

A ambigüidade da moral colonial: casamento, sexualidade, normas e transgressões¹

Helen Ulhôa Pimentel*

Resumo: Esse texto busca em dois conjuntos de leis vigentes no período colonial – *Ordenações do Reino de Portugal* e *Constituições Diocesanas* – as matrizes de sentido que irão nortear a constituição, no Brasil, de uma moral cindida por representações sociais de gênero, etnia e posição social. Neles, práticas ligadas à sexualidade, como casamento, adultério, concubinato, incesto e estupro, são definidas em conformidade com os princípios de rígida hierarquização social e de gênero. Estas normas são analisadas e confrontadas com situações de fato, encontradas principalmente em documentos do Tribunal Eclesiástico em Minas Gerais relativos ao século XVIII.

Palavras-chaves: Sexualidade. Normatização. Transgressão.

As Ordenações Filipinas, que entraram em vigor em fins do século XVI, constituíram o mais duradouro código legal português. No Brasil, esteve em vigor mesmo após a independência, sendo que o livro V foi o primeiro a ser substituído pelo Código do Processo Criminal em meados do século XIX (LARA, 1999, p. 34).

As Ordenações, de acordo com a tradição portuguesa, reuniram todas as leis do Reino em cinco volumes, sendo o último dedicado ao direito penal, estipulando os crimes e suas respectivas penas. Nele encontramos tudo

¹ Este artigo é parte integrante da dissertação de mestrado *A construção das diferenças: casamento e sexualidade em Paracatu, MG, no século XVIII*, realizada por meio de bolsa do CNPQ.

* Doutora em História pela Universidade de Brasília (UnB), professora do Centro Universitário de Brasília (UniCEUB) e da Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes). helenulhoa@hotmail.com

aquilo que era considerado contravenção, ilegalidade e o que foi definido como crime, objeto de punição ou proibição. O sistema de punições era ambíguo, e os privilégios sociais eram fielmente respeitados. Diferenças de gênero e de etnia também são demarcadas com nitidez e saltam aos olhos desde a primeira leitura que fazemos. Analisando o livro V das Ordenações Filipinas, Silvia Hunold Lara diz que:

Num jogo de distinções hierárquicas, a economia das penas não deriva diretamente do crime cometido. Degredo, açoites e outras marcas corporais, penas pecuniárias ou qualquer uma das “mil mortes” eram distribuídos desigualmente, conforme a gravidade do crime e, sobretudo, os privilégios sociais do réu ou da vítima (LARA, 1999, p. 40, Grifo do autor).

Esse Código, considerado por muitos como “monstruoso”, é capaz de revelar a concepção de justiça própria à monarquia absolutista que se impunha e a criação de suas normas, estabelecendo hierarquias sociais com peculiar percepção de punição. Assim, a aplicação da justiça não se dedicava a extinguir comportamentos inadequados da mesma maneira para todos, ou seja, a inadequação de comportamentos não era uma concepção universalizada. A alguns era dado o direito de transgredir, a outros a justiça significava imposição de rótulos, de sinais discriminadores. A nova ordem que se impunha exigia que o rei mostrasse todo o seu poder no topo de hierarquias sociais que deveriam estar bem visíveis e estabelecidas.

A partir desse Código, a aplicação do direito canônico ficou proibida nos tribunais civis. Foram criados Tribunais Eclesiásticos que exerceriam essa função, porém, dada a sentença, cessava a jurisdição da Igreja, e a execução dos condenados à pena de morte ou aos demais castigos era feita pela justiça real, que recebia da instância eclesiástica a sentença de condenação.

Os crimes de ordem religiosa deveriam ser julgados pelo direito canônico e, no Brasil, foram codificados por D. Sebastião Monteiro da Vide nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, de 1707. Essa obra de cunho normatizador presidia as ações dos Tribunais Eclesiásticos em todo o território colonial. No prólogo da edição de 1853, Ildefonso Xavier Ferreira comenta que:

Elas foram feitas em tempo, que um governo absoluto reinava em Portugal; o privilegio do Cânon existia em toda a sua extensão; o foro misto era uma regalia dos prelados; o poder de impor multas, de enviar ao aljube os sacerdotes, e mesmo os fiéis seculares, de degredar, ou desterrar a qualquer para a África, ou para fora do país estava no arbítrio do Ordinário eclesiástico; finalmente o horrível Tribunal da Inquisição trabalhava com eficácia no Reino Português. Debaixo deste ponto de vista foram feitas as Constituições do Arcebispado da Bahia. (VIDE, 1853, p. 4).

Como a separação entre Igreja e Estado era muito tênue, apesar de possuírem jurisdições diferentes, encontramos pontos de confluência entre as duas legislações. Ambas se voltavam para a normatização da sociedade e eram aliadas nessa empreitada. Nos documentos legais, o casamento surge como elemento normatizador por excelência das relações sociais e divisor de águas entre a sexualidade lícita e a ilícita. As diferenças de gênero, de posições sociais e de etnia vão aparecer, a partir das normatizações, como aspectos constitutivos da maneira de ver o mundo da época.

Esses dois conjuntos de leis – as *Ordenações* e as *Constituições* – permitem-nos avaliação ampla da forma pela qual a colônia deveria ser “civilizada”. Segundo os Códigos morais, que, ao ser implantados, criavam a figura do(a) criminoso(a) transgressor(a), institui-se, assim, gradativamente, um novo imaginário hegemônico² com a disseminação de representações sociais veiculadas nos diferentes discursos e práticas civis e religiosas. A esse processo chamamos colonização e catequese respectivamente e será nele que poderemos encontrar as matrizes de sentido que irão nortear a constituição, no Brasil, da moral cindida por representações sociais de gênero, etnia e posição social.

Consideramos que os discursos da colonização e da catequese são criadores dos objetos de que falam: o Brasil surge deles como terra rica à espera de exploração adequada, necessitando de uma população laboriosa, porém é território habitado por um povo dominado pelos “vícios da lascívia”,

² O conceito de imaginário utilizado foi concebido por Castoriadis como um conjunto de significações que as sociedades constroem, para orientar sua vida. Aqueles que conseguem impor-se aos demais tornam-se hegemônicos.

precisando ser moralizado. No imaginário europeu da época, paraíso, inferno e purgatório misturavam-se, produzindo um efeito, ao mesmo tempo, de medo, de desafio e de curiosidade. As promessas de riqueza e prosperidade eram ameaçadas pela ação do demônio que dominava os colonos, fazendo-os indóceis, preguiçosos e luxuriosos. O casamento foi, nesse período, visto como instrumento disciplinar dos corpos e dos costumes. Somente ele seria capaz de resolver as duas questões simultâneas: aquietar e tornar produtivas as pessoas; servir de remédio para a concupiscência.

A insistência com que questões sobre o casamento e a sexualidade aparecem nas duas obras reflete a importância que assumiam no processo colonizador português. Nos discursos, a função da repetição é a de instaurar sentidos. Isso sugere a hipótese de que a valorização do matrimônio era importante recurso de domesticação dos corpos e dos espíritos. O casamento seria, talvez, o purgatório pelo qual as pessoas deveriam passar, para purificar-se e exorcizar o demônio que as habitava.

A família como fundamento

A sacramentalização do casamento parece ser algo implantado desde o início do cristianismo, mas, somente entre os séculos XI e XIII, conseguiu afirmar-se (VAINFAS, 1992; ARIÈS, 1981). Foi um longo processo, carregado de ambigüidades e de impasses em cujo bojo sobressai a valorização da virgindade como instrumento de controle da sexualidade dos fiéis. O que parecia importar, porém, era encontrar uma forma de garantir a superioridade e a autoridade da matéria espiritual sobre a temporal e, dessa maneira, da Igreja sobre o poder secular. Segundo VAINFAS (1992, p. 35, grifo do autor),

A reforma gregoriana, projeto de construção da supremacia eclesiástica no Ocidente, possuía, na estratégia matrimonial, um dos seus maiores pontos de apoio. E dela constava o reconhecimento e a benção do matrimônio para os leigos e a supressão absoluta do casamento de padres. Era esta uma fórmula de compromisso com a doutrina – particularmente com a moral apostólica e o ideal de castidade – e, também, um instrumento de poder, na medida em que transferia o matrimônio para a chancela da Igreja. Era esta, ainda,

uma fórmula capaz de representar, no plano simbólico, a superioridade do clero no “mundo de Deus” [...] Ao clero, homens do mundo espiritual, deveria caber a castidade e o poder. Aos leigos, homens do mundo profano, caberia o matrimônio e a obediência.

A monogamia e a indissolubilidade eram as principais fontes de atritos entre os nobres e os padres, e a vitória dessa fórmula de casamento foi fruto de longas negociações e de transigências institucionais:

Seja como for, o modelo triunfou nos séculos XII e XIII. Impôs-se ao clero o celibato, e aos leigos – nobres ou camponeses – impôs-se o casamento monogâmico e indissolúvel. No bojo desse processo, a Igreja afirmou-se como o poder supremo no Ocidente. A sacramentalização do casamento foi a base, portanto, do triunfo político da Igreja, e matéria privilegiada da codificação moral da cristandade (VAINFAS, 1992, p. 36).

Alguns autores apontam os séculos XVI e XVII como cenário da dinâmica transformadora do imaginário da sociedade ocidental. Laura de Melo e Souza (1989, p. 277) considera que a caça às bruxas, a constituição do Estado centralizado e o estabelecimento da Inquisição Moderna foram fenômenos estreitamente relacionados. A monarquia absoluta, a reforma religiosa luterana, o concílio de Trento ou Contra-reforma católica, as grandes modificações na estrutura social européia faziam parte de uma nova ordem que se instalava, da nova maneira de instituir o mundo, do novo imaginário. Novos códigos, novos conceitos e todo um trabalho de inclusão do diferente, do novo, dentro do que já estava consolidado e estabelecido surgiam como manifestação deste imaginário em ebulição. Um novo quadro representacional formava-se. As hierarquias tipicamente feudais, na Europa Ocidental, lentamente cediam espaço para as novas, oriundas do absolutismo monárquico com todas as decorrências de sua implementação.

O Concílio que se reuniu em Trento, pela primeira vez em 1545, reconvocato em 1562 (VAINFAS, 1989, p. 7), procurou definir meios de enfrentamento dos efeitos da reforma protestante. Introduziu, na Igreja católica, algumas inovações que lhe permitiram estender seu campo de influência e associar-se aos projetos colonizadores da Europa católica. Entre as inovações, a tônica dada à melhor formação do clero, à implantação do casamento e à

repressão das relações consideradas pelo clero como ilícitas deixou transparecer a preocupação da Igreja com a normatização do comportamento de seus fiéis, ou seja, com a codificação moral da cristandade. O casamento, aparecendo como a solução proposta ao desregramento moral, reforça a idéia de que se apostava na sua força política.

Foucault analisa o sistema de matrimônio como um “dispositivo de aliança” que fixa e desenvolve parentescos e transmite nomes e bens. Conforme o autor:

O dispositivo de aliança se estrutura em torno de um sistema de regras que define o que é permitido e o proibido, o prescrito e o ilícito... conta entre seus objetivos principais, o de reproduzir a trama de relações e manter a lei que as rege... [e para este dispositivo] o que é pertinente é o vínculo entre parceiros com status definido. (FOUCAULT, 1989, p. 101).

Por esta concepção, o contrato matrimonial envolvia interesses da família, o que dificultou a aceitação do casamento sacramento, que dava aos noivos o direito de casar-se sem o consentimento explícito dos pais, transferindo da esfera doméstica para a religiosa a benção capaz de legitimar as uniões.

Segundo SOUZA (1989, p. 89), no período situado entre o século XVI e o XVIII, as disposições do Concílio Tridentino, destinadas a uniformizar a fé, encontraram dificuldades para impor-se até na própria Europa. Relatos dão conta de populações européias ignorantes da doutrina cristã e de padres que, na colônia, manifestavam desconhecimento da ordem das pessoas da Santíssima Trindade (SOUZA, 1989, p. 90). Esse universo de crenças foi chamado de “cristianismo de fachada” (MARQUES, 1981, p. 170). Tanto a melhor formação do clero quanto o casamento – recomendados por Trento – encontraram empecilhos e dificuldades para ser amplamente difundidos. Sua implementação e viabilização exigiam certa flexibilidade, a fim de permitir a adaptação às novas regras, principalmente por meio da desconsideração de algumas exigências da legislação eclesiástica (VILLALTA, 1993).

Quanto à formação do clero, a exigência de sangue puro, ou seja, livre de ascendência ilegítima ou de parentesco com judeus, mouros, negros e índios, era, muitas vezes, difícil de cumprir-se em um quadro que

apresentava poucos casamentos legítimos e muita miscigenação. A ordenação desses clérigos era possível em função das fraudes realizadas durante os processos de habilitação, que faziam vista grossa para a ausência das certidões de batismo ou de casamento dos seus ancestrais, que deveriam estar anexadas, pois, por meio delas, as ilegitimidades e o parentesco com infiéis viriam à tona. Os processos de habilitação para as ordens sacras, chamadas habilitações de *Gêner e Vitae et moribus*, investigavam a vida progressa do habilitando e de seus ancestrais e consideravam como impeditivos os chamados “defeitos de sangue”. Villalta ressalta as dificuldades encontradas para a aprovação dos candidatos a membros do clero, buscando elementos na própria constituição da sociedade mineradora.

A sociedade mineradora se caracterizava pelas altas taxas de ilegitimidade, grande presença numérica de negros e pardos, pela mestiçagem que, segundo alguns, atingia até mesmo as camadas superiores, e pela disseminação do concubinato. Esse perfil, como se pode imaginar, deve ter trazido grandes dificuldades para que o recrutamento do clero se desse segundo as exigências de “pureza de sangue e costumes”. (VILLALTA, 1993, p. 78, grifo do autor).

Tendo em vista estes dados, entende-se que as autoridades competentes precisavam dispensar a apresentação de prova de legitimidade, de pureza étnica e de costumes, pois eram elementos recorrentemente encontrados nas investigações realizadas para a habilitação. Cumprir todos os requisitos inviabilizaria muitas ordenações.

Com o casamento, ocorria algo semelhante, pois, como era considerada incestuosa a relação entre parentes de até quarto grau em linha direta ou transversal, o casamento nas comunidades pequenas ou entre fidalgos tornava-se quase inviável, sendo necessário proceder a algumas flexibilizações nas normas, para permitir as uniões matrimoniais, apesar da existência de grau de parentesco proibido pela legislação.

Implementar o casamento, tarefa duplamente útil por sua ação sobre o corpo e a alma, exigia normatização. Igreja e Estado debruçaram-se sobre ele, buscando torná-lo efetivamente aceito. Segundo as *Constituições*, ou seja, na visão da Igreja, o matrimônio foi ordenado com base em três princípios:

O primeiro é o da propagação humana, ordenada para o culto, e honra de Deus. O segundo é a fé, e a lealdade, que os casados devem guardar mutuamente. O terceiro é o da inseparabilidade dos mesmos casados, significativa da união de Cristo Senhor nosso com a Igreja Católica. Além destes fins é também remédio da concupiscência e assim São Paulo o aconselha aos que não podem ser continentes. (VIDE, 1853, p. 107).

Esta superfície discursiva contém algumas matrizes de sentido que instituem e valorizam o casamento, entre elas, a reprodução como razão e justificativa das relações sexuais. Só assim adquirem o selo do sagrado e a benção divina em determinada relação normatizada. Este é o primeiro sentido imposto ao casamento: estabelecer uma relação com Deus, ou seja, com o sagrado, isentando de culpa uma prática que, de outra forma, seria investida pelo pecado. Compromisso e confiança estabelecem vínculo entre dois seres e sublinha o caráter mútuo desta relação que procura estabelecer aliança ampla que os envolva e aproxime-os de Deus. Este princípio leva à obediência a Deus e ao Outro, permitindo a penetração da regulamentação nos lares, nos leitos conjugais. A indissolubilidade pela qual se impõe o casamento como opção definitiva seria uma vitória sobre as mazelas provenientes do hábito dos nobres de repudiar suas esposas por adultério ou esterilidade e casar-se novamente (VAINFAS, 1992, p. 32). A inseparabilidade traz o simbolismo da união de Jesus com a Igreja Católica, estabelecendo as condições de imposição da autoridade eclesiástica sobre os corpos. A última razão pela qual a Igreja recomenda o casamento é a domesticação do desejo sexual, permitindo, assim, a penetração da regulamentação nos lares e nos leitos conjugais que aponta para o ideal da Igreja, a continência, mas apresenta alternativa para aqueles que não são capazes de conter-se. O casamento constitui-se, assim, em um espaço de interferência ativa da Igreja, no qual era possível controlar a luxúria, educar os instintos, criminalizar o prazer e comprometer as pessoas com o caráter “civilizador” e “catequético” das normas morais e sociais impostas. Nestas matrizes, como reprodução, fidelidade mútua, indissolubilidade, domesticação do desejo, encontramos disposições gerais que, entretanto, em sua aplicabilidade, impõem margens de tolerância diferenciadas, criando práticas sociais hierarquizadas e assimétricas.

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. O casamento, considerado disciplina dos instintos sexuais, sofria uma série de restrições e regulamentações impostas gradualmente pela Igreja. Essas “proibições inscritas no mais severo código de repressão sexual já inventado pelo ocidente” (VAINFAS, 1992, p. 5), no entender de Vainfas, condenavam o prazer e tornavam a mulher seu maior refém, pois toda a intolerância e rigidez voltavam-se contra ela, deixando o homem mais livre para transgredir. Comentando as primeiras discussões sobre o casamento, Vainfas informa que, segundo Gregório de Nissa, ao contrário da virgindade, o casamento impedia a ascese da alma pelo apego à carne (VAINFAS, 1992, p. 11). O casamento surge como um bem de valor secundário, pois o ideal de castidade seria o mais elevado entre todos os estados. Sua existência, porém, seria uma brecha importante para que a disciplina religiosa se implantasse nos corpos e nos desejos, esquadrinhando a carne e a mente: na ordem do novo mundo, o casamento heterossexual era uma das chaves do poder.

O contrato matrimonial que existia antes da instituição do casamento como sacramento era realizado com rituais próprios, em que o pai da noiva era quem, normalmente, presidia todos os procedimentos considerados necessários à aceitação da relação conjugal que passaria a existir. Na nova liturgia criada pelo clero, no século XIV, o padre substitui o pai da noiva, e a Igreja torna-se a regente dessas relações. A partir daí, as uniões realizadas sem a participação da Igreja não têm validade, e as pessoas que as contraem passam a viver “em fama de casados”, sem o ser, o que os desclassifica e submete-os ao julgamento de toda a comunidade. Este novo cerimonial foi utilizado pela Igreja no sentido de impor aos leigos a sua moral e de normatizar a sexualidade (VAINFAS, 1992, p. 5).

Aceito o casamento, restava aos teólogos vigiar e ordenar o leito conjugal. Construíram, para isso, um sistema baseado na função procriadora do ato sexual, que impunha a relação carnal como algo obrigatório no casamento, sem a qual não teria sentido nem validade, que condenava todo e qualquer ardor na relação entre os cônjuges, quase sempre entendido como excesso, às vezes, como prática antinatural e que classificava, minuciosamente, os atos

permitidos ou proibidos (VAINFAS, 1992, p. 37). Esse modelo austero de cópula conjugal era composto de uma série de interdições relativas ao espaço (local), ao tempo (dias santos, domingos, quaresma, gravidez, menstruação, amamentação, resultando em 273 dias de abstenções ao ano), e ao próprio ato (posições, disciplina, tudo voltado para a procriação, interditando o prazer) (VAINFAS, 1992, p. 44-45).

As espécies que contêm o gênero luxúria são sete; que são: simples fornicação, estupro, rapto, adultério, incesto, sacrilégio e contra a natureza. (BARROS, apud ALMEIDA, 1992, p. 94).

De acordo com os princípios da Igreja, a fornicação simples era considerada pecado menos grave que as transgressões da cópula conjugal.

O título de “simples fornicação”, no contexto, introduz a idéia de que as outras fornicções são complexas, isto é, cujas “circunstâncias” as agravam e complicam, já que envolvem direitos relativos ao patrimônio, ou relações com a hierarquia eclesiástica. (ALMEIDA, 1992, p. 94, grifo do autor).

No caso de adultério, a prática judiciária estabeleceu diferença entre os sexos, castigando, levemente, a fornicção eventual do marido e fixando rigorosas punições para a transgressão da esposa, assimilada à prostituição e admitida como causa justa para o divórcio (ALMEIDA, 1992, p. 76). O que encontramos aqui é a dupla moral imposta e construtora dos papéis masculinos e femininos, ou seja, é a dupla moral que constrói o gênero, e não o contrário. Isto equivale a dizer que, ao valorizar, diferentemente, comportamentos de homens e mulheres, a Igreja naturalizava essas práticas e transformava-as em padrões a ser seguidos, ou seja, criava espaços de diferenciações genéricas responsáveis pelo estabelecimento de regras sociais e, de certa forma, corpos sexuados por meio de práticas normatizadoras (MATHIEU, 1991).

Importante para a consolidação do poder da Igreja, o casamento também o seria para o poder político dos monarcas absolutistas. O Estado português estava preocupado com os benefícios que a ordem pública poderia auferir. Neste caso, o significado e a razão de ser do casamento eram outros, como podemos perceber pelo seguinte trecho de uma carta do Rei D. João a D. Pedro de Almeida, conde de Assumar, governador e capitão da capitania

de São Paulo e terras das Minas, em que Sua Majestade deixa claras as idéias sobre o valor e a importância do casamento:

[...] considerando-se que os povos das minas por não estarem suficientemente civilizados, estabelecidos em forma de repúblicas regulares, facilmente rompem em alterações e desobediências, e se lhe devem aplicar todos os meios que os possa reduzir a melhor forma: me pareceu encarregar-vos (como por esta o faço) procureis com toda a diligência possível, para que *as pessoas principais*, e ainda quaisquer outras, *tomem o estado de casados*, esses estabeleçam com suas famílias reguladas na parte que elegeram para sua vocação porque por este modo ficarão tendo mais amor à terra, e maior conveniência do sossego dela, e consequentemente ficarão mais obedientes às minhas reais ordens, e os filhos que tiverem do matrimônio os farão ainda mais obedientes, e vos ordeno me informeis se será conveniente mandar eu que só os casados possam entrar à governança das Câmaras das vilas, e se haverá o suficiente nº de casados para se poder praticar esta ordem, e porque sou informado que nessas terras há muitos rapazes, os quais se criam sem doutrina alguma, que *como são ilegítimos se descuidam os pais deles, nem as mães são capazes de lhes darem doutrina* [...] (FIGUEIREDO, 1993, p. 222 grifo nosso).

Este discurso cria inúmeros mecanismos de construção de gênero e de hierarquias sociais. Ao considerar que os povos não estão suficientemente civilizados, o monarca absolutista português, D. João, estabelece os valores que deveriam ser impostos pelo governante que o representava na capitania de São Paulo e nas terras de Minas. Era preciso “civilizar” em decorrência das desordens existentes pela ausência de regras. Aqui se desenha a imagem dos “primitivos” a ser “reduzidos”. A perspectiva etnocêntrica define seus valores como verdadeiros, fazendo-os circular, instituindo-os em materialidades diversas, entre as quais o casamento, que surge deste texto como fator de aquietação da população, capaz de tornar as pessoas obedientes e apegadas aos bens adquiridos. É recomendado, especialmente para as “pessoas principais”, podendo, no entanto, ser indicado para quaisquer outras. Criam-se, assim, espaços diferenciados socialmente, contribuindo à construção da estrutura altamente hierarquizada do Brasil Colonial. A família surge como base da ordem social, como fator de reprodução das normas. A obediência, ou seja, o

acatamento das ordens, deveria ser um atributo desenvolvido pelo casamento e pela paternidade.

Os cargos devem ser dados aos que já se encontram moldados pela ordem, os obedientes, os enquadrados nas normas sociais, pois serão também os moldadores, aqueles encarregados da conservação, da preservação dos valores. A legitimidade, matriz de sentido que direciona a divisão social na qual são excluídos os ilegítimos, os “bastardos”, aponta para a divisão dos gêneros: ao pai cabe o “cuidado material” e a “doutrina” aos “rapazes”. Explicita-se a desqualificação das mulheres enquanto provedoras, orientadoras e excluem-se as meninas destes mesmos cuidados. Observa-se, assim, a delimitação de espaços diferenciados de ação e de importância, criando papéis de gênero.

O casamento estabelece-se como contrato cujo objeto é a apropriação material do corpo da mulher. Collette Guillaumim diz que:

A apropriação material dos corpos das mulheres, de sua individualidade física, possui uma expressão legalizada: a relação contratual de casamento. [...] O uso físico sem limites, a utilização do corpo, o não pagamento do trabalho... exprimem que o corpo material individual de uma mulher pertence ao marido [...] Esta propriedade é exprimida igualmente pela natureza de certas tarefas efetuadas... comportam alimentação, atenção, limpeza, criação de animais, entretenimento sexual, apoio afetivo / físico, etc. (GUILLAUMIM, 1992, p. 46-47, tradução nossa).

É importante salientar que, nesse período, o ideal de família era a patriarcal e que, nela, a educação dos filhos era função das mulheres, neste caso, mulheres casadas, obedientes ao marido e que seguiam as suas orientações. C. Delphi considera como patriarcal o sistema que funciona como modo de produção familiar, o que se implanta com as normatizações que definem a constituição das famílias.

Se constata a existência de dois modos de produção em nossa sociedade: a maior parte das mercadorias são produzidas sob o modo industrial; os serviços domésticos, a criação dos filhos e um certo número de mercadorias são produzidas sob o modo familiar.

O primeiro modo de produção deu lugar à exploração capitalista.

O segundo deu lugar à exploração familiar, ou mais exatamente patriarcal. (DELPHI, 1998, p. 15).

A mulher, então, sendo bem orientada e dirigida, era capaz de criar bem seus filhos, ou seja, sozinha, não era nada. Essa é uma matriz de sentido que encontramos, todo o tempo, nos textos sobre casamento e organização familiar do Brasil-colônia e é responsável pela construção genérica da esposa e mãe, assim como do marido e pai. Nessa perspectiva, interessa ao Estado português a educação dos homens, pois a preocupação com a formação das mulheres visava a este fim.

A família, entretanto, surge como instituição necessária à sociedade. Formada por contrato matrimonial ou não, constitui-se por normas sociais próprias a cada sociedade e a cada época, ou seja, mantém-se presa a convenções. Contudo, aparece naturalizada em muitas formulações. Rousseau, por exemplo, trata da família como a única instituição natural, decorrente da necessidade instintiva dos homens, ainda que considere o papel das convenções na sua manutenção. Dizia ele:

A mais antiga de todas as sociedades, e a única natural, é a da família; ainda assim só se prendem os filhos ao pai enquanto dele necessitam para a própria conservação. Desde que tal necessidade cessa, desfaz-se o liame natural. Os filhos, isentos da obediência que devem ao pai, e este, isento dos cuidados que deve aos filhos, voltam todos a ser igualmente independentes. Se continuam unidos, já não é natural, mas voluntariamente, e a própria família só se mantém por convenção. (ROUSSEAU, 1962, p. 20).

Comparando o texto eclesiástico, as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, e o civil, as *Ordenações Filipinas*, encontramos, no primeiro, o casamento como remédio contra a concupiscência, como instrumento disciplinar do corpo, pois o ideal de castidade, que deveria ser buscado por todos, só era alcançado por alguns, restando aos demais apenas uma saída honrosa. Os fracos precisavam de um remédio que, apesar de não ser a melhor opção, era, pelo menos, uma forma de não se deixar levar pelos arroubos da paixão, já que, no casamento, o sexo era rigidamente controlado

por meio do confessionário. No segundo texto, aparece como instrumento de acomodação da população e de multiplicação do esforço produtivo. Reconhece-se que nem toda pessoa de melhor posição social se encontrava em “estado de casado”, mas que, principalmente, deveria assumi-lo, pois caber-lhes-ia o governo em nome do monarca e a imposição dos princípios adequados à civilização dos outros colonos. As hierarquias e os privilégios constituintes da sociedade portuguesa aparecem sob a forma das distinções de gênero, de etnia e de condição social que permeiam todas as funções do casamento.

Esta atitude justifica as discriminações: às mães solteiras e a sua prole, pois elas podem até conseguir sustentar seus filhos com o suor de seu rosto, mas não serão nunca capazes de doutriná-los, ou seja, modelá-los, torná-los produtivos, adaptados às funções que deveriam desempenhar no processo de exploração da colônia brasileira; aos infiéis, os quais, segundo a legislação civil e eclesiástica, não seriam capazes de viver sob os princípios cristãos; aos colonos de condição social inferior, cuja educação e doutrina nunca seriam semelhantes às dos fidalgos, pois a melhor formação moral e intelectual só seria necessária aos que poderiam (ou deveriam) ocupar cargos públicos. Entretanto, como veremos, a moral e as punições eram aplicadas, com rigidez, a estes segmentos sociais.

Adultério: pecado contra a fé do matrimônio

Continuando a análise das leis civis e eclesiásticas que ordenaram a nossa colonização, encontramos nos textos sobre o adultério muitos elementos importantes para entendermos o funcionamento do processo colonizador. As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* dizem que:

É muito grave e prejudicial à Republica o crime do adultério contra a fé do matrimonio, e é proibido por direito canônico, civil e natural, e assim os que cometem são dignos de exemplar castigo, maiormente sendo clérigos. (VIDE, 1853, p. 334).

Se o casamento é um elemento tão importante para a civilização dos colonos, cometer o pecado do adultério significa desconsiderar os preceitos da Igreja e abrir precedente para a desobediência e a transgressão

dos princípios normatizadores. Permitir isso significaria, para a Instituição, a perda do controle da situação. A punição decorrente desse “grave delito” era uma forma de afirmar sua importância e de manter a autoridade do clero e da monarquia sobre a colônia.

Considerando que se trata de uma sociedade altamente estratificada, onde a Igreja detém grande poder, um enunciado partindo deste lugar de fala específico adquire o sentido de lei. Quem fala, neste caso, tem a autoridade necessária para transformar sua afirmação em regra a ser seguida. Nesta superfície discursiva, Estado, Igreja e natureza conferem legitimidade à transformação do adultério em crime. Da junção dos poderes, o que era constructo é transformado em natural, e o que era contra a lei passa a ser contrário à natureza. A punição é a forma de enfrentamento utilizada contra aqueles que não aderiram à regra. Construído o casamento e suas normas, fazia-se necessário também construir o aparato de proteção a isso. A incriminação do adultério se encaixa neste processo.

O Livro V das *Ordenações Filipinas* dedica vários capítulos ao adultério, forjando, em seu discurso, as formas e as modalidades deste “crime”. Como trata das punições, faz-se necessário pormenorizar os tipos de adultérios, para melhor definir a culpa e o castigo de que são merecedores. O capítulo 25 examina todas as situações que envolvem o adultério da mulher, porém, o título *Do que dorme com mulher casada* refere-se, inicialmente, aos homens.

Mandamos que o homem que dormir com mulher casada, e que em fama de casada estiver, morra por isso.

Porém, se o adúltero for de maior condição que o marido dela, assim como se o tal adúltero fosse fidalgo e o marido cavaleiro ou escudeiro, ou o adúltero cavaleiro ou escudeiro e o marido peão, não farão as justiças nele execução até no-lo fazerem saber e verem sobre isso nosso mandado. (LARA, 1999, p. 117).

Essa superfície discursiva trata da punição ao homem que comete adultério com mulher casada, o qual deve ser punido com a morte, mas sua condição social determina castigos diferenciados. Enquanto a “desonra” de um marido é punida com a morte do amante e da esposa, o adultério de um homem casado nem recebe esta denominação: *Dos Barregueiros Casados e de*

suas Barregãs (título 28) prescreve apenas degredos e penas pecuniárias para o marido adúltero.

Ordenamos que o homem casado que tiver barregã teúda e manteúda seja degredado pela primeira vez por três anos para a África, e da prisão pague a quarentena da valia de todos os seus bens, tirando a parte que a sua mulher pertencer.

E que a mulher que estiver por manceba teúda e manteúda de algum homem casado, pela primeira vez seja açoitada pela vila com baraço e pregão,³² e degredada por um ano para Castro-Marim e mais pagará a metade da quarentena que seu barregão deveria pagar, se pelo maleficio condenado fosse (LARA, 1999, p. 128-129).

Nos dois textos, encontramos referência, primeiramente, ao homem: o que dorme com mulher casada e o casado que possui amante. A legislação leva em consideração sempre o homem. No adultério cometido pela mulher, a legislação vai, de início, ocupar-se com o destino do amante que quebra as normas de propriedade do marido sobre a mulher. Um homem foi traído por outro homem. A relação é entre homem e homem, daí a tônica dada à questão. Como a hierarquia que se coloca não é, neste caso, apenas a de gênero, outra divisão precisa operar. A punição a ser prescrita deverá levar em conta a posição social do amante e do marido, definidora da gravidade do crime de adultério, que passa a ser valorizado diferencialmente, contribuindo para a construção das distinções de posições sociais.

É interessante notar que as multas pagas pelo homem infiel e sua amante não o são à mulher traída. É uma ofensa ao Estado e à religião, pois a honra da mulher é de outra natureza, de acordo com as distinções de gênero que vigoravam à época. Afinal, teria ela uma honra a ser defendida? O homem é ofendido em sua posse, a mulher, em caso de adultério. Mas, o homem adúltero apenas ofende as leis. O adultério cometido contra o homem, portanto, consiste em crime gravíssimo, cabendo como punição a morte; o impetrado contra a mulher deve ser castigado com degredo e penas pecuniárias.

³ Baraço era uma corda, amarrada à pessoa, para simbolizar culpa grave; pregão era proclamação pública do delito cometido.

O discurso sobre o adultério, ao argumentar a respeito da infidelidade da mulher, cala sobre a infidelidade do homem. Ao falar *Do Que Dorme Com Mulher Casada*, as *Ordenações Filipinas* silenciam sobre a situação do homem, não parecendo fazer diferença ser ele casado ou não. Se ele também for casado, a dimensão de seu adultério é outra, apesar da obrigação de mútua fidelidade já vista. O adultério define-se, assim, em duplo registro, materializando, nas punições, a dupla moral aplicável à modelagem do feminino e do masculino. A traição é, neste código, considerada um atributo nitidamente feminino, o que vem corroborar a imagem de mulher constantemente recriada e reiterada em novas modalidades, do perigo associado à mulher, presente em várias culturas, desde antes da Idade Média.

Delumeau (1999, p. 310-311, grifo do autor) afirma que:

A atitude masculina em relação ao “segundo sexo” sempre foi contraditória, oscilando da atração à repulsão, da admiração à hostilidade. O judaísmo bíblico e o classicismo grego exprimiram alternadamente esses sentimentos opostos [...]

Mal magnífico, prazer funesto, venenosa e enganadora, a mulher foi acusada pelo outro sexo de ter introduzido na terra o pecado, a desgraça e a morte [...].

Neste imaginário, povoado de monstros, a mulher, surge como mais um deles. Desenvolvida em meio a tantos medos, a colonização do Brasil não poderia deixar de refletir essas concepções sobre a periculosidade da mulher, correntes em todo o mundo ocidental. Delumeau faz um apanhado das imagens de mulher presentes nas obras de vários teólogos e pregadores que escreveram durante a Idade Média e a Moderna, que modelam um estereótipo da mulher cujas características mais fortes são as que revelam as suas fraquezas:

É crédula, impressionável, tagarela, inconstante “no ser e na ação”, “deficiente em suas forças de alma e de corpo”, semelhante à criança “pela leviandade do pensamento”, mais carnal do que o homem (“percebe-se isso por suas múltiplas torpezas”). “por natureza, ela tem uma fé mais fraca [...]. Feminina vem de Fe e Minus, pois sempre tem e conserva menos fé.” Tem “afeições e paixões desordenadas” que se desencadeiam na inveja e na vingança, os dois principais móveis da feitiçaria. É mentirosa por natureza, não só em sua linguagem, mas

também em “seu andar, em seu porte e em sua atitude”. (DELUMEAU, 1999, p.327, grifos do autor).

Tais representações acerca da mulher, associadas a outros aspectos do imaginário colonial, influíram no sentido de que o casamento se constituísse em instrumento de domesticação dos colonos, mas, principalmente, de controle da mulher. Nessa linha é que os manuais de confessores instruíram tantos clérigos em sua ação e veicularam o desprezo pelas mulheres:

Desprezo que camuflava o medo de um ser misterioso e inquietante diante do qual devia intervir a solidariedade masculina, isto é, a convivência do padre e do marido. (DELUMEAU, 1999, p. 330).

Nos documentos do séc. XVIII, podemos verificar insistente recorrência à noção de honra. Christine de Pizan, em livro escrito no início do século XV, adverte que, para a mulher ser honrada, são necessárias duas condições: “a sobriedade e a castidade. Sem elas, seria impossível conquistar a primeira” (PIZAN, apud ALGRANTI, 1993, p. 110). A honra feminina estava, no imaginário da época, estritamente ligada, por um lado, à sexualidade, manifesta por meio da castidade para as solteiras e da fidelidade para as casadas, por outro lado, à sobriedade, que implica moderação, austeridade, manifestação em última instância dos seus princípios de castidade. Ao contrário da situação da mulher, a honra masculina era considerada mais como atributo cívico, constituindo-se num valor moral e manifestando-se por privilégios de classe (ALGRANTI, 1993, p. 110-111). Neste caso, alguns tinham mais honra que outros.

Serem casados de fato ou estar em fama de casados não fazia diferença quanto à culpa, pois, em ambos os casos, ocorria o adultério, cabendo penas semelhantes. No imaginário da época, era falta grave que colocava em jogo toda a autoridade da Igreja e do Estado no processo de colonização. Apesar de tratar-se do adultério da mulher, ocorre, neste caso, a relação entre dois homens: o traidor e o marido traído. Essa relação complica a definição do crime, pois não intervém apenas a questão de gênero, que se resolve com a desclassificação da mulher. Na relação de um homem com outro homem, é necessário fazer intervir outra distinção, desta vez, uma divisão social. A justiça pode ser feita pelas próprias mãos, pois ele pode, licitamente, matar sua mulher e o adúltero:

Achando o homem casado sua mulher em adultério, lícitamente poderá matar assim a ela como o adúltero, salvo se o marido for peão e o adúltero fidalgo ou nosso desembargador, ou pessoa de maior qualidade. Porém, quando matasse alguma das sobreditas pessoas, achando-a em adultério, não morrerá por isso mas será degredado para África com pregão na audiência pelo tempo que aos julgadores bem parecer, segundo a pessoa que matar, não passando de três anos. (LARA, 1999, p. 151).

É direito do marido matar sua mulher e o amante, principalmente se forem pegos em flagrante. Porém, o fidalgo sabe de antemão que quem quer que ocupe seu lugar na cama de sua esposa pode ser morto sem a preocupação com o que a justiça vai dizer. O homem de situação inferior, ao contrário, precisa saber quem está ali, pois, se for algum fidalgo, não poderá matá-lo, sem precisar responder por um crime. A construção das hierarquias, então, estabelece, para cada caso, conotação diferente. Entre homens, a diferença é de posição social; entre um homem e uma mulher, a divisão é dada pela “natureza”, que estabeleceu para eles diferentes papéis e funções.

O crime de adultério é grave, porém a condição social – ordenadora da sociedade – imediatamente, interpõe-se e modifica as penas de acordo com a vontade do monarca. O absolutismo que se impunha detinha em suas mãos o poder de decidir, particularmente, sobre os casos que lhe interessavam. Isso não anulava a força da lei contida nas *Ordenações*, pelo contrário, dava-lhe suporte e apresentava-a como o que realmente era: regra de funcionamento da monarquia absoluta, que não havia criado limites para o poder do rei.

A pena de morte era a punição prescrita para a maior parte dos casos de adultério feminino, tanto para ela quanto para o seu parceiro, nestes casos, observadas as distinções sociais. A superfície discursiva a seguir focaliza vários ângulos do adultério:

E toda mulher que fizer adultério a seu marido, morra por isso[...] E aquele com que ela se for, morra por isso , sem mais no-lo fazerem saber. E se for levada por força e contra sua vontade, morra o que a levar e não ela. E se o marido algum dano por essa razão receber em sua fazenda, seja-lhe satisfeito pelos bens daquele que lha assim levar. (LARA, 1999, p. 117).

Para as mulheres parece não haver a questão da hierarquia social. O estupro, apesar de penalizado com a morte para o estuprador, não recebe atenção mais detida. A honra masculina, pelo que consta do discurso acima, era um conceito diferente da feminina, pois ao marido era facultado lavar sua honra, recobrá-la mediante certo ato. Ele poderia ser ressarcido financeiramente. À mulher, não. Uma vez perdida a honra, ela estava impedida de recuperá-la. O silêncio que ronda os efeitos de um estupro e do rapto diz muito sobre a condição da mulher casada: ela não é uma pessoa que sofre violência ou injúria, apenas mais uma das posses do marido, que, sendo ultrajada, pode dar lugar a compensações financeiras. A noção de honra passa pelo sexo e pelo dinheiro, isto aponta para a tensão entre valores passados e valores mercantilistas emergentes naquele momento de colonização.

Apesar da pena de morte aplicável aos adúlteros, era prerrogativa do marido traído perdoar sua mulher, anulando qualquer penalidade decorrente do adultério.

E posto que o marido querele de sua mulher e a acuse, se lhe perdoar... sendo do dito perdão primeiramente feito assento assinado pelo marido e escrivão ou tabelião do feito e por ele juiz, seja solta [...].

E isto haverá lugar quando somente for acusada de adultério simples. E sendo ela não somente acusada de adultério, mas que pecou com mouro, judeu, parente ou cunhado de afinidade em tal grau que deva haver pena de justiça, se o marido perdoar, seja relevada a pena que deverá haver pelo adultério, e haja a pena que deve haver por pecar com judeu, mouro ou parente (LARA, 1999, p. 117-118).

As *Ordenações* abrem espaço para o perdão, mas reafirmam o poder de vida e de morte que tem o marido sobre a mulher. A preservação do matrimônio, entretanto, como instituição que paira acima das fraquezas humanas, no campo do sagrado, constituía um alvo na concessão de que a vontade do marido fosse decisiva. Nos outros casos, em que está em causa a relação homem *versus* homem, é a autoridade constituída que decide. O valor do matrimônio deve ser a justificativa para a atitude de perdão tomada pelo homem. Era importante justificar que, se assim agisse, seria

em benefício do santo sacramento do casamento, pois, caso contrário, sua honra de homem exigiria que tomasse as devidas providências, para punir, exemplarmente, sua esposa.

O poder masculino, porém, encontra limites no interesse do Estado e da Igreja. O perdão somente é aceito sem restrições se o crime não possuir caráter étnico ou ferir princípios caros à Igreja, como o de parentesco. O marido só não poderia decidir pela absolvição da mulher no caso de o adultério ter-se realizado com infiéis ou com parentes, pois, nesse contexto, ela não seria aliviada das penas decorrentes desses crimes.

Além disso, ressaltam-se as discriminações relativas a crenças e etnias. Constituía grave delito manter relações carnavais com mouros ou judeus, considerados inimigos da fé cristã, os quais deveriam ser alijados do convívio social, para não “disseminar heresias”.

Dois motivos de queixa principais alimentaram o antijudaísmo de outrora: a acusação de usura, vinda do povo miúdo e dos meios comerciantes, e a de deicídio, inventada e incansavelmente repetida pelos meios de Igreja, que admitiram como uma evidência a responsabilidade coletiva do povo que crucificara Jesus. Já nitidamente formulada por Tertuliano, Orígenes e pelos doutores do século IV, essa denúncia teológica amplificou-se continuamente desde as cruzadas até o século XVII (inclusive), invadindo o teatro, a iconografia, os sermões e inúmeros catecismos. (DELUMEAU, 1999, p. 292).

Além do antijudaísmo, encontramos o medo do perigo representado pelos mouros que ameaçavam as fronteiras dos reinos europeus. Esse receio, segundo Delumeau, foi canalizado pelo clero, que construiu um discurso que evidenciava sua violência, agressividade, crueldade e o fato de serem infiéis:

As crueldades dos infiéis são constantemente descritas nos sermões e figuram nas seqüências das missas contra os turcos. São compostas orações nas quais se suplica a Deus que salve a cristandade da invasão pagã. O avanço Otomano é citado pelos pregadores ao lado dos outros flagelos – epidemias, fome, fogo, inundações. Com base em Daniel e em Ezequiel, anuncia-se o fim próximo do mundo pelas mãos dos turcos (DELUMEAU, 1999, p. 275).

A exclusão dos mouros e judeus é realizada nestes discursos que procuram afastar o perigo do paganismo ao mesmo tempo em que procuram proteger os fiéis nas suas atividades econômicas, temendo a ameaça de controle econômico representada por eles. A fé cristã é, portanto, a única verdadeira, e o adultério com um infiel constituía um agravante do crime. Só a morte poderia punir suficientemente tal acúmulo de crimes.

A única maneira de a mulher escapar da pena de morte, no caso de adultério confirmado, é o perdão do marido, pois, como já vimos, o direito de vida e de morte estava nas mãos do homem como mais um instrumento de poder dos maridos sobre as esposas. E quando o adultério era cometido pelos homens, caberia à mulher perdoar ao marido perante um tribunal livrando-o da sentença de degredo? Na dupla moral do adultério, a mulher traída não aparece na legislação como sujeito ativo. Ela é anulada, e o crime julgado é contra a fé do matrimônio, e não contra a honra da esposa traída. O que merece punição no adultério masculino é o desrespeito ao sacramento, é o desrespeito às normas do Estado e da Igreja, que pretendem acomodar toda a população por meio do casamento. A mulher, objeto de poder masculino, não tem como ter sua honra restabelecida.

Uma precaução tomada pelas leis portuguesas foi a de somente receber denúncias de adultério que fossem feitas pelo marido, o que impedia as denúncias de inimigos e de intrigantes e conferia ao homem um poder suplementar. É o que diz o seguinte parágrafo das *Ordenações*:

E mandamos que neste caso de adultério seja somente recebido o marido a querelar, assim da mulher como do adúltero, e não outra pessoa alguma. [...]

E posto que o marido não possa perdoar ao adúltero para ser relevado totalmente da pena, somente a adúltera, em favor do matrimônio; porém, porque pareceria escândalo ao povo, sendo a adúltera reconciliada com seu marido, ser o adúltero justificado, havemos por bem que quando o marido perdoar a mulher e acusar o adúltero, ele não morra morte natural, mas seja degredado para sempre para o Brasil (LARA, 1999, p. 118).

Era uma precaução que visava proteger o matrimônio e impedir que acusações levianas ou mesmo verdadeiras, porém desconhecidas ou

desconsideradas pelo marido, viessem a pôr fim a casamentos, que, bem ou mal, cumpriam suas funções de aquietação e sossego da população. Essa atitude, porém, viabilizava o repúdio da mulher, que poderia ser alcançado por falsa denúncia feita por seu cônjuge, como mais um mecanismo de produção de hierarquias de gênero e destituição de poder social entre homens e mulheres. Reconhece-se, por este discurso, que a honra do marido depende do comportamento de sua mulher. Esse procedimento instaura a sexualidade como marco da honra e desvela a preocupação com a estabilidade do homem.

A vingança do marido é limitada pela lei nos casos em que ele perdoa à mulher. O adúltero é beneficiado por este perdão, pois passa a não ser merecedor da pena de morte, sendo substituída pela de degredo, ou seja, naquilo que conta, no governo dos homens, a decisão vem das leis. Mas, o que nos diz este mesmo código legal sobre a denúncia do adultério masculino? “E mandamos que este crime não possa ser acusado por meirinho nem por outra pessoa alguma sem primeiro dar querela perfeita” (LARA, 1999, p. 126).⁴

O que encontramos nesses capítulos é o fruto da explícita discriminação de gênero e de posição social. Ao marido traído é dado o direito de matar, sem sofrer qualquer punição, e à mulher não é permitida nenhuma vingança. Quando é o homem quem trai, pode apenas ser degredado, até por três anos, para a África ou pagar pena pecuniária, enquanto sua barregã será açoitada com “baraço e pregão”, além de ser degredada para Castro-Marim e pagar pena pecuniária. Muitos pesos e muitas medidas, mas vejamos cada caso em especial. A dupla moral e a diferença de pesos e medidas são reveladoras da construção de gênero hierárquica e assimétrica.

O adultério aparece nas *Ordenações Filipinas* como um crime contra a honra masculina passível de ser retratado com a morte da mulher e de

⁴ *Querela perfeita* era considerada aquela que fosse realizada da seguinte maneira: “E quando algum meirinho ou alcaide, ou qualquer do povo querelar das ditas pessoas, o corregedor ou juiz que a querela receber lhe dê juramento e mande que, pelo juramento que fêz, diga que querela bem e verdadeiramente, e nomeie todas as testemunhas que do tal malefício sabem e por que se possa provar, pondo-lhe seus próprios nomes, sobrenomes, alcunhas e misteres de que usam, e onde são moradores, em maneira que claramente se possa saber quem são as testemunhas e não se possam outras tomar em seu lugar”. (LARA, 1999, p. 126).

seu amante, porém coloca uma série de ressalvas, deixando claro que a defesa do casamento se faz também pela implantação de uma estrutura de moral e de poder que deve ser preservada quando atingir a parcela da sociedade que verdadeiramente conta – os homens e os fidalgos. Pelas *Ordenações*, o homem casado que fosse denunciado por manter “teúda e manteúda” poderia ser degredado, além de sofrer pena pecuniária correspondente à quadragésima parte do total de seus bens. O tempo de degredo ou o valor cobrado seria proporcional ao número de vezes em que fosse compreendido no dito delito, ou seja, em dobro, em tresdobro.⁵ A mulher amancebada com aquele homem casado, além do degredo e da quarentena dos bens, seria açoitada pela vila com barão e pregão (cf. nota 2). Se o degredado levasse sua manceba ao lugar do degredo, seria punido por isso de uma maneira, e a mulher levada por ele, de outra. “Havemos por bem que por este mesmo feito lhe fique cobrado o dito degredo sem remissão; e ela será logo lá açoitada e deitada fora do lugar” (LARA, 1999, p. 130).

O vocabulário empregado para cada um é diferente. Ao homem é dada a pena de degredo, enquanto a mulher não é degredada, é “deitada fora”. O açoite aplicado à mulher, punição dada com freqüência aos escravos, é uma conseqüência da sua desclassificação. Somente seres desclassificados eram açoitados.

Com relação ao concubinato com escravas, temos apenas referências rápidas nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, pois os senhores, acostumados a ver os escravos como bens pessoais, incluíam, em seu senhorio, o uso sexual deles, em relações heterossexuais ou homossexuais. Sobre isso, Vainfas diz que os inicianos se queixavam:

[...] pregavam no deserto, contudo, impotentes diante da parceria concubinato-escravidão consagrada pelo uso. A bem da verdade, a própria Igreja colonial vergar-se-ia a esse costume, como se vê nas *Constituições do sínodo baiano de 1707*, que considerava como prova de concubinato o fato de um homem manter em casa alguma mulher que dele se engravidasse, não sendo ela casada

⁵ Esta é uma expressão usada sempre que as *Ordenações* remetem à terceira admoestação feita pelo tribunal eclesiástico, pois as penas pecuniárias, primeiramente, dobram, depois, triplicam.

e desde que a mesma fosse livre. Reconhecia-se assim, tacitamente o direito de os senhores engravidarem, com plena liberdade, as escravas de casa (VAINFAS, 1997, p. 235-236, grifo nosso).

O adultério cometido pelo homem com suas escravas não era considerado como tal e, caso levasse a desentendimentos ou violências entre marido e mulher, poderia, no máximo, resultar em separação de corpos, consentida pelo Tribunal Eclesiástico apenas nos casos em que houvesse evidente perigo de vida para a mulher que sofresse com as sevícias de seu marido (PIMENTEL, 2000).

As diferenças de gênero, de posição social, de etnia e de crença que se instituíram foram estabelecidas como sendo naturais, criando um regime de verdade, um sistema de valores ou um imaginário que assim as significavam. A exclusão decorrente deste processo também era naturalizada e inserida em um quadro representacional que as apresentava como vontade divina ou lei natural (“é assim porque tinha de ser assim”, não havia possibilidade de escolha). A causa da exclusão é a não-adaptação da pessoa às normas, a qual não tem condições de viver em sociedade, então deve ser desclassificada e viver à margem.

Incesto: regras, interdições e dispensas

O casamento foi regulamentado como convinha à Igreja. Entre as negociações empreendidas no sentido de estabelecê-lo, havia disputa de poder entre a nobreza e o clero. A vitória do casamento monogâmico e indissolúvel passou por transigências de ambos os lados.

Nesse embate, o clero enfrentou a nobreza, tornando o casamento indissolúvel e criminalizando as relações e os casamentos entre parentes, prática usual entre os nobres. Havia, então, o hábito dos nobres repudiarem suas esposas (por adultério ou esterilidade) e casarem-se novamente, o que dificultava a imposição do matrimônio monogâmico e indissolúvel de acordo com o modelo que a Igreja propunha. Como, freqüentemente, a mulher repudiada era substituída por parentes, pois os nobres quase sempre tinham

algum laço de parentesco entre si, foram estabelecidos elevados graus de impedimentos, para tentar defender a indissolubilidade do casamento. Era mais fácil conseguir a indissolubilidade impondo o conceito de incesto, do que impedir o repúdio às esposas.

O conceito de parentesco foi ampliado para parentesco espiritual, conhecido como em linha transversal, ligando as pessoas que possuísem laços de compadrio firmado por ocasião dos batizados ou com parentes unidos pelo casamento, como laços entre cunhados, sogros, noras e genros, etc. Assim, o crime de incesto chegou a ser estendido a pessoas com laços de consangüinidade de até 7º grau no período que antecedeu o IV Concílio de Latrão, de 1215 (VAINFAS, 1992, p. 33). Negociações entre o clero e a nobreza conseguiram reduzi-lo, a essa época, até o 4º grau de parentesco para fins matrimoniais. O Concílio de Trento manteve a proibição do casamento entre parentes de até 4º grau, mas submeteu-a a freqüentes processos de dispensa por consangüinidade direta ou transversal, de maneira a possibilitar casamentos entre iguais, pois, de acordo com esse princípio de igualdade, ficava difícil encontrar pares que não tivessem laços de parentesco, principalmente entre os “principais” do lugar.

O incesto é condenado pelas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*: “Crime abominável a Deus, e aos homens chamam os sagrados cânones ao crime de incesto; por ele se tira a confiança, que deve haver entre parentes” (cf. VIDE, 1853, p. 335).

Nas *Ordenações*, encontramos punições para os diversos tipos de incesto, desde o gravíssimo a ser punido com a morte, até pequenos degredos de dois anos, porém, em nenhum dos códigos sob análise, encontramos definição de incesto que nos permita inferir o alcance de tal termo. O que é apresentado é a proibição de relações sexuais entre pessoas que possuam laços de parentesco de até quarto grau em linha de consangüinidade ou de afinidade a ser contraída por casamento ou batizado. O incesto que envolva ascendentes ou descendentes era transgressão gravíssima. “Qualquer homem que dormir com sua filha ou com qualquer outra sua descendente, ou com sua mãe ou outra qualquer sua ascendente, sejam queimados e ela também, e ambos feitos por fogo em pó” (LARA, 1999, p. 99).

Esse é o crime mais hediondo constante desse capítulo, e, para ele, não existe nenhuma distinção de gênero, de etnia ou de posição social. Parece ser aquele que não deve ser perdoado nem ao mais alto dignitário de Portugal ou de suas colônias. Porém, não é considerada a possibilidade do uso da força e o estupro, sendo a punição prescrita igualmente para os dois, ou seja, se a menina, a filha, a mulher, a mãe forem forçadas a manter relações sexuais, são também condenadas à morte, duas vezes vítimas, do masculino diretamente e da ordem patriarcal. Resta saber se alguém importante seria denunciado por tal crime, para chegar a essa situação irreversível e não-passível de apelação a nenhuma instância.

O segundo nível de incesto, também sujeito à pena de morte, era o caso de “se algum dormir com sua irmã, nora ou madrasta, posto que sejam viúvas, ou com sua enteada, posto que a mãe seja falecida, ou com sua sogra, ainda que a filha já seja defunta, morram ele e ela morte natural” (LARA, 1999, p. 100). Também para esse item, não é aberta nenhuma possibilidade de diminuição de pena ou de distinções hierárquicas, e todos que nele incorrem devem morrer desde que sejam denunciados.

Nos casos de incesto considerados mais leves, as punições passam a sofrer a influência das hierarquias, e as *Ordenações* mandam que aqueles que dormirem com parentas ou afins no segundo grau sejam degredados dez anos para a África, e ela, cinco para o Brasil, ou se o delito for cometido com “outros parentes até o quarto grau inclusive serão degredados, os homens quatro anos para a África com barço e pregão, ou com pregão na audiência, segundo a diferença de pessoas, e as mulheres por cinco anos para Castro-Marim” (LARA, 1999, p. 100).

Nesse nível, as transgressões passam a ser passíveis de punições diferenciadas segundo o gênero e os privilégios decorrentes de posição social. Pregão na audiência é uma pena mais leve que barço e pregão, que se faz publicamente, e a distinção de posição social é que vai definir quem recebe uma ou outra pena. O degredo do homem é de 4 anos; o da mulher, 5 para o mesmo crime. A divisão institui, constrói o gênero, privilegiando um deles.

Os juízes de todas as cidades e vilas do Reino deveriam, obrigatoriamente, realizar devassas para esses casos e estavam sujeitos à vigilância do corregedor da comarca. Assim diz o item cinco do capítulo sobre incesto:

E ordenamos que em cada um ano os juizes de todas as cidades e vilas do Reino, no tempo que tirarem devassa dos oficiais da justiça, a tirem dos que têm ou tiveram ajuntamento carnal com suas parentas ou afins, com que há fama que estão concertados para casar sem terem dispensação; e prendam os culpados e procedam contra eles, condenando-os nas penas que por nossas ordenações e direito merecerem, dando apelação e agravo nos casos que não couberem em suas alçadas. (LARA, 1999, p. 101).

As normas sobre o casamento não podem ser descumpridas, porém surge a dispensa como fator de flexibilização, para possibilitar o casamento conforme o princípio de igualdade tão necessário à manutenção dos estamentos.

Concubinato: combate ao desvio

A realização do casamento implicava uma série de dificuldades que incluía a mobilidade geográfica, típica da população masculina durante todo o período colonial, principalmente entre os mineiros. O alto custo de vida, decorrente do nível rudimentar da agricultura, não possibilitava a produtividade suficiente para o sustento da família, e as dificuldades com o transporte dos alimentos adquiridos em outras regiões faziam que os jovens retardassem o momento de constituir suas famílias. As despesas eram grandes, para se contrair matrimônio. Era também um empecilho a concepção social baseada em estamentos, que não admitia relacionamentos heterogêneos, ou seja, de pessoas de condição, etnia e idade muito diferentes. O casamento almejado deveria ser realizado “entre iguais”, e boa parte da documentação sobre o casamento e as relações ilícitas refletem esse princípio da “igualdade”.

Eram inúmeras as exigências da Igreja na tentativa de verificar possíveis impedimentos e de proteger o sacramento do casamento. Faziam

parte as certidões de batismo, as certidões de solteiro ou de viúvo, além da publicação dos banhos durante três domingos consecutivos.⁶

Quando as pessoas iam casar-se na cidade onde sempre haviam residido, o processo era simplificado, tornando-se mais barato. Porém, quando já haviam morado em muitos lugares, precisariam pedir certidões em todos eles, garantindo que, no período em que lá estiveram, não contraíram matrimônio nem “esponsais de futuro”.⁷ Outra dificuldade era com a desorganização de muitos párocos que não preservavam os registros de batismo, fazendo necessários processos em que testemunhas iriam comprovar a realização deste sacramento.

Toda essa burocracia dificultava enormemente o casamento, além de encarecê-lo. Para contornar as dificuldades, algumas práticas estabeleciam-se. Uma delas era a coabitação, sem passar por todos aqueles trâmites legais, principalmente se fossem “desiguais”, pois teriam de enfrentar as denúncias feitas com o intuito de impedir o matrimônio, como os casos citados por Villalta (1993, p. 46), constantes de processos do AEAM. Certos parceiros optavam pela mudança de residência, chegando à nova vila ou cidade, apresentando-se como casal legalmente estabelecido. A situação das pessoas que viviam em concubinato era razoavelmente bem aceita pela comunidade que as cercava, pois sua incidência era muito alta, mas não as eximia das denúncias e das admoestações feitas pela Igreja por ocasião das devassas.

As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia dizem que:

O concubinato, ou amancebamento consiste em uma ilícita conversação do homem com mulher continuada por tempo considerável. Conforme o direito e Sagrado Concilio Tridentino, aos prelados pertence conhecer dos leigos amancebados, quanto á correção, e emenda somente para os tirar do pecado, e em ordem a este fim podem proceder contra eles com admoestações, e penas, até com efeito de se emendarem. (VIDE, 1853, p. 338).

⁶ Banhos: o conjunto de todos os documentos exigidos dos noivos para a realização do matrimônio.

⁷ Esponsais de futuro ou promessas de casamento implicavam compromissos reconhecidos como legítimos, mas não davam direito à coabitação nem à “cópula carnal”. Apenas o casamento de “presente” constituía-se na bênção legitimadora das relações sexuais.

Era considerada concubinato qualquer relação continuada que não tivesse sido legalizada pela Igreja. O tempo pelo qual se estendia uma relação funcionava para distinguir a simples fornicação (ou relações sexuais puramente acidentais), de um relacionamento estável semelhante ao matrimônio. Muitos casais viviam uniões estabelecidas nos moldes do casamento, enfrentando os mesmos tipos de problemas que os casados, porém sem a legitimação da Igreja.

Os termos usados pela Igreja contra o concubinato são muito incisivos, deixando entrever a força com era combatido:

Portanto 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 fação 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 [...] para se conseguir a emenda que se pretende, e é o principal intento. (VIDE, 1853, p. 338-339).

A quem esta superfície discursiva se dirige? No início, encontramos a referência a “pessoas”; depois, o texto é dirigido, explicitamente, aos homens que devem expulsar as concubinas de suas casas. Mais uma vez, não há menção explícita às mulheres que tenham encontrado seu marido com amantes. As denúncias de relações ilícitas costumam afirmar ser público e notório o relacionamento em questão e referem-se ao escândalo que disso resulta. A idéia de escândalo advém do fato de ser público, pois o que ficava oculto não era tão condenável como aquilo que se apresentava ao conhecimento das pessoas. Dessa maneira, encontramos casais acusados de concubinato e que não moravam na mesma casa, procurando não chamar a atenção para a ilicitude da sua relação.

Em Minas Gerais, no século XVIII, as dificuldades encontradas para casar-se, somadas à aceitação, com ressalvas, da fornicação simples e do concubinato, produziram um quadro em que os iguais de melhor posição social se casavam e os de fortuna, idade ou etnia diferentes amasiavam-se ostensivamente ou mantinham “tratos ilícitos”, muitos dos quais apenas

revelados nos testamentos, quando da proximidade da morte, as pessoas reconheciam seus filhos ilegítimos ou suas concubinas, deixando-lhes heranças. Segundo Villalta (1993, p. 55), “esse parece ter sido o padrão dos comportamentos e a norma social básica da conduta moral dos mineiros”.

O estupro: quem é o réu?

Considerando a falta de sinceridade imputada, na época, às mulheres, as *Ordenações* cercaram de cuidados a denúncia de estupro. Como a mulher não era confiável, só seriam aceitas as denúncias feitas no momento do crime com provas suficientes para incriminar quem tivesse corrompido uma virgem. Vejamos o que diz o seguinte texto:

Se alguma mulher for corrupta de sua virgindade por força, de noite ou de dia, [...] bradasse logo no dito ermo: *fuão⁸ me fez isto*; mostrando logo [...] sinal de corrompimento de sua virgindade e sendo aquele fuão de que se bradava que lhe o dito mal fizera mostrado pelo que assim brada e visto por algumas pessoas no dito lugar, fica o dito malefício provado. (LARA, 1999, p. 478).

Quando a Igreja e o Estado buscam definir estratégias de ação, o que eles não dizem? Que outras formas de enunciação excluem? Podemos perceber que eles desconfiam do testemunho feminino e buscam meios de proteção contra as maldades de que, segundo o imaginário da época, é capaz uma mulher para conseguir seu intento. O enunciado acima, repetido à exaustão, cria imagens de mulher que justificam sua exclusão e discriminação.

O estupro neste discurso só ocorre quando a mulher ainda é virgem. Relações forçadas pelos maridos ou voltadas contra pessoas já “desvirtuadas” não contam, e não se pode provar que tenham sido estabelecidas. O marido, sendo dono do corpo e da alma de sua esposa, tinha o direito de utilizá-la quando e como bem entendesse, exceto nas condições e nos dias interditados pela Igreja. Quanto aos outros casos, era considerada a existência de tipos diferentes de mulheres. Havia aquelas que eram merecedoras de respeito,

⁸ *Fuão* equivale a *fulano*.

não por sua essência ser considerada boa, mas por haver conseguido domar seu corpo e seus instintos, tornando-se fruto das normas para elas traçadas. Mulheres respeitáveis deviam ser obedientes. Elas eram mulheres casadas e fiéis ou virgens imaculadas. As chamadas mulheres solteiras eram aquelas que existiam para uso e gozo dos homens. Ou eram prostitutas, ou tinham casos esporádicos com homens que não eram seus maridos, mas que, enfim, não mereciam respeito nem eram dignas de consideração. Já que eram mulheres livres, não tinham direito a escolha, portanto poderiam ser forçadas sem que, com isso, o homem cometesse algum delito.⁹

Um estupro é um ato de violência sexual, porém não encontramos, na legislação a esse respeito, nenhuma tentativa de elucidar o que poderia, à época, ser considerado como violência. Lourdes Bandeira reflete sobre as dificuldades de precisar o conteúdo e os significados desta complexa noção e afirma que:

Tanto na “natureza humana” como na “natureza das relações sociais”, a violência não é natural, não é espontânea, não é dada. Ao contrário, o que há são ações e significados da cultura construídos, instituídos, socializados e ressignificados nas estruturas mentais e sociais. Esses acabam prevalecendo e incorporando-se como significações normatizadas, que determinam a constituição da relação cultura-violência e vice-versa. (BANDEIRA, s/d, p. 370, grifo do autor).

A prova admitida para o estupro, além de expor a mulher ofendida ao ridículo e à humilhação de mostrar-se a quantos ali aparecessem, dependia de o agressor ser visto nas imediações por outras pessoas. Se não houvesse ninguém disposto a denunciá-lo, a vítima passaria a ser considerada como alguém que procurava incriminar outro por interesses próprios. Como o imaginário da época já havia naturalizado a mulher bruxa, diabólica, mentirosa, leviana, corrupta, era a ela imputada a culpa de ter seduzido alguém.

O discurso visto como prática cria os objetos de que fala. Vimos, ao longo deste artigo, a constituição da mulher como esposa, mãe, adúltera,

⁹ Mulher solteira, à época, significava mulher desimpedida, livre, sem proteção de família ou marido, passível de envolver-se em quaisquer relações amorosas ou sexuais, suspeita de viver desregradamente (VAINFAS, 1989, p. 60).

incitadora de tratos ilícitos e incestuosos, enfim, a Eva do imaginário fantástico da época da colonização brasileira. Os discursos produzem aquilo de que falam e, nestes que analisamos, encontramos, insistentemente, o recurso à dupla moral, constituindo gênero, etnia e posição social. Podemos encontrar estes discursos nas principais leis civis e eclesiásticas, nos gestos, nas atitudes, na prática social das pessoas de cada época e lugar. Pela dupla moral, o que vale para uns não se aplica a outros e vice-versa.

The ambiguity of the colonial moral: marriage, sexuality, norms and transgressions

Abstract: This article searches for, in two sets of laws in force during the colonial period – *Ordenações do Reino de Portugal* and *Constituições Diocesanas* – the sources that will guide the constitution in Brazil of a moral divided by social representations of gender, ethnic and social position. Practices linked to the sexuality like marriage, adultery, concubinage, incest and rape are defined in conformity with the principles of social and gender rigid hierarchy. Such norms are analyzed and confronted with the real situations met mainly in the documents of the Ecclesiastical Tribunal in Minas Gerais in the eighteenth century.

Keywords: Sexuality. Norms. Transgression.

Referências

ALGRANTI, Leila M. *Honradas e devotas: mulheres da Colônia*. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: EDUNB, 1993.

ALMEIDA, Angela Mendes de. *O gosto do pecado: casamento e sexualidade nos manuais de confesores dos séculos XVI e XVII*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

ARIÈS, P. *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

BANDEIRA, Lourdes e SUÁREZ, Mireya (Org.). *Violência, gênero e crime no Distrito Federal*. Brasília: Paralelo 15; EDUNB, s/d.

DELPHI, Christine. *L'ennemi principal: economie politique du patriarcat*. Paris: Syllepse, 1998.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente – 1300-1800*. 4. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

FIGUEIREDO, Luciano. *O avesso da memória*. Brasília: Edunb, 1993.

FOCAULT, Michel. *História da sexualidade. A vontade de saber*. 19 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1997.

GUILLAUMIM, Colette. *Sexe, race et pratique du pouvoir: l'idée de nature*. Paris: Coté-femmes, 1992.

LARA, Silvia Hunold (Org.). Introdução. *Ordenações Filipinas. Livro V*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

MARQUES H. de Oliveira. *A sociedade medieval portuguesa*. 4 ed., Lisboa: Sá da Costa, 1981.

MATHIEU, Nicole-Claude. *L'anatomie politique: categorisations et idéologies du sexe*. Paris: Coté-Femmes, 1991.

PIMENTEL, Helen Ulhôa. *A construção das diferenças: Casamento e sexualidade em Paracatu, MG, no Século XVIII*. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em História. Brasília, 2000.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Do contrato social ou princípios do direito político. In: ARBOUSSE-BASTIDE Paul. *Obras completas de Jean-Jacques Rousseau*. Porto Alegre, Rio Grande do Sul: Globo, 1962.

SOUZA, Laura de Melo. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

VAINFAS, Ronaldo. *Casamento, amor e desejo no Ocidente cristão*. 2. ed.. São Paulo: Ática, 1992.

_____. *Moralidades Brasileiras*. In NOVAIS, Fernando (Org.). *História da vida privada no Brasil*, São Paulo: Companhia das Letras, 1997. v. 1, p. 235-236.

_____. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

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. 3ª ed. São Paulo: Dous de Dezembro, 1853. Prólogo de FERREIRA, Ildefonso Xavier.

VILLALTA, Luiz Carlos. *A torpeza diversificada dos vícios: celibato, concubinato e casamento no mundo dos letrados de Minas Gerais (1748-1801)*. São Paulo, 1993. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação da USP - DHFFLCH. Mimeo.