁷ CORREIA, Maria da Glória Guimarães. **Do Amor nas Terras do Maranhão: um estudo sobre o casamento e o divórcio entre 1750 e 1850**. 2004. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, p. 77.

O bispado do Maranhão foi escolhido como espaço a ser estudado. Esse interesse veio depois de conhecer estudos de historiadores maranhenses – como a professora Pollyanna Muniz – que versam sobre a temática. Assim, percebemos que havia muito a ser escrito ainda sobre a história da família e da Igreja no Maranhão colonial. Desse modo, foi importante compreender, por meio de estudos acerca da Igreja Católica no Maranhão, como se dava o seu funcionamento e sua organização. Pollyanna Muniz mostra como no Setecentos o Maranhão foi marcado por grandes períodos de vacâncias, um total de 63 anos, mas que os eclesiásticos se adequaram e se organizaram conforme aquele espaço. Assim, o Tribunal Episcopal do Maranhão seguia uma organização, de tal modo, como no restante da colônia, adotando o Regimento do *Auditório Eclesiástico da Bahia*, de 1704.¹⁸

Outro ponto de relevância apresentado nesta pesquisa foi o estudo sobre a família maranhense, pois poucos são os estudos sobre a temática. A documentação de viuvez permite verificar dados sobre a formação familiar na Colônia e, por meio desses dados, como se davam as relações familiares consideradas ilegítimas e legítimas no período proposto. Nesse viés, há poucas referências acerca do tema. Tem-se o aporte referencial da historiadora maranhense Antonia da Silva Mota,¹⁹ que, mediante testamentos, fez sua análise sobre família no período colonial. E a tese da historiadora Maria da Glória Guimarães Correia, sobre as dificuldades de se contrair matrimônio no Maranhão, no período de 1750 a 1850. Segundo Corrêa, esses entraves aconteciam devido às normas estabelecidas pelos poderes civis e eclesiásticos. Na sua análise, foram utilizados processos de divórcios como fonte.²⁰

Entre os pioneiros nos estudos sobre a família brasileira, tem-se Gilberto Freyre, com sua obra intitulada *Casa Grande e Senzala* (1930),²¹ publicada pela primeira vez na primeira metade do século XX. Nesse estudo, Freyre apresenta como a sociedade colonial do Brasil tornou-se essencialmente patriarcal e com uma estrutura econômica agrária. Ele expôs que a escassez de mulheres brancas no período colonial fez com que houvesse “zonas de confraternização entre vencedores e vencidos, entre senhores e escravos”.²² Assim, as famílias se constituíram dentro dessas “circunstâncias e sobre essa base”.²³

Freyre generaliza o modelo de família no período colonial, apresentando como extensa e essencialmente patriarcal. Vários estudos, a partir da segunda metade do século XX,

¹⁸ Ver: MUNIZ, 2017, op. cit.

¹⁹ MOTA, Antonia da Silva. **As famílias principais**: redes de poder no Maranhão colonial. São Luís: Edufma, 2012.

²⁰ CORREIA, 2004, op. cit.

²¹ FREYRE, Gilberto. **Casa-grande e senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. São Paulo: Global, 2003.

²² Id., Ibid., p. 33.

²³ Id., Ibid., p. 33.

criticam esse argumento, a exemplo do estudo *A família brasileira* (1983), de Eni de Mesquita Samara.²⁴ Ela evidencia como esse modelo de família patriarcal “serviu de base para se caracterizar a família brasileira”²⁵ por muito tempo, porém, a estrutura familiar varia em “função do tempo, do espaço e dos grupos sociais”.²⁶ Dessa forma, Samara explica como se aplicavam essas mudanças na sociedade paulista, desmistificando a ideia da família extensa, da mulher como submissa e do homem como dominador.

Outro estudo significativo sobre casamento e família é *Casamento e família em São Paulo colonial*, de Alzira Lobo de Arruda Campos.²⁷ Nesse trabalho, a autora busca compreender como a “família cristã” se disseminou na sociedade colonial paulista, noção que partiu inicialmente da Metrópole. Campos também explica como o casamento seria um meio de conservar a família e de determinar o *status* que cada um representava na sociedade. Assim, considerava o fenômeno da mobilidade vertical limitada, na qual a família e o casamento seriam “entidades historicamente arquitetadas ao longo do passado português, sob a influência conjunta dos costumes populares e dos poderes normativos do Estado e da Igreja”.²⁸

Também é importante destacar a análise sobre família no período colonial de Mariza Corrêa. Escrita por volta da década de 80, é um dos estudos iniciais sobre a temática da segunda metade do século XX. Corrêa reflete a respeito do modelo tradicional de família patriarcal, que deixava à margem as outras formas de constituição familiar. Assim, “novas pesquisas indicam que a família patriarcal não pode mais ser vista como a única forma de organização familiar do Brasil colonial”.²⁹

Em se tratando da historiografia produzida no Maranhão setecentista, em *Discurso, disciplina e resistências: as visitas pastorais no Maranhão setecentista*, Raimundo Inácio aborda como os eclesiásticos tentavam controlar os comportamentos da população maranhense, por meio de visitas pastorais. Apresenta como o Concílio de Trento valorizou o

²⁴ SAMARA, Eni Mesquita. **A Família Brasileira**. São Paulo: Brasiliense S. A., 1986.

²⁵ *Id.*, *Ibid.*, p. 8.

²⁶ *Id.*, *Ibid.*, p. 8.

²⁷ CAMPOS, Alzira Lobo de Arruda. **Casamento e família em São Paulo colonial: caminhos e descaminhos**. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

²⁸ *Id.*, *Ibid.*, p. 20-21.

²⁹ CORRÊA, Mariza. Repensando a Família Patriarcal Brasileira (notas para o estudo das formas de organização familiar no Brasil). In: ALMEIDA, Maria Suely Kofes de; ARANTES, Antonio Augusto; BRANDÃO, Carlos Rodrigues; CORRÊA, Mariza; FELDMANN-BIANCO, Bela; STOLCKE, Verena; ZALUAR, Alba (orgs.) **Colcha de Retalhos: Estudos sobre a Família no Brasil**. Brasiliense S. A.: Paulo, 1982, p. 33.

sacramento do matrimônio, reprimindo as relações sexuais consideradas ilícitas. Araújo mostra que os visitantes atingiam diferentes localidades do bispado no mesmo ano.³⁰

Além disso, a preocupação com a organização familiar das populações, por meio do casamento cristão, era antiga na Europa. Exemplos de como se ter um “casamento perfeito” estão presentes nos manuais de matrimônio, produzidos antes e após o Concílio Tridentino: *Casamento perfeito: em que se contem advertencias muito importantes pera viverem os casados em quietação, & contentamento...* (1630), de Diogo de Paiva de Andrada, *Espelho de casados* (1540), de João de Barros, e *Carta de guia de casados, para que pelo caminho da prudencia se acerte com a caza do descanso* (1651), de D. Francisco Manuel de Melo,³¹ são exemplos de tratados produzidos sobre esse período. Todos os autores citados eram portugueses e do sexo masculino.

Para compreender o social, apresentando as diferenças e semelhanças entre as condutas do feminino e do masculino, a opção teórica foi a escolha pela categoria de gênero.³² O gênero foi utilizado para explicar os aspectos sociais e culturais atribuídos aos sexos (viúvos e viúvas), considerando que as normas e padrões de comportamento aceitáveis no contexto setecentista foram os estabelecidos pela Igreja Católica, implantados na Colônia, através dos regimentos vindos da Metrópole e das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*,³³ que foram adaptados à conjuntura colonial com base no Concílio de Trento (1545), pelo arcebispo Sebastião Monteiro da Vide, em 1707. Além dessas questões, a categoria de gênero permite “levar em conta as transformações históricas e incorporar, na pesquisa e na análise, seus entrecruzamentos com etnia, raça e classe, grupo etário, nação, entre outras variáveis”.³⁴

³⁰ ARAÚJO, Raimundo Inácio Sousa. **Discurso, disciplina e resistência**: as visitas pastorais no Maranhão setecentista. São Luís: EDUFMA, 2008.

³¹ BARROS, João de. **Espelho de casados**, 1540. Porto: Biblioteca Nacional de Lisboa, 1540; ANDRADE, Diogo de Paiva de. **Casamento perfeito**: em que se contem advertencias muito importantes pera viverem os casados em quietação, & contentamento... Por Diogo de Paiva de Andrada. Lisboa: por Jorge Rodriguez, 1630; MELO, Francisco Manuel de. **Carta de guia de casados**, para que pelo caminho da prudencia se acerte com a caza do descanso. A Hum amigo por D. Francisco Manuel. Com as Licenças necessárias. Na officina Craesbeeckiana, 1651.

³² A importância atribuída à categoria de gênero, segundo Joan Scott, corresponde aos papéis estabelecidos para cada sexo, considerando as diferentes conjunturas. Por meio das relações entre os sexos, percebe-se se há desigualdade de poder, buscando uma maior “igualdade política e social que inclua não somente o sexo, mas também a classe e a raça”. SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e realidade**, v.15, n.2, jul./dez., 1990, p. 93.

³³ VIDE, Sebastião Monteiro da. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia** feitas e ordenadas pelo Ilustríssimo e reverendíssimo senhor D. Sebastião Monteiro da Vide, Arcebispo do dito Arcebispado, e do Conselho de sua Majestade, propostas e aceitas em o sínodo diocesano, que o dito senhor celebrou em 12 de junho de 1707. São Paulo: Dous de Dezembro, 1853. Prólogo de FERREIRA, Ildefonso Xavier.

³⁴ PINSKY, Carla Bassanezi. Estudos de Gênero e História Social. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, 17(1), jan./abr. 2009, p. 163.

A respeito da análise sociocultural dos matrimônios, fez-se necessário compreender os sentidos que atravessavam a ideia de casamento cristão, bem como fez o historiador alemão Reinhart Koselleck, com o sentido da história, na Modernidade.³⁵ Logo, todo conceito precisa ser situado, pois “apesar de manterem o mesmo termo, modificam seu significado temporal”.³⁶ Portanto:

A história dos conceitos, da maneira como vem sendo praticada aqui, serve como porta de acesso para capturar esses processos. Ao fazê-los, evidencia-se a maneira como, apesar das continuidades, nosso topos se desfaz em meio a diferentes sentidos que se deslocam uns aos outros. Sobretudo a partir de então, o topos adquire sua própria história, uma história que subtrai sua verdade.³⁷

À vista disso, segundo o *Dicionário do Brasil Colonial*,³⁸ apresentado por Ronaldo Vainfas, o conceito de matrimônio somente passa a ser considerado sacramento a partir do século XIII, permanecendo “regulado pelo direito canônico”.³⁹ Já no século XVI, no Brasil, a Igreja Católica precisava se organizar de acordo com os diferentes grupos étnicos encontrados na Colônia. Para os viúvos e viúvas, como informa Vainfas, era preciso apresentar certidão de óbito do cônjuge. Além de que, os eclesiásticos precisavam se informar na comunidade acerca da vida do contraente, precavendo algum impedimento da cerimônia.

Ademais, alguns dos dados encontrados nos *Autos de Justificação de Viuvez* foram apresentados e organizados por tabela, e os significados das informações encontradas, obtidos através da *interpretação hermenêutica*⁴⁰ das fontes. Para Jorn Rüsen, no processo do conhecimento histórico, “as informações das fontes só são incorporadas nas conexões que dão o sentido à história com a ajuda do modelo de interpretação, que por sua vez não é encontrado nas fontes”.⁴¹

É possível relacionar alguns dos nomes dos *justificantes de viuvez*, das testemunhas e das autoridades eclesiásticas com a documentação do Arquivo Histórico Ultramarino (AHU). Assim, ao analisar tais nomes, pela perspectiva da micro-história, que reduz a escala de observação, percebe-se que essa prática historiográfica “tenta não sacrificar o conhecimento

³⁵ KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

³⁶ Id., *Ibid.*, p. 297.

³⁷ Id., *Ibid.*, p. 297.

³⁸ VAINFAS, Ronaldo. **Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

³⁹ Id., *Ibid.*, p.106.

⁴⁰ Ver: RÜSEN, Jorn. **Razão Histórica**. Reconstrução do passado. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2010.

⁴¹ Id., *Ibid.*, p. 25.

dos elementos individuais a uma generalização mais ampla, e de fato acentua as vidas e os acontecimentos individuais”.⁴²

Após a leitura sobre o contexto histórico e a coleta e organização dos dados de toda a documentação, “o pesquisador está pronto para prosseguir na análise e na interpretação de suas fontes”.⁴³ Tem-se consciência de que todo documento é passível de erros, danificações ou ocultação de informações, uma vez que não foi produzido com a intenção de ser analisado por historiadores. Mas, busca-se desvelar as evidências do mundo social e, a partir disso, escreveu-se parte da história da família maranhense. Para Jacques Le Goff, “só a análise do documento enquanto monumento permite à memória coletiva recuperá-lo e ao historiador usá-lo cientificamente”⁴⁴ e, assim, produzir a escrita da história (do Maranhão colonial).

Por fim, esta dissertação é organizada em três capítulos. O primeiro intitulado de “*MANUAIS E VISÕES HISTORIOGRÁFICAS A RESPEITO DO MATRIMÔNIO*”, apresenta algumas pesquisas e alguns tratados matrimoniais, para evidenciar as concepções sobre os matrimônios e sobre as organizações familiares no período colonial, tanto na Metrópole quanto na Colônia. O primeiro tópico nomeado de “Literatura de época: estar casado nos séculos XVI e XVII, nos tratados portugueses”, analisa manuais de casamento produzidas por portugueses, antes e após o Concílio Tridentino. O objetivo é analisar a organização familiar e as diferenças entre os sexos que se implantam na Colônia, pelos eclesiásticos e pelo colonizador português. O segundo tópico foi intitulado de “Casamento e família no último século de colonização portuguesa”, no qual destaco estudos historiográficos sobre a família e o matrimônio no período colonial, mostrando alguns trabalhos sobre essa temática no Maranhão.

O segundo capítulo, denominado de “*JURISPRUDÊNCIA ACERCA DO MATRIMÔNIO CRISTÃO*”, apresenta a legislação sobre o matrimônio. O primeiro tópico, “2.1 *Casados na forma do Sagrado Concílio Tridentino e as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (1707)*”, aborda como a normativa sobre o sacramento do matrimônio

⁴² LEVI, Giovanni. Sobre a micro-história. In: BURKE, Peter. **A escrita da história: novas perspectivas**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992. p. 158.

⁴³ BACELLAR, Carlos. Fontes documentais. Uso e mau uso das fontes. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). **Fontes históricas**. 3 ed. São Paulo: Contexto, 2011, p. 71. Nesse estudo, o autor orienta os pesquisadores iniciantes sobre como pesquisar nos arquivos. Nos *Autos de Justificação de viuvez*, foi preciso visitar o arquivo durante alguns meses, para obter um número de documentos suficientes para a elaboração de hipótese e de perguntas, com segurança. Para iniciar a coleta de dados, como colocado por Bacellar, é de suma importância conhecer as normas e o devido cuidado ao manusear as fontes. Nesse projeto, o cuidado foi redobrado, pois são papéis antigos e frágeis. Outro cuidado com as fontes foi conhecer a escrita da época, quem eram os responsáveis pela escrita e decreto dos processos e os *justificantes* envolvidos.

⁴⁴ LE GOFF, Jacques. Documento/Monumento. In: _____. **História e memória**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003, p. 536.

após o Concílio de Trento (1545) foi adaptada à realidade colonial, por meio das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* (1707). Mesmo antes das *Constituições*, Trento era a base do processo de implantar o casamento, como pilar da formação colonial. Assim, a partir das *Constituições*, foi possível analisar como a Câmara Eclesiástica no Maranhão intervinha no cotidiano das pessoas e, além do mais, quais eram as penas aos desviantes da normativa religiosa. O segundo tópico, “2.2. Transgressão moral: a prática do concubinato”, trata do pecado do concubinato, que era predominante nas *justificações de viuvez*. Esse tópico apresenta a oposição nas duas formas de se relacionar na Colônia, o casamento e o concubinato. Será demonstrado como era possível diferenciar os casais abençoadas na Igreja, dos que viviam segundo os costumes locais.

E, por fim, no terceiro capítulo, intitulado “*PROCESSOS DE SEGUNDAS NÚPCIAS DE VIÚVOS E VIÚVAS*”, analisam-se os casos de *segundas núpcias* encontrados nos *Autos de Justificações de Viuvez* do bispado do Maranhão. O primeiro tópico, “3.1 Câmara Eclesiástica do Maranhão: funcionamento, legislação e *custas* dos processos”, apresenta a organização da instância da Câmara Eclesiástica e como atuavam na resolução de questões matrimoniais. O subtópico, “3.1.1 Depoentes: comprometidos em falar a “verdade do que soubesse(m) e lhe(s) fosse(m) perguntado”, apresenta a importância das testemunhas nos processos, as diferenças e semelhanças entre os depoentes masculinos e as depoentes femininas.

A estratégia metodológica neste ponto foi de cruzar os nomes, pois essas testemunhas também poderiam ser encontradas na documentação referente ao Arquivo Histórico Ultramarino e como um depoente também poderia virar réu do mesmo crime que depôs acusando outrem. No segundo tópico, “3.2 Acusados de concubinação: estar viúvo e/ou viúva no Maranhão setecentista”, analisa as diferenças nos casos de viúvos e de viúvas. O subtópico, “3.2.1 Questões étnicas: *pretos forros*”, evidencia dois casos de homens considerados pretos forros: o processo de Pedro da Silva (natural de Cabo Verde) e o caso de João Damasceno (natural de Rio Grande do Norte), em um período em que a escravidão ainda era uma das bases econômicas da sociedade. Esta investigação finalizará com o subtópico, “3.2.2 Legalização dos *casamentos ilegítimos*”, em que serão demonstrados os desfechos dos processos.

CAPÍTULO I

MANUAIS E VISÕES HISTORIOGRÁFICAS DO MATRIMÔNIO

1.1 Manuais de casamento de época: estar casado nos séculos XVI e XVII, nos tratados portugueses

Produzidos por portugueses nos séculos XVI e XVII, antes e depois do Concílio de Trento, os manuais sobre o casamento são testemunho do longo processo de transformar o matrimônio em uma instituição sociorreligiosa. Esses tratados de matrimônios foram escritos por homens e tratavam sobre os comportamentos, ou mesmo as regras adequadas, para quem quisesse obter um casamento perfeito. Foram destinados aos homens que desejavam casar, mas que pretendiam influenciar diretamente no comportamento das mulheres, já que esses manuais apresentam a conduta da mulher ideal para se tomar estado de casado, são eles: *Espelho de Casados* (1540), de João de Barros, *Casamento Perfeito* (1630), de Diogo de Paiva de Andrada, e *Carta de guia de casados* (1651), de Francisco Manuel de Melo.

Essas obras foram, por sua vez, pensadas para a conjuntura da Europa, porém, contribuem para se compreender o *imaginário*⁴⁵ do colonizador europeu, no que se refere às condutas a respeito do casamento, a ideia de formação familiar e sexualidade, a função feminina e masculina e as concepções de “pecado da carne”, convicções atravessadas pelas normativas tridentinas. Assim, o principal objetivo deste tópico é compreender essas ideias contidas nesses manuais, isto é, o *status* e a importância de estar casado, nos respectivos períodos expostos.

O livro *Espelho de Casados* (1540), de João de Barros, foi publicada pela primeira vez em 1540, na cidade do Porto, em Portugal. Segundo Nelly da Silva,⁴⁶ esse tratado apresentou argumentos favoráveis e desfavoráveis, destinados aos homens que almejavam tomar estado de casado. A obra foi dividida em 4 partes. A primeira parte apresenta doze razões, que segundo o autor, desfavoreciam o casamento, mostrando os principais defeitos das mulheres,

⁴⁵ Segundo Sandra Jatahy Pesavento, imaginário social é uma estrutura mental coletiva que permite a representação do real, podendo expressar outros significados às imagens ou falas, diferente do aparente. “Ou seja, no domínio da representação, as coisas ditas, pensadas e expressas têm um outro sentido além daquele manifesto”. PESAVENTO, Sandra Jatahy. Em busca de uma outra história: Imaginando o imaginário. **Revista Brasileira de História**. São Paulo. V. 15, n. 39, 1995, p. 15.

⁴⁶ SILVA, Nelly Barreto Moreira da. **A literatura de Estados no séc. XVI e o *Espelho de Casados* (1540) do Dr. João de Barros**. 2010. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários, Culturais e Interartes Ramo de Estudos Românicos e Clássicos – Culturas Ibéricas) – Universidade do Porto, Porto, Portugal.

“referidos numa suposta carta que recebe de um amigo de Salamanca”.⁴⁷ No segundo momento, o autor apresenta uma “resposta” a essa carta, apresentando doze razões que esclarecem o quanto era necessário e importante estar casado, ou seja, “12 outras razões pelo casamento com outros fundamentos grandes e verdadeiros”.⁴⁸ Na terceira parte, o autor “derruba” todos os fundamentos contra o matrimônio. Por fim, na quarta e última parte, Barros destaca doze condições para que o casamento seja bem-sucedido. Mesmo tendo escrito antes do Concílio de Trento, o casamento para Barros deveria seguir prescrição para se *espelhar* e alcançar a perfeição:

Em qual se disputa copiosamente quão excelente proveitoso e necessário seja o casamento e se metem muitas sentenças, exemplos, avisos e doutrinas e dúvidas necessárias para os casados e finalmente os requisitos que há-de ter o casamento para ser em perfeição e a serviço de Deus⁴⁹.

Essa obra, segundo Angela Almeida, tem traços essencialmente normativos, algo “característico da Idade Média, e reatualizado pela Inquisição e Concílio de Trento (1545 – 1563)”.⁵⁰ Além do mais, esse manual tem a intenção de “convencer os homens de que, apesar de tudo, vale a pena casar-se”.⁵¹ Assim, percebeu-se que apesar de *Espelho de Casados* (1540) ser anterior ao Concílio Tridentino, Barros apresentou procedimentos que os homens deveriam seguir, caso desejassem casar.

No primeiro momento da obra, o autor expõe a carga do casamento, que “o casado sempre anda em perigo com sua mulher”.⁵² Sendo a mulher bonita, a todo momento o marido corre o risco de ela ser desejada, “e cousa é mui difícil de guardar aquilo que muitos desejam”.⁵³ Se fosse feia, “não carece de trabalho, porque não pode ser maior que viver contra sua vontade”.⁵⁴ Assim, na primeira parte do manual de Barros, os motivos que desfavoreciam o casamento giravam em torno da figura feminina. Além desse que foi apontado, Barros dizia o seguinte: o casamento poderia representar servidão do homem pela esposa, já que “o marido

⁴⁷ Id., Ibid., p. 17.

⁴⁸ BARROS, João de. **Espelho de Casados**, 2 ed. [conforme a de 1540], publicada por Tito de Noronha e António Cabral. Porto: Imprensa Portuguesa, 1874. In: SILVA, 2010, op. cit., p. 9 (Anexo). Optei por utilizar o texto editado da 2.^a edição (1874), conforme a original de 1540, feito por Nelly da Silva em 2010, em sua dissertação de mestrado. Dessa forma, ortografia e pontuação foram atualizadas para o leitor atual. Ver: SILVA, 2010, op. cit.

⁴⁹ BARROS, 2010, op. cit., p. 2.

⁵⁰ ALMEIDA, Angela Mendes de. Os manuais portugueses de casamento dos séculos XVI e XVII. **Revista Brasileira de História**. São Paulo. V. 9, n. 17, set. 1988/fev. 1989, p. 195.

⁵¹ Id., Ibid., p. 195.

⁵² BARROS, 2010, op. cit., p. 11.

⁵³ Id. Ibid., p. 11.

⁵⁴ Id., Ibid., p. 11.

não possa fazer de si nenhuma cousa sem consentimento da mulher”.⁵⁵ No tratado, a perda dos filhos também seria uma razão contra o matrimônio. A inconstância das mulheres, que “as faz não ser verdadeiras e as faz de duas línguas, de duas faces, e de dois corações”.⁵⁶ Pela incontinência feminina, “porque são mui perigosas em sua castidade”.⁵⁷ E razões como: possível adultério, vícios, manhas, maldade, malícia, pobreza, doença, velhice, ser pobre ou rica. Mas para Barros, o pior de todos os males era o adultério, que era a única causa que justificaria as mulheres serem deixadas pelos maridos.

Já na segunda parte de *Espelhos de Casados*, o autor apresenta uma resposta à carta, “excelente e proveitoso e necessário seja o casamento”.⁵⁸ Nessa parte, Barros mostra que por meio do casamento o homem pode se perpetuar, pelos filhos e por sua geração, que no casamento pode haver alegria, e que “todos os homens naturalmente desejam viver alegres e contentes de si, porque o espírito triste disseca os ossos”.⁵⁹ O matrimônio era uma tradição dos antepassados e por isso, deveria ser seguida. Era costume também dos modernos, ser “fé, geração e sacramento”.⁶⁰ Ser honra, a favor da república, a mulher ajudaria o marido e por evitar o pecado. Assim, para Barros, o casamento seria instituído por Deus, “fazendo do vício santa virtude”.⁶¹

No contexto anterior ao Concílio de Trento, Ronaldo Vainfas mostra como inicialmente o Cristianismo priorizava as ideias da virgindade e da continência; assim, “a primeira literatura de cunho moral não priorizou nem o casamento nem a família”.⁶² Vainfas destaca que “na mesma Epístola aos Coríntios, em que defendia a virgindade e a continência, Paulo pregava o casamento: que cada homem tivesse uma mulher e cada mulher, um homem (I Cor., VII, 1).⁶³ Nesse período, o casamento ainda não tinha alcançado a designação de matrimônio, e era visto como medida para quem não conseguisse se manter casto, evitando assim o “pecado da carne”.

Na terceira parte da obra de Barros, ele dá uma “resposta e reprovação contra o primeiro fundamento da carga do matrimônio”.⁶⁴ Nesse momento, Barros apresenta a visão feminina acerca do seu papel de esposa de forma positiva, pois “a mulher ajuda o marido

⁵⁵ Id., *Ibid.*, p. 16.

⁵⁶ Id., *Ibid.*, p. 20.

⁵⁷ Id., *Ibid.*, p. 21.

⁵⁸ Id., *Ibid.*, p. 34.

⁵⁹ Id., *Ibid.*, p. 36.

⁶⁰ Id., *Ibid.*, p. 39.

⁶¹ Id., *Ibid.*, p. 49.

⁶² VAINFAS, 1992, *op. cit.*, p. 7.

⁶³ Id., *Ibid.*, p. 11.

⁶⁴ BARROS, 2010, *op. cit.*, p. 52.

como filho, como companheiro e como amigo, em todos seus trabalhos”.⁶⁵ Aconselha a ter paciência com a morte dos filhos e com a maneira de lidar com isso, pois “o tempo cura tudo”.⁶⁶ As mulheres seriam francas, “hábeis e sabedoras, como os homens”,⁶⁷ seriam “firmes na virtude e no bem as mulheres”.⁶⁸ Os homens seriam mais incontinentes e menos castos que as mulheres.

De acordo com Margarete Souza, nesse contexto, “o casamento era um estado longe da santidade, preferível a viver na fornicção, ainda que hierarquicamente inferior ao celibato e a continência”,⁶⁹ ou seja, a perda da virgindade ou os apegos da carne impediam a salvação da alma. Assim, “o casamento nem era recomendado, nem interdito, mas simplesmente tolerado”.⁷⁰

Após o Concílio de Trento, ocorrido no século XVI, a Igreja preocupou-se em reformular e defender os preceitos referentes ao matrimônio, enquanto sacramento e instituição. Vainfas diz que a Reforma Católica “foi além e preocupou-se, como jamais fizera, com a vida das famílias, as relações entre pais e filhos, maridos e esposas, os sentimentos domésticos, a convivência diária”.⁷¹ Ele ainda mostrou como essa mudança de entendimento da concepção do casamento:

Era assunto delicado, já que a postura da Igreja em face do matrimônio sempre fora problemática, e durante séculos permanecera o casamento como união profana, o ‘menor dos males’, remédio para os que não conseguiam viver castos – era o que pregava São Paulo na Epístola aos Coríntios (1Cor 7,8).⁷²

Em *Espelho de Casados* (1540) de João de Barros, tratado matrimonial escrito antes de Trento, o autor diz que “o homem que se há-de casar sisudamente, há-de especular mui bem a condição e qualidades da mulher e o dote que lhe prometem”⁷³. O autor aconselha desde a idade adequada para o casamento, “que não seja moço nem velho, por moço não tem

⁶⁵ Id., Ibid., p. 55.

⁶⁶ Id., Ibid., p. 55.

⁶⁷ Id., Ibid., p. 63.

⁶⁸ Id., Ibid., p. 65.

⁶⁹ SOUZA, Margarete Edul Prado de. **Uma política matrimonial prudente: a Carta de Guia de Casados** (1651) de Dom Francisco Manuel de Mello. 1997. Dissertação (Mestrado em Teoria Literária) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, p. 28.

⁷⁰ Id., Ibid., p. 28.

⁷¹ VAINFAS, Ronaldo. **Trópicos dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997b. p. 23.

⁷² Id., Ibid., p. 22.

⁷³ BARROS, 2010, op. cit., p. 90.

distinto para se governar e o velho tem outros convenientes”,⁷⁴ riqueza, “que é melhor rica que pobre”,⁷⁵ saúde, bons costumes, exalta a importância da virgindade, etc.

No que se refere à viuvez, no item “virgem”, aconselha que seria melhor que as viúvas se casassem do que arderem (no inferno). Esse manual girou em torno de se evitar o pecado. Assim para Barros:

A final razão e fundamento evidente e urgente, neste caso, é por causa de evitar o pecado. Sabido é que toda fornicção, posto que seja simples, é pecado mortal, e é proibido em um dos dez preceitos decalogais, assim no testamento velho como no novo. E para evitar este pecado, introduz Deus o casamento, fazendo do vício santa virtude. São Paulo diz assim: se algum não se quer casar, não o devemos culpar por isso, mas se não quer casar, nem viver castamente, isto deve emendar, porque o direito divino defende a manceba por evitar o pecado. E pode o juiz eclesiástico proceder contra os concubinários casados, e contra suas mancebas, por razão do pecado. E de não ser casado o homem, se seguem muitos inconvenientes [...]⁷⁶.

Baseando-se em um discurso religioso, sobre a concepção de pecado, Barros era doutor em leis, possuía instrução em teologia, mas “muito pouco se sabe da biografia deste ilustre cidadão portuense”.⁷⁷ Ele apresenta também uma bibliografia marcada por autores como Platão e Aristóteles, da denominada Antiguidade. “Diz Platão que a mulher e o homem foram juntamente feitos e que a mulher deseja tornar-se a perfeição em que antes era posto que isto é falso. Mas, por isso, são menos continentes e menos sofridas, segundo diz Aristóteles”.⁷⁸

Barros, contudo, exalta características do matrimônio que o Concílio de Trento iria reafirmar. Assim, ao homem caberia não se casar com parenta, conservando o grau de consanguinidade. Na parte final da obra, o autor ressalta que “o casamento desde que é feito não se pode desfazer nem aproveita o arrependimento”⁷⁹ e que possuía duas funções: da geração e de se evitar o pecado. Para que todos os males ao casamento fossem evitados era aconselhável ao homem que se casasse com “sua igual em estado e vida”.⁸⁰ Percebe-se que *Espelhos de Casados* era um verdadeiro manual de como os homens poderiam conseguir um casamento ideal, em uma sociedade marcada por contradições sociais ou mesmo físicas dos contraentes.

⁷⁴ Id., Ibid., p. 90.

⁷⁵ Id., Ibid., p. 97.

⁷⁶ Id., Ibid., p. 49.

⁷⁷ SILVA, 2010, op. cit., p. 6.

⁷⁸ BARROS, 2010, op. cit., p. 21.

⁷⁹ Id., Ibid., p. 90.

⁸⁰ Id., Ibid., p. 98.

Quase 100 anos depois da primeira publicação de *Espelho de Casados* de João de Barros, Diogo de Paiva de Andrada (1576-1660), também português, escreveu outro manual sobre casamento, publicado por volta de 1630, em Lisboa. Esse tratado foi intitulado de *Casamento Perfeito*. A respeito do autor, Gizlene Neder diz que Diogo de Paiva era:

(...) sobrinho-neto do professor de teologia em Coimbra (e seu homônimo: Diogo de Paiva de Andrada, 1528-1575). Diogo de Paiva de Andrada, o tio do autor que escreveu sobre casamento, representou o clero português no Concílio de Trento. Não se conheceram, pois o sobrinho nasceu um ano após sua morte.⁸¹

Dessa forma, *Casamento Perfeito* (1630), assim como *Espelho de Casados*, tratava de prescrições para quem quisesse celebrar casamento. Diferente de Barros, que debateu algumas abordagens desaconselhando a celebração do matrimônio, Paiva escreve no contexto após o Concílio de Trento, apresentando medidas para se ter um casamento perfeito. Assim, o casado deveria levar o sacramento do matrimônio com prudência, o que poderia parecer pesado para os novos que não tiveram essa experiência. Dos três autores portugueses tratados neste tópico, Paiva foi o único que de fato experimentou as “amarras” do casamento, isto é, foi casado. Dentre as temáticas mais debatidas nesse tratado, uma era o amor entre casados, que deveria ser comedido, ou seja, ele condenava as faltas e excessos de amor no matrimônio, apresentando um remédio para equilibrar a demasia e a falta desse sentimento. Para Andrada, era importante que, “entre estes dois extremos se mostre caminho por onde se chegue à perfeição de que tratamos, sem tocar nos baixos e perigos de nenhum deles”.⁸²

O autor retornou a temas já apresentados em *Espelhos de Casados*, como, por exemplo, “que não seja a mulher mais rica que o marido”, “que não sejam de idades diferentes”, a questão da beleza como “o parecer do rosto que os homens devem escolher nas mulheres com que casarem”. Também aparecem outras questões, como “que se guardem de todo o jogo”, “o casar mais de uma vez, é contra a perfeição do casamento”, “que se guardem de estar ociosas”, as mulheres “sejam caladas e sofridas”, entre outros. Percebe-se que, mais uma vez, esses manuais eram destinados aos homens, na escolha da futura esposa, ao apontar a “mulher perfeita”, para se ter um “casamento perfeito”. Contudo, podem ser tratados destinados aos homens, mas que dão indícios muito seguros de como esses mesmos homens pensavam as mulheres.

⁸¹ NEDER, Gizlene. “Casamento perfeito”, cultura religiosa e sentimentos políticos. **Passagens**. Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica. Rio de Janeiro: vol. 8, n. 1, jan./abr., 2016, p. 12.

⁸² ANDRADA, 1630, op. cit., p. 31.

Sobre o segundo casamento de viúvos, o autor não aconselha que eles tornem a se casar novamente, pois se “estais casado, não trateis de vos descasar, estais viúvo, não trateis de tornar casar”.⁸³ Mas para os que optarem por casar, ele alertou para a dificuldade de se alcançar a perfeição do casamento. Para Paiva, os que desejam casar pela segunda vez deveriam:

[...] se quiserem ser perfeitos casados, se devem fazer entre si hua so cousa: tambem estes se infere com pouca duvida que não podem estes tais guardar a perfeição como he necessário, porq por hua parte não lhe fica liberdade para perder o Amor aos maridos, ou mulheres que lhe morrerão, pois ficou viva a origem delle, por outra, não podem deixar de amar as pessoas com quem de novo se casarão para não faltar na obrigação de seu estado: e desta maneira por força há de ficar o amor dividido, e pello conseguinte o casamento pouco perfeito. E opinião era dos antigos, seguida dos mais diferetos e celebrados, que todos aquelles q viuavão,devião amor tão constante e verdadeiro aos maridos, ou molheres que lhe morrião, como quando lhe estavam vivos, e presentes; e pello seu modo Getilico hus fazião disto ley deprimor, outros obrigação de consciencia, como fez Stacio quando diffe.⁸⁴

Apesar de apresentar essa orientação para os viúvos que desejavam casar mais de uma vez, Paiva finalizou o tópico enfatizando que “quando o amor entre os casados he sempre o mesmo assi na grandeza como na castidade, he melhor morrere ambos juntos”,⁸⁵ assim não correria o risco de distrações com outros amores e estariam firmes no propósito de continuarem perfeitos, ou seja, não apresentava serem favoráveis as segundas núpcias. Contudo, assim como para Barros, Paiva mostra que “a desigualdade no sangue, nas idades, na fazêda, causão cõtradição, a cõtradição discórdia”.⁸⁶ Assim, era preferível que cada um se casasse com seu “igual”.

Já *Carta de Guia de Casados* (1650), de D. Francisco Manoel de Melo, foi publicada pela primeira vez em 1650, em Lisboa. O tratadista nasceu em 23 de novembro de 1608, em Lisboa. Seu pai era português, e sua mãe espanhola, tendo “filiação fortemente assentada nos dois lados da Península”.⁸⁷ Teve uma vida agitada, chegou a ser preso por suposto assassinado de sua amante, por nove anos e foi degredado para o Brasil, “onde viveu três anos na Bahia, negociando açúcar, no período de 1655 e 1658”.⁸⁸ Segundo Pedro Serra, a maioria “dos textos históricos que redigiu dizem respeito à história do seu tempo”.⁸⁹

⁸³ Id., Ibid., p. 114.

⁸⁴ Id., Ibid., p. 115.

⁸⁵ Id., Ibid., p. 116.

⁸⁶ Id., Ibid., p. 9.

⁸⁷ SOUZA, 1997, op. cit., p. 16.

⁸⁸ Id., Ibid., p. 25.

⁸⁹ SERRA, Pedro. Introdução. In: MELO, Francisco Manuel de Melo. **Carta de Guia de Casados: Quadros Cronológicos, Introdução, Bibliografia Seletiva, Fixação de Texto e Notas de Pedro Serra**. Angelus Novo: Braga – Coimbra: 1996, p. 21.

Segundo Almeida, o autor era “um cortesão solteirão e bem vivido, de longa permanência nas cortes de nobres de Castela, e por isso suspeito de ‘espanholismo’”.⁹⁰ Para ela, dos três autores apresentados, D. Francisco Manuel de Melo foi o que teve presente em sua obra ideias misóginas, na qual mostrou diversos exemplos da época, como forma de delimitar e definir o comportamento feminino. Assim, as mulheres deveriam ocupar o espaço doméstico; o ideal seria andarem “toda vestida e sempre composta por sua casa”⁹¹, destinadas a cuidarem dos maridos e filhos.

Logo no início, ele diz que escreveu a carta para um amigo que pretendia se casar, pois para ele, “a amizade é o maior parentesco, o parentesco deve ser a maior amizade”.⁹² Ele estabelece também que a obra seria para todos os estados da vida de um homem, ou seja, seria destinada aos casados, solteiros e viúvos, mas diz que, de todos os estados possíveis da vida, a *Carta* serviria melhor para os casados. Para ele, por meio do casamento seria possível trocar uma vida inquieta, por uma vida serena:

Quer V. M. ver quão leve é a carga deste modo de vida que toma (casar-se)? Meça-a com o peso dessa outra vida que deixa. Ponha, Senhor N., em balança a inquietação passada, os perigos, os desgostos, a desordem dos afetos, aquele temer tudo, não fiar em nada [...].⁹³

Outro tema debatido por ele é o da idade, assim como Barros e Andrada. Para Melo, as mulheres velhas não podiam se casar com homens mais novos do que elas, porque poderiam ocorrer discórdias no casamento. Ainda, para ele, também não seria recomendado nem que homens mais velhos se casassem com mulheres mais novas, pois poderiam gerar desconfianças no esposo. É notório que em relação à idade, sendo nova ou velha, as mulheres foram culpabilizadas pelos possíveis desvios do matrimônio. O ideal, para o tratadista, seria que ambos tivessem idades aproximadas.

Próprio do contexto, Melo “disse que seria bom ocupar a mulher no governo doméstico; e é bom e é necessário, não só para que ela viva ocupada, se não para que o marido tenha menos trabalho”.⁹⁴ Outro ponto debatido pelo autor, em relação às mulheres, foi o dos gastos, pois o marido deveria “educá-la”:

Dissera eu, que a mulher se entregasse uma tal porção de dinheiro, que pouco excedesse o gasto cotidiano. Não por exercitar com ela alguma avareza: porém

⁹⁰ ALMEIDA, 1989, op. cit., p. 196.

⁹¹ MELO, 1651, op. cit., p. 108.

⁹² Id., Ibid., p. 2.

⁹³ Id., Ibid., p. 23.

⁹⁴ Id., Ibid., p. 74.

porque tenho por sem dúvida não convém as mulheres demasiado cabedal, costumam gastar sem ordem aquelas, que sem ordem recebem.⁹⁵

O autor ainda cita como exemplo:

Havia adoecido um fidalgo de pena de se ver empenhado sem propósito, pelos despropósitos com que sua mulher gastava o que não tinha e como estando com grandes febres visse em casa um prato de cidrão mole, com que a pesar de sua careza, a mulher se servia de ordinário nestes seus convites, dizem que disse o pobre doente; Dai-me cá aquele cidrão; que o quero comer tudo [...].⁹⁶

Segundo Margarete de Souza, o patrimônio era uma das estruturas da família patriarcal. Para Souza, em seu estudo sobre a “política matrimonial presente” na *Carta* de Francisco Manuel de Melo, “o que distinguiria o manual de D. Francisco dos outros é que este expressa uma misoginia melhor elaborada”.⁹⁷ Melo define que “nos cuidados e empregos dos homens não se metam as mulheres”,⁹⁸ além de que a mulher deveria certificar que “seu marido é quem é senhor da pessoa e da vida, o é também da fazenda”.⁹⁹ Com seu texto direcionado aos homens, Melo objetivava o controle das esposas, por parte dos maridos. Margarete de Souza diz sobre os três autores que:

Quanto aos tratados de casamento, eram manuais escritos por homens para homens, cujos ensinamentos, baseados nos preceitos do cristianismo, versavam sobre os deveres e funções dos esposos, para se alcançar um casamento harmonioso, sereno e perfeito. São descritos os costumes e princípios a serem adotados pelo marido, bem como os cuidados a serem por ele tomados ou os comportamentos a serem evitados para o bom governo da esposa, filhos e criados [...].¹⁰⁰

A filósofa Elisabeth Badinter nos ajuda a compreender como o papel feminino se modificou dos séculos XVII e XVIII para o século XIX. Ser mãe, função designada para todas as mulheres, foi mudando, à medida que as mulheres deixavam de entregar os cuidados dos filhos às amas. Ela mostrou como “Aristóteles foi o primeiro a justificar, do ponto de vista filosófico, a autoridade do marido e do pai”.¹⁰¹ Nos textos dos tratadistas, o autor foi citado várias vezes, no que refere ao estado de casado.

⁹⁵ Id., *Ibid.*, p. 76.

⁹⁶ Id., *Ibid.*, p. 85.

⁹⁷ SOUZA, 1997, *op. cit.*, p. 53.

⁹⁸ MELO, 1651, *op. cit.*, p. 71.

⁹⁹ Id., *Ibid.*, p. 60.

¹⁰⁰ SOUZA, 1997, *op. cit.*, p. 11.

¹⁰¹ BADINTER, Elisabeth. **Um amor conquistado**: o mito do amor materno. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985, p. 30.

Badinter analisa como as escrituras sagradas foram utilizadas para justificar a condição de subordinação feminina. Mostrou que, para São Paulo, “o homem e a mulher têm os mesmos direitos e os mesmos deveres. Mas trata-se de uma igualdade entre pessoas que não são idênticas, o que não exclui uma hierarquia”.¹⁰² Segundo a autora, o fato de o homem ter sido “criado” primeiro do que a mulher, justificaria ele ser superior e ter poder de mandar na esposa. “Assim referendadas, as prescrições da moral eclesiástica ressaltam, até o século XVII, a subordinação da mulher ao marido”.¹⁰³

Segundo Pedro Serra, apesar dos obstáculos do casamento, ele não deveria ser evitado, mas “preparar-se, educando a prudência. Assim se torna necessário a intervenção pedagógica da Carta”.¹⁰⁴ Serra diz que a *Carta de Guia* escrita por Francisco de Melo serviria como um manual de ensinamentos para que todas as dificuldades existentes no casamento fossem ultrapassadas. “A mulher é enquadrada, agora, no espaço da pedagogia matrimonial. Mulher e casamento são temas que encontramos indissociáveis no século XVI”.¹⁰⁵

O que esse autor chama atenção é o fato de a *Carta* ter sido escrita no viés moralizador do século XVI, na qual o Concílio Tridentino reafirma o dogma do sacramento do matrimônio. Dessa maneira, esse discurso moral sustentado pela Igreja Católica, com aspectos sociais, políticos e mentais, apresentou, como já vimos, dicas para os que desejassem contrair casamento. Assim, segundo Serra:

As decisões conciliares traduziram-se em medidas fortemente restritivas e num incremento dos mecanismos fiscalizadores e perseguidores dos desvios à norma. Reafirma-se a proibição da poligamia, reitera-se o celibato eclesiástico, defende-se um calendário litúrgico para o matrimônio, estabelecem-se impedimentos de parentesco.¹⁰⁶

Assim, a *Carta de Guia* se firmou no contexto pós-Trento, “quando se passou a insistir com veemência na espiritualidade e santidade”.¹⁰⁷ Esse tratado se “assenta numa concepção patriarcal da sociedade e da família, que separa claramente os espaços público e privado, como de resto o faz toda a moralística peninsular do século XVI”.¹⁰⁸

O historiador espanhol Federico Palomo analisou a Contrarreforma e o efeito do catolicismo em Portugal, no período de 1540-1700. Ele alerta para a preocupação eclesiástica

¹⁰² Id., Ibid., p. 34.

¹⁰³ Id., Ibid., p. 35.

¹⁰⁴ SERRA, 1996, op. cit., pp. 21-22.

¹⁰⁵ Id., Ibid., p. 29.

¹⁰⁶ Id., Ibid., p. 49.

¹⁰⁷ Id., Ibid., p. 57.

¹⁰⁸ Id., Ibid., p. 69.

pós-tridentina, no tocante à padronização dos costumes religiosos, imposição dos sacramentos do matrimônio e batismo e ressalta a importância da paróquia, “fazendo dela o centro em torno do qual deviam gravitar quer a celebração dos principais ritos de passagem (baptismo, matrimônio e morte) quer o conjunto das manifestações religiosas”.¹⁰⁹ As autoridades eclesásticas tiveram o encargo de homogeneizar o espaço de atuação, porém, eles encontraram diversas dificuldades, devido às diferenças dos grupos. Assim, Palomo evidencia que:

No longo prazo, as iniciativas da Igreja neste sentido tiveram um resultado parcial, como se deduz da lenta e nem sempre pacífica introdução das “novidades” que o Concílio de Trento estabeleceu em relação à prática do baptismo e do matrimônio. Estas duas instituições, de facto, constituíam peças essenciais na construção dessa sociabilidade horizontal que a legislação conciliar tratava agora de laminar, favorecendo, nem que fosse indiretamente, uma tendência para a valorização do sujeito face às estruturas familiares e parentais em que este estava inserido.¹¹⁰

Assim, percebe-se que o sacramento do matrimônio foi uma das principais preocupações do Concílio de Trento, no contexto europeu. Partindo desse viés, busca-se entender como essa consciência, ou mesmo *imaginário*, no que se refere ao estado de casado, chega à Colônia, e solidifica-se por meio das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, de 1707.¹¹¹ Esse assunto será debatido no próximo capítulo.

Essas obras foram, por sua vez, pensadas para a conjuntura da Europa, mas contribuíram para se compreender o *imaginário* do colonizador europeu, quanto às condutas a respeito do casamento e às concepções de formação familiar. Essas convicções foram atravessadas no primeiro momento, com a obra de João de Barros, pela concepção de cristianismo medieval e os tratados de Diogo de Paiva e Francisco de Melo, pelas normativas tridentinas. Assim, essas obras serviram para se compreenderem os discursos e a importância de estar casado, nos respectivos períodos.

Esses tratados tinham por objetivo mostrar aos homens como encontrar a mulher perfeita, para que com isso fosse possível conseguir um casamento perfeito. Partiam do princípio de igualdade econômica e física entre homens e mulheres, da superioridade masculina, do abandono do pecado e da valorização do sacramento do matrimônio, enquanto instituição sociorreligiosa. Na Europa, o casamento era a base da constituição familiar. Noção

¹⁰⁹ PALOMO, Federico. **A Contra-Reforma em Portugal 1540-1700**. Viseu: Livros Horizonte: 2006.

¹¹⁰ *Id.*, *Ibid.*, p. 115.

¹¹¹ VIDE, 1853, op. cit.

que também foi paulatinamente se implantando na Colônia pelos eclesiásticos, em oposição ao pecado de concubinato.

1.2 Casamento e família no último século de colonização portuguesa

Neste momento, o objetivo é analisar a historiografia referente à formação familiar na Colônia e na Metrópole. Nestes espaços, o modelo de casamento e de família aceitos eram aqueles que seguiam os preceitos da Igreja Católica. Para isso, foi necessário pensar como o Concílio de Trento (1545-1563) tentou moldar e disciplinar os costumes dos homens e das mulheres na Metrópole e de que forma essas reformas chegaram à Colônia.

Entre os séculos XII e XIII, o matrimônio tornou-se sacramento. Assim, a castidade transfigurou-se como o símbolo de quem optasse pela vida religiosa, e o “pecado da carne”, desde então, deveria ser evitado por meio do casamento. Conforme essas mudanças aconteciam, o matrimônio se solidificava, tornando-se monogâmico, ou seja, a base para o “trunfo político da Igreja, e matéria privilegiada da codificação moral da cristandade”.¹¹²

Com o Concílio de Trento no século XVI, o casamento precisou ser reafirmado como sacramento, “diante da negação protestante, pois Lutero o julgava apenas uma ‘necessidade física’”. Era preciso “convertê-lo em instituição basilar da chancela eclesiástica sobre a vida dos fiéis”.¹¹³ Diante das reformulações para esse sacramento, “o matrimônio tridentino acrescentou-lhe, porém, uma nova disciplina, homogênea o suficiente para fazer da cerimônia eclesiástica o único, perfeito e verdadeiro casamento cristão”.¹¹⁴ Vainfas mostra que foi preciso:

[...] eliminar os ritos ‘populares’ de casamento ou, ao menos, subordiná-los à cerimônia oficial, sobrepondo-se o sacramento ao aspecto contratual das uniões; uniformizar a liturgia dos recebimentos ‘à porta da igreja’, condicionando-os ao proferimento das ‘palavras de presente’ diante do pároco e de duas testemunhas; zelar pela obediência e regular as dispensas dos antigos impedimentos de parentesco que o direito canônico julgava prejudiciais ao matrimônio, impedir a coabitação dos noivos antes do recebimento *in facie ecclesiae*; reforçar a indissolubilidade matrimonial, só admitida em casos excepcionais [...].¹¹⁵

¹¹² VAINFAS, 1992, op. cit., p.36.

¹¹³ Id., 1997b, op. cit., p.23.

¹¹⁴ Id., Ibid., p.23.

¹¹⁵ Id., Ibid., p.23.

Outra medida que deveria ser tomada, após o Concílio de Trento, segundo Maria Beatriz Nizza da Silva,¹¹⁶ seria o combate às práticas de concubinatos, já que substituíam a união oficial estipulada pela Igreja Católica. Desse modo, vigoraram na Colônia portuguesa as reformulações ao sacramento do matrimônio estabelecidas pelo Concílio de Trento (1545-1563), sendo necessário também banir os casamentos denominados clandestinos.¹¹⁷

Segundo Federico Palomo, a principal reformulação do matrimônio após Concílio de Trento foi a sua institucionalização. Assim, a Igreja aumentou seu “domínio e controle sobre esta instituição social”.¹¹⁸ Dessa maneira, casamento se confirma como sacramento, “obrigando ao recurso às admoestações”,¹¹⁹ há liberdade na escola dos cônjuges (considerando os laços de consanguinidade), deveria ser celebrado na igreja, com a presença de um pároco (união indissolúvel), “impondo finalmente um controle rigoroso dos matrimônios, por meio do registro paroquial”.¹²⁰

O casamento nesse período seria também uma justificativa para reprodução. Logo, antes de procriar, o casal deveria ter um matrimônio sacramentado e abençoado por Deus, seguindo os princípios estabelecidos pela Igreja. As relações sexuais praticadas sem um princípio de reprodução preciso, ou sem o casal estar oficialmente casado, eram vistas como pecado para a sociedade colonial. Desse modo, para que o “pecado da carne” fosse extinto, era necessário que a Igreja interviesse, por meios de visitas pastorais,¹²¹ que tinham a função de reprimir e punir quem fosse encontrado em transgressão. Portanto, “o controle da sexualidade feito pela Igreja transformava em crime as relações sexuais que não se inserissem nos preceitos cristãos e que não se voltassem para a procriação”.¹²²

Eliana Goldschmidt defende que, na sociedade colonial paulista, a união válida era aquela que seguia as normativas tridentinas; já as uniões sem a benção do padre eram

¹¹⁶ SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Sistema de casamento no Brasil colonial**. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1984.

¹¹⁷ Id., Ibid. O Concílio de Trento definiu que o casamento válido era aquele realizado pelo pároco, com duas ou três testemunhas. Assim, o matrimônio que não apresentasse essas formalidades era considerado clandestino.

¹¹⁸ PALOMO, 2006, op. cit., p. 116.

¹¹⁹ Id., Ibid., p. 116.

¹²⁰ Id., Ibid., p. 116.

¹²¹ As *visitas pastorais* serviam como mecanismo de controle das populações, ou seja, tinham o objetivo de difundir os dogmas cristãos, para que os comportamentos divergentes desses princípios fossem controlados e os fiéis alcançassem a “salvação”. Um estudo que ajuda a compreender a atuação das *visitas pastorais* no século XVIII, no Maranhão, é a dissertação de Raimundo Araújo. Nesse estudo, ele apresenta como a Igreja Católica, estabeleceu, desde o Concílio de Trento, que o Juízo Eclesiástico (Auditório Eclesiástico e Câmara Eclesiástica) utilizasse como dispositivo de controle da população a *visita pastoral*. Dessa forma, por meio desse dispositivo, os pecados como *feiticeira e concubinato* eram os mais perseguidos. Ver: ARAÚJO, 2008, op. cit.

¹²² PIMENTEL, Helen Ulhôa. O casamento no Brasil Colonial: um ensaio historiográfico. **Em Tempo de Histórias** - Publicação do Programa de Pós-Graduação em História PPG-HIS/UnB, n. 9, Brasília, 2005, p. 25.

denunciadas, pois “o matrimônio significava a constituição da família legítima”.¹²³ Apesar da importância que a família legítima adquire na sociedade colonial, a Igreja era ciente dos problemas que enfrentaria ao impor as regras tridentinas, quanto “à honra feminina e ao matrimônio perpétuo, indissolúvel e monogâmico”.¹²⁴

Existia ainda, conforme analisa Goldschmidt, dois comportamentos discrepantes entre a população, uma vez que havia quem “reconhecesse como legítimo o modelo tridentino e quem o infringisse, confiando na impunidade, apelando para subterfúgios ou recorrendo aos mecanismos de restauração da honra”.¹²⁵

Com relação à organização do casamento e da família, de acordo com as normas da Igreja Católica, Mary Del Priore mostra como “o colonizador europeu trouxe para o Novo Mundo uma maneira particular de organizar a família”,¹²⁶ ou seja, a oficialização da união entre o homem e a mulher na Igreja, segundo os critérios estabelecidos pelo sagrado Concílio Tridentino.

Nesse viés, Alzira Campos apresenta um estudo com pormenores sobre casamento e família em São Paulo, no período colonial. Ela apresenta a importância da interdisciplinaridade, em estudos que versam sobre a formação familiar na conjuntura paulista. Nos últimos 30 anos, a historiografia ampliou os estudos sobre a história social da família, que se configuraram tendo por base a vida privada e o cotidiano. Para Campos, a família na Colônia também se formou com base nas normativas vindas da Metrópole, edificando-se no sacramento do matrimônio, de acordo com a disciplina da Igreja e do Estado. Porém, a autora apresenta que discurso e prática nem sempre se cruzavam, compondo uma diversidade de grupos na sociedade paulista.¹²⁷

De acordo Campos, o casamento na sociedade colonial paulista representava um “organizador social”,¹²⁸ mediante o *status* e o poder político; “acarretava consequências profundas pois constituía um dos meios mais eficazes para consolidar interesses sociais, políticos e econômicos das grandes famílias paulistas”.¹²⁹ Para ela, o matrimônio representava:

¹²³ GOLDSCHMIDT, Eliana Maria Rea. **Convivendo com o pecado na sociedade colonial paulista (1719-1822)**. São Paulo: Annablume, 1998, p. 180.

¹²⁴ Id., *Ibid.*, p. 181.

¹²⁵ Id., *Ibid.*, p. 182.

¹²⁶ PRIORE, Mary Del. **Histórias e conversas de mulher**. São Paulo: Planeta, 2014, p. 11.

¹²⁷ CAMPOS, 2003, *op. cit.*

¹²⁸ Id., *Ibid.*, p. 90.

¹²⁹ Id., *Ibid.*, p. 90.

[...] o veículo que perpetuava a família, marcando posições sociais, conferindo prestígios, fornecendo regras pelas quais os indivíduos avaliavam-se mutuamente. Pelo peso de suas consequências, o matrimônio não era nunca, e em princípio, um simples arranjo entre duas pessoas, mas um processo complexo que abrangia a sociedade como um todo.¹³⁰

Nesse meio, era necessário compreender os interesses que moviam o matrimônio. “Mais ainda, de discernir nesse edifício os consentimentos, as obrigações, os hábitos coletivos, que o subentendiam e o nutriam de realidade social”.¹³¹ Ainda sobre essa organização familiar mediante o matrimônio, Sheila Faria analisa a Capitania de Campo de Goitacazes, destacando a importância da família para compreensão da vida pública e privada, na Colônia. Ela apresenta como as relações familiares eram responsáveis pela movimentação da economia e definição de *status* entre os habitantes. Ela constata também que “o patriarcalismo, a família extensa e a mulher enclausurada não foram os padrões predominantes em pelo menos alguns lugares do Brasil colonial”.¹³²

Sobre o patriarcalismo, a antropóloga Mariza Corrêa, em seu estudo clássico, fez uma crítica sobre o padrão da família patriarcal. Ela mostra que esse modelo familiar é só mais um, dentre os muitos exemplos de família, numa sociedade tão diversificada como foi a colonial. Seria evidente que existiu na Colônia exemplos do que foi definido como “família patriarcal”, “apenas não existiu sozinha, nem comandou do alto da varanda da casa grande o processo total de formação da sociedade brasileira”.¹³³ Corrêa fez ponderações aos estudos de Gilberto Freyre e Antonio Cândido, primeiros autores a tratar da temática. Assim, para ela: “O conceito de ‘família patriarcal’, como tem sido utilizado até agora, achata as diferenças, comprimindo-as até caberem todas num mesmo molde que é então utilizado como ponto central de referência quando se fala de família no Brasil”.¹³⁴

Ainda que algumas mulheres, ou mesmo homens, não optassem ou não tivessem condições financeiras de realização do matrimônio, foi possível perceber que a idealização gerada sobre esse sacramento se caracterizava num diferencial de padrão de comportamento, pois o ser social era aquele casado na Igreja. Segundo Mary Del Priore,¹³⁵ “o casamento se instalava no Brasil entre os séculos XVI e XVIII com penosa lentidão, e que o fazia atrasado

¹³⁰ Id., Ibid., p. 90.

¹³¹ Id., Ibid., p. 90.

¹³² FÁRIA, Sheila de Castro. **A Colônia em movimento**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998, p. 47.

¹³³ CORRÊA, 1982, op. cit., p. 25.

¹³⁴ Id., Ibid., p. 25.

¹³⁵ PRIORE, Mary Del. **Ao sul do corpo**: condição feminina, maternidade e mentalidades no Brasil Colônia. Rio de Janeiro: José Olympio, 1995.

por inúmeras armadilhas e dificuldades”.¹³⁶ Um dos motivos apontados para essa lentidão, seria a distância entre o discurso religioso e as práticas de cada grupo. Os cônjuges tinham papéis específicos dentro dessa união, “os maridos deviam mostrar-se dominadores, voluntariosos no exercício da vontade patriarcal, insensíveis e sobretudo egoístas. As mulheres apresentavam-se como fiéis, submissas, recolhidas e sobretudo fecundas”.¹³⁷

Como apresenta Vainfas, apesar da sociedade colonial limitar a atuação feminina no campo social, cultural e sexual, as mulheres nem por isso deixavam de reagir aos padrões impostos. Elas estavam se defendendo das “pressões masculinas, desafiando homens, rompendo uniões insuportáveis e tomando várias iniciativas no campo amoroso e sexual – o que, longe de ‘libertá-las’, estimulava mais ainda a misoginia”.¹³⁸ Nesse ambiente, travado de reações das mulheres ao que era estipulado como ideal, o patriarcalismo se legitimava. Assim, tendo seus comportamentos controlados pelos pais e maridos, ou mesmo pelas mães, as mulheres:

[...] acabariam por construir uma sociabilidade e uma linguagem próprias, em que muitas vezes transparecia o rancor e a insubmissão contra a ordem patriarcal que as oprimia. Pareciam viver um cotidiano à parte, estabelecendo cumplicidades, alianças, hierarquias que não raro subvertiam ou amenizavam as barreiras sociais do colonialismo, inclusive os preconceitos raciais, conforme nos mostra fartamente a documentação inquisitorial do século XVI. Brancas e mamelucas, moças de família ou filhas de artesãos, senhoras ou escravas, todas pareciam unir-se em diversas situações, partilhando experiências, trocando conselhos, descobrindo segredos, e quase sempre arquitetando maneiras para melhor se relacionarem com os homens [...].¹³⁹

Essas mulheres encontravam no pecado, ou seja, no adultério ou concubinato, maneiras de romper com o que era imposto pela sociedade colonial e traçarem seu próprio destino. É importante evidenciar que havia limites, já que elas viviam em contexto predominantemente misógino. Isso não impediu que elas se unissem formando redes de solidariedades. Em contraste ao pensamento de Del Priore, que diz que pensar em solidariedade de gênero nesse contexto seria ingênuo, é preciso considerar os fatores étnicos, econômicos e religiosos. Para ela, um dos poucos momentos que realmente acontecia solidariedade entre as mulheres era na maternidade.¹⁴⁰

Como foi apresentado nos manuais de casamento, sempre houve por intenção da Igreja e da sociedade adestrar as mulheres, mostrando o seu caráter de inferioridade, em relação aos

¹³⁶ Id., Ibid., p. 138.

¹³⁷ Id., Ibid., p. 154.

¹³⁸ VAINFAS, 1997b, op. cit., p. 139.

¹³⁹ Id., Ibid., p. 141.

¹⁴⁰ PRIORE, 1995, op. cit., p. 25.

homens. Isso se deu inicialmente como processo civilizatório na Metrópole e depois, chegando à Colônia como ideal do processo de colonização. Para a mulher, cabia ser adestrada sexual e afetivamente, tanto pelo Estado, quanto pela Igreja. Dessa forma, o casamento e a família, “fechavam-se em torno da mulher, impondo-lhe apenas e lentamente o papel de mãe devotada e recolhida”.¹⁴¹

Para o historiador Luciano Figueiredo, na sociedade colonial mineira, o casamento também representava *status*, visto que esse sacramento era “inacessível à grande maioria, indicaria uma marca da diferenciação social”.¹⁴² De acordo com Figueiredo, em Minas Gerais, as “visitações poucos efeitos trouxeram para uma definitiva disciplina dos relacionamentos”.¹⁴³

Nessa mesma perspectiva, Fernando Torres-Londoño¹⁴⁴ mostra como as visitas pastorais formavam um instrumento de controle da população paulista, no século XVIII. E como a “Igreja encarregou-se de velar pela preservação do matrimônio como espaço de alianças e referencial para a constituição das famílias”.¹⁴⁵ Londoño ainda aponta como o casamento proporcionava alianças entre famílias, assegurando que os patrimônios, em termos econômicos, permanecessem em uma sucessão familiar específica.

Em *Barrocas famílias*, Figueiredo expõe que em Minas Gerais a “Igreja e o Estado apresentavam-se como parceiros em uma batalha essencial na guerra pela disseminação e preservação da família legítima”,¹⁴⁶ ou seja, tinham o propósito de eliminar a prática de concubinato. As famílias legítimas seriam preferencialmente formadas por homens brancos com mulheres brancas, porém, nesse período, havia uma quantidade menor dessa tipologia de mulheres, o que reduzia a chance de sucesso no “projeto de generalizações dessas famílias”.¹⁴⁷ Mas a ausência de mulheres brancas não justificaria o crime de concubinato, pois esses homens poderiam casar com mulheres negras ou índias, mas optavam por não casar.

Assim sendo, é importante que “não se pode perder de vista que o clero colonial vive ainda nesse século os efeitos da reforma católica e do Concílio de Trento”.¹⁴⁸ Assim, a Igreja possuía a intenção de se firmar enquanto Instituição. Mas para Figueiredo, ela não obteve

¹⁴¹ Id., *Ibid.*, p. 33.

¹⁴² FIGUEIREDO, Luciano. **O avesso da memória**: cotidiano e trabalho da mulher em Minas Gerais no século XVIII. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999, p. 113.

¹⁴³ ¹⁴³ Id., *Ibid.*, p. 114.

¹⁴⁴ TORRES-LONDOÑO, Fernando. **A outra família**: concubinato, igreja e escândalo na Colônia. São Paulo: Loyola, 1999.

¹⁴⁵ ¹⁴⁵ Id., *Ibid.*, p.16.

¹⁴⁶ FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida. **Barrocas famílias**: vida familiar em Minas Gerais no século XVIII. São Paulo: HUCITEC, 1997, p. 21.

¹⁴⁷ Id., *Ibid.*, p. 35.

¹⁴⁸ Id., *Ibid.*, p. 30.

muito sucesso em Minas Gerais, já que não conseguiu um controle eficaz da população, o que justificaria o grande número de relações ilegítimas. Porém, as visitas pastorais possuíam um aspecto de controle. A Igreja era vigilante e punia os desviantes da moral. Isto posto, as denúncias também podem evidenciar que havia controle dos costumes.

De acordo com Luciano Figueiredo, o fato da realização do casamento ser imensamente cara, tornava-se inacessível para a grande maioria da população. Mesmo assim, nas *Justificações de Viuvez* (documentação dessa pesquisa) no Maranhão, é possível encontrar a presença de mulher pobre ou preto forro, que mesmo diante de muitos obstáculos, conseguiram o consentimento para as *segundas núpcias*. Por exemplo, no processo de viuvez do preto forro Pedro da Silva, houve inquirição na Metrópole, foram enviadas 3 cartas de testemunhas de Portugal, que comprovassem a morte da primeira esposa. Dessa maneira, confirmando a atuação dos provisos gerais da Câmara Eclesiástica no controle dos comportamentos, buscaram-se informações da vida do *justificante* do outro lado do Atlântico.

Desse modo, mesmo a Igreja Católica tentando moldar homens e mulheres, Ronaldo Vainfas nos mostra que no início da colonização muitos colonos evitavam o matrimônio. Eles optavam por viverem amasiados. Ele evidencia as dificuldades e limitações para realização dos casamentos no Brasil, pois a Igreja solicitava muitas “exigências burocráticas e financeiras”.¹⁴⁹ Assim, era comum entre os segmentos populares ou pobres a opção pelo *desregramento*, devido às limitações econômicas. Vainfas tenta, em seguida, justificar os casos de viúvos que possuíam posses, acusados de concubinato, pois:

[...] sendo pessoas de recursos: a oposição dos filhos adultos ao segundo casamento do pai ou da mãe, por estarem interessados em não dividir o patrimônio familiar com novos herdeiros, e a tradicional hostilidade eclesiástica e popular contra as segundas núpcias, eis as possíveis razões para aqueles amancebamentos [...].¹⁵⁰

Nos processos de *Justificação de Viuvez*, todos os que recorreram às *segundas núpcias* estavam em estado de concubinato, no qual metade das ocorrências envolviam homens de naturalidade portuguesa, ou seja, 8 dos 16 processos. De todos os acusados, a mais jovem foi Florencia Ferreira de Souza, com 24 anos, e o mais velho foi João Damasceno (preto forro), com 50 anos.

É preciso, entretanto, conhecer melhor o funcionamento da estrutura burocrática antes de tratar mais profundamente dos processos. O historiador português José Pedro Paiva,¹⁵¹ em

¹⁴⁹ VAINFAS, 1997b, op. cit., p. 77.

¹⁵⁰ Id., Ibid, p. 96.

¹⁵¹ PAIVA, 1991, op. cit.

um estudo sobre a diocese de Coimbra, nos séculos XVII e XVIII, mostra que, para o controle dos territórios, a Igreja se organizava por meio de dois aparelhos administrativos, sob a tutela dos eclesiásticos. Esses aparelhos eram: o Auditório Eclesiástico e a Câmara Eclesiástica. Logo, complementavam-se. De acordo com Paiva, a Câmara Eclesiástica, destaque nesse estudo, tratava de:

[...] questões como a emissão de cartas de cura, que se despachavam os assuntos e os pedidos que se dirigiam ao bispo quando este por algum motivo estava impedido de o fazer, que se passavam as licenças de confessar, que se examinavam os candidatos às ordens sacerdotais (menores e sacras), que se confirmavam os estatutos das confrarias, que se fazia o registo geral dos confessados a partir dos róis particulares que eram enviados pelos párocos, que se tratava dos assuntos matrimoniais, que se autorizava a trasladação de ossadas de defuntos, que se recebiam os livros das visitas pastorais para depois se decidir como pronunciar os culpados nessas visitas [...].¹⁵²

Em *Réus de Batina*,¹⁵³ a historiadora maranhense Pollyanna Muniz diz que, na Catedral de São Luís no século XVIII, somando-se os documentos do Juízo Eclesiástico aos da Câmara Eclesiástica, do total de 50 séries documentais, 28% correspondem aos assuntos matrimoniais. Dessa porcentagem, destacamos os *Autos de Justificação de Viuvez*, como já foi visto, que dizem respeito aos processos de viúvos e viúvas que, para sair do pecado, desejavam casar pela segunda vez.

Segundo Muniz, devido à distância do Arcebispado da Bahia e às questões políticas, em 1740, o bispado do Maranhão tornou-se “subordinado diretamente ao Patriarcado de Lisboa”.¹⁵⁴ No período setecentista, a Igreja teve que se desdobrar, devido ao imenso território, poucos párocos e a população aumentando. Nesse contexto, os governadores do bispado e os vigários gerais, tiveram a função de organizar e colocar em funcionamento as normativas católicas. Muniz destaca que:

A potencialidade das fontes produzidas pelo braço repressor do juízo episcopal é realmente notável para se avaliar a vida cotidiana daquela comunidade. Para isso muito contribuía o alargamento do poder dos prelados que podiam julgar não apenas clérigos, mas, dependendo da matéria dos delitos, também os leigos. Para além disso, foi possível constatar um entrelaçamento entre as práticas jurídicas e os costumes sociais. Como não podia deixar de ser, aquela era uma sociedade complexa que, por uma parte, guardava elementos da matriz portuguesa, por outra, dava claros sinais do peso dos aspectos coloniais. Lugares sociais tacitamente determinados aos moldes do Antigo Regime eram confirmados por ampla literatura jurídica que também foi consumida na colônia. E nisso foi determinante a formação jurídica conimbricense dos vigários gerais do Maranhão.¹⁵⁵

¹⁵² Id., Ibid, p. 82.

¹⁵³ MUNIZ, 2017, op. cit.

¹⁵⁴ Id., Ibid, p. 31.

¹⁵⁵ Id., Ibid., p. 308.

Os processos de viuvez julgados pela Câmara Eclesiástica do Maranhão não seguiam uma única estrutura, pois variavam bastante em relação ao número de testemunhas, ao tamanho (quantidade de páginas de cada auto) ou mesmo ao pagamento dos custos do processo. Diferentemente de Lisboa,¹⁵⁶ onde foi possível perceber uniformidade nos processos de viuvez. Isso também pode se dar pela mudança de escrivão ou provisor geral de cada processo. Veremos essa análise no terceiro capítulo.

À vista disso, “quanto aos viúvos que pretendiam casar-se pela segunda vez exigia-se a apresentação da certidão de óbito da primeira mulher, ou do primeiro marido, o que nem sempre era fácil”.¹⁵⁷ Nos casos analisados, percebe-se a dificuldade do(a) contraente em conseguir provar o falecimento do marido ou da esposa, devido a sociabilidades e redes de relação do cônjuge em outras províncias, ou mesmo na Metrópole. No entanto, o desfecho do processo e o consentimento para se obter a permissão para o segundo casamento só aconteciam no momento em que fosse apresentado o atestado de óbito e quando fosse realizado o pagamento pelos conclusos dos processos, à Câmara Eclesiástica.

A aspiração pelas *segundas núpcias*, por sua vez, nem sempre era vista com aprovação pela Igreja, segundo Marie-Odile Métral,¹⁵⁸ conforme citado por Vainfas: “a moral cristã considerava as segundas núpcias uma espécie de adultério. A viuvez por seu turno, expressava para os teólogos uma castidade de segunda categoria”.¹⁵⁹ Os documentos de viuvez apontam o controle pelos eclesiásticos, para que esses viúvos saíssem do *desregramento* e retornassem ao meio social.

Relativamente ao número de matrimônios, apesar dos obstáculos colocados pela Igreja, Vainfas afirmou que a quantidade de casamentos no Brasil colonial foi superior ao esperado, não se restringindo somente à elite. No *imaginário social* da época, havia uma diferenciação entre concubinato e casamento, pois a população distinguia os casais abençoados pela Igreja, daqueles que viviam sem estar casados oficialmente. “A cerimônia eclesiástica era o estado de casado em si, condição honrada e venerada nas tradições ibéricas herdadas pela Colônia”.¹⁶⁰

Os eclesiásticos tentaram implantar na colônia um modelo ideal cristão. Segundo Vainfas, apesar dos interesses divergentes da colonização (como mercantis, escravagistas, entre outros), houve, por parte dos eclesiásticos, a tentativa de sacramentar tanto índios e

¹⁵⁶ ANTT. Câmara Eclesiástica de Lisboa. Maços 1848 a 1860.

¹⁵⁷ SILVA, 1984, op. cit., p. 116.

¹⁵⁸ MÉTREAL apud VAINFAS, 1997b, op. cit., p. 112.

¹⁵⁹ Id., Ibid., p. 112.

¹⁶⁰ Id., Ibid., p. 100.

africanos, quanto reinóis. Com relação ao matrimônio, “difundiu-se muito além do estreito círculo dos ‘homens bons’ da Colônia”.¹⁶¹ Nos *autos de justificação de viuvez*, vimos, 3 casos envolveram mulheres (uma delas, juntamente com seu esposo depõem) e homens de condição econômica desfavorecida (2 processos envolveram pretos forros), que, vivendo em *desregramento*, recorreram aos eclesiásticos, para obter as *segundas núpcias*. Logo, todos deveriam se casar, independentemente de seu grupo social e interesses. Eliana Goldschmidt informa que após o Concílio tridentino o pilar do sacramento do matrimônio foi se fortificando tanto na Metrópole quanto na colônia, fazendo com que:

[...] a Justiça eclesiástica visse com maus olhos tanto a adoção do modo de vida dos casados por aqueles que não o eram, como a transferência do convívio e das obrigações conjugais por parte daqueles que se haviam unido em casamento para outros relacionamentos [...].¹⁶²

Dessa forma, a Justiça Eclesiástica considerava como adúlteras as pessoas que desconsideravam o estado de casado e mantinham relacionamento com outra, passando ao estado de concubinato. A Igreja considerava que quem optasse por viver em pecado desprezaria “o vínculo matrimonial que só se extinguiria com a morte do cônjuge”.¹⁶³

A respeito da Metrópole, o historiador português José Pedro de Matos Paiva,¹⁶⁴ em um estudo sobre Coimbra, nos séculos XVII e XVIII, apresenta como a Inquisição e as Visitas Pastorais se complementavam no que se refere ao controle dos comportamentos. A partir de 1707, essas visitas foram intensificadas, pois:

Aí é visível a preocupação em extirpar do seio da comunidade cristã os comportamentos desviados. Pede o bispo que se denunciem as pessoas que estejam amancebadas, aqueles que não se confessam ou recebem os sacramentos no tempo devido, e de maneira geral ‘qualquer pecado público e escandaloso’.¹⁶⁵

Nessas Visitas, que aconteceram tanto na Metrópole quanto na Colônia, as pessoas encontradas em pecado eram denunciadas nas freguesias, e, em seguida, admoestadas pelos vigários ou bispos, pelo seu comportamento desviante. No Arquivo Nacional da Torre do

¹⁶¹ VAINFAS, Ronaldo. Moralidades brasílicas: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista. In: SOUZA, Laura de Mello e (org.). **História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997a, p. 236.

¹⁶² GOLDSCHMIDT, 1998, op. cit., p.150.

¹⁶³ Id., Ibid., p. 150-151.

¹⁶⁴ PAIVA, José Pedro de Matos. Inquisição e visitas pastorais dois mecanismos complementares de controle social? **Separata da Revista de História das Ideias**, vol. 11. Faculdade de Letras, Coimbra, 1989.

¹⁶⁵ Id., Ibid., p. 91.

Tombo, no acervo da Câmara Eclesiástica de Lisboa, temos, por exemplo, a *Justificação de Viuvez* de Maria Pereira, no ano de 1797. Pelo documento, é possível conhecer que:

Declara a justificante Maria Pereira que o fim a que se dirige é passar a segundas núpcias com Jozé da Silva Telles desta cidade *com o qual se acha denunciada nas freguesias* competentes e sem outro impedimento mais senão a falta do benigno despacho que pretende e espera de Vossa Excelência como pode fazer ver, juntando por tinha os banhos desta cidade e ditas freguesias se for mandada.¹⁶⁶

Assim como acontecia no Maranhão, era comum que quem estivesse em concubinato, fosse denunciado. E para que se sucedessem as *segundas núpcias*, tanto na Metrópole quanto na Colônia, era indispensável que o contraente justificasse a morte do cônjuge e pagasse os custos do processo. Vejamos outra parte do processo de Maria Pereira:

Diz Maria Pereira, moradora desta cidade que para passar a segundas núpcias com Jozé da Silva Telles, viúvo também desta cidade precisa justificar que Antônio de Almeida, com o qual ela suplicante foi casada é falecido da vida presente na freguesia de Salzedo do Bispado de Lamego Portugal.¹⁶⁷

Como não poderia deixar de ser, foi visível a ligação entre Metrópole e Colônia, na reforma dos costumes. Ao comparar o funcionamento da Câmara Eclesiástica de Lisboa com a Câmara Eclesiástica do bispado do Maranhão, foi possível identificar algumas semelhanças e diferenças na literatura dos processos de Viuvez, que detalharemos no terceiro capítulo desta dissertação. Quanto ao tamanho dos processos, custos e números de testemunhas, foi possível perceber diferenças significativas, mas o que chamou a atenção foi lento o processo de aplicação dos decretos do Concílio de Trento, sendo uma das bases para a resolução dos processos.

O historiador José Alberto Ferraz Martins analisa como eram compreendidos os impedimentos matrimoniais, em Coimbra no século XVIII.¹⁶⁸ Após o Concílio de Trento, o matrimônio se fortalece, como um dos sete sacramentos instituídos pela Igreja Católica. Assim, Martins apresenta como o sacramento do casamento foi redefinido após o Concílio de Trento:

O Cân. I afirma a sacramentalidade do matrimônio, recordando a sua instituição por Jesus Cristo e conferindo a graça (DS 1805); O Cân. II afirma a monogamia do

¹⁶⁶ ANTT, Câmara Eclesiástica de Lisboa – Justificação de Viuvez. Maço: 1850, Fl. 7. Atualizado. Grifo meu.

¹⁶⁷ ANTT, Câmara Eclesiástica de Lisboa – Justificação de Viuvez. Maço: 1850, Fl. 7. Atualizado.

¹⁶⁸ MARTINS, José Alberto Ferraz. **Casamento e sociedade no Bispado de Coimbra no primeiro quartel do século XVIII**: os impedimentos de matrimônio. 1987. Dissertação (Mestrado em História Moderna) – Universidade de Coimbra, Coimbra, Portugal.

matrimônio entre cristãos (Mateus 19, 6) (DS 1802); O Cân. III e IV tratam dos impedimentos do matrimônio; o primeiro da consanguinidade e afinidade (DS 1803), o segundo do direito que a Igreja tem de estabelecer impedimentos dirimentes (DS 1804); O Cân. V trata da indissolubilidade do matrimônio (DS 1805); O Cân. VI defende a praxe eclesial tradicional da dissolução do matrimônio *rato non consummato per solennem religionis professionem alterius conjugue* (DS 1806); O Cân. VII trata da indissolubilidade do matrimônio no caso de adultério (DS 1807); O Cân. VIII defende, perante os ataques dos reformadores, a doutrina da Igreja acerca da separação *quo ad thorum* ou coabitação por múltiplas causas (DS 1808); O Cân. IX trata do celibato eclesiástico e dos votos solenes (DS 1809); O Cân. X afirma a superioridade do estado de virgindade e do celibato consagrado a Deus em relação ao estado do matrimônio (DS 1810); O Cân. XI defende a forma tradicional de celebração litúrgica do matrimônio (DS 1811); O Cân. XII declara que a causa do matrimônio pertence aos juízes eclesiásticos (DS 1812).¹⁶⁹

Para Martins, em Portugal, os nobres e os pobres *imaginavam* o matrimônio como um “acontecimento natural”. Havia somente duas opções para quem quisesse ser visto como um *ser social*, ou seja, estar casado ou seguir carreira eclesiástica. Assim, mesmo que houvesse “alguém que não tivesse inclinação para o matrimônio, nem vocação religiosa, acabava por se casar devido a pressões sociais”.¹⁷⁰

Assim, utilizando-se o acervo documental da Câmara Eclesiástica de Lisboa (presente no ANTT), foi possível identificar uma grande quantidade de processos de *Justificação de Viuvez*, na mesma época da documentação utilizada nesta pesquisa sobre o bispado do Maranhão. Ao comparar os processos, foi possível identificar o nome do eclesiástico Joze João Beckman e Caldas, do Maranhão, no processo de Justificação de Lisboa, e o nome de Dom Antonio Caetano Maciel Calheiros, arcebispo de Lisboa, em processo de Justificação do Maranhão. Em Lisboa, no ano de 1804, Felicianna Antonia de Sacramento, viúva de Custodio Gomes, precisou provar que ele falecera na freguesia de Nossa Senhora da Vitoria Catedral da cidade do Maranhão, o que confirma a comunicação entre as autoridades eclesiásticas aquém e além-mar. Para isso, as autoridades eclesiásticas de Lisboa recorreram ao Pároco e escrivão da Câmara Eclesiástica do Maranhão, Joze João Beckman e Caldas, que fez um assento enviado e assinado por ele, para a cidade de Lisboa. Dizendo que certificava:

[...] que a f 103 do livro q. serve de assentos do teor seguinte aos vinte e nove dias do mês de maio do ano mil oitocentos e um nesta cidade do Maranhão Freguesia de Nossa Senhora da Victoria da Igreja Catedral faleceu com os sacramentos Custodio Gomes Marinheiro q ficou nesta cidade [...].¹⁷¹

¹⁶⁹ Id., *Ibid.*, p. 21.

¹⁷⁰ Id., *Ibid.*, p. 21.

¹⁷¹ ANTT. Câmara Eclesiástica de Lisboa. Maço 1848, fl. 3

Em 1788, no Maranhão, o português Constantino Dias, para que pudesse realizar as *segundas núpcias* com Benedita, precisava justificar a morte de Maria da Silva, falecida em Lisboa e sepultada na freguesia de São Pedro da mesma cidade. Assim, percebeu-se que para comprovar a morte de Maria da Silva foi preciso as autoridades eclesiásticas do Maranhão recorrem às autoridades de Lisboa, para que o livro de óbito fosse consultado. Na folha 6 da justificação, está dito o seguinte:

Dom Antonio Caetano Manoel Calheiros por mercê de Deus e da Santa Sé Apostólica Arcebispo de Laudemonia do Conselho da Rainha Minha Senhora Presidente da Relação e Cura Patriarcal Vigário do Reverendíssimo Senhor Cardeal Patriarcal de Lisboa (...). Porque esta certidão de óbito em forma virem saúde e paz em Jesus Cristo: Faremos saber que por parte de Constantino Dias, nos foi apresentado uma certidão de óbito de sua mulher Maria da Silva cujo teor é o seguinte: Antonio Joze de Figueredo (...) Freguesia de Santa Izabel Rainha de Portugal certifico que vendo o livro quinto dos óbitos desta Igreja a folha cinquenta e duas achei um termo do teor e forma seguinte: Em os trinta dias do mês de maio do ano de mil setecentos e oitenta faleceu na rua da Fonte Santa com todos os sacramentos, Maria da Silva casada com Constantino Dias, não fez testamento e hera Paroquiana desta freguesia de Santa Izabel Rainha de Portugal, e veio a sepultar ao cemitério de que fiz este termo que assinei dia era (...); o cura Francisco Jozé de Siqueira: E não continha mais o dito termo a quem (...). **Lisboa três de maio de mil setecentos oitenta e nove**// O (...) Antonio Jozé de Figueiredo: E não continha mais na (...) certidão de óbito ante nós reconhecida em fé do que mandamos (...) apresente na qual entrepomos nossa (...) ordenaria decreto judicial e assim o (...) ao Senhor ordinário a quem o conhecimento desta pertencer. Dada em Lisboa sob nosso sinal e selo de armas de sua Reverendíssima. **Aos 9 de março de 1789** João dos Santos Vellozo de Azevedo (...) fez escrever.¹⁷²

Como se pode notar acima, o processo de Constantino se iniciou no ano de 1788 e o assento veio do Reino um ano depois. Os desfechos dos processos de viuvez só se concluíam após terem a verídica comprovação da morte do cônjuge. Mesmo do outro lado do Atlântico, as Câmaras Eclesiásticas tinham cuidado de não conceder a permissão de um casamento sem antes consultar todas as instâncias que eram apresentadas pelos *justificantes*. Assim, demonstravam a eficiência da estrutura de poder eclesiástico, seu ordenamento jurídico e sua ampla capacidade de comunicação, quando o assunto era a veracidade das informações.

Com respeito ao estudo das famílias no Maranhão, na historiografia maranhense são, até o momento, poucos os trabalhos sobre as famílias e os casamentos, no período colonial. Por conseguinte, percebeu-se a necessidade de um estudo acerca da formação familiar no Maranhão no Setecentos, que leve em conta os documentos da Câmara Eclesiástica do bispado do Maranhão. Como foi percebido, as famílias em diferentes espaços coloniais passaram pelo processo de reforma dos costumes, segundos os dogmas da Igreja Católica.

¹⁷² APEM. Auto de Justificação de Viuvez, caixa 95, doc. 3226, fl. 6.

Segundo Maria da Glória Guimarães Correia, historiadora maranhense que analisa os casamentos e os divórcios, no período de 1750 a 1850, no Maranhão, há diversas dificuldades de se contrair matrimônio nesse período, devido às normas estabelecidas pelos poderes civis e eclesiásticos. Correia demonstra que os arranjos matrimoniais eram delimitados pela etnia e pela classe social, nas quais as uniões deveriam permanecer entre “iguais”.¹⁷³ Nesse estudo, ela apresenta casos de *segundas núpcias* de viúvas, só que em outra perspectiva, ou seja, as viúvas que celebraram um segundo casamento, com autonomia e recursos financeiros, podendo haver a situação de casamento por interesse, por parte do novo marido. Sobre as viúvas, segundo Correia:

Tudo indica que, no Maranhão, havia um consenso de que as viúvas cairiam em pecado, por serem mulheres que já teriam conhecido os prazeres do sexo, e queriam buscá-lo novamente, portanto, que o procurassem dentro do matrimônio, embora ‘a matéria deste Sacramento’ fosse o ‘domínio dos corpos, que mutuamente fazem os casados, quando se recebem’, haja vista o grande número de viúvas que figuram em autos de casamento, como também em autos de divórcio, algumas delas em terceiro matrimônio [...].¹⁷⁴

De acordo com Correia, havia uma grande preocupação pelos eclesiásticos, com as viúvas, pois elas seriam mulheres que já teriam conhecido os “prazeres do sexo”. Assim, elas aparecem nas documentações que tratam de questões matrimoniais, recorrendo às *segundas* ou mesmo às *terceiras núpcias*, o que para a Igreja era preferível a viver em pecado.

Sobre as viúvas, Marize Helena de Campos¹⁷⁵ mostra (no período de 1755-1822) que elas representavam a maioria das mulheres testantes, muitas no estado de viuvez pela segunda vez, estando grávidas ou idosas. Assim, tendo por objetivo focar a História das Mulheres por meio de Testamentos ou Carta de Sesmaria, a autora destaca a característica de cada *senhora dona*, com “um breve histórico de suas vidas à época da realização do documento, com destaque para suas posses e quem as herdou”.¹⁷⁶ O que podemos destacar é que “a viuvez levava muitas vezes a outro(s) casamento(s)”,¹⁷⁷ segundo a autora.

Já Raimundo Inácio destaca que o casamento na sociedade colonial maranhense, mais especificamente no século XVIII, atingia um pequeno público, se compararmos as práticas de

¹⁷³ CORREIA, 2004, op. cit.

¹⁷⁴ Id., Ibid., p. 98.

¹⁷⁵ CAMPOS, Marize Helena de. **Senhoras Donas**: economia, povoamento e vida material em terras maranhenses. São Luís: Café & Lápis; FAPEMA, 2010.

¹⁷⁶ Id., Ibid., p. 408.

¹⁷⁷ Id., Ibid., p. 341.

concubinato, mesmo com a Igreja tendo se organizado para o combate desse pecado.¹⁷⁸ Segundo Araújo, no imaginário social da época, não havia a possibilidade de se confundir casamento e concubinato, pois havia a diferenciação entre essas duas formas de união. Nesse período, as frequentes visitas pastorais seguiam a seguinte estrutura:

[...] tinham a participação do vigário geral – a mando do bispo. Eram feitas com alguma frequência, pois as demais séries documentais fazem referência a elas constantemente. Nota-se, portanto, que exerciam a função de punir publicamente os indivíduos encontrados em ‘pecado’ e fornecer deles o registro que possibilitava julgar sobre a necessidade ou não de punições mais severas, em caso de reincidência. Ao abrir um processo, o vigário expedia mandado aos diversos escrivães eclesiásticos de São Luís para que atestassem a vida passada do acusado.¹⁷⁹

Assim, grande parte das pessoas encontradas em pecados, correspondia ao desvio do sacramento do matrimônio, segundo Pollyanna Muniz.¹⁸⁰ Esses denunciados de alguma forma desrespeitavam “uma das mais fortes lutas travadas por Trento: a defesa das uniões *in facie ecclesiae*”.¹⁸¹ Com isso, além do concubinato, foram encontrados, em todos os *Autos de Viuvez*, outros pecados, aos “olhos” da Igreja, que representavam ameaças ao sacramento do matrimônio, como:

[...] o adultério, as relações incestuosas, a relação sexual antes do matrimônio, os que não queriam fazer vida marital com os companheiros, os que casavam sob impedimento, ilegalmente e clandestinamente. Enfim, tudo que pudesse em risco a união legítima. A vigilância nesse sentido foi efetiva.¹⁸²

Em *As famílias principais*,¹⁸³ estudo sobre a formação familiar no Maranhão, Antonia Mota realça como os *casamentos oportunos* eram definidos por estratégias matrimoniais entre a elite. Para essa elite, “o princípio da igualdade social dos nubentes era vital para a sobrevivência e reprodução destes grupos, daí porque os enlaces eram levados muito a sério”.¹⁸⁴ Mota ainda apresenta em seu estudo a importância da família para que fosse viabilizado “o projeto de colonização nas conquistas”.¹⁸⁵ Assim:

¹⁷⁸ ARAÚJO, Raimundo. A mulher e o concubinato: uma discussão preliminar. **Caderno Pós Ciências Sociais** - São Luís, v. 1, n. 1, jan./jul. 2004.

¹⁷⁹ Id., Ibid., p. 59.

¹⁸⁰ MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça. Tribunal de São Luís: jurisdição episcopal no Maranhão Colonial. In: FILHO, Alan Kardec Pacheco, CORRÊA, Helidacy Maria, PEREIRA, Josenildo de Jesus (orgs.). **São Luís 400 anos: (con)tradição de uma cidade histórica**. São Luís: Café & Lápis; Ed. UEMA, 2014.

¹⁸¹ Id., Ibid., p. 227.

¹⁸² Id., Ibid., p. 227.

¹⁸³ MOTA, 2012, op. cit.

¹⁸⁴ Id., Ibid., p. 46.

¹⁸⁵ Id., Ibid., p. 228.

Na Capitania do Maranhão, entre as famílias que enriqueceram com a agroexportação, constam alguns indivíduos provenientes da Irlanda, França, Inglaterra, isto mais de cinquenta anos antes da Abertura dos Portos às nações amigas. Elementos brancos de origem europeia, logo absorvidos através do casamento pelas poucas famílias de origem portuguesa aqui residentes. Estes deram origem à prole numerosa, o que prova a complexidade da experiência colonizadora da América portuguesa.¹⁸⁶

Portanto, em muitos casos o casamento era visto como negócio de famílias. Um dos elementos que fortalecia esse negócio era o uso do dote nas estratégias matrimoniais, ou seja, ele garantiria às mulheres um pretendente nas mesmas proporções econômicas e sociais; se ausente, tornava-se alvo de preocupação dos familiares.¹⁸⁷ Além do mais, “o casamento legal, por sua vez, mesmo não sendo uma prática seguida pela maioria da população colonial, havendo várias formas de se constituir uma família, era uma norma que trazia prestígio social e, portanto, fortemente desejada”.¹⁸⁸

O contexto do Maranhão na primeira metade do século XVIII, segundo Campos, é “decorrente das políticas de incremento às atividades agroexportadoras, o povoamento em terras maranhenses ganhava impulso”.¹⁸⁹ Já a segunda metade do XVIII é marcada pela ocupação das margens dos rios Balsas, Neves e Macapá, “por inúmeras fazendas de gado, resultando na criação da aldeia de São Félix de Balsas, mais tarde elevada a povoado, vila e cidade”.¹⁹⁰ Dessa forma, o crescimento populacional do Maranhão foi definido por alterações nos setores econômicos e sociais.

Mota torna patente que as mudanças econômicas foram decorrentes da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, instituída por Pombal, que “passou a canalizar o comércio marítimo da região”.¹⁹¹ A Companhia de Comércio facilitava a obtenção de mão de obra escrava, adiantava “capitais sob forma de dinheiro e ferramentas agrícolas para serem reembolsadas pelos plantadores depois de um ou mais anos”.¹⁹² Essas facilidades atraíam imigrantes que desejavam ser proprietários rurais. “Além dos imigrantes vindos do reino, verificou-se a importação maciça de mão-de-obra vinda da África”,¹⁹³ contribuíram para o aumento populacional do Maranhão.

¹⁸⁶ Id., *Ibid.*, p. 228.

¹⁸⁷ ABRANTES, Elizabeth Sousa. A “Cesta da Noiva”: o uso do dote nos arranjos matrimoniais – Maranhão, século XVIII. In: **XXVI SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA**. Natal: 2013, p. 1-12.

¹⁸⁸ Id., *Ibid.*, p. 10.

¹⁸⁹ CAMPOS, 2010, *op. cit.*, p. 290.

¹⁹⁰ Id., *Ibid.*, p. 290.

¹⁹¹ MOTA, 2012, *op. cit.*, p. 28.

¹⁹² Id., *Ibid.*, p. 29.

¹⁹³ Id., *Ibid.*, p. 29.

Muitos homens que vinham do Reino eram considerados como os “excluídos sociais, tais como degredados, trabalhadores sem ocupação fixa, dentre outros”.¹⁹⁴ Já a maioria das mulheres que vinham da Metrópole eram as “donzelas órfãs e pobres, pretendendo livrá-las do risco de prostituição que corriam, conforme a concepção do tempo”.¹⁹⁵ Essa mulher branca chegava à Colônia com seus “modos de viver e morrer”¹⁹⁶ específicos, mas que nem por isso instáveis. Entre os homens presentes nas *Justificações de Viuvez*, é possível encontrar a presença de: capitães, assistentes, homens que viviam de suas lavouras, que viviam embarcados ou que viviam de seus negócios, alferes de milícias e de três não apareceu o ofício. Já sobre as mulheres, não é possível encontrar se possuíam alguma ocupação. Observe a tabela:

Tabela 1:

Ofícios dos *Justificantes de Viuvez*

Justificantes	Ofício
Pedro Pinto	—
Bernarda Joaquina	Não consta
Pedro da Silva	Assistente com seu negócio
Rafael Taveira	Assistente
Maria da Conceição	Não consta
Constantino Dias	Capitão
Thomas Ferreira	Vive de suas lavouras
Joze Jacinto	Capitão
João Felix	Preso (ausência de ofício)
Silvestre Joze Maria	—
Francisco Monis	Tecelão/praiheiro
João Damasceno	—
Antonio Joaquim	Vive de seus negócios
Florência /Veríssimo	Não consta/Alferes de milícias
Domingos Joze	Capitão de milícias
Antonio Ferreira	Assistente

¹⁹⁴ CORREIA, 2004, op. cit., p. 145.

¹⁹⁵ Id., Ibid., p. 145.

¹⁹⁶ PRIORE, 1995, op. cit., p. 23.

Percebe-se que a maioria dos justificantes veio ao Maranhão em busca de maior elevação social, como parece no ofício que possuíam. A única mulher justificante portuguesa, Bernarda Roza, apresentava indícios de status, já que seu pai possuía um requerimento no Arquivo Histórico Ultramarino, solicitando reembolso do investimento que fez nas obras reais da capitania.¹⁹⁷

O objetivo deste capítulo era tentar perceber como o casamento se instituiu e fortaleceu, enquanto sacramento da Igreja Católica, em diversas localidades coloniais. Vimos como os eclesiásticos, mais especificamente os provisores e vigários gerais, se organizaram na Metrópole e na Colônia, para combater as estruturas familiares consideradas ilegítimas. Na conjuntura do Maranhão, a luta iniciada na Europa, no combate dos “pecados da carne”, fez com se intensificassem as visitas pastorais, e mesmo com a burocracia e o alto valor dos casamentos, parte da população pobre conseguia autorização para a realização de um novo casamento.

¹⁹⁷ AHU. C.U: 009, caixa: 50, doc. 4835.

CAPÍTULO II

JURISPRUDÊNCIA ACERCA DO MATRIMÔNIO CATÓLICO

2.1 Casados na forma do Sagrado Concílio Tridentino e as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (1707)

O Concílio de Trento foi marcado por três momentos: o primeiro aconteceu em Trento, no entretempo de 1545-1547; o segundo ocorreu em Bolonha, em 1547; e a última fase novamente em Trento, em períodos de 1551-1552 e 1561-1563; todos ocorreram na Itália e durante o século XVI.¹⁹⁸ O historiador italiano Adriano Prosperi definiu o Concílio Tridentino como “uma assembleia de homens da Igreja – bispos, clérigos e generais da ordem religiosa, que atuam sob o governo atento dos legados papais, além de uma armada de especialistas em teologia e direito”.¹⁹⁹

Segundo Adriano Prosperi, entre os diversos assuntos discutidos por Trento, as questões matrimoniais foram a matéria mais debatida pelos eclesiásticos.²⁰⁰ O sacramento do matrimônio foi responsável por mudanças significativas, no contexto cultural e social das populações. Para Prosperi:

[...] A suposição plena e sem reservas do casamento como um contrato conjugal no contexto dos sacramentos e da maneira como foi dos cenários familiares para ajustá-los definitivamente no espaço eclesiástico significou, por enquanto, uma alteração da economia que governava as relações entre a sociedade espiritual e mundo dos afetos e dos interesses mundanos [...].²⁰¹

De acordo com Prosperi, após o Concílio, a Igreja garantiria sua hegemonia, de acordo com o novo modelo disciplinador da população. Para alcançar êxito, seria necessário um conjunto de eclesiásticos “dotados de bons estudos, capaz de guiar os indivíduos, famílias e coletividades em suas opções e em práticas da vida cotidiana a luz da moral cristã”.²⁰² O projeto mais inovador estabelecido pelo Concílio seria o referente ao sacramento do matrimônio, “aprovada na sessão XXIV (11 de novembro de 1562)”²⁰³:

¹⁹⁸ PROSPERI, Adriano. *El Concilio de Trento: Una introducción histórica*. Espanã: Junta de Castilla e León, 2008.

¹⁹⁹ Id., *Ibid.*, p. 9.

²⁰⁰ Id., *Ibid.*

²⁰¹ Id., *Ibid.*, p. 115. Tradução da autora.

²⁰² Id., *Ibid.*, p. 72. Tradução da autora.

²⁰³ Id., *Ibid.*, p. 72.

[...] Mais que a doutrina (os cânones doutrinários incluíram o casamento entre os sacramentos e definiu a sua indissolubilidade, aprovação e legitimação em seu plano religioso o sentimento natural do amor como a base da sociedade conjugal) foi muito importante o conteúdo dos Cânones das reformas: com decreto *Tametsi* pôs-se remédio aos casamentos clandestinos (mesmo reconhecendo em válido como fundada sobre consentimento livre), impondo a obrigação de celebrar o matrimônio com o pároco (“in ecclesie facie”) após reiterado em três feriados sucessivos o nuncio público a intenção de se casar, a fim de evitar o perigo da poligamia. A medida teria consequências profundas: melhorar e aplicar as regras já estabelecidas sobre a proibição do casamento sob as regras abaixo da quarta grau parentesco natural como espiritual, o Concílio estabeleceu no momento em que o número de padrinhos que tiveram permissão para ter filhos no batismo não excedeu o limite de dois, a fim de reduzir o risco de impedimentos em pequenas comunidades.²⁰⁴

O Concílio Tridentino definiu o sacramento do casamento como indissolúvel e monogâmico, além disso, para ser considerado verdadeiro, precisaria da presença de um pároco para a celebração. Os juizes eclesiásticos seriam responsáveis pelas causas matrimoniais, inspecionados por um bispo. O clero precisaria ter instrução/educação teológica, noção jurídica, “boa cultura e [ser] preparado de forma idônea para a administração dos sacramentos e para a celebração da missa e de outros ritos sagrados”.²⁰⁵

De acordo com Vainfas, o marco das decisões conciliares foi assumir um caráter defensivo do catolicismo “frente ao avanço protestante”.²⁰⁶ Assim, não houve “nenhuma disposição de combate aos reformadores, nenhuma grande inovação de ordem jurídica”,²⁰⁷ a preocupação do Concílio se concentrou em reafirmar “dogmas, sacramentos e estados que a Igreja defendia desde, pelo menos a Reforma Gregoriana dos séculos XII e XIII”.²⁰⁸ Para Vainfas:

[...] já no próprio século XVI, escreve Mullet, o espírito de defesa cedeu lugar ao ataque e de missão, e a partir do século XVII a perspectiva mundial da Contra-Reforma adquiriu contornos institucionais com a criação da Sagrada Congregação da Propaganda da Fé (1622), que, sob o impulso de monsenhor Francesco Ingoli, buscou supervisionar, orientar e financiar a obra missionária no mundo descoberto.²⁰⁹

Assim, a expansão do catolicismo acompanhou o processo de colonização. “Estimulada não por Roma, mas pelos reis, que através do padroado exerciam absoluto controle sobre as Igrejas espanhola e portuguesa”.²¹⁰ Para Vainfas, a implantação dos poderes tridentinos na Colônia enfrentaria desafios, já que houve demora na criação de dioceses,

²⁰⁴ Id., Ibid., p. 72.

²⁰⁵ Id., Ibid., p. 73.

²⁰⁶ VAINFAS, 1997b, op. cit., p. 19.

²⁰⁷ Id., Ibid., p. 19.

²⁰⁸ Id., Ibid., p. 19.

²⁰⁹ Id., Ibid., p. 26.

²¹⁰ Id., Ibid., p. 26.

consequentemente passando por longos períodos de vacância e despreparo do corpo secular. Essas dificuldades estavam presentes no campo de ação eclesiástica do Maranhão, como em toda Colônia; o bispado do Maranhão foi criado em 1677, sendo que foram 63 anos de vacância no século XVIII, e nem todos os clérigos eram graduados como exigia o regimento da Igreja. Porém, é possível perceber que o Juízo Eclesiástico buscava se organizar de modo a combater os “crimes cotidianos”, de todos os tipos, com exceção dos de heresia.

Segundo Alzira Campos, o Concílio de Trento foi organizado em três textos principais: “um preâmbulo doutrinal, doze cânones redigidos concisamente e um minucioso decreto disciplinar, *De reformatione matrimonii*, composto por 10 capítulo”.²¹¹ De acordo com Campos, os cânones eram finalizados com a frase “seja excomungado”, caso não se cumprisse o que foi estabelecido pelo dogma. Além dos pontos já mencionados acima, o Concílio ainda frisava a preocupação com:

[...] A separação dos consortes quanto ao tálamo e coabitação, por tempo certo ou incerto, segundo motivos considerados lícitos, ficou sob a determinação única da Igreja. Também foram confirmados prazos interditados para a solenidade dos desponsórios e afirmada, categoricamente, a superioridade do estado de castidade e celibato perante o matrimonial”.²¹²

Com essas reformas ao matrimônio, a Igreja Católica buscava reafirmar sua autoridade após a Reforma Protestante e questionar seus preceitos. Essas medidas também tinham o interesse em “combater influências pagãs sobre a sociedade conjugal”.²¹³ Para Campos, “a aplicação das disposições maiores emanadas do Concílio de Trento e da execução garantida por alvarás régios sujeitou-se às chamadas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*”.²¹⁴ As *Constituições* foram redigidas e aplicadas, segundo os regimentos tridentinos. Porém, esses regimentos já estavam enraizados na Colônia, antes mesmo do decreto das *Constituições*.

Sobre os decretos do Concílio Tridentino, Evergton Sales de Sousa²¹⁵ discute quais foram os principais obstáculos para que as diretrizes tridentinas fossem ou não aplicadas de imediato à Colônia. Para ele, um dos entraves que impediria que as normativas fossem efetuadas de imediato seria “a distância e o contexto da América portuguesa, que durante o

²¹¹ CAMPOS, 2003, op. cit., p. 68.

²¹² Id., Ibid., p. 68.

²¹³ Id., Ibid., p. 68.

²¹⁴ Id., Ibid., p. 70.

²¹⁵ SOUZA, Evergton Sales. A construção de uma cristandade tridentina na América portuguesa (séculos XVI e XVII). In: GOUVEIA, António Camões; BARBOSA, David Sampaio; PAIVA, José Pedro (coords.). **O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos**. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2014.

século XVII, em larga medida, permaneceu uma terra de missão”.²¹⁶ Como exemplo, Sousa mostra que por meio de algumas queixas do capuchinho Giuseppe de Sommariva aos habitantes do Sertão do São Francisco, que formados em sua maioria por mestiços, índios e negros, que “algumas regras do cristianismo não eram muito bem compreendidas”,²¹⁷ ou “poderiam revestir-se de significados que iam além do religioso”.²¹⁸ Dessa forma, havia o empecilho de “fazer com que esses povos se conformassem inteiramente aos ditames da religião, tanto mais quando ela chocava com comportamentos que não eram percebidos como negativos pela cultura indígena e africana”.²¹⁹

Nessa mesma perspectiva, a questão de como e quando, as medidas elaboradas e reafirmadas pelo Concílio Tridentino, foram instauradas no Brasil colonial passaram a ser um dos assuntos mais presentes nos estudos de historiadores da História da Igreja no Brasil Colônia. O historiador Bruno Feitler,²²⁰ por exemplo, mostra que as abordagens se alicerçaram em duas perspectivas, isto é, uma “aplicação praticamente imediata das diretrizes conciliares, mesmo com um povoamento português ainda bastante incipiente”,²²¹ ou ainda a “adequação tardia da Igreja colonial às normas tridentinas, o que teria acontecido apenas em começos do século XVIII”.²²² Essa última abordagem se sustenta pelo fato das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, que foi a legislação adaptada das normativas tridentinas e produzidas para a Colônia, só serem produzidas e utilizadas no início do século XVIII.

Dessas abordagens, para o bispado do Maranhão, considera-se a primeira, pois o Juízo Eclesiástico do Maranhão começou a utilizar as *Constituições da Bahia*, de 1707, somente em 1740, mas antes disso, foi possível encontrar alguns processos do Juízo Eclesiástico do Maranhão, tendo por base o Concílio de Trento. O primeiro processo encontrado no APEM correspondendo ao Juízo, foi o *Auto de Embargo* do Padre Francisco Manoel da Trindade (religioso sacerdotal e conventual do convento de Nossa Senhora do Monte do Carmo), que desejava provar perante o “prelado a falsidade e com que foi criminado”.²²³

A partir do viés reformista de Trento, o sacramento do matrimônio foi uma das principais preocupações do Concílio. Busca-se entender como a moralidade, no que se refere

²¹⁶ Id., Ibid., p. 176.

²¹⁷ Id., Ibid., p. 194.

²¹⁸ Id., Ibid., p. 194.

²¹⁹ Id., Ibid., p. 194.

²²⁰ FEITLER, Bruno. Quando chegou Trento ao Brasil? In: GOUVEIA, António Camões; BARBOSA, David Sampaio; PAIVA, José Pedro (coords.). **O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos**. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2014.

²²¹ Id., Ibid., p. 158.

²²² Id., Ibid., p.158.

²²³ APEM. Autos de Embargo, caixa 01, doc. 01, fl. 1.

ao estado de ser/estar casado, fez-se presente nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, de 1707. Esse sínodo foi convocado por D. Sebastião Monteiro da Vide, que usou como base as normativas tridentinas, ajustando o regimento ao contexto colonial. Monteiro da Vide foi o quinto arcebispo da Bahia. Nascido em Monforte, no bispado de Elvas, em 19 de março de 1643, teve seus primeiros passos na carreira eclesiástica iniciados na Metrópole. Assim:

Recebeu a primeira tonsura e ordens menores em 14 de junho de 1653, e, em 22 de maio de 1659, em Évora, entrou como noviço da Companhia de Jesus, onde estudou Artes no colégio do Espírito Santo entre 1662 e 1666. No ano seguinte, inscreveu-se na Universidade de Coimbra, onde recebeu o grau de bacharel em maio de 1672, formando-se em Cânones em março de 1673. Após ordenar-se sacerdote, em 1671, gozou sucessivamente os benefícios de prior da igreja de São Mamede e depois de Santa Marinha, ambas em Lisboa. Foi vigário-geral de Setúbal em 1678. Posteriormente, ocupou os cargos de juiz dos casamentos do arcebispado de Lisboa – desde dezembro -, passando a vigário-geral em meados dos anos 1690, ao ser por três vezes preterido pelo soberano para bispados das conquistas portuguesas: em 1685 para Goa, em 1691 para a Bahia e em 1694 para a Sé de Olinda. Monteiro da Vide serviu também como desembargador e chanceler do Ordinário lisboeta. Finalmente, no dia 8 de maio de 1701, foi nomeado por D. Pedro II para o cargo de arcebispo da Bahia. Sua sagração ocorreu na igreja da Trindade de Lisboa, em 21 de dezembro de 1701, e o lançamento do pálio, oficializado pelo bispo de Epônia, D. frei Antonio Botado, no dia 31 do mesmo mês, na igreja em que até então Monteiro da Vide fora prior. O novo arcebispo chegou à sua diocese em 20 de maio, tomando posse dois dias depois. Monteiro da Vide foi, assim, o décimo terceiro prelado a ocupar a Sé baiana e seu quinto arcebispo [...].²²⁴

Como visto acima, Monteiro da Vide ocupou cargos importantes no reino, tais como, juiz dos casamentos, prior da igreja e vigário-geral, antes de chegar à Bahia colonial e coordenar o sínodo das *Constituições*. Ele “dedicou-se com afincos à sua missão pastoral, ao engendramento da Igreja na sua diocese – através de uma série de construções e reformas que deram continuidade ao trabalho dos seus antecessores”.²²⁵ De acordo com Bruno Feitler e Evergton Sales Souza, Monteiro da Vide teve a preocupação de conhecer a localidade da diocese que passou a ocupar, sendo que as visitas pastorais podem ter influenciado diretamente nas “precondições para a redação de constituições adaptadas às necessidades locais”.²²⁶ Não foram encontrados detalhes do que se passou durante essas visitas, mas o arcebispo foi cauteloso quanto ao direcionamento das *Constituições* às normativas tridentinas. Uma das suas preocupações era com a alma e com a salvação dos fiéis. Para Bruno Feitler e Evergton Sales Souza:

²²⁴ VIDE, Sebastião Monteiro da. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. Estudo introdutório e edição: FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales; JANCSÓ, Istvan; PUNTONI, Pedro (orgs.). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010, p. 8-9.

²²⁵ Id., Ibid., p. 9.

²²⁶ Id., Ibid., p. 14.

Do ponto de vista formal, cabe chamar a atenção para as muitas características que inserem as Constituições Primeiras no conjunto das constituições diocesanas portuguesas. Com efeito, Sebastião Monteiro da Vide, ao organizá-las, não pretendia inovar nem quanto à forma nem quanto ao conteúdo geral dos seus textos, mas sim, colá-las ao máximo às disposições do Concílio Tridentino e à já então larga tradição do gênero de Portugal. Assim, as constituições baianas destacam-se menos por suas especificidades do que por sua conformidade com suas congêneres.²²⁷

Isto dito, nota-se que o arcebispo, ao redigir as *Constituições*, preocupou-se em aproximá-las ao máximo das normas estabelecidas por Trento, considerando que as localidades eram completamente diferentes. Outro fato que comprova essa assertiva foi ele ter citado como fonte as *Constituições de Lisboa*, pelo menos 730 vezes, apesar de não seguir “estritamente a forma utilizada pelas normas lisboetas”.²²⁸ Monteiro da Vide não desconsidera os modelos existentes de constituição ao compor as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, mas “também se vê que não utilizou um molde único, adaptando os modelos existentes às suas necessidades e ao que pensava ser mais adequado à realidade do arcebispado que administrava”.²²⁹

Lana Lage também aponta que D. Sebastião da Vide conheceu bem a arquidiocese onde redigiu as *Constituições*. Ele tomou conhecimento das dificuldades que iria enfrentar, devido a ter encontrado naquela localidade o que considerava pecados, que para ele precisavam ser combatidos. Reconheceu ainda “a dificuldade de se implantar nos trópicos uma legislação criada para região de condições tão diferentes, como o Reino.”²³⁰ Assim:

[...] com um pragmatismo digno de nota, adverte que as Constituições da Bahia seriam uma adaptação da legislação eclesiástica portuguesa às condições coloniais. Está explícita também a preocupação em garantir a reforma das práticas e regras encontradas na Igreja colonial, proibindo todas as que contrariassem a nova legislação, por mais antigas que fossem, e reservando para si a interpretação de qualquer dúvida.²³¹

Dessa forma, D. Sebastião Monteiro da Vide se destacou pela sua ação pastoral na América portuguesa. Sobressaiu-se por “ser alçado à condição de modelo de bispo tridentino nestes trópicos”.²³² Assim, tendo influência direta do regimento do Concílio de Trento, trabalhou com eficiência na evangelização e adequação dos fiéis aos sacramentos

²²⁷ Id., Ibid., p. 57.

²²⁸ Id., Ibid., p. 57.

²²⁹ Id., Ibid., p. 63.

²³⁰ LAGE, Lana. As Constituições da Bahia e a reforma tridentina no clero no Brasil. In: FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales. **A Igreja no Brasil: Normas e Práticas durante a Vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. São Paulo: Editora Unifesp, 2011, p. 151.

²³¹ Id., Ibid., p. 151.

²³² FEITLER; SOUZA, 2010, op. cit., p. 72.

estabelecidos pela Igreja. “As Constituições não deixam de fazer, aqui e ali, adequações à realidade da América portuguesa, em particular no que toca à evangelização e à prática religiosa dos escravos africanos”.²³³

Como já foi colocado, as *Constituições Synodales do Arcebispado de Lisboa*²³⁴ foram um dos regimentos que serviram como documento base para a escrita das *Constituições da Bahia*. Como o próprio título sugere, estavam “concordadas com o Sagrado Concílio Tridentino”. O TÍTULO 14 do LIVRO PRIMEIRO é dedicado ao sacramento do matrimônio. Nesse item, é possível conhecer a idade “legítima” para homens e mulheres se casarem, sendo de 14 anos e 12 anos, respectivamente, assim como depois foi determinado pelas *Constituições da Bahia* à Colônia. Outro ponto de relevância é quanto aos impedimentos, denunciação, ambas legislações declaram a importância dos párocos se informarem, no que tange à vida dos contraentes. Assim, “as *Constituições* não surgiram no vazio. Sínodos anteriores, cânones e regras do direito canônico estabelecidas pelo Reino português em seus acordos e concordatas com o Vaticano estiveram em vigor antes da promulgação das *Constituições*”.²³⁵

Como já foi mencionado, apesar de terem vigorado desde 1707 em partes da Colônia, não se sabe quando as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* começaram a ser utilizadas pelo bispado do Maranhão, como afirma Pollyanna Muniz. Segundo ela, “a partir de 1740, essa legislação passa a ser abundantemente utilizada nos autos que ocorreram naquele bispado”.²³⁶ Por meio dessas *Constituições*, é possível compreender como o Tribunal Episcopal do Maranhão intervinha no cotidiano das pessoas e, além do mais, quais eram as punições para os infratores da normativa clerical. Assim, nota-se como os viúvos e viúvas, que viviam numa relação de *concubinato*, antes do processo de *Justificação de Viuvez*, ameaçam o sacramento do matrimônio. No caso dos viúvos, as *Constituições Primeiras* apresentavam o tópico 271, o seguinte argumento:

E se ambos os contraentes forem viúvos, ou algum deles, se declararão os nomes da mulher, ou mulheres, marido, ou maridos defuntos, e de seus pais, e mais, lugares, e Freguesias, aonde eram naturais, e moradores. E não serão recebidos sem que

²³³ Id., *Ibid.*, p. 72.

²³⁴ CUNHA, Rodrigo da. **Constituições Synodales do Arcebispado de Lisboa**, novamente feitas no synodo diocesano, que celebrou na Sé Metropolitana de Lisboa o Illustrissimo, e Reverendissimo Senhor D. Rodrigo da Cunha Arcebispo da mesma Cidade, do Conselho de Estado de S. Magestade, em os 30 de Mayo do anno de 1640.

²³⁵ TEIXEIRA, Rubenilson Brazão. As Constituições Eclesiásticas e a cidade Potiguar. In: FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales. **A Igreja no Brasil: Normas e Práticas durante a Vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. São Paulo: Editora Unifesp, 2011, p. 455.

²³⁶ MUNIZ, 2017, op. cit., p. 86.

primeiro legitimamente conste da morte da última mulher, ou marido: e havendo sido defuntos da mesma Freguesia deste nosso Arcebispado, ou Escrivão do nosso Juízo Eclesiástico. Porém havendo falecido em outra parte fora do Arcebispado, não os receberá sem licença nossa, ou de nosso Previsor, na qual se declare, que justificarão a morte do marido, ou mulher; o que os Parochos assim cumprirão, sob pena de que fazendo o contrário, serem gravemente castigados.²³⁷

As *Constituições da Bahia* advertem que “os contraentes, que quando recebem este sacramento (matrimônio), devem estar em graça, porque se o recebem em pecado, pecam mortalmente”.²³⁸ Percebe-se a importância para a Igreja, em se informar sobre a vida do contraente, antes de permitir a realização desse sacramento. Também se nota que por vários momentos o arcebispo Monteiro da Vide faz citação ao decreto estabelecimento pelo Concílio Tridentino, como podemos perceber no item 293:

Conforme ao decreto do Sagrado Concílio Tridentino, (19) para valer o Matrimônio, se requer, que se celebre em presença do Parocho, ou de outro Sacerdote de licença sua, ou do Ordinário, e em presença de duas, ou três testemunhas. E as pessoas em que outra forma se quiserem casar, são pelo mesmo Concílio havidas por inhabeis, para assim contraírem, e os tais contratos julgados, e declarados por nulos, e de nenhum (20) vigor. E declaramos que para este efeito se entende por próprio (21) Parocho o de qualquer dos contraentes, posto que (22) não seja Sacerdote. Porém o que assistir de licença sua, ou nossa, deve ser (23) Sacerdote, e a assistência que fizer, deve ser moral, e humanamente, (24) de modo, que ele, e as testemunhas entendam o mutuo consentimento dos contraentes, em forma que com certeza testifiquem dele, para que se requer tenham uso de razão, e entendam o ato a que assistem.²³⁹

Como afirma Torres-Londoño, as *Constituições da Bahia* foram nutridas pela literatura normativa dos concílios, especificamente o V Concílio de Latrão e o Concílio de Trento, ambos do século XVI. “Esses concílios marcaram os limites entre as verdades indiscutíveis da fé e os erros heréticos, tentando afirmar a Igreja entre os poderes civis por meio da autoridade papal e do poder dos bispos”.²⁴⁰ Assim como concílios citados, as *Constituições* foram responsáveis pela solidificação dos sacramentos, o fortalecimento da Igreja, no que se refere ao poder dos bispos e à intensificação e penitência das visitas pastorais. Torres-Londoño afirma que:

Sendo os concílios a fonte, os modelos foram as Constituições portuguesas dos séculos XVI e XVII. Os que redigiram as Constituições da Bahia as conheciam bem. Adaptação dos concílios às circunstâncias de cada região, as Constituições diocesanas refletiam as preocupações do concílio anterior a elas. Assim, as Constituições pré-tridentinas legislaram sobre os sacramentos, os bens da Igreja, os

²³⁷ VIDE, 1853, op. cit., p. 111. Atualizado

²³⁸ Id., Ibid., p. 108.

²³⁹ Id., Ibid., p. 121-122.

²⁴⁰ TORRES-LÓNDONO, 1999, op. cit., p. 121.

benefícios eclesiásticos, o funcionamento das paróquias e os crimes e punições. Mantendo a importância dos sacramentos, as Constituições posteriores a Trento multiplicaram as formas de controle sobre os fiéis, os religiosos e o clero, servindo-se para isso de inúmeras normas que proibiam alguns comportamentos e prescreviam outros. Foi recorrendo a esses modelos normativos que as Constituições da Bahia detalharam as práticas sacramentais, prescreveram os procedimentos pastorais, discriminaram as circunstâncias de atuação da autoridade eclesiástica e dosaram a imposição de penas corretivas.²⁴¹

Dessa forma, é notório que nas *Constituições* teve-se a preocupação de detalhar como os eclesiásticos deveriam proceder em cada um dos sete sacramentos. Sobre o sacramento do matrimônio, pode-se encontrar nas *Constituições da Bahia* o seguinte item: “do sacramento do matrimonio: da instituição, matéria, forma, e ministro deste sacramento; dos fins para que foi instituído, e dos efeitos que causa”.²⁴² Nesse tópico diz que “a matéria deste sacramento é o domínio dos corpos, que mutualmente fazem os casados, quando se recebem, explicando por palavras, ou sinais, que declarem o consentimento mutuo, que de presente tem”.²⁴³ Portanto, mostrava a importância desse sacramento para o controle dos corpos, segundo os preceitos estabelecidos pela Igreja Católica.

No autuamento de *Justificação de Viuvez* do português Antônio Ferreira da Silva, viúvo, de 48 anos, foi possível perceber que o provisor geral, doutor arcediogo Antônio Coelho Zuzarte, especifica que o *justificante* contrairia “matrimônio na forma do Concílio Tridentino e Constituição do Bispado”.²⁴⁴ Percebe-se que os provisores gerais da Câmara Eclesiástica, responsáveis pelas causas matrimoniais, se utilizavam dos moldes tridentinos e das *Constituições*, para mudar os costumes dos que fossem encontrados em pecado. O provisor torna a frisar, no decorrer do processo, as *Constituições* utilizadas pelo Bispado do Maranhão:

como também a mandar vir os ditos papeis e atadas as sumas que compõem a Constituição deste Bispado, por cujo bem vem o suplicante aos jus de vossa suplicar como suplica pedindo pelo amor de Deus se sirva mandar que o Reverendo Escrivão assiste a dita fiança e faça depósito, dos quarenta mil na mão dos ditos dois fiadores, as quais se obrigam cada um (...) e um por ambos atendendo a Vossa S.^a (...) miséria, também presentemente não se achar com o dinheiro, para fiz cientemente o apresentar na mão do tesoureiro, donde é costume e para já assim o mereça súplica.²⁴⁵

No item “impedimentos que só impedem o matrimônio”, ressalta o tópico sobre “voto”, que era “quando algum dos contraentes fez voto simples de religião, ou castidade”.

²⁴¹ Id., Ibid., p. 121-122.

²⁴² VIDE, 1853, op. cit., p. 107.

²⁴³ Id., Ibid., p. 107.

²⁴⁴ APEM. Autos de Justificação de Viuvez, caixa 95, doc. 3236, fl. 13.

²⁴⁵ APEM. Autos de Justificação de Viuvez, caixa 95, doc. 3236, fl. 23.

No processo de Antônio Ferreira da Silva, faz alusão a esse item, quando pormenoriza que Antônio “nem fez voto de castidade ou de religião; e que sim se acha livre e desimpedido”.²⁴⁶ Essa mesma menção foi percebida no “depoimento da contratante” Angélica da Assenssão, pretendente do justificante Antônio da Silva e acusada de concubinato com ele, em que ela se achava denunciada, mas que “nunca foi casada e sim solteira livre e desimpedida não fez voto de castidade nem de religião”.²⁴⁷

As *Constituições da Bahia* ainda destacam, no item “voto”, um parágrafo falando dos “esponsais”, que “convêm a saber, se os contraentes, ou algum deles tem prometido, ou jurado de casar com outra pessoa”,²⁴⁸ algo também presente no depoimento de Angélica, escrito pelo escrivão da Câmara Eclesiástica, o padre João José Barroso. Nesse depoimento, diz que ela “nem também fez promessa de casamento a outro alguém homem mais do que deste casamento é de força e vontade dos pais dela depoente; e que também este já dera seu consentimento”.²⁴⁹

O processo de viuvez do português Rafael Taveira,²⁵⁰ por sua vez, teve seu autuamento redigido pelo cônego Joze Bernardes da Fonseca, escrivão da Câmara Eclesiástica e conduzido pelo provisor geral Francisco Matabosque. Assim, segundo relatou o escrivão:

Diz Rafael Taveira que ele suplicante quer justificar perante v. Reverendíssimo os itens seguintes. Item que o Suplicante era **casado na forma do Sagrado Concílio Tridentino** com Maria Ignacia a qual lhe é falecida da vida presente. Item que o Suplicante para tomar qualquer estado, que pretende nesta cidade lhe é preciso justificar perante Vosso Revendíssimo que a dita mulher é falecida como deporão atestar pela presente justificação, porto.²⁵¹

Assim, é possível perceber que o provisor destaca que o suplicante foi casado na forma do Sagrado Concílio de Trento. O maranhense Domingos José Ferreira também disse que com sua primeira esposa “foi legitimamente casado in facie ecclesiae”.²⁵² Maria da Conceição, natural da Bahia, foi outra justificante que declarou que foi igualmente “casada in facie ecclesiae com Pascoal Correa”.²⁵³ Como não seria diferente, os eclesiásticos do Bispado do Maranhão, antes das *Constituições do Arcebispado da Bahia* serem adaptadas ao contexto colonial, tinham por base os preceitos estabelecidos pelo Concílio de Trento, que permaneceu

²⁴⁶ APEM. Autos de Justificação de Viuvez, caixa 95, doc. 3236, fl. 19.

²⁴⁷ APEM. Autos de Justificação de Viuvez, caixa 95, doc. 3236, fl.19.

²⁴⁸ VIDE, 1853, op. cit., p. 119.

²⁴⁹ APEM. Auto de Justificação de Viuvez, caixa 95, doc. 3236, fl.19.

²⁵⁰ APEM. Auto de Justificação de Viuvez, caixa 95, doc. 3224.

²⁵¹ APEM. Auto de Justificação de Viuvez, caixa 95, doc. 3224, fl. 2. Grifo meu.

²⁵² APEM. Auto de Justificação de Viuvez, caixa 95, doc. 3235, fl. 2.

²⁵³ APEM. Auto de Justificação de Viuvez, caixa 95, doc. 3225, fl. 4.

até o século XVIII como um dos apoios dos eclesiásticos no desenrolar dos processos de *Justificações de Viuvez*.

As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* (1707), que passaram a ser utilizadas no Maranhão por volta de 1740, foram essenciais para se compreender como as autoridades eclesiásticas deveriam atuar no desdobrar dos processos de viuvez. É importante destacar que o bispado do Maranhão, antes mesmo das *Constituições*, já utilizavam as normativas tridentinas, nas resoluções dos processos contra leigos e eclesiásticos. Portanto, é evidente que o processo de catolicizar a população da Colônia refletiu na organização casamento enquanto instituição, ideal cristão traçado pelo Concílio Tridentino. Resta-nos concordar que isso ocorreu de forma intensiva no Maranhão setecentista.

2.2. Transgressão moral: a prática do concubinato

O *justificante* de viuvez António Ferreira da Silva, natural da cidade do Porto, freguesia de Cedofeita, com 48 anos de idade, veio a São Luís para “melhor ganhar a vida”, como marinheiro. Distante do seu lugar de origem e de sua família, que permaneceu em Portugal, contou que se tornou viúvo, sem presenciar o falecimento de sua primeira mulher Anna Maria do Espírito Santo. Já estava em estado de viuvez, quando em 7 de novembro de 1799, na cidade de São Luís do Maranhão foi denunciado para sua “miséria” por estar em concubinato há anos com Angélica Roza, mulher solteira, natural do Maranhão, com 26 anos de idade.

Devido à denúncia de estar em concubinato, António “se viu obrigado a tomar estado de casado com a dita” Angélica. Para isso, foi necessário buscar as medidas necessárias para se livrar do crime de concubinato. Uma dessas providências estabelecidas pela Câmara foi apresentar a certidão de óbito de sua falecida mulher, e para isso, ele teve que a buscar no Reino. No período de 7 meses, tempo de ir a Portugal e retornar ao Maranhão, António conseguiu obter a certidão de óbito autêntica e assinada pelo pároco da Igreja e freguesia de Cedofeita, padre Manoel Ferreira.

O pároco consultou o livro de assentos da freguesia, da qual ele era responsável, constatando que Anna Maria morreu em 20 de agosto de 1798, aos 50 anos, sem testamento, sendo sepultada dentro da igreja. Desse modo, observa-se que o tempo em que permaneceu em concubinato fora mais do que o estado de viúvo, já que vivia há anos em concubinato com Angélica e fazia apenas um ano que comprovadamente sua mulher havia morrido.

Comprovando que além do crime de concubinato, António Ferreira praticou o pecado do adultério. Outro desvio que ameaçava a instituição do matrimônio e que estava na mira do Juízo Eclesiástico.²⁵⁴

Nesse exemplo, três pontos precisam ser frisados. As dificuldades, mas nem por isso a impossibilidade, de se comprovar a viuvez do cônjuge, sendo preciso cruzar o Atlântico em busca do atestado de morte, pois só assim conseguiria provar sua viuvez e realizar um novo casamento. Outro ponto a destacar é a rigidez da Câmara Eclesiástica no controle dos comportamentos, pois ao não dispensar o atestado de óbito, fez com que António Ferreira, em um curto espaço de tempo (considerando a conjuntura) de 7 meses trouxesse o atestado e provasse que realmente era viúvo. E por último, a denúncia, que fez com que António fosse obrigado a se casar com Angélica, deixando assim, o pecado de concubinato.

Como percebido acima, a prática de concubinato era comum no século XVIII, não só no Maranhão como também em outras regiões da Colônia, sendo “o delito da carne mais presente na alçada episcopal, tanto em São Paulo, como na Bahia e em Minas Gerais”.²⁵⁵ No caso de São Paulo, Eliana Goldschmidt apresenta algumas classificações ao crime de concubinato, sendo elas: concubinato com promessa de casamento; concubinato simples; concubinato adulterino; concubinato incestuoso e amancebamento de clérigo. Dessa forma, Goldschmidt analisa o concubinato como um crime recorrente na sociedade paulista, mas que não podia de forma alguma ser generalizado, pois apresentava diversas variáveis, do pecado (adultério, fornicação ou incesto) que estava contido nessa prática aos envolvidos (solteiros, viúvos ou clérigos).

Das classificações de concubinato estabelecidas por Goldschmidt, a que mais se aproxima dos casos encontrados nas *Justificações de Viuvez* é “o concubinato simples”. Este corresponde aos solteiros ou viúvos, que viviam como se fossem casados. Para os solteiros ou viúvos, que desejassem abandonar o desvio moral do concubinato, isso se não tivessem nenhum impedimento canônico, bastava que celebrassem o casamento, o que no caso dos viúvos, não era simples. Outro ponto que precisa ser evidenciado, era que “a intenção de legalizar o relacionamento não fazia parte dos planos de muitos pares que, de preferência a assumir o vínculo sacramental, optavam pelo modo de vida dos casados informalmente”.²⁵⁶ Isso justificaria o grande número de denúncias ao Tribunal episcopal paulista.

²⁵⁴ APEM. Autos de Justificação de Viuvez, caixa 95, doc. 3236, fl. 24.

²⁵⁵ GOLDSCHMIDT, 1998, op. cit., p. 130.

²⁵⁶ Id., Ibid., p. 143.

Em comparação aos outros crimes da alçada paulista, o concubinato seria o mais cometido e o mais denunciado. De acordo com Goldschmidt, esse aumento no número de denúncias, deveu-se ao “conhecimento a respeito da validade exclusiva do casamento que obedecia às regras tridentinas”.²⁵⁷ No caso do Auditório Eclesiástico do Maranhão, não foi diferente. Pollyanna Muniz mostra que, de 254 processos cíveis e crimes contra leigos, havia 54 denúncias de concubinato, ou seja, foi o crime mais denunciado, aproximando-se somente dos crimes “processados por dívida”, que correspondiam também a 54.²⁵⁸

Quanto ao significado da palavra, “no Brasil, concubinato e mancebia serviram no século XVI para caracterizar os tratos que os colonos portugueses estabeleceram com as índias, as negras e as mestiças”.²⁵⁹ Já no século XVIII, “as palavras concubinato e mancebia já tinham se imposto como as expressões que designavam ‘tratos ilícitos’”,²⁶⁰ com reconhecimento pela legislação da Colônia. Segundo Londoño, a justiça eclesiástica reconhece 3 significados para as palavras (concubinato, concubinado, concubinar-se, concubina, mancebia e amancebados, termos com caráter polissêmico): “um primeiro que faz referência ao não-casamento, um segundo que diz respeito a sua validade moral e um terceiro que indicava as condições em que se produziam os atos que elas designavam”.²⁶¹ É importante destacar nessa pesquisa o que Torres-Londoño define no primeiro momento sobre o concubinato, que seria:

[...] as expressões ‘viver concubinato’ ou ‘estar amancebado’ referem-se a homens e mulheres que mantinham tratos físicos sem estar casados. No atuar da justiça eclesiástica qualquer relacionamento entre um homem e uma mulher, fora do casamento, era entendido como concubinato ou mancebia. Portanto, o referencial para definir o concubinato ou a mancebia era o casamento, a norma consagrada pelos poderes reconhecidos. Por ser o concubinato entendido nesse primeiro horizonte como não-casamento, houve pessoas apontadas como se estivessem vivendo em concubinato apenas pelo fato de terem sido vistas juntas.²⁶²

Londoño define que a polissemia que a palavra concubinato apresentava era utilizada como estratégia por “autoridades, membros das elites, pessoas simples e mesmo os escravos, do confrontar-se no cenário de atuação da justiça, conferiam em seu benefício este ou aquele significado”.²⁶³ As expressões “estar com” ou “viver com” serviam “para caracterizar a

²⁵⁷ Id., Ibid., p. 132.

²⁵⁸ MUNIZ, 2014, op. cit., p. 227.

²⁵⁹ TORRES-LONDOÑO, 1999, op. cit., p. 28.

²⁶⁰ Id., Ibid., p. 28.

²⁶¹ Id., Ibid., p. 28-29.

²⁶² Id., Ibid., p. 29.

²⁶³ Id., Ibid., p. 30.

situação dos que não eram casados, sem ser preciso denominar a situação de outra forma”.²⁶⁴ Nas Justificações de Viuvez também se encontram as expressões “com quem estava junto”.²⁶⁵ Para Londoño:

No âmbito da atuação da Igreja e do poder civil, a vida a dois sem casamento, era indicada pela palavra concubinato, como uma expressão que caracterizava um crime, desclassificando e diferenciando as pessoas. Isto se devia à conotação de condição ilícita, de relações que dificilmente poderiam chegar ao casamento, como no caso do adultério. Tal conotação era reforçada pelos aparelhos do Estado em nome da preservação da ordem escravocrata, do casamento-aliança e do estado religioso.²⁶⁶

Essa atuação da Igreja se intensificou após o Concílio de Trento, que definiu o concubinato como “pecado grave, grande mal, crime, objeto de excomunhão, se não houvesse arrependimento e emenda dos pares, depois de ser feita a admoestação”.²⁶⁷ Com as Constituições Primeiras, de 1707, que seguiam os preceitos estabelecidos por Trento, o concubinato ou amancebamento consistia “em uma ilícita conversação do homem com mulher continuada por tempo considerável”.²⁶⁸ Com base no Concílio Tridentino, as Constituições diziam que cabia aos prelados “conhecer dos leigos amancebados, quanto a correção, e emenda somente para os tirar do pecado, e em ordem a este fim podem proceder contra eles com admoestações e penas”.²⁶⁹ Sobre os castigos, as Constituições apresentam o seguinte:

[...] E ainda devem preceder as três admoestações do Sagrado Concílio Tridentino, para efeito dos leigos amancebados poderem ser censurados, e castigados com as penas de prisão, e degredo, e outras, isso não impede, para que logo pela primeira, segunda e terceira vez possam ser multados em penas pecuniárias, as quais os façam temer, e emendar, e tirar do pecado, o que é conforme o direito, e está declarado pela Sagrada Congregação do Concílio, e se usa nesta diocese, e nas mais do Reino.²⁷⁰

As Constituições ainda informam que o amancebado não deveria manter a concubina em casa, “que se lhe assignará, sob pena de ser castigado com maior rigor: e sendo ambos solteiros pagará cada um oitocentos réis; e sendo ambos ou algum deles casado pagará cada um mil réis”.²⁷¹ Consoante as Constituições, havia duas formas de se compreender se uma pessoa estaria em crime de concubinato, seriam elas: pelas visitas gerais ou pelas

²⁶⁴ Id., Ibid., p. 30.

²⁶⁵ APEM. Autos de Justificação de Viuvez, caixa: 95, doc. 3222, fl. 15.

²⁶⁶ TORRES-LONDOÑO, 1999, op. cit., p. 30.

²⁶⁷ Id., Ibid., p. 23.

²⁶⁸ VIDE, 1853, op. cit., p. 338.

²⁶⁹ Id., Ibid., p. 338.

²⁷⁰ Id., Ibid., p. 338.

²⁷¹ Id., Ibid., p. 338.

denúncias. António da Silva, entre os outros justificantes de viuvez, foi denunciado ao Juízo Eclesiástico, mas não se sabe por quem ou quando. Na sua justificação, só é possível saber que ele se apresentou e pretendia justificar sua viuvez à Câmara Eclesiástica, por ter sido denunciado pelo crime de concubinato. E assim, realizar as *segundas núpcias* com quem foi visto em pecado.

O concubinato tornou-se prática ilícita para a população na Colônia, a partir do momento que eles tiveram conhecimento sobre os preceitos e as proibições contidas nas normativas eclesásticas, que impossibilitavam e contribuíram para o desvio do sacramento do casamento. Essa noção atribuída à prática desviante aconteceu antes mesmo das *Constituições Primeiras* serem utilizadas, como legislação na Colônia. Todavia, mesmo estando cientes de estar em pecado, no caso dos viúvos, eles sabiam do significado do sacramento do matrimônio, por terem vivido no primeiro momento. Dessa forma, eram cientes de que o estado ideal do homem social era o de casado, mas muitos preferiam viver em desregramento e, somente com as denúncias, buscavam regular sua situação no Tribunal Eclesiástico.

Para a Igreja, o concubinato era “um pecado grave, da espécie da luxúria, uma falta contra o sexto mandamento que se realizava na fornicação contínua e durante tempo considerável entre as mesmas pessoas”.²⁷² Para Vainfas, além de ofensa ao sexto mandamento, o concubinato também seria uma “ofensa ao nono mandamento e à fidelidade conjugal, em se tratando de adultérios”.²⁷³ Assim, o concubinato poderia variar entre os pecados da fornicação e do adultério “antes definida pela durabilidade e publicidade do que pela coabitação”.²⁷⁴

A correção aos culpados era pública e necessária, pois “esperava-se reparar o escândalo que o concubinato causara nos outros fiéis, dando possibilidade a quem tivesse ficado escandalizado de testemunhar a reforma do pecador”.²⁷⁵ Nas Justificações de Viuvez, as testemunhas estavam ligadas diretamente ao falecido/a do cônjuge, ou seja, os depoentes eram pessoas que colaboravam para ajudar a comprovar que, de fato, *o/a justificante* era viúvo/viúva.

Torres-Londoño mostra que os bispos atuaram de forma semelhante, em diferentes espaços da Colônia. Cita como exemplo o bispo da Bahia, Marcos Teixeira, em 1622, que “fez separar e remeter para o reino dois portugueses que casados em Portugal viviam

²⁷² TORRES- LONDOÑO, 1999, op. cit., p. 160.

²⁷³ VAINFAS, 1997b, op. cit., p. 81.

²⁷⁴ Id., Ibid., p 81.

²⁷⁵ TORRES-LONDOÑO, p. 161.

concubinados no Brasil”,²⁷⁶ gerando atritos com um procurador, que tentou impedi-los de partir. No Maranhão, dom Frei Timóteo do Sacramento, realizou “visita geral em 1697, o bispo encontrou culpados de concubinato algumas das mais qualificadas pessoas da colônia, o que não foi obstáculo para que as mandasse prender, condenando-as com penas pecuniárias, degredo e aljube”.²⁷⁷ É importante frisar que, no século XVIII no Maranhão, mesmo na ausência dos bispos por 63 anos, no bispado do Maranhão, os provisores gerais, que eram os responsáveis pelo controle das práticas desviantes e desregradadas do sacramento do matrimônio, conseguiam fazer com que os *justificantes* buscassem meios para saírem do pecado, mesmo do outro lado do Atlântico.

Para Vainfas, um dos motivos para o baixo número de casamentos na Colônia devia-se à alta predominância da prática de concubinato. Assim, o autor analisa dois pontos: o primeiro seria a oposição entre o concubinato e o matrimônio, no *plano jurídico*; o segundo seria até que ponto o matrimônio se restringia somente à elite colonial. “No domínio da lei, o concubinato não era uma ‘instituição rival’ do casamento tridentino: não mais que os casamentos presumidos, clandestinos ou costumeiros”,²⁷⁸ apenas representava uma “ameaça à ordem familiar, austera e continente, que a Reforma Católica buscava difundir”.²⁷⁹

De acordo com Vainfas, havia uma valorização do matrimônio e uma reprovação do concubinato, pela sociedade colonial. “Distinguiam-se claramente os casados dos que ‘viviam como se o fossem’; diferenciavam-se, sem hesitação, os esposos dos que ‘andavam juntos’, ‘pousavam’, ou ‘entravam um na casa do outro’”.²⁸⁰ A Igreja pressionava a população, para que ficassem todos em estado de vigilantes ao comportamento dos vizinhos, por exemplo, mas ao mesmo tempo em que vigiavam, também eram observados. Essa era uma das formas de estar ciente do desregramento moral, vigiando e denunciando. “De um modo ou de outro, bastava que o visitador afixasse o monitório de culpas para que o ‘rumor público’ viesse à tona, transformando-se simples mexerico em testemunho de acusação”.²⁸¹

Vainfas ainda expõe que, desde o século XVI, a ação tridentina na Colônia combateria os pecados da carne que mais ameaçariam o sexto mandamento católico e conseqüentemente prejudicassem “a construção de uma ordem familiar no Brasil”.²⁸² Os pecados mais graves

²⁷⁶ Id., Ibid., p. 162.

²⁷⁷ Id., Ibid., p. 162.

²⁷⁸ VAINFAS, 1997b, op. cit., p. 82.

²⁷⁹ Id., Ibid., p. 182.

²⁸⁰ Id., Ibid., p. 98-99.

²⁸¹ Id., Ibid., p. 99.

²⁸² Id., Ibid., p. 47.

eram: “amancebamentos, concubinatos, incestos, poligamias e adultérios”.²⁸³ A ação eclesiástica não poupava “leigos ou clérigos desregrados, índios ou conversos, homens ou mulheres, aos quais se somariam, no século XVII – e com grande destaque -, os africanos”.²⁸⁴ É possível encontrar esses diferentes grupos na documentação referente ao Juízo Eclesiástico do Maranhão.

No bispado do Rio de Janeiro, no século XVIII, Torres-Londoño aduz que, para homens e mulheres, “a vida em comum sem estar casados era equivalente ao matrimônio”.²⁸⁵ Algo questionável, já que as denúncias de pessoas próximas (geralmente vizinhos), demonstrava que tinham conhecimento da moralidade presente no casamento. Casamento e concubinato eram compreendidos como díspares. Mesmo que houvesse a possibilidade de viver “como casados durante anos, de forma estável, sem pretender casar-se ou esperando se casar algum dia”.²⁸⁶ Nesse período, a concepção de que casamento e concubinato eram modos de viver completamente diferentes já estava implantada na sociedade colonial.

Torres-Londoño diz que o casamento era definido como uma união entre um homem e uma mulher, na qual deveriam viver uma relação monogâmica, o que nem sempre acontecia. Já o concubinato apresentava características opostas, pois “sem estar fundado em um contrato ou ter por base um sacramento, o concubinato não contava com um suporte institucional que assegurasse a união e a fidelidade do homem e da mulher”.²⁸⁷ O autor demonstra que, mesmo sem um suporte, na relação de concubinato, poderia haver fidelidade nesse tipo de relação. Esse autor conclui que as ações nem sempre correspondiam às definições dos conceitos.

A partir dessa dicotomia implantada na sociedade colonial, entre concubinato e casamento, é importante pensar a representação da figura feminina nesse meio, pois: aquelas que tomavam estado de casadas eram vistas como modelo de conduta a ser seguido, e as mulheres que viviam em estado de concubinato eram as pecadoras, ou seja, as transgressoras da moral cristã. Assim, “a anti-esposa é, sem dúvida, a concubina. A repressão ao concubinato é correlata ao processo civilizatório e a mulher é um dos eixos que possibilitam girar ou emperrar o mecanismo desse processo”.²⁸⁸ Com relação à mulher, Araújo define:

[...] coube à igreja construir um modelo ascético, maternal, assexuado e subordinado: a ‘santa mãezinha’. Cada elemento desse modelo de mulher correspondia integralmente às necessidades do tempo longo. O novo mundo

²⁸³ Id., Ibid., p. 47.

²⁸⁴ Id., Ibid., p. 47-48.

²⁸⁵ TORRES-LONDOÑO, 1999, op. cit., p. 62.

²⁸⁶ Id., Ibid., p. 62.

²⁸⁷ Id., Ibid., p. 64.

²⁸⁸ ARAÚJO, 2004, op. cit., p. 58.

necessitava de povoamento, a mulher era chamada a procriação, precisava de cristãos, a mulher deveria oferecer cuidado maternal e disciplina para os filhos; precisava de ordem e paz, as mulheres eram chamadas à submissão.²⁸⁹

Com isso, era matéria da Igreja punir as transgressões, para que fossem integradas novamente ao meio social. No processo de viuvez de António Ferreira, a contratante Angélica Roza da Assenssão (com quem o justificante se casaria) também depõe. Assim como António, ela também foi denunciada pelo crime de concubinato. Ela apresentou à Câmara Eclesiástica a certidão de banho, licença do pai (Manoel do Nascimento Nunes), acompanhada dos depoimentos das testemunhas e do depoimento do justificante António Ferreira. No seu caso, precisou provar que era solteira, livre e desimpedida, para que pudesse realizar o primeiro casamento com António. No seu depoimento diz o seguinte:

Angélica Roza da Assenssão natural desta cidade, solteira, assistente na mesma que vive debaixo do pátrio poder, idade que disse ser de vinte e seis anos, depoente jurada aos Santos Evangelhos que recebeu e prometeu dizer a verdade do que lhe fosse perguntado. Perguntado pelo conteúdo na petição do justificante António Ferreira da Silva, disse ser ela a própria Angélica Roza da Assenssão com quem ele casou digo pretende casar, e que nesta tem ela fim já em outro tempo e presentemente se tinha denunciado ela depoente com ele dito justificante António Ferreira da Silva disse mais que ela depoente nunca foi casada e sim livre e desimpedida, não fez voto de castidade, nem de religião, nem também fez promessa de casamento a outro alguém homem, mas do que deste casamento é de força e vontade dos pais dela depoente; e que também este já dera seu consentimento. Não disse mais ouviu ler seu depoimento e por não saber ler escreveu assignou o Reverendo Doutor Inquiridor seu nome inteiro. O padre João José Barroso escrivão da Câmara Eclesiástica o escrevi.²⁹⁰

As *Constituições Primeiras* orientavam como os provisores e vigários gerais deveriam proceder contra as mulheres solteiras ou viúvas, que fossem “compreendidas em amancebamento”. No tópico de TITULO XXIII, 992, diz o seguinte:

E se mulher solteira, ou viúva, que foi culpada no concubinato, (antes de ser admoestada, ou começar seu livramento) casar, não se procederá contra ela, nem a mandarão aparecer para fazer termo; porém se correndo já o livramento se casar, se não proceda mais nele até se nos dar conta. E se ambos os cúmplices forem solteiros, e quiserem casar, e com efeito o fizerem, se observará o mesmo a respeito de ambos. E sendo alguns delinquentes tão pobres, que não tenham por onde pagar a pena pecuniária toda, ou parte considerável dela, ser-lhe-á comutada em corporal, e em alguns dias de aljube.²⁹¹

²⁸⁹ Id., *Ibid.*, p. 57-58.

²⁹⁰ APEM. Autos de Justificação de Viuvez, caixa: 95, doc. 3236, fls. 20-21.

²⁹¹ VIDE, 1853, op. cit., pp. 341-342. Atualizado.

No Brasil colonial, é válido ressaltar, por conseguinte, que as mulheres tinham que se *adestrar* sexualmente por meio das relações matrimoniais.²⁹² Esse adestramento era regulamentado pela Igreja. Além de se casarem por volta dos 12 anos de idade (ou menos), como determinavam as normativas eclesiásticas, elas eram constantemente vigiadas pela família e pela própria Igreja,²⁹³ devendo ser submissas e obedientes aos seus esposos. Mas nem todas optavam pelo casamento, logo:

[...] O concubinato possibilitava às mulheres solteiras e **viúvas** uma opção em lugar do matrimônio, constituindo-se em espaço para a reprodução, as relações interétnicas e inter-sociais, para as solidariedades materiais e afetivas, e sem dúvida, um nicho mais acolhedor para a sobrevivência no contexto da ocupação colonial e incipiente urbanização da maior parte das capitâneas.²⁹⁴

Na Colônia, a função feminina era associada diretamente ao casamento, pois era repassado às mulheres que elas nasceram com as funções de serem esposas e mães. Para as mulheres, o crime de concubinato se tornava uma alternativa, para se relacionar com homens de sua escolha, o que no casamento era mais difícil, já que muitas vezes o matrimônio era apresentado como instituição de alianças ou *status*, que na maioria das vezes cabia ao pai ou família a escolha do pretendente. Assim, o concubinato poderia possibilitar às mulheres manterem relacionamentos com homens de etnia ou socialmente diferentes.

Segundo Raimundo Araújo, a elite colonial se serviu do controle da Igreja aos desvios do sacramento do matrimônio, pois “possibilitava a reprodução da elite branca e portuguesa, a quem cabia os cargos de direção política e de comércio exterior”.²⁹⁵ Percebe-se que há uma grande parte dos portugueses nos processos de justificações de viuvez, como medida de manter a ordem entre os brancos que viviam na Colônia. Além deles, ainda é possível encontrar *autos* envolvendo mulheres pobres, pretos forros e brancos pobres. A Igreja teria por missão difundir o processo de institucionalização do casamento para todos.

As Constituições Primeiras também deram destaque à realidade escravocrata da Colônia. Um dos seus tópicos explica como os provisores e os vigários gerais deveriam proceder no caso de amancebamento de escravos. Nas Constituições, se diz o seguinte, no TÍTULO XXII, 989:

²⁹² PRIORE, Mary Del. **A mulher na história do Brasil**. São Paulo: Contexto, 1994.

²⁹³ ARAÚJO, Emanuel. Arte da sedução: sexualidade feminina na Colônia. In: Priore, Mary Del. **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2007.

²⁹⁴ PRIORE, 1994, op. cit., p. 32. Grifo meu.

²⁹⁵ ARAÚJO, 2008, op. cit., p. 56.

E porque o amancebamento dos escravos necessita de pronto remédio, por ser usual, e quase comum em todos deixarem-se andar em estado de condenação, a que eles por sua rudeza, e miséria não atendem, ordenamos, e mandamos, que constando na forma sobredita de seus amancebamentos sejam admoestados, mas não se lhes ponha pena alguma pecuniária, porém judicialmente se fará a saber a seus senhores do mau estado, em que andam; advertindo-os, que se não puserem cobro nos ditos seus escravos, fazendo-os apartar do ilícito trato, e ruim estado, ou por meio de casamento, que é o mais conforme a Lei de Deus, e lhe o não podem impedir seus senhores, sem muito grave encargo de suas almas ou por outro que seja conveniente, se há de proceder contra os ditos escravos a prisão, e degredo, sem entender a perda, que os ditos Senhores podem ter em lhe faltarem os ditos escravos para seu serviço: por que o serem cativos os não isenta da pena; que por seus crimes parecerem.²⁹⁶

Um dos processos de viuvez relata que o preto forro João Damasceno²⁹⁷ vivia em amancebamento com a escrava Jozefa, antes das justificações de viuvez. Como determinavam as Constituições, os senhores não poderiam impedir ou dificultar o matrimônio. O ideal seria incentivá-lo. Não há nenhum indício de que o senhor de Jozefa se opôs à união dela com o justificante. No auto de João, assim como determinavam as Constituições Primeiras, não houve “pena alguma pecuniária”, mas foi solicitado que ele entregasse a documentação necessária, para que fosse comprovado à Câmara Eclesiástica que era viúvo e assim realizasse as *segundas núpcias* com Jozefa.

Dessa forma, mesmo diante de um grande número de relações de concubinato e de crimes carnis, que ameaçavam a formação familiar com base em Trento, o casamento não foi desvalorizado na sociedade colonial. Muito pelo contrário, havia a intenção, pela Igreja e pela sociedade, de enfatizar a importância de estar casado. Vainfas mostra que essa valorização se deu principalmente “entre os portugueses e seus descendentes, mas também nos demais segmentos sociais.”²⁹⁸

O casamento tornou-se, como já foi dito, “um ideal a ser perseguido, uma garantia de respeitabilidade, segurança e ascensão a todos os que o atingissem”²⁹⁹ e garantia de transmissão de propriedade. Para Alzira Campos, o matrimônio servia como meio de manter as hierarquias sociais na sociedade paulista, já que por “ele se perenizava o controle dos poderosos sobre os humildes, dos brancos sobre os negros, índios e mestiços”.³⁰⁰ Nesse viés, o ideal seria “que cada qual case com seu igual”.³⁰¹ A autora mostra como a escolha por um bom casamento influenciaria diretamente na formação familiar. Assim:

²⁹⁶ VIDE, 1853, op. cit., p. 340-341.

²⁹⁷ APEM. Autos de Justificação de Viuvez, caixa: 95, doc. 3232.

²⁹⁸ VAINFAS, 1997b, op. cit. p. 99-100.

²⁹⁹ CAMPOS, 2003, op. cit., p. 100.

³⁰⁰ Id., Ibid., p. 558.

³⁰¹ Id., Ibid., p. 558.

[...] Núpcias bem-sucedidas eram vitais para a honorabilidade da família. Bons casamentos significavam aumento de poder, alargamento da esfera da influência social e preservação do patrimônio. Nos tratados de genealogia, podemos sentir a força das alianças familiares, consubstanciadas em trocas de cônjuges entre as grandes famílias de São Paulo.³⁰²

O casamento era valorizado e representava laços econômicos e sociais para as famílias envolvidas, assim deveria ser realizado conforme determinavam as normativas tridentinas. Um dos assuntos debatidos a respeito da sua importância seria em comparação ao estado de celibatário ou de ser padre. Para Vainfas, “o mais das vezes, dizia-se que o casamento era superior ao estado dos religiosos, ou pelo menos igual ou semelhante”.³⁰³ Algo que acentuava a importância de estar casado.

O autor ainda apresenta o matrimônio como sendo de maior interesse ou mais importante para as mulheres, já que eram pressionadas bem novas a tomarem estado de casadas. Assim, “aos 13 ou 15 anos, as mulheres da Colônia, como as da Metrópole, desde cedo se apavoravam com a possibilidade de não se casarem”.³⁰⁴ As “bem-nascidas” não queriam ficar solteiras, e as pobres “não poupariam esforços para arranjar maridos que, convém lembrar, deviam ser ‘da mesma igualha’”.³⁰⁵ Vainfas mostra que a:

Herança portuguesa que bem se adaptou à atmosfera do trópico, a magia amorosa foi a principal arma utilizada pelas mulheres no campo do erotismo, do afeto e, certamente, do casamento. Orações amatórias, sortilégios, cartas de tocar, nada disso faltou ao arsenal feminino nos embates amorosos da Colônia, inclusive na difícil tarefa de arranjar marido – o que muito rendeu às ‘feiticeiras’ que Portugal degradada para o Brasil.³⁰⁶

Desse modo, apesar da prática de concubinato ser predominante na Colônia, havia por parte da população interesse em constituir família, conforme os dogmas da Igreja Católica. Os viúvos e as viúvas são exemplos disso, pois o primeiro casamento foi realizado na Igreja. “Não faltaram assim o reconhecimento, o elogio e a busca angustiante do casamento”.³⁰⁷

As denúncias são uma das provas de que, aos “olhos” da população, a instituição do casamento era a única forma aceita de organização familiar na Colônia. Os homens e as mulheres que se desviavam do casamento, em virtude do concubinato, eram vigiados pela Igreja e pela sociedade. Assim, “quando se tratava de atos contra a religião, a moral e os bons

³⁰² Id., Ibid., p.159.

³⁰³ VAINFAS, 1997b, op. cit., p.101.

³⁰⁴ Id., Ibid., p.102.

³⁰⁵ Id., Ibid., p. 102.

³⁰⁶ Id., Ibid., p. 103.

³⁰⁷ Id., Ibid., p. 103.

costumes, a delação era intensamente incentivada, ficando a sociedade inteira envolvida na dinâmica de delatar e ser delatado”.³⁰⁸

A Igreja estimulava a população a fazer denúncias, pois dessa forma “estaria cumprindo a obrigação cristã de emendar o próximo, recomendando-se que os pecados alheios fossem levados ‘com todo o segredo’ às autoridades eclesiásticas”.³⁰⁹ Não aparece o nome dos denunciadores nas *Justificações de Viuvez*, já que as denúncias eram realizadas nas Visitas Pastorais ou no Auditório Eclesiástico, aparecendo nos processos somente as expressões “por se achar denunciado”,³¹⁰ a exemplo de Antonio Ferreira, ou “porque se acha denunciada”,³¹¹ caso de Maria da Conceição, no qual as inquirições foram notificadas pelo meirinho³¹² João Paulo Miranda, único processo que cita a presença de um meirinho. O palco efetivo das denúncias era o Tribunal Episcopal. Entre os oficiais que podiam recolher essas queixas estavam os visitantes diocesanos. Ao visitante diocesano, segundo Goldschmidt, cabia a função de:

[...] provocar a confissão e a delação dos pecados em todos os recantos da colônia, não lhe competindo apurar a idoneidade do delator, e sim colher o maior número possível de denúncias. À ação da visita episcopal competiam os pecados ‘públicos e de escândalo’ referentes ao descumprimento da doutrina católica, às práticas econômicas consideradas abusivas, à conduta atentatória à família e aos bons costumes e ao procedimento irregular perante ao visitante, demonstrando que a Igreja não compactuava com tais comportamentos”.³¹³

Outra forma de se efetivarem as denúncias seria denunciar o crime dos desviantes diretamente ao Tribunal Episcopal, que também mantinha segredo do nome do delator, para que não corressem o risco de serem descobertos.³¹⁴ A Igreja determinava que “não seriam aceitas delações daqueles que recebiam dinheiro, nem de inimigos capitais e de seus familiares”.³¹⁵ Não era aceito “ao servo denunciar seu senhor; ao liberto, o patrono; aos leigos, os clérigos; aos clérigos, os leigos e ao acusado, o acusador”.³¹⁶

Assim, se o transgressor não reconhecesse a importância de estar casado e insistisse em permanecer em pecado, cabia aos visitantes ou à população delatar os desviantes dos

³⁰⁸ GOLDSCHMIDT, 1998, op. cit., p. 68.

³⁰⁹ Id., Ibid., p. 69.

³¹⁰ APEM. Autos de Justificação de Viuvez, caixa: 95, doc. 3225.

³¹¹ APEM. Autos de Justificação de Viuvez, caixa: 95, doc. 3236.

³¹² Segundo as Constituições da Bahia, seria função do meirinho “prender os culpados por Mandado nosso, ou do nosso Provisor, ou Vigário Geral, ou qualquer dos Ministros Eclesiásticos, a que pertence, ou por mandado do Visitador andando visitando”. Ver: VIDE, 1853, op. cit., p. 123-124.

³¹³ GOLDSCHMIDT, 1998, op. cit., p. 71.

³¹⁴ Id., Ibid., p. 73.

³¹⁵ Id., Ibid., p. 74.

³¹⁶ Id., Ibid., p. 74.

preceitos religiosos. Denunciar era o ato de falar o que não era visto pelas autoridades da Igreja. Era reconhecer que os desviantes incomodavam aos que reconheciam o casamento cristão, como único e verdadeiro.

Portanto, homens e mulheres eram constantemente denunciados por estarem em concubinato, ou seja, viverem como se fossem casados. A Igreja Católica, por sua vez, desde o Concílio Tridentino, tinha o objetivo de incentivar a realização do matrimônio segundo seus preceitos. Foi travada uma luta contra os pecados que dificultassem que os fiéis fossem casados na Igreja. Esse ideal se iniciou na colônia juntamente com o processo de colonização portuguesa.

CAPÍTULO III

PROCESSOS DE *SEGUNDAS NÚPCIAS* DE VIÚVOS E VIÚVAS

3.1 Câmara Eclesiástica do Maranhão: funcionamento, legislação e *custas* dos processos

Nos primeiros séculos de colonização portuguesa, os bispos tiveram que adaptar as *Constituições de Lisboa* às suas dioceses. Os séculos XVI e XVII foram marcados pela “falta de constituições próprias, o que a deixou à mercê da influência das constituições portuguesas, fossem de Funchal ou de Lisboa”.³¹⁷ À vista disso, a Igreja no início do século XVIII ainda apresentava características que a constituíram durante os primeiros séculos de colonização portuguesa, “mas alguns bispos e autoridades eclesiásticas já davam sinais que estava em andamento um movimento de mudança da instituição eclesiástica”.³¹⁸

Segundo Torres-Londoño, a Igreja no período colonial foi marcada por fragilidades materiais e estruturais. “Eram poucos os sacerdotes preparados para exercer as funções de juízes de casamentos, provisores ou vigários da vara”.³¹⁹ Isso refletia na administração das dioceses. No caso do Maranhão, entretanto, no funcionamento da Câmara Eclesiástica, observando a tabela 1, é possível perceber que, dos eclesiásticos que atuavam nessa instância do Juízo, pelo menos 5 deles eram Doutores formados em Cânones pela Universidade de Coimbra. Todos possuíam mais de uma função dentro da Câmara, garantindo que as causas dos leigos e das próprias autoridades eclesiásticas daquele bispado fossem solucionadas. Percebe-se também a eficiência dessa atuação eclesiástica pela quantidade de processos desse Juízo. Como apresentado por Muniz, são mais de 50 séries documentais, somando-se os documentos do Auditório com os da Câmara.³²⁰

³¹⁷ TORRES-LONDOÑO, 1999, op. cit., p. 111.

³¹⁸ Id., Ibid., p. 111.

³¹⁹ Id., Ibid., p. 113. Segundo Muniz, os vigários da vara “eram responsáveis, dentre outras coisas, pelo julgamento de causas menores nas áreas mais distantes do bispado”. Ver: MUNIZ, 2017, op. cit., p. 54.

³²⁰ MUNIZ, 2017, op. cit., p. 73.

Tabela 2:
Provisores gerais que atuaram nos processos de viuvez no Setecentos³²¹

Provisores gerais	Outra função no bispado	Outra função na Câmara Eclesiástica
João Rodrigues Covette (Doutor em Cânones pela Universidade de Coimbra)	Arcipreste do Cabido da Sé, Comissário, vigário capitular, Subdelegado da bula capitular, Subdelegado da Bula da Santa Cruzada, fora vigário de Oeiras	Vigário
Francisco Matabosque (Doutor em Cânones pela Universidade de Coimbra)	Vigário capitular, Governador do bispado, coadjutor da Sé, cônego e Chantre do Cabido da Sé	Promotor
Felipe Camelo de Brito (Doutor em Cânones pela Universidade de Coimbra)	Governador do bispado, Mestre escola do Cabido da Sé, Comissário do Santo Ofício	Vigário geral e Juiz dos Casamentos
João Maria da Luz Costa (Não consta nenhuma graduação)	Governador do bispado, Vigário Capitular, Comissário do Santo Ofício e cônego do Cabido	Vigário geral
Aires Antonio Rodrigues Branco	—	Promotor do juízo
Francisco Antonio de Oliveira Silva	—	Vigário
Henrique Joze da Silva		Vigário
José Maciel Aranha (Não consta qualquer graduação)	Governador do Bispado e Arcipreste do Cabido	Vigário geral
Raimundo Onofre Nogueira	—	Vigário da Vara
João de Bastos de Oliveira (Doutor em Cânones pela Universidade de Coimbra)	Governador, Vigário Capitular, Mestre escola do Cabido, deputado da Junta das Missões	Vigário geral
Bernardo Bequiman	----	Promotor do Juízo
João Pedro Gomes	Vigário Capitular	
Antonio Coelho Zuzarte (Doutor em Cânones)	Arceidiago do Cabido e Governador do Bispado	Vigário Geral

³²¹ Essa tabela foi uma adaptação da tabela 1 (Vigários-gerais do bispado do Maranhão no século XVIII) contida na obra *Réus de batina*, da historiadora Pollyanna Muniz. Isso se deu, por conta da grande maioria dos vigários gerais atuarem também como provisores gerais, no bispado do Maranhão.

Outra dificuldade encontrada pelos bispos no início de implantação da Igreja no Brasil colonial foi que muitos deles não queriam deixar o Reino. A maioria “almejava a nomeação apenas pelo prestígio que podia conferir ou para subir mais um degrau da escada burocrática que tinha no topo uma diocese em Portugal”.³²² O que de certa forma influenciava essa vinda dos bispos à Colônia era o peso na sua formação sacerdotal, ao organizar uma diocese alémmar. Eles tinham a missão de implantar o catolicismo e de combater a mistura dos dogmas católicos com os de outras religiões. Segundo Torres-Londoño, havia uma massa de fiéis que:

[...] vivia, na prática, um catolicismo que misturava heranças do cristianismo português pré-tridentino, das religiões indígenas e das religiões africanas. Mais decantadas em alguns grupos do que em outros, as noções fundamentais do cristianismo conviviam com as práticas e crenças das outras heranças religiosas. Os dogmas cristãos, a moral católica, a visão salvífica do cristianismo e a devoção aos santos partilhavam o espaço da fé com os diferentes enunciados religiosos, com os princípios de bem e mal, com as noções de prêmio e castigo e com as divindades da natureza e do universo sagrado de indígenas e africanos.³²³

Assim sendo, era preciso que a Igreja na Colônia se organizasse, como forma de combater os desvios da fé cristã. Segundo Mário Meireles, a primeira paróquia do Maranhão foi criada em 1621, e a diocese em 1677. A necessidade de criação de uma diocese foi apresentada desde 1636 “pelo Pe. Luís Figueira quando, viajando em missão catequética pelos rios Tocantins e Amazonas, no mais alto sertão da Capitania Geral do Grão-Pará, verificara quantos milhares de silvícolas ali viviam”,³²⁴ ou seja, havia uma grande parte da população que precisava de conhecimento sobre os preceitos católicos. Assim, “a criação canônica do Bispado de São Luís do Maranhão foi feita pela Bula ‘Super Universas Orbis Ecclesias’, de 30/8/1677, de Sua Santidade o Papa Inocêncio XI”.³²⁵

O bispado do Maranhão, como já foi visto, utilizava as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, de 1707, como legislação oficial, a partir de 1740, apesar de ser “sufragâneo direto do Patriarcado de Lisboa”.³²⁶ Dessa forma, em vez de seguir os regimentos metropolitanos, o Tribunal Episcopal do Maranhão funcionou de acordo com o Regimento do Auditório Eclesiástico da Bahia, de 1704. Regimento que foi adaptado às necessidades locais da Colônia.

De acordo com Riolando Azzi, durante todo o século XVIII, o Maranhão passou por 63 anos de vacância. “Apenas seis bispos governaram efetivamente a diocese nesse período:

³²² TORRES-LONDOÑO, 1999, op. cit., p. 112-113.

³²³ Id., Ibid., p. 115.

³²⁴ MEIRELES, 1977, op. cit., p. 59.

³²⁵ Id., Ibid., p. 60.

³²⁶ MUNIZ, 2017, op. cit., p. 44.

três na primeira metade e três na segunda”.³²⁷ Os bispos que chegavam ao Maranhão tinham a missão de buscar no Concílio de Trento a base para sua atuação sacerdotal. Assim, se compararmos com outras dioceses do mesmo período, a diocese maranhense foi a que mais tempo permaneceu sem a presença episcopal. Nesse estudo, o autor não apresenta de forma mais detalhada o funcionamento das instâncias do Juízo. Ele mal aponta o desempenho dos tribunais episcopais do Maranhão e de forma generalizante, ou seja, não há uma análise da ação eclesiástica na Câmara. Temática que necessita de um estudo específico.

Para Azzi, “o panorama geral das vacâncias é bastante relevante”³²⁸ e deve ser considerado, mas é importante salientar que essas vacâncias não prejudicaram ou impediram o funcionamento da Câmara Eclesiástica do Maranhão, pois, na ausência do bispo, os provisores gerais ficavam responsáveis por manter o andamento das causas no Tribunal. Apesar da “escassez de prelados para atender à amplitude do território brasileiro”,³²⁹ que segundo Azzi, “constituía um dos elementos para a decadência moral do clero e da vida cristã”,³³⁰ em discordância com esse posicionamento, é importante frisar que os eclesiásticos, chegavam a acumular funções dentro do mesmo bispado, atingiam grande territorialidade, controlando a vida da população, como forma de homogeneizar o paradigma cristão aos fiéis. E mais, os provisores tinham a preocupação de buscar a “verdade”, mesmo que fosse do outro lado do Atlântico, como será visto ao longo desta pesquisa. Dessa forma, os 63 anos de vacância no Maranhão, que representavam a ausência de “bispos por tão dilatado período, [...] não impediu que se instalasse e, principalmente, que funcionasse o juízo eclesiástico naquelas terras”.³³¹ Pollyanna Muniz afirma que:

Os juízos eclesiásticos podem até ter tido atuação deficiente, e a falta de documentação que favoreça estudos comparativos é um problema, mas esses auditórios [e câmaras] eram, sem dúvida, prova de que a Igreja montava aparatos organizados, refinados e de atuação efetiva.³³²

Assim, apesar dos provisores gerais acumularem funções dentro da Câmara Eclesiástica e mesmo atuarem como vigários gerais no Auditório Eclesiástico, entre outros ofícios, percebe-se que há um aparato organizado para resolução dos problemas relacionados ao “pecado da carne”. Destaca-se que de todos os sacramentos, “o matrimônio foi a peça

³²⁷ AZZI, 2008, op. cit., p. 174.

³²⁸ Id., Ibid., p. 174.

³²⁹ Id., Ibid., p. 187.

³³⁰ Id., Ibid., p. 187.

³³¹ MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça. **O juízo eclesiástico do Maranhão Colonial: crimes e sentenças.** Locus: Revista de História, Juiz de Fora, v. 21, n. 2, 2015, p. 453.

³³² Id., Ibid., p. 449.

chave na atuação das autoridades eclesiásticas sobre os leigos no Juízo Eclesiástico maranhense”.³³³ O sacramento do matrimônio se redefiniu e se fortaleceu, após o Concílio Tridentino, chegando à Colônia pelos eclesiásticos, como padrão imposto e implantado para os leigos.

Nessa mesma altura, segundo D. Felipe Condurú Pachêco, “a Igreja, no Maranhão, durante o século XVIII atravessou uma fase de formação difícil, por falta de elementos e por óbices criados pelos colonos ambiciosos”.³³⁴ Isto posto, para facilitar a ação eclesiástica em longas distâncias, a diocese maranhense foi dividida, como mostra Pachêco, no 7.º *quesito*:

A Diocese do Maranhão, abrangendo uma região imensa, de 3 milhões e 700 mil quilômetros quadrados, tornava-se impossível para ser regida por um só Pastor. Assim, o Papa Clemente XI, pela Bula *Apostolatus Officium*, de 4 de março de 1719, criou o Bispado de Belém, incluindo as terras do Pará e do Rio Negro, ainda com uma área de 3 milhões e 100 mil quilômetros quadrados, ficando a Diocese do Maranhão, compreendido nela o Piauí, com 600 mil. O primeiro Bispo do Pará foi D. Bartholomeu do Pilar, carmelita calçado.³³⁵

D. Felipe Pachêco apresenta essa divisão da diocese do Maranhão, mas não apresenta dados ou informações sobre a organização da Câmara Eclesiástica no Maranhão, apesar de sua obra corresponder à História eclesiástica, do primórdio da Igreja ao século XX. Ele apresenta um corpo sacerdotal deficiente, já que no Maranhão “não havia então seminários para a formação intelectual e moral dos candidatos, ministrada quase só pelos inacianos”.³³⁶

Os eclesiásticos incumbidos pelo funcionamento, organização e administração da Câmara Eclesiástica do Maranhão, eram os provisores gerais. No estudo de Pachêco, só há referência e definição ao vigário geral.³³⁷ Já no Regimento da Bahia, no TÍTULO I, “Do provisor, e do que a seu ofício pertence”, ao seu cargo foi instituído como função, “comodamente se despacharem os negócios, e causas mais graves pertencentes ao governo espiritual, e jurisdição voluntária”.³³⁸ Para se exercer tal ofício que cuidava de “matérias graves”, no item 1 de 51 direcionadas ao provisor geral, diz o seguinte:

[...] a pessoa que do tal cargo houver de ser provida seja Sacerdote, e ao menos tenha trinta anos de idade, e que seja graduado em Direito Canônico, e que tenha

³³³ Id., *Ibid.*, p. 456.

³³⁴ PACHÊCO, 1969, *op. cit.*, p. 99.

³³⁵ Id., *Ibid.*, p. 23.

³³⁶ Id., *Ibid.*, p. 30.

³³⁷ Para Pachêco, o “vigário geral é, na Igreja, como as palavras indicam, o sacerdote que faz as vezes de outrem na generalidade dos casos. Os Bispos costumam ter um Vigário Geral ou alguns, a quem comunicam o seu poder ordinário de governar a sua Diocese, em assuntos espirituais ou materiais, ampliando-o ou o restringindo, conforme julgarem oportuno”. (p. 20)

³³⁸ VIDE, 1853, *op. cit.*, Regimento..., p. 6.

gravidade, prudência, e inteireza com as mais virtudes, letras, e experiência, que constituem um bom Ministro, para que bem possa satisfazer as obrigações de seu cargo, que são seguintes.³³⁹

Já sobre o ofício do vigário geral, que atuava no Auditório Eclesiástico, o Regimento dizia o seguinte:

Ao ofício de Vigário Geral compete a administração da Justiça; de boa, ou má eleição, que dele fizermos havemos de dar conta a Deus: por tanto deve ser a pessoa, que para o dito ofício for eleita, de boa consciência, letras, e experiência de negócios, e inteireza de justiça, contra o qual, sendo possível, se não possa opor defeito algum; e será Sacerdote, ou terá ao menos Ordens Menores; e será formado Doutor, ou Bacharel na faculdade dos Sagrados Cânones.³⁴⁰

Pode-se observar na tabela abaixo, que os eclesiásticos atuavam ora como provisores, ora como vigários gerais, embora o Regimento delimitasse que tais funções eram totalmente diferentes. Nem todos possuíam graduação, mas todos possuíam mais de uma função dentro do aparato da Câmara. Com isso, conclui-se que os provisores também eram vigários gerais no Juízo Eclesiástico do Maranhão. Eles acumulavam funções dentro do Juízo, devido ao número de eclesiásticos qualificados ser pequeno. No período de 36 anos (período correspondente ao recorte de 1761 a 1799 desta pesquisa), aparece mais ou menos (considerando processos deteriorados pela ação do tempo) 13 provisores gerais, isso nos processos de viuvez (sem contar os demais processos da Câmara). Portanto, mesmo sem um prelado durante o período de 63 anos, a Câmara Eclesiástica conseguia manter seu funcionamento.

Algo que precisa ser destacado nesses processos de viuvez é que em uma única *justificação* aparecem 2 provisores gerais e 4 escritvães. São processos que levam meses para ter um desfecho (às vezes nem tem, por causa da ausência de documentação), alguns podiam levar um ano, dependendo de onde o cônjuge morreu. Com isso, passava-se por mais de um provisor. Como, por exemplo, cito o processo do português Thomas da Costa Ferreira.³⁴¹ Seu processo se inicia tendo como provisor geral João Maria da Luz Costa, que aparece também exercendo as funções de comissário do Santo Ofício e vigário geral. A causa tem seu desfecho com o reverendo Francisco Antonio de Oliveria e Silva, inquirindo as testemunhas e o justificante Thomas. Aparecem três escritvães nesse auto: José João Beckman, José Barbosa

³³⁹ Id., Ibid., Regimento..., p. 6.

³⁴⁰ Id., Ibid., Regimento..., p. 13.

³⁴¹ APEM. Autos de Justificação de Viuvez, caixa 95, doc. 3227.

de Araújo e Francisco Xavier Furtado. A respeito da função de comissário do Santo Ofício que o reverendo João Maria também possuía, Muniz diz o seguinte:

[...] Os comissários não atuavam na sede dos tribunais inquisitoriais e, sendo obrigatoriamente eclesiásticos, acumulavam a função com outras atividades desempenhadas na Igreja local. Por isso poderiam ser também vigários gerias [e provisores] e/ou ocupar dignidades no Cabido da Sé. Eles, entretanto, integravam o grupo de agentes inquisitoriais que não recebiam um salário fixo da Inquisição, mas ganhavam seis tostões por dia de trabalho. Ser comissário do Santo Ofício, no entanto, era uma função de muito prestígio e demonstrava, dentre outras coisas, a pureza de sangue desses indivíduos.³⁴²

O provisor João Maria da Luz Costa aparece agindo como provisor geral em 7 casos dos 16 processos de viuvez. O cargo de provisor era instituído pelo bispo, que decidia por quanto tempo esse deveria permanecer no cargo. O pároco João Maria também exercia a função de vigário geral do Juízo Eclesiástico. Desse modo, enquanto exerceu as funções estabelecidas pelo bispo, todos os processos dessa matéria tinham que passar por ele.

Outro padre que também operou como comissário do Santo Ofício foi Filipe Camelo de Brito. Segundo Muniz, um dos fatores que contribuía para que os padres acumulassem funções dentro da Igreja seria a notoriedade que isso representava, “o que talvez ajudasse na escolha deles para a [determinada] função”.³⁴³ Nos processos de *segundas núpcias*, além dos provisores e comissários, aparecem também párocos exercendo as seguintes funções dentro da instância da Câmara: meirinho, juiz dos casamentos e escrivão.

A respeito do tempo de duração das *Justificações de Viuvez*, um dos processos mais longos foi o do português Constantino Dias, como já foi apresentado no primeiro capítulo. Como sua primeira mulher faleceu em Lisboa, a certidão de óbito demorou pouco mais de um ano para vir do Reino. Esse processo contou com o auxílio do Arcebispo de Lacedemônia, Dom Antonio Caetano Maciel Calheiros, e do cura Francisco José de Siqueira, ambos de Lisboa. O início do processo foi em 10 de maio de 1788 e o término em 30 de junho de 1789.

Outro exemplo de demora no desfecho de justificação foi o processo do português António Ferreira da Silva,³⁴⁴ que demorou 7 meses para ter uma conclusão, pois ele precisou retornar a Portugal em busca da certidão de óbito de sua falecida esposa. Porém, apesar da demora para se apresentar a documentação referente à morte de suas esposas, ambos conseguiram o consentimento para as *segundas núpcias*.

³⁴² MUNIZ, 2017, op. cit., p. 54.

³⁴³ Id., Ibid., p. 54.

³⁴⁴ APEM. Autos de Justificação de Viuvez, caixa 95, doc. 3236.

Os demais processos tiveram um parecer de poucos meses depois ou no mesmo mês, mas somente após os justificantes apresentarem a certidão de óbito ou cartas aos provisos, justificando a viuvez. Houve alguns que tiveram mais dificuldade em apresentar as “provas”, para que fosse comprovada a veracidade da morte do cônjuge. Como exemplo, temos o processo do português Francisco Monis, visto que ele não apresentou a certidão de óbito de Maria dos Anjos (falecida esposa), que morrera em Lisboa. Dessa forma, os eclesiásticos determinaram que ele apresentasse no mesmo ano de 1795 (cerca de 7 meses, já o processo teve início em maio) a certidão de óbito, para que pudesse comprovar a morte de Maria e mais, precisaria pagar pelos custos do *auto*. Só assim poderia realizar um novo casamento.

Já a conclusão do processo do maranhense Domingos Joze Ferreira, morador da freguesia de Aldeias Altas, que vivia de suas lavouras, idade de 34 anos, os eclesiásticos deram apenas 4 meses, para que ele apresentasse a certidão de óbito de Maria Sufia Mendes, sua primeira mulher. Menos tempo, justamente por ela ter sido sepultada na capela de Itapecuru Mirim, de fácil localidade, se compararmos ao caso de Francisco Monis, que teria que mandar ou buscar a certidão de óbito da sua primeira mulher em Lisboa. Na justificação de Domingos, o *justificante* alegava não ter como apresentar a certidão de óbito de Maria, devido não haver pároco naquela capela de Itapecuru Mirim, mas afirmava ao provisor que “com ela foi legitimamente casado in facie eclesia”.³⁴⁵

O primeiro eclesiástico encontrado atuando como provisor geral em um processo de *Justificação de Viuvez* foi João Rodrigues Covette. Segundo Muniz, esse eclesiástico também exerceu a função de vigário geral do Auditório Eclesiástico, entre os anos de 1734 e 1771. Além de Covette, também foi possível perceber que outros vigários gerais desempenhavam o papel de provisos da Câmara Eclesiástica; foram eles: Francisco Matabosque, João Maria da Luz Costa, Felipe Camelo de Brito, João de Bastos de Oliveira, José Maciel Aranha e Antonio Coelho Zuzarte.³⁴⁶ Essa comparação se dá somente levando em consideração os *Autos de Viuvez*.

Além dos *Autos de Viuvez* produzidos e conduzidos pela Câmara Eclesiástica, é possível encontrar outros processos administrados dessa mesma alçada, como, por exemplo, têm-se os *Autos de Justificação de Casamento*, que igualmente tratavam de assuntos matrimoniais. Nesse tipo de *Autos*, têm-se duas partes envolvidas no processo, o/a *justificante*, que é quem recorre às autoridades eclesiásticas para que seu caso seja resolvido, e

³⁴⁵ APEM. Autos de Justificação de Viuvez, caixa 95, doc. 3235, fl. 2.

³⁴⁶ Observar a tabela 1 na página 74.

o *justificado/a*, com quem o *justificante* deseja tomar estado de casado/a. Estrutura semelhante aos *Autos de Justificação de Viuvez*.

No processo de *Justificação de Casamento* do justificante Bernardo Joze de Oliveira e da justificada Anna Correa,³⁴⁷ aparecem como figura principal no desenrolar do processo, João Rodrigues Covette, como provisor geral, e Alexandre Pedro de Abreu, que assinou nesse processo, pelas suas instâncias do Juízo Eclesiástico, como “escrivão da Câmara e [do] Auditório Eclesiástico”.³⁴⁸ Nesse processo:

Diz Bernardo de Oliveira soldado de infantaria da guarnição desta praça da companhia do Capitão Miguel Joze de Ascensão que ele está justo e contratado para casar com Anna Correa desta cidade, filha legítima de Francisco Correa e de Reodora de Jesus e como estes trazem a dita sua filha muito apertada não consentindo que com o suplicante case, razão porque deseja justificar os sponsais e justificando que seja tirada do poder de seus pais e depositada por ordem deste juízo para efeito de o suplicante perceber com ela.³⁴⁹

No processo, não fica claro o motivo dos pais de Anna Correa não serem favoráveis ao casamento dela com Bernardo de Oliveira. Somente fica evidenciado, tanto pelo justificante quando pelas testemunhas, que ambos tinham o desejo de se casarem e que, para que isso fosse viável, recorreram ao provisor da Câmara Eclesiástica, que tinha a missão de fortalecer o sacramento do matrimônio na Colônia.

Outro processo de *Justificação de Casamento* – mas que o escrivão assina como se estivesse atuando no Auditório Eclesiástico, geralmente pelo fato dos escrivães atuarem nas duas instâncias – foi a justificação de Anna Coelho. Nesse processo, a *justificante* Anna Margarida Coelho foi sentenciada e “move causa de sponsais nesse juízo”³⁵⁰ com o *justificado*, cabo de esquadra Joze Rodrigues, que a desflorou e com quem teve um filho. A primeira testemunha relata o seguinte:

Arcangela de Mendonça solteira natural e moradora desta cidade de idade que disse ser de sessenta e seis anos pouco mais ou menos, testemunha a quem o Reverendo Doutor Vigário geral João Rodrigues Covette disse o juramento dos Santos Evangelhos e um livro deles em que pôs sua mão direita encarregando-lhe disseste verdade do que soubesse e lhe fosse perguntado e o costume disse nada. E sendo-lhe perguntada pelo conteúdo na petição da justificante disse conhece muito bem a esta e do justificado Joze Rodrigues soldado desta praça e sabe por ser público e notório que o justificado desflorou a justificante e dele ficou grávida e pariu um menino que ela gosta o teve treze dias em sua casa criando o por conta da justificante ficar doente do parto e o justificado enquanto ela testemunha teve o dito menino sempre

³⁴⁷ APEM. Autos de Justificação de Casamento, caixa, 86, doc. 2886, fl. 3.

³⁴⁸ APEM. Autos de Justificação de Casamento, caixa, 86, doc. 2886, fl. 3.

³⁴⁹ APEM. Autos de Justificação de Casamento, caixa, 86, doc. 2886, fl. 2.

³⁵⁰ APEM. Autos de Justificação de Casamento, caixa. 86, doc. 2884, fl. 12.

ela assistiu com todo o necessário e o justificado muitas vezes disse a ela testemunha que ele queria casar com a justificante pois a tinha levado de sua honra e virgindade com a dita promessa de casamento tanto aqui que pedia a justificante fizesse queixa dele justificado ao Senhor Governador para obrigava a casar já com ela justificante que ele o não façam por sua vontade por lhe faltarem os banhos de sua terra [...].³⁵¹

Além desse crime contra a moral cristã, o *suplicado* ainda foi acusado de “ter tido cópula ilícita com uma tia da suplicante e demorar a dita causa”.³⁵² O processo tem como desfecho que se fizessem perguntas à tia da justificante e ao *suplicado*, para “efeito auto de tudo se juntar aos santos e se finalizar a dita causa”³⁵³ e fosse comprovado tal crime, de que ambos eram acusados. Além de que, a *justificante* teria que pagar pelos custos do processo, um total de 2962 réis.

Retornando aos *Autos de Viuvez*, no tocante às custas dos processos, o processo mais caro foi referente ao casal Florência Ferreira de Souza e Veríssimo Ferreira de Lacerda. Eles teriam que depositar 60 mil réis no Tribunal Eclesiástico. Alegaram que por “se acharem a muito tempo fora das suas casas e a quarenta e cinco dias nesta cidade”,³⁵⁴ estariam com um escravo doente de bexiga e com a justificante com outras moléstias. Disse mais, que o tempo era crítico e difícil para o depósito, devido às situações relatadas, mas que o provisor poderia “aceitar um fiador capaz e suficiente, [...] Miguel Antonio Goncalves dos Santos, que debaixo da dada quantia se obriga apresentar as certidões de banhos e óbitos”.³⁵⁵ Em 1806, sete anos depois da justificação de viuvez, Veríssimo de Lacerda conseguiu a permissão para casar, juntamente com sua mulher e filhos, para se deslocarem ao Reino.³⁵⁶ A esse tempo já teria regulado sua situação junto à Câmara Eclesiástica.

O mais longo (como foi analisado) e segundo mais caro foi o de Constantino Dias.³⁵⁷ Ele precisou pagar 20 mil réis à Câmara Eclesiástica, contando com a ajuda de Manuel Rodrigues Cordeiro,³⁵⁸ como seu fiador. Por meio da documentação do Arquivo Histórico Ultramarino, foi possível saber que Manuel era capitão do baluarte de São Damião de São Luís do Maranhão. Em um requerimento ao Reino, ele solicita ao rei D. João V, que “lhe passe uma carta de sesmaria na paragem chamada igarapé de Andiroba Mirim”. Portanto, o fiador de Constantino seria um homem de posse e status.

³⁵¹ APEM. Autos de Justificação de Casamento, caixa: 86, doc. 2884, fl. 3.

³⁵² APEM. Autos de Justificação de Casamento, caixa: 86, doc. 2884, fl.12.

³⁵³ APEM. Autos de Justificação de Casamento, caixa 86, doc. 2884, fl. 12.

³⁵⁴ APEM. Autos de Justificação de Viuvez, caixa 95, doc. 3235, fl. 8.

³⁵⁵ APEM. Autos de Justificação de Viuvez, caixa 95, doc. 3235, fl. 8.

³⁵⁶ AHU. C.U: 009, caixa 73, doc. 6294.

³⁵⁷ APEM. Autos de Justificação de Viuvez, caixa 95, doc. 3226.

³⁵⁸ AHU. C.U: 009, caixa 23, doc. 2348.

Nos processos, não se encontra nenhum caso de prisão dos justificantes. Mesmo porque o ato de prisão acontecia “depois de serem três vezes admoestados se não emendarem, antes forem convencidos na continuação do pecado, se procederá contra eles com maior pena pecuniária e com as de prisão”.³⁵⁹ Os processos demonstravam que se tratava das primeiras admoestações.

Nos *Autos de Viuvez*, a punição encontrada nos processos se resumia ao casamento com quem se vivia em concubinato e que fossem pagas as custas (valor relativamente alto, variando de acordo a duração e custas dos processos). Esse tipo de punição era algo determinado desde as *Ordenações Filipinas, Livro V*, de 1608, legislação utilizada no período colonial pelos eclesiásticos. No item 23, “Do que dorme com mulher virgem ou viúva honesta por sua vontade”, diz o seguinte:

Mandamos que o homem que dormir com mulher virgem por sua vontade case com ela, quiser e se for conveniente e de condição para com ela casar. E não casando ou não querendo ela casar com ele, seja condenado para casamento dela na quantia que for arbitrada pelo julgador, segundo sua qualidade, fazenda e condição de seu pai.³⁶⁰

Sobre os custos dos processos de concubinato, nas Constituições, o TÍTULO XXII diz seguinte:

Por tanto ordenamos, e mandamos, que as pessoas leigas, que em Visitas gerais, ou por via de denúncias forem culpadas, e convencidas de estarem amancebadas com infâmia, escândalo, e perseverança no pecado, sejam admoestadas, que se apartem de sua ilícita conversação, e façam cessar o escândalo; e se a tiver em casa, que a lance fora em termo breve, que se lhe assinará, sob pena de ser castigado com maior rigor: e sendo ambos solteiros pagará cada um oitocentos réis; e sendo ambos, ou algum deles casado pagará cada um mil réis.³⁶¹

Nas justificações, os custos iam de 1.084 (o valor mais baixo) a 60 mil réis (o valor mais alto, mas pago por um casal). Vejamos a tabela abaixo:

³⁵⁹ VIDE, 1853, op. cit., p. 339.

³⁶⁰ LARA, Silvia Hunold (org.). **Ordenações Filipinas**: livro V. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 112-113.

³⁶¹ VIDE, 1853, op. cit., p. 338.

Tabela 3:
Custos dos *autos de viuvez*

Justificantes	Custas (réis)
Pedro Pinto	—
Bernarda Joaquina	3.392
Pedro da Silva	1.266
Rafael Taveira	1.478
Maria da Conceição	—
Constantino Dias	20.000
Thomas Ferreira	—
Joze Jacinto	—
João Felix	10.000
Silvestre Joze Maria	5.500
Francisco Monis	10.000
João Damasceno	6.000 r. e 400contos
Antonio Joaquim	1.607
Florência /Veríssimo	60.000/4589
Domingos Joze	1.084
Antonio Ferreira	3.869

As justificações custavam em média mais de mil réis, o que configura um valor alto para quem desejava realizar um segundo casamento. Esse valor era equivalente ao estado de casado, como se observou nas Constituições. No regimento, não se encontram os custos para o caso de viúvos em estado de concubinato, mas como as justificações tinham o objetivo de provar a morte do cônjuge, o Juízo Eclesiástico age como se estivesse tratando um deles em estado de casado. Assim, quanto mais distante a certidão de óbito, mais caro seria o processo, mostrando o quão difícil era tomar estado de casado. Nos casos em que não aparecem os custos, foi simplesmente por terem impedimentos ou pelos processos estarem danificados pela ação do tempo, como foi o caso de José Jacinto Raposo.³⁶² O que sabemos dele é que se tratava de um capitão, informação presente tanto nas justificações quanto no Arquivo Histórico Ultramarino.³⁶³

³⁶² APEM. Autos de Justificação de Viuvez, caixa 95, doc. 3228.

³⁶³ AHU. C. U: 009, caixa 114, doc. 8845.

Contudo, a Igreja no Maranhão setecentista passa por uma transformação desde o início do processo de colonização. No século XVIII, alguns estudos mostram essa organização eclesiástica no Maranhão como desestruturada. Mas, sobre a atuação dos eclesiásticos na Câmara Eclesiástica do Maranhão, não se tem nenhum estudo que demonstre se havia ou não uma organização ou o seu aparato burocrático. Por meio dos *Autos de Justificações de Viuvez*, uma pequena parte da documentação referente ao domínio da Câmara, percebe-se que há por parte dos eclesiásticos o objetivo de combater os desvios ao sacramento do matrimônio, mesmo que para isso os justificantes tivessem de atravessar o Atlântico, em busca da certidão de óbito do cônjuge. É importante salientar que os eclesiásticos não tinham o objetivo apenas de casar tal *desviante*, mas organizar os preceitos determinados pela Igreja Católica no Maranhão Colonial. No caso dos viúvos, era necessário apresentar uma documentação que provasse seu estado de viuvez; sem isso, não haveria permissão para se casar pela segunda vez. Portanto, havia uma valorização do sacramento do matrimônio, por esse ser um dos pilares de sistematização da Igreja no período setecentista.

3.1.1 Depoentes: comprometidos em falar a “verdade do que soubesse(m) e lhe(s) fosse(m) perguntado”

Nos processos de viuvez, é possível encontrar a participação de homens e mulheres como depoentes, mas é predominantemente maior a presença masculina entre as testemunhas. Todos que testemunharam conheciam o/a *justificante* e sabiam ou “ouviram de dizer” da morte do cônjuge, mesmo sem muita certeza de que eram viúvos. Como exemplo de incerteza por parte das testemunhas, temos o processo de Bernarda Joaquina Roza, que ao final dos relatos dos depoentes, o provisor geral diz que “em uma vez fundada um simples ouvir dizer que nada conclui”.³⁶⁴ Nesse sentido, as testemunhas não contribuíram para a confirmação da morte do marido de Bernarda, já que o “ouvi dizer” levantou dúvidas nos eclesiásticos, quanto à veracidade de morte de Antônio João.

Quanto ao ponto de se compreender como os eclesiásticos tratavam as testemunhas masculinas e as femininas, no que diz respeito às diferenças entre os sexos, a questão de gênero será o aporte teórico. A respeito das testemunhas masculinas, sabe-se a naturalidade, a idade (alguns incertos, devido à expressão “mais ou menos” utilizada pelos eclesiásticos), o estado civil, de onde era morador e o ofício. Acerca das testemunhas femininas, encontram-se

³⁶⁴ APEM. Autos de Justificação de Viuvez, caixa 95, doc. 3222, fl. 6.

menos informações, tais como: com quem a *justificante* era casada (caso fosse), a idade (assim, como no caso de testemunhas masculinas, às vezes a idade era incerta) e de onde era moradora. Se tinham algum ofício, não se tem nenhuma informação nos autos de viuvez.

O que chama atenção é a presença de poucas testemunhas femininas nos processos. Entre os 16 processos de *Justificação de Viuvez*, aparecem somente três mulheres como depoentes, duas no auto de viuvez de Pedro Pinto Brandão (doc. 3221) e somente uma testemunha na justificação de Francisco Monis (doc. 3231), enquanto os depoentes masculinos somam 51 homens. A primeira *justificação* corresponde ao caso de Pedro Brandão, que demonstrou a transição entre os provisores gerais Francisco Matabosque e João Rodrigues Covete, tendo como testemunhas femininas: Lourença da Cruz Pinheira e Floriana Maria Barbosa. E como testemunhas masculinas: João de Melo (marido de Lourença) e Francisco das Chagas Cordeiro.

Pelo cruzamento do nome com documentos do Arquivo Histórico Ultramarino, foi possível saber mais sobre a vida de Lourença da Cruz Pinheira, uma das testemunhas do processo de Pedro. No tocante ao seu ofício, como já foi colocado, tanto para as *justificantes* quanto para as testemunhas femininas, não é possível saber essa informação. No caso das viúvas, é importante destacar que, logo após a morte dos maridos, eram elas que assumiam a administração da casa e dos negócios (caso de famílias com fortuna). No exemplo de Lourença da Cruz, que foi testemunha em 1761, encontrou-se um requerimento no Arquivo Histórico Ultramarino, doze anos depois de testemunhar à Câmara Eclesiástica do Maranhão.

Dessa forma, no ano de 1761, foram testemunhas do processo de viuvez de Pedro Brandão,³⁶⁵ João de Mello, que “vivia de seus negócios”, de 61 anos, e sua esposa Lourença da Cruz Pinheira, de 38 anos, que era prima de Quitéria da Silva, falecida esposa de Pedro. Lourença pede, em um requerimento ao rei D. José, “que se lhe passe provisão para ser tutora e administradora dos filhos e de seus bens”.³⁶⁶ A esse tempo, já estava viúva.

Esse exemplo serve para evidenciar a atuação feminina ativa, diante do estado de viuvez. Com a morte ou ausência do marido, as mulheres tomavam a frente nos negócios, para que pudessem manter seu sustento e de seus filhos. Esse desempenho feminino não se dá apenas no caso de mulheres de posses, pois as mulheres pobres também estavam “no meio urbano, moviam-se com rapidez, costureiras, lavadeiras, doceiras e quitandeiras”,³⁶⁷ para que pudessem suprir suas necessidades e de sua família. A respeito da outra testemunha, Floriana

³⁶⁵ APEM. Autos de Justificação de Viuvez, caixa 95, doc. 3221.

³⁶⁶ AHU: C. U: 009, caixa 50, doc. 4583.

³⁶⁷ SAMARA, Eni de Mesquita. Mulheres das Américas: um Repasse pela Historiografia Latino-Americana Recente. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 11 n. 21, set.1990/fev. 1991, p. 230.

Maria Barbosa, só foi possível saber que tinha mais ou menos 30 anos, que era solteira e que era moradora na cidade de São Luís.³⁶⁸

Assim como Lourença e Floriana, Francisca de Jesus foi a testemunha feminina do processo de Francisco Monis,³⁶⁹ era casada e tinha 58 anos de idade. Ela aparece para depor juntamente com o seu marido Ignacio de Sousa, que vivia de seus negócios, com 60 anos de idade. A escolha das testemunhas tinha relação com o grau de proximidade com o *justificante* ou o cônjuge falecido/falecida.

Com relação aos depoimentos, eles giram em torno do conhecimento da vida do/da *justificante* e se os depoentes sabem quando e como foi a morte dos falecidos maridos ou esposas, de quem testemunham. Dessa maneira, algumas testemunhas confirmam com mais certeza, devido a terem maior proximidade (ou serem parentes) ou mesmo presenciar a morte do cônjuge. No processo de Pedro Brandão, a testemunha João de Melo:

[...] disse que conhece muito bem a Quitéria da Silva da Conceição mulher e filha de João Luis e de Maria de Moraes e sabe ser falecida por lhe assistir no enterro com os gastos do seu funeral e qual foi enterrada na Igreja da Sé freguesia de Nossa Senhora da Vitória desta cidade cujo falecimento e enterramento foi quando a sua lembrança em lamento do ano de mil setecentos e quarenta e sete e que tudo sabe para que dito tem [...].³⁷⁰

Cada processo dos justificantes possui um desfecho e as testemunhas são tratadas de forma singular, considerando o lugar social e o grau de proximidade com o/a justificante. Para Araújo,³⁷¹ só há processo de *individualização* entre as testemunhas “quando se refere aos dirigentes políticos, aos letrados ou ainda aos integrantes do próprio quadro eclesiástico”.³⁷²

É preciso destacar que nos processos de viuvez, como já foi salientado, há uma presença maior de homens depondo e, mesmo quando as mulheres são depoentes, existe a presença do esposo a acompanhar. Assim, pelos depoimentos, é possível perceber que é delimitado o espaço pertencente aos homens e às mulheres como atuantes no Juízo Eclesiástico, assim como outros lugares na sociedade colonial.

Outro ponto que precisa ser considerado é que os processos de viuvez variavam bastante quanto ao número de depoentes. Uma das justificações contou com 11 depoentes testemunhando,³⁷³ já em outra, somente duas testemunhas foram o suficiente para ajudar na

³⁶⁸ APEM. Autos de Justificação de Viuvez, caixa 95, doc. 3226.

³⁶⁹ APEM. Autos de Justificação de Viuvez, caixa 95, doc. 3231.

³⁷⁰ APEM. Autos de Justificação de Viuvez, caixa 95, doc. 3221, fl. 4.

³⁷¹ ARAÚJO, 2008, op. cit.

³⁷² Id., Ibid., p. 163.

³⁷³ APEM. Autos de Justificação de Viuvez, caixa 95, doc. 3222.

comprovação de viuvez da *justificante*.³⁷⁴ Isso se deveu ao fato da primeira *justificante* ter que comprovar que seu esposo falecera do outro lado do Atlântico, ou seja, quanto mais distante a morte aconteceu do Bispado, maior era a dificuldade em comprovar sua viuvez.

O processo com 11 testemunhas trata-se do caso da portuguesa Bernarda Joaquina Roza, que teve 5 sessões/etapas, a contar sempre com homens portugueses como testemunhas. Isso porque as primeiras testemunhas alegavam um “ouvi dizer em Lisboa”³⁷⁵ ou “não que ele testemunha o visse morrer”.³⁷⁶ Assim, a primeira parte da justificação de Bernarda não é concluída, já que o reverendo José Bernardes da Fonseca diz que “por falta de prova [Bernarda] não foi julgada neste juízo”.³⁷⁷ Dando continuidade no processo, com outras testemunhas mais convincentes.

Uma das testemunhas citadas no processo de Bernarda foi Rafael Taveira. Na folha 8 da justificação, o cônego José Bernardes da Fonseca chega a escrever o nome de Rafael como uma das testemunhas, só que não consta seu depoimento. Não por estar faltando folhas ou por terem folhas deterioradas, mas por Rafael também estar em estado de concubinato.

Em 1784, dez anos depois de ser citado como provável testemunha de Bernarda Joaquina, o português Rafael Taveira aparece como *justificante de viuvez*. Ele era natural da Ilha de São Miguel, freguesia de Nossa Senhora da Conceição, viera para o Maranhão para ser assistente, de idade de 44 anos. O depoente Antonio Ferreira, natural da mesma freguesia de Rafael afirmou que “ele [Rafael] se ausentou há bastante anos e havendo uma grande mortandade disseram a ele testemunha que também morreu a mulher do justificante”.³⁷⁸

Nesse processo, a testemunha se tornou réu. As testemunhas foram “peças” importantes, comprovando a morte de Maria Ignácia. Mas o essencial nesse processo é que o filho de Rafael, que possuía o mesmo nome do pai, veio ao Maranhão, afirmando que sua mãe era falecida, além de outros parentes “e tanta gente que chegaram a ficar casas sem gente”.³⁷⁹ Rafael Taveira pediu informações do falecimento de Maria aos poucos parentes que sobreviveram, em Lisboa, “por todos estes motivos tem o justificante inteira certeza de ser ela falecida e ele estar no estado de viúvo”.³⁸⁰

Nesse processo, os depoentes foram suficientes para se comprovar a viuvez do justificante. O provisor Francisco Matabosque conclui que “vistos estes autos do justificante

³⁷⁴ APEM. Autos de Justificação de Viuvez, caixa 95, doc. 3225.

³⁷⁵ APEM. Autos de Justificação de Viuvez, caixa 95, doc. 3222, fl. 4.

³⁷⁶ APEM. Autos de Justificação de Viuvez, caixa 95, doc. 3222, fl. 5.

³⁷⁷ APEM. Autos de Justificação de Viuvez, caixa 95, doc. 3222, fl. 8.

³⁷⁸ APEM. Autos de Justificação de Viuvez, caixa 95, doc. 3224, fl. 3.

³⁷⁹ APEM. Autos de Justificação de Viuvez, caixa 95, doc. 3224, fl. 7.

³⁸⁰ APEM. Autos de Justificação de Viuvez, caixa 95, doc. 3224, fl. 7.

Rafael Taveira seu depoimento editos das testemunhas produzidas dos quais se mostra ter sido casado na Ilha de São Miguel freguesia de Nossa Senhora da Conceição com Ignacia Maria”.³⁸¹ Afirmam que é falecida “como prova das testemunhas que produziu. Portanto o julgo por viúvo para poder tornar estado de casado”.³⁸² Mas mesmo conseguindo comprovar seu estado de viuvez, ele teve o prazo de dois anos para apresentar a certidão de óbito de Maria ao Juízo Eclesiástico, se não apresentasse teria por punição pagar vinte mil réis. Assim, mesmo viúvo, só depois de resolver sua situação junto ao Juízo poderia tomar estado de casado com Jozefa Maria, que era filha de Francisca, já defunta e de pai incerto.

Somente em dois processos aparece a definição da “cor” do depoente. Um deles foi o processo do português Antonio Joaquim Rolla,³⁸³ “homem branco”, que vivia de seus negócios, de 40 anos de idade. Seu processo foi escrito pelo escrivão Clemente Joaquim da Silva. As três testemunhas (homens portugueses) que depuseram foram: Vicente de Sá, Joze Joaquim Almada e Manoel de Almeida. Após citarem seus nomes, o escrivão utilizou a definição de “homem branco”, incluindo o próprio justificante Antonio Joaquim com essa definição.

O outro processo que aparece a “cor” de uma das testemunhas foi o processo do maranhense Silvestre Joze Maria, de 37 anos. O escrivão deixa evidente que o depoente João da Silva Gomes é “homem pardo”, natural da Vila de São João da Parnaíba deste Bispado. Em comparação ao processo do português com o do maranhense, não há diferenças quanto às etapas das justificações. O que é importante analisar são as justificações que envolviam portugueses, normalmente os depoentes também eram portugueses, ou seja, os processos envolviam sempre pessoas “iguais”. As justificações em sua maioria contêm um número de “homens brancos” e que “vivia de seus negócios”, se comparamos aos “pardos” ou “forros” e mesmo às mulheres.

Portanto, dos depoentes era possível saber a idade, estado civil, naturalidade e ofício. Encontramos alguns nomes de justificantes e depoentes na documentação do Arquivo Histórico Ultramarino. Bernardo Coelho, pai de Bernarda Joaquina, em um requerimento ao governador da capitania do Maranhão, Joaquim de Melo e Póvoas, solicitava “reembolso de quantia investida nas obras reais da capitania”.³⁸⁴ No processo de Thomas da Costa Ferreira, aparece como depoente José Alberto da Silva Leitão. No Arquivo Histórico Ultramarino,

³⁸¹ APEM. Autos de Justificação de Viuvez, caixa 95, doc. 3224, fl. 7.

³⁸² APEM. Autos de Justificação de Viuvez, caixa 95, doc. 3222, fl.7.

³⁸³ APEM. Autos de Justificação de Viuvez, caixa 95, doc. 3233.

³⁸⁴ AHU. C. U: 009, caixa 50, doc. 4835.

encontra-se um requerimento de José Alberto pedindo “para ser promovido ao posto de coronel de Milícias do Regimento que se há de criar na vila de São José de Guimarães”.³⁸⁵

No processo de Verissimo Cavalcante e Florencia Ferreira, a testemunha Francisco Xavier de Miranda também possuía um requerimento no Arquivo Histórico Ultramarino. Nesse requerimento destinado à rainha D. Maria I, Francisco solicitava que “os documentos que juntou a 1 requerimento anterior, no qual pedia o pagamento do que se ficou a dever a seu pai, José Machado de Miranda, que foi procurador da Coroa e fazenda do Maranhão”.³⁸⁶ Percebe-se que há um número significativo de depoentes, seja como “homens brancos”, seja como pessoas de posses ou de *status*. Isso se resumia ao perfil dos/das justificantes, já que era necessário conhecer o réu ou o falecido cônjuge.

Além disso, os depoentes normalmente eram vizinhos, amigos ou parentes do/a justificante ou do/a defunto/a. Era preciso estar ciente do acontecimento. Saber onde o/a justificante foi casado, o local e a data da morte, ou seja, apresentar certeza se o/a justificante era viúvo/viúva. O simples “ouvi dizer” de nada bastava, se não tivesse assistido a morte ou ao enterro. Dessa forma, nada passava desatento aos *olhares* dos provisosos gerais da Câmara Eclesiástica e quanto maior a hierarquia, maior a credibilidade das testemunhas. Um segundo casamento só acontecia mediante a morte comprovada.

3.2 Acusados de concubinação: estar viúvo e/ou viúva no Maranhão setecentista

No Maranhão setecentista, a condição de viuvez significava que o viúvo ou viúva também passaram pelos estados de solteiros e de casados ao longo da vida. A respeito do estado de casado, os viúvos tiveram a oficialização desse sacramento em algum momento, de acordo com o que era estabelecido pela Igreja Católica. Assim, tinham conhecimento do que significava estar em *desregramento*, segundo a moral cristã.

Conforme o clérigo Raphael Bluteua, em o *vocabulo português e latino*,³⁸⁷ escrito na primeira metade do século XVIII, a definição de viúva seria: “mulher cujo o marido é falecido”.³⁸⁸ Acrescenta ainda, que “o casar com viúva é uma espécie de bigamia, odiosa no

³⁸⁵ AHU. C. U: 009, caixa 98, doc. 7966.

³⁸⁶ AHU. C. U: 009, caixa 73, doc. 6294.

³⁸⁷ BLUTEAU, Raphael. **Vocabulario portuguez e latino**: aulico, anatomico, architectonico... Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1721. 8v.

³⁸⁸ *Id.*, *Ibid.*, p. 540.

Direito Canônico”.³⁸⁹ Já para viúvo, no mesmo dicionário, significava o “homem que perdeu a mulher”. Diz ainda, que ele deveria “permanecer viúvo. Não tornar a casar”.³⁹⁰

Dessa maneira, tanto a condição de viúvo quanto o estado de viúva se davam pela perda do cônjuge. Da mesma forma que os manuais de casamento, o vocabulário apresenta resquícios de que as *segundas núpcias* não eram bem vistas pela sociedade. Para as viúvas, como apresentado por Bluteau, trazia a carga do pecado de bigamia, que, se compararmos à definição de viúvo, é bem mais tolerável. Já que para os viúvos se aconselhava apenas que não tornassem casar.

Em uma análise sobre as viúvas de Rio Grande São Pedro, Michelle Selister³⁹¹ apresenta que as viúvas, na ausência/morte do marido, eram capazes de sustentarem a si e aos seus filhos. Segundo Selister, as situações que influenciavam para um segundo casamento eram: os fatores econômicos, a idade da mulher e o número de filhos. No espaço analisado por ela, as viúvas entre 20 e 30 anos e sem filhos se casaram mais rápido, “mas se esse não fosse o caso, era preferível a viúva jovem com filhos do que a mais velha sem prole”.³⁹² Sobre a viuvez feminina, ela diz o seguinte:

[...] a viuvez pode ser considerada como um passaporte para uma vida mais livre em que ao casar, a mulher sairia da condição de solteira, condição essa não desejada a não ser que se seguisse a vida religiosa, e ao mesmo tempo, com a morte do marido conquistava a posição de cabeça do casal, na qual estava autorizada pela sociedade a realizar ações consideradas masculinas como a participação nos negócios e até mesmo a possibilidade de exercer o pátrio poder sobre os filhos [...].³⁹³

Havia uma independência feminina após a morte do marido, tanto para as mulheres pobres quanto para as mulheres de condição econômica favorável. No setor desfavorecido, as mulheres saíam às ruas, em buscas de trabalhos. No âmbito favorecido, as mulheres buscavam gerenciar os negócios da família, o que nem sempre era fácil ou tinha a aprovação dos familiares. No Maranhão colonial, no que corresponde aos processos de *Justificação de Viuvez* envolvendo mulheres, foram encontrados apenas dois casos referentes às mulheres; são os processos de: Maria da Conceição e Bernarda Joaquina Roza. Nesses autos, não é possível saber se essas mulheres exerceram alguma profissão.

³⁸⁹ Id., Ibid., p. 540.

³⁹⁰ Id., Ibid., p. 541.

³⁹¹ SELISTER, Michelle Raupp. “A viúva rica com hum olho chora e com outro repica”: viúvas no Rio Grande de São Pedro na segunda metade do século XVIII. 2014. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS.

³⁹² Id., Ibid., p. 122.

³⁹³ Id., Ibid., p. 125.

O primeiro caso de justificação de viuvez com uma mulher corresponde ao processo de Bernarda Joaquina Roza, do ano de 1774. Não é possível saber sua idade, pois ficou vaga essa informação (como se o provisor fosse preencher depois). Bernarda era natural da cidade de Lisboa. Sua *justificação* contém cinco etapas, tendo a primeira parte finalizada com a expressão: “em uma vez vaga fundada um simples ouvi dizer que nada conclui”.³⁹⁴ Nessa etapa, as três testemunhas não viram o marido da justificante morrer, nem conheciam pessoas que “assistiram” à sua morte. A afirmação dos depoentes era com base no “ouvir dizer que era morto”³⁹⁵ por pessoas próximas a eles, de que o marido da justificante estava morto. Essas três testemunhas (todos homens), assim como a justificante, eram portugueses que conheciam Bernarda Roza e seus pais, da cidade de Lisboa. Souberam da informação da morte do marido de Bernarda quando ainda estavam em Lisboa.

Na segunda etapa, o processo de Bernarda teve o depoimento de Antônio Vicente, de 33 anos, também português. Antônio disse que “ele testemunha tem alguma amizade (com Antônio João) e o viu embarcar da Bahia para a Angola para onde degredado”.³⁹⁶ Citou uma carta que o irmão de Antônio João tinha para entregar para Bernarda em Lisboa, contendo a notícia da morte de Antônio. Porém, mesmo apresentando tantas informações do ocorrido, “por falta de prova, (Bernarda) não foi julgada neste júizo”.³⁹⁷ A terceira etapa contou com o depoimento de quatro testemunhas (uma delas Bernardo Coelho, pai de Bernarda), na quarta com a declaração da morte de Antônio por uma testemunha. E, por fim, na quinta contou com o ajuda de duas testemunhas, totalizando com o depoimento da justificante.

A dificuldade em justificar que Bernarda Joaquina Roza era/estava viúva pode ser objetivada pela trajetória de Antônio João. Inicialmente, sabe-se que eles foram casados em Lisboa. Antônio João embarca de Lisboa para Pernambuco, onde comete um crime (não se sabe qual foi o crime). Depois disso, fugiu para a cidade da Bahia. Na Bahia, foi preso e degradado para a cidade de Angola, onde morreu em viagem.

Bernardo Coelho, pai da justificante, recebeu uma carta de Antônio João, quando ele ainda estava na Bahia, informando que ele seria degredado para a Angola. Logo após isso, o irmão de João e os que estavam na embarcação informaram que ele morrera durante a viagem. O cunhado de Bernarda, que morava em Angola, enviou uma carta para Lisboa, para ser entregue a ela, informando da morte do seu irmão. Para se certificar que Antônio João tinha

³⁹⁴ APEM. Autos de Justificações de Viuvez, caixa: 95, doc. 3222, fl. 6.

³⁹⁵ APEM. Autos de Justificações de Viuvez, caixa: 95, doc. 3222, fl. 3.

³⁹⁶ APEM. Autos de Justificações de Viuvez, caixa: 95, doc. 3222, fl. 7.

³⁹⁷ APEM. Autos de Justificações de Viuvez, caixa: 95, doc. 3222, fl. 8.

morrido, cerca de nove ou dez anos antes da justificação de viuvez da filha, Bernardo Coelho recebeu uma carta “vinda do Reino a qual dizia ser falecido o dito marido da justificante”.³⁹⁸

No seu depoimento, Bernarda diz que ela “pretendia casar com Manoel Francisco com quem estava junto”,³⁹⁹ ou seja, pretendia sair da situação de concubinato. Dessa maneira, para provar à Câmara Eclesiástica que era viúva, precisou de uma carta vinda do Reino, escrita pelo irmão do seu falecido marido. Esse processo se inicia em 12 de abril de 1774 e só tem um desfecho em 23 de agosto de 1774, ou seja, a Câmara ficou 4 meses em busca da “verdade” sobre a vida de Bernarda, se realmente era viúva. A conclusão desse processo mostra que foi preciso a inquirição de 11 testemunhas, uma carta vinda de Portugal e que ela pagasse 3.392 réis ao Juízo Eclesiástico. Assim, Bernarda conseguiu consentimento para realizar as *segundas núpcias* com Manoel Francisco.

A historiadora Alzira Campos evidencia que, no contexto do Brasil colonial, a mulher branca tinha uma função política no processo de colonização portuguesa, pois era ela a responsável pelo “clareamento da população”.⁴⁰⁰ Uma das testemunhas do processo de Bernarda Roza, Vicente Pacheco, que também era português, casado, com 36 anos de idade, afirmou que ela “era viúva e que quando veio da sua terra era para casar nesta”.⁴⁰¹ Ele apresentou supostamente um dos motivos da vinda de Bernarda ao Maranhão, sendo que era para arrumar casamento nessas terras. No entanto, por mais que houvesse uma política de incentivo da vinda de mulheres “brancas” ao Brasil, nesse contexto, “tornou-se impossível o controle global da miscigenação. A ‘pureza racial’ estacionou no campo estritamente ideológico, estabelecendo um diálogo penoso com os comportamentos biológicos”.⁴⁰²

Outro processo que envolve uma mulher é o caso de Maria da Conceição. Ela era natural da cidade da Bahia, idade que disse ter mais ou menos 32 anos. Sobre ofício não aparece nada. Assim como o marido de Bernarda Roza, o falecido marido de Maria, Pascoal Correa, foi preso, sob a justiça da cidade do Pará, “sendo criminoso foi as galés para Macapá”,⁴⁰³ onde faleceu.

Maria da Conceição foi denunciada ao Juízo Eclesiástico porque estava vivendo como se fosse casada com João Lourenço. Como justificativa ao segundo casamento, usou o argumento de que precisaria se casar para que fosse amparada da “miserável pobreza em que

³⁹⁸ APEM, Autos de Justificações de Viuvez, caixa: 95, doc. 3222, fl. 9.

³⁹⁹ APEM, Autos de Justificações de Viuvez, caixa: 95, doc. 3222, fl. 15.

⁴⁰⁰ CAMPOS, 2003, op. cit., p. 125.

⁴⁰¹ APEM, Autos de Justificações de Viuvez, caixa: 95, doc. 3222, fl. 12.

⁴⁰² CAMPOS, 2003, op. cit., p. 125.

⁴⁰³ APEM. Autos de Justificações de Viuvez, caixa: 95, doc. 3225, fl. 5.

vive, cheia de inumeráveis necessidades”.⁴⁰⁴ Esse exemplo caracteriza o *imaginário social* da época, pois a justificativa de viuvez se configura na vulnerabilidade e na pobreza, ou seja, o homem como mantenedor e protetor da mulher, não só pela legislação. Para isso, contou com o depoimento de Jozé Ribeiro Mourinho e Bernardo Mendes. Este último presenciou a morte de Pascoal, pois era soldado da tropa regular do Maranhão. Com seu depoimento e das testemunhas, Maria da Conceição conseguiu constar que era viúva, contudo, isso não foi suficiente para que celebrasse um segundo casamento, pois ficou ainda com uma “indigência lhe dispondo mandar vir certidão de óbito do seu marido”⁴⁰⁵ e para que não fosse mais impedida de realizar as segundas núpcias, deveria ainda pagar pelos custos do auto. Dessa forma, a *justificativa de viuvez* de Maria da Conceição termina com o seguinte desfecho: “portanto julgo por vez impedida que a celebrar as segundas núpcias que pretende”.⁴⁰⁶ Esse processo teve início em 14 de dezembro de 1787 e desfecho em 19 de janeiro de 1788. Resolução rápida, já que Maria da Conceição não tinha a documentação necessária para apresentar à Câmara Eclesiástica.

Como apresenta Alzira Campos, nas camadas inferiores, o casamento poderia ser instrumento de elevação social da família. Além de que, essas camadas que eram “desprovidas de benefícios sociais, a busca de cônjuges buscava evitar casamento com ‘gente de má casta’, a fim de preservar a ‘estima e o respeito’ da família”.⁴⁰⁷ Nesse sentido, para o caso das mulheres viúvas, havia uma maior proteção e intenção de proteger sua honra.

Dos 16 processos de *Autos de Justificação de Viuvez*, correspondendo ao entretempo de 1761 a 1799, foi possível perceber como a maioria dos processos correspondia a homens de origem portuguesa (8 dos 13 processos de portugueses), como se pode observar na tabela 3. Segundo Luciano Figueiredo, o matrimônio na Colônia portuguesa era similar a *status*, pois era caro e burocrático tomar estado de casado, propósito distante da maioria da população. Havia por parte do Estado um incentivo maior no número de realizações de casamentos. No processo de colonização do Brasil, ele tinha “a tarefa de estimular a realização de matrimônios, primordialmente entre a população masculina de descendência portuguesa, possuidora de alguma expressão econômica”.⁴⁰⁸

⁴⁰⁴ APEM. Autos de Justificação de Viuvez, caixa 95, doc. 3225, fl. 2.

⁴⁰⁵ APEM. Autos de Justificações de Viuvez, caixa: 95, doc. 3225, fl. 5.

⁴⁰⁶ APEM. Autos de Justificações de Viuvez, caixa: 95, doc. 3225, fl. 5.

⁴⁰⁷ CAMPOS, 2003, op. cit., p. 159.

⁴⁰⁸ FIGUEIREDO, 1999, op. cit., p.115.

Tabela 4:
Informações dos *justificantes de viuvez*

Justificantes	Natural	Idade	Viúvo (a) de:	Quer casar com:
1.º - Pedro Pinto Brandão (1761 – doc. 3221).	-	-	Quiteria da Silva da Conceição	-
2.º - Bernarda Joaquina Roza (1774 – doc. 3222).	Cidade de Lisboa – Freguesia de Santos Velhos	-	Antonio João	Manoel Francisco
3.º - Pedro da Silva (1774 – doc. 3223).	Ilha de Cabo Verde	38 anos	Clara Tereza	Francisca das Chagas
4.º - Rafael Taveira (1784 – doc. 3224).	Ilha de S. Miguel freguesia de N. S. da Conceição da Ribeira Grande	44 anos	Maria Ignacia	Jozefa Maria
5.º - Maria da Conceição (1787 – doc. 3225).	Cidade da Bahia	32 anos	Pascoal Correa	João Lourenço
6.º - Constantino Dias (1788 – doc. 3226).	Villa da Figueira – Bispado de Coimbra	40 anos	Maria da Silva	Maria Benedita
7.º - Thomas da Costa Ferreira (1790 - doc. 3227).	Lugar de Rio Fosto – Freguesia de São Domingos Bispado da Guarda	32 anos	Maria Jozefa	Maria Clara
8.º - Joze Facinto Rapozo (1791 – doc. 3228).	Ilha de são Miguel freguesia de São Sebastião Bispado de Angra	-	Maria Preveza Silveria	D. Joana da Rocha
9.º - João Felix de Santa Roza (1796 – doc. 3229).	Cidade da Bahia – Freguesia de Santa Anna	36 anos	Eugenia Maria da Conceição	Josefa Joaquina
10.º - Silvestre Joze Maria (1795 – doc. 3230).	São Luís - Maranhão	37 anos	Antonia Maria de Miranda	Luiza Maria
11.º - Francisco Monis (1795 – doc. 3231).	Ilha de São Miguel Freguesia de Santos Reis – Bispado de Angra	41 anos	Maria dos Anjos	Joanna de Silva
12.º - João Damasceno (1795 – doc. 3232).	Rio Grande do Norte	50 anos	Roza Pereira	Jozefa
13.º - Antonio Joaquim Rolla (1796 – doc. 3233).	Freguesia de Santa Eulalia – Arcebispado de Braga	40 anos	Antonia Joaquina Roza de Avelar	Maria Joaquina
14.º - Verissimo Ferreira Cavalcante de Lacerda e Florencia Ferreira de Souza (1799 – doc. 3234).	Verissimo – Freguesia de Villa de Valença Capitania do Piauhy – Bispado do Maranhão Florencia: Bispado de Pernambuco	Verissimo: 36 anos Florencia: 24 anos	Caetano Pereira Araujo e Domingas Fernandes do Rosario	Verissimo Ferreira Cavalcante de Lacerda e Florencia Ferreira de Souza
15.º - Domingos Joze Fernandes (1799 – doc. 3235).	São Luis - Maranhão	34 anos	Maria Sufia Mendes	Maria Xavier da Gama
16.º - Antonio Ferreira da Silva (1799 – doc. 3236).	Cidade do Porto – Freguesia de Cedofeita	48 anos	Anna Maria do Espirito Santo	Angelica Roza da Ascensão

Na tabela acima, é possível encontrar a naturalidade, idade dos justificantes, quem era o falecido cônjuge e com quem pretendia se casar pela segunda vez. Assim, compreendem-se algumas das informações obtidas por meio dos processos de viuvez do período setecentista, ou seja, das fontes.

A respeito dos lugares ocupados por homens e mulheres, é importante frisar que, como afirma Alzira Campos, havia uma dicotomia entre os espaços destinados ao feminino e os espaços ocupados pelo masculino, dentro da sociedade colonial. Essa diferença ocorria dentro de “espaços geográficos, sociológicos e econômicos, demarcados por papéis, delimitado por atos”.⁴⁰⁹ Essas diferenças podem ser notadas também entre os viúvos e as viúvas, de acordo com a função que o casamento representava para cada sexo. Podendo ser entendido pelos depoimentos dos *justificantes* e das testemunhas.

Exemplo disso é o caso de Francisco Monis, natural da Ilha de São Miguel (freguesia de Santos Reis Magos, Bispado de Angra), de 41 anos de idade. Sua *justificação de viuvez* é do ano de 1795. Francisco era tecelão em Portugal e veio ao Maranhão para fazer uma cobrança, “deixando ainda viva, mas doente já havia sete anos”⁴¹⁰ sua primeira esposa Maria dos Anjos. No Maranhão, vivia na casa de João Belfort, “pelo qual o mesmo Belfort tratou de que este depoente se case com Joanna da Silva afilhada com quem está junto para dito fim ser verdade que é viúvo”.⁴¹¹ As queixas da família Belfort quanto à veracidade de Francisco ser viúvo eram para resguardar Joanna de viver numa relação ilegítima. O depoente José Gonçalves, português, solteiro, de 28 anos de idade, diz o seguinte:

Perguntado ele testemunha pelo conteúdo na petição do justificante Francisco Monis. Disse que conhece da cidade de Lisboa. Onde vivia casado com a Maria dos Anjos na freguesia de Santos. Sabe que lhe veio a esta cidade a certa cobrança deixando ali a dita sua mulher doente de gota a alguns anos e que esta faleceu em dias do mês de outubro do ano de mil setecentos e noventa e três. Porque ele testemunha sendo seu vizinho a viu falecer na freguesia de Santa Izabel da mesma cidade de Lisboa. Sabe mais que o justificante estava então ainda nesta cidade porque ele testemunha embarcou depois para aqui e o achou vivendo em casa de João Belfort onde ainda está. Ouviu ler seu juramento e assinou com o Reverendíssimo Ministro eu padre José João Beckman escrivão da Câmara Eclesiástica o escrevi.⁴¹²

Como contou o testemunho, a primeira esposa de Francisco, Maria dos Anjos, morreu em Lisboa no ano de 1793. A notícia de sua morte veio por meio de uma carta, enviada por sua filha Joaquina Maria Nova. Como expressado no depoimento de José Gonçalves, foi

⁴⁰⁹ CAMPOS, 2003, op. cit., p. 354.

⁴¹⁰ APEM. Autos de Justificações de Viuvez, caixa: 95, doc. 3231, fl. 3.

⁴¹¹ APEM. Autos de Justificação de Viuvez, caixa 95, doc. 3231, fl. 3.

⁴¹² APEM, Autos de Justificações de Viuvez, caixa: 95, doc. 3231, fl. 4.

preciso ter “certeza” da morte de Maria dos Anjos, por meio dos depoimentos de pessoas próximas a Francisco e Maria. Somente a carta da enteada de Francisco não foi suficiente para que ele pudesse se casar com Joana. Mesmo “provando” a viuvez, ele foi impedido de celebrar as segundas núpcias. Era preciso mandar vir a certidão de óbito de Maria dos Anjos, “no tempo deste ano (1795)”⁴¹³ e que ele pagasse dez mil réis à Câmara, para que pudesse realizar outro casamento.

Os presos também não estavam livres da vigilância eclesiástica; exemplo disso, foi João Felix da Santa, com sua Justificação de Viuvez do ano de 1794. Ele era natural da Bahia, freguesia de Santo Antônio, oficial de ouvires, morador de São Luís do Maranhão, de 36 anos de idade (pouco mais ou menos). Ele disse que “foi casado com Eugênia Maria da Conceição, com quem viveu por 12 anos até preso na cadeia da mesma cidade da Bahia”,⁴¹⁴ com quem teve 4 filhos. Depois, foi sentenciado em 5 anos, para cumprir pena no Maranhão. Para a Câmara Eclesiástica do Maranhão, deveria provar que era viúvo, para ter o consentimento para realizar as *segundas núpcias* com Josefa Joaquina. Sobre Josefa Joaquina, só temos uma informação na justificação, que ela era filha de Felícia Maria Barbosa, natural do Maranhão.

Nessa justificação, Damião Ferreira, um dos depoentes, que esteve na cadeia da Bahia no mesmo tempo que João, afirma que Eugênia era morta, pois quando estava viva “ia muitas vezes as grades da cadeia visitar o dito seu marido, e por tal a reconhecia todos. Sabe mais que a dita mulher faleceu estando o justificante ainda preso”.⁴¹⁵ E assim, “ele é livre e desimpedido para poder casar com quem pretende nesta cidade”.⁴¹⁶ Esse seria mais um exemplo de justificação que era preciso mandar vir a certidão de óbito da primeira esposa, caso contrário, a punição para João Feliz seria pagar 10 mil réis ao bispado e também “as custas dos autos”.⁴¹⁷

O único processo de viuvez encontrado que envolveu um casal foi a justificação de Florência Ferreira de Sousa e Veríssimo Ferreira Cavalcante de Lacerda.⁴¹⁸ Ambos da freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Valença na Capitania de São José no Piauí do bispado do Maranhão, em 1799. Segundo Veríssimo, sua primeira esposa, Domingas F. do Rosário, faleceu no dia 22 de dezembro de 1798, mesmo, dia, mês e ano em que Caetano Pereira de Araújo, primeiro esposo da justificante Florência, com quem estava junto e

⁴¹³ APEM. Autos de Justificações de Viuvez, caixa: 95, doc. 3231, fl. 5.

⁴¹⁴ APEM. Autos de Justificações de Viuvez, caixa: 95, doc. 3229, fl. 5.

⁴¹⁵ APEM. Autos de Justificações de Viuvez, caixa: 95, doc. 3229, fl. 4.

⁴¹⁶ APEM. Autos de Justificações de Viuvez, caixa: 95, doc. 3229, fl. 4.

⁴¹⁷ APEM. Autos de Justificações de Viuvez, caixa: 95, doc. 3229, fl. 6.

⁴¹⁸ APEM, Autos de Justificações de Viuvez, caixa: 95, doc. 3234.

desejava realizar as *segundas núpcias*. Só que Florência foi sepultada na Igreja do Lugar de São Gonçalo, e Caetano na capela de Nossa Senhora do Rosário.

Veríssimo Ferreira Cavalcante de Lacerda era morador na freguesia de Vila de Valença Capitania do Piauí, do bispado do Maranhão, alferes de milícias, da idade de 36 anos. Um fato interessante é que Veríssimo sabia precisamente o tempo que foi casado com sua falecida esposa, que seria de: “dezesseis anos, onze meses e sete dias”,⁴¹⁹ a “qual, faleceu na mesma freguesia de Valença e foi sepultada na Igreja de Lugar de S. Gonçalo, por ficar perto da fazenda e moradia dele justificante depoente”,⁴²⁰ sinal de apreço ao primeiro casamento. Desse primeiro casamento, ele teve filhos (não se sabe com exatidão quantos filhos).

Já sobre Florência Ferreira de Sousa, sabe-se que era natural do bispado de Pernambuco. No seu depoimento, aparece em estado de casada, pois ainda não havia conseguido provar o estado de viuvez, tendo a idade de 24 anos. Em relação ao seu falecido marido Caetano, informa que em uma “jornada para Aldeias Altas com um comboio de sola para ali vender, e adoeceu gravemente e morreu na mesma freguesia de Aldeias Altas, onde foi enterrado”.⁴²¹

As testemunhas que prestaram depoimento conheciam ambos os justificantes, alguns expressaram com mais certeza a morte dos cônjuges, outros só pelo “ouvi dizer”. A única diferença nos depoimentos do casal foi a ausência da informação sobre a profissão de Florência, se possuía ou não, não se sabe. No auto, é notório que ambos tiveram que mostrar certeza da morte dos companheiros. Para isso, disseram quando e onde foram sepultados. Eles precisaram de fiadores e também tiveram um tempo para apresentar a documentação exigida pela Câmara. Assim:

[...] banhos da freguesia de Valença e certidões de óbitos de seus respectivos cônjuges, com uma atestação autêntica do Reverendíssimo Vigário da Vara daquela mesma Freguesia, pela qual se verifique com toda a evidência serem com efeitos viúvos, e os próprios que foram casados com os ditos cônjuges falecidos e não terem outro algum impedimento canônico. E assim mesmo se obriga ele fiador por outra semelhante quantia de sessenta mil réis que as despesas do Juízo que por ele proceder as diligências necessárias, assim se juntarem os documentos, quando os justificantes os não apresentarem no referido tempo: e que se sujeitava as leis: e de como assim o disse, prometeu e se obrigou, fiz este termo que ele assinou: Eu o cônego, José Bernardes da Fonseca escrivão da Câmara Eclesiástica o escrevi.⁴²²

⁴¹⁹ APEM, Autos de Justificações de Viuvez, caixa: 95, doc. 3234, fl. 3.

⁴²⁰ APEM, Autos de Justificações de Viuvez, caixa: 95, doc. 3234, fl. 3.

⁴²¹ APEM, Autos de Justificações de Viuvez, caixa: 95, doc. 3234, fl. 5.

⁴²² APEM, Autos de Justificações de Viuvez, caixa: 95, doc. 3234, fl. 10.

Contudo, é notório que viúvos e viúvas saíram do *desregramento* à normativa, por razão de denúncias à Câmara Eclesiástica, como foi mostrado no processo de Maria da Conceição ou no auto de Francisco Monis. Em alguns meios, o crime de concubinato não era tolerado e precisava ser combatido, mesmo antes das Constituições da Bahia serem utilizadas na Colônia. O sacramento do matrimônio era um ideal a ser alcançado, no qual homens e mulheres tinham funções e papéis específicos dentro da união, cabendo à Igreja Católica a vigilância dos comportamentos e fazer com que os desviantes saíssem da situação de pecadores e conseguissem realizar as *segundas núpcias*.

Como visto, as testemunhas, as custas dos autos e principalmente a documentação (a certidão de óbito e as cartas), foram os elementos fundamentais para que o/a justificante conseguisse um novo casamento. O segundo matrimônio deveria ser construído com base na moral cristã, em torno dos dogmas e regimentos estabelecidos pela Igreja Católica. Destarte, os eclesiásticos que atuavam na alçada da Câmara Eclesiástica só permitiam o segundo matrimônio mediante a veracidade e comprovação de viuvez, o que na maioria das vezes não era possível para o/a viúvo/viúva.

3.2.1 Questões étnicas: pretos forros.

Como já foi visto ao longo desta pesquisa, a Igreja Católica, no século XVIII, tinha o objetivo de propagar o sacramento do matrimônio na Colônia. Os escravos, que constituíam grande parte da população nesse período, estavam incluídos no processo de moralização dos costumes. Assim, ainda que os senhores não consentissem o casamento para eles, a Igreja poderia realizar a união dos escravos, como determinavam as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Os processos de *Justificação de Viuvez* apresentam apenas 2 casos que envolvem pretos forros; são eles: João Damasceno, que tinha o propósito de realizar as *segundas núpcias* com uma escravizada, e Pedro da Silva, forro.

Não se sabe se João ou Pedro tiveram o primeiro casamento quando ainda eram escravos ou se foi quando estavam na condição de pretos forros. Pelo processo de João, é possível pensar o matrimônio na perspectiva da escravidão, já que ele tinha por interesse se casar com uma escrava. Assim, inicialmente, busca-se analisar como se dava o casamento de escravos no período colonial. “Do ponto de vista burocrático, as exigências da Igreja eram as mesmas que para os casamentos de homens livre”.⁴²³ Segundo Silva, mesmo que os senhores

⁴²³ SILVA, 1984, op. cit., p. 142.

não concordassem com a união de seus escravos, isso não impedia que o casamento fosse realizado. O que poderia ser um maior entrave para casamento deles seria o fato de terem que apresentar as certidões e as “denúncias”, mesmas exigências dos homens livres. Já que, segundo Silva:

A primeira dificuldade ocorria em relação à apresentação da certidão de batismo, que funcionava igualmente como certidão de idade. Dada a grande mobilidade geográfica da população escrava, os contraentes residiam por vezes em freguesias distantes daquelas onde tinham sido batizados; mas neste caso deparamos, na documentação compulsada, com uma certa flexibilidade dos párocos locais, que aceitavam celebrar o casamento desde que uma pessoa idônea se responsabilizasse pela posterior apresentação das certidões exigidas [...].⁴²⁴

Assim, os casamentos de escravos eram aceitos e realizados pelos párocos. Além de serem “considerados de direito natural e divino”.⁴²⁵ Um ponto que precisa ser evidenciado é que cada um deveria se casar com o “seu igual”, tanto no que diz respeito a fatores econômicos quanto à etnia. Já que “a etnia era um dado incontornável. O casamento de brancos com pessoas de cor atingia a honra da família”.⁴²⁶ Assim, “a escravidão funcionava como divisor de águas, dispondo os indivíduos de acordo com o grau de liberdade de que estavam investidos”.⁴²⁷ Dessa forma, Campos mostra como a questão de serem livres ou não influenciava diretamente nas organizações dos grupos sociais.

Outra questão que pode ser ponderada do matrimônio entre os escravos é que ele pode ser “observatório estratégico para compreender uma sociedade escravocrata”.⁴²⁸ Segundo a historiadora francesa Charlotte de Castelnau-L’Estoile, por meio do casamento de escravos é possível compreender diversas características da formação familiar desse grupo, a legislação sobre a união oficializada pela Igreja e a relação de poder dos senhores sobre o escravo. Nesse viés, Castelnau-L’Estoile chama a atenção para o fato da Igreja, “que fez da possibilidade da cristianização dos escravos uma forma de justificativa da escravidão, tinha seu próprio modo de tratar o matrimônio dos escravos”.⁴²⁹ Destarte:

⁴²⁴ Id., *Ibid.*, p. 142.

⁴²⁵ CAMPOS, 2003, *op. cit.*, p. 71.

⁴²⁶ Id., *Ibid.*, p. 558.

⁴²⁷ Id., *Ibid.*, p. 559.

⁴²⁸ CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. O ideal de uma sociedade escravista cristã: direito canônico e matrimônio dos escravos no Brasil Colônia. In: FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales (orgs.). **A Igreja no Brasil: Normas e Práticas durante a Vigência das Constituições Primeiras do Arcebispo da Bahia**. São Paulo: Editora Unifesp, 2011, p. 355.

⁴²⁹ Id., *Ibid.*, p. 355.

O casamento de escravo envolve três atores principais: os senhores, os escravos e a autoridade eclesiástica. Cada qual com seus interesses particulares quanto à questão, desenvolvendo estratégias que entram em conflito umas com as outras, ou que podem, por vezes, se aproximar.⁴³⁰

Castelnau-L'Estoile analisa as estratégias e o que as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* apresentavam sobre os casamentos de escravos. “As Constituições lembram claramente que o matrimônio dos escravos era um direito humano e divino, e uma obrigação religiosa tanto para os mestres como para os escravos, e uma obrigação religiosa”.⁴³¹ Os escravos deveriam se casar, e os mestres não poderiam impedir, já que isso ia contra o que determinavam as *Constituições*. Nesse caso, o impedimento por parte do senhor significaria pecado mortal. É importante frisar que a condição de casado “não libertava o escravo de sua condição civil”.⁴³² Contudo, os escravos tinham a seu favor a realização do sacramento do matrimônio, desde que tivessem conhecimento dos dogmas da Igreja; “o arcebispo devia autorizar a celebração apesar da oposição do senhor”.⁴³³ O item “do matrimônio dos escravos”, TÍTULO LXXI, diz o seguinte:

Conforme o direito Divino, e humano os escravos, e escravas podem casar com outras pessoas cativas, ou livres, e seus senhores lhe não podem impedir o Matrimônio, nem o uso dele em tempo, e lugar conveniente, nem por esse respeito os podem tratar pior, nem vender para outros lugares remotos, para onde o outro por ser cativo, ou por ter outro justo impedimento o não possa seguir, e fazendo o contrário pecam mortalmente, e tomam sobre suas consciências as culpas de seus escravos, que por este temor se deixam muitas vezes estar, e permanecer em estado de condenação. Pelo que lhe mandamos, e encarregamos muito, que não ponham impedimentos a seus escravos para se casarem, nem com ameaças, e mau tratamento lhes encontrem o uso do Matrimônio em tempo, e lugar conveniente, nem depois de casados os vendam para partes remotas de fora, para onde suas mulheres por serem escravas, ou terem outro impedimento legítimo, os não possam seguir. E declaramos, que posto que casem, ficam escravos como de antes eram, e obrigados a todo o serviço de seu senhor.⁴³⁴

As *Constituições* apresentam que o senhor não poderia dificultar a união entre escravos. Caso não concordasse com o casamento, não poderia impedir, nem ameaçar ou maltratar o escravizado. E depois de casados, não poderia vendê-los para lugares distantes, algo que contribuiria para sua separação. Porém, estar casado segundo as normas da Igreja não mudaria em nada a obrigação/servidão que o escravo tinha com o senhor.

⁴³⁰ Id., Ibid., p. 356.

⁴³¹ Id., Ibid., p. 356.

⁴³² Id., Ibid., p. 356.

⁴³³ Id., Ibid., p. 356.

⁴³⁴ VIDE, 1853, op. cit., p. 125.

O escravo também deveria estar ciente de alguns preceitos da doutrina cristã e deveria saber pelo menos “o Padre nosso, Ave Maria, Creio em Deus Padre, mandamentos da Lei de Deus, e da Santa Madre Igreja, e se entendem a obrigação do Santo Matrimônio”,⁴³⁵ exatamente o mesmo texto sobre a exigência dos escravos saberem a doutrina cristã, contido nas *Constituições de Lisboa*, do século XVII.⁴³⁶ Tendo como a principal obrigação “permanecer nele para serviço de Deus, e bem de suas almas; e achando que a não sabem, ou não entendem estas cousas, os não recebam até saberem”.⁴³⁷ Portanto, antes de tomar estado de casado, era fundamental o escravizado ter consciência das normas da Igreja.

Como afirma Zeron,⁴³⁸ as *Constituições* são testemunhos de que a Igreja Católica tinha consciência dos abusos que os senhores cometiam com os seus escravos, “mas sua crítica incidia quase exclusivamente sobre o descuido dos senhores com relação às obrigações religiosas dos cativos”.⁴³⁹ Zeron expõe como as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* vieram “ajudar a reforçar o domínio metropolitano sobre o poder senhorial”.⁴⁴⁰ Assim, apresenta como o Estado e a Igreja “buscaram interferir de maneira concorrente nas relações privadas entre senhores e escravos, definindo os castigos excessivos como delito e como pecado”.⁴⁴¹ Para ele, a Coroa portuguesa utilizou as *Constituições* como elemento de controle da Colônia. Assim:

As Constituições Bahienses e a legislação portuguesa sobre o tratamento dos escravos são complementares; nesse sentido: as primeiras preocuparam-se com a incorporação do negro na Igreja católica, a segunda, com sua incorporação civil, ainda que sem direitos; as Constituições Bahienses cuidaram de incorporar o escravo negro sacramentalmente (enquanto o índio ainda constituía um caso relativamente à parte, em virtude da preocupação em evangeliza-lo), enquanto o Estado português cuidou de incorporá-lo à ordem escravista.⁴⁴²

À vista disso, as *Constituições* instruíam os senhores para que nenhum escravo morresse sem receber os sacramentos. De acordo com Zeron, para a Igreja, os sacramentos seriam um meio de controle tanto dos senhores, quanto dos escravos, por isso era importante

⁴³⁵ Id., *Ibid.*, p. 125.

⁴³⁶ *Constituições de Lisboa*, p. 137. “Que se não possam receber os escravos, sem serem primeiro examinados da doutrina Cristã”.

⁴³⁷ VIDE, 1853, op. cit., p. 125.

⁴³⁸ ZERON, Carlos Alberto de M. R. O governo dos escravos nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* e na legislação portuguesa: separação e complementaridade entre pecado e delito. In: FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales (orgs.). **A Igreja no Brasil: Normas e Práticas durante a Vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. São Paulo: Editora Unifesp, 2011.

⁴³⁹ Id., *Ibid.*, p. 329.

⁴⁴⁰ Id., *Ibid.*, p. 331.

⁴⁴¹ Id., *Ibid.*, p. 331.

⁴⁴² Id., *Ibid.*, p. 353.

que eles fossem acessíveis aos escravos e que os senhores os facilitassem, como determinava a legislação do Arcebispado.

Segundo Torres-Londoño, as Constituições foram adaptadas à Colônia, considerando o aspecto social da escravidão indígena, local e africana. Assim, as Constituições possuem 26 números referentes aos escravos dos 1.318, número considerado pequeno.⁴⁴³ Nesse contexto, as Constituições serviriam para reforçar a função dos senhores com seus escravos, pois muitos deles, que eram “considerados cristãos não conheciam a verdade e não frequentavam os sacramentos”.⁴⁴⁴ Dessa forma, Torres-Londoño apresenta as duas principais obrigações do senhor com seus escravos:

[...] ensinar-lhes a doutrina cristã e cuidar da administração dos sacramentos, em especial do batismo. Também se espera que, como cristãos, os senhores respeitem o casamento dos escravos, corrijam as mancebias que estes praticam e os façam assistir à missa aos domingos. Além disso, os senhores ficam obrigados a dar aos escravos um enterro decoroso em lugar sagrado. Quer dizer, uma condição própria, independente de sua situação de escravos – como era de se esperar numa sociedade escravista e numa Igreja que não questionava a legitimidade da escravidão dos africanos e que não os reconhecia como seres humanos escravizados.⁴⁴⁵

Tudo isso reforça a ideia de que a Igreja tinha a preocupação em administrar seus sacramentos na Colônia, de forma que fossem cumpridos. Assim, era necessário que os senhores não desobedecessem ao que determinavam as *Constituições*, quanto à disciplina cristã dos seus escravos, salvando sua alma e a de seus escravos. “Coerentes com seu propósito geral de normatizar, as Constituições Primeiras aceitaram adaptações das normas às condições dos escravos e do regime senhorial”.⁴⁴⁶

Na Metrópole, no início do século XVII, os escravizados aparecem com frequência nos *sumários matrimoniais* da Câmara Eclesiástica de Lisboa. Nos seus processos, são visíveis as expressões em “pecado”, em “ilícita conversação” ou “encontrado em pecado mortal”. Exemplo disso é o caso de “Manuel preto escravo de Brasia Fragoza que ele há muito tempo que está em pecado e ilícita conversação com Jullianna preta escrava de Thome Aldra”.⁴⁴⁷ Também temos o exemplo de “Francisco escravo de Antônio da Veiga morador na freguesia de nossa senhora dos Martezes que ele por se tirar de pecado quer casar com

⁴⁴³ TORRES-LONDOÑO, Fernando. A Igreja e a escravidão nas Constituições do Arcebispado da Bahia de 1707, *Revista Brasileira*, v. 267, 2007, p. 611.

⁴⁴⁴ Id., *Ibid.*, p. 611.

⁴⁴⁵ Id., *Ibid.*, p. 613.

⁴⁴⁶ Id., *Ibid.*, p. 624.

⁴⁴⁷ ANTT, Sumários Matrimoniais, Cota atual: C. E. L. Maço 553, proc. 235, fl. 1.

Antonia escrava de Margarida de Paiva”.⁴⁴⁸ Nesse último exemplo, os senhores pretenderam impedir por todas as “vias” a realização do sacramento do matrimônio entre seus escravos. Por esses exemplos, percebe-se a vigilância do sacramento do matrimônio de escravos pelos eclesiásticos. O impedimento dos senhores para a realização do matrimônio dos seus escravos realça que a ideia de que Igreja precisaria expressar domínio não só aos escravizados, mas também aos senhores. Noção essa que chega à Colônia.

De acordo com Castelnau-L’Estoile, por mais que o casamento de escravos os colocassem em situação de igualdade com os demais, em relação à aplicação do sacramento do matrimônio, por outro lado, “a Igreja do Brasil colônia não é uma força de oposição à escravidão. Ela a admite, e os membros do clero secular e as ordens religiosas possuem escravos”.⁴⁴⁹ Por conseguinte, de acordo com a autora, tendo por referência a bula de 1585 e as Constituições da Bahia, a Igreja não se opõe à escravidão, mas tem como ideal a ser atingido uma sociedade que continuasse a ter por base o modelo escravista, desde que fosse cristã, em todos os aspectos.

Ela ainda destaca que muitos senhores eram contra o casamento de seus escravos, como forma de afirmar seu poder sobre eles. Assim, “os castigos e os suplícios eram a resposta aos casamentos de seus escravos e uma maneira de lembrar sua condição servil”.⁴⁵⁰ Já os escravos, nem todos optavam por casar-se, sendo o concubinato uma alternativa viável de formação familiar. O que decidiu se casar:

[...] incorporou o discurso da Igreja e essa ideia forte de liberdade da alma e do sacramento. Para os escravos, essa liberdade do sacramento significava a possibilidade de viver segundo as exigências da moral cristã e, sem dúvida, também maior autonomia no seio das amarras da escravidão. O casamento podia colocá-lo ao abrigo das tão temidas separações forçadas e configurando-se em uma etapa no caminho para a liberdade. Eles podiam ver simplesmente no casamento cristão um reconhecimento de sua dignidade de cristão e de homem e a realização dos seus deveres de devoto cristão [...].⁴⁵¹

O auto de *Justificação de Viuvez* de João Damasceno diz que ele era natural de Rio Grande do Norte, preto forro, de 50 anos de idade e que teve seu primeiro casamento na freguesia de Campo Maior, com a mestiça Roza Pereira, filha de Mateus da Silva e Ana da

⁴⁴⁸ ANTT, Sumários Matrimoniais, Cota atual: C. E. L. Maço 553, Proc. 211, fl. 1.

⁴⁴⁹ CASTELNAU-L’ESTOILE, 2011, op. cit., p. 375.

⁴⁵⁰ Id., Ibid., p. 394.

⁴⁵¹ Id., Ibid., p. 394-395.

Silva, todos forros. Roza Pereira faleceu na mesma freguesia onde se casou, três anos antes da justificação de viuvez de João Damasceno, no ano de 1792.⁴⁵²

Em 1795, João era morador da freguesia de Paço do Lumiar, do bispado do Maranhão, e pretendia realizar as *segundas núpcias* com Josefa, escrava de Joze Cardoso. Nesse processo, não foi possível saber se Joze Cardoso era favorável a essa união, mas como já foi apresentado, embora houvesse recusa por parte do senhor, o casamento iria ser realizado, como determinavam as Constituições do bispado.

A justificação teve início em janeiro de 1795 e teve impedimento em agosto do mesmo ano. Para que João conseguisse se casar com Josefa, a Câmara Eclesiástica determinou que ele mandasse vir a certidão de óbito de sua primeira esposa, no tempo de um ano. Ainda teria que pagar 6 mil e quatro contos pelas custas do processo. Como já foi frisado, a Igreja tinha por objetivo cristianizar a Colônia, por meio dos seus dogmas e seus sacramentos, mas para isso era necessário que os envolvidos seguissem o que determinavam as Constituições. No caso de João, não possuía o elemento principal para que sua Justificação de Viuvez fosse consumada, que era o atestado de óbito de Roza Pereira.⁴⁵³

O segundo exemplo envolvendo um preto forro foi o processo de viuvez de Pedro da Silva, do ano de 1781.⁴⁵⁴ Pedro era natural de Cabo Verde, assistente onde vivia de seus negócios (não fica claro do que seria), de 38 anos. Teve seu primeiro matrimônio com a “preta crioula forra” Clara Tereza, na cidade de Lisboa. O Juízo Eclesiástico agia com eficiência nas questões matrimônias, uma vez que vieram 3 cartas de Lisboa destinadas a Pedro da Silva, que foram utilizadas e anexadas ao auto de viuvez, como forma de provar que de fato era viúvo.

Essas cartas foram enviadas para Pedro no ano de 1780, ou seja, um ano antes do processo de viuvez dele. Assim, demoraria quase um ano para ele ter o consentimento da Igreja, para realizar as *segundas núpcias* com a mestiça Francisca das Chagas. As cartas foram enviadas por Jozefa Marianna e José da Costa, ambos de Lisboa e amigos de Pedro da Silva. Na carta, ambos lamentavam serem os mensageiros da triste notícia da morte de Clara Tereza, que falecera em 20 de junho de 1780. Nos depoimentos das testemunhas, que também eram naturais de Lisboa, afirmavam a existência dessas cartas. Como diz João de Medeiros, solteiro, de 21 anos:

⁴⁵² APEM. Autos de Justificação de Viuvez, caixa 95, doc. 3232.

⁴⁵³ APEM. Autos de Justificação de Viuvez, caixa 95, doc. 3232.

⁴⁵⁴ APEM. Autos de Justificação de Viuvez, caixa 95, doc. 3223.

E sendo perguntado pelo conteúdo na petição do justificante Pedro disse que tem dele bastante conhecimento e já com ele fez suas viagens de Lisboa para esta cidade e por isso sabe que ele foi casado em Lisboa e conheceu a dita sua mulher que se chamava Clara e morava a Santa Catarina e sabe por lhe dizer o mesmo justificante que ela é falecida e lhe mostrou as cartas em que lhe dão a certeza as quais ele testemunha julga serem verdadeiras pois o justificante lhe dê verdade: não sabe que ele tenha outro impedimento que lhe impeça de poder casar nesta cidade: E mais não disse e assinou o seu juramento com uma cruz por não saber escrever. Eu o cônego José Bernardes da Fonseca, escrivão da Câmara Eclesiástica o escrevi.⁴⁵⁵

O desfecho do processo é com o Juízo reconhecendo a viuvez de Pedro, por meio das cartas de seus amigos vindas de Lisboa e pelos “depoimentos das testemunhas, especialmente pela testemunha Manoel de Azevedo”.⁴⁵⁶ O depoente Manoel não tinha conhecimento sobre a vida de Pedro da Silva, nem de sua esposa Clara. O que o diferenciava das demais testemunhas é que ele conhecia José da Costa, o amigo que enviara a carta para Pedro, de Lisboa. Segundo Manoel, José seria oficial em Lisboa e era “homem de verdade”.⁴⁵⁷ A presença de homens de *status* nas justificações ajudou o *justificante*. Assim, ele só precisaria mandar vir a certidão de óbito de Clara no tempo de um ano e apresentar ao Juízo, “sob pena de vinte mil réis não apresentando o dito tempo”.⁴⁵⁸ Além de que, deveria pagar as custas dos autos.

Portanto, tanto João Damasceno, quanto Pedro da Silva, buscaram sair do desregramento para tomar estado de casado. O papel da Igreja é fundamental para se compreender como agiam, diante das dificuldades de se comprovar o estado de viuvez, seja de homens de *status* seja de pretos forros, pois, por mais que a Igreja no Brasil colonial quisesse que todos atingissem o estado de casado, não havia exceção entre os demais cristãos, quando se pretendia provar a veracidade dos fatos. Pedro teve que apresentar 3 cartas vindas de Portugal, já João Damasceno não teve a mesma sorte, apresentando maior dificuldade em atestar que era viúvo. Assim, apesar dos justificantes serem escravos seja no presente, seja no passado, isso não diminuía a necessidade de se comprovar a viuvez para um novo casamento.

3.2.2 Legalização dos casamentos ilegítimos

A legalização dos casamentos ilegítimos era um ideal a ser alcançado pela Igreja Católica na Colônia e em todas as partes do Império colonial português. As denúncias efetuadas em anonimato (alguns processos dizem que foi denunciado/a à Câmara Eclesiástica,

⁴⁵⁵ APEM. Autos de Justificação de Viuvez, caixa 95, doc. 3223, fl. 7.

⁴⁵⁶ APEM. Autos de Justificação de Viuvez, caixa 95, doc. 3223, fl. 9.

⁴⁵⁷ APEM. Autos de Justificação de Viuvez, caixa 95, doc. 3223, fl. 8.

⁴⁵⁸ APEM. Autos de Justificação de Viuvez, caixa 95, doc. 3223, fl. 9.

não se sabe por quem e quando) revelam que o concubinato era um mal entre os fiéis, que deveria ser combatido.

Como já foi exposto neste capítulo, no caso de viúvos, para que a morte do cônjuge fosse comprovada, era necessário apresentar o atestado de óbito do primeiro cônjuge, o que nem sempre era fácil, já que muitas mortes aconteciam do outro lado do Atlântico. É importante frisar que sem a presença da certidão e o pagamento das custas, os eclesiásticos davam impedimentos às *segundas núpcias*. Eles agiam conforme o que determinavam as Constituições do Bispado. Na tabela abaixo, é possível verificar os justificantes que apresentaram a certidão de óbito do cônjuge:

Tabela 5:

Justificantes que apresentaram certidão de óbito do/da cônjuge

Justificantes	Atestado (documento)
Pedro Pinto	Sim
Bernarda Joaquina	Sim
Pedro da Silva	Sim
Rafael Taveira	Sim
Maria da Conceição	Não
Constantino Dias	Sim
Thomas Ferreira	Não
Joze Jacinto	—
João Felix	Sim
Silvestre Joze Maria	Não
Francisco Monis	Não
João Damasceno	Não
Antonio Joaquim	Sim
Florência /Veríssimo	Não
Domingos Joze	Não
Antonio Ferreira	Sim

Assim, nota-se que a metade dos *justificantes* conseguiu apresentar a certidão de óbito à Câmara Eclesiástica, logo, conseguiram a permissão para um segundo casamento. Como

apresentado, as dificuldades para se obter o atestado eram imensas, mas sem esse documento os provisores não autorizavam um novo matrimônio.

Com respeito aos processos, a Igreja não diferenciava no tratar ou estrutura dos *autos*, mulheres, homens abastados ou pretos forros, quando o assunto era comprovar a veracidade dos fatos. Mas é possível perceber que há uma literatura específica ao redigir os processos. Mesmo com grande quantidade de eclesiásticos ou com a mudança deles no decorrer da justificação, havia uma padronização e homogeneização da disciplina eclesiástica no Maranhão colonial. Contudo, o grande número de relações desviantes no período colonial, apesar de a Igreja não reconhecer essas uniões como legítimas, era uma das formas de constituição familiar na Colônia.

Sobre essa forma de constituição familiar, não se sabe ao certo o número de filhos que os/as justificantes tiveram no primeiro casamento (ou se não tiveram). Mas nos poucos exemplos em que aparecem o número de filhos, tem-se o processo de Rafael Taveira, no qual aparece a existência de um filho, que possuía o mesmo nome do pai. Também tem o exemplo do caso de João Felix, onde é possível saber que ele teve 4 filhos na primeira união. Sem precipitar uma generalização, já que a informação da documentação limita a análise, nota-se que a primeira família não era extensa, como era característico do período colonial.

Quanto à institucionalização familiar no Ocidente, modelo familiar característico da Metrópole e que chega à Colônia como modelo a ser seguido ao se constituir família, enfrenta condições diversificadas para se constituir esse modelo como: “raridade de mulheres brancas, profusão de índias, a pobreza e o isolamento dos três primeiros séculos”.⁴⁵⁹ Campos diz:

[...] ocorreu sob o influxo duplo da Igreja e do Estado, cujos poderes eram testados pelos meios populares, altamente permissivos e avessos às regras. Matéria de *mixti fori*, a família alicerçou-se no casamento, erigido por Trento à dignidade de sacramento. Por meio de sermões, persuasões e penas variadas, as autoridades civis e eclesiásticas da modernidade travaram uma longa luta para que a sociedade aceitasse o único arquétipo permitido de sexualidade: o do tálamo conjugal.⁴⁶⁰

Assim, a Igreja Católica tinha por objetivo implantar na Colônia os preceitos definidos na Metrópole. A família aceita era aquela que se constituía tendo por base o sacramento do matrimônio, conforme determinavam as normativas eclesiásticas. Isto posto, buscava-se combater e desconsiderar as relações consideradas ilegítimas, tornando-as legais.

A respeito da idade dos viúvos e das viúvas no primeiro casamento, nota-se que se casavam bem cedo, como era permitido pelas Constituições do bispado. Com quem

⁴⁵⁹ CAMPOS, 2003, op. cit., p. 557-558.

⁴⁶⁰ Id., Ibid., p. 557.

desejavam realizar o segundo casamento, não se sabe a idade (em alguns casos aparece apenas os nomes dos pais). Conclui-se que homens e mulheres chegavam ao estado de viuvez precocemente. O segundo casamento, na maioria das justificações de viuvez, se constituiu na casa dos 30 anos, aproximadamente.

No mais, a documentação restringe uma análise mais apurada, precisando ter cuidado com as generalizações. Porém, o fato do preto forro João Damasceno ter 50 anos de idade, e mesmo assim estar na mira do Juízo Eclesiástico, nos permite ver que a Igreja tinha a missão de transmitir suas normativas à sociedade colonial, para todos que estivessem em desregramento.

Outra questão a ser evidenciada era a mobilidade geográfica dos homens. Muitos deles, como foi apresentado no exemplo do português Francisco Monis e do preto forro Pedro da Silva, deixavam as esposas no Reino, por causa de serviços na Colônia, mas não retornavam. Buscavam formar uma outra família em terras maranhenses. Assim, “as ausências dos maridos transformavam-se por vezes em autêntico abandono do lar”.⁴⁶¹

As mulheres abandonadas tinham que buscar estratégias para se sustentar, já que, segundo as relações entre homens e mulheres no período colonial, cabia ao marido o sustento do lar. Além do mais, a Igreja teria a função de vigiar essa mulher casada, para que não caísse em pecado do adultério. Era importante que, para “evitar a tentação do adultério nas ausências do marido, era bom ir treinando a abstinência sexual mesmo quando este estava presente”.⁴⁶² Com isso, na presença do marido, cabia às mulheres o controle dos prazeres sexuais, e na sua ausência, devia ser mais recatada.

Contudo, a Igreja Católica travou um combate desde o Concílio de Trento na Metrópole, chegando à Colônia, para que o sacramento do casamento atingisse todos os grupos sociais. Os processos de Justificação de Viuvez seguem uma estrutura, iniciam-se com “autuamento” e tem seu desfecho com os “conclusos”. Então, foi preciso ter minúcia na análise, para se perceber o que diferenciava ou assemelhava os processos de viúvos e viúvas no Maranhão setecentista. *Status* e distância da documentação de óbito são elementos que fizeram com que um processo tivesse mais folhas redigidas ou demorasse mais na resolução. A diferença entre homens e mulheres é no ofício, destacado nos processos para viúvos e já para as viúvas, esse dado não aparece. Sabe-se que as viúvas desempenhavam funções, após a morte do marido, o que não é evidenciado, mas que é necessário frisar.

⁴⁶¹ SILVA, 1984, op. cit., p. 191.

⁴⁶² Id., Ibid., p. 193.

Portanto, toda formação familiar que apresentava por base o pecado do concubinato e não fosse abençoada por um pároco, deveria ser combatida. O casamento tornou-se o pilar da família na Colônia. Assim, viúvos e viúvas, que já conheciam o sacramento do matrimônio, nem sempre optavam por uma segunda união. Realizar o primeiro exigia diversas burocracias e custava caro. O segundo mais ainda, já que ao iniciar uma justificação haveria tempo para apresentar a documentação; caso não apresentasse no período estipulado, o/a justificante pagaria multa alta ao Juízo. Além disso, deveria pagar pelos custos altos. Todo eclesiástico que participou do *auto* receberia um valor específico, de acordo com a função exercida. Por fim, os viúvos e as viúvas ainda deveriam pagar pelos custos de um novo casamento. Dessa forma, a batalha travada pela Câmara Eclesiástica não era fácil, mas nem por isso desorganizada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os manuais de casamento escritos por portugueses, nos séculos XVI e XVII, antes e após o Concílio Tridentino, mostram como o matrimônio se configurou na Metrópole enquanto instituição sociorreligiosa. Buscou-se implantar essa concepção na Colônia, logo no início do processo colonização portuguesa.

Entre as medidas estabelecidas pelo Concílio de Trento (1545), houve a preocupação em reafirmar o matrimônio como sacramento e instituição. O casamento como pilar da formação familiar torna-se um ideal a ser atingido. Essas mudanças estabelecidas por Trento, aos poucos, foram introduzidas na Colônia. Assim, a Igreja tinha um desafio: combater os desvios da moral, ou seja, o pecado de concubinato. Esse era o pecado mais praticado no Maranhão colonial e era oposto ao casamento.

A Igreja no Maranhão setecentista enfrentava dificuldades para estabelecer o matrimônio como única forma de organizar a família. O bispado do Maranhão passou por 63 anos de vacância. Assim, sem a presença episcopal, cabia aos provisores gerais combater os pecados que ameaçassem o sacramento do matrimônio. A Câmara Eclesiástica, onde os provisores atuavam, era a instância do Juízo Eclesiástico responsável pelas causas matrimoniais que advertia homens e mulheres encontrados em pecados.

As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, de 1707, foram a legislação utilizada pelo bispado do Maranhão. Foram adequadas ao contexto colonial, com base no Concílio Tridentino. Essa legislação começou a ser utilizada pelos eclesiásticos nas questões matrimoniais, no Maranhão setecentista, desde 1740, apesar do bispado do Maranhão ser sufragâneo do Patriarcado de Lisboa. A documentação da Câmara que mencionava o pecado de concubinato cometido por viúvos e pelas viúvas foram os *Autos de Justificação de Viuvez*. Utilizaram-se 16 processos, correspondendo a maioria dos processos aos homens e todos inseridos na segunda metade do século XVIII. Como estabelecido por Trento, as formações familiares, que eram alicerçadas no pecado do concubinato, relação frequente no Maranhão, deveriam ser combatidas.

Diferentemente dos solteiros e das solteiras, os viúvos e as viúvas tinham conhecimento do sacramento do matrimônio e se vivessem em concubinato optavam por estar em desregramento. Só saíam dessa situação mediante as denúncias e as visitas pastorais. Na conjuntura colonial, viu-se nos estudos sobre o casamento e a família na Colônia que casar apresentava muitas exigências burocráticas, além de ser caro. Dessa forma, um segundo casamento para os viúvos e as viúvas era mais dispendioso ainda, já que se exigia a certidão

de óbito do cônjuge, o que não era fácil de se obter, pois muitos dos justificantes deixavam suas esposas do outro lado do Atlântico ou em outras freguesias, onde só eram comunicados ou buscavam informações do seu falecimento, com o passar dos anos. As viúvas dos processos de viuvez tiveram seus maridos presos e degredados, onde morreram nessa passagem do degredo. Assim, não “viram” morrer, só “ouviram dizer”. As notícias chegavam por meio de cartas, que eram utilizadas como “provas” e anexadas aos processos.

As testemunhas também foram “peças” importantes para o desenrolar dos processos. O simples “ouvi dizer” não bastava para que os provisores validassem a viuvez do/da justificante. Era preciso ter visto morrer ou ter assistido à morte. Nesse desenrolar, foi possível analisar pelo nome dos depoentes a presença deles em documentos do Arquivo Histórico Ultramarino. Verificou-se a presença de viúvas, requerendo o direito de administrar os bens e ter a tutela dos filhos. Algo que era característico das viúvas, já que após a morte do marido tinham que se manter e aos seus filhos. É possível também encontrar depoente se tornando réu, ou seja, nada passava despercebido aos “ouvidos” dos provisores.

Contudo, a principal diferença entre os processos de viúvos e de viúvas encontra-se na ausência dos ofícios, dado comum também para as testemunhas femininas. O “não dito” também apresentava traços da configuração da sociedade colonial, pois, sabe-se que, na ausência dos maridos, essas mulheres tinham diversas estratégias para se sustentarem e aos seus filhos. No mais, as custas dos processos eram caras e a exigência pelo atestado de óbito era comum para todos que fossem realizar as *segundas núpcias*.

Os sujeitos históricos, ou seja, os viúvos e as viúvas despertam o interesse dos eclesiásticos ou da população, por já conhecerem/vivenciarem o “pecado da carne”. Eles também tinham compreensão do significado de estar casado naquele período, pois parte deles tivera o primeiro casamento na Metrópole, de onde partiam as normativas a serem seguidas na Colônia. Assim, é exigido pelos provisores que busquem um novo casamento e deixem o pecado de concubinato.

O Maranhão setecentista é marcado pela escravidão. As *Constituições Primeiras* estabeleciam leis para que o sacramento do matrimônio atingisse essa grande parte da população. No que diz respeito ao senhor, ele não poderia impedir que os escravizados se casassem, segundo as normativas eclesiásticas, mas o fato de se casarem não lhes dava direito à “liberdade”. Os pretos forros, assim como os demais justificantes, deveriam deixar o pecado do concubinato e buscar regularizar a situação, para realizar as segundas núpcias. A Câmara Eclesiástica exigia a “veracidade” dos fatos e a documentação necessária para provar a

viuvez, nem que para isso fosse preciso atravessar o Atlântico. Os eclesiásticos estavam atentos aos pecados que prejudicassem o matrimônio.

Portanto, deu-se início ao processo de se compreender o funcionamento e a organização da Câmara Eclesiástica do Maranhão. Os estudos sobre a Igreja no Maranhão colonial não aludem sobre essa instância do Juízo Eclesiástico. É importante compreender que apesar das dificuldades encontradas para se organizar um corpo eclesiástico em terras maranhenses e para se implantar na Colônia uma nova forma de organização familiar, com base nos preceitos da Igreja, que definia o matrimônio como verdadeiro, monogâmico e indissolúvel. Percebe-se que os provisos gerais seguiam uma normativa religiosa específica e que buscavam findar os desregramentos que ameaçavam a família cristã. Assim, apesar dos obstáculos burocráticos e financeiros, nota-se que a Igreja no Maranhão setecentista segue uma disciplina, para estabelecer o casamento como o pilar da família, em que todos deveriam se casar, independentemente do sexo, etnia ou posição social e econômica.

REFERÊNCIAS

FONTES OU DOCUMENTOS DA PESQUISA

Manuscritos

Arquivo Histórico Ultramarino (AHU): (caixa: 148, doc. 10693; caixa: 47, doc. 4583; caixa: 50, doc. 4835 e doc. 3221; caixa: 32, doc. 2348; caixa: 114, doc. 8845; caixa: 80, doc. 6841).

Arquivo Nacional da Torre do Tombo – ANTT: Justificações de Viuvez (Câmara Eclesiástica de Lisboa): maços 1848, 1849, 1850, 1851, 1852, 1853, 1854, 1855, 1856, 1857, 1859, 1860).

Sumários Matrimoniais (Câmara Eclesiástica de Lisboa): Cota atual: C. E. L. Maço 553, proc. 235 e C. E. L. Maço 553, Proc. 211.

Arquivo Público do Estado do Maranhão (APEM): Autos de Justificação de Viuvez: (caixa 95: 1761 – *Justificante*: Pedro Pinto Brandão, doc. 3221; 1774 – *Justificante*: Bernarda Joaquina Roza, doc. 3222; 1781 – *Justificante*: Pedro da Silva, doc. 3223; 1784 – *Justificante*: Rafael Taveira, doc. 3224; 1787 – *Justificante*: Maria da Conceição, doc. 3225; 1788 – *Justificante*: Constantino Dias, doc. 3226; 1790 – *Justificante*: Thomas da Costa Ferreira, doc. 3227; 1791 – *Justificante*: (Capitão) José Facinto Raposo, doc. 3228; 1796 – *Justificante*: João Felix de Santa Roza, doc. 3229; 1795 – *Justificante*: Silvestre Joze Maria, doc. 3230; 1795 – *Justificante*: Francisco Monis, doc. 3231; 1795 – *Justificante*: João Damasceno, doc. 3232; 1796 – *Justificante*: Antonio Joaquim Rolla, doc. 3233; 1799 – *Justificantes*: Verissimo Ferreira Cavalcante de Lacerda e Florencia Ferreira de Souza, doc. 3234; 1799 – *Justificante*: Domingos Joze Fernandes, doc. 3234; 1799 – *Justificante*: Antonio Ferreira da Silva, doc. 3236).

Autos de Justificação de Casamento: (caixa, 86: doc. 2884 e doc. 2886).

Auto de Embargo: (caixa 01: doc. 01).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRANTES, Elizabeth Sousa. A “cesta da noiva”: o uso do dote nos arranjos matrimoniais – Maranhão, século XVIII. In: **XXVI SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA**. Natal: 2013, p.1-12.

ALMEIDA, Angela Mendes de. Os manuais portugueses de casamento dos séculos XVI e XVII. **Revista Brasileira de História**. São Paulo. V. 9, n. 17, p. 191-207, set. 1988/fev. 1989.

ANDRADA, Diogo de Paiva. **Casamento perfeito**: em que se contem advertencias muito importantes pera viverem os casados em quietação, & contentamento... Por Diogo de Paiva de Andrada. Lisboa: por Jorge Rodriguez, 1630.

ARAÚJO, Emanuel. Arte da sedução: sexualidade feminina na Colônia. In: PRIORE, Mary Del. **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2007.

ARAÚJO, Raimundo Inácio Sousa. A mulher e o concubinato: uma discussão preliminar. **Caderno Pós Ciências Sociais**. São Luís, v. 1, n. 1, jan./jul. 2004.

_____. **Discurso, disciplina e resistência**: as visitas pastorais no Maranhão setecentista. São Luís: EDUFMA, 2008.

AZZI, Riolando. A Instituição Eclesiástica durante a primeira época colonial. In: HORNAERT, Eduardo ... [et al]. **História da Igreja no Brasil**: ensaios de interpretação a partir do povo: primeira época, Período colonial. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

BACELLAR, Carlos. Fontes Documentais. Uso e mau uso das fontes. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). **Fontes históricas**. São Paulo: Contexto, 2011.

BANDITER, Elisabeth. **Um amor conquistado**: o mito do amor materno. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

BARROS, João de. **Espelho de casados**, 1540. Porto: Biblioteca Nacional de Lisboa, 1540.

_____. **Espelho de Casados**, 2 ed. [conforme a de 1540], publicada por Tito de Noronha e António Cabral. Porto: Imprensa Portuguesa, 1874. In: SILVA, Nelly Barreto Moreira da. **A literatura de Estados no séc. XVI e o Espelho de Casados (1540) do Dr. João de Barros**. 2010. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários, Culturais e Interartes Ramo de Estudos Românicos e Clássicos – Culturas Ibéricas) – Universidade do Porto, Porto, Portugal.

BARROS, José D'Assunção. **Teoria da História**. Conteúdo 1: Princípios e conceitos fundamentais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

BASSANEZI, Maria Silva. Registros paroquiais e civis. Os eventos vitais na reconstituição da história. In: PINSKY, Carla Bassanezi; LUCA, Tania Regina de (orgs.). **O historiador e suas fontes**. São Paulo: Contexto, 2013.

BLUTEAU, Raphael, **vocabulário português e latino**: aulico, anatomico, architectonico... Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1721. 8v.

CAMPOS, Alzira Lobo de Arruda. **Casamento e família em São Paulo colonial**: caminhos e descaminhos. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

CAMPOS, Marize Helena de. **Senhoras Donas**: economia, povoamento e vida material em terras maranhenses. São Luís: Café & Lápis; FAPEMA, 2010.

CASTEALNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. O ideal de uma sociedade escravista cristã: direito canônico e matrimônio dos escravos no Brasil Colônia. In: FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales (orgs.). **A Igreja no Brasil**: Normas e Práticas durante a Vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. São Paulo: Editora Unifesp, 2011.

CORRÊA, Mariza. Repensando a Família Patriarcal Brasileira (notas para o estudo das formas de organização familiar no Brasil). In: ALMEIDA, Maria Suely Kofes de; ARANTES,

Antonio Augusto; BRANDÃO, Carlos Rodrigues; CORRÊA, Mariza; FELDMANN-BIANCO, Béla; STOLCKE, Verena; ZALUAR, Alba (orgs.) **Colcha de Retalhos: Estudos sobre a Família no Brasil**. São Paulo: Brasiliense S. A., 1982.

CORREIA, Maria da Glória Guimarães. **Do Amor nas Terras do Maranhão: um estudo sobre o casamento e o divórcio entre 1750 e 1850**. 2004. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ.

CUNHA, Rodrigo da. **Constituições Synodaes do Arcebispado de Lisboa**, novamente feitas no synodo diocesano, que celebrou na Sé Metropolitana de Lisboa o Illustrissimo, e Reverendissimo Senhor D. Rodrigo da Cunha Arcebispo da mesma Cidade, do Conselho de Estado de S. Magestade, em os 30 de Mayo do anno de 1640.

FARIA, Sheila de Castro. **A Colônia em movimento**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

FEITLER, Bruno. Quando chegou Trento ao Brasil? In: GOUVEIA, António Camões; BARBOSA, David Sampaio; PAIVA, José Pedro (coords.). **O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos**. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2014.

FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida. **Barrocas famílias: vida familiar em Minas Gerais no século XVIII**. São Paulo: HUCITEC, 1997.

_____. **O avesso da memória: cotidiano e trabalho da mulher em Minas Gerais no século XVIII**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. São Paulo: Global, 2003.

GOLDSCHMIDT, Eliana Maria Rea. **Convivendo com o pecado na sociedade colonial paulista (1719-1822)**. São Paulo: Annablume, 1998.

HORNAERT, Eduardo [et al]. **História da Igreja no Brasil: ensaios de interpretação a partir do povo: primeira época - Período colonial**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

LAGE, Lana. As Constituições da Bahia e a reforma tridentina no clero no Brasil. In: FLEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales (orgs.). **A Igreja no Brasil: Normas e Práticas durante a Vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. São Paulo: Editora Unifesp, 2011.

LARA, Silvia Hunold (org.). **Ordenações Filipinas: livro V**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

LE GOFF, Jacques. Documento/Monumento. In: _____. **História e memória**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003.

LEVI, Giovanni. Sobre a micro-história. In: BURKE, Peter. **A escrita da história: novas perspectivas**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

MARTINS, José Alberto Ferraz. **Casamento e sociedade no Bispado de Coimbra no primeiro quartel do século XVIII: os impedimentos de matrimônio**. 1987. Dissertação (Mestrado em História Moderna) –Universidade de Coimbra, Coimbra, Portugal.

MEIRELES, Mário M. **História da Arquidiocese de São Luís do Maranhão**. São Luís: Universidade do Maranhão/SIOGE, 1977.

MELO, Francisco Manuel de. **Carta de guia de casados**, para que pelo caminho da prudência se acerte com a caza do descanso. A hum amigo por D. Francisco Manuel. Com as Licenças necessárias. Na officina Craesbeeckiana, 1651.

MOTA, Antonia da Silva. **As famílias principais: redes de poder no Maranhão colonial**. São Luís: Edufma, 2012.

MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça. Tribunal de São Luís: jurisdição episcopal no Maranhão Colonial. In: FILHO, Alan Kardec Pacheco; CORRÊA, Helidacy Maria; PEREIRA, Josenildo de Jesus (orgs.). **São Luís 400 anos: (con)tradição de uma cidade histórica**. São Luís: Café & Lápis; Ed. UEMA, 2014.

_____. O juízo eclesiástico do Maranhão Colonial: crimes e sentenças. **Locus: Revista de História, Juiz de Fora**, v. 21, n. 2, p. 443-460, 2015.

_____. Pollyanna Gouveia Mendonça. **Réus de Batina: Justiça Eclesiástica e clero secular no Bispado do Maranhão Colonial**. São Paulo: Alameda, 2017.

NEDER, Gizlene. “Casamento perfeito”, cultura religiosa e sentimentos políticos. **Passagens. Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica**. Rio de Janeiro: vol. 8, n. 1, p. 3-20, jan./abr. 2016.

PACHÊCO, D. Felipe Condurú. **História Eclesiástica do Maranhão**. São Luís: S.E.N.E.C./Departamento de Cultura, 1969.

PAIVA, José Pedro. Inquisição e visitas pastorais dois mecanismos complementares de controle social? **Separata da Revista de História das Ideias**, vol. 11. Faculdade de Letras, Coimbra, 1989.

_____. A Administração diocesana e a presença da Igreja. O caso da diocese de Coimbra nos séculos XVII e XVIII, **Lusitania Sacra**, 2. série, 3, Lisboa, p. 71-110, 1991.

PALOMO, Federico. **A Contra-Reforma em Portugal 1540-1700**. Viseu: Livros Horizonte: 2006.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Em busca de uma outra história: Imaginando o imaginário. In: **Revista Brasileira de História**. São Paulo. V. 15, n. 39, p. 9-27, 1995.

PIMENTEL, Helen Ulhôa. O casamento no Brasil Colonial: um ensaio historiográfico. **Em Tempo de Histórias** - Publicação do Programa de Pós-Graduação em História PPG-HIS/UnB, n. 9, Brasília, 2005, p. 20-38.

PINSKY, Carla Bassanezi. Estudos de Gênero e História Social. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, 17(1), p. 159-189, jan./abr. 2009.

PRIORE, Mary Del. **A mulher na história do Brasil**. São Paulo: Contexto, 1994.

_____. **Ao sul do corpo**: condição feminina, maternidade e mentalidades no Brasil Colônia. 2 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1995.

_____. **Histórias e conversas de mulher**. São Paulo: Planeta, 2014.

PROSPERI, Adriano. **El Concilio de Trento**: Una introducción histórica. España: Junta de Castilla e León, 2008.

RÜSEN, Jorn. **Razão Histórica**. Reconstrução do passado. 1 reimp. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2010.

SAMARA, Eni de Mesquita. **A Família Brasileira**. São Paulo: Brasiliense S. A., 1986.

_____. Mulheres das Américas: um Repasse pela Historiografia Latino-Americana Recente. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 11 n. 21, p. 227-240, set. 1990/fev. 1991.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e realidade**, v. 15, n. 2, p. 71-99, jul./dez. 1990.

SELISTER, Michelle Raupp. “A viúva rica com hum olho chora e com outro repica”: viúvas no Rio Grande de São Pedro na segunda metade do século XVIII. 2014. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS.

SERRA, Pedro. Introdução. In: MELO, Francisco Manuel de Melo. **Carta de Guia de Casados**: Quadros Cronológicos, Introdução, Bibliografia Seletiva, Fixação de Texto e Notas de Pedro Serra. Angelus Novo: Braga – Coimbra, 1996.

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

SILVA, Nelly Barreto Moreira da. **A literatura de Estados no séc. XVI e o Espelho de Casados (1540) do Dr. João de Barros**. 2010. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários, Culturais e Interartes Ramo de Estudos Românicos e Clássicos – Culturas Ibéricas) – Universidade do Porto, Porto, Portugal.

SOUZA, Evergton Sales. A construção de uma cristandade tridentina na América portuguesa (séculos XVI e XVII). In: GOUVEIA, António Camões; BARBOSA, David Sampaio; PAIVA, José Pedro (coords.). **O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas**: olhares novos. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2014.

SOUZA, Margarete Edul Prado de. **Uma política matrimonial prudente: a Carta de Guia de Casados** (1651) de Dom Francisco Manuel de Mello. 1997. Dissertação (Mestrado em Teoria Literária) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP.

TEIXEIRA, Rubenilson Brazão. As Constituições Eclesiásticas e a cidade Potiguar. In: FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales. **A Igreja no Brasil: Normas e Práticas durante a Vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. São Paulo: Editora Unifesp, 2011.

TORRES-LONDOÑO, Fernando. **A outra família: concubinato, igreja e escândalo na Colônia**. São Paulo: LOYOLA, 1999.

_____. A Igreja e a escravidão nas Constituições do Arcebispado da Bahia de 1707, **Revista Brasileira**, v. 267, p. 609-624, 2007.

VAINFAS, Ronaldo. **Casamento, amor e desejo no Ocidente Cristão**. São Paulo: Ática, 1992.

_____. Moralidades brasílicas: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista. In: SOUZA, Laura de Mello e (org.). **História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997a.

_____. **Trópicos dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997b.

_____. **Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

VIDE, Sebastião Monteiro da. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia** feitas e ordenadas pelo Ilustríssimo e reverendíssimo senhor D. Sebastião Monteiro da Vide, Arcebispo do dito Arcebispado, e do Conselho de sua Majestade, propostas e aceitas em o sínodo diocesano, que o dito senhor celebrou em 12 de junho de 1707. São Paulo: Dous de Dezembro, 1853. Prólogo de FERREIRA, Ildefonso Xavier.

_____. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. Estudo introdutório e edição: FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales; JANCSÓ, Istvan; PUNTONI, Pedro (orgs.). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.

ZERON, Carlos Alberto de M. R. O governo dos escravos nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia e na legislação portuguesa: separação e complementaridade entre pecado e delito. In: FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales (orgs.). **A Igreja no Brasil: Normas e Práticas durante a Vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. São Paulo: Editora Unifesp, 2011.