

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Ismael da Silva Nunes

“Em favor do matrimônio”:

práticas sexuais normativas e não normativas em Portugal no reinado de Dom João II

Juiz de Fora

2024

Ismael da Silva Nunes

“Em favor do matrimônio”:

práticas sexuais normativas e não normativas em Portugal no reinado de Dom João II

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História.

Área de concentração: Poder, Mercado e Trabalho.

Orientadora: Profa. Dra. Denise da Silva Menezes do Nascimento

Juiz de Fora

2024

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

da Silva Nunes, Ismael.

"Em favor do matrimônio" : práticas sexuais normativas e não normativas em Portugal no reinado de Dom João II / Ismael da Silva Nunes. -- 2024.

183 p.

Orientadora: Denise da Silva Menezes do Nascimento
Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História, 2024.

1. gênero. 2. matrimônio. 3. justiça. 4. Portugal Quatrocentista. 5. perdão. I. da Silva Menezes do Nascimento, Denise, orient. II. Título.

Ismael da Silva Nunes

“Em favor do matrimônio”:

práticas sexuais normativas e não normativas em Portugal no reinado de Dom João II

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História.

Área de concentração: Poder, Mercado e Trabalho.

Aprovado em: ____ / ____ / _____

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Denise da Silva Menezes do Nascimento – Orientadora
Universidade Federal de Juiz de Fora

Profa. Dra. Carolina Gual da Silva– Membro externo
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Profa. Dra. Miriam Cabral Coser– Membro externo
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

AGRADECIMENTOS

Depois de uma jornada de dois anos de intensos estudos e aprofundamentos na vida de personagens históricos do longínquo século XV, resta-me um profundo sentimento de gratidão à ciência histórica, que nos permite conhecer aqueles que, não fosse ela, seriam devorados pelo tempo e esquecidos para sempre. Expresso também minha reverência a esses indivíduos estudados, pois são objetos valiosos de minha pesquisa, mas também são seres reais que, em algum momento no tempo, tiveram vida.

Agradeço àquela força misteriosa que é difícil nomear, que me inspirou e possibilitou que eu conseguisse projetar esta pesquisa. De fato, foi de maneira repentina que este tema entrou em minha vida de jovem estudante. Evidentemente que tais provocações colocadas nesta dissertação estiveram ligadas desde o início às coisas presentes que vivo e que, de algum modo, me incomodavam e incomodam. Um trabalho de história pode estudar o passado, mas os incômodos que nos mobilizam são sempre presentes.

À minha família, berço de tudo o que sou, expresso minha mais sincera gratidão: meu pai, meus irmãos e, acima de tudo, minha mãe, Luzdivina, que tem sido luz em minha vida em todos os sentidos possíveis. Jamais romantizarei as inúmeras vezes em que ela se sacrificou para cuidar de mim, mas não posso deixar de expressar o quanto sou grato e o quanto a amo por tudo isso.

Agradeço com imenso carinho a dedicação, o respeito e o companheirismo da Professora Dra. Denise do Nascimento ao longo de todo este trabalho. São já sete anos de um relacionamento que hoje considero uma verdadeira amizade. A Professora Denise não apenas me orientou no campo acadêmico, mas também me ajudou nos momentos de desespero e ansiedade. Sempre extremamente paciente, ela nunca me exigiu mais do que eu poderia dar.

Às professoras que integraram minha banca de qualificação, Dra. Miriam Cabral Coser e Dra. Carolina Gual da Silva, expresso meu sincero agradecimento por todas as contribuições e observações. A qualificação é um momento crucial e oportuno para aprimorar a qualidade da pesquisa e, se necessário, realinhar os caminhos seguidos para garantir que o trabalho alcance a excelência almejada. Agradeço, portanto, pelas críticas construtivas, pelas sugestões e pelos elogios e incentivos oferecidos. Suas contribuições foram de grande valor para o desenvolvimento deste trabalho.

Carlos Drummond de Andrade tem um poema célebre que diz: “no meio do caminho tinha uma pedra”. Na pesquisa, essas pedras inevitavelmente surgem em nosso caminho. Nem

sempre são fáceis de remover e algumas até mesmo bloqueiam completamente nosso progresso. Uma grande pedra no meu caminho estava relacionada a uma de minhas principais fontes, as “Cartas de Perdão”. Eu tinha um número muito limitado delas, o que estava causando problemas em minhas análises e prejudicando o desenvolvimento da pesquisa. O professor Luis Miguel Duarte gentilmente me concedeu acesso a um vasto material composto por centenas de Cartas de Perdão. Esse acesso teve um impacto extremamente positivo em minha pesquisa e, por esse motivo, sou profundamente grato.

Ao Programa de Pós-Graduação em História, assim como a todo o corpo docente, expresso minha profunda gratidão pelos inúmeros ensinamentos recebidos, especialmente aos professores com quem tive a oportunidade de ter aulas. Gostaria também de agradecer à CAPES pelo financiamento substancial concedido para esta pesquisa. Além disso, expresso meu reconhecimento à UFJF e a todos os seus funcionários, que sempre se dedicaram a nos atender da melhor forma possível, mesmo diante dos tempos em que os recursos e investimentos eram escassos. Suas contribuições foram fundamentais para o desenvolvimento deste trabalho.

Alguns amigos desempenharam um papel mais direto na construção desta dissertação e no desenvolvimento do meu mestrado. O doutorando Matheus Carmo e eu colaboramos na elaboração de dois capítulos de livros juntos, o que proporcionou uma troca de experiências muito significativa. Além disso, trabalhamos em conjunto em diversos projetos, como os realizados no Grupo de Estudo e Pesquisa de História Antiga e Medieval (GEPHAM). Ana Clara, Gabi e Aieska gentilmente leram alguns capítulos desta dissertação e forneceram contribuições importantes. O Lydsson, revisor textual que leu com muita atenção e dedicação a dissertação, ofereceu contribuições que foram importantes no aprimoramento da escrita. A todos vocês, expresso minha mais sincera gratidão.

Aproveito para expressar minha gratidão a todos os membros do GEPHAM, nosso querido grupo de estudos, criado para atender às pesquisas dos alunos interessados em História Antiga e Medieval. Embora seja uma novidade no departamento de História da UFJF, o grupo já despertou grande interesse entre muitos alunos. Tive a oportunidade de apresentar minha pesquisa durante alguns de nossos encontros, uma experiência extremamente valiosa para mim. Agradeço a todos pelo apoio e pela oportunidade de compartilhar meu trabalho com vocês.

Aos diversos amigos – Luisa, Leo, João, Pedro, Duda, Luciano, Ana Clara, Gabi, Emanuele, entre outros – não posso deixar de mencionar o papel fundamental que desempenharam durante meu mestrado. Esse período é marcado por momentos de alegria, mas também por muitas angústias. São os amigos que nos resgatam e nos impedem de sucumbir às tensões do processo de pesquisa. Em momentos de grandes desafios, quando parecia que tudo

estava prestes a dar errado e que minha pesquisa não avançaria, sempre vinha o convite: “vamos sair... tomar algo... distrair um pouco...” Aceitava o convite, esquecia temporariamente dos problemas e, no dia seguinte, eles não pareciam mais tão intimidantes. Acredito que, em certas situações, uma mesa de bar, rodeado de bons amigos e com uma cerveja gelada, pode ser extremamente benéfica para a pesquisa.

Por fim, faço memória do meu passado. Não era o melhor aluno na escola primária. Era distraído, como costumava dizer minha professora Aparecida Santos: “O Ismael vive no mundo da lua”. Estas, entre outras observações, me caracterizavam como o aluno que se perdia em meio a devaneios. De escrita lenta, os quadros da sala sempre se apagavam antes que eu terminasse de escrever. Cadernos incompletos era o que minha mãe mais encontrava. Se eu pudesse voltar no tempo e contar para o Ismael do mundo da lua que, um dia, em 2024, ele seria Mestre em História, provavelmente ele não acreditaria. Poder revisitar esse menino perdido nas cadeiras do quarto ano primário me enche de gratidão e reverência pela minha história – porque, afinal, foi esse menino do mundo da lua que, antes que o quadro se apagasse, conseguiu escrever as linhas que se seguem.

RESUMO

O presente trabalho tem como objeto de investigação as práticas e os comportamentos sexuais que se desviavam dos discursos normativos emanados do pensamento cristão e seu reflexo no discurso jurídico em Portugal nas duas últimas décadas do século XV, correspondentes ao reinado de Dom João II (1481 a 1495). Inferimos que nem todos os súditos possuíam condutas sexuais que condiziam com o esperado pela moral da época; nesse sentido, nosso objetivo é entender tanto os processos que sedimentaram um tipo de discurso normativo marcado pela lógica de poder como também os caminhos que os súditos do reino encontraram para sobreviver em meio à força imperativa de tal discurso. Para isso, utilizaremos duas fontes jurídicas importantes para o entendimento da justiça no Portugal quatrocentista: as Ordenações Afonsinas (1448) e as Cartas de Perdão da Chancelaria de Dom João II. Para nossa análise documental, recorreremos, ainda, à historiografia pertinente à temática, além de promovermos uma interdisciplinaridade com os estudos de gênero, em termos conceituais e metodológicos. Ao término deste estudo, constatamos que, por meio de uma variedade de argumentos e estratégias, os súditos eram capazes de enfrentar as severas penalidades legais, mesmo após terem se envolvido em práticas sexuais consideradas disruptivas e contrárias às normas estabelecidas.

Palavras-chave: gênero; matrimônio; justiça; perdão; Portugal Quatrocentista.

ABSTRACT

This study investigates the sexual practices and behaviors that deviated from the normative discourse based on the Christian thought and their reflexes on the legal discourse in Portugal in the last two decades of the 15th century, during the reign of Don John II (1481-1495). We argue that not all subjects behaved sexually according to what was expected by the morals of the time; as such, our aim is to understand both the processes which established a kind of normative rhetoric marked by the logic of power and the ways the kingdom's subjects found to survive under the imperative strength of such rhetoric. To do so, we use two important judicial sources for the understanding of justice in 15th-century Portugal: The Afonsine Decrees (1448) and the Pardon Letters of Don John II's chancellery. For our document analysis, we also resort to relevant historiography to the theme and promote interdisciplinarity with genre studies, in conceptual and methodological terms. At the end of this study, we found that, through a variety of arguments and strategies, subjects were able to face severe legal penalties, even after engaging in sexual practices considered disruptive and contrary to established norms.

Keywords: gender; marriage; justice; pardon, Fourteenth-century Portugal.

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Profissões registradas nas Cartas de Perdão analisadas	135
Tabela 2 – Crimes sexuais encontrados nas cartas de perdão analisadas	144
Tabela 3 – Chancelaria de Dom João II – Documentos referentes ao ano de 1492	177

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	10
1	A NORMATIVIDADE A PARTIR DOS ESTUDOS DE GÊNERO	24
1.1	GÊNERO: UM CONCEITO POLÊMICO	24
1.2	GÊNERO E O MEDIEVO	31
1.3	SOBRE A LEI E A NORMATIVIDADE	40
1.4	AS MUDANÇAS	44
1.5	CONFLUÊNCIAS DE PENSAMENTO	50
2	O PENSAMENTO CRISTÃO E A LEGITIMAÇÃO DAS NORMAS SEXUAIS	52
2.1	A BÍBLIA, UMA FONTE HISTÓRICA	53
2.2	SANTO AGOSTINHO E O PECADO ORIGINAL	63
2.3	SANTO AGOSTINHO E A PROcriação	73
2.4	CARACTERÍSTICAS PRINCIPAIS DO MATRIMÔNIO CRISTÃO	83
2.4.1	Indissolubilidade, heterossexualidade, monogamia e exogamia	83
2.4.2	Matrimônio e o controle da Igreja.	86
3	A JUSTIÇA EM UM REINO CRISTÃO	90
3.1	JUSTIÇA E O CRISTIANISMO NO REINO	92
3.2	DIFERENÇAS NO DISCURSO SOBRE O MATRIMÔNIO PARA OS SÚDITOS E PARA A LÓGICA DO PODER MONÁRQUICO DINÁSTICO	103
3.3	DEFESA DO MATRIMÔNIO NO ORDENAMENTO JURÍDICO	109
3.4	CARACTERÍSTICAS BASILARES DO MATRIMÔNIO COMO DEFENDIDAS NAS ORDENAÇÕES	119
3.5	DEFESA DO PATRIMÔNIO DA FAMÍLIA	124
3.6	PARA ALÉM DO DITO NA LEI	128
4	O NÃO NORMATIVO EM MEIO À PUNIÇÃO	130
4.1	OS SUPPLICANTES	132
4.2	OS CRIMES	144
4.3	AS SÚPLICAS	155
4.4	AS COMUTAÇÕES	162
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	166
	REFERÊNCIAS	168
	APENDICE	177

INTRODUÇÃO

Este trabalho investiga as práticas e os comportamentos sexuais que se desviavam dos discursos normativos emanados do pensamento cristão e seu reflexo no discurso jurídico em Portugal nas duas últimas décadas do século XV, correspondentes ao reinado de Dom João II (1481 a 1495). São comportamentos sexuais que confrontavam diretamente as definições de uma união matrimonial nos moldes da Igreja, como adultério, barregania, incesto, bigamia e sodomia, por exemplo. Nosso objetivo é entender tanto os processos que sedimentaram um tipo de discurso normativo marcado pela lógica de poder como também os caminhos que os súditos do reino encontraram para sobreviver em meio à força imperativa desse discurso.

O nascimento desse interesse de pesquisa se deu com a leitura das Ordenações Afonsinas, documento jurídico de grande relevância para a história da justiça portuguesa tardo-medieval. Trata-se de um conjunto de títulos que objetivavam regular as condutas dentro do reino de Portugal a partir de 1446, punindo os desvios e crimes dos súditos. Nessa documentação, principalmente no livro V, é possível perceber a força de um discurso normatizador das posturas sexuais dentro de um espaço permitido e defendido pelas instituições do reino, um espaço que se materializava no matrimônio. As bases de defesa do espaço matrimonial, o qual se constituiu como uma importante instituição ao longo do medievo, ancoravam-se profundamente no discurso religioso, tanto a partir dos escritos bíblicos, quanto das suas interpretações feitas pelos padres da Igreja.

É possível notar, assim, o quanto a sociedade portuguesa do findar do século XV estava impingida por uma lógica de controle e vigilância das práticas sexuais. Em menor ou maior grau, toda sociedade tem padrões comportamentais moldados pela cultura e definidos como “normais”, e esses padrões possuem historicidade e precisam ser lidos a partir da noção de construção no tempo. Ao ler as Ordenações Afonsinas, somos levados a compreender uma lógica discursiva e tipos idealizados de posições defendidas como corretas e importantes para a boa vivência dos súditos do reino. Logicamente, tal linguagem jurídica discursiva aponta para uma série de relações de poder, tensionadas por inúmeros conflitos e confrontos. É justamente a partir desse ponto que esta pesquisa tem início. A pergunta que nos incomodava era: como a sociedade recepcionava essas leis expostas nos títulos das Ordenações Afonsinas? A partir daí, uma série de novas questões foram sendo levantadas, o que nos revelou a importância de se analisarem mais detidamente as fontes jurídicas que tínhamos disponíveis inicialmente.

Decidimos pensar a dimensão da sexualidade por acreditarmos que se tratava de um espaço importante para o entendimento das relações de poder existentes na sociedade em

questão. Esse era um poder que constantemente precisava se equilibrar em meio às tensões sociais e às próprias insuficiências administrativas do reino. Se levarmos “ao pé da letra” todas as penalidades previstas nas Ordenações Afonsinas, seremos levados a crer que, no século XV, a população caminhava para a extinção, pois aqueles que a peste não levou¹, a justiça régia cuidaria de levar. Dizemos isso no sentido de que havia uma quantidade significativa de penas capitais dentro das Ordenações Afonsinas; porém, isso não significa que tais punições eram levadas a cabo². Por motivos que iam desde a própria exequibilidade das penas até a necessidade do equilíbrio entre justiça e misericórdia real, as punições, muitas vezes, eram comutadas por penas pecuniárias, castigos físicos ou degredos.

A negociação das penas passava por outro instrumento de justiça que foi ganhando importância crescente para nossa pesquisa, as Cartas de Perdão. O nome é um tanto sugestivo: tratava-se de diplomas em que o rei agraciava um súdito com o perdão ou a comutação de um crime. Conforme Duarte, era “a consubstanciação, num diploma da chancelaria, de um acto de graça régia em matéria de justiça”³. Por isso, essas cartas possuíam alguns poderes especiais no campo da justiça, por exemplo, suspender sentenças e execuções. Este estudo se concentrou nas duas décadas finais do século XV e, por esse motivo, nosso olhar se voltou para o reinado de Dom João II (1481-1495). Em sua chancelaria, encontramos inúmeras concessões de perdão por crimes variados, muitos deles crimes ligados à sexualidade.

Aqui entramos, então, num ponto fundamental, que é a relação entre o público e o privado. A vida de marido e mulher interessava não somente aos dois, mas ao arranjo social. Existia uma rede de relações muito importante na dinâmica da sobrevivência, num momento em que viver sozinho acarretava inúmeras dificuldades, principalmente para as mulheres. Comer, defender-se, alimentar os filhos e a si própria, tudo isso exigia redes de apoio e relacionamento. Aquela era, como bem aponta Hespanha⁴, uma sociedade em que “a vida comunitária tinha hábitos longamente estabelecidos, cuja observação era tida como obrigatória”. Nessa gama ampla de relacionamentos, o crime e as práticas tidas como imorais surgiam como aspectos importantes e definidores do lugar ocupado pelo sujeito. A mulher

¹ DUARTE, Luis Miguel. Um luxo para um país pobre? A pena de morte no Portugal medievo. **Clio & Crimen: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango**, v. 1, n. 4, p. 63-94, 2007.

² Ibidem.

³ DUARTE, Luís Miguel. **Justiça e criminalidade no Portugal Medieval (1459-1481)**. 1993. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 1993, p. 34.

⁴ HESPANHA, Antônio Manoel. As estruturas políticas em Portugal na Época Moderna. In: TENGARRINHA, José. **História de Portugal**. 2ª Ed. São Paulo: UNESP / Portugal: Instituto Camões, 2001a, p. 118.

adúltera, o incestuoso, o pecador, de modo geral, ao ser publicamente exposto, via-se na dura tarefa de encontrar o perdão do rei e a reinserção na sociedade.

Feitos esses apontamentos iniciais, explicaremos como procedemos em nossas análises para alcançar nossos objetivos. Debruçamo-nos sobre o estudo da justiça em Portugal no século XV amparados por autores de grande relevância, não somente para o tema da justiça, mas de toda a dimensão das relações de poder contidas no reino. Luiz Miguel Duarte, Antônio Manuel Hespanha, Paolo Grossi, Maria Filomena Coelho e Denise da Silva Menezes do Nascimento são alguns dos autores que nos ajudaram a compreender a dimensão do poder monárquico nesse período transicional do século XV. Outros autores foram importantes para a compreensão da esfera do crime; especificamente, Wilson Gomes, Isabel Queiroz, Edlene Silva e Sooraya Karon Lino de Medeiros foram autores que se dedicaram, também, ao estudo de fontes criminais parecidas com as nossas e, nesse sentido, muito do que pensaram em suas propostas de investigação serviram de suporte para nossas questões. Além dos autores propriamente do campo historiográfico, fizemos um diálogo interdisciplinar muito frutífero com outras áreas do conhecimento, principalmente com a antropologia e a sociologia. Autores clássicos nos estudos de gênero, como Margaret Mead, Pierre Bourdieu, Michael Foucault, Judith Butler e Joan Scott, entre outros, contribuíram para a compreensão de conceitos fundamentais para nosso estudo.

Após esse aporte referencial inicial e munidos de informações importantes, analisamos mais detidamente nossas fontes. Para as Ordenações Afonsinas, fizemos uma separação criteriosa dos títulos que se relacionavam direta ou indiretamente com assuntos de foro sexual ou familiar. A grande maioria estava localizada no livro V. Aqui nossa análise foi marcadamente qualitativa, considerando cada aspecto do documento, como penas, aportes que conferiam legitimidade à essas penas, conceitos utilizados etc. Também catalogamos os crimes e suas respectivas penas, o que seria importante para o momento de comparação entre essa fonte e as Cartas de Perdão.

Já as Cartas de Perdão exigiram um pouco mais de trabalho. A massa documental é consideravelmente maior. Por isso, organizamos uma planilha com informações que consideramos importantes para nossas indagações. No intuito de conhecer mais detalhes dos súditos que pediam o perdão, inserimos campos como gênero, lugar de origem, ocupação e status social. Extraímos, também, informações que nos permitissem determinar melhor a localização espacial e temporal do documento: o tribunal e a data da carta. Por fim, os campos crime, argumentos em prol do perdão e pena substitutiva são a chave para analisar muitos elementos concernentes às estratégias utilizadas na busca do perdão.

Devemos agora explorar o conteúdo dessas nossas duas fontes principais, as Ordenações Afonsinas e as Cartas de Perdão da chancelaria de D. João II. Elas são consideradas as principais fontes deste estudo, porque o diálogo entre as duas permite um olhar um tanto mais global da dimensão da criminalidade. Ao passo que as Ordenações Afonsinas apresentam um discurso normativo muito bem definido, com penas claras e contundentes, as Cartas de perdão nos possibilitam enxergar uma dimensão da justiça bem mais maleável. Atinentes ao nosso objetivo principal, essas duas fontes produzem um diálogo, consideravelmente útil à nossa pesquisa, entre o que teoricamente era defendido como correto e o que acontecia na prática. As Ordenações Afonsinas são muito úteis para a compreensão da sedimentação do discurso normativo que endossava o matrimônio como único lugar ideal para as relações sexuais, enquanto as Cartas de Perdão são indispensáveis para a compreensão do cotidiano e das práticas que desviavam a esse discurso normativo.

Começaremos pelas Ordenações Afonsinas. Para muitos historiadores que estudam justiça e poder em Portugal, essa fonte se traduz em um marco importante na transição da Idade Média para a modernidade, pois se trata de um dos primeiros grandes esforços compilatórios jurídicos dentro de Portugal no tardo-medieval⁵. Seu objetivo principal era superar a dispersão jurídica que causava confusões na aplicação da justiça. Em um período em que as leis eram notavelmente fragmentadas e se encontravam dispersas em diversos tipos de documentos, as Ordenações desempenharam um papel fundamental na organização e na indexação do sistema jurídico. Buscava-se, essencialmente, sintetizar e ordenar as leis⁶. Antes delas, havia uma variedade de fontes jurídicas e costumes a serem consultados e utilizados na resolução de disputas entre os súditos, o que tornava o processo de resolução de conflitos difícil, demorado e custoso. Nesse contexto, as Ordenações surgiram para atender a uma demanda não apenas do monarca, mas também da própria fidalguia, como expresso no princípio da documentação, que afirma:

No tempo que o mui alto e mui Eixcellente Princepy El Rey Dom Joham da Gloriosa memoria pela graça de Deos regnou em estes Regnos, foi requerido algumas vezes em Cortes pelos Fidalgos e Povooos dos ditos

⁵ CONCEIÇÃO, Vinícius Silva. **Ordenações Afonsinas**: codex e pluralismo jurídico (Portugal, séc. XV). 2021. Dissertação (Mestrado de História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Brasília, Brasília, 2021.

⁶ TRIGATTI, Helena Manso. *As mulheres a margem do Direito medieval* - transgressoras, infratoras e pecadoras. 2019, 130 f. dissertação (Mestrado em História) Universidade de Évora, Évora 2019; CONCEIÇÃO, Vinícius Silva. **Ordenações Afonsinas**: codex e pluralismo jurídico (Portugal, séc. XV). 2021. Dissertação (Mestrado de História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Brasília, Brasília, 2021.

Regnos, que por boo regimento delles mandasse proveer as Leyx, e Hordenaçoes feitas pelos Reyx, que ante elle foram, e acharia que pela multiplicaçom dellas se recreiaõ continuadamente muitas duvidas, e contendas em tal guisa, que os julgadores dos feitos eraõ postos em taõ grande trabalho, que gravemente, e com gram dificuldade os podiaõ diretamente desembargar, e que as mandasse reformar em tal maneira, que cessassem as ditas duvidas, e contrariadades, e os desembargadores da justiça pudessem per ellas livremente fazer direito aas partes [...]⁷

Percebemos, a partir da citação, que os fidalgos reconheciam a necessidade da compilação como uma forma de lidar com as possíveis dúvidas decorrentes da dispersão jurídica, que frequentemente dificultava o trabalho dos encarregados de resolver conflitos entre os súditos. Com o intuito de resolver esse problema, D. João I iniciou o processo de elaboração das Ordenações Afonsinas, sob a pena de seu corregedor João Mendes. Com a morte desse monarca, seu filho, D. Duarte I, deu continuidade à elaboração dessas leis. No decorrer desse processo, também faleceu João Mendes, e a responsabilidade pela redação passou para Ruy Fernandes. Quando D. Duarte I faleceu, seu filho, Afonso V, ainda era jovem demais para assumir o trono e, assim, um período da história da produção das Ordenações Afonsinas continuou durante a regência de D. Pedro⁸. Durante o reinado de D. Afonso V, foi concluída uma legislação destinada a resolver as questões relacionadas às dúvidas e dispersões jurídicas no reino. Ao mesmo tempo, esse documento refletia os ideais, normas e expectativas do que se esperava de um bom súdito em diversos aspectos da vida social.

A edição que estamos utilizando foi realizada pela Fundação Calouste Gulbenkian em 1984. Essa edição é amplamente reconhecida e utilizada em pesquisas históricas atuais, conforme observamos em nossa própria pesquisa. A maioria dos autores citados nesta dissertação basearam seus trabalhos na edição da Fundação Calouste Gulbenkian. Esse fato se deve, em nossa opinião, à qualidade do trabalho realizado pela fundação. No prefácio, Mario Júlio de Almeida Costa explica os métodos e referências utilizados na edição. Como sabemos, as Ordenações Afonsinas não foram originalmente impressas, devido às limitações técnicas da época e, portanto, foram manuscritas. Isso resultou em uma reprodução demorada da documentação. A versão impressa foi um esforço da Universidade de Coimbra, que concluiu os trabalhos de reedição e primeira impressão das leis de Dom Afonso V em 1792. Até então, não se tinha conhecimento da existência de exemplares completos das Ordenações Afonsinas. Os

⁷ Ordenações Afonsinas, Introdução. A edição desse documento será utilizada para todas as citações neste trabalho, qual seja: ORDENAÇÕES Afonsinas. 2ª Ed. 5v. Lisboa: Fundação Calouste Gulberkian, 1999.

⁸ Ordenações Afonsinas, Livro I, Introdução.

editores da Universidade de Coimbra utilizaram o manuscrito da Câmara Municipal do Porto para os livros I, II, IV e V, e o manuscrito disponível na Torre do Tombo para o livro III. Além disso, consultaram outros manuscritos disponíveis para esclarecer dúvidas e garantir a completude da edição⁹.

Todos esses manuscritos são cópias, posto que do original não se tem notícias. Costa afirma que “nenhum vestígio resta do original que deve ter estado depositado na Chancelaria Régia, presumindo-se, como sucedeu a outros códices, que haja sido eliminado e substituído por um apógrafo da ‘leitura nova’ dos começos do século XVI”¹⁰. Reafirmando o trabalho dos editores setecentistas, a fundação Calouste fez, em verdade, uma edição bastante fiel ao documento de 1792, sem acréscimos, sendo mais uma reprodução do que uma edição crítica. Eduardo Borges Nunes reconhece que o melhor seria a produção de uma edição crítica das Ordenações Afonsinas, mas o professor lembra que essa opção “é também a mais onerosa e demorada, pelo número de especialistas requerido e pela complexidade dos trabalhos preparatórios”¹¹. A solução foi então a “edição anastática, por ser a mais rápida, exequível e económica, e por se inserir num plano geral de reedições análogas dos grandes textos jurídicos portugueses”¹².

Conforme Duarte, as Ordenações Afonsinas estão organizadas em “cinco livros, segundo o esquema clássico da sistemática das Decretais de Gregório IX – judex; judicium; clerus; connubia; crimen –; o direito penal está publicado no Livro V”¹³. No prefácio da edição de Coimbra, essa divisão é apresentada da seguinte forma:

No I. se contém os Regimentos dos Officiaes maiores, e subalternos da Justiça: no II. se trata de materias relativas á jurisdição, pessoas, e bens dos Ecclesiasticos, dos Direitos Reaes, e sua arrecadação, da jurisdição dos Donatarios, e ultimamente do modo da tolerância dos Judeos, e Mouros: no III. livro se trata da Ordem Judiciaria: no IIII. dos Contratos, Successoens, e Tutorias: no V. dos Delitos, e Penas.¹⁴

Para nossas investigações, focaremos especialmente no Livro V, que trata das questões relacionadas ao direito penal¹⁵. Nesse livro, diversos aspectos ligados à moralidade e aos

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibidem, p. 9.

¹¹ Ibidem, p. 22.

¹² Ibidem, p. 23.

¹³ DUARTE, Luis Miguel. Um luxo para um país pobre? A pena de morte no Portugal medievo. **Clio & Crimen**: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango, v. 1, n. 4, p. 63-94, 2007, p. 64.

¹⁴ Ordenações Afonsinas, Livro I, p. VI.

¹⁵ Ibidem.

costumes surgem como objeto central de análise. O adultério, a prostituição, o incesto, a sodomia, entre outras práticas relacionadas à sexualidade, são considerados passíveis de punição. Além disso, são abordados crimes diretamente ligados à Igreja, como heresias e blasfêmias, crimes contra o monarca, como falsificação de moedas, insulto ao rei e desobediência às leis. Cada crime é tratado em um título específico, totalizando 121 títulos no Livro V.

Em grande medida, essas leis escritas nas Ordenações remetiam a um tipo de justiça costumeira, que já era existente, mesmo que dispersa e, por vezes, não escrita. Assim, vemos a recorrência, na escrita desse documento, da evocação a uma história, a uma tradição de normas e princípios, para que ele se legitime como um instrumento de justiça. Frequentemente, vemos serem citados, em seus títulos, reis do passado (“ELREY Dom Affonço o Segundo da louvada memoria em seu tempo fez ley em esta forma, que se segue”¹⁶), costumes alicerçados na tradição e nos hábitos (“Custume de direito he, que a molher, que forçarem, que deve logo partir do feito, e do lugar hu lhe fazem a força, e deve logo partir, e braadar pelo caminho, e pela rua, **vedes que me fez Foam**”¹⁷) e a própria tradição cristã, sobretudo nos termos concernentes à moral, como argumentos que lhe garantiam legitimidade (“E ainda se lee, que por este peccado lançou DEOS o deluvio sobre a terra”¹⁸).

No que diz respeito à presença do elemento religioso em seus termos, mais precisamente do cristianismo como base de fundamentação das punitivas para esta ou aquela conduta disruptiva, estamos diante de um índice jurídico que atende a interesses e poderes múltiplos¹⁹. Hespanha faz uso desse conceito de “pluralismo jurídico” para evidenciar essa presença constante de inúmeros lócus de poder e enunciação jurídicas. Para ele “O poder real partilhava o espaço político com poderes de maior ou menor hierarquia²⁰. Entre esses poderes estava o espiritual, representado pela Igreja. Por esse motivo, ordenar aquela sociedade envolvia, também, garantir a prerrogativa do argumento religioso como base de sustentação da vida comunitária. É nesse sentido que a presença de Deus se constituía como uma constante no exercício da justiça portuguesa.

¹⁶ Ordenações Afonsinas, Livro V, Título II.

¹⁷ Ordenações Afonsinas, Livro V, Título VI. Grifos do original.

¹⁸ Ordenações Afonsinas, Livro V, Título XVII.

¹⁹ HESAPANHA, Antônio Manuel. **A cultura jurídica europeia**: Síntese de um milénio. Coimbra: Almedina, 2012.

²⁰ HESAPANHA, Antônio Manoel. A constituição do Império português: revisão de alguns enviesamentos correntes. In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVEIA, Maria de Fátima (orgs.) **O Antigo Regime nos Trópicos**: a dinâmica imperial portuguesa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001b, p. 166.

Um ponto importante a ser compreendido é que a justiça em Portugal não se resumia ao cumprimento das leis descritas em documentos como as Ordenações Afonsinas. Ademais, pontua Hespanha²¹ que a literatura jurídica não é um espelho da realidade, mas um filtro de reconstrução que seleciona e cria realidades. Marcia dos Santos Coutinho afirma ainda que “A existência de uma regra não é, por si só, imperativa da sua execução²²”.

Evidentemente que para os súditos, era importante vigiar e se atentar ao que era esperado deles em termos de comportamentos legalmente aceitos ou que o próprio costume legou como hábito. Mas o rei nem sempre precisava seguir, à risca, o que estava escrito na lei. Luis Miguel Duarte caminha nessa reflexão em sua tese, *Justiça no Portugal medieval*, na qual aponta que, teoricamente, o rei poderia se sobrepor à lei de qualquer modo que achasse válido, desde que respeitando o bem comum²³. As próprias Ordenações Afonsinas, inclusive, legitimavam essa possibilidade, quando diziam que:

E pero que o Rey tenha principalmente o Regimento da Maaõ de DEOS, e assi como seu Vigairo, e Logoteente, **seja absolto da observancia de toda Ley umana**, e esso nõ embargante, por seer creatura racionavel, e sobjuguada aa razom natural, se onesta, e somete sob governança, e mandamento della, assi como cousa santa, que manda, e hordena as cousas justas, e defende as cousas contrairas²⁴.

A ideia era a de que, como o poder do rei era advindo de Deus, ele não estaria obrigado a cumprir nenhum tipo de lei humana, nem mesmo aquelas que ele mesmo ou seus antecessores houvessem criado.

Para Duarte, muitas vezes, parece que “a vontade do rei, de fato, quase nunca tem lei”²⁵, como se o monarca estivesse totalmente desobrigado de segui-la. Decerto que, na prática, embora o rei tivesse tal prerrogativa de superioridade a tudo, inclusive à lei, “mandava a sabedoria e a prudência que só excepcionalmente, ou nunca, recorresse a essa faculdade”²⁶. Ao abordar a lei sobre outros prismas, o rei agia com o cuidado de manter a sua imagem de justo juiz cristão. Desviar-se do propósito e do ideal de justiça, nesse reino português quatrocentista,

²¹ HESPANHA, Antônio Manoel. Da “Iustitia” a “Disciplina”. **Textos, poder e política penal no Antigo Regime**. Boletim da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, v. 2, 1984.

²² COUTINHO, Márcia dos Santos. Barregã e Manceba: Dois Estatutos Diferentes? As Cartas de Perdão na Chancelaria de D. João II. In *Omni Tempore – Atas dos Encontros da Primavera 2020*. Porto: FLUP, 2021. pp. 115-141. p. 116

²³ DUARTE, Luís Miguel. **Justiça e criminalidade no Portugal Medieval (1459-1481)**. 1993. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 1993.

²⁴ Ordenações Afonsinas, Livro V, Introdução (grifo nosso).

²⁵ DUARTE, op. cit.

²⁶ *Ibidem*, p. 75.

era um risco, posto que o rei que “justamente nom rege, já nom merece seer chamado Rey, pois que nom conforma seu nome aas suas obra”²⁷.

Pensando em uma perspectiva de lógica do poder tradicional, era crucial que o monarca preservasse cada elemento em seu estado original. Qualquer mudança deveria ser cuidadosamente ponderada, uma vez que o poder do rei também residia na natureza intrínseca das coisas e na ordem estabelecida do mundo. “Assim era da natureza das coisas que os súditos seguissem os ditames do governante”²⁸. Qualquer tentativa de interferir ou modificar a natureza das coisas representava um risco para a manutenção da ordem estabelecida, adentrando, assim, ao território desconhecido e incerto do novo.

Nascimento pontua, acerca do poder monárquico português, que “a legitimidade de um governante estava assentada na realização do bem comum, que por sua vez pressupunha um equilíbrio entre a justiça e a misericórdia”²⁹. Esse é um ponto importantes para que consigamos localizar bem nossa segunda fonte de destaque neste trabalho, as Cartas de Perdão. À primeira vista, elas podem parecer uma forma de burlar a justiça. E, de fato, se entendermos a justiça em Portugal apenas pelas vias do cumprimento das Ordenações Afonsinas, inequivocamente cairemos em enganos como esse. Porém, como ressalta Conceição, “é necessário compreender as Ordenações Afonsinas, e demais fontes do direito português medieval, como instrumentos importantes, mas não únicos, de uma complexa engrenagem jurídica em que seus distintos elementos se conjugam em estreito diálogo”³⁰. Ser um rei justo compreendia tanto “dar a cada um o que lhe era devido” como, também, ofertar a misericórdia enquanto uma virtude inspirada por Cristo. Portanto, o poder do rei e as Cartas de Perdão precisam ser lidos dentro dessa noção de justiça, na qual punir e perdoar são atributos que trabalham em conexão.

Diante desse contexto, deve-se indagar: o que são, enfim, as Cartas de Perdão? Tratava-se de diplomas expedidos pelo monarca que conferiam o perdão a algum súdito que tivesse se envolvido em práticas criminosas. Podemos encontrar essas cartas nas chancelarias reais. No nosso caso específico, que aborda o reinado de D. João II, elas se encontram no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, na Chancelaria de D. João II.

²⁷ Ordenações Afonsinas, Livro V, Título I.

²⁸ HESPANHA, Antônio Manoel. As estruturas políticas em Portugal na Época Moderna. In: TENGARRINHA, José. **História de Portugal**. 2ª Ed. São Paulo: UNESP / Portugal: Instituto Camões, 2001a, p. 118.

²⁹ NASCIMENTO, Denise da Silva Menezes do. **O poder negociado: os crimes contra a pessoa e sua honra no reinado de dom João II**. 2009. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

³⁰ CONCEIÇÃO, Vinícius Silva. **Ordenações Afonsinas: codex e pluralismo jurídico (Portugal, séc. XV)**. 2021. Dissertação (Mestrado de História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Brasília, Brasília, 2021.

Normalmente, o processo judicial era bastante demorado e oneroso. Assim, para escapar a esse desgaste, financeiro principalmente, os súditos buscavam outro caminho: o perdão direto do monarca. Outras localidades da Europa também utilizavam esse tipo de prática jurídica de perdoar os súditos quando eles recorriam, arrependidos, à clemência e benevolência da monarquia. Mas, diferentemente de outras realidades, como a da França³¹, por exemplo, em Portugal o exercício do perdão era uma prerrogativa do rei, única e exclusivamente³². Era diretamente das suas mãos que viria a concessão do perdão.

O caminho de obtenção do perdão real envolvia duas etapas: primeiro ocorria o crime, depois vinham as acusações. Uma fórmula muito presente nas Cartas de Perdão era: “Pessoas que bem não me querem, acusaram-me [...]”. Isso evidencia uma característica da prática jurídica cotidiana em Portugal: era comum que as pessoas acusassem umas às outras por crimes variados. Geralmente a acusação partia de inimigos, ou de pessoas que foram, de algum modo, afetadas ou vitimadas por aquele indivíduo acusado. As acusações eram feitas de maneira cuidadosa, posto que falsas acusações, ou acusações pouco fundamentadas, também eram punidas³³.

Antes de a Carta de Perdão ser expedida pela chancelaria, era apresentada uma carta de suplicação, que seria produzida a pedido do acusado com a finalidade de explicar seu crime ao rei. Sobre essas cartas de suplicação não temos muitos detalhes, pois se perderam no tempo. A escrita, provavelmente, ocorria na própria terra do acusado, sob a caneta de um escrivão e a intervenção de um advogado³⁴. Depois, as cartas eram encaminhadas ao monarca. Após isso, a chancelaria produziria a Carta de Perdão, ou seja, o documento a que efetivamente temos acesso.

Após tomar conhecimento do crime pela voz do criminoso, o rei poderia conceder a Carta de Perdão. Quando lhe restavam dúvidas, o rei poderia solicitar uma inquirição, para averiguar o relato do acusado e coletar testemunhos³⁵. Era muito importante, ainda, que as partes agravadas estivessem satisfeitas em seus prejuízos, ou seja, era preciso que, antes do perdão real, o acusado fosse perdoado por aqueles aos quais ofendeu. Por exemplo, temos um

³¹ Na França, o perdão não era uma prerrogativa do monarca em si; por exemplo, as chancelarias ducais da Bretanha, da Borgonha e de Lorraine também podiam emitir cartas de perdão. NASCIMENTO, Denise da Silva Menezes do. **O poder negociado: os crimes contra a pessoa e sua honra no reinado de dom João II.** 2009. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009, p. 196.

³² DUARTE, Luís Miguel. **Justiça e criminalidade no Portugal Medieval (1459-1481).** 1993. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 1993.

³³ Ibidem.

³⁴ Ibidem.

³⁵ Ibidem.

documento de perdão concedido a Leonor Gonçalves, manceba de Luís Gomes, homem casado, em que se menciona o perdão da esposa de Luís, parte lesada pelo crime de adultério: “Catarina de Lagos molher do dicto Luis Gomez lhe perdoara ho malefício e pecado do dicto adultério”³⁶. Não é um caso isolado. É comum o perdão das partes, o que ocupa um lugar fundamental na lógica da justiça e do bem comum. Retornaremos a esse ponto ao longo da dissertação.

Cumpridos todos esses passos, a Carta de Perdão estaria pronta. Sua estrutura era muito uniforme. Primeiro, vê-se uma saudação do rei, normalmente nos termos “Dom Joham et caetera Saúde Sabede”. Em seguida, é apresentado o suplicante, com informações como lugar de residência, filiação, condição social profissional etc.; nem sempre esses dados estão presentes, mas quando estão, ajudam-nos a ter mais conhecimento do acusado. Depois disso, descreve-se o crime, na forma como o acusado o apresentou (por isso, é muito comum encontrar a expressão “nos enviou dizer”). Por fim, vem a sentença, que pode ser a redução da pena ou mesmo seu perdão total. Essa é a estrutura básica da Carta de Perdão. Naturalmente, pode haver variações em algumas situações, mas em geral elas são muito semelhantes quanto a estrutura.

Recorrer ao benefício régio do perdão era uma possibilidade que, em tese, existia para todos os súditos. Ainda que fosse algo consideravelmente caro³⁷, a falta de recursos não era incontornável³⁸. Isso é evidenciado pelo fato de que existem cartas de perdão solicitadas por pessoas despossuídas. Fotaima, por exemplo, era uma escrava moura forra que conseguiu o perdão real por ter dormido com o cristão João de Avião. Sua pena, possivelmente, seria a morte, mas ela é atenuada por uma pena pecuniária. Assim, ela paga 3000 reais à arca da piedade, apesar da sua condição de escrava forra³⁹. Situação similar é a de Inês Afonso, que cometeu o crime de roubar comida de seus vizinhos. Tratava-se de uma mulher pobre que, também, conseguiu o perdão tanto do rei, quanto daqueles de quem ela roubara⁴⁰. Muitas vezes, a própria pobreza foi utilizada como argumento em favor do perdão; Catarina Martins, acusada de

³⁶ A.N.T.T., Chancelaria de D. João II, Livro 3, Fólio 41.

³⁷ O processo envolvia gastos com advogados, tabeliões e escrivães. O perdão cobrava o acordo entre as partes, e esse acordo, algumas vezes, acontecia por meio de pagamentos. Além disso, a Carta de Perdão podia tanto perdoar totalmente um crime como substituí-lo por outras penas mais leves, como as penas pecuniárias. DUARTE, Luís Miguel. **Justiça e criminalidade no Portugal Medieval (1459-1481)**. 1993. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 1993.

³⁸ DUARTE, Luís Miguel. **Justiça e criminalidade no Portugal Medieval (1459-1481)**. 1993. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 1993.

³⁹ A.N.T.T., Chancelaria de D. João II, Livro 2, Fólio 50, 1482.

⁴⁰ A.N.T.T., Chancelaria de D. João II, Livro 2, Fólio 95, 1482.

“incesto e de lhe ter alcovitado a filha”, suplicou ao rei que a perdoasse, posto que era “mulher pobre”⁴¹.

Segundo Duarte, o Rei era sensível ao argumento da pobreza: “os castigos mais pesados eram diminuídos, as multas baixavam; e não dispendo embora de qualquer testemunho documental, não nos repugna aceitar que a própria chancelaria se mostrasse generosa no momento de cobrar as respectivas taxas”⁴². Explicamos isso para que o leitor compreenda quem são os personagens que estão presentes nestas Cartas de Perdão: são, muitas vezes, pessoas simples, que recorriam à misericórdia do rei para verem atenuadas as suas penas; são homens e mulheres pobres, mancebas de clérigos ou homens casados, escravas, carpinteiros, pessoas velhas, enfim, gente do chamado “povo”.

Existem algumas limitações na utilização desta documentação, nenhuma das quais acreditamos ser totalmente incontornáveis – e, naturalmente, todo documento histórico traz consigo limitações e potencialidades. No caso das Cartas de Perdão, recaímos no debate acerca da distinção entre ficção e realidade. Não é um debate novo; contudo, é importante, para nossa pesquisa, que definamos como compreendemos essa questão.

Alguns autores, como é o caso de Natalie Zemon Davis, focaram em entender e estudar esse tipo de documentação a partir dos aspectos ficcionais⁴³. Não é uma opção que consideramos equivocada; de fato, o ficcional, na forma como é apresentado por Davis, está presente na documentação. Ao solicitar o perdão do rei, o súdito narrava seu crime com acréscimos, com omissões e, certamente, com artificios ficcionais que o favoreciam. Nem sempre a verdade era o ponto fundamental, embora não pudesse ser totalmente desprezada.

Nossa escolha, no entanto, alinha-se mais com a visão de autores como Luiz Miguel Duarte, Isabel Queiroz e Wilson Gomes, entre outros, que veem nessas fontes uma forma de representação “do cotidiano, da vida material, as várias escalas de valores em confronto, a socialidade, as concepções de justiça vigentes, a imagem do bom rei, do bom súdito, do mau vizinho, do criminoso, do dano público etc.”⁴⁴ Por mais que a verdade em si possa não estar presente nas linhas da Carta, era preciso que, minimamente, houvesse coerência, aproximação com o real – em suma, verossimilhança. O súdito precisava narrar sua situação de acordo com o cotidiano e com o habitual.

⁴¹ A.N.T.T., Chancelaria de D. João II, Livro 6, Fólio 147, 1483.

⁴² DUARTE, Luís Miguel. **Justiça e criminalidade no Portugal Medieval (1459-1481)**. 1993. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 1993.

⁴³ DAVIS, Natalie Zemon. **Histórias de perdão e seus narradores na França do século XVI**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

⁴⁴ DUARTE, op. cit.

Uma mentira altamente perceptível certamente seria identificada pelos instrumentos de vigilância do monarca. Duarte aponta que existiam pelo menos três instâncias de controle das súplicas: as cortes, que poderiam submeter inquirições a fim de verificar se o relato condizia com o fato; os juízes da terra, que estavam mais próximos do crime, do criminoso e das vítimas; e a própria parte agravada, que poderia apontar as omissões ou os abrandamentos do relato⁴⁵. Então, mentir descaradamente não era muito provável nessa documentação. A mentira identificada invalidaria toda a carta e, com isso, todos os gastos e encargos do processo por parte do suplicante teriam sido vãos. Sendo assim, acreditamos que esses limites em termos do debate sobre real e ficcional existem, mas, dentro daquilo a que nos propomos, as Cartas de Perdão apresentam um valor que não se pode desprezar.

O que nos propomos com as Cartas de Perdão é uma aproximação com o cotidiano dos súditos, dos habitantes do reino em seus atos disruptivos. Disruptivo é o que rompe ao normal, são as anomalias que eram um tanto mais frequentes do que se poderia imaginar. São fontes que aqui buscamos, dialogicamente, pensar como resposta às perguntas que surgiram na leitura das Ordenações Afonsinas.

Esclarecidas essas questões, podemos avançar para o texto principal desta dissertação. Ele está organizado da seguinte maneira: após esta introdução, no primeiro capítulo trazemos alguns apontamentos sobre a normatividade a partir dos estudos de gênero, os quais contemporaneamente têm possibilitado importantes reflexões para o campo do medievo e das tensões existentes dentro desse espaço. Também nos dedicamos a definir alguns conceitos que serão importantes no encaminhamento da dissertação.

No segundo capítulo, traçamos o caminho da construção do discurso religioso que legitimou, em grande medida, a constituição do matrimônio como lugar permitido para a vivência da sexualidade. Nesse sentido, estamos considerando o importante papel do pensamento cristão na legitimação das normas sexuais. Fizemos um percurso histórico que leva em conta a conceituação de matrimônio e a construção da moral cristã em torno da sexualidade. O ordenamento jurídico em Portugal no século XV seguia fortemente esses princípios morais religiosos: o monarca exercia um poder que lhe era concedido por vontade divina, e seu objetivo era garantir, dentre outras coisas, a “salvaguarda da moral cristã, a manutenção da boa reputação da Igreja, o zelo pela salvação das almas e a regulação dos comportamentos matrimônias

⁴⁵ Ibidem.

determinados pela doutrina católica”⁴⁶. Nesse contexto, é preciso entender dois pontos principais: o primeiro é a decadência do sexo e a relação que ele estabeleceu com a noção de pecado no pensamento cristão; o segundo ponto é o processo que tornou o matrimônio lugar legítimo das práticas sexuais. Ao pensar essa legitimidade, não devemos perder de vista a superioridade conferida ao estado de vida virginal consagrado, questão que atravessou o milênio medieval. Contudo, parece ser possível afirmar que o espaço matrimonial se firmou como o ideal para aqueles que não conseguiam abraçar a vida celibatária e virginal.

No terceiro capítulo, buscamos entender como funcionava a justiça em um reino cristão como o português. Demonstramos o quanto as Ordenações Afonsinas defendiam a instituição matrimonial em seus diversos títulos. Analisamos a base de sustento de tal defesa e como ela era aplicada no reino durante o reinado de D. João II, o “Príncipe Perfeito”. Colocamos em foco a lógica discursiva presente no documento jurídico, mesmo que, em muitas situações, as ideias ali presentes não fossem praticadas.

No quarto e último capítulo, refletimos sobre as práticas sexuais desviantes, buscando entender o que eram, quem as praticavam, como eram vistas pela sociedade e como os súditos que as praticavam se livravam das penas, entre outros. O que chamamos de práticas sexuais desviantes eram aquelas condutas sexuais que aconteciam fora da esfera matrimonial. Embora o reino de Portugal fosse profícuo nos discursos moralizantes e feroz nas punições, ainda assim borbulhavam nas vilas e lugarejos condutas sexuais fora dos padrões. Nem sempre as penas capitais eram executadas e, muitas vezes, as punições passavam por acordos e negociações, sendo comutadas e abrandadas por meio das Cartas de Perdão. Nesse último capítulo, mostraremos que, embora os discursos normativos buscassem definir lugares aceitos para as práticas sexuais e, ao mesmo tempo, estabelecessem interditos, os súditos viviam uma sexualidade muito mais diversa, não sendo totalmente obediente aos discursos emanados dos ordenamentos jurídicos ou dos sermões religiosos. Isso nos aponta que o discurso normativo não conseguia limitar totalmente as práticas dos súditos e que os papéis desempenhados por homens e mulheres dentro da sociedade em estudo, no que diz respeito ao sexo, eram disruptivos do esperado pelos poderes dominantes da época.

⁴⁶ NASCIMENTO, Denise da Silva Menezes do. **O poder negociado**: os crimes contra a pessoa e sua honra no reinado de dom João II. 2009. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

1 A NORMATIVIDADE A PARTIR DOS ESTUDOS DE GÊNERO

1.1 GÊNERO: UM CONCEITO POLÊMICO

Recentemente, o Brasil vivenciou uma onda um tanto expressiva – e que não podemos dizer vencida – de críticas conservadoras ao conceito de gênero, mais precisamente ao que passou a ser chamado de “ideologia de gênero”. Nesse percurso, o conceito se confundiu na mentalidade popular e se tornou uma espécie de inimigo de inúmeros grupos religiosos, sobretudo cristãos. No contexto de votação do Plano Nacional de Educação (PNE), no ano de 2014, o cardeal Tempesta, arcebispo do Rio de Janeiro, vociferava contra o que chamava de “revolucionária, sorrateira e perigosa ‘ideologia de gênero’”. A definição não parecia muito clara nem para o próprio cardeal, que dizia que “a palavra ‘gênero’ substitui – por uma artilosa e bem-planejada manipulação da linguagem – o termo ‘sexo’”⁴⁷.

A grande preocupação do bispo com relação a esse conceito – e que acabava sendo um reflexo das próprias preocupações da Igreja – era a de que o lugar “natural” da família e das posições de homem e mulher fosse questionado. Para ele, o conceito de gênero vinha sendo trabalhado por inúmeras autoras e autores em uma perspectiva disruptiva e questionadora do caráter “natural” das posições definidas para homens e mulheres. Por isso, ele dizia: “Vê-se, portanto, quão arbitrária, antinatural e anticristã é a ideologia de gênero contida no Plano Nacional de Educação (PNE) e que por essa razão merece a sadia reação dos cristãos e de todas as pessoas de boa vontade”⁴⁸.

Assim, a “ideologia de gênero” tem sido uma bandeira cruzadista dos cristãos, não somente no Brasil, mas no mundo. Alguns intelectuais de renome no campo dos estudos de gênero sofreram perseguições e ataques diretos por parte de cristãos. Judith Butler, em visita ao Brasil, chegou a ser agredida verbalmente e fisicamente. Toda a sua curta estadia no país, no ano de 2017, foi agitada com manifestações e ataques. Ela chegou a afirmar em entrevista à Folha de São Paulo que “para aqueles que se opuseram à minha presença no Brasil, ‘Judith Butler’ significava apenas a proponente de uma ideologia de gênero, alguém que não acredita em restrições sexuais, cuja teoria destrói ensinamentos bíblicos e contesta fatos científicos”⁴⁹.

⁴⁷ ORANI, João. Nota sobre o PNE. **iCatólica**. Rio de Janeiro, 22 mar. 2014. Disponível em: <https://www.ikatolica.com/2014/03/nota-sobre-o-pne.html>. Acesso em 27 dez. 2023.

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ JUNIOR, Moacyr Lopes. Judith Butler escreve sobre o fantasma do gênero e o ataque sofrido no Brasil. **Folhapress**. 09 set. 2015. Disponível em:

O ponto central das críticas e ofensas à filósofa eram ideias defendidas por ela na obra *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*⁵⁰, em que são abordados temas como performatividade de gênero, normatividade e papéis tradicionais, entre outros. Nessa obra, Butler buscou evidenciar que os indivíduos, quando nascem, são nomeados e enquadrados em categorias como “homem” e “mulher”. Após esse enquadramento, uma série de atribuições, comportamentos e até mesmo sentimentos são colocados como constitutivos desse indivíduo generificado. Se mulher, espera-se que use tal indumentária, desempenhe certas funções, tenha filhos etc.; se homem, que também use vestimentas específicas, goste de “coisas masculinas” e tenha atitudes condizentes com o sexo masculino etc. Todavia, muitos indivíduos, após serem classificados como “homem” ou “mulher”, não se reconhecem como parte dessa categoria ou não conseguem atender às expectativas arbitrariamente colocadas às suas personagens sociais e, por isso, vivem o drama de não serem totalmente aceitos. Butler defende que essas pessoas “nascem na sociedade, mas também são atores sociais e podem trabalhar dentro das normas sociais para moldar suas vidas de maneira que sejam mais vivíveis”⁵¹.

Embora esses ataques tenham emergido no Brasil com mais intensidade nos últimos dez anos, as reflexões suscitadas pelo conceito de gênero não são tão novas. Os primeiros trabalhos surgiram por volta dos anos de 1930, dentro do campo da antropologia, com autores como Margaret Mead, que encabeçou, justamente, um movimento de desnaturalização dos comportamentos humanos. A autora não chegou a usar propriamente o conceito de gênero em suas obras iniciais, mas, já nelas, todo o desenvolvimento da pesquisa se baseava em problemáticas ligadas ao que mais tarde o conceito representaria.

A proposta de Mead pode ajudar a compreender espaços e temporalidades que não se restringem aos anos de 1930, ou seja, é aplicável também a outras sociedades. O que ela demonstrou, por meio de um profundo estudo de caso, foi que os temperamentos não são naturais, mas construídos pela cultura.⁵² Mead era uma mulher, norte-americana, que cresceu ouvindo que as mulheres são naturalmente mais frágeis e sensíveis e que os homens são mais rudes e insensíveis.⁵³ Em seus trabalhos, ela mostrou que essa dicotomia comportamental não é natural, mas sim faz parte de uma construção cultural.

<https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2017/11/1936103-judith-butler-escreve-sobre-o-fantasma-do-genero-e-o-ataque-sofrido-no-brasil.shtml>. Acesso em 27 mar. 2023.

⁵⁰ BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e a subversão da identidade**. 1ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

⁵¹ JUNIOR, op. cit.

⁵² MEAD, Margaret. **Sexo e temperamento**. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 2000.

⁵³ Ibidem.

Em *Sexo e temperamento em três sociedades primitivas*⁵⁴, obra seminal publicada em 1935, Mead nos ajuda a entender como atributos psicológicos e temperamentais atribuídos a mulheres e homens são construídos a partir de ensinamentos geracionais. Por meio de uma comparação entre os Arapesh, os Mundugumor e os Tchambuli, povos da Nova Guiné, ela percebeu que as relações dentro do espaço familiar e as incumbências e as atitudes definidas para homens e mulheres são variáveis. Nesse contexto, os homens Arapesh apresentavam padrões comportamentais que geralmente eram associados às mulheres na sociedade norte-americana em que a antropóloga estava inserida. Os homens Arapesh eram gentis e cooperativos e participavam do cuidado com os filhos e com a casa. Em contrapartida, na sociedade Mundugumor, encontrou-se um povo marcado pelo espírito guerreiro: todos eram violentos e agressivos, tanto os homens quanto as mulheres. Já na sociedade Tchambuli, as mulheres administravam as aldeias, sendo as figuras principais dentro da lógica de poder exercida naquele contexto. Os homens, por sua vez, se dedicavam à estética e à arte.

Com o exemplo de Mead, percebemos que, logo nos primeiros trabalhos relacionados ao tema, o conceito de gênero suscitou uma desconfortável, mas necessária desnaturalização das relações entre os indivíduos. As correntes conservadoras, sobretudo aquelas ligadas a religiões de matriz cristã, sentiram-se ameaçadas. O caráter natural das relações entre homens e mulheres é uma característica “de longa data” nas construções normativas do pensamento cristão. Logo, esse sentimento de ameaça não foi acidental; resultou de um momento em que a Igreja viu seu domínio sobre os assuntos morais começar a se esvaír.

Ao discutir a importância do conceito de gênero nas ciências humanas, é essencial mencionar Simone de Beauvoir. A filósofa francesa dedicou várias obras à reflexão sobre a dominação masculina e o papel das mulheres na sociedade. Em 1949, ela publicou uma obra de impacto duradouro no campo do feminismo, intitulada *O segundo sexo*. Nesse trabalho, especialmente por meio da afirmação clássica “não se nasce mulher, torna-se mulher”⁵⁵, Beauvoir ecoou a primeira manifestação do conceito de gênero. Saffioti destaca que, para Beauvoir, ser mulher não é determinado pela biologia ou pela anatomia, e sim pela construção feita pela sociedade⁵⁶.

Não se pode negar que a abordagem de Beauvoir apresenta limitações e problemas – os quais, conforme defendido por Saffioti⁵⁷, devem ser entendidos considerando o contexto

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2009, p. 267.

⁵⁶ SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani. Primórdios do conceito de gênero. **Caderno Pagu**, v. 1, n. 12, p. 157-163, 1999.

⁵⁷ Ibidem.

temporal em que a filósofa escrevia, as fontes disponíveis e as referências a que tinha acesso. Além disso, segundo Saffioti, a falta de familiaridade de Beauvoir com o ofício de historiador a levou a alguns equívocos: “ela deixou de verificar, por exemplo, que houve períodos em que a maioria das mulheres alcançava a transcendência e que, em qualquer período, sempre há mulheres que não se limitam à imanência”⁵⁸. No entanto, sua produção é inegavelmente crucial para pensar a formulação do conceito de gênero e, mais ainda, para problematizar a construção histórica de categorias como “homem” e “mulher”.

Mais tarde, nos idos dos anos 1980, o conceito de gênero ganhou também a preocupação de historiadoras e historiadores. O processo de adoção do conceito por parte dos estudos históricos acompanhou e esteve intimamente ligado ao movimento da História das Mulheres. Embora de maneira um pouco mais polida do que ocorrera com os ataques religiosos, gênero também aparece aqui dentro de um cenário de polêmica – nesse caso, um quadro interno ao próprio campo da escrita e produção histórica. No dizer de Johan Scott, “a história das mulheres como um campo de estudo acompanhou as campanhas feministas para a melhoria das condições profissionais e envolveu a expansão dos limites da história”⁵⁹. Aqui Scott está relembando a situação de inúmeras historiadoras que lutavam, nos anos 1970, por igualdade profissional, em um momento em que a História era uma ciência, como tantas outras, marcadamente masculina e excludente.

Fugindo ao escrutínio da época, que sugeria o silêncio e a obediência àquilo que era tratado como princípios básicos de uma história “real”, mulheres historiadoras brigaram por seus direitos. Assim, o movimento da História das Mulheres, por um lado, esteve ligado a lutas internas por igualdade profissional e, por outro, como percebe Scott, buscou “de alguma forma incluir as mulheres como objetos de estudo e sujeitos da história”⁶⁰. Não se tratava de uma proposta pequena, mas de uma modificação profunda na forma como a História, enquanto ciência, elaborava sua produção. A História das Mulheres questionava a ideia de um sujeito histórico universal identificado com o homem branco. Em suma, estava sendo questionada “a prioridade relativa dada à ‘história do homem’, em oposição à ‘história da mulher’, expondo a hierarquia implícita em muitos relatos históricos”⁶¹. Naturalmente, muitos historiadores

⁵⁸ *Ibidem*, p. 159.

⁵⁹ SCOTT, Joan. História das Mulheres. In: BURKE, Peter. **A Escrita da História**. São Paulo: Novas Perspectivas, 1992, p. 63-95, p. 75.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 77.

⁶¹ *Ibidem*, p. 78.

tradicionais ficaram incomodados e partiram para uma espécie de ataque aberto à produção de historiadoras e intelectuais que se dedicavam ao estudo das mulheres⁶².

As principais críticas contra a produção ligada à História das Mulheres eram motivadas pela defesa, que na época ainda encontrava grande aceitação, da imparcialidade e da neutralidade das pesquisas como critérios indispensáveis para cientificidade⁶³. Para os detratores, a produção das historiadoras das mulheres estava, por demais, “poluída” de aspirações políticas e lutas identitárias. Neste sentido, Scott defende que o conceito de gênero serviu bem à missão de demonstrar a “erudição e a seriedade de um trabalho porque ele tem uma conotação mais objetiva e neutra do que ‘mulheres’”⁶⁴. Ou seja, o uso desse conceito, no início, era bem mais aceito pelos historiadores do que o conceito “mulheres”, posto que o último se ligava diretamente a questões de natureza política e ao próprio movimento feminista.

Embora o conceito de gênero tenha se tornado mais aceito, por se afastar do campo político e da lógica do poder, sua utilização se mostrou limitada. Para Scott, nessas abordagens iniciais, que ela chama de abordagens descritivas, embora gênero já fosse aplicado no objetivo de entender “que as relações entre os sexos são sociais, ele não diz nada sobre as razões pelas quais essas relações são construídas como são; ele não diz como elas funcionam ou como elas mudam”⁶⁵. Contudo, é relevante que coloquemos aqui um apontamento feito por Louise Tilly, o de que “numerosas obras de história social analítica contêm uma parte descritiva importante que é também historicamente sustentada e tão reveladora quanto os textos mais interpretativos”⁶⁶. Assim, Tilly nos lembra de que tanto os trabalhos mais interpretativos como os mais descritivos têm sua importância e não podem ser totalmente desprezados.

O que Scott mostra de maneira bastante clara é que essa ligação entre gênero e História das Mulheres não se deu sem conflitos metodológicos e posições variadas. Quando se voltaram para o conceito de gênero, os estudos que se preocupavam em pensar as mulheres no tempo histórico acabaram se tornando, na perspectiva de historiadoras críticas do conceito, mais uma

⁶² Scott (1992) cita alguns desses casos. Por exemplo, segundo ela, “Robert Finley acusou Natalie Davis de desprezar a ‘soberania das fontes’ e transgredir ‘o tribunal dos documentos’ com o propósito de promover uma leitura feminista da vida de Martin Guerre” (Cf. p. 80). Já Richard Cobb teria atacado Simone de Beauvoir, além de afirmar que “as feministas não podiam ser boas historiadoras” (cf. p. 80).

⁶³ SCOTT, Joan. História das Mulheres. In: BURKE, Peter. **A Escrita da História**. São Paulo: Novas Perspectivas, 1992, p. 63-95.

⁶⁴ SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Revista Educação e Realidade**, v. 20, n. 2, p. 71-99, 1995.

⁶⁵ Ibidem, p. 76.

⁶⁶ TILLY, Louise A. Gênero, História das Mulheres e História Social. **Caderno Pagu**, n. 3, p. 29-62, 1994, p. 60.

disciplina entre tantas outras⁶⁷. Isso porque, a princípio, gênero era, nessa compreensão, uma forma de despolitização da História das Mulheres⁶⁸. Elaine Showalter se indagava: “O que ocorre com o feminismo quando o movimento das mulheres está morto?” Ela mesma responde em seguida: “torna-se estudos sobre as mulheres – apenas outra disciplina acadêmica”⁶⁹. Decerto, essas críticas foram um pouco atenuadas à medida que o conceito de gênero encontrou aplicações melhores e mais articuladas. Como qualquer conceito, este também tem a sua história de elaboração, e essa história, por sua vez, vem acompanhada de inúmeras disputas e posições divergentes.

Em sua clássica obra *Gênero, uma categoria útil de análise histórica*, Scott buscou oferecer um manual do conceito “gênero” para os estudos históricos. Além de traçar uma genealogia das formas como o conceito foi utilizado ao longo dos anos, Scott apresentou sua própria definição. A proposta da historiadora norte-americana passa por uma mudança de postura de trabalho. Ela nos convida a repensarmos as questões que temos nos colocado no início de nossas investigações. Nossos trabalhos começam por essas questões, e elas dizem respeito diretamente ao que nós consideramos importante e digno de ser investigado. Feitas novas perguntas, as formas de buscar resposta também serão reorientadas. Scott, por exemplo, buscou dar ênfase à forma como as mudanças ocorrem, levando em consideração mais o significado do que a causalidade. Citando Michelle Rosaldo, ela afirma que “devemos buscar não uma causalidade geral e universal, mas uma explicação baseada no significado”⁷⁰. E para buscar esse significado é necessário considerar o sujeito individual e a organização social em suas íntimas relações.

Scott entende gênero como “um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos; e uma forma primária de dar significado às relações de poder”⁷¹. Trata-se de uma conceituação que traz elementos importantes para nossas análises. Sendo um elemento indispensável para entender as diferenças estabelecidas socialmente entre os sexos, gênero abarca uma série complexa de noções e outros conceitos. Como dissemos, Scott olha com bastante cuidado para as formas como essas relações sociais entre os sexos são construídas e como elas mudam. A sua aplicação do conceito de gênero caminha genuinamente

⁶⁷ SCOTT, Joan. História das Mulheres. In: BURKE, Peter. **A Escrita da História**. São Paulo: Novas Perspectivas, 1992.

⁶⁸ Ibidem.

⁶⁹ Ibidem, p. 65.

⁷⁰ SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Revista Educação e Realidade**, v. 20, n. 2, p. 71-99, 1995, p. 86.

⁷¹ Ibidem, p. 86.

nessa linha. Scott mostrou que essas relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos não nascem de um consenso social. Muito embora os discursos normativos emanados de instituições políticas, jurídicas, religiosas etc. surjam como posição dominante, fazendo com que a História seja “escrita como se essas posições normativas fossem o produto do consenso social e não do conflito”⁷², esses conflitos existem e precisam ser apresentados e trabalhados.

Esse tem sido o foco de inúmeros trabalhos que se preocupam em apresentar as formas de resistência e as construções discursivas que visaram a legitimar e naturalizar posições que são, em verdade, construídas historicamente. Posições como a heterossexualidade, a superioridade masculina, a subserviência feminina e a perversidade e a debilidade como características ligadas à feminilidade são construções históricas tensionadas por conflitos, por desobediências e por resistência. Sendo assim, não são fatos da natureza humana. Esse tem sido o grande mérito alcançado pelas pesquisadoras e pelos pesquisadores que operam com o conceito de gênero: evidenciar as disputas e desnaturalizar os comportamentos humanos.

Considerando essas questões, pode-se dizer que “gênero” se tornou um conceito polêmico, posto que se introduziu diretamente no campo do poder e da dominação masculina e heteronormativa. Essa introdução foi marcada pela desconstrução da noção de fixidade e determinismo biológico conferidos aos conceitos de masculino e feminino. Como argumenta Tilly, “a introdução e a propagação nas obras históricas do conceito de gênero enquanto categoria socialmente construída foi um questionamento eficaz do determinismo biológico”⁷³. Joan Scott ressalta a necessidade de que nossas pesquisas históricas evidenciem e descubram “a natureza do debate ou da repressão que leva a aparência de uma permanência eterna na representação binária dos gêneros”⁷⁴ – tarefa que, embora não seja fácil, urge ser realizada.

⁷² Ibidem, p. 87.

⁷³ TILLY, Louise A. Gênero, História das Mulheres e História Social. **Caderno Pagu**, n. 3, p. 29-62, 1994, p. 59.

⁷⁴ SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Revista Educação e Realidade**, v. 20, n. 2, p. 71-99, 1995, p. 87.

1.2 GÊNERO E O MEDIEVO

A imagem tradicionalmente apresentada do medievo, no que diz respeito às relações entre os indivíduos, consagrou um típico cenário em que os homens mandam e as mulheres obedecem. Por isso, Sooraya Medeiros observa que as palavras que mais nos chegaram sobre as mulheres medievais são “controle”, “custódia”, “sombra”, “reflexo”, “pecadora” etc⁷⁵. não é um retrato totalmente irreal dos discursos sobre as mulheres. De fato, o ocidente medieval cristão possuía discursos suficientes para essencializar os papéis desempenhados pelos indivíduos e, até mesmo, arquetipizar homens e mulheres. Dentro desse contexto, as mulheres aparecem mais frequentemente em um lugar de silêncio. Contudo, analisando com atenção algumas fontes do milênio medieval, amparados por uma leitura crítica, conseguimos visualizar um cenário menos submisso e mais diversificado.

O conceito de gênero tem nos ajudado a conhecer uma outra Idade Média – não no sentido de retirar dela a característica de ser uma sociedade misógina, mas de mostrar que não eram puramente tempos de pleno silêncio e obediência. Indo além das representações tradicionais das mulheres como santas ou pecadoras, desse dualismo simples atribuído à Idade Média, podemos perceber que ela foi um tempo de muitas nuances e de modos variados de ser e viver.

De início, faz-se importante que abordemos um ponto essencial: a aplicabilidade da categoria “gênero” para o medievo. Essa questão tem sido levantada em alguns trabalhos de História Medieval que utilizam o conceito⁷⁶: “é possível usar a categoria gênero para pensar o medievo?” A conclusão tem sido a mesma, que sim é possível. Estamos de acordo com essa resposta. Também defendemos que gênero pode ser uma categoria útil de análise do medievo. É possível que, para alguns, sua aplicação ao medievo sugira anacronismo. Por esse motivo, cuidamos de explicar que gênero não só pode auxiliar na compreensão das relações sociais do passado medieval, como, de fato, já o tem feito em diversos trabalhos, que discutiremos mais adiante.

⁷⁵ MEDEIROS, Sooraya Karoan Lino de. **Norma e prática: Os papéis das mulheres no reinado de Dom João II (1481 a 149510)**. 2013. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

⁷⁶ Conferir, por exemplo: FORTES, Carolina Coelho. Estudos de gênero, história e a Idade Média: relações e possibilidades. **Signum**, v. 20, n. 1, p. 7-21, 2019; e BARREIRO, Carolina Niedermeier. **Desestabilizando gêneros: a construção fluida da identidade de gênero por mulheres da família Paston no século XV (Inglaterra)**. 2023. Tese (Doutorado em História) Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2023.

Um conceito surge para explicar um fenômeno que lhe é anterior. Por vezes, ele pode se referir ao presente, mas sempre se funda no passado. Primeiro vem o fenômeno, depois a explicação. Essa é, inclusive, a diferença entre conceito e palavra. Para Koselleck, todo conceito é uma palavra, mas nem toda palavra é um conceito; isso porque “nem todos os sentidos atribuídos às palavras podem ser considerados relevantes do ponto de vista da escrita de uma história dos conceitos”⁷⁷. Nem toda palavra possui uma história de significado ou serve para explicar fenômenos de maneira mais geral.

O ponto sobre o qual precisamos refletir com especial cuidado é o processo mesmo de “historicização dos conceitos”: “todo conceito articula-se a um certo contexto sobre o qual também pode atuar, tornando-o compreensível”⁷⁸. O ato de historicização conceitual, segundo Prost, consiste em “identificar a temporalidade de que eles [os conceitos] fazem parte: trata-se de um modo de compreender a contemporaneidade do não contemporâneo”⁷⁹. Essa observação de Prost vale para qualquer conceito, mesmo para aqueles que nos parecem muito longevos. O conceito de família, por exemplo, pode ser encontrado em documentos de séculos passados, mas o que esse conceito representou no medievo difere do que ele representa hoje⁸⁰. Prost afirma que “a permanência de uma palavra não é a de sua significação e a mudança de sua significação não coincide com a alteração das realidades que ela designa”⁸¹. Ou seja, mesmo no caso desses conceitos duradouros, que se encontram inscritos no tempo do relato, ainda é necessário temporalizar a aplicação.

É preciso, no caso do conceito de gênero, que identifiquemos qual é sua anterioridade e qual é sua possibilidade de aplicação. Ele serve para descrever um fenômeno identificado na história, a saber, as diferenças socialmente estabelecidas entre os sexos, mas precisamos apontar como aquilo que o conceito de gênero explica pode se remeter à Idade Média. Essa questão é imprescindível para a coerência do que estamos nos propondo a fazer, pois, embora concordemos que o conceito de gênero pode ser uma ferramenta útil para compreender o período medieval, é crucial ter cuidado ao aplicá-lo. Uma característica fundamental apontada por Koselleck⁸² em relação aos conceitos é a polissemia, isto é, a variedade de significados que

⁷⁷ KOSELLECK, Reinhart. Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos. **Rev. Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 10, p. 134-146, 1992, p. 1.

⁷⁸ Ibidem, p. 3.

⁷⁹ PROST, Antoine. **Doze lições sobre a história**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, p. 130.

⁸⁰ Cf. HESPANHA, Antônio Manuel. **A cultura jurídica europeia: Síntese de um milênio**. Coimbra: Almedina, 2012.

⁸¹ PROST, op. cit., p. 129.

⁸² KOSELLECK, Reinhart. Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos. **Rev. Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 10, p. 134-146, 1992.

um mesmo conceito pode abranger. Gênero, seguindo essa lógica, também possui diversas aplicações e compreensões, e algumas delas podem não se adequar bem ao material que estamos investigando. Devemos prestar atenção às fontes para preservar o compromisso de fidelidade ao que podemos ou não afirmar.

Em nossa pesquisa, deparamo-nos com muitos espaços de silêncio que precisam ser respeitados. Gênero, enquanto categoria analítica, auxilia-nos a pensar sobre problemas e questões, mas nem sempre as respostas são facilmente encontradas nos vestígios deixados pela história. É crucial respeitar esse limite e reconhecer que há momentos em que a complexidade do passado não permite uma compreensão total ou uma aplicação direta do conceito. A abordagem exige sensibilidade para discernir quando e como aplicar um conceito, de modo a respeitar os vazios e as limitações presentes nas fontes históricas.

No que concerne ainda ao processo de temporalização conceitual, como lembra Fortes, é preciso situar gênero em relação ao contexto histórico do Ocidente cristão⁸³. Isso implica lidar com limites, posto que as documentações que nos chegaram, quase sempre, passaram pelo filtro masculino. Foi por isso que Duby se mostrou por diversas vezes cético quanto a uma historiografia das mulheres que fugisse à tradicional abordagem da dominação, ou seja, trabalhos que abordassem as mulheres para além da opressão sofrida⁸⁴. De fato, raros são os documentos que nos permitem vislumbrar essa sociedade pelos olhos das mulheres. Mesmo quando analisamos documentos como as Cartas de Perdão, nas quais podemos escutar as vozes femininas com um pouco mais de presença, ainda assim, os filtros da dominação masculina se mantêm. Esse é um limite considerável, mas que não impede a produção de trabalhos significativos e que não implica, necessariamente, falar apenas de dominação. Ademais, conforme exortou Perrot em conferência realizada no Brasil em 1994, devemos “querer superar o espinhoso problema das fontes”⁸⁵.

Retomando as Cartas de Perdão, elas nos permitem acessar, ainda que com alguns filtros, um universo muito mais amplo de relações entre homens e mulheres no tempo. E esse é um dos sentidos de se estudar história a partir do conceito de gênero, afinal, “um dos principais

⁸³ FORTES, Carolina Coelho. Estudos de gênero, história e a Idade Média: relações e possibilidades. **Signum**. v. 20, n. 1, p. 7-21, 2019.

⁸⁴ PERROT, Michelle. **Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros**. 1ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.

⁸⁵ PERROT, Michelle. Escrever uma história das mulheres: relatos de uma experiência. **Caderno Pagu**, n. 4, p. 9-28, 1995, p. 9.

elementos dos Estudos de Gênero é seu caráter relacional, ou seja, a necessidade de uma análise baseada ao mesmo tempo nos aspectos femininos e masculinos estudados”⁸⁶.

Pensando na importante atenção que Joan Scott dedica ao papel da historiografia atual para a desconstrução de noções fixas (que insistem em afirmar que as posições que os sujeitos ocupam na sociedade são frutos de um consenso social ou parte de uma ordem natural), o gênero pode nos ajudar a interpretar uma Idade Média em que a desobediência, o crime e os atos subversivos são mais que rebeldias individuais. Eles são retratos da conflituosidade presente nas relações entre os sexos. Os sujeitos não se dobram às normas. Mesmo que as normas projetem, como discutiremos posteriormente, um cenário idealizado, no final, o que se reproduz no seio da sociedade é algo diferente. Não podemos negar que normas impactaram as vidas de inúmeros indivíduos no tempo histórico, mas evidenciaremos a conflituosidade e a sobrevivência dos inadequados mesmo diante da força imperante dessas normas. Essa é a proposta central deste trabalho, apresentar personagens que não se enquadravam nos discursos normativos.

Essa é uma proposta que tem ganhado a atenção da produção historiográfica no contexto da historiografia ibérica do quatrocentos. A fim de exemplificar, gostaríamos de mencionar alguns desses trabalhos que nos serviram de inspiração e problematização. A primeira pesquisa a que tivemos acesso, que tinha as Cartas de Perdão portuguesas como fonte principal, foi a dissertação de mestrado de Isabel Maria de Moura Ribeiro de Queirós, intitulada *Theudas e mantheudas: a criminalidade feminina no reinado de D. João II através das cartas de perdão (1481-1485)*⁸⁷. Trata-se de uma pesquisa de tempo considerável de produção, uma vez que foi defendida em 1999, mas que ainda guarda algumas contribuições importantes. É uma dissertação que, ainda em nosso trabalho monográfico de conclusão de curso, inspirou-nos a investigar mais o universo das Cartas de Perdão sob a perspectiva dos espaços não normativos. O foco principal de interesse da pesquisa de Queiroz são as mulheres que cometiam crimes e buscavam o perdão régio. Para isso, a autora fez um recorte muito preciso, de 1481 a 1485, e dentro dessa temporalidade leu e catalogou todas as Cartas de Perdão de mulheres disponíveis na Chancelaria de Dom João II. Queiroz analisou 269 documentos durante seu mestrado. Se comparado à vastidão de Cartas de Perdão presentes na chancelaria de Dom João II, isso pode parecer pouco, mas, compreendidas as barreiras e os desafios presentes em tal empreitada, esse esforço se mostra marcadamente meritoso.

⁸⁶ FORTES, Carolina Coelho. Estudos de gênero, história e a Idade Média: relações e possibilidades. *Signum*. v. 20, n. 1, p. 7-21, 2019, p. 8.

⁸⁷ QUEIRÓS, Isabel Maria de Moura Ribeiro de. **Theudas e mantheudas: a criminalidade feminina no reinado de D. João II através das cartas de perdão (1481-1485)**. 1999. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 1999.

Ao delimitar seu estudo entre 1481 e 1485, Queiroz permitiu que seu trabalho fosse notavelmente coerente. Esse é um aspecto crucial nos estudos medievais, em particular quando os protagonistas da análise são mulheres. É imperativo realizar recortes para evitar generalizações nas relações que pretendemos compreender. Nesse sentido, a historiadora deixou claro que sua pesquisa aborda a condição feminina no final da Idade Média, e é sobre esse período específico que suas fontes oferecem informações.

Dentro desses cuidados de recorte, as Cartas de Perdão se revelam fontes muito úteis. Diversos estudos que as utilizaram dedicaram uma atenção valiosa ao cotidiano e à possibilidade de acessar a vida do dia a dia por meio da verossimilhança. Queiroz segue essa abordagem, com o objetivo de identificar as “mulheres esforçadas que lutavam por si e por aqueles que tinham sob sua alçada, inseridas como estavam numa sociedade que lhes dificultava os movimentos, apresentando como pretexto a fragilidade e fraqueza”⁸⁸.

O retrato das mulheres desse período apresentado pela historiadora é o de protetoras da família. Ela buscou mostrar como essas mulheres do século XV faziam de tudo para proteger e manter o agregado familiar: trabalhavam, roubavam, agrediam, ofendiam, ajudavam em fugas de prisão, entre outras ações. Queiroz defende a existência de um “sentimento familiar” que fazia com que essas mulheres colocassem “a família em primeiro lugar” e se arriscassem. No entanto, esse “sentimento familiar” não implicava necessariamente a adesão a preceitos morais. Como a pesquisadora demonstra, essas mulheres viviam “praticando o incesto dentro de casa, com hóspedes ou vizinhos com quem tinham laços de sangue' tornando-se alcoviteiras e, muitas vezes, feiticeiras”⁸⁹.

O trabalho desenvolvido por Queiroz, embora limitado, principalmente no que diz respeito a uma bibliografia de gênero (o que acreditamos que poderia ter ajudado significativamente em suas problematizações), possibilitou visualizar um pouco do cotidiano feminino medieval, em particular a maneira como essas mulheres se relacionavam com outros sujeitos históricos. É preciso levar em conta que a produção dessa dissertação foi realizada ainda em 1999, período em que, por mais que já tivéssemos publicações relevantes sobre gênero, a divulgação e a interlocução com a História Medieval não eram tão difundidas como agora. Ficamos desejosos de conhecer o prosseguimento da pesquisa de Queiroz, mas, até o momento, não encontramos um trabalho de tese. Talvez não exista, ou ainda esteja em desenvolvimento.

⁸⁸ Ibidem, p. 10.

⁸⁹ Ibidem, p. 108.

Outra produção importante, desta vez um trabalho que versou mais diretamente sobre a temática de gênero no mundo ibérico, foi a tese de Sooraya Medeiros, defendida em 2007, *Norma e prática: os papéis das mulheres no reinado de D. João II*⁹⁰. Medeiros começou a pesquisar as mulheres medievais ainda no mestrado, pensando nos espaços de poder que elas possuíam. Assim, seu trabalho partiu de uma provocação documental. Ela encontrou uma Carta de Perdão em que uma mulher, de nome Maria Dias, definia as regras para a concessão do perdão a um homem. Esse homem havia matado o irmão dessa mulher e, como dissemos quando descrevíamos nossas fontes, para que um súdito obtivesse o perdão régio, era condição indispensável o perdão das partes envolvidas. No caso, por ser irmã do morto, Maria Dias deveria dar o perdão ao acusado, o que ela fez mediante o compromisso de que o acusado não mais vivesse perto dela. A regra para que o perdão viesse a ser, de fato, dado pelo rei era que esse homem fosse morar longe de Maria Dias, ou seja, que ele se reorganizasse geograficamente. Esse fato mostrou para Medeiros que, às vezes, as mulheres tinham poder de decidir sobre a vida de outros homens. Ela afirma que “a voz de Maria Dias nos chegou clara e nítida impondo suas vontades”⁹¹.

Essa provocação que a carta de Maria Dias gerou em Medeiros fez com que ela se dedicasse no mestrado a trabalhar com os meios disponíveis às mulheres do quatrocentos para salvaguardar seus direitos. Já no doutorado, ainda inspirada pelas surpresas encontradas nas Cartas de Perdão, a historiadora mergulhou no universo da criminalidade feminina, buscando identificar o papel desempenhado por mulheres definidas como “Bravas”. Essas são definidas como “mulheres que em público, nas praças e ruas do concelho, se comportavam com grande descompostura, proclamando injúrias em altos brados, com trejeitos e insinuações maliciosas, caluniando homens e mulheres”⁹². Medeiros buscou mostrar em sua tese a multiplicidade de imagens que compõem a compreensão da noção de “mulher” no medievo. Assim, ela afirma que “não é possível decantar da documentação definições rígidas sobre quem são as mulheres portuguesas medievais, posto que fossem múltiplos os seus papéis”⁹³. A pesquisadora buscou evidenciar que, por mais que as normas almejassem conformar as mulheres a modelos idealizados, no final, esse controle lhes escapava.

⁹⁰ MEDEIROS, Sooraya Karoan Lino de. **Norma e prática**: Os papéis das mulheres no reinado de Dom João II (1481 a 1495). 2013. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

⁹¹ Ibidem, p. 13.

⁹² Ibidem, p. 184.

⁹³ Ibidem, p. 185.

Ainda sobre o trabalho de Medeiros, é importante notar, levando-se em conta tanto o mestrado quanto o doutorado, o quanto as Cartas de Perdão nos apresentam sujeitos históricos diferenciados. No mestrado, ela encontrou uma mulher que buscava seus direitos e que fazia exigências a um homem que cometeu um crime contra sua família; já no doutorado, essas mesmas fontes permitiram que a pesquisadora analisasse mulheres que cometiam crimes diversos. Ou seja, são personagens históricas de lugares variados, vivendo e convivendo em sociedade, cometendo crimes, defendendo a si mesmas e aos que estavam à sua volta. Essa riqueza e possibilidade de acesso a cenários tão variados foi o que também nos chamou atenção ao estudar as Cartas de Perdão. Acessar o cotidiano medieval não é uma tarefa fácil e se agrava ainda mais quando o objetivo é uma empreitada que considere os grupos distantes da lógica de poder, como pobres, trabalhadores, mulheres, camponeses etc.

Diferentemente do caso de Queiroz, em Medeiros encontramos já uma robustez maior de uma bibliografia dedicada à temática de gênero. Além de utilizar autores clássicos como Joan Scott e Michael Foucault, sua proposta nos pareceu mais analítica e menos descritiva do que a de Queiroz⁹⁴. Medeiros levantou provocações importantes e, mesmo que nem todas tenham sido respondidas (o que é muito comum em História Medieval), o simples fato de perguntar já é, em si, uma realização da investigação.

Um ano depois, em 2008, Edlene Oliveira Silva defendeu a tese *Entre a batina e a aliança: das mulheres de padres ao movimento de padres casados no Brasil*⁹⁵. O título parece desencontrado das pesquisas em História Medieval: “Brasil” e “movimento de padres casados” causam certo estranhamento. Contudo, a trajetória de investigação de Silva nos ajuda a entender a relação estabelecida pela autora nessa tese. No seu mestrado, ela havia pesquisado a perseguição sofrida pelas barregãs de clérigos na Baixa Idade Média Portuguesa, tendo como fonte principal documentos normativos como as Ordenações Afonsinas.⁹⁶ Era muito comum encontrar essas mulheres que se uniam carnalmente aos clérigos em Portugal no período medieval. Como veremos no desenvolver desta dissertação, elas compunham uma massa significativa de recorrentes ao perdão régio.

⁹⁴ É preciso também considerar a diferença da proposição de uma tese, como no caso de Medeiros, para uma dissertação, como é o caso de Queiroz. Normalmente as teses de doutorado apresentam uma profundidade analítica maior do que uma dissertação, por sua própria natureza.

⁹⁵ SILVA, Edlene Oliveira. **Entre a batina e a aliança: das mulheres de padres ao movimento de padres casados no Brasil**. 2008. Tese (Doutorado em História) – Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

⁹⁶ SILVA, Edlene Oliveira. **Pecado e Clemência: a perseguição às barregãs de clérigos na Baixa Idade Média Portuguesa**. Brasília, 2003, Dissertação (Pós – Graduação em história). Universidade de Brasília, 2003.

Silva investigou essas barregãs ao longo de diversos trabalhos. Sua pesquisa é marcada pelo diálogo com autores que pensam e teorizam o gênero. Assim, a autora analisou documentos como as Ordenações Afonsinas informada por esses referenciais. Em muitos aspectos, suas conclusões e seus apontamentos sobre a relação da justiça portuguesa com as mulheres medievais nos ajudaram em nossas investigações, principalmente no que diz respeito às possibilidades de perceber a agência dessas personagens históricas por meio de uma análise crítica da documentação.

Já em sua tese, Silva faz um mergulho arriscado em sete séculos de história (séculos XV a XXI), tentando identificar e narrar a construção do celibato sacerdotal católico. Dizemos ser um movimento arriscado porque essa temporalidade e a própria missão de narrar a história do celibato parecem ser desafios quase impossíveis. É de se entender que, devido a esse recorte, alguns temas tenham sido abordados de maneira bastante apressada. Nesse trabalho, o grande interesse de Silva não é entender somente o celibato, mas também a formação de um grupo de padres que passaram a se identificar como grupo por dividirem a insatisfação e a discordância com o celibato. Para ela, essa regra disciplinar imposta pela igreja se constitui como elemento importante na construção identitária do sacerdócio cristão católico. No entanto, a adesão a esse estilo de vida celibatário não é, e nunca foi, uma escolha livre do padre, mas uma imposição normativa da Igreja.

Além de refletir sobre os padres casados se organizando enquanto grupo nos dias de hoje, Silva se dedicou a pensar ainda as barregãs e mulheres de padres da atualidade. Essas mulheres desviantes, como dissemos, fazem parte da trajetória acadêmica da historiadora, e ela mesma evidencia isso, ao dizer que:

Meu interesse em estudar o tema dos padres casados está relacionado não somente à sua importância para a História da Igreja contemporânea, mas também a minha trajetória acadêmica, pois desde a graduação pesquisei sobre as “mulheres de padres” na Idade Média. Daí a idéia de realizar um doutorado que pudesse, em certo sentido, dar continuidade às minhas inquietações do mestrado sobre o assunto⁹⁷.

O que nos chamou a atenção no trabalho de doutorado de Edlene Silva é a tentativa de relacionar as representações medievais com o presente, o que não é uma tarefa muito fácil. Quando percorremos esse caminho, corremos o risco de cometermos equívocos temporais

⁹⁷ Ibidem, p. 7.

diversos, além de generalizar situações que são muito complexas. Não que seja o caso dessa tese, mas é um risco existente ao se buscar um diálogo temporal tão extenso.

Outra dificuldade, essa, sim, aparentemente presente na tese de Silva, é trabalhar com uma multiplicidade de fontes. Por se tratar de uma temporalidade tão grande, a historiadora usou uma variedade de fontes, que incluem, entre outras, o Ordenamento Afonsino, decretos da Igreja, documentos conciliares e testemunhos de padres casados na contemporaneidade. Com uma documentação tão extensa, uma análise mais pormenorizada ficaria muito difícil. Consequentemente algumas conclusões da autora foram, no nosso entender, um pouco precipitadas. Por exemplo, ela insiste que as punições às barregãs em Portugal eram excessivamente severas. A questão, porém, é definir o que pode ser considerado uma punição severa em cada período. Vamos abordar com mais cuidado esse aspecto do rigor das penas às mancebas de clérigos no capítulo 3, mas apontamos, de imediato, que em nosso entender faltou um diálogo entre as Ordenações Afonsinas e as Cartas de Perdão, pois isso evidenciaria que entre o prescrito na lei e o executado no dia a dia do reino havia uma distância considerável.

Mais recentemente, em 2016, Cristina Patrícia Costa Constantino Correia defendeu uma dissertação intitulada *A sexualidade feminina na Idade Média Portuguesa – norma e transgressão*⁹⁸. Nesse trabalho, Correia investigou a sexualidade feminina em Portugal em um recorte de três séculos: XIII, XIV e XV. Suas fontes principais são normativas como o Livro das Leis e Posturas, as Ordenações de D. Duarte e as Ordenações Afonsinas. A parte relativa às transgressões é limitada, posto que as fontes escolhidas para o trabalho revelam muito mais um espaço idealizado do que prático. O que, de fato, aparece com mais força nesse trabalho são as normas.

A dissertação de Correia nos mostrou que, embora hoje já tenhamos desenvolvido diversas pesquisas que relacionem gênero e medievo, nem sempre esse referencial se mostra presente nos trabalhos. Correia não chegou a estabelecer um diálogo com referências sobre gênero. Deve-se ressaltar que mencionamos essa característica do trabalho como observação e não como crítica, uma vez que as escolhas de abordagens teóricas e metodológicas dependem das possibilidades dos pesquisadores. No entanto, seria útil que tal temática surgisse, fosse como parte de sua crítica ou como apenas uma menção.

Vários outros trabalhos relativos ao medievo português colaboraram com nossas investigações. Contudo, cuidamos de citar especificamente estes porque eles nos ajudaram a

⁹⁸ CORREIA, Cristina Patrícia Costa Constantino, **A sexualidade feminina na Idade Média Portuguesa – norma e transgressão**. 2016. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2016.

pensar diretamente nessa relação entre o gênero e as pesquisas medievais. Ao lê-los, também pudemos redimensionar o lugar ocupado pela nossa pesquisa em um universo de outros trabalhos já realizados.

A pergunta que sempre acompanha uma investigação científica é: “em que podemos contribuir?” Entendemos que nossa pesquisa visa a aprofundar um campo de investigação que ainda possui pouca produção. Ao investigar as práticas e os comportamentos sexuais que se desviavam dos discursos normativos em Portugal no século XV, buscamos dar foco ao que percebemos como ausente em outras pesquisas, para assim aprofundar e contribuir com o debate historiográfico. A fim de exemplificar, todos os trabalhos apresentados aqui tinham como foco pensar os desvios de comportamento feminino. Queiroz estudou a criminalidade feminina; Medeiros já se preocupou em entender os diferentes papéis ocupados pelas mulheres na sociedade tardo medieval; Silva se ocupou inicialmente das barregãs de clérigos e em seguida dos próprios clérigos; e Correia abordou principalmente os discursos normativos. Nossa proposta é tratar dos crimes de foro sexual, crimes que confrontavam a instituição matrimonial, cometidos tanto por homens como por mulheres. Nosso propósito é pensar a criminalidade sexual de modo geral, isto é, como os súditos recebiam e lidavam com os discursos normativos emanados do pensamento cristão e corporificados no Ordenamento Jurídico do reino.

Diante dessa colocação, para nós, três pontos se mostram particularmente importantes e, desde o início, percebemos que exigiriam aprofundamento teórico: o conceito de norma e normatividade, os limites impostos pelas normas e as formas de fuga delas. Essas temáticas serão desenvolvidas a seguir.

1.3 SOBRE A LEI E A NORMATIVIDADE

Alguns conceitos possuem fronteiras de significado muitas vezes difíceis de serem definidas. Lei e norma parecem se enquadrar nesses casos. Não raro esses dois conceitos são entendidos e reproduzidos como sinônimos. Não é tão simples entender o que os diferencia, até mesmo pelo fato de que existe uma relação profunda entre eles, no sentido de que enquanto a lei corporifica a norma, a norma legitima a lei. A norma precisa que os indivíduos limitados por ela perpetuem sua validade. Ela é reproduzida por meio dos atos que “se esforçam para se aproximar dela, por meio de idealizações reproduzidas nos e por esses atos”⁹⁹. E nesse ponto a lei ocupa papel de destaque, por ser, justamente, o recurso por meio do qual é limitada “a

⁹⁹ BUTLER, Judith. Regulações de Gênero. *Caderno Pagu*, v. 1, n. 42, p. 249-274, 2014, p. 262.

existência da diversidade dos desejos, dos gêneros e das sexualidades, a partir do momento em que [os indivíduos] elegem maneiras de vivenciá-las”¹⁰⁰. É nesse sentido que, embora concordemos com Butler nos termos de que as leis não resumem as normas, entendemos que o lugar ocupado por elas no regulamento dos comportamentos humanos revela importância particular.

O matrimônio no contexto português quatrocentista, por exemplo, dialoga diretamente com as normas de comportamento sexual, corporificadas por meio do ordenamento jurídico do reino. As leis, que abordaremos com mais detalhes adiante nesta dissertação, buscavam dar corpo aos discursos normativos, e eram legitimadas por esses mesmos discursos. Leis como as que emergem nas Ordenações Afonsinas cumpriam o papel de colaborar para a construção do idealizado “sujeito normal”. Quando, sobretudo no livro V, é apresentada uma quantidade significativa de práticas e comportamentos sexuais classificados como corretos ou incorretos, o que se faz é formalizar e oficializar as normas já existentes cotidianamente. As Ordenações Afonsinas operavam, assim, numa lógica de regulação. Regulação é aquilo que produz regularidade, que disciplina e vigia as atividades humanas¹⁰¹. Essas leis não somente diziam como os sujeitos deveriam se relacionar uns com os outros em termos de sexualidade, mas, acima de tudo, construía interdições.

Contudo, voltemos a Butler e sua afirmação de que as instâncias legais não resumem toda a complexidade dos mecanismos de regulação de gênero existentes por trás da norma, porque “as normas que governam essas regulações superam as próprias instâncias nas quais são corporificadas”¹⁰². O que isso significa é que, para além da lei, está a própria norma que dá sentido às preceituações legais. Naturalmente, embora a norma supere as leis, pois são elas as verdadeiras regentes das ideias contidas nos discursos jurídicos, também elas não deixam de ser construtos históricos. As normas não são eternas e não existem para além dos atos que as reproduzem e reatualizam. Por exemplo, a construção normativa em torno das noções de homem e mulher no medievo cristão, ainda que tentasse alicerçar seus preceitos na natureza, na imutabilidade e na criação divina, ainda se prende a um tempo histórico. A constituição dos papéis, dos comportamentos e das características mais elementares de homem e mulher foi construída discursivamente.

¹⁰⁰ JESUS, Cassiano Celestino de. Masculinidades dissidentes no medievo ibérico: um estudo sobre a sodomia no discurso jurídico de Alfonso X (1252-1284). *Memória & Cultura*, v. 14, n. 27, p. 260-278, 2020, p. 270.

¹⁰¹ BUTLER, op. cit.

¹⁰² Ibidem, p. 251.

Para estudos como o nosso, as leis são fontes inestimáveis de análise, pois são mais facilmente observáveis. Quando lemos documentos jurídicos, sabemos que temos em mãos instrumentos de regulação social. As normas, por outro lado, nem sempre são claramente observáveis. Por comporem um quadro social de naturalidade, muitas vezes elas representam o cotidiano, o dado, aspectos sociais que não precisariam nem mesmo de confirmação: “a norma governa inteligibilidades, permitindo que determinadas práticas e ações sejam reconhecidas como tais”¹⁰³. E mesmo no campo do não normativo, daquilo que poderia constituir um lugar de desvio, ainda permanece uma leitura que parte da norma. Butler afirma que:

A questão acerca do que estará excluído da norma estabelece um paradoxo, pois se a norma confere inteligibilidade ao campo social e normatiza esse campo para nós, então estar fora da norma é continuar, em certo sentido, a ser definido em relação a ela. Não ser totalmente masculino ou não ser totalmente feminina é continuar sendo entendido exclusivamente em termos de uma relação com “totalmente masculino” e “totalmente feminina”¹⁰⁴.

Esse poder abrangente da norma pode, a princípio, causar a impressão de que estamos diante de realidades inalteráveis. Seu poder de ditar os comportamentos faz parecer que nada pode escapar às suas estipulações. Mas é exatamente nesse ponto que a proposta de Butler nos permite compreender de onde vêm as possibilidades de mudança das normas.

As normas de gênero estabelecem e propagam o que deve ser o masculino e o feminino, mas essas posições não são inalteráveis. Para Butler, “concepções reificadas e naturalizadas de gênero podem ser percebidas como constituídas e, conseqüentemente, como passíveis de serem constituídas de forma diferente”¹⁰⁵. Valendo-se de algumas noções da linguagem teatral, a filósofa propõe que as identidades de gênero são construídas por atos performativos. Como em uma plateia, os indivíduos encenam seus papéis e são aplaudidos quanto mais seguem os roteiros construídos. O que esses “atores” encenam não é algo inédito, mas existente anterior a eles. Trata-se de uma peça teatral que já está acontecendo: “assim, o gênero é um ato que já foi ensaiado, assim como um roteiro sobrevive aos atores específicos que fazem uso dele”¹⁰⁶. Butler ainda defende que, mesmo sendo assim, isto é, com o gênero precedendo o indivíduo, este é indispensável para a atualização e reprodução dessa realidade construída.

¹⁰³ Ibidem, p. 253.

¹⁰⁴ Ibidem, p. 253.

¹⁰⁵ BUTLER, Judith P. Os atos performativos e a constituição do gênero: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. **Caderno de leituras**, v. 1, n. 78, 1988, p. 3.

¹⁰⁶ Ibidem, p. 11.

Se as identidades de gênero são construídas por meio desses atos performativos, performatizar de maneira diferente, ou subversiva, pode ser uma chave importante para se compreenderem as possibilidades de mudança nas estruturas de dominação normativa heterossexual. Aqui inserimos nosso objeto de análise, a fim de que possamos pensar seus limites e suas possibilidades de enquadramento. A proposta deste trabalho é explorar práticas sexuais não normativas, práticas essas que produziam cenários diferenciados do idealizado pelo discurso moralizante da Igreja. Por isso, acreditamos que algumas reflexões suscitadas pela proposta de Butler são essenciais para a problemática aqui proposta.

Trabalhamos com diversas histórias de indivíduos que, durante as décadas finais do século XV, estavam inseridos em um contexto normativo que pressupunha o matrimônio como uma realidade natural inquestionável. Era desejado por Deus que os homens e as mulheres se unissem nesse compromisso, caso não quisessem seguir a Cristo em uma vida privada do sexo. A instituição matrimonial trazia em seu bojo inúmeras características consideradas partes da essência do ser homem ou mulher. Porém, deparamo-nos em vários momentos com práticas sexuais e experiências de relacionamentos que não se enquadravam no matrimônio, ou seja, ocasiões em que os papéis desempenhados pelos indivíduos eram diferentes do convencional.

Exploraremos essa questão com mais calma no último capítulo desta dissertação, mas adiantamos que é possível encontrar relações muito variadas. Nem sempre vemos esposas submissas ao marido, por exemplo. Por vezes, encontramos mulheres que proviam recursos financeiros a homens, como é o caso das mulheres da mancebia, que possuíam e mantinham rufiões. Outras vezes, observamos a complexidade da vida das mancebas de clérigos, que, embora não possuíssem efetivamente uma vida matrimonial, galgavam posições diferenciadas na sociedade, sendo em muitos casos toleradas pela justiça régia. Encontramos mulheres que utilizavam de seus corpos de modo, talvez, um pouco mais livre. Acima de tudo, percebemos que nem todos os indivíduos, fossem homens ou mulheres, reproduziam ou performatizavam, de maneira inequívoca, o discurso normativo presente no reino.

Com as cartas de perdão portuguesas, buscamos mostrar que a norma, embora tenha uma força imperativa poderosa e, como pontuado por Butler, faça com que mesmo o não normativo seja lido a partir dela, não é capaz de impor no tempo e no espaço seu cumprimento pleno. Nisso, defendemos que histórias como essas, “história dos outros”, do subversivo, “fornecem evidências de uma imensidão de valores e práticas alternativas cuja existência desmente as construções hegemônicas de mundos sociais, sejam essas construções que buscam afirmar a superioridade política do homem branco, a coerência e unidade do ‘eu’ ou a

naturalidade da heterossexualidade monogâmica”¹⁰⁷. Elas demonstram que o mundo é mais diverso do que o normativo sugere e expressam o próprio sentido conceitual de gênero enquanto algo que designa uma dimensão de poder tencionada por conflitos, por contestações.

1.4 AS MUDANÇAS

A história nos evidencia que nem sempre os indivíduos seguiram rigidamente os padrões de comportamento estabelecidos pelos discursos normativos propagados nas sociedades. Enquanto isso é amplamente aceito, a questão que tem causado divergências variadas diz respeito as formas como as mudanças ocorrem. Não é difícil constatar que em diversos momentos da história as relações de gênero se deram de modo hierarquizado. No entanto, ao mergulharmos no debate em torno de temáticas como a resistência, as discordâncias se tornam abundantes – algumas de maneira inconciliável, outras, passíveis de alinhamento.

Pierre Bourdieu¹⁰⁸, na clássica obra *A dominação masculina*, em que aborda conceitos muito importante e amplamente utilizados para o entendimento das relações de poder entre os sexos, apresenta, logo no prefácio, uma dura crítica aos trabalhos de autores como Butler, segundo ele: “esses atos individuais ou a estes *happenings* discursivos sempre recomeçados que preconizam certas doutrinas teóricas feministas: estas rupturas heroicas da rotina cotidiana, com as ‘parodie performances’ tão caras a Judith Butler, exigem, sem dúvida, demais para um resultado muito diminuto e demasiado incerto”¹⁰⁹. Para o sociólogo, as chances reais de transformação no sistema de dominação masculina passariam não por atos isolados, mas pela luta política organizada:

Só uma ação política que leve realmente em conta todos os efeitos de dominação que se exercem através da cumplicidade objetiva entre as estruturas incorporadas (tanto entre as mulheres quanto entre os homens) e as estruturas de grandes instituições em que se realizam e se produzem não só a ordem masculina, mas também toda a ordem social (a começar pelo Estado, estruturado em torno da oposição entre sua “mão direita”, masculina, e sua “mão esquerda”, feminina, e a Escola, responsável pela reprodução efetiva de todos os princípios de visão e de divisão fundamentais, e organizada também em torno de oposições homólogas) poderá, a longo prazo, sem dúvida, e trabalhando com as contradições inerentes aos diferentes mecanismos ou

¹⁰⁷ SCOTT, Joan. “EXPERIÊNCIA”: Falas de Gênero. In: SILVA, Alcione Leite da; LAGO, Mara Coelho de Souza; RAMOS, Tânia Regina Oliveira (orgs.). **Falas de gênero: teorias, análises, leituras**. Santa Catarina: Editora Mulheres, 1999, p. 21-55, p. 25.

¹⁰⁸ BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. 11ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

¹⁰⁹ Ibidem, prefácio.

instituições referidas, contribuir para o desaparecimento progressivo da dominação masculina¹¹⁰.

Na visão de Bourdieu, a estratégia de resistência pensada por autores como Butler não traria resultados sólidos e significativos, posto que as estruturas que sustentam a dominação masculina são tão fortes que impediriam algo como uma “tomada de consciência”. Para ele, “o agente nunca é por inteiro o sujeito de suas práticas: por meio das disposições e da crença que estão na raiz do envolvimento no jogo, quaisquer pressupostos constitutivos da axiomática prática do campo se introduzem até nas intenções aparentemente mais lúcidas”¹¹¹.

O que percebemos é que Bourdieu não é um autor para se pensarem transformações. Por mais que ele sugira a ação política como modo de fazer desaparecer progressivamente a dominação masculina, suas conclusões, nessa linha, são bastante limitadas. Nesse sentido, Bortoluci afirma que:

a conexão forte entre posição social, disposições e tomadas de posição que caracteriza o aparato teórico de Bourdieu leva a uma limitação de sua capacidade em produzir teorias acerca do potencial de indivíduos e grupos sociais para gerarem novos repertórios de ação, novos hábitos e, potencialmente, novas estruturas sociais¹¹².

Bortoluci ainda sugere uma leitura dialógica entre Bourdieu e Butler, algo que temos tentado empreender.

Tanto Butler quanto Bourdieu são autores que exploram abordagens e conceitos úteis para a compreensão de temáticas medievais a partir de uma perspectiva que somente aos poucos vem ganhando espaço nesse campo de pesquisa. A filósofa norte americana, com seus trabalhos, tem permitido que pesquisadores revisitem temáticas já muito tratadas, oferecendo novos contributos. Por exemplo, recentemente, em 2023, Carolina Niedermeier Barreiro¹¹³ defendeu uma tese informada pelas pesquisas de Butler. Em *Desestabilizando gêneros: a construção fluida da identidade de gênero por mulheres da família Paston no século XV (Inglaterra)*, a historiadora questiona o binarismo rígido para gênero no medievo. Para isso, ela mergulhou no estudo de cartas trocadas entre mulheres e seus maridos no contexto inglês. Mais

¹¹⁰ Ibidem, p. 139.

¹¹¹ BOURDIEU, Pierre. **Meditações Pascalianas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001, p. 169.

¹¹² BORTOLUCI, José Henrique. Razão prática, performatividade e criatividade situada: tensão e complementaridade entre três paradigmas da ação. **Revista de Ciências Sociais**, v. 1, n. 40, p. 63-85. 2014.

¹¹³ BARREIRO, Carolina Niedermeier. **Desestabilizando gêneros: a construção fluida da identidade de gênero por mulheres da família Paston no século XV (Inglaterra)**. 2023. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2023.

especificamente, dedicou-se a analisar qualitativamente cartas da família Paston, dando especial atenção a Agnes Paston (c. 1405-1479) e Margaret Paston (c. 1420-1484). Barreiro pôde perceber que, embora a ortodoxia da Igreja definisse papéis de gênero rígidos para as mulheres, as necessidades as forçavam a sair do estabelecido normativamente. A realidade estudada por Barreiro “exigia das mulheres uma participação imediata nas questões familiares – fosse estabelecendo laços políticos ou protegendo as propriedades, ambas as funções desempenhadas por Margaret Paston.¹¹⁴”

O método investigativo de Barreiro se mostrou fortemente inspirado pelas ideais de Butler, embora não concorde totalmente com elas¹¹⁵. A historiadora, assim como a filósofa, também se apropriou das noções foucaultianas de poder. Barreiro parte da metodologia genealógica de Michel Foucault, algo de que também Butler muitas vezes se valeu:

A crítica genealógica recusa-se a buscar as origens do gênero, a verdade íntima do desejo feminino, uma identidade sexual genuína ou autêntica que a repressão impede de ver; em vez disso, ela investiga as apostas políticas, designando como origem e causa categorias de identidade que, na verdade, são efeitos de instituições, práticas e discursos cujos pontos de origem são múltiplos e difusos. A tarefa dessa investigação é centrar-se – e descentrar-se – nessas instituições definidoras: o falocentrismo e a heterossexualidade compulsória¹¹⁶.

Assim, a proposta de Barreiro é “verificar as elaborações discursivas das categorias de feminino e masculino.¹¹⁷” Ela analisa, nessa empreitada, conceitos como discurso, poder e gênero. Não precisamos nos alongar na descrição dessas análises, porque a autora não traz tantas novidades, uma vez que retoma ideias de Butler. Para ela, como também em Butler, o

¹¹⁴ Ibidem, p. 286.

¹¹⁵ Barreiro (2023) discorda de Butler nos aspectos relacionados à mudança: “Para Butler, o que explicaria as mudanças na configuração de gênero ao longo da história seria o fato de que os atos performáticos, continuamente repetidos, introduziriam pequenas alterações na repetição que, por sua vez, produziriam as mudanças. Isso significa que, para a filósofa, performatizamos atos generificados repetindo os padrões normalizados, mas a própria dinâmica da repetição pressupõe mudanças. Michel Foucault sugeriu uma reflexão semelhante ao abordar o discurso: as mudanças se dariam, muitas vezes, pelas pequenas fissuras introduzidas nos jogos de poder.” (Cf. p. 283) É um ponto de vista com o qual a historiadora não concorda, pois ela entende “performance como resultado de outra dinâmica de poder: como em partes resultado do discurso, e sendo o discurso um campo instável de permanente disputa, as referências que orientam as performances de gênero são elas mesmas instáveis. Não existia uma única referência normativa sobre como o gênero deveria ser performatizado, sobretudo porque as experiências do clero, da gentry, dos grupos mercantis e devocionais eram consideravelmente distintas. Por essa razão, produziam concepções igualmente diversas sobre gênero” (cf. p. 283).

¹¹⁶ BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e a subversão da identidade**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018, p. 7.

¹¹⁷ BARREIRO, op. cit., p. 22.

discurso não é a representação da realidade, mas sim um objeto e instrumento de disputa. Já o poder, em alinhamento com a perspectiva foucaultiana, é entendido como relações múltiplas: “são relações desiguais, cujos regimes de verdade concedem a alguns sujeitos a autoridade do enunciado legítimo e a outros não, mas ainda assim múltiplas e instáveis”¹¹⁸. O gênero, para Barreiro, não pode ser entendido se distanciando da noção de poder: “precisamos pensar que o poder é parte intrínseca das relações de gênero no sentido de que, embora possa ser disputado, está necessariamente presente quando tratamos de gênero”¹¹⁹.

A historiadora considera que o gênero é performativo, constantemente elaborado via discursos, atos de fala e movimentos do corpo, bem como normatizado por meio de diversas técnicas de sujeição. No entanto, assim como Butler, Barreiro compartilha da crença de que os sujeitos possuem o poder de reinterpretar e readaptar essas normas. Da mesma forma que podem se submeter a e até mesmo reforçar as normas estabelecidas, também têm a capacidade de subvertê-las.

As investigações influenciadas pela perspectiva de Butler e por outras autoras que abordam a resistência e as mudanças têm ampliado o entendimento do dinamismo subjacente à noção de gênero. Essas pesquisas têm introduzido novos atores e atrizes no cenário, contribuindo, assim, para superar gradualmente o desafio das fontes, uma necessidade destacada por Perrot¹²⁰. Até recentemente, era desafiador conceber figuras como as mulheres Paston para além do papel de submissão. O esforço para desenvolver metodologias e abordagens alternativas tem desempenhado um papel crucial na redução do viés androcêntrico nos relatos medievais, mesmo considerando a marcante misoginia da sociedade da época.

Dito isso, ainda assim, mesmo que metodologias e teorias como as propostas por Butler tenham contribuído para superar alguns desafios, a Idade Média permanece um terreno nebuloso permeado por inúmeras questões fundamentais. Aceitamos essa complexidade, mas sem renunciarmos à busca incessante por conhecimento e investigação. Para sermos justos, é importante que afirmemos que, pelo menos no contexto da nossa pesquisa, Bourdieu também ofereceu contribuições importantes. Seu trabalho ajudou a pensar temas como a violência simbólica, algo que poucos autores trabalharam com tanta desenvoltura como ele. A violência simbólica é aquela de tipo “suave, insensível, invisível a suas próprias vítimas, que se exerce

¹¹⁸ BARREIRO, Carolina Niedermeier. **Desestabilizando gêneros**: a construção fluida da identidade de gênero por mulheres da família Paston no século XV (Inglaterra). 2023. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2023, p. 23.

¹¹⁹ Ibidem, p. 23.

¹²⁰ PERROT, Michelle. Escrever uma história das mulheres: relatos de uma experiência. **Caderno Pagu**, v. 1, n. 4. p. 9-28, 1995.

essencialmente pelas vias puramente simbólicas da comunicação e do conhecimento, ou, mais precisamente, do desconhecimento, do reconhecimento ou, em última instância, do sentimento”¹²¹. Trata-se de um tipo de violência que se introjeta nas noções e visões de mundo, fazendo com que os que se sujeitam a ela não percebam a sua presença.

Por ser uma força invisível e produto de um trabalho incessante de reprodução, a violência simbólica contribui sobremaneira para a naturalização das posições dos dominantes. A consequência prática e os efeitos diretos da violência simbólica podem ser percebidos, segundo Bourdieu, na adesão do dominado às estruturas de dominação: “a ordem social funciona como uma imensa máquina simbólica que tende a ratificar a dominação masculina sobre a qual se alicerça”¹²². Tudo no ordenamento social contribui para legitimar a autoridade masculina. Esse é um aspecto importante para entendermos que Bourdieu não buscou, de modo algum, transformar as vítimas da opressão em copartícipes, num sentido de que as mulheres, por exemplo, se satisfazem com ser tratadas com inferioridade. Ele procurou demonstrar que a força da dominação é tão persistente que seria ilusório acreditar que a violência simbólica pode ser superada apenas com o poder da consciência e da vontade. Isso ocorre porque os efeitos e as condições de sua eficácia estão profundamente enraizados nos corpos, sob a forma de predisposições¹²³.

As contribuições teóricas de Bourdieu nos foram úteis já em nosso trabalho de conclusão de curso. Na ocasião, encontramos as acusações feitas por Inês Rodrigues, noviça do convento da Esperança da Ordem de Santa Clara, a duas companheiras, Isabel da Esperança e Águeda da Assunção, por estarem em uma relação homoafetiva. Inês reproduzia um discurso naturalista dos lugares ocupados por homens e mulheres no ato sexual. Assim, ela afirmava que um dia pegou as mulheres realizando atos que “costumão os homens (fazer) quando estão com as mulheres”¹²⁴. A denúncia foi feita porque a religiosa considerava o ato de Isabel e Águeda feio e estranho. Esse acontecimento nos levou a, inspirados pela perspectiva de Bourdieu, reconhecer que os sujeitos estão inseridos no seu tempo e são informados por referenciais simbólicos que dão sentido às suas vidas. Inês não pensou nas companheiras, pois não se via na obrigação de protegê-las por ser, como elas, mulheres. O sentimento de dividir com aquelas freiras algo em comum talvez nem existisse. O que, de fato, existia para Inês era a certeza de

¹²¹ BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. 11ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012, p. 7.

¹²² Ibidem, p. 18.

¹²³ Ibidem, p. 51.

¹²⁴ BRAGA, Paulo Drumond. **Filhas de safo**: uma história da homossexualidade feminina em Portugal. Alfragide: Texto editores, 2010, p. 34.

que aqueles atos eram “feios e estranhos”. Eram feios e estranhos porque confrontavam diretamente uma série de referências simbólicas de certo ou errado.

Acreditamos que Bourdieu dedicou atenção suficiente aos elementos que compõem a dimensão da dominação, mas, no que diz respeito às resistências, subversões e mudanças, mesmo que mínimas, não pareceu crer no seu poder transformador. Em nossas pesquisas, localizamos mulheres que em suas Cartas de Perdão admitiram sua fraqueza e inferioridade, mas que, também, utilizaram essas características para sobreviver e resistir em um tempo de forte repressão.

Roger Chartier, em um colóquio realizado na Universidade de Sorbonne, posteriormente convertido em artigo intitulado *Diferenças entre os sexos e dominação simbólica*, fez recomendações importantes:

Reconhecer os mecanismos, os limites e, sobretudo os usos do consentimento é uma boa estratégia para corrigir o privilégio amplamente concedido pela história das mulheres às “vítimas ou rebeldes”, “ativas ou atrizes do seu destino”, em detrimento das mulheres passivas, vistas muito facilmente como consentidoras de suas situações, embora justamente a questão do consentimento seja o ponto central no funcionamento de um sistema de poder, seja ele social e/ou sexual¹²⁵.

Chartier propõe que as pesquisas históricas dediquem atenção às formas de resistência que não são ostensivas ou evidentes. Enquanto a abordagem de Bourdieu, por um lado, limita as possibilidades de mudança dentro das normas estabelecidas, muitas pesquisas sobre subversão negligenciam os indivíduos que aparentemente se submetem a essas normas. Torna-se crucial, portanto, examinar as formas de resistência que operam dentro dos limites da norma, aquelas que frequentemente têm origem no próprio consentimento e que utilizam a linguagem da dominação de maneira subversiva¹²⁶.

Nossas Cartas de Perdão revelam uma variedade de indivíduos que, de fato, conseguem navegar pelo ambiente hostil das normas, utilizando os dispositivos que a própria justiça lhes concede. Esses atores habilmente reempregam a linguagem e os recursos normativos para marcar sua resistência, destacando uma dinâmica complexa e muitas vezes não tão visível de desafio às estruturas normativas.

¹²⁵ CHARTIER, Roger. Diferenças entre os sexos e dominação simbólica. **Cadernos Pagu**, n. 4, p. 37-47, 1995, p. 42.

¹²⁶ Ibidem.

1.5 CONFLUÊNCIAS DE PENSAMENTO

Apresentamos de forma sucinta algumas divergências existentes nas abordagens a temas relacionados ao gênero, especialmente no que diz respeito às mudanças nas estruturas de dominação masculina. Contudo, o ponto convergente que observamos entre os autores e autoras que se dedicam a pensar o gênero como conceito orientador para a compreensão das relações diferenciadas entre os sexos está vinculado à noção de construção histórica. Todos os autores citados até o momento percebem e afirmam que as diferenças estabelecidas entre homens e mulheres ao longo da história são construções sociais, não inerentes à natureza.

Alguns discursos, como os de natureza religiosa, persistem não apenas no passado medieval, mas também nos dias de hoje, defendendo a existência de uma identidade essencializada para os indivíduos. As abordagens aqui estudadas destacam a importância de reconhecer que as diferenças de gênero são moldadas social e historicamente, desafiando a ideia de uma identidade fixa e natural para homens e mulheres. Por esse motivo, Bourdieu insiste na importância de que a pesquisa histórica empenhe-se

em estabelecer, para cada período, o estado do sistema de agentes e das instituições, Família, Igreja, Estado, Escola etc., que, com pesos e medidas diversas em diferentes momentos, contribuíram para arrancar da História, mais ou menos completamente, as relações de dominação masculina¹²⁷.

“Arrancar da história” implica, precisamente, livrar-se da ideia de que algo é próprio da natureza, neste caso, a dominação, isto é, a defesa de que Deus que quis assim e assim se fez desde sempre. Para Bourdieu, instituições como a Igreja, a família e a escola desempenharam um papel crucial de contribuir, por meio de seus discursos e ensinamentos, para a construção de uma camada superficial que conferiu a uma construção histórica as características de uma essência natural. Nesse sentido, o sociólogo atribui peso e importância significativa a essas instituições que, ao longo da história, promoveram a perpetuação e a deshistoricização de categorias como homem e mulher.

O mesmo ponto é apresentado, ainda que de forma um pouco diferente, por Butler, quando ela afirma que “o gênero é a estilização repetida do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida, a qual se cristaliza no tempo para

¹²⁷ BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. 11ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012, p. 101.

produzir a aparência de uma substância, de uma classe natural de ser”¹²⁸. A filósofa concorda que existem estruturas que corroboram a constituição de tipos naturalizados de ser.

Essa é uma questão cara ao conceito de matrimônio cristão. Desde as primeiras reflexões cristãs sobre a relação homem e mulher, a noção de criação humana da instituição matrimonial foi contestada. A obra *Os bens do Matrimônio*¹²⁹, de autoria de Agostinho de Hipona, constrói uma linha de raciocínio que defende o matrimônio como um elo natural entre homem e mulher, parte da querência divina. Para o santo, o que cria a união matrimonial não é o pecado, que fez recair sobre a humanidade a perecibilidade da vida, mas o próprio Deus. Evidentemente que, com o advento da morte, o casamento também passou a ocupar um papel importante na perpetuação da vida, mas não foi a morte, nem o pecado, na compreensão do santo, que o fez necessário.

Embora Agostinho não tenha sido o primeiro autor cristão a levantar questões e reflexões acerca da vida matrimonial, sua obra constitui peça-chave para a compreensão do lugar ocupado pelo esposo e a esposa tanto na vida terrena como no pós-morte. Conforme Rêgo, “surge com Agostinho (354-430) o que poderíamos chamar de uma teoria cristã de matrimonium, até então não vista em seu contexto cultural greco-romano”¹³⁰. Ao criar uma jurisprudência da vida matrimonial¹³¹, as ideias de Agostinho alcançaram diferentes contextos, ainda que seu nome não seja citado de maneira direta. A caracterização do matrimônio como um elo natural entre homem e mulher, ideia percebida em diversos documentos medievais e especificamente nas Ordenações Afonsinas, é um exemplo de que a noção de matrimônio como obra divina e não humana defendida por Agostinho acabou se tornando bastante aceita.

Pensando nisso, no capítulo seguinte, abordamos a construção discursiva do pensamento cristão em torno da questão matrimonial. Analisamos como a Igreja, por meio dos escritos bíblicos e, sobretudo, da exegese feita por seus padres, estabeleceu o matrimônio como lugar natural e permitido para as práticas sexuais. Nesse processo, a instituição eclesiástica atribuiu às práticas sexuais realizadas fora do matrimônio o peso moral do pecado e da imoralidade.

¹²⁸ BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e a subversão da identidade. 1ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018, p. 49.

¹²⁹ AGOSTINHO, Santo. **Os bens do matrimônio**. São Paulo: Paulus, 2007a.

¹³⁰ REGO, Marlesson Castelo Branco do. Elementos do pensamento de Agostinho sobre o matrimônio. **Kairós**, v. 19, n. 1, p. 133-145, 2023, p. 134.

¹³¹ FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade 4**: As confissões da carne. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2020a.

2 O PENSAMENTO CRISTÃO E A LEGITIMAÇÃO DAS NORMAS SEXUAIS

Os aspectos doutrinários, os conjuntos de crenças e fundamentações religiosas concernentes às concepções de mundo do pensamento cristão influenciaram, de maneira decisiva, as práticas jurídicas e normativas nos mais variados espaços da Europa durante o que chamamos de Idade Média. Nesse sentido, ao pensar em um olhar cristão para a sexualidade, é fundamental levar em conta que, embora se tratasse de uma perspectiva religiosa, não versava sobre um tema encerrado nos assuntos de natureza eclesiástica, mas sim sobre algo que abarcava a vida dos leigos e afetava diretamente as relações nos campos político, social e cultural¹³².

Definir, como faziam os primeiros Padres da Igreja, um tipo de conduta sexual como mais próxima de uma vontade divina implicava assumir uma posição a ser reproduzida pela sociedade. Como afirma Aguiar, “na Idade Média, qualquer discurso acerca da ordem social é inseparável de Deus, e do ordenamento que este teria gizado para o mundo dos homens”¹³³. Se tomarmos Portugal no século XV como um ponto particular de observação, essa característica do impacto do pensamento cristão nas relações sociais aflora consideravelmente, uma vez que era um reino majoritariamente cristão que, principalmente nos entornos do século XV, afirmava a primazia cristã por meio da opressão e da perseguição¹³⁴.

Pensando nisso, o olhar cristão não pode ser esquecido quando se pensa em normatividade em um contexto como o do Portugal medieval. Por isso, acreditamos ser importante entender o quanto o simbolismo bíblico e as interpretações desse livro feitas por homens, pensadores cristãos do medievo, corroboraram um tipo de imagem que, em suma, gerou uma tendência de dominação masculina e um entranhamento, na mentalidade da época da qual aqui nos ocupamos, de um lugar específico para as relações sexuais, considerado adequado e legítimo e defendido como espaço de manutenção da vida e do seguimento da criação divina: o matrimônio.

Nosso objetivo neste capítulo é trilhar os caminhos que contribuíram para o surgimento desse discurso que legitimou o espaço matrimonial como lugar da união justa entre os homens e mulheres e, em contrapartida, colocou todas as demais experiências sexuais na esfera do crime

¹³² AGUIAR, Miguel. Santo Agostinho, Pedro de Barcelos, e a unidade dos fidalgos. algumas hipóteses em torno do prólogo do livro de linhagens do conde d. Pedro. **Guarecer: Revista Electrónica de Estudos Medievais**, v. 1, n. 5, p. 61-90, 2022.

¹³³ Ibidem, p. 64.

¹³⁴ VILAÇA, Helena. Alguns traços acerca da realidade numérica das minorias religiosas em Portugal. **Lusotopie**, v. 1, n. 6, p. 277-289, 1999.

e do pecado. Assim, partiremos tanto de uma análise dos escritos bíblicos em si quanto das exegeses deles feitas por homens no seguimento de sua leitura.

2.1 A BÍBLIA, UMA FONTE HISTÓRICA

A Bíblia é uma obra marcadamente diversa. Sua linguagem perpassa muitas formas de escrita, e sua utilização no tempo e no espaço também se deu de modo um tanto variado. Para a proposta deste trabalho, queremos começar a pensá-la a partir de uma característica literária desse conjunto de livros, que não é inédita, mas constitui um ponto importante de compreensão do seu papel no curso da história medieval: trata-se da linguagem mítica presente em inúmeras de suas passagens.

O mito é um atributo constitutivo da maior parte das religiões do mundo, tanto as existentes atualmente quanto as extintas ao longo do tempo. Ele representa uma característica fundamental da forma como as crenças religiosas constroem e respaldam sua visão de mundo, e aí se inserem, dentre outros, as cosmogonias, as normas e os tabus. Para Aristóteles, os mitos representavam uma verdade em grau de imperfeição; já para Platão, uma “via mais curta” rumo à persuasão¹³⁵. Nessa linha reflexiva, o discurso mítico aparece apartado da verdade e se atrela, no máximo, à verossimilhança.

Seria muito difícil definir mito de uma forma totalmente fechada. É um conceito polissêmico, de múltiplas aplicações. Mircea Eliade o define em termos de sua construção, de modo que o mito aparece como:

uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma “criação”: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser¹³⁶.

Essa fórmula aplicada por Eliade para compreender o mito pode nos ser útil para o entendimento do que mais nos importa aqui, isto é, a constituição de mitos religiosos como o Gênesis cristão.

¹³⁵ ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

¹³⁶ ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1972, p. 9.

Abbagnalo afirma que existem três significados correntemente aplicados ao conceito de mito: “1. como forma atenuada de intelectualidade; 2. como forma autônoma de pensamento; 3. como instrumento de estudo social”¹³⁷. A primeira definição se atrela ao pensamento filosófico grego clássico como reproduzido em Platão e Aristóteles, em que o mito seria uma verdade imperfeita. As explicações míticas não são demonstráveis, não se explicam pelas vias da racionalidade. O que está posto nessa primeira concepção de mito é a contraposição entre mito e verdade, o que acaba colocando-o em termos inferiores.

Porém, nem sempre o mito será colocado nessa contraposição. Desse modo, a segunda forma de pensar a seu respeito, “como forma autônoma de pensamento”, envolve compreendê-lo como pertencente a uma outra esfera de verdade: “portanto, a verdade do Mito não é uma verdade intelectual corrompida ou degenerada, mas uma verdade autêntica, embora com forma diferente da verdade intelectual, com forma fantástica ou poética”¹³⁸. O mito aparece, então, como um fenômeno anterior à lógica, ou, em outro termo, como *pré-lógico*, mas que não seria inferior à razão, “situando-se num plano diferente do plano do intelecto, mas dotado de igual dignidade”¹³⁹.

A terceira concepção, a de “instrumento de estudo social”, nos interessa particularmente, pois, segundo ela, o mito surge como “justificação retrospectiva dos elementos fundamentais que constituem a cultura de um grupo”¹⁴⁰. Aqui, o mito é apresentado em sua funcionalidade dentro da cultura e da organização de uma determinada sociedade. Ele desempenha o papel de legitimação e de reforço da tradição: “a função do mito é, em resumo, reforçar a tradição e dar-lhe maior valor e prestígio, vinculando-a à mais elevada, melhor e mais sobrenatural realidade dos acontecimentos iniciais”¹⁴¹.

É nesse sentido que também Eliade compreende o mito, como um “modelo exemplar de todas as atividades humanas significativas”¹⁴². Ele é tomado, por aqueles sobre quem a crença recai, como a verdade em si, evidente e legítima. Sua legitimidade se alicerça no tempo e na evocação da tradição e das práticas ancestralmente executadas dentro de uma cultura. Assim, o mito serve de base para legitimar determinados rituais ou práticas, mas também serve para condenar outras. O mito estabelece cerimoniais a serem realizados como forma de lembrar um tempo que não é marcado na história – trata-se do “tempo primordial”. Ele também constrói

¹³⁷ ABBAGNALO, op. cit., p. 673.

¹³⁸ Ibidem, p. 685.

¹³⁹ Ibidem, p. 684.

¹⁴⁰ Ibidem, p. 685.

¹⁴¹ Ibidem, p. 685.

¹⁴² ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1972, p. 9.

interditos, proibições e, no caso cristão, forma a própria noção de pecado enquanto uma “materialização” do mal.

Essas características míticas e outros tantos elementos maravilhosos, além da presença de uma linha ideológica que conduz a escrita bíblica pelo caminho de uma história muito bem encaixada, ordenada a um projeto salvífico, fazem com que, inevitavelmente, nos questionemos acerca dos atributos da factualidade histórica. Esse é um cuidado necessário ao pensar a Bíblia, que possuía atribuição de verdade, como fonte histórica. Muitos leitores fundamentalistas da Bíblia tendem, até os dias de hoje, a ver nela a expressão de uma verdade divina que não pode ser, jamais, confundida com a ficção (muitas vezes vista como sinônimo de mentira); e, conforme salienta Auerbach¹⁴³, esses mesmos leitores ignoram os atributos ficcionais da Bíblia em função da defesa de sua evidência histórica. Ela se torna uma verdade inquestionável, mesmo que diante de elementos maravilhosos, pois Deus operaria milagres e maravilhas. Por exemplo, diante da pergunta de uma criança, em fase de catequização, sobre o porquê de a cobra ter tentado Eva, uma vez que cobras não falam, a/o catequista poderia responder simplesmente: “naquele tempo elas falavam”. Por mais simplista que esse exemplo possa parecer, o pensamento fundamentalista acerca da Bíblia de fato tende a enxergá-la como uma verdade e ignorar qualquer elemento impossível de ter acontecido em termos de experiência humana.

Entretanto, acreditamos que existem, sim, aspectos históricos na Bíblia, os quais podem ser confirmados por evidências fornecidas, por exemplo, pela arqueologia bíblica¹⁴⁴. Mas é preciso muito cuidado para que o olhar do pesquisador, seriamente comprometido com seu objeto de pesquisa, não seja tão fortemente impactado pelo desejo de confirmação daquilo que se lê, a tal ponto que seu objetivo se torne encontrar evidências para suas crenças prévias, e não ampliar o debate científico. É o que aponta Kaefer, por exemplo, no grupo muitas vezes chamado de maximalista, para o qual o interesse pela confirmação do conteúdo bíblico é tão extremado que, quando se vale da arqueologia para fundamentar suas pesquisas, “tem numa mão a Bíblia e noutra a picareta”¹⁴⁵.

Acreditamos que, para muitos trabalhos, a Bíblia, principalmente quando lida criticamente e amparada por uma metodologia robusta, serve de maneira valiosa para a investigação histórica sobre o tempo em que foi escrita e os personagens ali presentes. É

¹⁴³ AUERBACH, E. **Mimesis**: A representação da realidade na literatura ocidental. São Paulo: Perspectiva, 2011.

¹⁴⁴ Cf. KAEFER, José Ademar. **A Bíblia, a arqueologia e a história de Israel e Judá**. São Paulo: Paulus, 2015.

¹⁴⁵ Ibidem, p. 8.

preciso, no entanto, um distanciamento e uma suspensão das crenças do pesquisador, para que assim ele estabeleça uma pesquisa equilibrada e ancorada em fundamentos científicos¹⁴⁶.

Nossa pesquisa, nesse sentido, ancora-se em uma visão de Bíblia como fonte histórica de importância inegável e que pode ser, enquanto tal, utilizada de maneiras diferenciadas, atendendo aos objetivos investigativos de cada pesquisa. No nosso caso, o que mais importa é entender a lógica de um discurso que tem na Bíblia a sua fundamentação. Este é o ponto central: entender o processo interpretativo dos textos bíblicos em um determinado momento da história. Assim, a Bíblia nos serve de maneira premente, tanto para a análise do discurso construído nela quanto para a do seu impacto sobre as sociedades sobre as quais incide. Para nós, portanto, a relevância da existência ou não de Jesus, Adão e Eva, dentre outros personagens bíblicos, é muito menor do que o fato de que, no período em estudo, o final do século XV, suas narrativas possuíam valor legitimador e, por tal motivo, impactavam as relações interpessoais nos mais variados aspectos da vida.

Sob essa perspectiva, vemos, por exemplo, a homossexualidade – que durante a Idade Média era tratada com a terminologia “sodomia”, a qual guarda significados bíblicos em si mesma – ser condenada por constituir um pecado que ofendia ao “creador da natureza, que he Deos” e “Toda natura criada, assy celestial como humanal, he grandemente ofendida”¹⁴⁷. Além disso, as Ordenações Afonsinas consideravam que os castigos infligidos bíblicamente pelo Deus do Antigo Testamento contra seu povo tiveram origem na sodomia:

Por este peccado lançou DEOS o deluuió sobre a terra, quando mandou Noé fazer huã Arca, em que escapafte el, e toda sua geraçom, per que reformou o mundo de novo, e por este peccado forveteo as cidades de Sodoma, e Gomorra, que forom das notavees, que aquella fazom avia no mundo: e por este peccado foi estroida a Hordem do Templo per toda Christandade em hum dia¹⁴⁸.

Por ser um pecado que poderia motivar a ira divina, já que era considerado “torpe, sujo, e deshonesto”¹⁴⁹, e tendo o rei o dever do “zelo [pela] justiça, confirando principalmente o Serviço de Deos, e dès i bem seus Regnos”, Dom Afonso V e seu conselho mandavam que

¹⁴⁶ Conferir o conceito de agnosticismo e ateísmo metodológico exposto no debate entre Zeba Crook e Carl Stonehan. SHEEDY, Matt. Ateísmo metodológico vs Agnosticismo metodológico. **Revista Último Andar**, v. 1, n. 29, p. 295-303, 2016.

¹⁴⁷ Ordenações Afonsinas, Livro V, Título XVII.

¹⁴⁸ Ibidem.

¹⁴⁹ Ibidem.

“todo homem, que tal peccado fezer, per qualquer guisa que seer possa, seja queimado, e feito per fogo em poo, por tal que já nunca de seu corpo, e sepultura possa seer ouvida memória”¹⁵⁰.

Percebe-se o quanto o discurso da justiça real tomava os escritos bíblicos como referência para conferir legitimidade às suas ações. Era dever do monarca proteger a justiça e “manter em especial à cerca dos peccados, e maldades tangentes ao Senhor Deus”¹⁵¹. O rei que assim não fizesse, que não agisse justamente, era considerado indigno. Assim, a dignidade real se ancorava fortemente no exercício da justiça, posto que “nom he achada antre toda las virtudes alguma taõ louvada”¹⁵². Tratava-se de uma justiça respaldada pelos valores cristãos, que vinham sendo construídos por uma tradição de séculos de história e reflexões. Tendo isso em mente, as escrituras bíblicas se mostram de grande relevância para a compreensão do processo normativo da sociedade sobre a qual nos debruçamos. É de seu conteúdo que se extraem as bases para a construção de inúmeros discursos. O estabelecimento de papéis definidos para os indivíduos na sociedade, isto é, a construção de arquétipos, baseava-se no simbolismo bíblico e na autoridade desse livro.

A Bíblia é uma obra que envolve uma multiplicidade de livros, produzidos em contextos históricos diferentes e utilizados, também, em contextos diferentes dos de sua produção. A forma da literatura presente nesses livros, as variadas narrativas, todas elas guardam suas particularidades. A sua evocação, ao passo que atendia aos objetivos de uma prática ritual, também operava no sentido de alimentar os interesses do poder temporal e respaldar discursos inseridos nas sociedades.

Assim, retornamos ao importante ponto característico da linguagem mítica, já mencionado anteriormente: o papel legitimador presente nessas narrativas. Esse não é um ponto exclusivo do cristianismo. Podemos pensar, por exemplo, nos estudos feitos por Pierre Bourdieu sobre a sociedade cabila. Mesmo considerando-a pouco profícua em mitos legitimadores, o pesquisador percebe que se trata de uma sociedade que “apela para uma espécie de mito de origem para legitimar as posições atribuídas aos dois sexos na divisão do trabalho sexual”¹⁵³.

No caso da nossa pesquisa, o mito cristão derramava sobre a sociedade medieval as bases da sua organização sexual, hierarquicamente posta, e definia, não somente do ponto de vista religioso, mas também jurídico, os caminhos a serem tomados no ordenamento da sociedade. Isso fazia com que as práticas em desacordo com as narrativas bíblicas, ou com as

¹⁵⁰ Ibidem.

¹⁵¹ Ordenações Afonsinas, Livro V, Título I.

¹⁵² Ordenações Afonsinas, Livro I, Introdução.

¹⁵³ BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. 11ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012, p. 28.

utilizações delas feitas, fossem marcadas como práticas criminosas. Daí a relação quase de identidade entre crime e pecado¹⁵⁴.

Podemos perceber, principalmente no livro do Gênesis, o que Joan Scott chama de “símbolos culturalmente disponíveis”¹⁵⁵, que evocavam múltiplas representações simbólicas da mulher. Nesse caso em específico, vemos a figura mítica de Eva, aquela que peca e leva o homem ao pecado. No decorrer dos livros bíblicos, outras tantas mulheres, como Maria Madalena e Maria de Nazaré, são utilizadas para a formação do arquétipo¹⁵⁶ de mulher, num modelo idealizado do ser feminino, com características fechadas e redutoras. Pressupõe-se, então, um modelo predefinido de ser, que não se alteraria com o tempo.

Para a construção desses arquétipos, não bastava apenas a existência de figuras simbólicas como Eva, Maria Madalena e Maria de Nazaré. Era preciso, ainda, o ordenamento dessas figuras dentro de uma série de “conceitos normativos”¹⁵⁷ que interpretavam e, ao mesmo tempo, limitavam outras interpretações dessas figuras simbólicas. Como lembra Scott, esses conceitos “colocam em evidência interpretações do sentido dos símbolos que tentam limitar e conter as suas possibilidades metafóricas”¹⁵⁸. Os conceitos normativos aparecem constantemente nas documentações jurídicas e doutrinárias na sociedade medieval, buscando definir o sentido de ser homem e mulher e proibindo categoricamente outras formas de ser e estar na sociedade.

A Bíblia, por ser o livro sagrado de religiões profundamente difundidas até os dias de hoje, faz com que, muitas vezes, pensemos que suas ideias, seus conceitos e suas crenças são conhecidos por todos. Todavia, sendo possível que o leitor não conheça pontos importantes para este trabalho, é importante que nos atentemos, antes de mais nada, ao aprofundamento de alguns detalhes do Gênesis, de modo a tornar possível compreender a construção desses conceitos normativos e a sua relação com os símbolos disponíveis na escrita bíblica.

O Gênesis é o primeiro livro da Bíblia, tanto na versão hebraica quanto na latina. O significado do termo “gênesis”, de acordo com o dicionário bíblico Strong, remete, entre outras

¹⁵⁴ NASCIMENTO, Denise. Degredo: Instrumento de punição e perdão no reinado de Dom João. In: SOUZA, Ana Beatriz Ramos; ACRUCHE, Hevelly Ferreira (Orgs.). **História das Américas**: apontamentos iniciais de ensino e pesquisas. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2021, p. 72-87.

¹⁵⁵ SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Revista Educação e Realidade**, v. 20, n.2, p. 71-99, 1995.

¹⁵⁶ Arquétipos são entendidos, em Platão, como modelos ideais das coisas; a palavra deriva do grego *arché*, mencionada nos primórdios das reflexões filosóficas gregas como o princípio originário de todas as coisas. Cf. ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 80.

¹⁵⁷ SCOTT, op. cit.

¹⁵⁸ Ibidem.

coisas, a “origem, princípio e o próprio ‘circuito da vida’”¹⁵⁹. Faz jus, portanto, às palavras que iniciam o texto: “no princípio, Deus criou o céu e a terra”¹⁶⁰. O livro integra o que é chamado de Pentateuco, ou os cinco primeiros livros da Bíblia, que para os judeus constitui o Torá, a Lei. A tradição legou a Moisés a autoria desses cinco livros e, de fato, a presença de seu nome é constante. O Livro dos Números termina com: “esses são os mandamentos e as normas que Iahweh ordenou aos filhos de Israel, por intermédio de Moisés, nas estepes de Moab, junto do Jordão, a caminho de Jericó”; já o Deuteronômio começa com “são estas as palavras que Moisés dirigiu a todo Israel, no outro lado do Jordão”¹⁶¹. Porém, estudos filológicos apontam que vários autores, de distintas épocas, compuseram o Pentateuco, o que inviabilizaria completamente a possibilidade de uma única mão o ter escrito¹⁶².

O Gênesis é um dos livros mais referenciados na Bíblia. Em diversos momentos ele é invocado como referência e instrução. Em sua primeira Carta aos Timóteos, diz Paulo: “Porque primeiro foi formado Adão, depois Eva. E não foi Adão que foi seduzido, mas a mulher que, seduzida, caiu em transgressão”¹⁶³. Na segunda Carta aos Coríntios, ele afirma ainda: “receio, porém, que, como a serpente seduziu Eva por sua astúcia, vossos pensamentos se corrompam, desviando-se da simplicidade devida a Cristo”¹⁶⁴. Aos romanos, Paulo escreve: “eis porque, como por meio de um só homem o pecado entrou no mundo e, pelo pecado, a morte, e assim a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram”¹⁶⁵. No Evangelho de Mateus, Jesus responde: “vocês nunca leram que desde o início o criador os fez homem e mulher?”¹⁶⁶

Outras tantas evocações poderiam ser citadas para mostrar a importância que esse livro tem na formação do pensamento cristão. Essa importância se deve, principalmente, ao fato de se tratar do livro que orienta a trajetória cristã na história – uma trajetória que passa pela “maravilhosa criação divina”, representada tanto pelo homem quanto por meio da beleza do Jardim do Éden, mas que passa também pela desobediência primeva contida no pecado de Adão e Eva.

¹⁵⁹ STRONG, James. **Dicionário Bíblico Strong**: Léxico Hebraico, Aramaico e Grego de Strong. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2002.

¹⁶⁰ Genesis 1, 1. A mesma tradução bíblica será utilizada para todas as citações neste trabalho, qual seja: BÍBLIA de Jerusalém. Ed. Paulo Bazaglia. São Paulo: Paulus, 2002.

¹⁶¹ Deuteronômio 1, 1.

¹⁶² MOURA, Rogério Lima de. **Era Moisés um sacerdote sadoquita?** A ideologia sacerdotal na construção das figuras de Moisés. 2022. 130 folhas. Tese (Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2022.

¹⁶³ 1 Timóteo 2, 14.

¹⁶⁴ 2 Coríntios 11, 3.

¹⁶⁵ Romanos 5, 12.

¹⁶⁶ Mateus 19, 4.

Na narrativa mítica do Gênesis, a criação segue uma ordem. “No princípio, Deus criou o céu e a terra”¹⁶⁷; depois criou a luz, o firmamento, a vegetação e os animais; por fim, o homem foi criado à imagem do próprio Criador, para governar todas as coisas. Da parte lateral do homem, a costela, fez-se a mulher. Após esse ordenamento da criação, Deus proclamou o primeiro interdito: “podes comer de todas as árvores do jardim. Mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás, porque no dia em que dela comeres terás que morrer”.¹⁶⁸ Tratava-se de um impedimento e, ao mesmo tempo, uma convocação à obediência a Deus. O homem podia quase tudo, menos desobedecer às ordens expressas do seu Criador. E as consequências de tal desobediência são enunciadas logo após o interdito: “terás que morrer”.

Mas “no princípio era a desobediência”¹⁶⁹, diz Emanuele Coccia ao estudar o pecado de Adão e a antropologia judaico-cristã. Foi do ato em desacordo com o Criador que surgiram a mortalidade humana¹⁷⁰, a fraqueza e a incapacidade de conter as próprias pulsões do corpo¹⁷¹. A queda do Paraíso foi decorrência de uma desobediência primordial do homem a Deus, de uma rebeldia que só foi possível graças ao fato de o homem e a mulher terem sido criados livres para escolher entre o bem e o mal¹⁷². A principal consequência, então, foi a finitude da vida. Além disso, segundo Coccia¹⁷³, o pecado de Adão e Eva introduziu na história humana o primeiro júízo, com todas as características de um tribunal: um crime, o juiz, os acusados, as acusações, a defesa e a punição pelo erro cometido. O homem se defendeu acusando a mulher, que, por sua vez, acusou a serpente. Deus deu o veredito:

¹⁶⁷ Genesis 1, 1.

¹⁶⁸ Gênesis 2:16-17.

¹⁶⁹ COCCIA, Emanuelle. “Inobedientia”, o pecado de Adão e a antropologia judaico cristã, **Signum**, v. 16, n. 2, p. 310-331, 2015.

¹⁷⁰ Ibidem.

¹⁷¹ Cf. AGOSTINHO, Santo. **Cidade de Deus**. 2ª Ed. Vol. 2. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkianp, 2000, p. 1298, em que se afirma: “pois a desobediência que submete apenas aos seus movimentos os órgãos genitais do corpo e os subtrai ao poder da vontade mostra bem qual foi a retribuição daquela primeira desobediência do homem.” Mais à frente lemos que “de facto, foi depois do pecado que esta paixão nasceu. Foi depois do pecado que a natureza – sem perder o pudor mas perdendo o poder a que o corpo obedecia em todas as suas partes – a sentiu, lhe prestou atenção, dela se envergonhou e se tapou” (p. 1299). Já nas *Confissões*, Agostinho lamenta sobre os prazeres que ainda assombram sua memória por meio das ilusões fornecidas pelos sonhos. Segundo ele, “quando acordado, elas [as ilusões] não têm força, mas, durante o sono, chegam não somente a suscitar em mim o prazer, mas até o consentimento e a semelhança própria da ação”. AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. 1ª Ed. São Paulo: Paulus, 2002, p. 301. O santo, nessa passagem, faz referência à poluição noturna, o que ele acaba, mais adiante, não considerando como pecado, posto que não estaria nas possibilidades humanas evitá-la.

¹⁷² BACELAR, Renan Victor Boy. **Direito Canônico: Vivências históricas e teóricas da cultura jurídica ocidental**. 2018. Dissertação (Mestrado em Direito) Faculdade de Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009.

¹⁷³ COCCIA, op. cit.

À mulher ele disse: “Multiplicarei as dores de tuas gravidezes, na dor darás à luz filhos. Teu desejo te impelirá ao teu marido e ele te dominará.” Ao homem, ele disse: “Porque escutaste a voz de tua mulher e comeste da árvore que eu te proibira, comer, maldito é o solo por causa de ti! Com sofrimentos dele te nutrirás todos os dias de tua vida. Ele produzirá para ti espinhos e cardos, e comerás a erva dos campos. Com o suor de teu rosto comerás teu pão até que retornes ao solo, pois dele foste tirado. Pois tu és pó e ao pó tornarás”¹⁷⁴.

Como afirmam Le Goff e Troung, “o corpo é o grande perdedor do pecado de Adão e Eva”¹⁷⁵. Após o pecado, o ser humano passa a ter que conviver com a dor, o cansaço e todas as outras limitações impostas ao corpo. Ainda depois da condenação, disse “Iahweh Deus: ‘Se o homem já é como um de nós, versado no bem e no mal,’ que agora ele não estenda a mão e colha também da árvore da vida, e coma e viva para sempre!” O homem deixa a imortalidade e passa a ter que viver plantando o próprio alimento, buscando o próprio sustento, seu e de sua descendência, morando do lado de fora do Paraíso, agora guardado pelos “querubins e pela chama da espada fulgurante”¹⁷⁶. A humanidade é jogada na lida da vida.

A desobediência ocupa um lugar fundamental na origem da noção de Pecado Original, a qual abordaremos de maneira cuidadosa posteriormente. Por isso, é importante compreender que, embora o discurso religioso fosse, principalmente no início do cristianismo, repressivo à sexualidade, a característica fundamental do conceito de Pecado Original não é o sexo em si, mas antes a desobediência. Essa compreensão não está em desacordo com as interpretações e trabalhos realizados sobre a repressão sexual por parte dos autores cristãos da Igreja primitiva, mas coloca-nos diante da necessária reflexão acerca de como essa repressão ocorria e quais eram suas fundamentações.

Um dos principais símbolos bíblicos, o Pecado Original, mesmo não aparecendo literalmente no Gênesis, esteve constantemente presente nos escritos e nos embates religiosos do nascente milênio medieval. Foi pauta de importantes disputas dogmáticas e doutrinárias,

¹⁷⁴ Gênesis 3, 16-22.

¹⁷⁵ LE GOFF, Jacques; TROUNG, Nicolas. **Uma história do corpo na Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, p. 11.

¹⁷⁶ Gênesis 3, 22-24.

destrinchado de maneira voraz por Agostinho, na luta para rebater tanto o maniqueísmo¹⁷⁷ quanto, posteriormente, o pelagianismo¹⁷⁸.

Importa-nos pensar que foi nesse caldeirão de reflexões sobre a queda da humanidade e o pecado de Adão e Eva que se formaram as principais visões morais acerca da sexualidade e da relação com o corpo. Amparados sobretudo no pensamento paulino, os Padres da Igreja¹⁷⁹ buscaram estabelecer o cânone do moralismo cristão.

¹⁷⁷ Para pensarmos sobre o que era o maniqueísmo, antes de mais nada, é preciso lembrar que grande parte de sua representação adveio de escritos religiosos, como os de Santo Agostinho, cujo objetivo era perseguir e condenar tais práticas. Essa intencionalidade na escrita do santo acaba por conferir características a essa chamada heresia que não lhe são, necessariamente, próprias. José d'Assunção Barros relembra que a relação se dá sempre entre ortodoxia e heresia, e ambas carregam consigo o sentimento de serem as portadoras da verdade (BARROS, José d'Assunção. *Heresias: considerações sobre a história de um conceito e sobre as discussões historiográficas em torno das heresias medievais*, *Fronteiras*, v. 12, n. 21, p. 33-49, 2010). O herege é assim considerado a partir da visão ortodoxa, em uma relação entre “nós” e “outro”. Esses cuidados com a compreensão do conceito de heresia são fundamentais para entender a forma como aplicamos esse conceito ao longo do texto, sempre entendendo que são afirmações feitas por autoridades eclesiásticas, não necessariamente uma verdade. Em linhas gerais, como será trabalhado melhor à frente, o maniqueísmo foi uma corrente de pensamento de cunho religioso e filosófico gnosiológico com uma visão dualista da humanidade. Seus seguidores acreditavam na existência de duas divindades coexistentes, a do mal e a do bem. Foi divulgado inicialmente na região da Pérsia por meio da pregação do profeta Mani. No que é pertinente ao problema do nosso trabalho, a relação com o corpo e, especificamente, com o sexo, o maniqueísmo possuía uma visão acentuada de desprezo, posto que, nessa visão, a matéria era essencialmente má e corrompida. Seguir a matéria implicava seguir o pecado e o erro. Nesse sentido, o maniqueísmo será forte opositor do matrimônio, pois nessa instituição o sexo é permitido e utilizado como forma de perpetuação da vida material, contra a qual a doutrina também pregava. Agostinho se chocou com o maniqueísmo em diversos momentos e em temas variados; os mais importantes debates giraram em torno da questão do mal, da liberdade e da sexualidade, temas que, em diversos momentos, se mostravam conectados uns aos outros.

¹⁷⁸ O pelagianismo, guardando todas as mesmas ressalvas feitas na nota anterior sobre o conceito de heresia, foi uma corrente de pensamento religiosa divulgada por Pelágio, um religioso asceta bretão. O principal foco da sua discussão também estava ligado à questão do mal, especificamente o Pecado Original, o qual seus seguidores negavam enquanto algo que houvesse deixado uma sequela na humanidade. O pensamento agostiniano ajudou a formular uma ideia de que o pecado de Adão e Eva gerou na humanidade uma marca do pecado; no caso do bispo de Hipona, essa marca se mostra visível na concupiscência da carne e na insubmissão corpórea. A salvação só poderia vir por meio da graça de Deus. Em contraposição, Pelágio negava que o pecado de Adão e Eva fosse um Pecado Original, ou seja, um pecado que desse origem aos males humanos e que marcasse para sempre a humanidade. Para ele, o pecado de Adão e Eva apenas gerou um mau exemplo, mas não uma inclinação ou um descontrole do homem frente ao corpo. Nesse sentido, para ele a salvação dependia mais da vontade humana. No ponto preciso aqui, da questão da sexualidade, Pelágio defendia a igualdade da dignidade entre a vida matrimonial e a vida virginal. Ambos os estados estariam igualmente próximos na hierarquia das coisas boas. Para o período em que ele escrevia, tais considerações eram consideravelmente graves, mas o pensador ainda vai além, afirmando que Maria não era virgem, o que é respondido com agressividade por São Jerônimo.

¹⁷⁹ O conceito de Padres da Igreja se refere aos autores de obras fundamentais para a construção doutrinária da Igreja. Ambrósio, Agostinho, Jerônimo, Irineu, Eusébio e Atanásio são exemplos de religiosos considerados Padres da Igreja.

2.2 SANTO AGOSTINHO E O PECADO ORIGINAL

A Bíblia disponibilizou para o pensamento ocidental uma série de símbolos¹⁸⁰ que, ao serem interpretados e limitados pelas instâncias que os transmitiam à sociedade, se transformaram em referências para construções normativas. Os símbolos são sempre marcados por potencialidades interpretativas. Os conceitos normativos¹⁸¹ surgem, então, a partir do interesse em limitar essas potencialidades dentro de um discurso advindo de instituições de poder, tais como a Igreja, a justiça e o estabelecimento político. Assim, doutrinas religiosas, políticas, jurídicas etc. costumam emanar um tipo de discurso dominante, que reprime outras formas de ser, que estejam em desacordo com os seus princípios interpretativos¹⁸².

Desse modo, estamos, necessariamente, trabalhando em um campo que é do poder, sobretudo quando se fala em sexualidade, pensando em um conceito que se dá “nos termos do discurso e do poder, sendo o poder em parte entendido em termos das convenções culturais heterossexuais e fálicas”¹⁸³. Para Maia, a sexualidade pode nos ajudar a entender como os mecanismos de poder atuam. Isso porque essa dimensão da vida humana está constantemente marcada por regulações. Para a autora, “a sociedade criou uma espécie de ‘guiões sexuais’ que indicam como os sujeitos se devem comportar nas suas relações”¹⁸⁴. Podemos notar isso nos discursos acerca do matrimônio e na busca pela construção de um espaço de comportamento aceito pela sociedade.

Aqui, para nós se torna importante a reflexão acerca do simbolismo do mal. A Igreja, por meio dos seus padres, estabeleceu a noção de pecado a partir desse conceito, definindo-o como uma “transgressão intencional de um mandamento divino”¹⁸⁵, uma desordem entre a vontade divina e a vontade humana. Com essa noção, a Igreja também arrogava para si mesma o poder de interpretar essa vontade divina dentro de uma série de condutas, defendidas como corretas, em oposição a outras, condenadas como incorretas. O pecado estabelece um campo no qual a Igreja, através da sua relação com o poder temporal, podia tanto definir quais eram os comportamentos esperados dos indivíduos quanto punir os desvios a esses comportamentos.

¹⁸⁰ SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Revista Educação e Realidade**, v. 20, n. 2, p. 71-99, 1995.

¹⁸¹ Ibidem.

¹⁸² Ibidem.

¹⁸³ BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018, p. 45.

¹⁸⁴ MAIA, Sara Vidal. De Foucault a Butler: Identidade(s), performatividade e normatividade de gênero. *In*: MARTINS, Moisés de Lemos; MACEDO, Isabel Moreira. **Livro de atas do III Congresso Internacional sobre Culturas: Interfaces da Lusofonia**. Braga: CECS, 2019, p. 418, p. 417-428.

¹⁸⁵ ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 746.

Diante disso, é importante fazer uma reflexão sobre o conceito de pecado, uma vez que isso foi fundamental para o estabelecimento do que concebemos como a institucionalização do matrimônio enquanto o lugar adequado e autorizado às práticas sexuais. Tomamos aqui o conceito de instituição pensando como Durkheim, como “um conjunto de normas que regulam a ação social”¹⁸⁶. O conceito de pecado foi elaborado a partir das reflexões teológicas dos primeiros homens da Igreja, incluindo Paulo de Tarso, que lançou mão de tal proposição em muitos de seus escritos. Seguindo nessa linha reflexiva, Agostinho fez um movimento importante no que concerne às reflexões sobre o mal ao defini-lo como uma falta humana e não uma obra de Deus, o que colaborou, fundamentalmente, para a formulação do conceito de Pecado Original.

Como lembra Paul Ricœur¹⁸⁷, esse conceito, em si, não é bíblico. Ou seja, não encontraremos passagens nos livros da Bíblia que se refiram, explicitamente, ao Pecado Original. É um conceito que surge da exegese dos Padres da Igreja, construído dentro de um contexto específico. Esse contexto seria o do embate entre os Padres da Igreja, principalmente Ambrósio, Jerônimo e Agostinho, contra o maniqueísmo e o pelagianismo. Como veremos adiante, Agostinho foi a figura do cristianismo que mais se empenhou na tratativa da temática do Pecado Original, desde o ano de 388, quando começou a escrever *O livre arbítrio*, até o fim da sua vida, em 430, em uma busca para responder a esses dois movimentos tidos como heréticos. Para Ricœur,

Santo Agostinho é o testemunho deste grande momento histórico onde (sic.) o conceito está atado; é ele que primeiro conduziu o combate anti-maniqueu. Depois o combate anti-pelagiano, é neste combate com duas frentes que se elaborou o conceito polémico e apologético de pecado original¹⁸⁸.

É importante fazermos estas colocações antes de nos aprofundarmos em uma discussão conceitual, a qual consideramos muito importante para a compreensão do lugar ocupado pelo matrimônio no pensamento de Agostinho: a compreensão do momento histórico a que o conceito está atrelado. E Agostinho, nesse sentido, torna-se um protagonista importante. Esse conceito de Pecado Original, embora esteja atrelado a uma noção sexual, não pode ser compreendido, dentro dos escritos teológicos cristãos, como terminantemente um ato sexual. Se o Pecado Original fosse, em si, o ato sexual, não haveria lugar legítimo para a prática sexual,

¹⁸⁶ Ibidem, p. 571.

¹⁸⁷ RICOEUR, Paul. **O Pecado Original**: Estudo de Significação. Covilhã: Lusofiapress, 2008.

¹⁸⁸ Ibidem, p. 6.

o que, para além do campo religioso, na esfera das relações sociais, representaria um sério problema para o estabelecimento político, que precisava de pessoas para funcionar.

A temática sexual tomou conta dos principais embates do período conhecido na história da filosofia como patrística¹⁸⁹. Anteriormente, as correntes heréticas ligadas à *gnose*, como o maniqueísmo e o encratismo, viam no sexo procriativo uma forma de manutenção do aprisionamento da alma ao corpo. Consequentemente, eram avessas ao matrimônio como defendido pelo cristianismo ortodoxo, ligado aos preceitos paulinos. São Paulo já havia admoestado os cristãos primitivos acerca do que acusava ser uma “doutrina demoníaca”; assim, em sua carta a Timóteo, afirmou que:

O Espírito diz expressamente que nos últimos tempos alguns renegarão a fé, dando atenção a espíritos sedutores e a doutrinas demoníacas, por causa da hipocrisia dos mentirosos, que têm a própria consciência como que marcada por ferro quente; **eles proibirão o casamento, exigirão a abstinência de certos alimentos, quando Deus os criou para serem recebidos**, com ação de graças, pelos que têm fé e conhecem a verdade¹⁹⁰.

É por esse motivo que Eusébio de Cesareia escreveu que os severianos, uma espécie de braço ou subdivisão do encratismo, embora aceitassem a lei dos profetas e os evangelhos, negavam as cartas de Paulo e os Atos dos Apóstolos¹⁹¹.

Existia em comum entre o encratismo e o maniqueísmo essa estreita ligação com a *gnose*. A *gnose* foi uma forma de pensamento que expressou, em profundidade, o sentimento de angústia humana frente a um mundo material marcado pelo mal. Era uma forma pessimista de enxergar a existência terrena, sob a perspectiva de se sentir em um mundo ao qual não se pertencia de fato¹⁹². O homem gnóstico sentia que tinha se originado em outro mundo, ao qual devia retornar o mais breve possível¹⁹³.

Embora a *gnose* fosse uma corrente de pensamento já presente anteriormente, nas crenças pagãs¹⁹⁴, quando se encontrou com o cristianismo ela proporcionou um ambiente

¹⁸⁹ É comumente chamado de patrística o estudo da doutrina, das origens, das suas dependências e dos empréstimos do meio cultural e filosófico ao longo da evolução do pensamento teológico dos pais da Igreja.

¹⁹⁰ 1 Timóteo 4, 1-2 (grifo nosso).

¹⁹¹ EUSÉBIO, Santo. **História Eclesiástica**. São Paulo: Novo Século, 2002. Cf. IV.29.5.

¹⁹² REALE, Geovani. **História da Filosofia: Patrística e Escolástica**, v. 2. São Paulo: Paulus, 2005.

¹⁹³ *Ibidem*.

¹⁹⁴ Novamente convidamos ao cuidado para com o conceito de pagão, o qual, assim como o de herege, existe em uma relação de “nós” e “outro”. A Igreja definia, por meio do seu discurso de portadora da verdade, que aqueles que estavam em divergência com as suas concepções de experiência religiosa eram pagãos.

prolífero para a disseminação de novas compreensões sobre os textos bíblicos. Aspectos como o dualismo, o pessimismo e a aversão à matéria se chocaram com os escritos bíblicos, produzindo o que os Padres da Igreja polemizaram como heresias¹⁹⁵.

Dedicaremos maior atenção aqui ao maniqueísmo, visto que Agostinho, além de ter feito parte desse segmento, também foi muito influenciado por ele no desenvolvimento do seu pensamento. Inicialmente, foi no maniqueísmo que o santo buscou suas respostas para a questão do mal:

O maniqueísmo, como se sabe, foi a grande tentação do jovem Agostinho, na medida em que lhe prometia resolver os problemas que mais atormentavam a sua consciência: a existência do mal no mundo (em todas as suas expressões físicas e morais, passivas e ativas) e o desejo de saber [...]¹⁹⁶

O maniqueísmo era uma corrente herética surgida na Pérsia no século III através da figura de Mani, um profeta que havia recebido de um anjo a missão de propagar o maniqueísmo. Rapidamente essa religião, ou conjunto de ideias, se espalhou pelo Império Romano e pelo Ocidente Cristão. Para Lima, “o maniqueísmo é uma forma de pensar em que o mundo é visto como que dividido em dois: o do Bem e o do Mal”¹⁹⁷. Essa visão dualista da vida e do humano era uma característica constitutiva e muito importante do pensamento maniqueísta. A alma estava dividida em duas partes: uma material e outra luminosa. O mal não era uma escolha humana, mas uma imposição que se ligava a essa parte material¹⁹⁸.

Com essa tese, os maniqueístas buscavam responder à “questão do mal” que incomodava profundamente as reflexões religiosas tanto da Igreja quanto de seus opositores. Deus, sumamente bom, só poderia criar obras boas, mesmo que em graus variados de bondade. Deus, sumamente bom, criou todas as coisas que existem. O mal não é bom, logo, ou o mal não existe ou o Deus sumamente bom não existe. Posto nesses termos, a questão estava na inconciliável existência de um Deus sumamente bom, criador de todas as coisas, e do mal, ao mesmo tempo. Os maniqueístas eram incapazes de conceber que Deus seria o autor do mal,

¹⁹⁵ É importante ressaltar que heresia será sempre um conceito problemático. Refere-se, muito mais, à relação estabelecida entre a Igreja e aquele considerado o “outro”, do que a algo ou grupo específico. Herético, resumidamente, é o “outro”; aquele, ou aquilo que não corresponde à ortodoxia do pensamento cristão.

¹⁹⁶ ROSA, José Maria Silva. Da cisão extrema, no Maniqueísmo, à identidade como relação, em Confissões X. In: COSTA FREITAS, Manuel Barbosa; ROSA, José Maria Silva. **Actas do Congresso Internacional – As Confissões de Santo Agostinho 1600 anos depois: Presença e Actualidade**. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2001, p. 697-722, p. 698.

¹⁹⁷ LIMA, Raymundo de. O Maniqueísmo: o Bem, o Mal e seus efeitos ontem e hoje. **Espaço Acadêmico**, v. 1, n. 7, p. 1-5, 2001.

¹⁹⁸ AGOSTINHO, Santo. **O livre arbítrio**. 2ª Ed. São Paulo: Paulus, 1995.

então a culpa recaía sobre uma outra força, de igual poder e eternidade, que tensionava a humanidade ao pecado. O homem não teria liberdade; o mal lhe era imposto pela alma material.

Em *O livre arbítrio*, Agostinho buscava responder a essa questão da liberdade. O objetivo principal da obra era provar o erro que, na percepção de Agostinho, havia no maniqueísmo, qual seja: afirmar que o homem estava condicionado ao pecado e que não tinha livre escolha. Para o santo, a causa do pecado é o abuso da vontade livre¹⁹⁹, e não uma imposição de uma divindade má.

O livre arbítrio é uma obra que reflete tanto as angústias de Agostinho quanto, principalmente, as respostas que ele conseguiu alcançar em suas indagações acerca da existência do mal, das suas possibilidades e das suas causas. As respostas do maniqueísmo haviam sustentado, por um tempo, as inquietações de Agostinho, mas isso não durou para sempre. Ele se voltou contra esses pensamentos e posteriormente passou a atacá-los com muito vigor em seus escritos. Nas *Confissões*, há a seguinte afirmação:

Eu ignorava a outra realidade, a verdadeira, e era levado a aceitar o que me parecia o penetrante raciocínio de estúpidos impostores, quando me faziam perguntas sobre a origem do mal, se Deus se circunscreve a uma forma corpórea, se tem unhas e cabelos, se se devia considerar honesto quem tivesse ao mesmo tempo várias mulheres, quem assassinasse homens e quem sacrificasse animais²⁰⁰.

Agostinho construiu suas próprias respostas para a questão do mal ancorado nas ideias neoplatônicas, sobretudo o “não ser” de Plotino²⁰¹. Plotino definia o mal relacionando-o ao conceito de bem, entendendo “um como princípio (bem), e outro como extremo, ou um como forma, e outro como privação (mal)”²⁰². Ou seja, o filósofo neoplatônico compreendia o mal como carência total de bem. Agostinho, seguindo nessa linha reflexiva, entendia o pecado como ausente de uma natureza criada por um Deus: “o mal não tem natureza, o mal não é qualquer coisa; o mal não é matéria, não é substância, não é mundo”²⁰³. O mal não é, o mal se faz²⁰⁴. O mal é uma falta cometida e não um ser criado. Segundo o santo,

todo bem procede de Deus. Não há, de fato, realidade alguma que não proceda de Deus. Considera, agora, de onde pode proceder aquele movimento de

¹⁹⁹ AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. 1ª Ed. São Paulo: Paulus, 2002, p. 195.

²⁰⁰ Ibidem, p. 75.

²⁰¹ COELHO, Cleber Duarte. A nulidade ontológica do mal em Agostinho. **Seara filosófica**, v. 1, n. 6, p. 13-20, 2013.

²⁰² PLOTINO. **Eneada I e II**. João Pessoa: Ideia, 2021, p. 151.

²⁰³ RICOEUR, Paul. **O Pecado Original**: Estudo de Significação. Covilhã: Lusofiapress, 2008, p. 8.

²⁰⁴ Ibidem.

aversão que nós reconhecemos constituir o pecado – sendo ele movimento defeituoso, e todo defeito vindo do não-ser, não duvides de afirmar, sem hesitação, que ele não procede de Deus²⁰⁵.

Para Agostinho, o mal é um desvio, é sair da vontade divina e se direcionar às vontades temporais. A proposta de vida humana passava pelo alinhamento das escolhas feitas dentro da noção de livre arbítrio ancorada na razão, de modo a não se deixar desviar pelas pulsões e paixões transitórias²⁰⁶.

Certamente essa proposta de retidão de vida não era fácil de ser seguida. Agostinho, mais do que ninguém, reconhecia as dificuldades relacionadas ao processo de busca por esse bem tão idealizado do cristianismo. Sobre isso, afirmou ele nas *Confissões*:

Eis que habitavas dentro de mim e eu te procurava do lado de fora! Eu, disforme, lançava-me sobre as belas formas das tuas criaturas. Estavas comigo, mas eu não estavas contigo. Retinham-me longe de ti as tuas criaturas, que não existiriam se em ti não existissem²⁰⁷.

Essa passagem reflete, ainda, as dificuldades ligadas às tentações da carne que o próprio santo experimentou em sua vida antes da conversão. Ao dizer que “retinham-me longe de Ti as tuas criaturas, que não existiriam se em ti não existissem”, o santo se refere aos prazeres que vivenciou na juventude. A relação com o corpo, e com o sexo em si, está marcada por essa lógica das fraquezas e do afastamento de Deus²⁰⁸. O corpo, inegavelmente, traz uma carga negativa, sendo fonte de descontrole. Mas é preciso entender que “os pecados da carne” são mais que práticas sexuais desordenadas. Embora a palavra “carne” nos sugira, em forma literal, fraquezas ligadas à parte material, ao fim, Agostinho compreende que “estão em erro todos os que pensam que todos os males da alma provêm do corpo”²⁰⁹. E ainda lembra que o Diabo, embora não fosse material, possuía todos os vícios: “Mas a origem e cabeça de todos estes males é a soberba que sem a carne impera no Diabo. Quem mais do que ele é inimigo dos

²⁰⁵ AGOSTINHO, Santo. **O livre arbítrio**. 2ª Ed. São Paulo: Paulus, 1995, p. 143.

²⁰⁶ COELHO, Cleber Duarte. A nulidade ontológica do mal em Agostinho. **Seara filosófica**, v. 1, n. 6, p. 13-20, 2013.

²⁰⁷ AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. 1ª Ed. São Paulo: Paulus, 2002, p. 299.

²⁰⁸ Na linha de Plotino, Agostinho compreende que quanto mais próximo de Deus, melhor e mais pleno o homem: “Por outro lado os justos são tão mais parecidos com os elementos superiores quanto mais se tornam semelhantes a Ti”. AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. São Paulo: Paulus, 2002, p. 195. Porém, ressaltamos que a noção de Deus em Plotino não é a de um Deus cristão.

²⁰⁹ AGOSTINHO, Santo. **Cidade de Deus**. 2ª Ed. Vol. 2. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkianp, 2000, p. 1240.

santos? Quem contra eles é mais obstinado, mais animoso e mais hostil e mais invejoso? Sem ter carne possui todos os vícios”²¹⁰.

Isso nos ajuda a entender alguns elementos centrais da diferença entre o pensamento cristão e o pensamento maniqueísta no que diz respeito ao corpo. Para o cristianismo expressado por Agostinho, o corpo e a alma não estão em dualidade, como se via no homem platônico e, posteriormente, no homem maniqueísta; em verdade, estão em complemento. Como comenta Jalabert²¹¹, a presença da alma no corpo não era compreendida em termos de queda, mas de uma unidade positiva. Daí que a própria ideia de Pecado Original não era imputada ao corpo somente – pelo contrário, Agostinho afirmava que “a corrupção do corpo que entorpece a alma não é a causa, mas sim o castigo do primeiro pecado. E não foi a carne corruptível que tornou pecadora a alma, mas foi a alma pecadora que tornou o corpo corruptível”²¹².

No maniqueísmo, encontramos uma visão mais profunda de desprezo ao corpo. A matéria seria essencialmente má e, nesse sentido, o desejado era que os seguidores se abstivessem ao máximo do contato material, em um ascetismo que levava à condenação da união matrimonial com vistas à procriação. Segundo os maniqueístas, para que a alma luminosa chegasse a prevalecer no homem, era preciso cumprir os “três selos”: “abstenção de alimentar-se de carne e de manter conversas impuras (*signaculum oris*); abstenção da propriedade e do trabalho (*signaculum nianus*); abster-se do casamento e do concubinato (*signaculum sinus*)”²¹³.

Para o maniqueísmo, o corpo era uma espécie de presídio da alma luminosa, e quanto mais geração de filhos, mais almas estariam presas nos novos corpos que nasciam. Sendo assim, o sexo procriativo deveria ser entendido como pior do que aquele com finalidade de atender aos apetites carnis²¹⁴. Por causa dessa visão, os maniqueístas eram fortes adeptos dos métodos contraceptivos, algo que Agostinho condenava e relacionava ao adultério: “você fazem de seus ouvintes adúlteros em relação às suas próprias mulheres, pois eles tomam precauções para que aquelas com as quais eles têm relações não concebam”²¹⁵. A crítica do santo é mordaz e feroz, com acusações como “os maridos não são mais do que amantes sem pudor, as esposas meretrizes, o leito nupcial um bordel, e os sogros proxenetas”²¹⁶.

²¹⁰ Ibidem, p. 42.

²¹¹ JALABERT, Anita Guerreau. Santo Agostinho e o sistema de parentesco medieval. **Abrigue-se: Revista Eletrônica de Estudos Medievais**, v. 1, n. 5, p. 11-29, 2020.

²¹² Ibidem, p. 1241.

²¹³ ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 641.

²¹⁴ BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. Contracepção: uma visão agostiniana. **Phoênix**, v. 1, n. 1, p. 179-190, 1995.

²¹⁵ AGOSTINHO, 1963 *apud* BUSTAMANTE, op. cit. p. 182.

²¹⁶ AGOSTINHO, 1963 *apud* BUSTAMANTE, op. cit. p. 182.

Quando escreve *Os bens do matrimônio*, é inegável que Agostinho está respondendo ao maniqueísmo. Diametralmente oposta aos maniqueístas, a ortodoxia do pensamento dos primeiros Padres da Igreja defendia com muito empenho o papel da união matrimonial na geração da vida. O sexo fora desse espaço construído pela tradição cristã seria entendido sempre como um mal, um erro, um desvio.²¹⁷ Agostinho avança com esse debate em *Os bens do matrimônio*, conferindo um espaço de valor maior ainda ao matrimônio que aquele até então dado pelos demais Padres da Igreja²¹⁸.

O matrimônio ocupava um lugar dentro dos planos divinos. Essa era a defesa dos primeiros Padres da Igreja. Defini-lo enquanto parte da querência divina significava conferir lugares ao marido e à esposa dentro da geografia da Cidade de Deus, uma vez que nessa cidade viveriam aqueles que agiam em conformidade com as vontades divinas²¹⁹. Porém, ainda assim, o matrimônio não podia ser entendido nem em termos de igualdade, nem, muito menos, de superioridade à abstenção da vida sexual em favor da consagração da castidade a Cristo. A vida virginal era um modelo de conduta idealizado pelo discurso religioso cristão. Jerônimo dizia: “No one compares a bad thing with a good. Wedded women may congratulate themselves that they come next to virgins”²²⁰.

Ou seja, a vida consagrada era tida como melhor, mas havia a consciência de que tal estado não era para todos e que, por isso, o casamento também ocupava um lugar na ordem das coisas boas. Desde São Paulo já havia esse reconhecimento, dada sua afirmação para a comunidade de Corinto de que “é bom que o homem não se case. Mas em vista da imoralidade sexual, cada homem deve ter a sua própria esposa, e cada mulher o seu próprio marido”²²¹. O apóstolo entende que o casamento, ao estabelecer um espaço ordenado para a prática sexual, colaborava para o combate à imoralidade das pulsões corporais, uma vez que nem todos os cristãos estavam aptos a seguir o celibato e a vida virginal. Assim argumentava ele: “digo isto

²¹⁷ Cf. NUNES, Ismael. O Pecado original: uma construção que favoreceu o matrimônio. **Revista História em Curso**, v. 5, n. 7, p. 222-235, 2023.

²¹⁸ PIMENTEL, Maria Emília Helmer. Agostinho de Hipona: o matrimônio, o sexo e a privação do prazer. **Anais do Colóquio Internacional de Mobilidade Humana e Circularidade de Ideias**, 2016, p. 160-169.

²¹⁹ A proposta de Agostinho com a ideia de Cidade de Deus é dividir o mundo entre aqueles que vivem “segundo a carne” e aqueles que vivem “segundo o espírito”. Os que vivem pela carne cumprem a vontade humana; os que vivem segundo o espírito, a vontade divina. “É por isso que dissemos que existem duas cidades diferentes e contrárias – porque uns vivem em conformidade com a carne e outros em conformidade com o espírito; ou ainda do mesmo modo se pode dizer que uns vivem em conformidade com o homem, e outros em conformidade com Deus”. AGOSTINHO, Santo. **Cidade de Deus**. 2ª Ed. Vol. 2. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkianp, 2000, p. 1244.

²²⁰ JEROME, St. To Eustochium. In: PHILIP, Schaf (Org.) **The Principal Works of St. Jerome**. [Recurso digital] Christian Classics Ethereal Library, [s.d.]a, p. 114.

²²¹ 1 Cor. 7: 2.

a vocês como uma permissão e não como uma ordem. Gostaria que todas as pessoas fossem como eu, mas cada pessoa tem a capacidade que Deus lhe deu. Uma vive de um modo e outra, de outro”²²².

Agostinho retoma esse ponto em suas reflexões. Para ele tanto o homem quanto a mulher viviam marcados pela insubmissão corpórea, e esse era o sintoma do Pecado Original²²³, uma fraqueza moral sexual. Foucault afirma que para Agostinho o sexo “é para o homem o que o homem é para Deus: um rebelde. Homem do homem, erigido diante dele e contra ele, tal como Adão, homem de Deus, sentiu que devia se esconder depois de sua desobediência”²²⁴. Na visão de Agostinho, no princípio, os homens do Jardim dominavam seus corpos similarmente a como dominamos os demais membros, como as mãos e os pés²²⁵. A alma e a razão sobrepujam o corpo, e não o contrário. Caso não tivesse ocorrido a desobediência, o homem “semearia e a mulher receberia a prole, sendo os órgãos genitais movidos quando e como fosse necessário, sob o impulso da vontade e não pela excitação libidinosa”²²⁶. Devido ao erro do Pecado Original, o homem não tem mais, sobre o corpo, “pleno domínio para que seja precisamente a vontade (e não a paixão) a excitar as regiões vergonhosas”²²⁷. Agostinho explica, então, o que Paulo pretendia em Romanos 7: 15 quando disse que “não pratico o que quero, mas faço o que detesto”.

Para Brown, nessa forma de pensamento do santo, em que “todos levam em seu corpo insubmisso o sintoma fatal da queda de Adão e Eva”²²⁸, a misoginia parece abrandada de suas formas mais brutais. Segundo o historiador, “Agostinho acha evidente que os homens são tão profundamente passíveis de fraqueza moral sexual quanto as mulheres”²²⁹ e que, por esse

²²² 1 Cor. 7: 6.

²²³ BROWN, Peter. *Antiguidade Tardia*. In: VEYNE, Paul. **História da vida privada, vol. 1**: do Império Romano ao ano mil. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 213-284.

²²⁴ FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade 4**: As confissões da carne. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2020a, p. 282.

²²⁵ Por isso santo Agostinho se indaga: “não movemos nós as mãos e os pés, quando queremos, para os actos que se devem realizar com estes membros, sem qualquer resistência, com tão grande facilidade com o que nós admiramos tanto em nós com o nos outros, principalmente nos artífices de qualquer trabalho corporal e que a mais ágil perícia auxilia a natureza mais tarda e mais débil? E não poderemos crer que, para a obra da geração dos filhos, se não houvesse volúpia (que é o salário do pecado da desobediência), estes órgãos, tais como os outros, poderiam obedecer ao homem a um sinal da vontade?” (AGOSTINHO, Santo. **Cidade de Deus**. 2ª Ed. Vol. 2. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkianp, 2000, p. 1303).

²²⁶ AGOSTINHO, Santo. **Cidade de Deus**. 2ª Ed., Vol. 2. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkianp, 2000.

²²⁷ Ibidem. p. 1304

²²⁸ BROWN, Peter. *Antiguidade Tardia*. In: VEYNE, Paul. **História da vida privada, vol. 1**: do Império Romano ao ano mil. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 213-284, p. 281.

²²⁹ Ibidem, p. 281.

motivo, a ideia de mulher como tentadora e sedutora estaria deslocada. Neste ponto discordamos de Brown; embora, de fato, Agostinho reconhecesse que tanto o homem quanto a mulher estavam sujeitos à desordem e à desobediência corpórea, continuava a reforçar a maior debilidade feminina. Em *Os bens do matrimônio*, ele afirma que:

A mulher precisa de muitas defesas, porque é maior a sua fraqueza. A mulher se ruboriza de seu marido, e tu não te envergonhas diante de Cristo? Tu és mais livre porque és mais forte, e podes vencer mais facilmente, por isso estás confiado a ti mesmo. Sobre ela pesam a vigilância do marido, o medo das leis, os costumes morais e o pudor; e sobre ti Deus, somente Deus²³⁰.

Agostinho reitera que todos já foram “aquele homem único que foi arrastado ao pecado pela mulher que dele fora feita antes do pecado”²³¹. Ou seja, o santo evoca a imagem arquetípica de Eva como aquela que tenta e seduz Adão. Esta é uma questão aprofundada por Agostinho em *Cidade de Deus*; quando aborda as questões relativas ao Pecado Original, ele afirma que o Diabo ludibriou e seduziu a mulher, por reconhecê-la mais frágil e fácil de corromper. Para Agostinho, o processo de corrupção humana pelo pecado “começou pela parte mais débil daquele par humano para gradualmente chegar ao todo: [o diabo] pensou que o homem não acreditaria facilmente nem facilmente poderia ser enganado por erro, mas cederia a erro alheio”. O santo evoca, ainda, outros momentos em que as mulheres teriam sido utilizadas para induzir os homens ao erro: “também não é de crer que Salomão tenha caído no erro de admitir que se deviam adorar os ídolos, mas foi arrastado a esse culto sacrílego pelas carícias de suas mulheres”. Ainda que Agostinho reconhecesse que ambos, Adão e Eva, pecaram, valendo-se novamente da autoridade paulina²³², defendia que apenas Eva fora seduzida. A sedução é uma fraqueza ante a qual o homem não cairia.

O próprio Peter Brown afirmou, outrora, o quanto a “exegese de Agostinho validou a dominação dos homens sobre as mulheres e o domínio do pai sobre os filhos como parte da ordem divina originária”²³³. Essa estrutura hierárquica e patriarcal, representada perfeitamente pelo matrimônio, legitimava-se por meio da imagem arquetipicamente construída da mulher sedutora e ardilosa, porém mais frágil que o homem, que precisaria, por isso, ser vigiada pelo marido e pelas autoridades. Percebe-se que essa ideia da sedução da mulher pelo diabo para que

²³⁰ AGOSTINHO, **Cidade de Deus**. 2ª Ed., Vol. 2. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkianp, 2000. p. 1187.

²³¹ *Ibidem*.

²³² Cf. I Timóteo, 2: 14.

²³³ BROWN, Peter. **Corpo e Sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1990, p. 213-284, p. 329.

este conseguisse chegar ao homem – de um modo que, por si só, não conseguiria – ajudou a legitimar um discurso profundamente marcado pelo medo e pela repulsa às mulheres no medievo. Como consequência, nesse espaço matrimonial, a relação entre marido e mulher se dava de maneira hierarquizada: ele possuía o lugar de fala, e ela, o silêncio.

Essa representação da mulher seduzida, “parte mais débil daquele par humano”, foi um tipo muito comum de representação do feminino no medievo. O discurso, sobretudo o religioso, as moldou como figuras menos capazes que os homens. Santo Isidoro de Sevilha as descrevia, em suas etimologias, como moles e mais fracas que os homens²³⁴. Em diversos momentos, elas foram utilizadas para expressar as tentações sofridas pelos santos, como se o diabo se utilizasse de seus corpos para tentá-los²³⁵.

Assim sendo, compreendemos que o matrimônio defendido por Agostinho, enquanto uma instituição que tem por objetivo amparar homens e mulheres em suas fraquezas²³⁶, contribuiu também para a imagem construída das mulheres como “agentes de satã”²³⁷. Por conseguinte, também ajudou no estabelecimento desse espaço como um lugar de controle eminentemente masculino, mesmo que por vezes essa configuração pudesse ganhar novos contornos.

2.3 SANTO AGOSTINHO E A PROCRIAÇÃO

O caráter procriativo, que acabou por servir como um dos principais argumentos de defesa das relações sexuais, é um ponto um tanto complexo no pensamento agostiniano. Embora seja assim, não podemos nos furtar a fazer algumas reflexões a esse respeito, já que essa função ocupa lugar fundamental dentro da compreensão do matrimônio. Vimos o quanto o matrimônio se constituiu como um espaço, também, de controle das pulsões sexuais. Mas sua legitimação, evidentemente, cobrava mais argumentos do que apenas ser um lugar em que a “ruína da pureza é amparada devidamente pela honestidade”²³⁸.

²³⁴ ISIDORO, Santo. **Etimologías**. Madri: Biblioteca de Autores cristãos, 2004, p. 875

²³⁴ Cf. Atos 28, 19.

²³⁵ É o caso de Santo Antão, por exemplo. Escreveria santo Atanásio que “atreveu-se então o perverso demônio a disfarçar-se em mulher e fazer-se passar por ela em todas as formas possíveis durante a noite, só para enganar a Antão”. ATANASIO, Santo. **Vida de Santo Antão**. Petrópolis-RJ: Mosteiro da Virgem, 2010, p. 30.

²³⁶ AGOSTINHO, Santo. **Comentários sobre o Gênesis**. São Paulo: Paulus, 2005.

²³⁷ DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente, 1300-1800: uma cidade sitiada**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

²³⁸ AGOSTINHO, Santo. **Comentários sobre o Gênesis**. São Paulo: Paulus, 2005, p. 195.

A fecundidade é uma ordem expressamente dada por Deus no momento em que cria o homem e a mulher: “Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a; dominai sobre os peixes do mar, as aves do céu e todos os animais que rastejam sobre a terra”²³⁹. Antes mesmo do Pecado Original, já se pressupunha a fecundidade na experiência humana como um ordenamento divino. Porém, não necessariamente essa fecundidade era entendida em termos sexuais, o que veremos mais à frente. Mas a partir dessa passagem – e tendo em vista a própria realidade da existência finita do homem – o casamento encontra legitimidade sob a dimensão da perpetuação da espécie por meio da procriação.

Em um de seus artigos, Vânia N. Pereira Vasconcelos, embora faça uma reflexão muito importante sobre o processo que conduziu as mulheres medievais à figura do mal e da tentação – tese com a qual concordamos –, analisa Agostinho de maneira que nos faz levantar alguns pontos importantes que pensamos exigir um pouco mais de aprofundamento. Em determinado momento, a autora afirma que:

Para Agostinho, a mulher foi criada apenas para procriar, esta seria o *adjutorium* (a ajuda) para o homem. Não se justificaria a criação da mulher para ser companheira do homem, pois a criação de um segundo homem seria mais interessante para fazer companhia a Adão²⁴⁰.

De fato, sobram referências ao aspecto da reprodução sexual como argumento para afirmar que ela seria a única função da mulher. Fica claro na escrita de Agostinho, pois é repetido diversas vezes, que Eva foi criada enquanto mulher para dar à luz filhos. Anita Guerreau-Jalabert também retoma esse ponto em um trabalho em que escreve que: “Deus criou Eva para dar ajuda adequada a Adão. Segundo Agostinho, essa companhia não tem outra justificativa senão a reprodução da humanidade”²⁴¹. A base de referência de Jalabert é a obra *Comentários sobre o Gênesis*, na qual, de fato, Agostinho afirma: “não percebo outra razão pela qual a mulher foi criada para ser auxiliar do homem, se se elimina a finalidade da procriação, e esta não vejo por que se há de eliminar”. Percebe-se um ponto fundamental nessa afirmação do santo: ele não se refere às mulheres no sentido amplo, mas dentro da dimensão de “ser auxiliar do homem”. Nesse sentido, a afirmação de Jalabert nos parece perfeitamente colocada, pois se

²³⁹ Genesis 1, 22.

²⁴⁰ VASCONCELOS, Vânia Nara Pereira. Visões sobre as mulheres na sociedade ocidental. **Revista Ártemis**, Salvador, v. 1, n. 3, p. 1-9, 2005, p. 1-10, p. 3.

²⁴¹ JALABERT, Anita Guerreau. Santo Agostinho e o sistema de parentesco medieval. **Abrigue-se: Revista Eletrônica de Estudos Medievais**, v. 1, n. 5, p. 11-29, 2020, p. 18.

refere ao papel especificamente de Eva, não das mulheres de um modo geral. Foucault também deixa claro que o santo está

Tentando circunscrever tanto quanto possível a significação a dar a esta ajuda, tentando definir o que poderia ser, **fora de qualquer falta e antes da queda**, a relação homem-mulher, e buscando o que poderiam ser a forma e o objetivo de sua associação, Agostinho, por eliminações sucessivas, é conduzido a dar uma significação “física”, “corporal”, “carnal” à ordem dada ao primeiro casal de se multiplicar, e **um valor imediatamente atualizável à diferenciação originária dos sexos**²⁴².

É preciso situar as mudanças advindas com a queda do Paraíso nas relações homem-mulher. Após esse evento, a humanidade vê modificadas, também, as funções e finalidades dos sujeitos, sejam eles homens ou mulheres. Afirmar, já nos tempos de Agostinho, que a única finalidade das mulheres seria a procriação consistiria em não somente negligenciar os demais bens do matrimônio, como também obliterar o papel das mulheres que se dedicavam à vida virginal consagrada, levando a uma visão pelagiana. Isso pode ser mais bem-compreendido quando, ao longo da escrita, Agostinho se refere às virgens consagradas como devotadas a uma situação legítima e altamente valorizada. Se para Agostinho “a mulher foi criada apenas para procriar”, qual seria o papel das virgens? As virgens consagradas permanecem pertencendo à categoria de “mulher”, muito embora sua função não seja a da reprodução. Assim, percebemos o acréscimo de funções às mulheres devido à nova situação em que caminha a humanidade pós-queda.

São tempos diferentes. Foucault descreve bem o processo de mudança na constituição da sociedade humana. O casamento, no paraíso, era compreendido de um modo; nos dias de Agostinho, de outro:

O casamento nem sempre teve a mesma forma, nem o mesmo papel, nem as mesmas obrigações, se ele nem sempre se opôs da mesma maneira à virgindade, é porque antes e depois da queda, antes e depois da vinda do Salvador, o gênero humano não caminhou da mesma maneira para a cidade futura²⁴³.

O tempo de Agostinho é aquele em que caminham lado a lado aqueles que a vida totalmente à espiritualidade e aqueles que cumprem a missão de povoamento da Terra.

²⁴² FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade 4**: As confissões da carne. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2020a, p. 254.

²⁴³ Ibidem, p. 259.

Agostinho compreende a reprodução como o primeiro motivo para a criação do gênero feminino, mas uma motivação primária, não única. No caso das virgens, por exemplo, ele comenta:

De onde procede para a fiel e piedosa virgindade o grande mérito e merecedor de grande honra junto de Deus, senão porque nestes tempos os que se abstêm do comércio carnal são supridos pela enorme abundância de pessoas de todos os povos que completam o número de santos, e porque o desejo de sentir o prazer sórdido não reclama o que a necessidade de uma prole suficiente não exige?²⁴⁴

Quando o número de homens e mulheres que viviam uma vida conjugal reprodutiva já fosse suficiente para a geração de “abundância de pessoas”, a virgindade consagrada ocuparia um lugar de grande honra. As mulheres que se abstivessem das práticas sexuais em nome de Cristo, portanto, ocupavam um papel importante no ordenamento cristão mesmo não cumprindo a função de “ajudante do homem” no processo de geração da vida. Na verdade, eram até mais exaltadas do que as mulheres que viviam uma vida conjugal e reprodutiva. Elas faziam parte desse momento em que “Uns e outros preparam a cidade futura: os primeiros, multiplicando as relações espirituais; os últimos, dobrando-se à lei do casamento único que figura simbolicamente a unidade vindoura da sociedade celeste”²⁴⁵.

Quando Agostinho afirma que não percebe outra razão para a criação da mulher como auxiliar do homem “se se elimina a finalidade da procriação”, ele se refere precisamente a esse tempo paradisíaco; não é à toa que aborda essas questões em comentários sobre o *Genesis*. Mas, novamente, na mudança dos tempos, no pós-queda, às funções das mulheres são acrescentadas outras. E isso não somente no que diz respeito às virgens consagradas; o próprio matrimônio, em si, conserva outras funções para além da procriação. Foucault afirma que “tomado em si mesmo, e como relação de duas pessoas, o laço matrimonial não pode ser considerado dependente da progenitura e da procriação”²⁴⁶. Ou seja, não é a prole que define a existência de uma relação matrimonial, mas sim, o valor unitivo dessa relação:

Antes mesmo de qualquer procriação, o casamento é por si mesmo um bem, na medida em que estabelece entre o marido e a mulher uma relação que tem o triplo caráter de ser “natural”, de unir dois sexos diferentes, e de constituir

²⁴⁴ AGOSTINHO, Santo. **Comentários sobre o Gênesis**. São Paulo: Paulus, 2005, p. 195.

²⁴⁵ FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade 4: As confissões da carne**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2020a, p. 259.

²⁴⁶ *Ibidem*, p. 260.

como elemento de base da sociedade uma conjunção de amizade e de parentesco²⁴⁷.

Para fundamentar essas afirmações, Foucault faz uso da obra *Os bens do matrimônio* em que Agostinho apresenta exemplos de relações entre homens e mulheres que, embora não geradoras de proles, são consideradas legítimas. Entre elas, estão os laços entre idosos, casais inférteis e até mesmo entre os casados que optaram pela continência.

Agostinho afirma que “finalmente, a fraqueza dos dois sexos, com tendência à ruína da pureza, é amparada devidamente pela honestidade do casamento...”²⁴⁸ Nesse momento, ele se refere ao casamento como um espaço em que as relações entre os sexos se tornam “purificadas”. Assim, o casamento é compreendido por Agostinho como o lugar justo dessa relação. E nesse lugar justo existiriam três e não apenas um bem:

Os bens do casamento são três: a fidelidade, a prole, o sacramento. Pela fidelidade, cuida-se de não haver comércio carnal com outra ou com outro fora do vínculo conjugal; pela prole, para ser recebida com amor, nutrida com solicitude e educada religiosamente; e pelo sacramento, para que não se desfça a união, e o repudiado ou a repudiada não se case com outro ou com outra nem mesmo tendo em vista uma prole²⁴⁹.

Para Foucault, “Agostinho diz – e mostra por suas análises – que ele [o segundo bem, a prole] é menos importante do que os outros”²⁵⁰. Assim, mesmo as mulheres casadas não podem ser compreendidas somente dentro da dimensão de cumpridoras de funções procriativas. Afinal, se seu papel fosse somente procriar, onde entrariam as demais funções do matrimônio?

Em *Os bens do matrimônio*, Santo Agostinho afirma que o primeiro elo natural humano é entre o marido e a mulher; apenas depois vêm os filhos, por meio do ato sexual. Seguindo nessa reflexão, ele defende que o matrimônio “parece que é um bem, não só pela procriação dos filhos, mas também pelo convívio social de ambos os sexos”²⁵¹.

Além disso, no pensamento agostiniano, a própria procriação, nos tempos anteriores ao Pecado Original, não parece ser muito clara; ele mesmo afirma que “muitas e desconstruídas opiniões surgiram sobre esta questão”²⁵². Em *Os bens do matrimônio*, afirma também: “pois não foi dada sucessão ao homem na prole, senão porque depois, por causa do pecado, viria o

²⁴⁷ Ibidem, p. 260.

²⁴⁸ AGOSTINHO, Santo. **Comentários sobre o Gênesis**. São Paulo: Paulus, 2005, p. 195.

²⁴⁹ Ibidem, p. 195.

²⁵⁰ FOUCAULT, op. cit., p. 265.

²⁵¹ AGOSTINHO, Santo. **Os bens do matrimônio**. São Paulo: Paulus, 2007a, p. 22.

²⁵² Ibidem, p. 21.

desaparecimento pela morte”²⁵³. Nesta última passagem, Agostinho evoca a geração da prole como condição *sine qua non* da perpetuação da vida. Isso parece sugerir que o sexo, como forma de manutenção da vida, não seria algo inevitável no Jardim do Eden não fosse o pecado inserir a mortalidade humana. Utilizando-se do exemplo do surgimento de Adão e Eva, o santo ainda busca explicar que Deus seria capaz de estabelecer outras formas para o surgimento da espécie humana, que dispensariam a prática sexual e, até mesmo, os pais²⁵⁴.

Este é um ponto retomado por Santo Agostinho em *Cidade de Deus*. Desta vez ele coloca: “por isso as núpcias dignas da felicidade do Paraíso, se não tivesse havido o pecado, teriam gerado filhos dignos de amor e não teriam vergonha da volúpia”²⁵⁵. Aqui ele afirma ser possível a geração de filhos sem a existência da libidinidade. Mais precisamente, conforme é apresentado logo na introdução do capítulo XIV de *Cidade de Deus*, o que Agostinho busca nessa escrita é “demonstrar que a pena resultante da desobediência é principalmente a lascívia que nos envergonha e indagar como é que o homem, se não tivesse pecado, geraria filhos sem lascívia”²⁵⁶.

O que Santo Agostinho se propõe a fazer com todas essas reflexões acerca dos bens e da função do matrimônio é, em suma, estabelecer esse espaço matrimonial como uma obra de estima criada por Deus²⁵⁷. Quando ele afirma, em *Cidade de Deus*, que “nós é que não temos a menor dúvida de que, conforme a bênção de Deus, ‘crescer, multiplicar-se e encher a Terra’²⁵⁸ é um dom das núpcias que Deus instituiu desde o princípio, antes do pecado do homem, quando os criou homem e mulher”, é justamente, no sentido de marcar o matrimônio como uma instituição não inventada pelo homem, ou desenvolvida acidentalmente mediante o pecado, mas existente desde o momento em que Deus fez o homem e a mulher. Porém, ao advir sobre a raça

²⁵³ Ibidem, p. 21.

²⁵⁴ Ainda na obra *Os bens do matrimônio*, o santo afirmava: “[...] consideremos que sem a união carnal, se não tivessem pecado, de algum outro modo teriam filhos por um dom especial do onipotentíssimo Criador, que pôde criar a eles mesmos sem o concurso dos pais; que pôde formar a carne de Cristo no seio de uma virgem; e, para falar também aos infiéis, que pôde dar descendência” (AGOSTINHO, Santo. **Os bens do matrimônio**. São Paulo: Paulus, 2007a, p. 21) Trata-se de um apontamento do santo para outras possibilidades de geração de vida que não por meio do intercuro sexual. Ele segue afirmando que “às abelhas sem contato carnal; quer suponhamos que muitas coisas foram ditas num sentido místico e figurado, pelo qual estas palavras, ‘enchei a terra e dominai-a’” (AGOSTINHO, Santo. **Os bens do matrimônio**. São Paulo: Paulus, 2007a, p. 21).

²⁵⁵ AGOSTINHO, Santo. **Cidade de Deus**. 2ª Ed. Vol. 2. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkianp, 2000, p. 1303.

²⁵⁶ Ibidem, p. 1437.

²⁵⁷ VARELA, Bruno Afonso Alves. **A bondade do matrimônio segundo Santo Agostinho**. 2017. Dissertação (Mestrado em Teologia), Faculdade de Teologia, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 2017.

²⁵⁸ AGOSTINHO, op. cit., p. 1301.

humana o pecado primevo, a dinâmica da vida matrimonial muda de maneira significativa. A concupiscência, marca da insubmissão corpórea, colocou sobre a união matrimonial mais uma função, a de controladora dos apetites sexuais.

Fazemos estes apontamentos não no sentido de negar a importância conferida à procriação, ponto evidenciado em diversos momentos na escrita de Agostinho, mas sim com o intuito de aprofundar a reflexão acerca da importância localizada de cada elemento constitutivo daquilo que o santo construiu enquanto fundamento e modelo de vida moral cristã. Se conferirmos um valor totalizante à procriação, perderemos de vista outros pontos fundamentais que caracterizavam a vida matrimonial. A prole é importante, mas deveria ocorrer levando-se em consideração os demais bens do matrimônio. Não bastava gerar filhos, frutos de relações consideradas irregulares e pecaminosas²⁵⁹; era preciso que fossem frutos da fidelidade conjugal, sacramentalmente indissolúvel.

Outra questão importante a ser abordada no pensamento de Agostinho e que também se relaciona com o lugar ocupado pelo sexo nas relações humanas é a visão de sexo como mal ou bem. Geralmente, é entendido como mal. Existe uma tendência a compreender o pensamento patrístico sobre o sexo como eminentemente pessimista. Alguns pesquisadores reúnem, de maneira generalizada, os indivíduos que chamam “pensadores cristãos” em um mesmo compartimento que aqueles que negam e repudiam totalmente o sexo. Essa posição se reproduz em autores como Jeffrey Richards, que em *Sexo, Desvio e Danação: as minorias na Idade Média*, afirma:

os pensadores cristãos encaravam o sexo, na melhor das hipóteses, como uma espécie de mal necessário, lamentavelmente indispensável para a reprodução humana, mas que perturbava a verdadeira vocação de uma pessoa – a busca da perfeição espiritual, que é, por definição, não sexual e transcende a carne²⁶⁰.

De fato, raras vezes encontraremos os padres da Igreja se referindo de maneira positiva ao sexo, principalmente em Ambrósio e Jerônimo. Em um contexto de forte defesa da vida virginal, eles atacam a considerada “depravação sexual” das condutas humanas. No entanto, é preciso equacionar melhor esses discursos e entendê-los dentro das suas particularidades, tanto contextuais quanto conceituais. Sobre o sexo como um “mal necessário”, como defende Jeffrey Richards com relação aos pensadores cristãos, isso não parece, por exemplo, reproduzir o

²⁵⁹ Cf. AGOSTINHO, Santo. **Os bens do matrimônio**. São Paulo: Paulus, 2007a.

²⁶⁰ RICHARDS, Jeffrey. **Sexo, desvio e danação: As minorias na Idade Média**. Rio de Janeiro: Zahar, 1993, p. 33.

pensamento de Agostinho. Dentro da ordem procriativa, o sexo não seria visto como mal, nem natural, nem necessário: “o ato conjugal em ordem à geração **não é pecado**; para acalmar a concupiscência em virtude da fidelidade conjugal e sempre com o cônjuge não passa de pecado venial. A fornicção e o adultério sempre são pecados mortais”²⁶¹. Ou seja, para o santo existia uma ordem que ia do sexo para a geração como um bem do matrimônio e livre de pecado; passava pelo sexo para além da geração, mas ocorrido com a esposa, como um pecado venial, mais brando; e ia até o sexo adúltero, ou fora do matrimônio, como pecado mortal, extremamente grave. Então, na visão de Agostinho, o sexo em si não é um pecado, desde que ocorra dentro do matrimônio e cumpra a missão procriativa.

Foucault também se detém nesse tema e afirma que “Agostinho, mesmo justificando as práticas rituais, evita dar ao próprio ato sexual uma valorização negativa”²⁶². Isso não implicava uma aceitação irrestrita das práticas sexuais. O próprio Foucault nos lembra de que *Os bens do matrimônio* é a obra em que Agostinho constrói uma jurisprudência das relações sexuais que terá grande importância até pelo menos o século XVIII²⁶³.

O objetivo de *Os bens do matrimônio* envolve a construção de regras para que o sexo seja aceitável, dentre as quais estão a temperança e o controle dos excessos. Esse controle não era somente no sentido de manter um número comedido de relações sexuais, mas também de as executá-las de “modo natural”. O que Agostinho compreende como “modo natural” era, precisamente, relações que permitiam a procriação²⁶⁴. Utilizar partes do corpo da esposa que não eram destinadas à procriação era considerado, nesse sentido, um excesso nas relações sexuais²⁶⁵.

Quando, nesses aspectos ligados ao excesso, Agostinho enfatiza o papel procriativo, não significa, contudo, que todas as relações dentro do matrimônio tinham como fim último a geração de prole. Esse é um ponto bastante complicado. Voltemos à afirmação do próprio santo de que “para acalmar a concupiscência em virtude da fidelidade conjugal e sempre com o cônjuge não passa de pecado venial”²⁶⁶. O casamento cumpria também esse papel de evitar que pecados mais graves, como a fornicção e o adultério, ocorressem. Daí que:

²⁶¹ AGOSTINHO, Santo. **Os bens do matrimônio**. São Paulo: Paulus, 2007a, p. 24 (grifo nosso).

²⁶² FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade 4: As confissões da carne**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2020a, p. 267.

²⁶³ Ibidem.

²⁶⁴ Ibidem.

²⁶⁵ Ibidem.

²⁶⁶ AGOSTINHO, Santo. **Os bens do matrimônio**. São Paulo: Paulus, 2007a, p. 24.

é preciso considerar também outros princípios de regulação do ato sexual. Aqueles aos quais se referia na mesma época Crisóstomo. Eles abrem a possibilidade de legitimar entre os esposos atos sexuais que não têm o fim da procriação: sob a condição de que cada um dos parceiros só tenha em vista evitar outros pecados maiores – aqueles que cometeriam seja fora do casamento, seja contra as regras da natureza²⁶⁷.

Com estas colocações, não intentamos, porém, negar a tônica histórica do tempo de Agostinho, que ressaltava a superioridade da vida virginal. Ele, assim como Ambrósio e Jerônimo, defendia que as virgens consagradas e a condição de vida celibatária ocupavam lugar superior em relação aos sexualmente ativos, mesmo que dentro do matrimônio. Isso fica expressamente descrito em *Os bens do matrimônio* e em *A santa virgindade*. Contudo, o objetivo maior dessas duas obras, inseridas no contexto histórico das heresias maniqueístas e pelagianas, era o de exortar a

todos os que fazem profissão de continência perpétua e de santa virgindade a preferirem seu próprio bem ao do matrimônio, sem contudo julgar o casamento um mal. Que se prendam às palavras do Apóstolo que diz, não com engano, mas com toda verdade: **“Procede bem aquele que casa a sua [filha] virgem; e aquele que não a casa procede melhor ainda”**²⁶⁸.

Ou seja, é inegável, no pensamento agostiniano, a superioridade da vida virginal. Mas isso quer dizer que ele pode ser compreendido como inimigo das práticas sexuais, e nem mesmo, ou ao menos não sem alguns apontamentos, inimigo do prazer, o qual acaba por permitir parcialmente quando o classifica como um pecado venial.

Agostinho foi um homem que transitou por espectros de pensamento diversos ao longo de sua vida. Foi maniqueu e tinha um grupo de amigos ligados a essa corrente de pensamento; acessou o pensamento filosófico grego clássico, por meio, inicialmente, de Platão e, posteriormente, de Plotino; e estabeleceu relações com Ambrósio, bispo de Milão. A partir disso, construiu sua própria linha de reflexão, a qual, embora embebida de todas essas ideias conectadas à sua história, trazia pensamentos extremamente originais. Sobretudo no que diz respeito às obras iniciais, Agostinho ainda apresentava marcas da visão ético-moral maniqueísta. Por isso, Marcos Roberto N. Costa²⁶⁹ defende uma evolução na doutrina ético-

²⁶⁷ FOUCAULT, op. cit., p. 268.

²⁶⁸ AGOSTINHO, Santo. **A santa virgindade**. São Paulo: Paulus, 2007b, p. 64 (grifo nosso).

²⁶⁹ COSTA, Marcos Roberto Nunes. Evolução da doutrina ético-moral agostiniana sobre a sexualidade. **Revista Veritas**, v. 48, n. 1, p. 375-390, 2003.

moral agostiniana em relação à sexualidade, a ponto de Agostinho chegar a conceber inclusive um lugar para o prazer.

Ademais, o fato de Agostinho produzir muitas de suas obras no entremeio de duas heresias, uma com pensamentos opostos à outra, fazia com que ele buscasse equilibrar muito bem suas defesas. De um lado, o maniqueísmo lhe exigia a defesa da bondade da sexualidade, aquela com valor procriativo que acontecia entre marido e mulher; de outro, o pelagianismo e sua luta por igualar o estado de vida virginal ao sexual o empurravam para um discurso veementemente condenatório do sexo. Essas características da escrita agostinianas estão plenamente conectadas ao momento histórico, que é de uma profunda disputa doutrinária. Inclusive, o próprio Pelágio teria feito uso da obra *O livre arbítrio*, que se trata de uma resposta ao maniqueísmo, para atacar a ideia de Pecado Original²⁷⁰.

Há que se notar que esse equilíbrio na defesa das ideias não era uma preocupação somente de Agostinho. Jerônimo, também, ao responder Joviniano, afirma:

Thus, while I try to protect myself on one side, I am wounded on the other; to speak more plainly still, while I close with Jovinian in hand-to hand combat, Manichæus stabs me in the back. Have I not, I would ask, in the very forefront of my work set the following preface: “We are no disciples of Marcion or of Manichæus, to detract from marriage. Nor are we deceived by the error of Tatian, the chief of the Encratites, into supposing all cohabitation unclean. For he condemns and reprobates not marriage only, but foods also which God has created for us to enjoy. We know that in a large house there are vessels not only of silver and of gold, but of wood also and of earth²⁷¹.”

Em um momento em que a proposta de Jerônimo era defender a superioridade do estado de vida virginal em relação ao matrimonial, ainda assim ele se preocupou em marcar que sua posição não estava em conformidade com o maniqueísmo, avesso a qualquer tipo de relação sexual ou até a qualquer contato com o mundo material. Jerônimo enfatizava isso justamente por saber que ao confrontar o pelagianismo poderia ser acusado de maniqueísmo.

²⁷⁰ AGOSTINHO, Santo. **O livre arbítrio**. 2ª Ed. São Paulo: Paulus, 1995.

²⁷¹ Tradução nossa: “Assim, enquanto tento me proteger de um lado, estou ferido do outro; para falar ainda mais claramente, enquanto enfrento Joviniano em combate corpo a corpo, Maniqueu me apunhala pelas costas. Me pergunto: não coloquei na vanguarda do meu trabalho o seguinte prefácio, ‘Não somos discípulos de Marcião ou de Maniqueu, para desprezar o casamento. Nem somos enganados pelo erro de Taciano, o chefe dos encratitas, para supor que toda coabitação é impura. Pois ele condena e reprova não apenas o casamento, mas também os alimentos que Deus criou para desfrutarmos. Sabemos que numa casa grande há vasos não só de prata e de ouro, mas de madeira também e de terra”. JEROME, St. To Pammachius. In: PHILIP, Schaf (Org.) **The Principal Works of St. Jerome**. [Recurso digital] Christian Classics Ethereal Library, [s.d.]b, p. 201.

2.4 CARACTERÍSTICAS PRINCIPAIS DO MATRIMÔNIO CRISTÃO

2.4.1 Indissolubilidade, heterossexualidade, monogamia e exogamia

Embora, ao logo do medievo, o matrimônio cristão tenha adquirido faces múltiplas e características variadas, o que tornaria equivocada uma análise generalizada de sua aplicação nos variados espaços e tempos, podemos perceber um processo de consolidação de algumas características basilares do conceito. Entre elas, o que mais nos salta aos olhos são a indissolubilidade, a heterossexualidade, a monogamia e a exogamia.

O que se lê nos evangelhos²⁷², nos escritos de São Paulo²⁷³ e na defesa de Agostinho dos bens do matrimônio, especificamente quanto ao aspecto da fidelidade²⁷⁴, constituem a defesa da indissolubilidade do matrimônio. Em suma, essa noção pressupunha a ideia de que o matrimônio era um vínculo indelével, já que, segundo os preceitos bíblicos, “o que Deus uniu, [que] o homem não separe”²⁷⁵. No entanto, havia exceções que complexificavam a compreensão dessa importante dimensão do matrimônio. Em alguns momentos, foi aceitável que, havendo consentimento entre as partes, pudesse o casal se separar, o que parece ser o caso da Gália nos séculos VII e VIII²⁷⁶. Nos casos em que maridos desapareciam por um longo tempo, o Papa Leão I (400-461) permitia que as mulheres se casassem novamente. Em casos de prostituição ou adultério, em determinados casos, pôde-se verificar a permissão para a separação²⁷⁷. Essa noção da indissolubilidade parece ganhar características mais organizadas e uniformes a partir dos séculos XI e XII, quando autores juristas se debruçaram sobre a busca por conciliação entre as divergências em torno desta e de outras questões relacionadas à moral do matrimônio²⁷⁸.

Já a evidente luta contra o que era chamado de sodomia, desde Paulo²⁷⁹, evidencia outra característica importante do conceito de matrimônio: tratava-se de uma união que pressupunha

²⁷² Cf. Mateus, 19, 6.

²⁷³ Cf. 1 Coríntios 7, 10 -11.

²⁷⁴ AGOSTINHO, Santo. **Os bens do matrimônio**. São Paulo: Paulus, 2007.

²⁷⁵ Mateus 19, 6.

²⁷⁶ BRUNDAGE, James A. **Law, sex, and Christian society in medieval Europe**. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.

²⁷⁷ O sínodo de Cividale del Friuli (796) permitiu a separação em caso de adultério, mas com a condição que marido e mulher não se casassem novamente até que o companheiro morresse. Cf. BRUNDAGE, op. cit.

²⁷⁸ Sobre as questões específicas à indissolubilidade matrimonial, cf. SILVA, Caroline Gual. **“Até que a morte os separe”**: Casamento reformado no século XI-XII. 2008. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia, Universidade Estadual de São Paulo, São Paulo, 2008.

²⁷⁹ Cf. 1Coríntios 6.9-10; 1Timóteo 1.10.

a heterossexualidade²⁸⁰. Precisava, necessariamente, acontecer entre homem e mulher. É importante, no entanto, que façamos um adendo sobre o conceito de sodomia, que teve aplicações muito diversificadas no período medieval. Por isso, não pode ser compreendido de maneira automática como sinônimo de homossexualidade ou de prática sexual entre homens. Sodomia serviu para designar uma série de práticas sexuais em posições consideradas “não naturais”, não favoráveis ou impeditivas à procriação. Contudo, principalmente a partir do século XII, a sodomia passou a ser relacionada, com cada vez mais frequência, a práticas sexuais realizadas entre homens²⁸¹. No que concerne ao casamento, a sodomia serviu, em alguns casos, como argumento para que uniões fossem desfeitas²⁸².

Ao afirmar “que cada homem tenha sua mulher e cada mulher seu homem”, São Paulo embasava um tipo de união monogâmica, outra característica importante na noção de matrimônio cristão – a qual, embora não fosse inédita, não era uma prática generalizada no ocidente medieval. Entre os povos germânicos, sobretudo nos meios reais e mais abastados, foi somente após a conversão ao cristianismo que a poligamia deixou de ser algo comum. Por volta do final do século VI, então, já havia restrições legais muito bem-estabelecidas para conter essas práticas²⁸³. Naturalmente, a conversão não implicava uma mudança repentina de hábito, e certos costumes persistiram por muito tempo nas sociedades convertidas. Le Goff e Troung relembram que, no caso da França, a monogamia era mais seguida entre os mais pobres; entre os ricos, a bigamia e a extraconjugalidade foram práticas recorrentes²⁸⁴. O autor menciona que o último rei francês a praticar poligamia foi Felipe Augusto (1180-1223), o que demonstra que esse princípio de fato não foi tão rapidamente absorvido.

Já o princípio da exogamia se diversificou bastante no decorrer da Idade Média, uma vez que definir os graus de parentesco passa por construções que variam no tempo e compreende relações que vão além do sangue. Aqui, precisamente, a definição do que seria a

²⁸⁰ Embora o conceito de heterossexualidade seja contemporâneo, faz referência ao que se entende por relação entre homens e mulheres cisgênero.

²⁸¹ Segundo Cassiano Celestino de Jesus, existiam três componentes importantes no conceito de sodomia: “I – era considerado um dos pecados mais graves de luxúria, em que não se considerava o sexo dos atores para o caso; II – era sinônimo de toda forma de sexualidade estimada como contrária à natureza, incluindo a bestialidade; e III – designava a penetração anal entre homens”. JESUS, Cassiano Celestino de. Masculinidades dissidentes no medievo ibérico: um estudo sobre a sodomia no discurso jurídico de Alfonso X (1252-1284). *Memória & Cultura*, v. 14, n. 27, p. 260-278, 2020.

²⁸² BRUNDAGE, James A. **Law, sex, and Christian society in medieval Europe**. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.

²⁸³ Ibidem.

²⁸⁴ LE GOFF, Jacques; TROUNG, Nicolas. **Uma História do corpo na Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

parentela é um ponto variável²⁸⁵. Agostinho defende que, no princípio, a endogamia era uma necessidade, pois não havia variedade humana. Adão precisou ser sogro e pai de seus filhos²⁸⁶. Mas a partir do momento em que a variedade humana se estabeleceu, “tornou-se obrigatório os homens casarem-se com mulheres que já não eram suas irmãs”²⁸⁷. Este é um princípio do matrimônio que estará presente quase de maneira geral na Idade Média, ao menos do ponto de vista discursivo. Do ponto de vista prático, principalmente nos meios nobres, mas não exclusivamente, o incesto bastante recorrente. Um exemplo expressivo, sobre o qual teremos a oportunidade de discursar com mais cuidado adiante, é o de dom João II (1455-1495), Rei de Portugal, casado com sua prima, dona Leonor de Avis (1458-1525).

Ainda outras características se mostraram importantes de maneiras diferenciadas ao longo do tempo, como a funcionalidade do matrimônio dentro da sociedade, a questão da geração da prole e o valor do matrimônio enquanto lugar em que o sexo era dignificado dentro de um propósito importante na ordem da vida (tema já abordado anteriormente). Não faremos, neste momento, generalizações sobre tais características; apenas as apontamos como elementos que nos parecem constituir as bases da noção de matrimônio desde os tempos das reflexões de Santo Agostinho. No decorrer dos próximos capítulos, vamos repensá-las dentro da realidade mais específica que nos interessa, Portugal no final do século XV.

²⁸⁵ Claude Levi Strauss já nos apontava o quanto as regras relativas ao tabu do incesto se atrelavam muito mais a questões culturais do que a sanguíneas. O que define o princípio da exogamia não é exatamente a questão genética, mas a organização cultural. Apesar das discordâncias, sobretudo no trato objetificado dado às mulheres por parte do antropólogo em seu “princípio da reciprocidade”, Levi Strauss nos ajuda a refletir sobre algo importante para a compreensão dos estabelecimentos de regras em relação ao parentesco, que é a noção de organização social construída pela cultura (LEVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco**. 7ª ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2012). O sangue importava menos do que a regra e, por isso, era comum a existência do parentesco religioso. Sogra(o), cunhadas(os), noras ou genros também eram considerados parentes. Em alguns casos, as considerações de parentesco iam mais longe a noção de coparentalidade entre o padrinho e toda a família do seu afilhado gerava um impedimento do casamento do padrinho com qualquer membro adulto da família do afilhado (BRUNDAGE, James A. **Law, sex, and Christian society in medieval Europe**. Chicago: The University of Chicago Press, 1987). Nesses casos, a ligação não é sanguínea, mas a prática é, diversas vezes, colocada como incestuosa. A título de exemplo, em Portugal, no ano de 1486, Pero Annes, morador em Fragouas, foi acusado e punido por dormir com a madrastra. A.N.T.T. Chancelaria de Dom João II, Livro 8, Fólio 10.

²⁸⁶ AGOSTINHO, Santo. **Cidade de Deus**. 2ª Ed. Vol. 2. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkianp, 2000.

²⁸⁷ Ibidem, p. 1374.

2.4.2 Matrimônio e o controle da Igreja

Até aqui, demos grande ênfase ao pensamento agostiniano acerca do matrimônio. Essa escolha se deve, em grande medida, à percepção que temos de que suas reflexões influenciaram de maneira significativa as construções discursivas sobre o matrimônio, mesmo muitos anos após sua morte. Podemos apresentar vários exemplos que evidenciam o quanto o santo foi utilizado como autoridade em assuntos de moralidade, legitimidade e ordenamento das relações matrimoniais. É certo que Agostinho contribuiu significativamente para a consolidação do espaço matrimonial como um lugar de domínio masculino e como detentor de papel importante não somente no campo religioso, mas também no “reino das coisas temporais”. Muitos dos elementos característicos e constitutivos do conceito de matrimônio foram pensados, trabalhados e esquematizados a partir das reflexões de Santo Agostinho.

Fazemos estas colocações, mas não deixamos de considerar, claro, as mudanças significativas pelas quais a Igreja, de modo geral, e o matrimônio, de modo específico, passaram no âmbito, por exemplo, da Reforma Gregoriana. Contudo, mesmo levando em conta tais mudanças, ainda consideramos que o pensamento de Agostinho, no que diz respeito à construção normativa do matrimônio, é indispensável. Deve-se lembrar o quanto o santo, mesmo nesse processo de mudanças profundas pelas quais a Igreja passou no decorrer dos séculos XI e XII, continuou a ser uma das autoridades mais citadas e referenciadas como voz de legitimidade. No momento em que a Igreja firmava seu domínio e sua jurisdição sobre a vida não só do clero, mas também do laicato, o santo bispo de Hipona foi substancialmente importante.

Dada essa ênfase em Agostinho, precisamos agora entender os processos de mudança pelos quais o matrimônio passou. Hoje estamos acostumados a entendê-lo, além de como um estado social, também como um sacramento religioso. Trata-se, sobretudo nos meios católicos, de um processo ritualizado, nesse caso sancionado pela Igreja e oficializado pelos padres. Contudo, durante boa parte da Idade Média, o rito do matrimônio não esteve, exatamente, nas mãos da Igreja²⁸⁸, e a figura do padre não era indispensável. Por muito tempo, outros costumes e ritos conferiram um lugar mais proeminente às famílias do que a Igreja. Entre vários povos germânicos, eram comuns a participação ativa e o controle das famílias dos noivos nos rituais

²⁸⁸ QUEIRÓS, Isabel Maria de Moura Ribeiro de. **Theudas e mantheudas**: a criminalidade feminina no reinado de D. João II através das cartas de perdão (1481-1485). 1999. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 1999; BRUNDAGE, James A. **Law, sex, and Christian society in medieval Europe**. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.

de união matrimonial²⁸⁹. Segundo Brundage, ainda no século X a Igreja era muito limitada em assuntos de jurisdição sobre o matrimônio, e embora muitas das suas definições acerca dos ideais de vida matrimonial já estivessem muito divulgados nos meios sociais, inclusive nos germânicos, ainda assim o controle jurídico lhe escapava. Brundage afirma que os esforços da Igreja em impor o casamento cristão eram muito mais exortatórios do que jurídicos²⁹⁰. E, de fato, nesse aspecto do discurso e da exortação, a Igreja, desde o princípio, sempre foi muito rica²⁹¹.

A partir do século X, já começamos a encontrar afirmações jurídicas no sentido da defesa dos princípios do matrimônio. E esse processo se intensifica nos séculos XI e XII, sobretudo nas escritas de autores canonistas. O direito canônico possibilitou que a Igreja adquirisse formas mais eficazes de atuar juridicamente sobre as relações matrimoniais. O período da Reforma Gregoriana marcou um processo de fortalecimento do poder da Igreja sobre essas relações, e como resultado os leigos perderam parte significativa do controle que tinham anteriormente sobre o matrimônio²⁹².

Nesse processo, o matrimônio foi firmado, com cada vez mais empenho, como lugar legítimo das práticas sexuais, e tudo que existia fora dele, em termos de sexualidade, era considerado, no mínimo, indesejado. Existia na Igreja um empenho persecutório grandioso a tudo que fugia do seu controle. E o sexo, não tão diferente das crenças nesse sentido, era algo muito difícil de limitar. Então, mesmo com muitos discursos normativos, seja sobre quem pode se unir com quem ou sobre quais posições e quando se pode ter uma relação sexual, ao fim e a cabo, a desobediência nos parece ser uma marca constitutiva do ser humano. E a Igreja nem sempre conseguia se fazer ser obedecida.

Após os séculos iniciais do cristianismo, raras vezes encontraremos debates de peso acerca da aceitação, ou não, do casamento como um estado permitido de vida cristã. O que encontramos, em todo caso, são embates em torno da superioridade da vida virginal em relação à matrimonial. Essa temática perpassou muitos séculos, e podemos encontrá-la ainda no final do século XV²⁹³. Conforme lembra Fernandes, principalmente entre as correntes monásticas

²⁸⁹ BRUNDAGE, James A. **Law, sex, and Christian society in medieval Europe**. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.

²⁹⁰ *Ibidem*.

²⁹¹ Isso não implica dizer que a Igreja não se envolvia juridicamente de modo algum nas relações matrimoniais, mas sim que ela não ainda tinha um envolvimento tão significativo quanto o que teria posteriormente.

²⁹² BRUNDAGE, James A. **Law, sex, and Christian society in medieval Europe**. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.

²⁹³ FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. **Espelhos, Cartas e Guias Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica, 1450-1700**. Porto: Oficina Gráfica da F.L.U.P., 1995.

dos séculos XIII e XIV havia uma tendência muito forte de apresentar a vida matrimonial como mais próxima ao pecado do que a vida celibatária²⁹⁴. Obras como *Horto do esposo*, escrita por um religioso do mosteiro de Alcobaça, datada de por volta do início do século XV, expressavam, com riqueza, essa visão de que o matrimônio configura uma espécie de prisão às coisas terrenas para o homem.

No entanto, mesmo que houvesse na mentalidade dos homens da Igreja uma aversão ao sexo, ou mesmo medo²⁹⁵, e isso oferecesse alguma justificativa para o surgimento de preocupações quanto ao pecado e à sua relação com a vida matrimonial, devemos lembrar que a repulsa e a negação desmedida ao matrimônio resultaram, muitas vezes, em práticas consideradas heréticas, seja em tempos mais remotos, como nos do maniqueísmo combatido por Agostinho, ou ainda no século XII com movimentos como o catarismo²⁹⁶.

O que o percurso da conformação e da organização da instituição matrimonial dentro de normativas, tanto jurídicas quanto teológicas, nos permite pensar é que foi se confirmando, cada

²⁹⁴ Ibidem.

²⁹⁵ op. cit.

²⁹⁶ Falbel afirma que, entre os cátaros, “relações sexuais eram proibidas, tinham horror à procriação, pois implicava no aprisionamento de seus espíritos ao mundo da carne. Acreditavam piamente no celibato, e em qualquer forma ascética de renúncia ao mundo” (FALBEL, Nachman. *As heresias dos séculos XII e XIII. Revista de História*, v. 38, n. 78, p. 325-352, 1969, p. 332). Brundage também ressalta que: “indeed those who denounced marriage and advised laymen to abstain from it were considered heretics. A number of heretical sects during this period did, in fact, teach that no Christian could in good conscience contract marriage” (“de fato, aqueles que denunciavam o casamento e aconselhavam os leigos a se absterem dele eram considerados hereges. Várias seitas heréticas durante esse período ensinaram, de fato, que nenhum cristão poderia, em sã consciência, contrair casamento”. BRUNDAGE, James A. **Law, sex, and Christian society in medieval Europe**. Chicago: The University of Chicago, 1987. Tradução nossa.). Ladurie define o catarismo como “uma heresia cristã; sobre este ponto não existe qualquer dúvida! [...] De facto, admite a existência (de tipo ‘maniqueísta’) de dois princípios opostos, ou mesmo de dois deuses: um do Bem, outro do Mal. Um, Deus; o outro, Satã” (LADURIE, Emmanuel Le Roy. **Montailou: cátaros e católicos numa aldeia occitana, 1294-1324**. Lisboa: Edições 70, 2008, p. 11). Percebemos nessas características do catarismo as marcas de um dualismo entre corpo e alma que lembra o maniqueísmo. Isso é apontado por Ladurie nos seguintes termos: “o catarismo formou-se talvez a partir de longínquas influências orientais, ‘maniqueístas’ nomeadamente [...] Mas sobre este ponto nadamos ainda em hipóteses” (LADURIE, op. cit., p. 10). Alguns autores, como Brenon, levam-nos a outras reflexões acerca do surgimento do catarismo; para a autora, a própria Igreja, com sua ideologia cruzadista contra o infiel maometano, reforçava o dualismo maniqueísta da luta justa do bem contra o mal – o mal que poderia ser eliminado sem culpa alguma. Assim, Brenon afirma que “La herejía, difundida em el siglo XI, estala em el SIGLO XII; es una ‘contraiglesia’ organizada, com su clero mixto y sus obispos. Tras los diversos apelativos que reciben de sus adversarios, se ocultan unos religiosos austeros que leen el Nuevo Testamento y practican el rito cristiano primitivo del bautismo por imposición de manos” (“A heresia, difundida no século XI, se estabelece no século XII; é uma ‘contraigreja’ organizada, com seu clero misto e seus bispos. Por trás dos vários nomes que recebem de seus adversários, existem religiosos austeros que leem o Novo Testamento e praticam o primitivo rito cristão do batismo pela imposição das mãos”. BRENON, Anne. **Los Cátaros hacia una pureza absoluta**. Barcelona: Ediciones Grupo Zeta, 1998, p. 29. Tradução nossa.).

vez mais, o lugar que a instituição matrimonial ocuparia. Reguladora das práticas sexuais, possuidora do corpo e da liberdade, a instituição matrimonial, pedra angular do conceito de família cristã, se consolidou como aquela que teria o dever de salvaguardar o ordenamento moral da conduta sexual. Era, eminentemente, uma instituição de poder que, cada vez mais, se organizava e se orientava em torno da Igreja e das monarquias cristãs – um poder aguerrido, que não media esforços para conter qualquer tipo de disfunção ao seu modelo.

3 A JUSTIÇA EM UM REINO CRISTÃO

A partir de agora, abordaremos uma realidade mais demarcada, tanto em termos geográficos como em termos temporais. Depois de analisarmos o papel do cristianismo na legitimação das normas sexuais e entendermos os pressupostos básicos do matrimônio, queremos materializá-lo dentro de algo mais concreto em termos de objetividade histórica. Portugal, na segunda metade do século XV, tornou-se uma escolha muito valiosa para nossa pesquisa. Tratava-se de uma monarquia marcadamente cristã e, especialmente por esse motivo, o cristianismo impregnou os mais elementares aspectos da vida com sua moralidade. É ponto pacífico entre a grande maioria dos pesquisadores²⁹⁷ que estas duas esferas de poder, dotadas de íntima relação entre si, marcavam o Portugal do quatrocentos com sua influência: a esfera temporal, representada sobretudo pelo poder monárquico e os outros poderes que o orbitavam; e a espiritual, representada pela Igreja. Aponta Nascimento que “os diferentes aspectos da vida do homem medieval estavam permeados de valores religiosos que irão fundamentar um imbricamento entre os pensamentos jurídico e religioso, o que por sua vez levava a uma assimilação entre crime/pecado e punição do delito/expiação da culpa”²⁹⁸.

Sob esta ótica do impacto do pensamento cristão na construção de padrões normativos de conduta sexual, pode-se dizer que as Ordenações Afonsinas buscavam a afirmação desses mesmos princípios, valendo-se do poder coercitivo legal para a execução de tal objetivo. Esse ordenamento jurídico, por configurar um conjunto de leis que evocavam a tradição amparadas pelos costumes, apresenta-nos um padrão de comportamento idealizado. Isso evidencia uma característica importante desse tipo de documento – e aqui, especificamente das Ordenações Afonsinas – no que diz respeito à moralidade e às práticas sexuais: eram conjuntos legais que tinham como objetivo a regulação de condutas, a vigilância e o controle dos corpos dentro de padrões estabelecidos como ideais a serem seguidos: “O discurso jurídico passa a ser analisado como engrenagens discursivas que limitam a existência da diversidade dos desejos, dos gêneros

²⁹⁷ Cf. NASCIMENTO, Denise da Silva Menezes do. **O poder negociado**: os crimes contra a pessoa e sua honra no reinado de dom João II. 2009. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009; FREITAS, Judite A. Gonçalves de. **O Estado em Portugal (Séculos XII e XVI)**. Lisboa: Aletheia Editores, 2011; CONCEIÇÃO, Vinícius Silva. **Ordenações Afonsinas**: codex e pluralismo jurídico (Portugal, séc. XV). 2021. Dissertação (Mestrado de História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Brasília, Brasília, 2021.

²⁹⁸ NASCIMENTO, Denise da Silva Menezes. Degredo: Instrumento de punição e perdão no reinado de Dom João. In: SOUZA, Ana Beatriz Ramos; ACRUCHE, Hevelly Ferreira (Orgs.). **História das Américas**: apontamentos iniciais de Ensino e pesquisas. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2021, p. 72-87.

e das sexualidades, a partir do momento em que elegem maneiras de vivenciá-las”²⁹⁹. Como lembra Butler, “a norma somente persiste como norma enquanto é atualizada na prática social e reidealizada e reinstituída durante e ao longo dos rituais sociais cotidianos da vida corporal”³⁰⁰. O objetivo das Ordenações Afonsinas quanto à moralidade sexual passava, justamente, pelo estabelecimento do espaço matrimonial como uma idealização e como um ritual a ser constantemente reproduzido.

O que se percebe é que, no limiar da Idade Média Portuguesa, no quatrocentos, havia dois caminhos aceitos para que os súditos seguissem em termos de sexualidade: o primeiro, viver uma vida de abstenção, fosse na virgindade consagrada, fosse no celibato; o segundo, praticar o sexo dentro da dimensão matrimonial. Quando o súdito optava por caminhos diferentes desses dois, recaía sobre ele o peso da condenação moral e, em muitos casos, legal. Como teremos a oportunidade de averiguar com mais detalhes, o peso legal era maior sobre as mulheres que sobre os homens. Porém, mesmo para eles havia limites para a experiência sexual. Nesse contexto, estamos trabalhando com um tipo de sociedade em que os sujeitos eram enquadrados dentro do discurso normativo por meios variados, mas que, quase sempre, implicavam o uso de algum grau de violência.

Falamos neste trabalho, com muita frequência, de práticas sexuais não normativas. Como nosso foco tem partido do ordenamento jurídico do reino de Portugal, essas práticas acabaram se resumindo àquelas que ocorriam fora do casamento e que confrontavam diretamente a dinâmica e as características pertinentes a esse tipo de união, como defendido pela Igreja. Mas é evidente que também dentro do casamento existiam regras para as práticas sexuais, ou seja, mesmo após casados, a mulher e o homem não estavam livres para praticar o sexo como bem lhes aprouvesse. Agostinho defendia que mesmo as relações sexuais que não tinham por finalidade a procriação, mas que ocorridas no matrimônio apenas para acalmar os apetites da carne – impedindo a prática de um pecado pior e mortal como o adultério –, deveriam ser consideradas um pecado venial³⁰¹. Mesmo sendo um pecado mais brando, o sexo excessivo, que não respeitava os calendários da Igreja e que não tinha por princípio a procriação era, ainda sim, um mal. Outras práticas, como sexo oral ou anal ou em posições consideradas não favoráveis à procriação eram tidas como perversas e gravíssimas, mesmo ocorridas no matrimônio.

²⁹⁹ JESUS, Cassiano Celestino de. Masculinidades dissidentes no medievo ibérico: um estudo sobre a sodomia no discurso jurídico de Alfonso X (1252-1284). *Memória & Cultura*, v. 14, n. 27, p. 260-278, 2020, p. 270.

³⁰⁰ BUTLER, Judith. Regulações de Gênero. *Caderno Pagu*, v. 1, n. 42, 2014, p. 249-274, p. 262.

³⁰¹ AGOSTINHO, Santo. *Os bens do matrimônio*. São Paulo: Paulus, 2007a.

Embora fossem tratadas como pecado e, nesse sentido, condenadas pelo discurso da Igreja, práticas como as citadas não parecem ter ganhado muita atenção da justiça régia. Isso se verifica, por exemplo, na documentação jurídica a que estamos nos dedicando. Não se menciona nenhuma punição a práticas sexuais ocorridas dentro do matrimônio. Não encontramos títulos das Ordenações Afonsinas incumbidos, por exemplo, de abordar práticas sexuais anais ou orais ocorridas entre marido e esposa. Mesmo nas Cartas de Perdão, pelo menos nas que encontramos em nossa pesquisa, nenhum pecado relacionado à vida sexual dos esposos surgiu como temática principal. Conforme pontuado por Zuber, “a partir do século XIII, o fiel deve ir prestar contas das suas transgressões pelo menos uma vez por ano”, então, popularizada a confissão auricular, é de se crer que essas práticas sexuais consideradas pecaminosas fossem tratadas com os confessores e punidas segundo as regras penitenciais eclesiásticas.

3.1 JUSTIÇA E O CRISTIANISMO NO REINO

A Justiça ocupa um lugar importante na noção de governança real portuguesa da Idade Média Tardia. Abordamos esse tópico rapidamente no capítulo anterior, mas agora precisamos analisar com mais cuidado. O monarca tinha por função justamente reger³⁰². Esta era a primeira e principal virtude esperada do rei. Tratava-se de uma ideia de justiça entendida como “cosa celestial, e eviada per DEOS dos seus altos ceos aos Reix e Princepes em este mundo, em que ajam de fundar, pera justamente reger e governar seus Principados e Senhorios”³⁰³. O objetivo da Justiça, na compreensão das Ordenações Afonsinas, era limitar o pecado, posto que ao passo que “Deixarom de peccar os boos por suas virtudes, os maaos (deixarão) por temor da justiça, receando as pennas...”³⁰⁴. Assim, no caso daqueles cuja “bondade” e “virtude” não fossem suficientes para agir de acordo com o esperado pela moralidade da época, a justiça deveria colocar o temor como forma de impelir um comportamento inserido nos padrões esperados.

O pecado, como visto anteriormente, era entendido como um desvio da vontade divina. A justiça deveria trabalhar, então, em prol de impedir tais desvios. Entendida como instrumento para fazer cumprir a vontade de Deus, a justiça estabelecia um espaço em que o natural, o correto e o normal era que os súditos seguissem aquilo que era conferido como “desejo de

³⁰² Ordenações Afonsinas, Livro V, Título I – “E por esto he chamado Rey, pera que aja de reger justamente seu Regno”. CONCEIÇÃO, Vinícius Silva. **Ordenações Afonsinas: codex e pluralismo jurídico** (Portugal, séc. XV). 2021. Dissertação (Mestrado de História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Brasília, Brasília, 2021.

³⁰³ Ordenações Afonsinas, Livro V, Título I.

³⁰⁴ Ibidem.

Deus”. Esse “desejo”, por sua vez, não encontrava marcas de produção, sendo entendido como algo anterior a qualquer criação, ou seja, como sempre existente. Joan Scott afirma que:

O gênero é uma das referências recorrentes pelas quais o poder político tem sido concebido, legitimado e criticado. Ele não apenas faz referência ao significado da oposição homem/mulher; ele também o estabelece. Para proteger o poder político, a referência deve parecer certa e fixa, fora de toda construção humana, parte da ordem natural ou divina. Desta maneira, a oposição binária e o processo social das relações de gênero tornam-se parte do próprio significado de poder; por em questão ou alterar qualquer de seus aspectos ameaça o sistema inteiro³⁰⁵.

Assim procediam as Ordenações Afonsinas em suas argumentações acerca das punições. Buscava-se sempre estabelecer o desvio a ser punido como antinatural. “Quando a sociedade espera de seus membros um determinado comportamento, e quando as instituições dominantes tornam-se mais ou menos capazes de impor essa conduta, as opiniões sobre a natureza humana tendem a refletir esse ideal, quer ele se assemelhe a realidade, quer não”³⁰⁶. Ou seja, os comportamentos determinados passam a ser considerados naturais e, portanto, normais. É possível observar isso, por exemplo, quando as Ordenações Afonsinas tratam dos crimes de sodomia. O texto afirma que esse é um pecado que “aborrecia a Deus e ofendia a toda a natureza”³⁰⁷. De maneira similar, os crimes de adultério eram considerados “atos muito maus e contra a vontade de Deus”³⁰⁸.

Dom João II era um monarca que, segundo o discurso que foi construído acerca de sua pessoa, seguia bem a lógica das virtudes cristãs. No exercício do poder e da justiça, ele é descrito por Garcia de Rezende como “muy justo, e amigo de justiça, e nas execuções dela temperado, sem fazer diferenças de pessoas altas, nem bayxas”³⁰⁹. Em tese, considerava-se que tudo que ele fazia era “por serviço de Deos, e por sua honra, e bem de seus Reynos”³¹⁰. Garcia de Rezende chega mesmo a falar de um processo de mudança nas posturas do monarca em comparação com o tempo em que era príncipe; segundo o autor, “sendo em Principe muyto amigo de molheres, depois que foy Rey foy nisso tão temperado, e casto, que se afirma nunca

³⁰⁵ SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Revista Educação e Realidade**, v. 20, n. 2, p. 71-99, 1995, p. 92.

³⁰⁶ POLANIY, Karl. **A subsistência do homem e ensaios correlatos**. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012, p. 220.

³⁰⁷ Ordenações Afonsinas, Livro V, Título XVII.

³⁰⁸ Ordenações Afonsinas, Livro V, Título VII.

³⁰⁹ REZENDE, Garcia de. **Crônica dos valorosos e insignes feitos do Rei D. João II** [Fólio não numerado]. Lisboa: Oficina de Manoel da Silva, 1752.

³¹⁰ Ibidem.

mais conhecer outra mulher, senão a sua”³¹¹. Ou seja, o rei, enquanto aquele que deveria ser o exemplo para os súditos, cuidou, na fala do cronista, de alinhar sua vida às virtudes esperadas de um monarca cristão.

Nesse sentido, Dom João II incorporava em sua pessoa os atributos constitutivos de um rei cristão, “catholico e em grande maneira amigo de Deos”³¹². Era característica fundamental do rei medieval se apresentar como uma ponte entre Deus e os homens, almejando a construção de um reino o mais próximo possível do reino celeste³¹³. Isso passava tanto pelo exercício da justiça, baseado numa compreensão específica de moralidade, quanto pelo comportamento do próprio monarca, que deveria ser virtuoso, de modo a inspirar os seus súditos a terem atitudes semelhantes.

Segundo Maria Filomena Coelho, “precisamente porque los reyes gobiernan por la gracia de Dios, sus actos deben reflejar la condición servil que los ata a la divinidad por medio del celo al cumplimiento en sus reinos de las leyes del Señor”³¹⁴. O rei não detém a lei para si, ela não é fruto de suas vontades: “pertenece, por el contrario, a la realidad objetiva; es una regla preceptiva que encuentra en la naturaleza su fuente y su legitimidad; debe ser extraída de la naturaleza y convertida en precepto formal”³¹⁵. Existia um substrato superior a partir do qual se fundamentavam as leis formais. Esse substrato estava ligado, precisamente, à ideia de Lei Divina, e as leis do monarca precisavam atender aos objetivos dessa imaginária ordem superior originária³¹⁶. Como coloca Grossi, o monarca não criava o direito por si, mas era quem “dizia” a lei. Seu papel era entendido como o de um legítimo intérprete dos costumes³¹⁷. Estar ligado à divindade era fundamental para que tal legitimidade fosse reconhecida pelos súditos.

Nessa construção discursiva, em que existe uma ordem superior a tudo, uma ordem natural e não criada pelos homens, mas dada por Deus, os princípios, as funções e os lugares ocupados por cada figura do reino eram pré-estabelecidos. Tratava-se de uma sociedade de estados, não de indivíduos³¹⁸. As vontades individuais são quase impossíveis de serem

³¹¹ Ibidem.

³¹² Ibidem.

³¹³ MÉRCURI, Danielle Oliveira. **A sacralidade das realezas castelhana e portuguesa nos relatos cronísticos ibéricos do século XIV e XV**. 2011. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista, Franca, 2011, p. 10.

³¹⁴ COELHO, Maria Filomena. Las leyes de 1211: la voz del rey de Portugal al servicio de la concordia. **Temas Medievales**, v. 27, n. 1, p. 1-27, 2019, p. 3.

³¹⁵ GROSSI, 1995 *apud* COELHO, op. cit., p. 4.

³¹⁶ COELHO, Maria Filomena. Las leyes de 1211: la voz del rey de Portugal al servicio de la concordia. **Temas Medievales**, v. 27, n. 1, p. 1-27, 2019.

³¹⁷ GROSSI, Paolo. **A ordem jurídica medieval**. 1ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2017.

³¹⁸ HESPANHA, Antônio Manuel. **A cultura jurídica europeia: Síntese de um milénio**. Coimbra: Almedina, 2012.

percebidas. Nesse sentido, o rei não agia puramente por suas vontades, mas buscava atuar de modo a garantir o “zelo [pela] justiça, confirmando principalmente o Serviço de Deos, e dês i bem seus Regnos”³¹⁹. A constituição natural dava legitimidade ao direito estabelecido pelo poder, por isso, quando o soberano se afastava dessa ordem recaia-lhe o risco de ser imputado por indigno e mal governante³²⁰.

Conforme pontuado por Hespanha, nas sociedades de Antigo Regime, “o bom governo era o governo ordinário”³²¹, aquele em que “a intervenção da imaginação e da vontade nas coisas do governo, ainda que não estivesse excluída de princípio, deveria ser mínima”³²². Numa perspectiva de lógica de poder tradicional, era importante que o rei salvaguardasse cada coisa em seu estado original. Cada mudança deveria ser muitíssimo bem calculada, pois o poder do rei residia, também, na natureza das coisas, na ordem do mundo: “assim era da natureza das coisas que os súditos seguissem os ditames do governante”³²³.

Alguns apontamentos acerca da lei foram feitos ainda na introdução deste trabalho, a partir das Ordenações Afonsinas, os quais precisam ser brevemente lembrados aqui. As leis não estavam acima do monarca. Ele, por direito divino, referendado pelas próprias Ordenações Afonsinas, poderia sobrepor-las em determinados momentos. Desse modo, cumprir a lei do Senhor e guardar a ordem natural não significava necessariamente cumprir as leis escritas do reino, fossem as das Ordenações ou quaisquer outras. Cumprir a lei do Senhor precisa ser compreendido dentro de uma dimensão de justiça entendida como a realização de preceitos ligados a noções de natureza, moralidade e de costumes da época. Não obstante, as leis presentes em documentos como as Ordenações Afonsinas funcionavam, grosso modo, como respaldos para a ação de juiz do monarca: “as Leyx certas fundadas em justa rasom enformaõ o Rey, como diretamente possa julgar, e comprir geeralmente justiça”³²⁴.

Pensando, então, nessa dimensão da ligação estabelecida entre o monarca e Deus, o cuidado com a imagem de rei cristão jamais foi desconsiderado pelos monarcas portugueses, principalmente Dom João II. Garcia de Rezende o apresentava como um regente envolto por

³¹⁹ Ordenações Afonsinas, Livro I, Introdução.

³²⁰ HESPANHA, op. cit.

³²¹ Ibidem, p. 103.

³²² Ibidem, p. 103.

³²³ HESPANHA, Antônio Manoel. As estruturas políticas em Portugal na Época Moderna. In: TENGARRINHA, José. História de Portugal. 2ª Ed. São Paulo: UNESP / Portugal: Instituto Camões, 2001a. p. 118.

³²⁴ Ordenações Afonsinas, Livro I, Introdução.

uma mística e uma busca por aproximar-se de Deus³²⁵. Assim, Dom João II rezava, assistia a missas, tinha oratórios³²⁶ e, segundo o cronista, costumava praticar devoções mais austeras, tendo sido achados entre suas coisas, após sua morte, “hum confessionario, e humas deciprinas, e hum aspero celicio, que muytas vezes trazia sobre a carne debaixo da camisa, e vestiduras reaes”³²⁷.

Naturalmente, não podemos perder de vista o fato de que crônicas reais, como as de Garcia de Rezende, são marcadas por objetivos exortativos quanto à figura do governante em relato; logo, atendem a interesses discursivos ligados ao próprio processo de legitimação do poder monárquico³²⁸. Contudo, essa narrativa nos permite constatar que havia um discurso construído em torno de Dom João II que era marcado por uma áurea de espiritualidade e de virtudes cristãs. Esse discurso era construído atado a noções de virtude e de “bem viver” da época.

Conforme apontado por Huizinga, o estilo de vida do final da Idade Média foi marcado pela atribuição constante de valor religioso às coisas mais triviais da vida cotidiana³²⁹. Tudo parecia estar relacionado a Cristo, desde os aspectos mais simples até os mais complexos, o que, conforme o autor, fazia com que a “religião introduzindo-se em todas as relações da vida significasse uma constante mistura das esferas do pensamento sagrado e do profano”³³⁰. Isso, para Huizinga, culminou numa espécie de profanação do campo espiritual: “a vida estava tão saturada de religião que o povo corria constantemente o risco de perder de vista a distinção entre o espiritual e o temporal”³³¹.

Nessa consubstanciação do profano e do sagrado, não era raro que o transbordamento do campo religioso para os elementos mais comuns da vida chegasse a tal ponto que a esfera do sagrado se secularizasse nas atitudes não somente dos súditos simples, mas também nas da própria nobreza. Sendo assim, nos idos do século XV, era uma característica comum nas monarquias a presença do elemento religioso, fosse em expressões mais simples, como o

³²⁵ Nem todo mundo acreditava nessa piedade do monarca. Rui de Pina, em suas crônicas, afirma que “muitos lhe apontassem a devoção como fingida hipocrisia para encoberta de muitas coisas que aconteceram”. COELHO, Antônio Borges. D. João II (1455-1495): Esboços para um retrato. **Clio: Revista do centro de história da Universidade de Lisboa**, v. 1, n. 1, p. 21-45, 1995, p. 23.

³²⁶ REZENDE, Garcia de. **Crônica dos valorosos e insignes feitos do Rei D. João II**. [Fólio não numerado]. Lisboa: Oficina de Manoel da Silva, 1752.

³²⁷ *Ibidem*.

³²⁸ É importante levar em conta o contexto de produção dessas crônicas. Garcia de Rezende escreveu em um momento de formação da imagem de Dom João II como “príncipe perfeito”; por esse motivo, o cronista quase nunca se refere a algum “defeito” do monarca, focando e exacerbando suas virtudes.

³²⁹ HUIZINGA, Johan. **O Declínio da Idade Média**. 2ª Ed. Braga: Ulisseia, 1999.

³³⁰ *Ibidem*, p. 115.

³³¹ *Ibidem*, p. 117.

contato do monarca com o seu povo e a prática da caridade e da misericórdia como expressões de Cristo, ou em mais complexas, como o exercício da regência e da justiça.

Essa relação de proximidade com Cristo e com os santos se desdobrava em cenários de blasfêmia e em outros tipos de atos de “desrespeito”³³². Luiz Miguel Duarte afirma que “neste final da Idade Média e no início da Época Moderna, os portugueses, como os naturais dos outros reinos da Europa, têm a jura fácil e tratam Deus, a Virgem e os santos com grande familiaridade, quando não com rude aspereza”³³³. Mas nem sempre esses casos de blasfêmia e de ofensas aos personagens sagrados chegavam ao conhecimento da justiça, mesmo porque, muitas vezes, se davam na privacidade do lar. E nem todos eram punidos de acordo com o estabelecido nas Ordenações Afonsinas³³⁴.

Nesse sentido, a justiça de um reino cristão como o português não funcionava de maneira tal que garantisse, automaticamente, que a sociedade viveria num estado de verdadeira reverência e delicadeza no trato com o sagrado. A “extrema familiaridade” que os sujeitos possuíam com as coisas divinas e a relativamente recorrente profanação dos elementos sagrados são frutos de uma sociedade marcadamente religiosa, uma em que a fé ocupava um lugar tão

³³² Segundo Huizinga, “mesmo o estúpido pecado da blasfêmia mergulha as suas raízes numa fé profunda” (HUIZINGA, Johan. **O Declínio da Idade Média**. 2ª Ed. Braga: Ulisseia, 1999, p. 122). O historiador ainda ressalta que inúmeros rituais religiosos, como as peregrinações e devoções, culminavam em uma série de práticas seculares, como orgias e danças, entre outros. Muitas vezes, esses atos de “desrespeito” à fé ocorriam por ingenuidade ou desconhecimento; outras vezes, por uma consciente infidelidade. No entanto, para Huizinga, “é impossível traçar a linha de demarcação entre uma familiaridade ingênua e uma infidelidade consciente” (HUIZINGA, op. cit., p. 123). Nas Ordenações Afonsinas havia a tentativa de separar o que blasfemava com intenção de renegar a fé do que blasfemou por força da ocasião. Ao primeiro seria imputado o crime de heresia, enquanto ao segundo caberiam as penalidades próprias a atos de blasfêmia. Sobre isso, cf. Ordenações Afonsinas, Livro V, Título LXXXVIII. Na vida diária, nos atos cotidianos e, por vezes, no divertimento, Deus, a Virgem, ou algum santo era ofendido. Dom Afonso IV percebeu isso e descreveu em lei que os jogos públicos por vezes induziam os homens a profanarem o nome de Deus: “som os homens emduzidos pello Jogo dos dados e assinadamente ussam as tavola Jees nas praças e que outrossi rrecreçem grandes dapnos e cajões antre aquelles que destes Jogos ussam e outros muytos”. DUARTE, Luis Miguel. “A boca do Diabo”: A blasfêmia e o direito penal português na baixa Idade Média. **Lusitania Sacra**, v. 2, n. 4, p. 91-82, 1992, p. 70. Por isso, o rei tentava impedir esses jogos, estabelecendo que “nom tenha tavola nem em praça nem em escondido” (DUARTE, op. cit.). É claro que, como destaca Luiz Miguel Duarte, “era impossível proibir os homens de jogar aos dados; e, na excitação do jogo, era impossível obrigá-los a ter tento na língua” (DUARTE, op. cit., p. 71).

³³³ DUARTE, op. cit., p. 80.

³³⁴ As Ordenações definiam como pena que “todo aquelle, que sabidamente renegar de DEOS, ou de Santa Maria, se for Fidalguo, Cavalleiro, ou Vassallo, pague por cada vez que assy renegar mil reis pera a arca da piedade; e se for piam, dem-lhe vinte açoutes no Pelourinho, e em quanto o assy açoutarem metam-lhe pela lingoa huma agulha d’albardeiro, a qual tenha assy na lingoa, ataa que os açoutes sejam acabados. E aquel que arrenegar d’alguú outro Santo, se for Fidalgo, ou Cavalleiro, &c. pague quinhentos reis; e se for piam ande d’arredor da Igreja com huma silva ao pesçoço cinco sestas feiras, a saber, em cada hum a sesta feira huma vez, em quanto estiverem aa mitra do dia, segundo agora se custuma de fazer”. Ordenações Afonsinas, Livro V, Título LXXXVIII.

central que não se restringia nem às paredes do templo, nem aos ritos religiosos, mas estava presente em tudo, desde o prazer profano até o jejum mais piedoso³³⁵.

Num reino onde a fé tinha tanta presença, a organização da justiça real e (a tentativa de) ordenamento dos comportamentos dos súditos com base em um pensamento cristão pode ser entendida como um aspecto de legitimação do poder conferido não somente ao monarca, mas à própria monarquia em si. Weber, ao falar sobre as três formas de dominação legítima, refere-se àquela de caráter tradicional, em que a referência de legitimidade está na crença da santidade e da longevidade do poder exercido por quem domina³³⁶. Ou seja, a relação do senhor para com o súdito está atrelada a uma noção de tradição, a qual, por sua vez, estabelecia uma fidelidade do súdito para com o senhor³³⁷. O poder era legitimado e entregue às mãos do monarca por um mandamento divino que, outrora, também fora concedido aos seus antepassados, num ciclo que se repete há longo tempo. É com essa base que se justifica o título “*Dei Gratiae, Rex Portugaliae et Algarbii...*”³³⁸ conferido aos monarcas que assumiam o trono português. Por graça de Deus se tornou rei.

Recorrer a essa tradição é uma característica vista também nas Ordenações Afonsinas. Essa documentação nos revela um tipo de justiça que apelava para os costumes e as leis que outros monarcas estabeleceram no passado. Assim, é comum que no início da apresentação de algum título das Ordenações encontremos expressões como “*EL REY Dom Joham meu Avo, de muito louvada e esclarecida memoria, em seu tempo fez Ley em esta forma, que se segue*”³³⁹. Diversas vezes, há uma exposição cronológica de uma determinada lei. Por exemplo, no Livro V, Título XVIII, *Do que matou sua mulher polia achar em adulterio*, encontramos referências às leis anteriores estabelecidas por Dom Dinis e depois por Dom Afonso IV, para apenas então Dom Afonso V dizer como a justiça deveria proceder em se tratando dos homens que mataram suas mulheres depois de as terem pegado em adultério. Segundo Maria Filomena Coelho, “*La comunidad política de los cristianos entiende que la ley promulgada por los reyes que la gobiernan debe ser fruto de su historia sobre la Tierra (costumbre/tradición), orientada por los preceptos divinos*”³⁴⁰. É nesse sentido que as Ordenações Afonsinas evocavam um tipo de

³³⁵ HUIZINGA, Johan. **O Declínio da Idade Média**. 2ª Ed. Braga: Ulisseia, 1999.

³³⁶ WEBER, Max. Os três tipos de dominação pura. Tradução de Gabriel Cohn. In: COHN, Gabriel (org.). **Weber**. São Paulo: Ática, 2003, p. 128-141.

³³⁷ HESPANHA, Antônio Manuel. **A cultura jurídica europeia: Síntese de um milénio**. Coimbra: Almedina, 2012.

³³⁸ DUARTE, Luís Miguel. **Justiça e criminalidade no Portugal Medieval (1459-1481)**. 1993. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 1993.

³³⁹ Ordenações Afonsinas, Livro V, Título XVIII.

³⁴⁰ COELHO, Maria Filomena. Las leyes de 1211: la voz del rey de Portugal al servicio de la concordia. **Temas Medievales**, v. 27, n. 1, p. 1-27, 2019.

justiça atrelada às tradições, ligada aos reinados anteriores e aos costumes, recorrendo à história portuguesa como fator de legitimidade do poder de dizer a lei.

Quando era feita alguma modificação, por exemplo na qualidade ou na intensidade punitiva de alguma definição das Ordenações, fazia-se um caminho explicativo que justificasse as alterações realizadas:

Porem nós Dom Affonso, etc. porque somos certo que em tempo dos Reyx, que ante nos foram, e nos ataa ora se usou nos nossos Regnos, que per fazerem alguús adulterios com mulheres alheas nom lhes davam porem penas de justiça, salvo se alguús levavam essas molheres alheas donde as tinham seus maridos, pera fazerem com ellas adulterio , segundo he contheudo em huã Ley, que sobre esto fez El Rey Dom Donis nosso Padre, a que DEOS perdoe; e nós, por tolher esse mal, que he muy grande, e outros muitos males, que se ende seguem, pelos usos e custumes, que sobre esto as nossas justiças ataa qui guardarom³⁴¹.

Quando intenta modificar as penas ligadas ao crime de adultério, Dom Afonso V não age de maneira puramente arbitrária, sem explicar os motivos pelos quais o faz. Ele argumenta que a ação é necessária por que a falta de punição estava possibilitando que mais atos de adultério acontecessem no reino³⁴². Além disso, enfatiza que aquele era um pecado grave, que acarretava outros tantos males para o reino.

Não se pode desconsiderar, também, o local ocupado pelo medo da ira divina nessa lógica. O monarca, quando punia, purgava o reino de possíveis castigos impostos por Deus, uma vez que era comumente aceita a visão de que, “se a justiça terrena se afastar da dos Céus, o criador fá-lo-á rudemente sentir sobre os súditos do reino desgovernado”³⁴³. Assim como ocorrera outrora em Sodoma e Gomorra, ou ainda nos tempos do Dilúvio, a desobediência poderia atrair o Deus *Goel*, que redime com o sangue. Nota-se, então, que para o próprio monarca era importante resguardar a tradição e os ideais religiosos, posto que, conforme aponta Weber, a sua “violação desconsiderada por parte do senhor poria em perigo a legitimidade do seu próprio domínio, que repousa exclusivamente na santidade delas”³⁴⁴.

³⁴¹ Ordenações Afonsinas, Livro V, Título VII.

³⁴² Pode-se perceber isso quando o monarca afirma: “E como estes peccados som tanto usados, e per tam gram tempo, sem estranhamento de Justiça, que os homeés os nom ham por graves, que por elles devam d’aver pena per que devesoem entender o contraira, que quanto o peccado he mais grave, tanto delle mais usam, e assy nom lhes feendo com justiça estranhado, usam delle, assy como se lhes fosse outorgado de o fazerem” (Ordenações Afonsinas, Livro V, Título VII).

³⁴³ DUARTE, Luís Miguel. **Justiça e criminalidade no Portugal Medieval (1459-1481)**. 1993. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 1993.

³⁴⁴ WEBER, Max. Os três tipos de dominação pura. Tradução de Gabriel Cohn. In: COHN, Gabriel (org.). **Weber**. São Paulo: Ática, 2003, p. 128-141.

Para Conceição, as Ordenações Afonsinas devem ser entendidas enquanto código, na concepção medieval e não moderna³⁴⁵, sendo marcadas por uma pluralidade de leis. É justamente pensando nessa noção de Hespanha, de pluralismo jurídico³⁴⁶, que lexicalmente o conceito de ordenações precisa ser entendido como um ato de ordenar o que está em desordem, num sentido de organização e não de imposição³⁴⁷. Conceição defende que nas Ordenações Afonsinas é possível perceber muito mais a afirmação das tradições, dos costumes e dos hábitos exercidos centenariamente no reino, que passam a ser formalizados a partir dessa documentação, do que a formação de leis abstratas, desencarnadas da realidade histórica da época³⁴⁸.

Sendo assim, mesmo quando pensamos na figura de Dom João II a partir de uma perspectiva do fortalecimento do poder real no final do século XV, não devemos associá-la a um poder absoluto e total. Dom João II não assumia, em sua figura, um poder encerrado em si mesmo, mas sim um poder que dialogava, negociava e buscava a ordem. Segundo Trevizan, “o rei medieval tinha obrigações diante de Deus, da Igreja e de seus súditos, mesmo tendendo cada vez mais a centralizar seu poder. Uma das principais responsabilidades do monarca era prover a paz e a justiça a seu reino”³⁴⁹. O seu ofício de legislador e de dizer a justiça passava, precisamente, pela consideração da tradição, dos costumes e do lugar ocupado pelos demais poderes do reino.

Nascimento dedicou uma análise profunda ao papel do monarca como agente de equilíbrio na aplicação da justiça. Segundo a historiadora, “a manutenção da legitimidade de

³⁴⁵ Conceição relembra que as próprias ordenações se apresentam como um código, e isso não pode ser negligenciado. A questão é que, muitas vezes, as análises que não as reconhecem como tal partem de uma visão moderna do conceito de “código”. O termo “códice” precisa ser compreendido dentro de sua acepção medieval. Enquanto para a modernidade ele se refere a um monopólio político e jurídico do uso da força, para o medievo, código é, simplesmente, uma forma de livro com características específicas: “Codex, código, quer dizer simplesmente livro, o objeto material composto por folhas isomórfas com uma lombada costurada, tipo de suporte da escritura muito apropriado para textos de consulta saltada como são os jurídicos. Foi uma invenção da época imperial; antes se usava o suporte em volumen, isto é, em tira contínua enrolada sobre um eixo, como é o atual papel higiênico, mais indicado para a leitura corrida”. CONCEIÇÃO, Vinícius Silva. **Ordenações Afonsinas: codex e pluralismo jurídico** (Portugal, séc. XV). 2021. Dissertação (Mestrado de História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Brasília, Brasília, 2021, p. 96.

³⁴⁶ HESPANHA, Antônio Manuel. *A cultura jurídica europeia: Síntese de um milénio*. Coimbra: Almedina, 2012.

³⁴⁷ CONCEIÇÃO, op. cit.

³⁴⁸ *Ibidem*.

³⁴⁹ TREVISAN, Mariana Bonat. D. Pedro I & D. Inês de Castro, D. Fernando & D. Leonor Teles: Os contra-modelos conjugais da cronística legitimadora de Avis (Portugal, Século XV). **De Medio Aevo**, v. 1, n. 5, p. 43-66, 2014, p. 49.

um poder emanado de Deus e aceito pelos súditos impelia o monarca a promover a harmonia entre os súditos, a conciliar as partes divergentes e, em última análise, a preservar a integridade do tecido social”³⁵⁰. Desse modo, o rei desempenhava o papel crucial de promover a coesão social, levando em consideração a ordem natural da sociedade³⁵¹. De acordo com Hespanha, o rei, como figura central, não tinha a função de suprimir as demais partes do corpo social, mas sim de preservar cada uma delas em seu estado legítimo³⁵².

Entender o poder real redimensionado à esfera de um poder harmonizador, negociado e partilhado, insere-se em um contexto de novas visões sobre o exercício do poder monárquico no momento histórico do findar do século XV. Hespanha pontua, na célebre obra dirigida por Fragoso *O Antigo Regime nos trópicos*³⁵³, uma mudança de postura na historiografia política e institucional da Europa meridional, que tem seus marcos iniciais nos anos de 1980. Essa mudança rearticulou as explicações acerca do equilíbrio de poder no Antigo Regime e fundou um novo conceito de monarquia portuguesa, “agora caracterizada como uma monarquia corporativista”³⁵⁴, cujas principais características eram:

O poder real partilhava o espaço político com poderes de maior ou menor hierarquia; O direito legislativo da Coroa era limitado e enquadrado pela doutrina jurídica (*Ius commune*) e pelos usos e práticas jurídicas locais; Os deveres políticos cediam perante os deveres morais (graça, piedade, misericórdia, gratidão) ou afetivos, decorrentes de laços de amizade, institucionalizados em redes de amigos e de cliente; Os oficiais régios gozavam de uma proteção muito alargada dos seus direitos e atribuições, podendo fazê-los valer mesmo em confronto com o rei e tendendo, por isso, a minar e expropriar o poder real³⁵⁵.

Essa nova proposta de compreensão do papel da monarquia, entendida como corporativa, redefine a ideia de um rei que possuía poderes absolutos e que agia a seu bel prazer.

³⁵⁰ NASCIMENTO, Denise da Silva Menezes do. O poder negociado: os crimes contra a pessoa e sua honra no reinado de dom João II. 2009. 230 f., Tese (Doutorado em História) Universidade de São Paulo, São Paulo. 2009, p. 197.

³⁵¹ Ibidem.

³⁵² HESPANHA, Antônio Manoel. As estruturas políticas em Portugal na Época Moderna. In: TENGARRINHA, José. História de Portugal. 2ª Ed. São Paulo: UNESP / Portugal: Instituto Camões, 2001a.

³⁵³ HESPANHA, Antônio Manoel. A constituição do Império português: revisão de alguns viesamentos correntes. In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVEIA, Maria de Fátima (orgs.) **O Antigo Regime nos Trópicos**: a dinâmica imperial portuguesa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001b.

³⁵⁴ Ibidem, p. 166.

³⁵⁵ Ibidem, p. 166.

Revela-se assim um monarca que negociava, que precisava levar em conta, no seu ato de governar, aspectos como tradição, valores cristãos, bem comum etc.

Nascimento defende, ainda, que as concessões de perdão, que em Portugal eram prerrogativa do monarca, colaboraram de maneira significativa para a afirmação do poder real³⁵⁶. Mesmo assim, esse lugar especial ocupado pelo rei, o de juiz, que poderia tanto condenar como perdoar, de modo que afirmava a prevalência do seu poder, fundamentava-se no valor da tradição e dos preceitos cristãos. Conforme Nascimento, Dom João II, “**respeitando os costumes e as concepções de justiça** que determinavam os comportamentos exigidos e aceitos, perdoava por graça e mercê e **em honra da morte e paixão de Cristo** todo malefício e dano causado pelo delito”³⁵⁷.

Cabia ao rei o exercício da misericórdia. Russell-Wood afirma que “a liberalidade, o gesto de dar era considerado, na cultura política do Antigo Regime, como virtude própria de reis, quer em Portugal, quer no resto da Europa Ocidental”³⁵⁸. O perdão, dentro dessa lógica, constitui-se como uma oferta de misericórdia que o monarca concedia aos seus súditos, “um ato de graça régia em matéria de justiça”³⁵⁹. Essa misericórdia estava atinente a uma lógica, também, de equilíbrio de poder e manutenção da ordem. Sendo assim, para além do exercício pleno das vontades e mandos do rei, estava a necessidade e o dever de perdoar. Conforme pontua Russell-Wood “não dar era um risco para a Coroa pelo ódio e falta de apoio que suscitava nos súditos”³⁶⁰. Ademais, em muitas situações, quando o rei perdoava um crime ele exigia coisas em troca e essas exigências ocupavam lugar importante na administração do reino.

Ao mesmo tempo em que Dom João II expandia o seu poder de ordenador e harmonizador do reino, também se construía uma áurea sagrada e santa em torno de sua figura. Mas a santidade desse rei, diferentemente de outros santos monarcas medievais, não se devia a curas de feridas, milagres suntuosos ou atributos divinos. De fato, Dom João II “se fez santo e amado pelo povo por intermédio do cumprimento do que considerava o principal atributo régio, a saber, a condução do reino em prol da fé cristã e do bem da coletividade”³⁶¹.

³⁵⁶ NASCIMENTO, Denise da Silva Menezes do. **O poder negociado: os crimes contra a pessoa e sua honra no reinado de dom João II**. 2009. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

³⁵⁷ Ibidem, p. 197 (grifos nossos).

³⁵⁸ RUSSELL-WOOD, J. A. R. “Centro e periferia no mundo luso-brasileiro, 1500-1808”. **Revista Brasileira de História**, v. 18, n. 36, São Paulo, p. 187-249, 1998, p. 15.

³⁵⁹ DUARTE, Luís Miguel. *Justiça e criminalidade no Portugal Medieval. (1459 - 1481)* 693f. Tese (Doutorado em História) Universidade do Porto, Porto. 1993, p. 34.

³⁶⁰ RUSSELL-WOOD, op. cit., p. 117.

³⁶¹ Ibidem, p. 197.

3.2 DIFERENÇAS NO DISCURSO SOBRE O MATRIMÔNIO PARA OS SÚDITOS E PARA A LÓGICA DO PODER MONÁRQUICO DINÁSTICO

Chegamos agora a um ponto crucial. Discutimos a importância dada aos fundamentos religiosos, à moralidade cristã e à tradição na organização da justiça no reino português. Agora abordaremos como os próprios monarcas cumpriam esses princípios matrimoniais. Notamos que existe uma diferença significativa na aplicação do discurso do matrimônio para os súditos comuns e para a nobreza.

O casamento ocupa um lugar de suma importância na ordem da transmissão do poder num conceito de monarquia dinástica. Sendo assim, as uniões entre monarcas deveriam levar em conta os acordos e as necessidades do reino, os quais, muitas vezes, suplantavam as próprias características elementares do conceito de matrimônio cristão tal qual vimos até aqui. Desse modo, respondendo à primeira indagação, nem sempre os monarcas estavam em conformidade com os ideais morais cristãos no que se referia à vida matrimonial.

Dom João I, mestre de Avis, representa um exemplo. Era filho ilegítimo do rei Dom Pedro I e de Tereza de Lourenço, amante do rei. A sucessão natural do trono pressupunha que o sucessor fosse filho legítimo do monarca³⁶². Como Dom João I não era legítimo, havia um impedimento para que lhe fosse concedido o direito ao trono. Porém, questões de natureza política e de potencial para afetar diretamente os poderes e a autoridade da própria Igreja, colaboraram para que, nesse caso, houvesse uma exceção.

Com a morte de Dom Pedro I, assumiu o trono seu filho legítimo Fernando I, que morreu sem deixar nenhum herdeiro homem, ficando com o trono sua viúva Dona Leonor Telles. Por acordo, Dom Fernando deixou estabelecido que caso ele não tivesse mais filhos, além de sua filha Beatriz: “Beatriz seria a futura rainha de Portugal, mas, até que seu filho completasse quatorze anos, Leonor seria a regente, escolhendo seu conselho. Morrendo Beatriz, o trono português seria de seu filho ou filha³⁶³. Nesse sentido, ao assumir o trono Leonor seguia os acordos e desejos do próprio D. Fernando³⁶⁴.

O casamento de Dona Leonor com Dom Fernando, desde o início, foi alvo de muitas críticas. Ela foi tratada nas crônicas de Fernão Lopes como uma mulher adúltera e que trazia desonra ao rei e ao reino. Antes de conhecer Dom Fernando ela já era casada com o senhor de

³⁶² *Ibidem*.

³⁶³ COSER, Miriam Cabral. Gênero e Poder: Leonor Teles, rainha de coração cavalheiresco. **Revista esboços**. n. 18, 2007, p. 21.

³⁶⁴ *Ibidem*, p. 23.

Pombeiros, com quem tinha um filho. Para que a união entre ela e o rei fosse possível foi necessário a anulação do seu primeiro casamento.³⁶⁵ O retrato do rei Dom Fernando, apresentado por Fernão Lopes, é o de um monarca dominado pela paixão:

El rei D. Fernando, como era muito costumado d'ir vêr a miude a infante sua irmã, quando viu D. Leonor em sua casa, louçã e aposta e de bom corpo, pero que a d'antes houvesse bem conhecida por então mui aficadamente esguardou sua formosas feições e graça, emtanto que, deixava toda bem querença e contentamento que d'outra mulher poderia haver, d'esta se começou de namorar maravilhosamente, e ferido assim do amor d'ella, em que seu coração de todo era posto, de dia em dia se acrescentava mais sua chaga, não descobrindo porém a nenhuma pessoa esta bemquerença tão grande que em seu coração novamente morava³⁶⁶.

Esse estado de apaixonado do monarca foi colocado nas crônicas como algo extremamente negativo, posto que neblinava a governança do reino, deixando que as paixões e não a razão dominassem as atitudes do rei. Isso fica evidente no descumprimento do acordo de casamento entre Dom Fernando e Dona Leonor, filha do rei Dom Henrique de Castela, uma vez que, segundo as crônicas, tal descumprimento poderia trazer grande dano ao reino. Dom Henrique poderia, até mesmo, declarar guerra justa ao reino de Portugal, o que não ocorreu³⁶⁷.

Essa carga negativa da imagem de Dona Leonor Telles perpassa a escrita de Fernão Lopes. Ela foi colocada como uma mulher ansiosa de poder, corajosa, vingativa, fria, adúltera e infiel³⁶⁸. As questões de gênero aqui são colocadas de maneira bastante expressiva, posto que alguns dos adjetivos aplicados a Dona Leonor seriam altamente positivos caso fosse um homem em seu lugar.

Quando morre Dom Fernando, assume o poder “Dona Leonor pela graça de Deus rainha e regedora dos reinos de Portugal e Algarves”³⁶⁹. Em seu governo estabeleceu um tipo de política que manteve fortes aproximações com Castela. Conforme aponta Nascimento, “o estreitamento da relação da rainha com a nobreza castelhana, contra qual o reino lusitano mantinha guerras periódicas, minou a popularidade da regente e fez recair sobre ela a suspeita de tramar a sujeição de Portugal à monarquia vizinha”³⁷⁰. Isso, por si só, fazia com que tanto a nobreza quanto o próprio povo ficassem descontentes e preocupados com a situação e com a

³⁶⁵ Ibidem.

³⁶⁶ LOPES, Fernão. **Crônica de D. Fernando**. Lisboa: Escripório, 1895, p. 183.

³⁶⁷ Ibidem.

³⁶⁸ COSER, op. cit.

³⁶⁹ COSER, Miriam Cabral. Gênero e Poder: Leonor Teles, rainha de coração cavalheiresco. **Revista esboços**. n. 18, 2007, p. 22.

³⁷⁰ Ibidem, p. 22.

autonomia de Portugal. Mas, além disso, a situação de Castela, em relação à Igreja, também era controversa. Castela havia dado apoio ao antipapa Clemente VII, residente em Avinhão, e Portugal se manteve ligado ao papa de Roma, Urbano VI. Isso fazia com que a Igreja de Roma também se preocupasse com a aproximação entre os dois reinos, ainda mais considerando-se que tal processo parecia implicar a submissão de Portugal³⁷¹.

Foi por esses motivos, dentre outros, que Dom João I, mesmo sendo um bastardo, acabou sendo envolvido numa carga messiânica, o que possibilitou a legitimação de sua posição enquanto rei. Nascimento afirma que ele,

Tendo adquirido popularidade por sua participação nas lutas contra Castela e sendo contrário a uma pretensa união ibérica, se apresentou como a possibilidade de manter a independência de Portugal e a conservação da verdadeira fé cristã, sendo por isso conhecido pelo povo como o “Messias de Lisboa”, ou seja, aquele que estava predestinado a salvar o reino do jugo de um tirano estrangeiro³⁷².

É importante salientar que essa parte da história de Portugal e da rainha D. Leonor nos é transmitida principalmente através da pena de um cronista que, em seu discurso, claramente tinha uma intenção específica. Fernão Lopes buscava constantemente “associar essa luta pelo poder por parte de Leonor a uma personalidade perversa, igualando-a à própria Eva.³⁷³” Ele procurava, em suma, reforçar a legitimidade do poder de D. João I ao deslegitimar a imagem de D. Leonor.

Esta parte da história de Portugal nos permite vislumbrar o protagonismo dos arranjos matrimoniais. Mesmo que nem todos os preceitos normativos fossem seguidos e brechas fossem abertas, o discurso em torno do matrimônio ainda era elevado a uma posição de grande significância. Como Coser lembra, a rainha Dona Leonor recebeu “representantes de Lisboa com a proposta de casamento do Mestre de Avis e o pedido de garantia de segurança para a cidade que se revoltara contra ela”³⁷⁴. Ela recusou o casamento. Isso nos mostra que Dom João I tentou encontrar um caminho para o trono através de uma união matrimonial. Da mesma forma, a deslegitimação de Beatriz como herdeira de Dom Fernando também envolveu a lógica do matrimônio. O principal argumento utilizado por João das Regras para afirmar que Beatriz

³⁷¹ Ibidem.

³⁷² Ibidem, p. 23.

³⁷³ COSER, op. cit. p. 29.

³⁷⁴ Ibidem, p. 26.

não tinha direito de legítima herdeira era que “D. Fernando não poderia ter casado com Leonor, pois esta já estava casada com João Lourenço da Cunha e tinha um filho, Álvaro da Cunha”³⁷⁵.

Isso nos ajuda a compreender que outras questões, para além da pregação moral em relação ao matrimônio, também ocupavam lugar dentro da lógica do poder em Portugal. Decerto que isso não significava um descuido com relação à importância dada a fidelidade conjugal e à imagem exemplar do rei. Podemos perceber que, mesmo nesses casos em que havia uma exceção aos princípios morais defendidos no reino, tomava-se o cuidado de construir um tipo de discurso legitimador. No caso de Dom João I, além do discurso que deslegitimava a honra da rainha Dona Leonor, suas vitórias nos combates contra os castelhanos também serviram a esse propósito de o constituir de honra para que, mesmo na condição de bastardo pudesse ser considerado legítimo rei:

Sendo um bastardo, ele (Dom João I) não seguia a orientação da Igreja que procurava favorecer os filhos legítimos como forma de reforçar a indissolubilidade do matrimônio e a fidelidade dos cônjuges. Sob o ponto de vista do direito formal, D. João I não deveria ter alimentado a pretensão de assumir a coroa. Mas a partir do momento que, em meio a uma crise, ele toma para si a responsabilidade de defender a vontade do povo, ele passa a reforçar a expectativa de que o bem comum e a justiça prevaleçam na definição da sucessão monárquica em detrimento do peso anteriormente dada à questão do sangue. Assim, o mestre de Avis foi capaz de assentar a legitimidade de seu poder em outros valores associados ao exercício do poder real, a saber, a manutenção da justiça e salvaguarda do bem comum³⁷⁶.

As situações em que a moral do matrimônio não era seguida pelos monarcas e pela nobreza se estendem a outros casos que não o de filhos bastardos. Este ponto é importante para entendermos que o estabelecimento das regras em torno do matrimônio não se deu, de modo algum, de maneira harmoniosa. Pelo contrário, é perceptível o confronto, principalmente entre a nobreza e o clero, quanto aos princípios matrimoniais³⁷⁷. Muitos desses princípios entravam em conflito direto com as práticas dos nobres. Um exemplo disso é o incesto.

O incesto era muito comum em Portugal. Por mais que as Ordenações Afonsinas previssem a pena de morte para tal prática³⁷⁸, não conseguiam impedir sua ocorrência. Chegaram-nos através das cartas de perdão inúmeros relatos de súditos que buscavam o perdão real por terem sido acusados de estarem juntos, em contato carnal, com primos, cunhados, tios

³⁷⁵ *Ibidem*, p. 28.

³⁷⁶ *Ibidem*, p. 23.

³⁷⁷ PIMENTEL, Helen Ulhôa. A ambiguidade da moral colonial: casamento, sexualidade, normas e transgressões. *Univ. FACE*, v. 4, n. 1/2, p. 29-63, 2007.

³⁷⁸ Ordenações Afonsinas, Livro V, Título XI.

etc. Pelo menos pelo que apontam as Cartas de Perdão, nem todos os incestuosos chegavam a ser punidos com a pena capital. O rei agia com misericórdia. Queiroz aponta que o principal motivo de acontecerem incestos com frequência era que os relacionamentos entre homens e mulheres se davam numa mesma vila, entre grupos muito próximos³⁷⁹. Além disso, o contato muito achegado com os parentes, a divisão de espaços íntimos como o quarto e, por vezes, a própria cama, favoreciam tais ocorrências³⁸⁰. Outro fator que contribuiu para esse cenário foi a ampliação do conceito de “parentes”; a Igreja estendeu muito a definição de quem era considerado parente, e com isso os súditos se deparavam, com frequência, com a dificuldade de encontrar alguém que não fosse, em algum nível, seu primo, tio, compadre, ou algo semelhante.

Isso, evidentemente, não se resumia a um problema dos súditos simples, do chamado povo, mas estava presente, também, na vida da nobreza e do próprio monarca. Era frequente que primos nobres se unissem em casamento, principalmente para expandir seu patrimônio. Dom João II, como se sabe, casou-se com sua prima de primeiro grau, Dona Leonor de Avis. Havia um interesse anterior, por parte do rei de Castela, D. Henrique, de que o jovem príncipe se casasse com sua filha, D. Joana, herdeira do trono castelhano. Porém, D. Afonso V, “por querer bem o seu irmão D. Fernando”³⁸¹ e por lhe fazer graça e mercê, não aceitou a proposta de D. Henrique. Posteriormente, D. João II se casou com D. Leonor de Avis. Quando o cronista Garcia de Rezende escreve as crônicas de D. João II, não expõe os detalhes menos laureados dessa união, como, por exemplo, a questão de que, para além de uma fraternidade entre irmãos, havia o interesse político do rei em estreitar as redes de relacionamento com famílias importantes. Esse casamento, nesse sentido, tratava-se de uma tentativa de Dom Afonso V de unir a família real a casas senhoriais importantes. Dona Leonor era filha do infante Dom Fernando, Duque de Viseu, e de Dona Beatriz, personagens singulares na vida política portuguesa, principalmente no contexto dos conflitos com o reino de Castela. Assim, tal casamento ocupa um papel importante nas articulações políticas das relações entre o rei e os demais poderes presentes no reino³⁸².

³⁷⁹ QUEIRÓS, Isabel Maria de Moura Ribeiro de. **Theudas e mantheudas**: a criminalidade feminina no reinado de D. João II através das cartas de perdão (1481-1485). 1999. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 1999.

³⁸⁰ *Ibidem*.

³⁸¹ REZENDE, Garcia de. **Crônica dos valorosos e insignes feitos do Rei D. João II**. [Fólio 2]. Lisboa: Oficina de Manoel da Silva, 1752.

³⁸² COELHO, Antônio Borges. D. João II (1455-1495): Esboços para um retrato. **Clio: Revista do centro de história da Universidade de Lisboa**, v. 1, n. 1, p. 21-45, 1995.

Garcia de Rezende evoca os atributos e virtudes da esposa do príncipe. Assim, D. Leonor é descrita como repleta de “tão grandes virtudes, e bondade, de tãta fermosura, manhas, e gentileza, taõ acabada e perfeita, que parece, q como ambos naceraõ taõ excelentes, logo Nosso Senhor ordenou, q elle não podesse achar outra tal molher, nem ella taõ magnânimo marido”³⁸³. A legitimidade dessa união se ancorava na ideia de igualdade de estatuto entre os dois jovens nobres; ambos são descritos como tão perfeitos que não poderiam encontrar outro parceiro tão “igual”³⁸⁴.

Nesses casos, para que a união fosse legítima, além desse discurso de superioridade de virtudes e de posição que os transformavam em iguais, perfeitamente feitos um para o outro, era necessária uma dispensa fornecida pela Igreja. Essa dispensa era um fator de flexibilização das uniões entre os parentes no caso da nobreza³⁸⁵. Para os dois, “veo a dispensação, e o Principe recebeo la Princesa na dita vila de Setuvel a XXII dias de janeiro de mil e quatrocentos e setenta e hum sem festa alguma, por causa da morte do Infante (Dom Henrique)”³⁸⁶.

Fizemos esta breve exposição para mostrar que existiam especificidades para o caso do poder monárquico e da nobreza e que, por motivos diversos, a normatividade da vida conjugal era, de certo modo, relativizada em favor do bem do reino e das vontades dos poderes múltiplos que circundavam a monarquia. De modo geral, esperava-se que os monarcas fossem exemplo de justiça tanto terrena, quanto divina, que sua vida espelhasse “perfeição” a ser almejada pelos súditos. Mesmo assim, nem sempre eles eram, verdadeiramente, a expressão da moral difundida do reino. Porém, mesmo quando se desviavam do que era previsto nos discursos morais legais e religiosos, buscava-se explicar esse desvio com o uso de uma narrativa embebida de noções de virtudes e valores necessários à manutenção do bem comum.

Ao mesmo tempo, esses exemplos nos revelam o quanto o discurso de conformação da vida matrimonial, dentro de características específicas como a indissolubilidade, a monogamia e a exogamia, não surgiram de uma síntese pacífica de ideias, mas antes, deram-se em meio a choques de poder. A Igreja estabeleceu os regulamentos do casamento, mas a nobreza por vezes desobedecia a eles. O adultério foi uma prática comum entre os monarcas, e a presença de filhos bastardos como Dom João I não era uma excentricidade. O incesto também era recorrente, já

³⁸³ REZENDE, op. cit.

³⁸⁴ Ibidem.

³⁸⁵ PIMENTEL, Helen Ulhôa. A ambiguidade da moral colonial: casamento, sexualidade, normas e transgressões. *Univ. FACE*, v. 4, n. 1-2, p. 29-63, 2007.

³⁸⁶ REZENDE, Garcia de. *Crônica dos valorosos e insignes feitos do Rei D. João II*. [Fólio 2]. Lisboa: Oficina de Manoel da Silva, 1752. Dom Fernando havia morrido poucos dias antes do casamento da filha.

que era difícil encontrar outro nobre que não tivesse algum grau de parentesco. Nesse caso, a justificativa para a exceção passava principalmente pela ideia de “casamento entre iguais”³⁸⁷. Como aconteceu com Dom João II (e também o foi com o seu pai Dom Afonso V), a dispensa por consanguinidade por parte da Igreja era concedida em tais situações.

3.3 DEFESA DO MATRIMÔNIO NO ORDENAMENTO JURÍDICO

Para o terceiro estado, o dito povo, as relações matrimoniais operavam em uma dinâmica diferente. Não no sentido de que esses indivíduos cumprissem plenamente os preceitos do matrimônio, mas no de que encontravam menos caminhos para legitimarem uniões que não estivessem em conformidade com o desejado pela Igreja. As punições da lei, muito embora nem sempre fossem cumpridas, provavelmente projetavam o temor, e este, certamente, levava a, pelo menos, uma maior reflexão acerca do descumprimento de normas.

Defendemos que as Ordenações Afonsinas, em vários de seus títulos, buscavam com bastante empenho a defesa da instituição matrimonial e a punição dos desvios a esse tipo de união, com penas, por vezes, capitais. Certamente que aos apontamentos feitos por Antônio Manuel Hespanha quanto à literatura jurídica não ser um espelho da realidade, mas um filtro de reconstrução que seleciona e cria realidades³⁸⁸, então não acreditamos na execução plena das penas ali descritas. Esse, inclusive, foi um questionamento que constituiu o núcleo principal desta dissertação: indagar até que ponto os súditos do reino seguiam os preceitos das Ordenações Afonsinas e se e como eram realmente punidos ao se desviarem delas. Essas questões retornarão no último capítulo com mais desenvolvimento. Por ora, queremos evidenciar como, ao menos do ponto de vista discursivo, as Ordenações Afonsinas buscavam defender o matrimônio nos seus preceitos básicos da monogamia, exogamia, indissolubilidade e heterossexualidade.

Concordamos que desde as primeiras reflexões cristãs, em que o sexo aparecia como temática principal, a oposição, quase sempre presente, entre vida virginal/celibatária consagrada e vida matrimonial pendiam favoravelmente e preferencialmente para a virgindade consagrada. Isso colaborou para as afirmações de que o matrimônio, mesmo no século XV, ainda fosse desprestigiado. Fernandes chega a se referir a uma “época em que faltava ‘prestígio’

³⁸⁷ PIMENTEL, op. cit.

³⁸⁸ HESPANHA, Antônio Manoel. Da “Iustitia” a “Disciplina”: textos, poder e política penal no Antigo Regime. **Boletim da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra**, v. 2, p. 139-232, 1987.

ao matrimônio (enquanto ‘instituição’ e, em certa medida, enquanto ‘estado’)³⁸⁹. Do ponto de vista dos escritos religiosos, de fato, a tendência, certamente, era a de supervalorização da vida virginal, celibatária consagrada a Cristo. Ao mesmo tempo, não podemos deixar de considerar a importância conferida à instituição matrimonial no reino de Portugal, que pode ser notada, visivelmente, no ordenamento jurídico. Esse ordenamento revela a importância conferida ao matrimônio dentro da dinâmica social do reino.

É evidente que o pensamento cristão, desde Paulo de Tarso, contribuiu para a visão de que a abstenção das práticas sexuais seria a melhor forma de vida cristã³⁹⁰, mas é preciso lembrar que o matrimônio também ocupava um lugar de muita importância no controle da sexualidade. A prática sexual dentro do casamento era o único caminho aceito para a geração tanto de cristãos como de súditos fiéis ao reino. Os padres da igreja nunca desprezaram esse fato, tanto é que se percebe uma grande ênfase no caráter procriativo do matrimônio. Essa importância da geração da vida era ainda mais ressaltada em momentos de baixa natalidade e grande mortalidade, como durante pestes ou guerras, que foram circunstâncias recorrentes nos séculos XIV e XV³⁹¹.

Na dinâmica jurídica do reino de Portugal, pelo menos ao que percebemos em nossas análises, bem como tomando como base as Ordenações Afonsinas, o cuidado de defender a instituição matrimonial³⁹², muitas vezes, mostrou-se mais rigoroso do que o de defender o próprio celibato dos padres. Vejamos por exemplo o Título VII do Livro V das Ordenações Afonsinas, em que é abordado o crime “Do que dorme com mulher casada per sua vontade”³⁹³.

³⁸⁹ FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. **Espelhos, Cartas e Guias Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica, 1450-1700**. Porto: Oficina Gráfica da F.L.U.P., 1995, p. 49.

³⁹⁰ Cf. 1 Coríntios 7, 1-5; 1 Coríntios 7, 6-7; 1 Coríntios 7:29-31.

³⁹¹ Entre os séculos XIV e XVI, Portugal vivenciou uma série de pestilências que dizimou uma parcela significativa da sua população. A mais grave delas pode ter ocorrido no final da segunda metade do século XIV, pois diversos autores da época apontam o número de dois terços da população capitulada pela doença. Mário Jorge Barroca apresenta o relato de um monge desesperado que diz: “era de Mil e Trezentos e oytenta e seys anos foy grande mortaydade polo mundo assy que yualmente morrerom as duas partes das gentes. Esta mortandade na terra durara por espaço de tres meses” (cf. CRUZ, Antônio da. *Anais, crônicas e memórias avulsas de Coimbra*. **Lusitania sacra**, v. 8, n. 1, p. 80-81, 1968). Durante toda a segunda metade do século XIV ouviram-se reclamações acerca da grande queda da população, e nos anos de 1468 o reino de Portugal já havia sido tomado por pelo menos dezesseis epidemias (cf. BARROCA, Mario Jorge. *A peste negra na epígrafe medieval Portuguesa*. In: FONSECA, Luís Adão da; AMARAL, Luís Carlos; SANTOS, Maria Fernanda Mendes Ferreira (Orgs.). **Os Reinos Ibéricos na Idade Média**: livro de homenagem ao Professor Doutor Humberto Carlos Baquero Moreno. Porto: Universidade do Porto, Porto, 2003, p. 1159-1166).

³⁹² NUNES, Ismael da Silva. “Do que dorme com mulher casada por sua vontade:” Matrimônio cristão e o controle dos corpos nas Ordenações Afonsinas (1448). **Sacrilegens**, Juiz de Fora, v. 20, n. 1, p.283-302, jan.-jun./2023.

³⁹³ Ordenações Afonsinas, Livro V, título VII.

No § 1, em que é descrito o crime, está posta a consideração desse “pecado” como algo “infernai” e “grave” que atinge a “prol comunal da terra”. Os redatores da lei explicam o quanto tal usança era comum no reino e, até mesmo, banalizada. Querendo combater esse “mal”, que impactava diretamente a ordem estabelecida, o rei Dom Afonso V punha por lei que:

Daqui em diante todo homem, que fezer adultério com alguã molher, sabendo que he casada, se for homem Fidalgo, que tenha maravidys de nós, ou de rico homem, por seer seu vassallo, perca o que de nós, ou do rico homem tiver, e quanto ouver, e seja daquele a que fez o torto e seja deitado de nosso senhorio [...] E se for outro homem o que esto fezer, moira porem³⁹⁴.

Respeitando os princípios da justiça equitativa, levando em consideração o lugar ocupado pelos indivíduos praticantes do pecado/crime (se fidalgo, homem rico ou pessoa comum do reino), Dom Afonso V estabeleceu uma lei segundo a qual seriam retirados do homem que possuía benefícios e maravidys todos os seus privilégios, os quais seriam repassados para o outro homem, ferido em sua honra pelo adultério cometido. Para os que eram “outros homens”, ou seja, para os que não possuíam maravidys, a pena era capital, bem como para os fidalgos ou ricos que cometessem adultério com mulheres de outros homens de igual condição: “pero se acontecesse, que alguu Cavalleiro, ou Fidalgo cometesse adultério com molher d’outro semelhante a sy, em este caso deve morrer, nom embargante a prerrogativa de sua dignidade”³⁹⁵.

Percebemos a gravidade de tal crime/pecado com a constatação de que a punição atingia também os homens, e não somente as mulheres. Como já salientamos, normalmente as punições e a vigilância sobre a vida sexual das mulheres eram muito mais intensas do que sobre a dos homens. Porém, quando a liberdade sexual de um homem esbarrava na honra de um outro homem, ele precisaria ser, de algum modo, penalizado³⁹⁶.

No caso do crime de barregania clerical, a dinâmica era um pouco diferente. O que podemos perceber, logo no início do Título XVIII, do Livro V, “Das barregaãs dos clérigos”³⁹⁷, é a ênfase dada ao caráter público de tal crime. Percebia-se no reino que muitos “clérigos e

³⁹⁴ Ibidem.

³⁹⁵ Ibidem.

³⁹⁶ Como relembra Mattoso, a honra ocupava um lugar importante na lógica das relações de poder em Portugal e era entendida como “honestidade nos costumes”. Ocorrendo o simples fato de alguém colocar em dúvida “ou atentar contra a castidade da esposa, o marido tem de se vingar e fazer correr o sangue”. Nesse período histórico, “não há [havia] maior desonra do que deixar impune esta ofensa não tanto à mulher, mas à inviolabilidade do vínculo que a une ao seu senhor, ou seja, ao próprio marido” (MATTOSO, José. Problema sobre a estrutura da família na Idade Média. **Bracara Augusta**, v. 36, n. 81-82, p. 5-19, 1982, p. 13).

³⁹⁷ Ordenações Afonsinas, Livro V, Título XVIII.

religiosos tinham barregaãs em suas casas, a olhos e face dos prelados e de todo o povoo e as trazem vestidas e guarnidas tão bem e melhor que os leigos trazem as suas mulheres”³⁹⁸. O fato de esses clérigos serem capazes de oferecer uma vida melhor do que os maridos legítimos às suas esposas preocupava a justiça régia, porque “muitas molheres deixavam de tomar maridos lidemos” e passavam a preferir a união ilegítima com esses homens da Igreja³⁹⁹.

Com isso, notamos, logo de início, que mesmo a tratativa do crime de barregania clerical não deixava de evocar a defesa da instituição matrimonial, visto que tal prática, ao ser publicamente testemunhada, gerava um mau exemplo que poderia desembocar em um processo cada vez maior de opções não normativas de experiência sexual. Havia, nesse sentido, uma preocupação das Ordenações Afonsinas de que mulheres virgens acabassem aderindo a um tipo de vida irregular, “e os leigos, ca muitos, que tinhaõ as suas filhas lidemas, posto que fossem virgees, per induzimento dos ditos Clérigos e Frades, e Religiosos leixavam seus Padres e Madres e hiam-se pera os Clerigos e Frades e Religiosos, pera serem suas barregaãs”⁴⁰⁰.

O foco inicial da preocupação do Título XVIII não é a falta do compromisso com o celibato, o que nem é citado na lei, mas sim as consequências sociais da barregania, tanto pelo mau exemplo que era para as moças, principalmente as virgens, quanto pela perda de confiança e credibilidade dos sacramentos da Igreja que isso gerava, posto que “a maior parte dos leigos desprezavam os Sacramentos dos ditos Clérigos, porque eram barregueiros pubricos, e perdiam devaçom nas Igrejas e muitos deles se nom queriam meemfestar aos Clerigos, porque os viam como barregueiros pubricos”⁴⁰¹.

Anteriormente, abordamos as relações entre os poderes temporais e religiosos e vimos que o rei tinha o dever de salvaguardar a fé. Era a partir dessa premissa de guardião da fé cristã que Dom Afonso V manifestava a preocupação com o crime/pecado de barregania clerical. Ele se preocupava com a repercussão negativa da vida de pecado pública. Todavia, mesmo levando em consideração a dimensão de poderes plurais⁴⁰² das Ordenações Afonsinas, o monarca respeitava o espaço de controle e de organização interna da Igreja. Devido a isso, não chegava a implementar, a princípio, qualquer tipo de punição ao clérigo barregão. No Título XXI, “Dos

³⁹⁸ Ibidem.

³⁹⁹ Ibidem.

⁴⁰⁰ Ibidem.

⁴⁰¹ Ibidem.

⁴⁰² CONCEIÇÃO, Vinícius Silva. **Ordenações Afonsinas**: codex e pluralismo jurídico (Portugal, séc. XV). 2021. Dissertação (Mestrado de História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Brasília, Brasília, 2021.

frades, que he achado com alguma molher, que seja logo entregue a seu maior”, vemos, já no próprio título, que a punição aos clérigos era executada internamente pela Igreja:

A esto responde El Rey, que ele nom manda prender Clerigo nenhuu, posto que tenha barregaã, ou ho achem com alguma molher solteira. E quanto he os Frades, se os acharem fora do mosteiro com alguma molher solteira, tomem-no logo, sem mais hir aa cadea, e o entreguem a seu maior que o mande fazer, pera os castigarem, nem os tenham em as prisooes fagraaes, salvo se os seus maiores o requerem aas justiças fagraaes, que os tenham em suas prisooens⁴⁰³.

Tratava-se de um Título curto, apenas dois breves parágrafos, que passavam para as mãos da Igreja a prerrogativa das penas aos clérigos. Não temos informações de como a Igreja executava essas punições. Desde o primeiro Concílio de Latrão (1123), a Igreja cuidou de aprofundar o afastamento do clero das mulheres, com o cânone 3, que definia: “Sacerdotes, diáconos e subdiáconos são proibidos de viver com mulheres que não sejam as permitidas pelo Concílio Niceno”⁴⁰⁴. No Segundo Concílio de Latrão (1139), essas proibitivas foram ainda mais reforçadas. O cânone 6 dizia que os clérigos que vivem com mulheres serão privados de seus ofícios e benefícios, e o cânone 7 orientava aos fiéis que não participassem das missas desses clérigos. Ademais, o cânone 19 definia: “Se qualquer arcebispo ou bispo relaxar esta ordenança, ele deverá restituir a perda sofrida e será suspenso de seu ofício episcopal por um ano”⁴⁰⁵. Apesar dessas disposições do concílio e do desejo crescente da Igreja de afastar o clero das mulheres, somos levados a crer, pela recorrência do crime, que as penas não eram aplicadas de maneira tão rígida. As Cartas de Perdão nos dão muitos testemunhos de mulheres que, mesmo degredadas, acabavam se reencontrando com os clérigos com os quais tinham relacionamento, o que nos leva a crer que eles, em certos casos, sequer eram movidos de suas localidades.

Um exemplo dessa situação é o de Isabel Afonso⁴⁰⁶, que, por volta de 1483, envolveu-se com Pero Esteves. Foi degredada e, passado o tempo de degredo, recorreu no crime, pelo menos mais uma vez, na mesma região onde esteve com ele na primeira vez. Ela é degredada novamente, por um prazo de 15 dias, mas não sabemos qual atitude foi tomada em relação ao padre. Ocorreu algo parecido com Beatriz Fernandes⁴⁰⁷, por volta de 1480, que foi barregã do

⁴⁰³ Ordenações Afonsinas, Livro V, Título XXI.

⁴⁰⁴ As mulheres que tinham a permissão de estar com clérigos, pelo Concílio de Niceia, eram as mães, irmãs, tias ou outras sobre as quais não poderiam recair suspeitas. Mesmo assim, elas deveriam permanecer junto do clérigo apenas quando necessário.

⁴⁰⁵ HALSALL, Paul (Ed.). **The Canons of the Second Lateran Council, 1139**. Editor Paul Halsall. New York: Fordham University Press, 1996.

⁴⁰⁶ A.N.T.T. Chancelaria de D. João H, Livro 24, Fólio 49.

⁴⁰⁷ A.N.T.T., Chancelaria de D. João H, Livro 24, Fólio 115.

clérigo João de Abrantes e que, tendo sido degredada por um ano, desrespeitou a pena e voltou a se encontrar com o clérigo, reincidindo no crime, também, na mesma região.

Se essas mulheres voltavam a encontrar os clérigos no mesmo lugar e continuam a se relacionar com eles e a ser providas por eles, podemos supor que eles permaneciam nas mesmas regiões. Além disso, mantinham a capacidade de sustentar essas mulheres, visto que o sustento era um dos principais motivos que as ligavam a eles. Naturalmente, como não dispomos de informações sobre as punições dadas aos clérigos, não podemos afirmar que fossem brandas ou graves; sabemos, porém, que não chegaram a ser punições capitais. Luís Miguel Duarte, em seu vasto estudo sobre a justiça em Portugal no século XV, não encontrou nenhum processo contra padres barregueiros durante o reinado de Dom João II⁴⁰⁸. Já os apontamentos feitos por Edlene Silva nos ajudam na compreensão das motivações para isso; a autora argumenta que “a distância entre o discurso e a prática indica que a Igreja, informada por representações misóginas, responsabilizava as barregãs pelo comportamento pecaminoso dos clérigos”⁴⁰⁹. Nessa linha, as mulheres poderiam ser as únicas responsabilizadas.

Certamente que o monarca, por meio da sua justiça, cobrava também da Igreja a execução das punições. Principalmente por ser um pecado/crime público, era preciso que houvesse uma punição exemplar. A grande preocupação do monarca era mais com o tipo de comportamento que as práticas desses padres poderiam induzir. Assim, o monarca exigia dos corregedores reais que:

saibaõ delles a verdade pera haverem de seer stranhados os maaos feitos, e os outros filharem enxemplo; e que outro sy amoedem os Clérigos, que tragaõ as coroas abertas, e Tonfuras, como devem; e que use dos Officios, que perteencem aos Clerigos como o direito quer, porque nom o fazendo assy, os outros Clérigos som por ello menos prezados, e grande dâpno se segue ao Povoo⁴¹⁰.

Assim como a imagem da barregã, bem-vestida e bem cuidada, gerava nas mulheres casadas um sentimento de inveja e nas virgens um desejo de viver da mesma maneira, para os clérigos que respeitavam o direito, a prática de barregania clerical também causava incômodo, além de incentivar que mais religiosos, devido à impunidade, aderissem a esse estilo de vida. Assim, nos casos em que a justiça interna da Igreja, representada pelos superiores e bispos, não

⁴⁰⁸ DUARTE, Luís Miguel. **Justiça e criminalidade no Portugal Medieval (1459-1481)**. 1993. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 1993.

⁴⁰⁹ SILVA, Edlene Oliveira. A mulher do padre: pecado e transgressão na Idade Média Portuguesa. **Caderno Espaço Feminino**, v. 23, n. 1-2, p. 143-167, 2010, p. 155.

⁴¹⁰ Ordenações Afonsinas, Livro I, Título XXIII.

agisse segundo o que se esperava, a justiça do rei poderia intervir, punindo da forma que considerasse estar em favor da vontade de Deus.

Esses clérigos barregueiros, teoricamente, deveriam ser admoestados por três vezes. Eles deveriam passar pela punição interna da Igreja, e só em último caso a justiça real recairia sobre eles. Como veremos adiante, em relação ao crime de adultério, o crime de barregania clerical era tomado de maneira consideravelmente mais branda e cautelosa. E mesmo no caso das punições a mulheres barregãs, podemos perceber que a prática punitiva prescrita pelas Ordenações Afonsinas levava em conta alguns passos preliminares antes da pena capital. Inicialmente, Dom João I fez por lei que a punição seguisse os seguintes termos:

Nos El Rey Mandamos a qualquer molher, que for barregã de Clerigo, que polla primeira vez seja presa e pague mil e quinhentas libras desta moeda, que ora corre, da cadea, ou d'outra moeda see esta mudar, com tanto que seja o preço desta, e seja degradedada por huum anno da Cidade, ou Villa com pregom na audiência: e polla fegunda vez seja degrada huu anno fora de todo o bispado, e pague a pena dos dinheiros: e por a terceira vez seja açoutada pubricamente com pregom por essa Cidade ou Villa ou lugar⁴¹¹.

O que se nota é que, embora fossem punições claramente rígidas, não existia a prescrição de pena de morte. Esta só viria mais adiante, por meio do infante Dom Eduardo, que fez por lei que:

Qualquer molher, que for barregã de Clerigo, ou Frade, ou Freira, ou d'outra pessoa Religiosa, e com elle viver em peccado pubricamente em sua casa de morada, ou seendo achado certamente sem duvida que esta por sua, e há del mantimento e vestir pera com elle fazer o dito peccado, que polla primeira vez que for achada no dito peccado com ele, seja presa, e pague quinhentas livras de pena, e seja degradada por hum anno da Cidade, ou Villa, ou Aldeia, e de seus termos com pregom honde o dito peccado acontecer: e polla segunda vez que assy for achada com aquella pessoa, por que foi degradada, ou com outra pessoa dessa condiçom, ou lhe for provado, seja degradada com pregom por huum anno de todo o Bispado, ou Arcebispado, em que esto acontecer: e polla terceira vez, se tornar o dito peccado, e for achada com o dito Clérigo, Frade, ou Freire, por que foi degradada, ou com outra pessoa dessa condiçom, que tal como esta seja açoutada pubricamente com pregom per essa Cidade, Villa, ou lugar, em que esto acontecer, e degradada do bispado, ou Arcebispado ataa sua mercee; e fe despois desto tornarem ao dito peccado, manda que moiram porem⁴¹².

⁴¹¹ Ordenações Afonsinas, Livro V, Título XVIII.

⁴¹² Ibidem.

O objetivo do infante ao impor um tom mais rígido à lei era fazer com que ela fosse mais respeitada do que era até então. É possível notar uma grande recorrência do crime de barregania clerical. Ao estudar a criminalidade feminina no reinado de Dom João II, Isabel Queiroz, utilizando um conjunto de 269 Cartas de Perdão, num recorte de 1481 a 1485, constatou que 56% eram de barregãs de clérigo⁴¹³. Isso representa um número de 154 cartas de perdão de mulheres que se envolveram com homens religiosos. Conforme a própria autora salienta, esse grande número demonstra tanto a frequência do ato criminoso como também a recorrência de denúncias, as quais, segundo Queiroz, eram motivadas, em grande medida, por inveja da condição de vida das mulheres de clérigos. Para ela, havia “uma profunda inveja pelas condições de vida e importância social que estas mancebas adquiriam”⁴¹⁴.

Queiroz observa, ainda, que a maioria das mulheres que se envolvia com padres eram solteiras ou viúvas⁴¹⁵. Desse modo, a barregania clerical parecia não atingir, pelo menos não de modo expressivo, as relações matrimoniais. A instituição matrimonial era afetada muito mais, como dissemos, pelo “mau exemplo”, que contribuía para que muitas moças desistissem de uma relação matrimonial, ou até mesmo da vida religiosa, em favor de um estilo de vida deslegitimado, como o de barregã. Prova disso é que, após prescrever a pena de morte, Dom Eduardo decretou que as mulheres que “em sua vida quizer emendar casando-se, ou entrando em hordem de Religion”⁴¹⁶ poderiam ser isentas da pena capital. Essa possibilidade de reabilitação operava numa lógica de tentativa de moralização, num esforço de trazer essas mulheres para as regras sexuais e conjugais aceitas pela lei e pela moral cristã⁴¹⁷.

Além disso, percebemos que a punição à barregania clerical ocorria de maneira mais cuidadosa, no sentido de que era preciso provar o crime cometido. A lei se expressava da seguinte forma acerca das barregãs: “e com elle viver em peccado **pubricamente** em sua casa de morada, ou seendo achado **certamente sem duvida** que esta por sua, e há del mantimento e vestir”⁴¹⁸. As expressões “pubricamente”, “certamente” e “sem duvida” mostram que havia a

⁴¹³ QUEIRÓS, Isabel Maria de Moura Ribeiro de. **Theudas e mantheudas**: a criminalidade feminina no reinado de D. João II através das cartas de perdão (1481-1485). 1999. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 1999.

⁴¹⁴ Isso não significa que essas mulheres tinham uma condição elevada, como se fossem apartadas das dificuldades costumeiras na vida de mulheres que viviam de maneira irregular. Os próprios casos de degredo nos colocam diante de situações difíceis para elas.

⁴¹⁵ Ibidem.

⁴¹⁶ Ordenações Afonsinas, Livro V, Título XVIII.

⁴¹⁷ NASCIMENTO, Denise da Silva Menezes do. **O poder negociado**: os crimes contra a pessoa e sua honra no reinado de dom João II. 2009. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

⁴¹⁸ Ordenações Afonsinas, Livro V, Título XVIII. Grifos nossos.

necessidade de averiguação e confirmação se, de fato, as mulheres eram barregãs de clérigos. Evidentemente que esse cuidado estava ancorado numa recorrência de falsas acusações. Às vezes, mulheres que ajudavam no cuidado de padres idosos, que não tinham ninguém que os olhasse, eram acusadas de estarem em condições de barregãs. Devido a isso, elas precisavam recorrer à justiça real para se explicarem, por vezes após já terem sido presas. Essas falsas acusações ocorriam tanto por inveja, como já mencionado, quanto porque havia a chance de se adquirir uma parcela dos bens dessas barregãs. As Ordenações Afonsinas prescreviam que qualquer pessoa do povo poderia acusar tais mulheres e adquirir a terça parte das penas impostas à barregã⁴¹⁹.

Não ocorria esse mesmo cuidado com relação às denúncias contra mulheres adúlteras. A lógica da presunção de inocência não estava presente aqui. Uma mulher acusada de adultério pelos vizinhos passaria por um caminho longo antes de poder provar sua inocência⁴²⁰, isso se houvesse tempo para tal. No Título XVIII, “Do que matou sua molher polla achar em adultério”, por exemplo, encontra-se uma lei cujo objetivo principal é abordar a questão relativa ao homem que matou a esposa adúltera. Esse tipo de prática não era incomum em Portugal. A violência física cometida pelo marido era algo recorrente em diversos contextos familiares medievais. Espancamentos, ofensas e outras formas de opressão compunham as relações matrimoniais. Às vezes, a morte da esposa também estava garantida como um direito do marido.

No tempo de Dom Dinis, era notável no reino que muitos homens matavam suas mulheres por suspeitas de adultério, e a própria justiça régia percebia que algumas mulheres poderiam ser executadas “sem merecimento”. Ou seja, mulheres que não cometeram adultério poderiam ser mortas pelo marido ciumento, ou que desejasse tomar os bens da esposa. Por isso, Dom Dinis pedia que se confirmasse o adultério e que os maridos que matassem suas esposas procurassem a justiça para explicar o ato. Era necessário, ainda, que a mulher fosse adúltera de vista e de fama⁴²¹. Nesse sentido, notamos que, até o reinado deste monarca, era necessária, mesmo que minimamente, uma explicação pelo assassinato da esposa⁴²².

⁴¹⁹ Ordenações Afonsinas, Livro V, título XVIII.

⁴²⁰ Segundo Queirós, era preciso que a mulher coletasse o testemunho de outras 12 mulheres para que se acreditasse na sua inocência. QUEIRÓS, Isabel Maria de Moura Ribeiro de. **Theudas e mantheudas: a criminalidade feminina no reinado de D. João II através das cartas de perdão (1481-1485)**. 1999. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 1999.

⁴²¹ Adúltera de vista era aquela mulher que o marido viu no ato de adultério; adúltera de fama era aquela conhecida pelas vilas por ser adúltera.

⁴²² Ordenações Afonsinas, Livro V, Título XVIII.

Já no reinado de Dom Afonso IV, esse monarca estabeleceu outra lei em que dizia que “toda mulher casada, que fezer adultério a seu marido, se a o marido matar porem, ainda que a nom ache no adulterio, que nom moira porem, nem aja outra pena de justiça”. Ou seja, a partir dessa lei o marido não necessariamente precisaria pegar a mulher no adultério; ele poderia matá-la independentemente de ela ser adúltera de vista. As Ordenações Afonsinas têm a característica de evocar muitas leis anteriores como fator de legitimação, produzindo uma espécie de ontologia das leis e dos costumes, algumas vezes, essas leis se chocavam. Nesse caso, as Ordenações definiam por lei que: “Em todo caso que o marido mata sua mulher licitamente, assy como dito he na Ley fufu dita, elle deve aver todos seus bees dela pollo peccado do adultério que lhe cometeo, assy como se a ouvesse accusada e condenada per justiça”. O ponto é que essa lei não definia por si o que seria “matar licitamente a esposa.” Ela apela a essas duas leis anteriores que não são totalmente de acordo. Para a lei de Dom Dinis, matar licitamente cobrava necessariamente uma prova de vista e de fama; para dom Afonso IV a prova de vista é totalmente dispensável. Nesse caso, sobrava uma brecha para os executores da justiça, mostrando que nem tudo estava totalmente fechado no ordenamento jurídico.

As Ordenações estabeleciam, ainda, que o marido traído, em caso de flagrante, poderia matar também o parceiro no crime de adultério. Novamente, seguindo o princípio da justiça equitativa, o título previa que se respeitasse a reverência e a honra conferida a cada estamento da sociedade. Sendo um homem de condição superior, o adúltero deveria ser poupado em sua vida pelo marido ofendido. Mas em casos em que, devido ao furor do momento, o marido ofendido matasse alguém de condição superior, ainda assim sua punição seria reduzida. Ao invés da morte, o marido ofendido seria no máximo chicoteado e degredado, posto a “grande door, e sentido, que ouve de sua deshonor”⁴²³.

Não dispomos da informação de quantos homens foram executados por maridos ofendidos (ou se sequer algum o foi), o que seria um dado muito difícil de localizar. Mas percebe-se, somente pela existência dessa legislação, um esforço da justiça real para impedir que tais práticas continuassem a acontecer. Certamente, a possibilidade de ser morto pelo marido colocava temores no coração não somente da mulher, como também do parceiro no crime.

Um dado curioso está localizado Título VII, do Livro V, que aborda questões ligadas ao homem que dorme com mulheres casadas. Existia a possibilidade de perdão para a mulher adúltera caso o marido estivesse disposto a lhe dar uma “segunda chance”:

⁴²³ Ordenações Afonsinas, Livro V. Título XVIII.

Fomos certo, que per usança antigua se acostumou longamente, que o marido, que acusava a molher dádulterio lhe podia perdoar e reconciliar em todo tempo: e tanto que a pedia, logo lhe era entregue, quando somente era acusada e culpada em peccado de simprez adulterio. Porem Mandamos e poemos por Ley que assy se compra e guarde daqui em diante; porque achamos, que tal usanza he quasi conforme ao Direito Comuum em favor do Matrimônio⁴²⁴.

Permitia-se o perdão da mulher adúltera porque isso era “em favor do Matrimônio”. Esta expressão estava presente em diversos Títulos cujo objetivo era abordar questões de moralidade sexual. Defender a instituição matrimonial ocupava um lugar importante nesse ordenamento jurídico, e mesmo o ato de perdão da mulher adúltera estava imbricado em tal objetivo. Esse processo de aquisição do perdão se insere num sistema de valores em que a mulher parte de um passado de pecado, um presente de arrependimento e um futuro de obediência e cumprimento das normas⁴²⁵.

3.4 CARACTERÍSTICAS BASILARES DO MATRIMÔNIO COMO DEFENDIDAS NAS ORDENAÇÕES

A defesa dos princípios básicos do matrimônio no ordenamento jurídico do reino pode ser percebida, ainda, na negação das práticas que estavam em contraposição às definições e considerações do que deveria ser uma união legítima na concepção da Igreja. As Ordenações Afonsinas reforçavam um tipo de união matrimonial heterossexual, monogâmica e exogâmica.

Começemos por considerar a heterossexualidade. Podemos perceber sua afirmação por meio da negação incisiva às práticas consideradas sodomíticas. Embora se trate de um conceito ainda inexistente no período, a heterossexualidade, entendida como relações entre homens e mulheres cisgênero, era um pressuposto básico para que uma união fosse considerada moralmente aceita. Ou seja, o matrimônio pertencia a natureza das coisas.

O Título XVII das Ordenações Afonsinas, “Dos que cometem pecado de Sodomia”, refere-se a um pecado masculino, não havendo referência alguma à mulher⁴²⁶. É importante ter isso em mente para elucidar algumas compreensões difíceis acerca da sodomia, pois ao longo do período medieval ela encontrou vários significados diferentes. No medievo e nos escritos patrísticos, a sodomia ganhou contornos muito mais diversificados, sendo compreendida como

⁴²⁴ Ordenações Afonsinas, Livro V. Título VII.

⁴²⁵ NASCIMENTO, Denise da Silva Menezes. Barregania e perdão no reinado de dom João II. **Locus: revista de história**, v. 22, n. 1, p. 187-205, 2016.

⁴²⁶ Ordenações Afonsinas, Livro V, Título XVII.

uma série de atos considerados antinaturais. Práticas muito diversas foram tratadas como sodomia, desde o sexo oral até o sexo com animais. Normalmente, o ato sexual anal também era considerado um tipo de sodomia, mais comum⁴²⁷.

Evidentemente que quando dizemos que a lei específica para os casos de sodomia não se referiam às mulheres isso não significava que relações sexuais ou afetivas entre elas não fossem punidas. Paulo Drumond Braga, por exemplo, em estudo sobre história da homossexualidade feminina em Portugal apresentou exemplos de mulheres que foram punidas no final do século XVI por terem cometido sodomia.⁴²⁸ Mas, de fato, havia nas Ordenações Afonsinas uma notável ausência no trato da homossexualidade feminina. Isso possivelmente gerava dificuldades quando era preciso penalizar mulheres. Tanto é assim que no ano de 1499 foi escrita a primeira medida legislativa para punir a homossexualidade feminina⁴²⁹. Foi um regimento real de Dom Manoel que dizia: “a mulher, que contra natureza com outra mulher usava torpemente, como homem, houvesse a mesma pena, que had’ haver o homem, que peccado de sodomia commette, segundo a forma da Ordenação: a qual he a do Senhor Rei Dom Affonso V”⁴³⁰. Ou seja, a partir desse regimento, o Título XVII do Livro V também valeria para as mulheres.

De todo modo, o que percebemos é que a sodomia, ao ser tratada como um ato que ofendia a natureza das relações humanas, estava sendo abordada dentro dessa hierarquia das práticas sexuais, em que a licitude se encontrava no matrimônio. A sodomia seria uma afronta à natureza das relações humanas, um ato corrompido que faria com que o homem “perdesse sua natural virtude”⁴³¹.

A questão da natureza atravessou a grande maioria dos discursos relativos à sodomia. Nas suas Confissões Santo Agostinho dizia que “os crimes contra a natureza, como os de Sodoma, devem ser sempre e em toda parte condenados e punidos. Mesmo que todos os homens os cometessem, todos estariam incluídos na mesma condenação, em virtude da lei divina, que não criou os homens para que fizessem tal uso de si mesmos”⁴³². As *Ordenações Afonsinas* seguem nessa linha de pensamento do santo quando afirma que os homens que comentem

⁴²⁷ GOMES, Verónica de Jesus. Justiça e misericórdia na mesa do santo ofício de Lisboa: as penas aos padres sodomitas. **Outros Tempos**. v. 7, n. 10, p. 77-92, 2010.

⁴²⁸ BRAGA, Paulo Drumond. **Filhas de safo**: uma história da homossexualidade feminina em Portugal. Alfragide: Texto Editora, 2010.

⁴²⁹ Ibidem.

⁴³⁰ FIGUEIREDO, José Anastácio de. **Synopsis Chronologica de Subsídios ainda os mais Raros para a História e Estudo Crítico da Legislação Portuguesa, Tomo I (Desde 1143 até 1549)**. Lisboa: Academia Real das Ciências de Lisboa, 1790, p. 155-156.

⁴³¹ Ordenações Afonsinas, Livro V, Título XVII.

⁴³² AGOSTINHO, Santo. Confissões. 1ª Ed. São Paulo: Paulus, 2002, p. 55.

sodomita perdem sua “natural virtude”⁴³³. A lei do reino, encarnando a lei divina, fazia com que sob o sodomita recaísse grande punição: “Por que segundo a qualidade do peccado, assy deve gravemente seer punido”⁴³⁴. E se Deus sobre Sodoma fez arder o fogo, no reino português, sobre o sodomita, o mesmo se reproduz: “Seja queimado, e feito per fogo em poo, por tal que já nunca de seu corpo, e sepultura possa seer ouvida memoria”⁴³⁵.

Embora a lei que punia o sodomita não fizesse referência direta, em momento algum, ao matrimônio, o que se estava punindo era um tipo de prática sexual que entrava em confronto direto com a considerada relação natural, que pressupunha a heterossexualidade. Quando se propunha o combate a sodomia, automaticamente se afirmava que o tipo de relação legítima precisaria ser entre homem e mulher.

Nessa linha de reflexão, a monogamia também era defendida nas Ordenações Afonsinas, especificamente por meio do Título XIII, “Do Homem, que casa com duas molheres, ou com criada daquelle, com que vive”, em que ficava expressamente proibida a prática da bigamia, sendo a punição prevista a morte. Diferentemente do crime de sodomia que, como apontamos, era um crime, a princípio, masculino, no caso da bigamia estamos diante de um comportamento imputado a homens e mulheres. O Título XIII começa abordando o crime do homem que se casa com duas mulheres, mas em seu desenvolvimento se afirma que “esta meesma pena (a morte) aja toda molher, que dous maridos receber, ou com elles casar”⁴³⁶. A bigamia era um crime cometido em parceria; por exemplo, quando um homem casado se envolvia com uma mulher solteira, ela também era considerada, indiretamente, bigama e precisava recorrer à justiça para explicar sua situação⁴³⁷.

A bigamia, além de atentar contra a monogamia, também violava a ideia de indissolubilidade do matrimônio. Alguns súditos, já comprometidos e unidos em matrimônio, desrespeitavam os laços indissolúveis dessa união e se uniam novamente a outras/os parceiros. Para Nascimento assim que se constatava a bigamia, a segunda união seria considerada nula,

⁴³³ Ordenações Afonsinas, Livro V, Título XVII.

⁴³⁴ Ibidem.

⁴³⁵ Ibidem.

⁴³⁶ Ordenações Afonsinas, Livro V, Título XIII.

⁴³⁷ No caso, por exemplo, de Beatriz Eanes, como ela não sabia que o seu marido Rui Vasquez já havia se casado antes com Inês Pires, não houve menção a esse crime na sua carta de perdão. No entanto, ela ficou devendo a justiça por ter, antes de a Igreja considerar nula sua relação com Rui Vasquez, se unido a um escudeiro de nome não mencionado. Preciso pagar uma pena de 500 reais para a arca da piedade para ver seu crime perdoado (A.N.T.T., Chancelaria de D. João II, Livro 2, Fólios 81 e 82, 1482).

mantendo-se o valor apenas da primeira⁴³⁸. Quando a Igreja considerava uma união nula, era o mesmo que dizer que ela nunca ocorreu.

Esses casos de bigamia normalmente aconteciam devido a situações como o distanciamento ou o desaparecimento dos parceiros⁴³⁹. Segundo Wilson Gomes, “quando o homem ou a mulher desapareciam durante muito tempo e nunca mais se sabia deles, o que ficou sozinho acabava por voltar a casar. Depois reaparecia o outro e dava-se a acusação de bigamia”⁴⁴⁰. Principalmente no caso das mulheres, para quem a vida solitária despertava desconfiança por parte dos homens, a saída ou o desaparecimento do parceiro implicava sérias dificuldades. Queiroz aponta outra característica importante presente nos casos de bigamia: algumas mulheres eram enganadas por seus parceiros, que diziam ser solteiros, mas na verdade já haviam dado a palavra de casamento a uma outra mulher, em outra localidade⁴⁴¹.

As Ordenações Afonsinas definiam, ainda, que no caso de bigamia, “todo o dapno, que as molheres receberem, e o aver, que dellas levar sem razom, correga-se pelo a ver delle, como for direito”⁴⁴², isto é, os danos que as mulheres legítimas sofressem precisariam ser reparados por seus parceiros. Além disso, diversamente dos crimes de adultério, no caso da bigamia as Ordenações previam que houvesse um cuidado maior antes da execução da pena. Era preciso que a justiça do rei fosse informada antes de se executar a punição.

Já a condenação das relações endogâmicas, ou incestuosas, visava a defender e afirmar um tipo de união exogâmica. O Título XI, “Do que casa, ou dorme com parenta, ou manceba daquelle, com que vive”, abordava esse tipo de prática e estabelecia que:

todo homem, que com Senhor viver, quer por soldada, quer a bem fazer, sendo seu governado, ou andando por seu, e com sua filha, Irmãa, Prima com Irmãa, segunda Irmãa, ou com sua Madre, ou com criada de seu Senhor, ou de

⁴³⁸ NASCIMENTO, Denise da Silva Menezes do. **O poder negociado**: os crimes contra a pessoa e sua honra no reinado de dom João II. 2009. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

⁴³⁹ Novamente o exemplo de Beatriz Eanes nos é útil. Ela afirma, em sua defesa, que pouco tempo depois que se casou com Rui Vasquez, “elle se fora e partira della e a daxara levando do que elle achara o que lhe aprouvera”. A.N.T.T., Chancelaria de D. João II, Livro 2, Fólio 81 e 82, 1482. O marido, além de a deixar, levou vários bens consigo, deixando a mulher completamente desamparada.

⁴⁴⁰ GOMES, Wilson. **O crime em Portugal no final do século XV**: uma janela para a sociedade medieva? 2015. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 2015.

⁴⁴¹ QUEIRÓS, Isabel Maria de Moura Ribeiro de. **Theudas e mantheudas**: a criminalidade feminina no reinado de D. João II através das cartas de perdão (1481-1485). 1999. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 1999.

⁴⁴² Ordenações Afonsinas, Livro V, Título XIII.

sua mulher – ou que tenha em sua casa, casar sem mandado do Senhor, com que viver, que moira porem.⁴⁴³

Novamente, o que se apresenta é a pena de morte. Entretanto, quando nos debruçarmos sobre alguns exemplos de práticas desviantes como esta, poderemos notar que essas penas não eram plenamente executadas. Mas, por serem previstas, percebemos que era considerado um crime grave. No trecho citado, podemos localizar algumas figuras que seriam consideradas parentes e, por isso, impedidas de união: são filhas, irmãs, prima com irmã (primeiro grau), segunda irmã, mãe, criada do seu senhor ou mulher do senhor. Os graus de parentesco iam além do sangue, portanto: levavam em conta dependências familiares, econômicas e sociais. Tudo isso precisaria ser considerado pelo súdito antes de se aproximar de uma mulher ou de um homem.

Como no caso da bigamia, antes que a pena para o crime de incesto fosse executada, o monarca solicitava que “seendo algum condapnado por tal crime, nom se faça em elle eixecucom, a menos de no-lo fazerem saber, pera nós veerrnos o caso qual he com suas qualidades, e circunstancias, e assy mandarmos como for nossa mercee”⁴⁴⁴. Ou seja, o rei precisava ser consultado antes da execução da pena.

Percebemos que as características básicas do conceito de matrimônio representadas pelas Ordenações Afonsinas possuem forte apelo religioso, mas é evidente que nem tudo, no que concerne ao entrelaçamento matrimonial entre homem e mulher, resumia-se a atos de fé, ou mesmo a preceituações religiosas. Defendemos a importância do discurso religioso na formação do matrimônio, mas não somente questões de natureza moral e religiosas estavam postas aqui. Nesse sentido, ao defender a instituição matrimonial em seus títulos, as Ordenações Afonsinas estavam a defender não somente interesses discursivos religiosos, mas a própria organização social da época. Régine Pernoud, com o conceito bem apropriado de “regime de famílias”, nos permite entender o impacto do selo matrimonial entre homem e mulher para a compreensão da dinâmica social na Idade Média. Para a autora, “para compreender bem a sociedade medieval, é necessário estudar a sua organização familiar. Aí se encontra a chave da Idade Média e também a sua originalidade.”⁴⁴⁵ Conquistas, lutas, acordos, tudo girava em torno da noção de família. A construção de domínios grandiosos se dava por herança e casamento. Tem uma questão profundamente social colocada em voga. Conforme Zuber, “no final de um processo de rivalidade, por vezes mesmo de guerra declarada entre famílias, o matrimônio

⁴⁴³ Ordenações Afonsinas, Livro V, Título XI.

⁴⁴⁴ Ibidem.

⁴⁴⁵ PERNOUD, Régine. Luz sobre a Idade Média. Porto: Martin Codex, 1997. p. 14

instaura e sela a paz. Dar uma mulher à família com quem outra família se reconcilia, coloca a esposa no centro do entendimento.”⁴⁴⁶ Mais adiante, a autora pontua o quanto o matrimônio serviu para o estabelecimento, ou reestabelecimento, de laços de amizade entre linhagens importantes.

Mesmo entre grupos menos abastados, aparentemente distantes da lógica de poder, o estabelecimento de laços familiares era fundamental na aquisição de apoio para as adversidades mais corriqueiras da vida. Já dissemos como no próprio trato com a justiça ter o apoio de uma rede familiar era importante, fosse para adquirir os recursos necessários para aquisição do perdão ou mesmo para o sustento dos dependentes ou de si próprio caso fosse preso. Encontramos inúmeras cartas de perdão em que as famílias se apoiavam mesmo no ilícito. Era comum, por exemplo, que parentes, principalmente mulheres, ajudassem seus achegados em fuga de prisão. Assim, tratamos de uma sociedade em que o conceito de família não se restringe ao ambiente privado, mas se estende às relações sociais e comunitárias. Conforme Pernoud, para a Sociedade medieval, o que importa já não é o homem, mas a linhagem.

O que temos percebido e aferido em nossos estudos é que o discurso religioso servia de base de sustento e legitimidade para o estabelecimento do matrimônio, e este, por sua vez, sendo um dos principais sentidos de ser do conceito de família, possuía grande relevância em toda a dinâmica social. É evidente que a defesa da instituição matrimonial ia para além da moral cristã, mas é inegável a presença desta no discurso emanado de documentações jurídicas como as Ordenações Afonsinas. Para a maioria dos crimes tratados nas Ordenações, que tinham como foco, direta ou indiretamente, o matrimônio, a primeira motivação da punição a ser elencada era o fato de ser algo “contra a vontade de Deus”. Depois de mostrado o quanto um determinado crime era, também, um pecado que feria o ordenamento divino, apresentavam-se os danos e malefícios à organização social como um todo.

3.5 DEFESA DO PATRIMÔNIO DA FAMÍLIA

Fora do campo dos aspectos característicos do que seria esperado de uma união matrimonial, as Ordenações Afonsinas também se preocupavam em abordar questões sobre os bens da família. Olhemos com atenção como isso se dava, por exemplo, a partir do Título XIII,

⁴⁴⁶ ZUBER, Christiane Klapisch. A mulher e a família. In: LE GOFF, Jacques. O homem medieval. Lisboa: Editora presença, 1989. p. 194

do Livro IV, das Ordenações Afonsinas: “Do homem casado, que dá, ou vende alguma coisa a sua barregã”.

Embora a barregania fosse um estado de vida pouco desejado a essa altura da Idade Média, permanecia sendo um tipo de prática muito recorrente. Uma barregã, normalmente, mantinha laços de dependência financeira a um homem. Essa relação poderia acontecer com homens solteiros e desimpedidos (uma situação mais fácil de ser regulamentada), com homens compromissados com outra mulher ou com homens compromissados com a Igreja (padres, frades e religiosos de modo geral)⁴⁴⁷.

O certo é que, em muitos casos, essas mulheres eram mantidas por algum homem compromissado, fosse com a Igreja, fosse com outra mulher. Isso fazia com que elas ficassem unidas a eles em situação de dependência. Por esse motivo, era comum que o barregueiro gastasse alguns de seus bens em serviço de sua barregã. O Título XIII visa a conter esse tipo de situação, estabelecendo que: “Se alguú homem casado der a sua barregaã alguã coisa movel, ou raiz, ou a qualquer outra molher, com que aja carnal afeiçom, a molher sua poderá revogar, e aver pera si a dita cousa, que assy for dada”⁴⁴⁸. Em outras palavras, ao perceber que os bens da família estavam sendo diluídos em favor de outra mulher, a esposa legítima teria o direito de tomar para si o que o marido tivesse cedido à sua barregã. A esposa poderia utilizar esses bens da forma que melhor lhe aprouvesse, como “se casada nom fosse”. Ela não precisaria consultar o marido para saber de que modo poderia dispor desses bens. Ela os possuiria plenamente.

Em alguns casos, o marido podia simular a venda dos bens à barregã, de modo que, em tese, não seriam doações. Mesmo nesses casos, a Justiça agiria de modo a conter tal prática. Estava definido que: “em tal caso mandamos que essa molher a possa demandar e a ver, sem por ella pagar preço nenhuu; porque de presumir he, que a dita venda seja feita conluiosamente pelo marido por defraudar sua molher”⁴⁴⁹. Então, mesmo que houvesse uma aparente venda

⁴⁴⁷ O termo, por vezes, é confundido com o de manceba. As dificuldades na compreensão das distinções entre esses dois estados de vida sucedem ao fato de, realmente, muitas vezes se referirem a práticas muito semelhantes. Manceba, por definição, seria uma mulher jovem, mas com o tempo esse conceito passou a abarcar também mulheres pobres que mantinham relações com homens compromissados e, em algumas situações, prostitutas. Esses conceitos, portanto, confundem-se. Coutinho supõe que houve um processo de substituição de conceitos; nesse processo, embora “barregã” e “manceba” sejam tecnicamente coisas diferentes, ao fim, “manceba” parece substituir a noção de “barregã”. COUTINHO, Marcia dos Santos. Barregã e Manceba: Dois Estatutos Diferentes? As Cartas de Perdão na Chancelaria de D. João II. **Omni Tempore – Atas dos Encontros da Primavera 2020**, p. 115-141, 2021.

⁴⁴⁸ Ordenações Afonsinas, Livro V, Título XIII.

⁴⁴⁹ Ibidem.

de determinado bem à barregã, a esposa poderia tomá-lo de volta para si, sem a necessidade de pagamento de qualquer quantia.

Ao passo que este título nos apresenta uma lei que, de certo modo, protegia mulheres vilipendiadas por seus maridos, por outro lado impõe, inevitavelmente, o drama da barregã desamparada. Cabe mencionar que a lei não impedia totalmente que o homem desse algum sustento material à barregã, mas ainda era uma forma de contenção da quantidade e do tipo de bens que poderiam dar a essas mulheres. Uma barregã, em muitas situações, tinha filhos com homens casados e, por isso, não era somente ela quem precisava de sustento, mas também as crianças fruto dessa união ilegítima.

Há muitas situações em que as Ordenações Afonsinas se mostram preocupadas com os bens da família. Essa questão do desvio dos bens familiares para o sustento de pessoas externas não é a única sobre a qual o ordenamento jurídico derrama sua atenção. Venda, administração, repartição de bens familiares, todas essas questões eram consideradas relevantes, tanto que há Títulos específicos para elas.

O Título XI, “Que o marido nom possa vender, nem escambar bees de raiz sem outorgamento de sua molher”, estabelecia a necessidade de que o marido, ao vender algum bem de raiz da família, consultasse e providenciasse outorgamento expresse para tal venda. Definia, assim, que:

o marido nom possa vender, nem enalhear bees alguus de raiz sem outorgamento expresse de sua molher; e posto que se alegue que essa molher outorgou a dita venda, ou enalheamento caladamente, mandamos que tal outorgamento tacito, ou calado nom valha, nem seja alguu recebido a allegar tal razom, e outorgamento, salvo allegando outorgamento expresse, como dito he; porque muitas vezes acontece que as molheres, por medo ou reverença dos maridos, deixaõ caladamente algúas cousas passar, por nom ousarem de o contradizer, receando alguns escandalos, e perigos, que lhes em outra guisa ligeiramente poderiam vir⁴⁵⁰.

Como discutido no caso das barregãs, muitas vezes os homens se utilizavam da venda dos bens em desfavor da mulher. Por isso havia essa preocupação das Ordenações de que tal processo acontecesse dentro de uma certa formalidade e com a permissão das mulheres. A lei se refere a uma outorga expressa e não somente tácita, como uma forma de proteção dessas mulheres, posto que o medo ou a reverência poderia levá-las a permitir que os maridos vendessem seus bens sem constrangimento da lei. A nosso ver, essa permissão expressa poderia

⁴⁵⁰ Ordenações Afonsinas, Livro V, Título XII.

oferecer certa segurança, mas não impedia totalmente que os maridos, ainda assim, intimidassem as esposas para que a formalizassem.

Outro ponto de preocupação nas Ordenações Afonsinas estava ligado à questão da herança e da sucessão da cabeça do casal. No Título XII, “De como a mulher fica em posse, e Cabeça de casal depois da morte de seu marido”, estabelecia-se que a mulher tinha o papel principal na distribuição dos bens da família. Com a morte do marido, tudo era dado a ela, que cuidaria de distribuir aos herdeiros as partes que lhes fossem de direito. Isso era devido ao fato de que, ao consumir o casamento, “a mulher he feita meeira em todolos beés”⁴⁵¹, ou seja, ela passava a ter direito a metade dos bens, mesmo que eles fossem administrados pelo marido. A lei estabelecia, precisamente, então, que “morto o marido, a mulher fica em posse, e Cabeça de Casal e de sua mao devem de receber os herdeiros, e leguatrios do marido partiçom de todos os bees, que per morte do dito marido ficaram, e bem assy os leguados”⁴⁵².

Isso não significava que a mulher ficava com todos os bens do marido para si. Seu papel era cuidar da divisão e da repartição da herança. Os filhos, outros dependentes ou testamentários também ficariam com uma parcela considerável dos bens. É por esse motivo que o Título XIII, “Da Doaçom feita pelo marido aa mulher, e pela mulher ao marido”, tratava de uma situação muito importante na hora da repartição da herança: o que fazer com os bens que um dos cônjuges doou, em vida, ao seu parceiro.

As Ordenações Afonsinas definiam que, nesses casos, seriam postos na divisão geral os bens que o marido ou a mulher tivesse doado apenas “quando aquelle, que a Doaçom fez, a revogou em soa vida”⁴⁵³. Se, no momento da morte, a doação ainda estivesse confirmada por quem doou, esses bens não entrariam na repartição. Também seriam revogadas as doações no caso em que, após feita a doação, “nom avia filho algum, e ao depois veeo a nascer filho d’antre ambos”⁴⁵⁴. Os filhos colocavam uma questão nova a ser considerada; a revogação era, então, “per bem da nascença do filho”⁴⁵⁵. Nos casos em que a doação fora feita, mas a sua documentação não ocorreu antes da morte do marido, não havendo herdeiros, ela seria confirmada; havendo herdeiros, estes poderiam contestá-la⁴⁵⁶.

Abordamos rapidamente esses pontos das Ordenações Afonsinas voltados à administração dos bens do casal para mostrar que a justiça do rei estava preocupada e atenta a

⁴⁵¹ Ibidem.

⁴⁵² Ibidem.

⁴⁵³ Ordenações Afonsinas, Livro V, Título XIII.

⁴⁵⁴ Ibidem.

⁴⁵⁵ Ibidem.

⁴⁵⁶ Ibidem.

todos os detalhes da relação familiar. Os aspectos econômicos, por certo, importavam muito. Percebe-se que a justiça estabelecia alguns espaços em que as mulheres poderiam se defender dos seus maridos, no que diz respeito à má administração dos bens, ao desperdício e ao desvio dos recursos, por exemplo. Não se depreende daí que elas tivessem espaços de ação tão amplos quanto os do marido, mas isso nos mostra que elas deveriam ser, ao menos do ponto de vista teórico, consultadas acerca da administração dos bens que pertenciam a ambos.

No que diz respeito à condição financeira das mulheres casadas, isso dependia, evidentemente, de com quem elas se casaram. Zuber defende que normalmente as mulheres viviam uma relação de casamento decrescente em relação à vida econômica; isso porque os casamentos costumavam ocorrer entre um homem de família mais pobre e uma mulher de família mais rica. Claro que isso devia variar consideravelmente, mas é evidente que a condição financeira do marido repercutia também na esposa. Zuber afirma que “em finais da Idade Média, as mulheres são muito menos donas da riqueza, e até da sua própria riqueza, do que em épocas mais remotas.”⁴⁵⁷ Sem discordar totalmente desse ponto elencado pela autora, precisamos ponderar que, como já mencionamos, havia previsões legais de defesa dos bens familiares, mesmo que em detrimento do marido. O objetivo maior da lei é, inicialmente, defender o bem familiar, mesmo que isso implique dar a gerência desses bens à esposa. É claro que ao analisarmos as Cartas de Perdão e encontrarmos relatos de mulheres mancebas de homens casados, tidas e mantidas por eles, percebemos que a execução de tal determinação da lei poderia, em muitos casos, não vir a cabo. Muitos homens gastavam os bens familiares de maneira que prejudicava os filhos e a esposa. É provável que algumas esposas tivessem medo de acusar seus maridos, até mesmo porque eles tinham caminhos jurídicos bem mais favoráveis para acusá-las em represália. A lei não existia no acaso: ela fazia parte do contexto em que estava inserida, que era o de uma presença grandiosa de casos de esvaziamento dos bens familiares. Muitos homens gastavam quantias significativas no sustento de outras famílias.

3.6 PARA ALÉM DO DITO NA LEI

Para concluir este capítulo e ensejarmos os caminhos para o próximo, queremos relembra que entre o dito na lei e o cotidiano existe uma distância que, se desconsiderada, pode nos levar a muitos equívocos. A linguagem jurídica é marcada pela idealização da sociedade,

⁴⁵⁷ ZUBER, Christiane Klapisch. A mulher e a família. In: LE GOFF, Jacques. O homem medieval. Lisboa: Editora presença, 1989. p. 197

por tanto, o que ela representa é, muito mais uma reconstrução do que um “espelho da realidade⁴⁵⁸”. De fato, todo documento histórico, em si, precisa ser analisado de modo crítico, posto que não é uma expressão inequívoca da verdade, mas sim uma leitura de um tempo, sob a ótica de sujeitos específicos. Documentos jurídicos trazem agravantes a essa problemática, uma vez que a lei projeta o desejado, não o executável; o esperado e defendido, não o praticado diariamente por aqueles sobre quem a lei recai. Conforme Coutinho, “A existência de uma regra não é, por si só, imperativa da sua execução”⁴⁵⁹.

Atentos a isso, queremos, no próximo capítulo, demonstrar que, embora o discurso normativo fosse evidentemente forte e condenatório a qualquer tipo de prática sexual, ou a qualquer tipo de união fora da estrutura matrimonial, a vida cotidiana, em termos de sexualidade, era muito mais dinâmica, viva e contestatória. Os súditos do reino, mesmo diante do rigor das penas, não se limitavam ao matrimônio e, por motivos diversos, envolviam-se em práticas sexuais desviantes da norma. São esses sujeitos históricos que nos interessam daqui em diante e é sobre eles que falaremos no desenvolvimento do quarto e derradeiro capítulo.

⁴⁵⁸ HESPANHA, Antônio Manoel. Da “Iustitia” a “Disciplina”: textos, poder e política penal no Antigo Regime. **Boletim da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra**, v. 2, p. 139-232, 1987.

⁴⁵⁹ COUTINHO, Marcia dos Santos. Barregã e Manceba: Dois Estatutos Diferentes? As Cartas de Perdão na Chancelaria de D. João II. **Omni Tempore – Atas dos Encontros da Primavera 2020**, p. 115-141, 2021, p. 116.

4 O NÃO NORMATIVO EM MEIO À PUNIÇÃO

É crucial esclarecer, desde o início deste capítulo, que nossa proposta não buscou abordar todos os detalhes e minúcias da vida prática no âmbito da sexualidade medieval. Conscientes das limitações inerentes às fontes disponíveis para nossa pesquisa, reconhecemos a perda ao longo do tempo de algumas delas. Nesse contexto, como destaca Mattoso⁴⁶⁰, há uma lacuna significativa em nosso conhecimento sobre as práticas sexuais dos portugueses medievais. No entanto, o historiador afirma que “face ao que é hoje o discurso sobre a sexualidade, a Idade Média revela-nos algumas surpresas significativas”⁴⁶¹.

Guiados por essas "surpresas", embarcamos em nossa dissertação. Dentre as inúmeras reservas, que os historiadores medievalistas já estão acostumados, pudemos retirar algumas afirmações. Uma delas é a de que a portuguesa e o português do quatrocentos não eram tão obedientes e submetidos aos discursos moralistas seja da Igreja, ou do poder temporal. Nessa linha, retornamos a Mattoso quando diz que é “provável que não fossem raras as situações de homens e mulheres que adotavam costumes um tanto diferentes dos que eram tradicionalmente tolerados, embora numa situação de marginalidade”⁴⁶².

Assim, entre o que devia ser e o que de fato era havia uma grande diferença e é justamente essa diferença que nos permite entender as aparentes ambiguidades entre a norma e o cotidiano. A vida acontecia diferentemente do discurso normativo, nem por isso esse discurso deixava de ter valor e impacto na vida das pessoas. Ao lado dos apelos dramáticos e enfáticos de teólogos que condenavam o adultério, o incesto, a bigamia e tantos crimes/pecados sexuais havia um mundo de práticas. Para essa complexa relação entre a norma e a prática Mattoso apresenta a “regra da dialogia”: “nenhuma norma é absoluta; todo preceito, seja da Igreja, ou da sabedoria popular, tem de ser adaptado a ação por meio da prática; qualquer ideal tem de ser confrontado com a realidade”⁴⁶³.

Para o distante medievo confrontar o discurso normativo com a realidade é uma tarefa bastante complexa. Desde o princípio, nossa proposta tem sido promover um diálogo entre a normatividade e as práticas desviantes. Ao passo que as Ordenações Afonsinas nos aproximam da norma, as Cartas de Perdão nos permitem visualizar um universo um tanto mais complexo. Claro que essas cartas, ao pertencer, também, ao universo da linguagem jurídica apresentam

⁴⁶⁰ MATTOSO, José. **Naquele Tempo**. Lisboa: Círculo de leitores, 2009.

⁴⁶¹ Ibidem, p. 16.

⁴⁶² Ibidem, p. 21.

⁴⁶³ Ibidem, p. 25.

inúmeros limites. Os filtros que permeiam o texto são vários. Dessa forma, entre a perspectiva de quem cometeu o ato considerado criminoso e a nossa, emerge uma intrincada rede de lentes que, mesmo assim, nos proporciona vislumbres dessa sociedade passada, como se estivéssemos observando através de frestas, ou, como argumenta Wilson Gomes⁴⁶⁴ por janelas que nos possibilitam espreitar a vida cotidiana medieval.

No contexto cotidiano medieval, os crimes sexuais assumem posição de destaque. Para este último capítulo, com o intuito de abordar alguns dados estatísticos e, ao mesmo tempo, preservar a análise qualitativa da documentação, o que consideramos essencial no tratamento das cartas de perdão, optamos por catalogar os crimes sexuais presentes em um dos livros da chancelaria de D. João II, especificamente o Livro V, referente ao ano de 1492. Dentro desse livro, que contém 604 documentos, incluindo Cartas de Perdão, legitimação, concessão de privilégios e funções, identificamos 128 registros relacionados a crimes sexuais perdoados pelo monarca. Em outras palavras, cerca de 21% dos documentos listados no Livro V abordam práticas sexuais desviantes. Esse percentual é notável ao considerarmos que nem todas as cartas presentes no livro são de perdão e que, mesmo entre as cartas de perdão, há uma ampla variedade de crimes abordados, como por exemplo roubos, agressões, homicídios etc.

Optamos por catalogar todos os crimes que encontrávamos, cuja temática fosse algo envolvendo sexo, ou relacionamentos não normativos, sejam eles praticados por homens, ou por mulheres. Fizemos uma leitura carta a carta e construímos uma planilha em que colocamos as informações mais relevantes para tratamento estatístico, como por exemplo: Nome, origem, gênero, estado civil, ocupação, crime, pena comutativa etc.

Diferenças substanciais de informação entre as cartas são observáveis, sendo que algumas apresentam conteúdo mais abrangente do que outras. Tipicamente, são fornecidas informações relativas à origem geográfica, ocupação, afiliação familiar, gênero, idade e natureza do delito. Contudo, há casos em que tais dados estão ausentes, levando-nos à adoção da abreviação “S.I.” (“Sem Informação”). Optamos por essa abordagem, em detrimento da especulação, para evitar possíveis equívocos. Por exemplo, quando não há menção ao estado civil da suplicante (casada, solteira ou viúva), presumimos, com cautela, que a ausência de tal informação indica o estado de solteira, dada a relevância de mencionar o matrimônio nas cartas. Da mesma forma, em situações em que a ocupação do suplicante não é indicada, conjecturamos

⁴⁶⁴ GOMES, Wilson. **O crime em Portugal no final do século XV: uma janela para a sociedade medievá?** 2015. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 2015.

que a omissão pode sugerir a ausência de uma ocupação. Apesar de tais suposições poderem abordar essas lacunas informativas, optamos pela não especulação, dada a natureza conjectural e incerta desse terreno.

Consideramos mais honesto utilizar o termo “S.I” a supor as respostas a essas lacunas, ou mesmo, a nem mencionar esses dados na pesquisa e considerar apenas os que possuem todas as informações. Tal abordagem não prejudicou nossas respostas, muito pelo contrário, nos ajudou no processo de entendimento dessa sociedade em estudo.

Determinadas informações demandaram decisões de nossa parte, notadamente no que diz respeito ao campo destinado à ocupação. Os dados relativos à ocupação profissional dos indivíduos revelaram-se cruciais para a compreensão do estrato social dos suplicantes. A identificação da ocupação profissional do súdito possibilitou uma apreensão mais abrangente de suas condições, limitações e desafios, propiciando, inclusive, a análise do papel desempenhado pelo suplicante na dinâmica social da vila, ou localidade em que residia.

Para a definição das ocupações profissionais, estabelecemos algumas diretrizes, fundamentando-nos no princípio básico de identificar atividades que geravam renda para a família ou para o próprio sustento. Enquanto algumas ocupações foram de fácil identificação, outras demandaram reflexões mais aprofundadas. No início, hesitamos quanto à inclusão de mulheres da mancebia (prostitutas), alcoviteiras e mancebas de clérigos no campo da ocupação profissional. Optamos, ao fim, por classificar as mulheres da mancebia como profissionais, porém, reservamos as acusações de alcovitagem e mancebagem de clérigo para o domínio criminal.

Essa decisão foi motivada pelo fato de que, ao ser mulher da mancebia, a condição é estabelecida de forma inequívoca, sem suscitar dúvidas nas cartas de perdão. Ser mulher da mancebia não era uma acusação, era uma afirmação contida na carta, posto que tal estatuto, embora malvisto moralmente, não era considerado crime. Por outro lado, as imputações de alcovitagem e mancebagem de clérigo proviam de acusações feitas por terceiros ou foram descobertas por autoridades régias, suscitando incertezas sobre a veracidade dessas práticas.

Feitas as observações, seguiremos abordando diretamente os dados que coletamos.

4.1 OS SUPLICANTES

O rei era o grande dispensador de graças. Os súditos acorriam a ele e recebiam de suas mãos benefícios, privilégios e, por vezes, o perdão. Uma gama diversificada de súditos dirigiu-se ao soberano por meio de suplicações, solicitando clemência e, como resultado, obtiveram a

graça do perdão. Entre a multiplicidade de suplicantes, observa-se que a maioria provinha dos estratos sociais mais modestos, representando a população comum, conhecida como “povo”, cujas histórias são escassamente documentadas. De fato, as vidas de sapateiros, tosadores, carpinteiros e prostitutas são bem mais difíceis de se localizar, o que fez com que esses indivíduos parecessem, por muito tempo, sem história.

Edlene Silva, ao investigar as barregãs de clérigos no reinado de Dom João II, ressalta a significativa contribuição das Cartas de Perdão na compreensão da imagem que as mulheres medievais “construíram sobre elas mesmas, com o intuito de se defender perante o rei das acusações que lhes foram imputadas”⁴⁶⁵. Esse aspecto assume relevância fundamental, especialmente em uma sociedade onde as fontes relativas à voz feminina são notavelmente escassas. É válido estender a reflexão de Silva ao ponderar sobre o potencial das Cartas de Perdão em proporcionar acesso a personagens históricos para os quais há poucas fontes disponíveis. Mesmo que sendo associadas a atividades criminosas, essas cartas oferecem vislumbres de homens e mulheres pertencentes ao “povo”.

Esse grupo, frequentemente designado como o terceiro dos três estados ordenados por Deus, ou seja, a camada mais inferior do estamento social, revela-se muito mais diversificado do que a simples nomenclatura poderia sugerir ao longo do tempo. Conforme Oliveira Marques,

as realidades da época é que não coincidiam com a classificação. O Povo dos séculos XIV e XV estava longe de se apresentar como bloco homogêneo e indiviso, constituído somente pelos trabalhadores da terra. Incluía profissionais variados, burgueses, letrados, lentes de universidade, tabeliães, advogados, físicos, boticários, mesterais etc. E articulava-se em vários subgrupos que pouco ou nada tinham em comum⁴⁶⁶.

Para compreender essa heterodoxa composição do Terceiro Estado, Marques propõe uma subdivisão: cavaleiro, peões e assoldados, esse seria o quadro compositor do que foi o “povo”. Essa subdivisão representava a composição social dentro do quadro diverso que era o Terceiro Estado, era como se esses três subgrupos representassem a aristocracia a classe média e a plebe do povo⁴⁶⁷.

⁴⁶⁵ SILVA, Edlene Oliveira. Quem chegar por último é mulher do padre: as Cartas de Perdão de concubinas de padres na baixa Idade Média portuguesa. **Caderno Pagu**, v. 37, n. 1, p. 357-386, 2011.

⁴⁶⁶ MARQUES, A. H. de Oliveira. **Portugal na crise dos séculos XIV e XV**. Lisboa: Editora Presença, 1987, p. 261.

⁴⁶⁷ *Ibidem*.

A grande maioria do Terceiro Estado pertencia aos assoldados. Eles cuidavam das terras de lavradores ricos e trabalhavam como ajudantes nas cidades e em casas senhoriais.⁴⁶⁸ Os peões, por sua vez, eram donos de pequenas propriedades rurais, geralmente sendo lavradores. Retornaremos a esse ponto, uma vez que o termo “lavrador” possui um sentido duplo. Segundo Marques, o termo geralmente designava o peão rural, mas também podia referir-se a um “cavaleiro aquantiado e até mesmo a um mero jornaleiro”⁴⁶⁹. Esclarecemos isso porque, em nossas documentações, encontramos lavradores buscando o perdão real, sendo importante compreender a que o termo se referia.

Já os cavaleiros representavam a aristocracia do Terceiro Estado, um grupo envolto em privilégios que os distinguia do restante da população: “Era por meio deles que o popular se aproximava do nobre e se constituía, muitas vezes, como um grupo social intermédio entre a nobreza e o estamento original de onde saíra”⁴⁷⁰.

Certamente, os suplicantes proviam de uma variedade de estratos sociais. Dentro da camada mais desfavorecida, encontramos aqueles que viviam em condições ainda mais precária, sujeitos que praticavam furtos para sua subsistência. Existiam aqueles com recursos para assegurar o perdão, contrastando com aqueles que, ao mencionarem sua condição de pobreza, buscavam ampliar o acesso à misericórdia régia por meio do apelo a caridade. Contudo, ocasionalmente, deparamo-nos com súditos que desfrutavam de destaque social recorrendo ao perdão. Lembremos que, mesmo diante de uma sociedade onde a justiça é concebida de maneira diferenciada, distribuindo-a conforme a posição social de cada indivíduo, não é incomum que um súdito detentor de certos privilégios reais buscasse o perdão.

Em nossa coleta de dados, através do campo ocupação, foi possível identificar, mesmo que minimamente, qual era o extrato social de onde vinham os suplicantes. O que pode ser observado na Tabela 1, a seguir⁴⁷¹.

⁴⁶⁸ Ibidem.

⁴⁶⁹ Ibidem, p. 268.

⁴⁷⁰ Ibidem, p. 264.

⁴⁷¹ Dados da tabela disponíveis em ANTT. Chancelaria de Dom João II. Livro V.

Tabela 1 – Ocupações registradas nas Cartas de Perdão analisadas

Ocupação	Quantidade
Criado	1
Escudeiro	6
Homem da mantearia	1
Lavrador	3
Mulher da mancebia	9
<u>S.I</u>	104
Sapateiro	1
Soqueiro	1
Tosador	1
Vereador	1
Total	128

Fonte: elaborado pelo autor (2024).

O número maior de cartas, infelizmente, não oferece informações sobre a ocupação dos súditos. A maioria das cartas em que a ocupação não era mencionada pertencia a mulheres e, principalmente, a mancebas de clérigo. Já com as cartas que são mencionadas informações sobre ocupação percebemos que, embora a grande massa que acorria ao perdão fosse de pobres, algumas vezes surgiam escudeiros, e, até um vereador que, embora não pertencentes ao alto escalão da nobreza, tinham uma posição um pouco superior no interior da grande massa que compunha o povo.

Os escudeiros surgem em quantidade moderada, sendo que, a partir da coleta de dados realizada, observou-se que seis homens nessa condição peticionaram o perdão régio. Tradicionalmente, o escudeiro era um jovem de origem nobre em processo de formação para a cavalaria, caracterizado por não montar a cavalo, mas desempenhar funções auxiliares para um cavaleiro. O nome é bastante sugestivo, posto que sua principal função era segurar o escudo do cavaleiro ao qual acompanhava⁴⁷².

O estatuto social do escudeiro passou por mudanças significativas a partir do final do século XIV. Conforme aponta Marcos Ribeiro, a partir desse período, “o título de escudeiro adquire predominantemente um valor honorífico.”⁴⁷³ Desvinculando-se estritamente da

⁴⁷² RIBEIRO, Marco Alexandre. Cavaleiros e Escudeiros no Porto de inícios do século XV. **Revista da FLUP**, v. 11, n. 1, p. 55-79, 2021.

⁴⁷³ Ibidem, p. 61.

nobreza, o grupo associado ao cargo de escudeiro torna-se consideravelmente mais diversificado e complexo, abrangendo também membros das camadas superiores do “povo”⁴⁷⁴. Segundo Magalhães “o escudeiro inicia a troca de posição com o cidadão. Escudeiro de linhagem, resquício medieval, foi perdendo a individualidade no grupo aristocrático em cuja fimbria se colocava”⁴⁷⁵. Refletia-se uma mudança na percepção e na composição social do status de escudeiro ao longo do tempo. O que não significou que esse título deixou de representar algo de distintivo da grande camada do povo, mesmo que essa distinção, a partir daí, fosse mais econômica do que de linhagem⁴⁷⁶.

Outra mudança significativa que se nota em finais do século XV no grupo de escudeiros é a durabilidade do cargo. Inicialmente se tratava de uma ocupação transitória cujo objetivo final era chegar a cavaleiro⁴⁷⁷. Posteriormente deixou de ser transitório e passou a ser, frequentemente, uma condição permanente⁴⁷⁸. Perdendo esse estatuto transitório, mudou-se também a composição dos indivíduos que integravam o quadro de escudeiros. Agora já não eram mais somente jovens, mas homens com família constituída, ocupando outros cargos na malha das funções do reino.

Pero Nunes⁴⁷⁹, escudeiro estabelecido na vila de Torres Vedras, era casado com Leonor Pires. Além do matrimônio, tinha uma manceba chamada Lianor Gomes, solteira e sob seus cuidados. Em sua petição de perdão, o escudeiro expressou arrependimento, buscando o perdão por receio de possíveis medidas judiciais, mesmo estando afastado da transgressão: “E que não embargante de já assim ser apartado, diz que se temia das nossas justiças de o por elo procederem contra ele, enviando-nos ele suplicante pedir que lhe perdoássemos a nossa justiça”⁴⁸⁰. O monarca concedeu o perdão sem imposição de pena comutativa, estipulando apenas a condição de que vivesse “bem e honestamente com a dita sua mulher”. Encontramos nas documentações, também, a carta de perdão de Leonor Pires, a esposa do escudeiro, que, possivelmente encontrando-se abandonada por ele, recorreu aos serviços de uma judia feiticeira chamada Aviziboa, para que fizesse com que Pero Nunes passasse a lhe querer bem. A esposa também consegue o perdão régio mediante a comutação em pecúlio no valor de 200 reais.

⁴⁷⁴ *Ibidem*.

⁴⁷⁵ MAGALHÃES, Joaquim Romero. A sociedade. In: MATTOSO, José (org.). **História de Portugal**: No alvorecer da modernidade. Volume III. Lisboa: Editorial Estampa, 1993, p. 409.

⁴⁷⁶ RIBEIRO, Marco Alexandre. Cavaleiros e Escudeiros no Porto de inícios do século XV. **Revista da FLUP**, v. 11, n. 1, p. 55-79, 2021.

⁴⁷⁷ NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. Um perfil de fidalguia: elementos para o estudo da estrutura nobiliárquica portuguesa no século XV. **Notandum**, v. 32, n. 1, 2013, p. 125-149.

⁴⁷⁸ *Ibidem*, p. 143.

⁴⁷⁹ ANTT. Chancelaria de Dom João II. Livro V. Fólio 34v-35.

⁴⁸⁰ ANTT. Chancelaria de Dom João II. Livro V. Fólio 34v-35.

Pero Nunes, então, não era um jovem nobre em condição de aprendiz, mas um homem com família constituída e, até mesmo, com uma manceba sob sua proteção. O mesmo ocorre com João de Bolonha⁴⁸¹, acusado de ser casado e ter duas mancebas sob seus cuidados. Os outros quatro pedidos de perdão por crimes sexuais cometidos por escudeiros não mencionam qual o estado social do peticionário, se casado, viúvo ou solteiro. Fernão de Valadares⁴⁸², além de escudeiro, é também escrivão dos contos, o que acrescenta ainda mais um privilégio régio conferido a ele, uma vez que tal posto tinha relevo social e era uma possibilidade de ascensão de posição dentro da Casa dos Contos.

Além de deixar de ser um posto transitório, ocupado quase exclusivamente por jovens nobres, gradativamente súditos sem linhagem comprovada começaram a ingressar como escudeiros. Desde D. Afonso V as regras tradicionalmente utilizadas para a atribuição do privilégio de escudeiros foram flexibilizadas, o que gerou queixas nos capítulos gerais das cortes. Segundo Ribeiro, “o rei fazia escudeiros a moços de estrebarias, homens de ofício, etc, não observando os preceitos antigos para que alguém fosse investido nesta função”⁴⁸³. Evidentemente que isso interferiu diretamente no quadro compositor de quem são os escudeiros. Nossas Cartas de Perdão dão poucas informações relativas à linhagem, ou mesmo a condição financeira dos escudeiros. Por certo não eram pobres, mas daí não se seguem serem abastados.

Finalmente, em relação aos escudeiros, observamos que são mencionados de maneira diversificada nas cartas. João de Abreu, Pero Nunes e Fernão de Valadares são denominados como “nosso escudeiro”, sugerindo possivelmente que eram escudeiros diretamente ligados ao monarca. Fernão de Valadares, como anteriormente mencionado, desempenhava o cargo de escrivão dos contos, um servidor da coroa. Não foi mencionado se os outros dois escudeiros possuíam outras funções. Fernando Afonso e João de Bolonha são designados apenas como “escudeiros”. Por fim, João d'Arês é referido como escudeiro do capitão Fernão Martins Mascarenhas.

Estudamos, ainda, uma carta de um homem da mantearia real, Afonso Fidalgo⁴⁸⁴. A mantearia real era a repartição da casa real responsável por administrar os bens destinados a

⁴⁸¹ ANTT. Chancelaria de Dom João II. Livro V. 81v-2º.

⁴⁸² ANTT. Chancelaria de Dom João II. Livro V. Fólio: 90-90v.

⁴⁸³ NASCIMENTO, Renata Cristina de Souza. **Os privilégios e os abusos da nobreza em um período de transição: o reinado de D. Afonso V em Portugal (1448- 1481)**. 2005. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2005, p. 72.

⁴⁸⁴ ANTT. Chancelaria de Dom João II. Livro V. Fólio: 59-2º.

mesa: panos, talheres, pratos etc. Embora pareça função de pouca importância, ocupá-la era uma grande honraria posto que quem estivesse nesse cargo trabalharia próximo ao rei. Neste sentido era costumeiramente uma ocupação de fidalgos, o que parece ser também o caso de Afonso, que traz em seu nome o termo Fidalgo. De maneira resumida “o fidalgo era nobre”⁴⁸⁵, ou, mais precisamente, eles eram “nobres homens de linhagem”⁴⁸⁶. Conforme Magalhães⁴⁸⁷, nem todo nobre era fidalgo isso porque o conceito de nobreza, ainda no século XV, não identificava restritamente a aristocracia, mas era utilizado num sentido, também, de adjetivo: “Nobre é aquele que mostra qualidade de nobreza, que sabe agir de um modo honroso e socialmente prestigiante”⁴⁸⁸.

Embora Afonso⁴⁸⁹ fosse um nobre de linhagem, um fidalgo, isso não impediu que ele fosse preso. Seu crime era sério, violou uma jovem, filha de um homem também importante, Mem de Aguiar, procurador do Número na cidade de Évora. É preciso lembrar que a sociedade portuguesa do século XV era marcada, principalmente em termos de justiça, pela desigualdade de tratamento e pela dinâmica dos privilégios. Isso se aplica a todas as dimensões da vida. As Ordenações Afonsinas buscavam conservar-se “a cada huú em seu verdadeiro seer, dando-lhe o que seu he diretamente”⁴⁹⁰. O que é devido a cada um estava ligado, precisamente, ao lugar que os sujeitos ocupavam dentro dos estamentos do reino. Neste sentido, as consequências jurídicas do crime de Afonso seriam diferentes caso a mulher que ele violentasse fosse de estamento inferior ao seu.

Outro personagem distinto que encontramos em nossas pesquisas foi o vereador João Gil⁴⁹¹. Segundo Oliveira Marques, os vereadores também integravam a parte da camada superior do Terceiro Estado. Eram membros de cargos públicos concelhios⁴⁹². Não se tratava de um grupo homogêneo, mas bastante diversificado. Não temos informações precisas sobre as origens de João Gil, mas se observa em outras localidades que os vereadores proviam dos mais variados grupos sociais. Vasconcelos sublinha sobre o caso da câmara do Porto, por exemplo, que a vereança era composta por “misteirais-trapeiros, esteireiros, sapateiros, ferradores, ourives, armeiros, alfagemes, caldeireiros, cutileiros, pintores, tesadores, curtidores, peliteiros,

⁴⁸⁵ MAGALHÃES, Joaquim Romero. A sociedade. In: MATTOSO, José (org.). **História de Portugal: No alvorecer da modernidade**. Volume III. Lisboa: Editorial Estampa, 1993, p. 416.

⁴⁸⁶ Ibidem, p. 416.

⁴⁸⁷ Ibidem.

⁴⁸⁸ Ibidem, p. 416.

⁴⁸⁹ ANTT. Chancelaria de Dom João II. Livro V. Fólio: 59-2º.

⁴⁹⁰ Ordenações Afonsinas, Livro I, Introdução.

⁴⁹¹ ANTT. Chancelaria de Dom João II. Livro V. Fólio: 69v-5º.

⁴⁹² MARQUES, A. H. de Oliveira. **Portugal na crise dos séculos XIV e XV**. Lisboa: Editora Presença, 1987, p. 261.

borceiros, seleiros, alfaiates, carnicheiros e comerciantes-tendeiros, marceiros, corretores e mercadores⁴⁹³. Ou seja, um grupo bastante diverso. Mas independentemente de suas origens sociais, os vereadores eram, na maioria das vezes, pessoas economicamente poderosas⁴⁹⁴:

Quer fossem cidadãos quer fidalgos, os vereadores eram quase sempre economicamente poderosos e, mesmo lutando entre si e envolvendo-se em conflitos de governação e poderes, eram um grupo compacto e consistente que se ia solidificando por alianças e casamentos. (Oligarquia protege Oligarquia - razão e garantia dos seus poderes.) Com o tempo, esta elite foi-se tornando cada vez mais poderosa, mesmo não sendo remunerada⁴⁹⁵.

A relevância do vereador estava intrinsecamente relacionada ao tamanho e influência da vila ou lugarejo em que exercia suas funções. João Gil⁴⁹⁶ desempenhava seu papel de vereador em Celorico da Beira, uma localidade que, em 1527, contava com uma população estimada em apenas 213 fogos⁴⁹⁷, em nítido contraste com a cidade do Porto, onde residiam 3006 fogos⁴⁹⁸. Apesar de menos populoso, Celorico da Beira, ainda sim, era sede de um conselho vasto, composto por inúmeras freguesias menores, que juntas totalizavam um quantitativo de 1164 fogos⁴⁹⁹.

Certamente, João Gil detinha algum poder, fato evidenciado em sua Carta de Perdão ao relatar inúmeros crimes, cometidos ao longo de 13 anos, sem que se impusessem quaisquer punições sobre ele. Tratava-se de um criminoso contumaz. O primeiro delito descrito é o de mal pagador. Em Celorico da Beira, assim como em outras localidades da região da Beira, era comum a realização de corridas de touros em dias de festividades. Em um dia santo, Corpus Christi, coube a João Gil providenciar o touro para a corrida. Embora tenha organizado o evento, não efetuou o pagamento ao dono do animal. Após o proprietário do touro recorrer ao juiz local, este ordenou o pagamento ou a devolução do animal. Entretanto, João Gil não realizou nenhuma das duas ações, “e por ele o não querer fazer, o dito juiz o mandara à cadeia,

⁴⁹³ VASCONCELOS, Emilia Albertina Sá Pereira de. **Vereações na câmara do Porto no ano de 1548**. 2001. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Universidade do Porto, Porto, 2001.

⁴⁹⁴ *Ibidem*.

⁴⁹⁵ *Ibidem*, p. 25

⁴⁹⁶ ANTT. Chancelaria de Dom João II. Livro V. Fólio: 69v-5°.

⁴⁹⁷ “Fogos” é uma expressão demográfica da época que fazia referência a “famílias”.

⁴⁹⁸ Os dados numéricos apresentados podem ser confirmados no trabalho de Mattoso (1993): MATTOSO, José (org.). **História de Portugal**: No alvorecer da modernidade. Volume III. Lisboa: Editorial Estampa, 1993, p. 185.

⁴⁹⁹ Dados disponíveis no seguinte trabalho: NETO, Margarida Sobral. Celorico da Beira na época moderna. *In*: MARQUES, Antônio Carlos; CARVALHO, Pedro C. (orgs.) **Celorico da Beira através da História**. Celorico da Beira: Câmara Municipal de Celorico da Beira, 2009, p. 103.

onde ele dito suplicante arrancara de uma espada, tirando-a sómente da baínha, e se arredara diante do dito juiz e metera em uma igreja, não se fazendo disso auto algum”⁵⁰⁰.

Sete anos depois, ele voltou a enfrentar problemas com a justiça, buscando novamente refúgio em uma igreja. No último crime relatado, João Gil cometeu adultério com a esposa de João Álvares. Para todos esses delitos, obteve o perdão das partes envolvidas e pagou uma pena comutativa no valor de 3000 reais. A pena pode ser consideravelmente alta, mas é preciso levar em conta o grande número de crimes cometidos ao longo de 13 anos impunes. Como podemos notar em diversos outros momentos de sua carta, ele era um homem que se valia da força e ameaça para se proteger das punições, o que nos faz pensar, também, nas formas com que o perdão das partes foi alcançado.

Sobre o grupo de lavradores, convém que façamos, também, alguns apontamentos. Como dissemos acima, essa palavra tem sentido duplo, podendo tanto significar um peão dono de terras lavráveis, como um simples jornaleiro. É difícil dizer, certamente, a partir das informações que dispomos se nossos três lavradores eram pobres jornaleiros, detentores de porções generosas de terra, ou pequenos proprietários. Sabemos sobre o lavrador Pero do Monte⁵⁰¹ que tinha condições financeiras suficientes para dar guarita para uma manceba de um clérigo, sobrinho de sua esposa. Já o lavrador Martim Vaz⁵⁰², mesmo casado, tivera condições de manter uma manceba. Claro que poderia ser em detrimento da esposa e da família. Não era incomum que maridos gastassem os bens da família com mancebas, o que fica evidente no Título XIII do Livro IV das Ordenações Afonsinas acerca dos homens que davam ou vendiam algo as suas barregãs. Justamente por acontecer com relativa frequência que a lei proibia tal costume e definia como pena que “Se alguú homem casado der á sua barregaã alguã cousa movel, ou raiz, ou a qualquer outra molher, com que aja carnal afeiçom, a molher sua poderá revogar, e aver pera si a dita cousa, que assy for dada”⁵⁰³.

⁵⁰⁰ ANTT. Chancelaria de Dom João II. Livro V. Fólio: 69v-5º. O direito de asilo era um costume antigo, formalizado pelo Direito Canônico, que demarcava a autoridade e o governo da Igreja sobre suas terras, construções e lugares de culto, neste sentido “os locais sagrados não eram abrangidos pela jurisdição civil, mas pela eclesiástica, em razão da soberania da Igreja, que gozava de liberdade e independência” (BRAGA, Pedro. O direito de Asilo na legislação canônica. **Revista de informação legislativa**, n. 175, p. 309-316, Brasília: 2007. p. 312). Assim, pela legislação canônica ficava permitido ao criminoso “refugiar-se em locais sagrados, não podendo ser presos sem a prévia autorização da autoridade eclesiástica (Ibidem, p. 312). Caso as autoridades desrespeitassem essa jurisdição da Igreja e prendessem o criminoso nos lugares sagrados poderiam ser punidos (PERNOUD, Régine. **Luz sobre a Idade Média**. Porto: Martin Codex, 1997).

⁵⁰¹ ANTT. Chancelaria de Dom João II. Livro V. Fólio: 40-40v.

⁵⁰² ANTT. Chancelaria de Dom João II. Livro V. Fólio: 78-3º.

⁵⁰³ Ordenações Afonsinas, Livro IV, Título XIII.

O outro lavrador que temos notícia é Jorge Anes⁵⁰⁴, mas nada deixa-nos supor sua condição econômica. Ele se aproximou de uma Senhorinha Esteves para aproveitar-se dela, tomou tudo que conseguiu e deixou-a no abandono. Jorge Anes pode ter melhorado sua condição de vida após tomar da Senhorinha Esteves, que era uma mulher viúva dona de casa e fazenda, seus bens, mas é difícil precisar. Segundo a Carta,

ele suplicante a viera a induzir prometendo-lhe de casar com ela, e com palavras afagueiras viera a dormir com ela carnalmente, e a tivera por manceba um ano, dentro no qual tempo lhe viera a vender muitos de seus bens e que depois de lhe ter todo gastado, a viera a deixar sem querer com ela casar⁵⁰⁵.

Embora afirme a carta que ele vendeu muitos dos bens da viúva, não são fornecidos detalhes sobre o quantitativo, limitando nossa compreensão de sua situação financeira. Contudo, as cartas de perdão dos lavradores apresentam diversidade, revelando elementos constitutivos do quadro social não apenas de suas vidas, mas também dos demais personagens mencionados nas cartas. Destaca-se, nesse contexto, a figura de Senhorinha Esteves.

A sociedade portuguesa do século XV delineava a identidade das mulheres com base em sua relação com um homem. Se religiosas, estavam sob a tutela de um clérigo superior, geralmente um homem; quando jovens e virgens, viviam sob a proteção do pai ou irmão mais velho; ao se casarem, o marido se tornava sua referência; e, quando viúvas, enfrentavam desconfiças. Nesse cenário, onde o matrimônio desempenhava papel central, situações delicadas frequentemente surgiam. Senhorinha Esteves era uma mulher que administrava casa e fazenda e aceitou Jorge Anes com base na promessa de um casamento que nunca se concretizou. Essa situação a colocou em uma posição de inadequação normativa, resultante do não cumprimento da promessa matrimonial por parte de Jorge Anes. Assim ela se tornou sua barregã.

Outro ponto relevante mencionado na carta de Jorge Anes é o que segue:

Senhorinha Esteves, per conselho de algumas pessoas, andara dizendo que depois do dito perdão, que ele suplicante lançara mão dela e forçosamente quisera dormir com ela, em um monte, e que lhe era dito a ele suplicante que as pessoas que lhe aquilo ouviram dizer, testemunharam em uma devassa como lho ouviram, polo qual o corregedor Álvaro Dias o queria mandar prender por as culpas da dita devassa, e também por os juizes não apelarem da sentença que deram⁵⁰⁶.

⁵⁰⁴ ANTT. Chancelaria de Dom João II. Livro V. Fólio: 33-1º.

⁵⁰⁵ Ibidem.

⁵⁰⁶ Ibidem.

Jorge Anes, além de não cumprir a promessa de casamento, tentou violar Senhorinha Esteves. O relato menciona que algumas pessoas deram apoio a viúva e a aconselharam que ela o denunciasse, mostrando que essas mulheres viúvas também tinham redes de apoio que as ajudavam nas lutas e problemas diários.

Mais desconfiança do que as mulheres viúvas causavam as mulheres solteiras da mancebia. Com nove cartas de perdão encontradas em nossas pesquisas, essas mulheres correspondem ao maior número de cartas em que a ocupação era mencionada. Mulher de mancebia era o termo utilizado para prostitutas. Tratava-se de mulheres que, embora indesejadas pelo discurso moralista, eram toleradas pela justiça régia. Sendo assim, não encontraremos títulos das Ordenações Afonsinas que proibissem a prática de prostituição, encontraremos, todavia, leis que tinham o objetivo de regulação e controle do trabalho dessas mulheres.

É o caso do Título XXII, “Dos refiaaes, que teem mancebas na mancebia publica pollas defenderem, e averem dellas o que ganham no peccado da mancebia”⁵⁰⁷. Essa lei proibia a prática de cooptação de jovens ao comércio sexual, bem como de tirar proveito do ofício das prostitutas. Em resumo, proibia a prática bastante comum do rufianismo. As punições eram açoite e degredo para ambos, rufião e prostituta. Puniam-se ambos os envolvidos, pois, na qualidade de trabalhadoras, as prostitutas também eram consideradas responsáveis por exercerem sua atividade de acordo com as práticas regulatórias estabelecidas. Isso evidencia que elas não eram vistas pela justiça como meras vítimas passivas, subjugadas por um criminoso, mas sim agentes ativos em seu trabalho.

As mulheres da mancebia que recorreram ao perdão, sem exceção, pediram-no ao rei por cometerem o crime de ter rufião. Esses homens que, segundo Moreira, “tinham muita má fama e eram detestados por todos”⁵⁰⁸ ofereciam proteção às prostitutas em troca de vários bens e recursos advindos de seu trabalho. As Ordenações Afonsinas chegam a mencionar que eles ludibriavam boas moças as levando a vida de comércio sexual e que depois tomavam tudo delas. As cartas de perdão, no entanto, não chegam a mencionar que eles retiravam tudo, apenas diz que “pola ampararem, e defenderem no dito partido, dava de comer, beber, vestir e calçar, e

⁵⁰⁷ Ordenações Afonsinas. Livro V. Título XXII.

⁵⁰⁸ MOREIRA, Fátima Maria de Azevedo. Criminalidade e violência nos concelhos portugueses do século XV. 2011. Dissertação (Mestrado em História) Programa de pós-graduação da Universidade Aberta, Lisboa 2011, p. 58.

todo o que lhes era necessário”⁵⁰⁹. Ou seja, as prostitutas mantinham esses homens em suas necessidades materiais. Não somente nas necessidades materiais, como também nas sexuais, posto que não era incomum que essas mulheres acabassem se tornando mancebas dos seus rufiões.

Os aspectos característicos do crime de rufianismo nos levaram a conjecturar sobre a possibilidade de que o rigor imposto sobre essa prática estivesse associado à existência de uma dupla corrupção na ordem estabelecida. Por um lado, ao retirar as mulheres de boa reputação de suas casas, o rufião desestabiliza a ordem vigente, que esperava dessas mulheres a união matrimonial ou a preservação da virgindade. Por outro lado, o fato de serem mantidos financeiramente pelas mancebas inverte os padrões de comportamento social que, normalmente, pressupõem a dependência das mulheres em relação aos homens. Claro que não podemos ignorar os aspectos da violência que essas mulheres podiam sofrer de seus próprios rufiões, nem negar as questões relacionadas à exploração de seu trabalho. Entretanto, é importante mencionar a especificidade do papel desempenhado por essas prostitutas na administração de seus recursos financeiros. O fato de que todas as cartas de perdão das prostitutas mencionam que elas mantinham esses rufiões é evidência de que, aos olhos da justiça, este era um aspecto relevante no tratamento da lei.

Por fim, embora a punição presente nas Ordenações Afonsinas para a relação de rufianismo previsse castigo para o rufião e a prostituta, ao analisarmos todo o ano de 1492 não encontramos nenhum pedido de perdão de rufiões, apenas encontramos pedidos solicitados por mulheres da mancebia.

Encontramos também cartas de três mestres de ofício, ou mesteirais: sapateiro, soqueiro e tosador. Esses homens pertenciam ao grupo dos peões, que para Oliveira Marques era “muito provavelmente, o segundo maior estrato social do País em número e a base de toda tributação régia e senhorial”⁵¹⁰. As duas características elementares dos mestres de ofício é o fato de viverem do sustento de serviços prestados à comunidade e de gozarem de relativa autonomia profissional. Alguns chegavam a ter aprendizes.

Citamos, também, a carta de um criado. Fernão Vasques que servia a um homem rico, já falecido, da vila de Elvas. Temos pouco a dizer sobre ele, posto a limitação de informações relativas à sua condição social. Normalmente esses indivíduos que cumpriam serviços

⁵⁰⁹ Como podemos notar na carta ANTT. Chancelaria de Dom João II. Livro V. Fólio: 71-4º e em todas as demais cartas que abordam o crime de ter um rufião.

⁵¹⁰ MARQUES, A. H. de Oliveira. **Portugal na crise dos séculos XIV e XV**. Lisboa: Editora Presença, 1987, p. 268.

domésticos nas casas senhoriais eram assoldados, portanto pertenciam a camada mais vasta da sociedade, um grupo que detinha pouco poder⁵¹¹.

Por fim, resta-nos falar dos casos em que não foi mencionado ocupação. Deste quantitativo, 60 são cartas de mancebas de clérigo, mulheres em condição considerada ilegítima e que, normalmente, eram mantidas economicamente pelos religiosos com os quais tinham relacionamentos. Outras 7 cartas são de mancebas de homens casados, mantidas por esses homens. Há ainda 3 cartas peticionadas por mulheres acusadas de alcovitagem. Ou seja, grande parte das cartas que não mencionam ocupação se referiam a mulheres em condição de vida considerada imoral e criminosa, as quais abordaremos logo no que se segue.

4.2 OS CRIMES

Os crimes que selecionamos para análise diziam respeito a desvios de moralidade e ofensas ao matrimônio. Trata-se de um número considerável e variável de relacionamentos, práticas e comportamentos desviantes, alguns diretamente, outros indiretamente ligados à dimensão da sexualidade. Os crimes identificados no livro V da Chancelaria de Dom João II seguem na Tabela 2⁵¹²:

Tabela 2 – Crimes sexuais encontrados nas cartas de perdão analisadas

Crime	Quantidade
Adultério	15
Alcovitagem	3
Bigamia	1
Dar guarita a manceba	1
Dormir com criada	1
Falsa promessa de casamento	1
Incesto	3
Manceba de clérigo	60
Manceba de homem casado	6
Manceba de um cortesão	1
Ter manceba	16
Tentativa de violação	2
Ter rufião	10
Retirar moças da casa paterna	1
Violação	7
Total	128

Fonte: elaborado pelo autor (2024).

⁵¹¹ Ibidem.

⁵¹² Dados disponíveis em ANTT. Chancelaria de Dom João II. Livro V.

O maior número de crimes registrados na documentação envolve mulheres acusadas de serem mancebas. Ao analisarmos as Ordenações Afonsinas, observamos que normalmente elas eram referidas como barregãs, conforme evidenciado nos títulos XVIII (“Das barregaãs de clérigos”), XX (“Dos barregueiros casados”) e VIII (“Que não traga algum homem barregaá na Corte”). No entanto, nos arquivos da Chancelaria de Dom João II, especificamente nas cartas de perdão, o termo barregã parece ser substituído por manceba. Durante nossa análise dos documentos, raras vezes encontramos o termo barregã sendo utilizado por mulheres que buscavam o perdão. As ocasiões em que esse termo apareceu se referiam a relatos de crimes cometidos por homens, como no caso de Martim Vaz, que solicitou o perdão alegando que “tivera por sua manceba teúda e manteúda e barregã uma moça per nome chamada Caterina”⁵¹³.

Coutinho pontua que essa mudança de termos, barregã a manceba, pode estar associado ao “facto de a legislação contra a mancebia ser mais leve e menos clara, bem como a sua associação ao adultério pode ter motivado o decréscimo da utilização do termo barregã, que era mais punido e prejudicial”⁵¹⁴. Não podemos, a princípio, concordar totalmente com essa hipótese, posto que mudar o termo referente ao crime não mudaria o fato criminoso em si. A justiça dessa época podia ser limitada em muitos aspectos, mas até que ponto ela seria incapaz de perceber tal artimanha discursiva? A princípio, também, somos céticos em crer que havia uma estratégia em tal substituição de termos por parte do peticionário do perdão régio. Não temos muitos elementos que nos leve a afirmar essa lógica na busca do perdão, até mesmo pelo fato de que não estamos certos se realmente a justiça tratava um determinado crime de forma mais branda apenas pela substituição dos termos. Vejamos um exemplo, o já citado Martins Vaz⁵¹⁵, homem casado, afirmou ter uma barregã e pediu o perdão real. O rei o perdoou sem pena comutativa; Fernando Afonso⁵¹⁶, casado, afirmou que tinha uma manceba, o rei também o perdoou sem pena comutativa. Ou seja, o fato de Martins Vaz ter usado barregã e Fernando Afonso uma manceba não afetou a decisão do rei.

Concordamos com Coutinho na afirmação de que gradativamente o termo barregã caiu em desuso em Portugal, num processo que, possivelmente, remete-se ao século XV. Também concordamos que nas Ordenações Afonsinas a mancebia é mais tolerada do que a barregania,

⁵¹³ ANTT. Chancelaria de Dom João II. Livro V. Fólio: 78-3º.

⁵¹⁴ COUTINHO, Marcia dos Santos. Barregã e Manceba: Dois Estatutos Diferentes? As Cartas de Perdão na Chancelaria de D. João II. *Omni Tempore – Atas dos Encontros da Primavera 2020*, p. 115-141, 2021, p. 13.

⁵¹⁵ ANTT. Chancelaria de Dom João II. Livro V. Fólio: 78-3º.

⁵¹⁶ ANTT. Chancelaria de Dom João II. Livro V. Fólio: 6-4º.

porém, notamos que nas Ordenações o termo manceba era utilizado, normalmente, para se referir a jovens moças, como fica evidente no início do Título XXII, sobre os crimes do rufião. Nessa lei se afirma que alguns homens “tiram alguãs mancebas de poder de seus Padres”⁵¹⁷. Era utilizado, também, para se referi as prostitutas, chamadas de manceba pública, ou mulher da mancebia, como pode ser visto no mesmo Título XXII.

O termo barregania, no entanto, dizia respeito a uma série de práticas que passaram a ser definidas com o termo manceba seguido de algum complemento (manceba de clérigo, manceba de homem casado, manceba de cortesão etc). A prostituição, conforme a própria autora defende, sempre foi uma prática vista como “mal menor”. Enquanto aquilo que o termo barregã significava nas Ordenações Afonsinas era considerado um risco bem maior a instituição matrimonial.

As Ordenações previam leis para barregania clerical. O fato de nos anos seguintes ser utilizado o termo “manceba de clérigo” não mudou a tratativa da lei. A lei presente no Título XVIII⁵¹⁸, como já dissemos, se preocupava com a barregania clerical posto a publicidade do pecado. Ou seja, era o fato de os padres trazerem suas barregãs bem-vestidas e cuidadas a vista de todos que gerava preocupação na justiça régia, uma vez que poderia conduzir a que mulheres de boa fama, ou jovens virgens se unissem com padres e deixassem de contrair o matrimônio. A grande maioria das mancebas de clérigos que encontramos pedindo perdão ao rei mantinha uma relação de dependência financeira a esses clérigos, eram, no dizer da documentação, teúdas e manteúdas por eles. Neste sentido, possivelmente, e nada nos leva a supor o contrário, elas mantinham a característica que mais preocupava a justiça: o fato de serem mulheres publicamente bem cuidadas e bem garnidas por clérigos.

Nas cartas que estudamos, a maioria das mancebas de clérigos foi perdoada sem pena comutativa. Apenas cinco casos tiveram penas substitutivas imputadas e estas, por sua vez, foram motivadas por agravantes do crime, como fuga da prisão ou reincidência. O termo 'barregã de clérigo' é encontrado em raras ocasiões na Chancelaria. Temos o exemplo de Beatriz Dias⁵¹⁹, que em 1483 conseguiu o perdão do rei sem pena alguma comutativa por ser barregã de clérigo e por ter fugido da prisão com a ajuda do filho. Ou seja, o perdão concedido a Beatriz, barregã de clérigo, não diferiu do perdão conferido às tantas mancebas de clérigos que temos em nossa documentação.

⁵¹⁷ Ordenações Afonsinas, Livro V, Título XXII.

⁵¹⁸ Ordenações Afonsinas, Livro V, Título XVIII.

⁵¹⁹ ANTT. Chancelaria de Dom João II. Livro 24. Fólio: 140v-3º.

O que defendemos é que o crime caracterizado como barregania clerical nas Ordenações Afonsinas foi tratado com relativa brandura no reinado de Dom João II, apesar das prescrições severas contidas em leis como as Ordenações Afonsinas. Isso ocorreu com outros tantos crimes em que o rei equilibrou justiça e misericórdia. Portanto, nada nos leva a supor que a maior clemência da justiça estivesse ligada à modificação do termo barregã para manceba.

As relações irregulares cometidas pelas barregãs, como já apontado por outros autores, acontecia em três situações diferentes: com homens casados, com homens da igreja e com homens solteiros. Nos nossos documentos, encontramos apenas mulheres mancebas de clérigos e de homens casados, ficando ausente a presença de mancebas de homens solteiros. Temos um caso mais específico, referente a Constança Álvares⁵²⁰, uma mulher acusada de ser manceba de um cortesão. Sua carta não menciona se o apontado cortesão era casado ou solteiro; apenas o status social de Constança foi informado, indicando que ela era uma mulher solteira. As Ordenações Afonsinas, no Título VIII, do livro V proibiam que os cortesãos trouxessem barregãs para residir na corte, impondo como punição o degredo para ambos.

A corte, em uma definição simples e recorrente, era o conjunto de pessoas que cercavam o príncipe⁵²¹. É evidente que a vida na corte na Europa Ocidental variava de região para região. No entanto, de maneira geral, era um ambiente onde era importante "saber conduzir-se bem, não apenas demonstrando virtude e piedade, mas também estando de acordo com as boas maneiras, 'saber dizer e fazer', comportando-se de acordo com os usos e modos da corte"⁵²². Entre esses costumes na corte portuguesa estava a ideia de honra e respeito ao casamento. Portanto, a presença de mulheres de má reputação em seus territórios não estava de acordo com esses valores. A punição de degredo, nesse contexto, visava afastar da corte aqueles que não se comportavam de acordo com a etiqueta estabelecida.

Para as mancebas dos cortesãos, as Ordenações oferecem dois caminhos: o degredo ou o envio a mancebia⁵²³. Interessante notar que a punição dessas mulheres buscava realocá-las no arranjo da geografia moral da corte. Ou sejam postas para fora, ou sejam jogadas nos prostíbulos. Acontece que muitas dessas mulheres não eram prostitutas e não estavam dispostas a iniciar-se nessa vida. É o caso de Constança, que optou pelo degredo. Assim, o rei ordenou que ela "vá estar, servir e morar de nossa Corte um ano cumprido"⁵²⁴. O monarca a expulsou

⁵²⁰ ANTT. Chancelaria de Dom João II. Livro 5. Fólio: 98v-3º.

⁵²¹ LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). **Dicionário temático do Ocidente Medieval**. Bauru: Edusc, 2006.

⁵²² Ibidem, p. 273.

⁵²³ Ordenações Afonsinas, Livro V, Título VIII.

⁵²⁴ ANTT. Chancelaria de Dom João II. Livro 5. Fólio: 24v-1º.

da corte por um período de 1 ano, porém não estabeleceu lugar para cumprimento da pena, ou seja, ela poderia escolher onde residir desde que não fosse na corte. Quanto ao cortesão não encontramos carta de perdão que mencionasse seu nome.

Ter uma manceba também era considerado um crime, embora não tenhamos encontrado a carta do cortesão pedindo perdão real por esse motivo. Ainda assim, podemos afirmar que súditos que tinham mancebas buscavam a misericórdia do rei. Encontramos um número bem menor de homens, apenas quinze, pedindo perdão por estarem envolvidos com mancebas. Dessas quinze pessoas, quatorze eram casadas e apenas um era viúvo. No entanto, mesmo no caso do viúvo, Álvaro Martins⁵²⁵, quando ele recebeu o perdão, sua esposa já havia falecido. Mas é importante notar que quando ele manteve a relação com a manceba, sua esposa ainda estava viva.

Independentemente de todos esses homens serem casados, seus relacionamentos fora do casamento não eram tratados como adultério. Por isso, os separamos em nossa análise. Ter uma manceba era algo bastante comum em Portugal e era punido com muito mais suavidade do que o adultério em si. O adultério sempre envolvia a honra de outro homem, já que implicava relacionamentos extraconjugais com mulheres casadas. Portanto, a justiça aplicava punições mais rigorosas para esses crimes do que para os relacionamentos com mancebas. Isso fica claro no fato de que treze dos quinze homens acusados de ter manceba foram perdoados sem punição comutativa, enquanto nos casos de adultério as penas eram quase sempre pecuniárias, sendo a de menor valor encontrada por nós no montante de 1100 reais⁵²⁶.

Enquanto os crimes de ter uma manceba eram cometidos exclusivamente por homens, os crimes de adultério envolviam tanto homens quanto mulheres. No entanto, a maioria dos suplicantes eram homens: onze eram homens e apenas quatro eram mulheres. É importante ter cuidado ao interpretar esses dados. Essa constatação não nos permite concluir que as mulheres cometiam menos adultério do que os homens, mas apenas que elas apareciam em menor número nas cartas de perdão. Nos deparamos com uma situação peculiar ao observarmos o Título XVIII, Livro V das Ordenações Afonsinas, intitulado “do que matou sua mulher por acha-la em adultério”. Este título estabelecia que o marido tinha o direito de executar sua esposa caso a encontrasse cometendo adultério, direito que a mulher não possuía em relação ao marido. Esse direito parece ter sido usado com certa frequência no reino, como indicado pelas Ordenações

⁵²⁵ ANTT. Chancelaria de Dom João II. Livro 5. Fólio: 5v-3º.

⁵²⁶ Conferir a carta de perdão de Afonso Bacias ANTT. Chancelaria de Dom João II. Livro 5. Fólio: 11-11v.

Afonsinas, que mencionam que “muitos matam as suas mulheres por torto, que dizem que elas fazem com outros”⁵²⁷.

Além disso, relatos de execuções de esposas aparecem em Cartas de Perdão. Por exemplo, Gonçalo Eanes⁵²⁸ recebeu uma carta de segurança por ter matado sua esposa, alegando que ela havia pecado contra a lei do casamento. Sua esposa, Aldonça Gonçalves, havia o traído tanto com um escudeiro chamado Fernão de Valadares, quanto com um clérigo chamado Sebastião Gonçalves.

Assim, a menor presença de mulheres pedindo perdão por ter cometido adultério prova apenas que elas, com muito mais dificuldade do que os homens, chegavam à graça do perdão régio, muitas vezes falecendo antes disso. Quando conseguiam chegar, as penas substitutivas pelos seus crimes não diferiam muito das dos homens. Normalmente, tanto homens quanto mulheres recebiam penas de 1500 reais⁵²⁹, acrescidas de algum valor adicional em caso de agravantes.

Além da mentalidade misógina prevalente na época, havia outras motivações práticas para o maior rigor aplicado às mulheres nos crimes de adultério. Uma delas, conforme destacado por Zuber⁵³⁰, é a questão da paternidade e herança. A fidelidade da esposa era fundamental para garantir a legitimidade dos herdeiros e a transmissão adequada de propriedades e títulos:

Todas as «boas linhagens» receiam que um sangue estranho se introduza nelas sem o seu conhecimento. Os filhos de um homem nascidos fora do casamento, dificultam é certo, o mecanismo das heranças, mas distinguem-se bem. Os filhos adulterinos de uma mulher – tanto mais perigosos quanto mais a sua mãe sabe ocultar o seu delito – nasceram de uma fraude e, quando sobrevivem, incorrem no duplo crime de terem nascido do pecado da carne e da traição da mãe em relação à família que passou a ser a sua⁵³¹.

A dificuldade em detectar filhos advindos de relações adúlteras cometidas por mulheres certamente levava a uma preocupação de que a família fosse “contaminada” por filhos ilegítimos. Como discutido anteriormente, as questões relacionadas à linhagem eram de extrema importância para esse contexto. De fato, não era incomum a presença de filhos ilegítimos no reino.

⁵²⁷ Ordenações Afonsinas, Livro V, Título XVIII.

⁵²⁸ ANTT. Chancelaria de Dom João II. Livro 5. Fólio: 90-90v.

⁵²⁹ Esse valor podia variar.

⁵³⁰ ZUBER, Christiane Klapisch. A mulher e a família. In: LE GOFF, Jacques. **O homem medieval**. Lisboa: Editora presença, 1989.

⁵³¹ Ibidem, p. 197.

No caso dos adultérios cometidos por mulheres que estudamos, das quatro cartas, duas eram de mulheres que tiveram filhos dessa relação extraconjugal. Por exemplo, Beatriz Gonçalves⁵³² se envolveu com Paio Gomes, mesmo ele sendo casado. Posteriormente, ela se casou com Gonçalo Dias, um alfaiate morador no Teixoso, termo da Covilhã. No entanto, mesmo após o casamento com Gonçalo Dias, Beatriz voltou a se envolver com Paio Gomes e desse envolvimento resultaram filhos. Devido às limitações de informação da documentação, não sabemos o que aconteceu com a criança.

Leonor Rodrigues relatou uma história de um casamento um tanto incerto, segundo ela, diante de testemunhas, “foram passadas palavras do santo casamento e cópula carnal e houvera dele uma filha. E que depois desto, ele a viera negar de mulher sem com ela querer fazer maridança e se fora e amorara da dita vila de Figueiró, donde eram”⁵³³. Ou seja, um homem casou-se com ela, depois abandonou-a, em seguida retornou e a acusou de adultério. A carta não chegou a mencionar a presença de um outro homem, o que pode significar uma denúncia falsa, ou que Leonor o ocultou.

Um dos casos de adultério que encontramos merece nossa atenção especial. Trata-se do perdão concedido a Nuno Álvares⁵³⁴, que admitiu ter tido relações íntimas com Isabel Afonso, esposa de um frei da Ordem de São Francisco chamado Pero. O que nos intrigou não foi apenas o fato de Isabel Afonso ser mulher de um frei, algo comum em nossas documentações, mas sim o fato de ser casada com esse religioso. Parece ser um casamento legitimado, pelo menos pelo poder monárquico, uma vez que a lei do matrimônio foi invocada. Nuno Álvares recebeu uma pena comutativa comumente aplicada aos casos de adultério, que foi de 1500 reais, e precisou obter o perdão do frei Pero. Não é incomum encontrar cartas de legitimação de filhos de clérigos nos arquivos da Chancelaria de Dom João II. Normalmente, esse processo de legitimação era endossado pelo próprio religioso, reconhecendo assim a paternidade. Entretanto, é bastante incomum encontrar documentos como esta carta de Nuno Álvares, que nos permite supor a legitimação de uma união entre clérigos e mulheres. No entanto, é importante ressaltar que essa carta merece uma análise mais detalhada e uma investigação mais minuciosa, que até o momento não conseguimos realizar, mas que pretendemos realizar em futuros trabalhos.

Muitos crimes que analisamos eram facilitados devido a relação próxima entre os sujeitos. Diversos crimes aconteciam na esfera familiar, ou nas adjacências. Eram parentes cometendo incestos, ou vizinhos e conhecidos se relacionando sexualmente. Na vida medieval,

⁵³² ANTT. Chancelaria de Dom João II. Livro 5. Fólio: 19-2º.

⁵³³ ANTT. Chancelaria de Dom João II. Livro 5. Fólio: 135v-136.

⁵³⁴ ANTT. Chancelaria de Dom João II. Livro 5. Fólio: 61v-1º.

embora houvesse espaços mais privativos, era comum o compartilhamento de quartos e ambientes que, somente posteriormente, foram colocados numa esfera mais íntima. Norbert Elias defende que dormir, tornou-se, aos poucos, uma situação mais íntima e privada⁵³⁵. Seja o quarto, as salas de casa, o trabalho ou até mesmo onde ocorriam os banhos, esses locais não foram, desde sempre, privados. Elias aponta que no medievo “Era muito comum que muitas pessoas passassem a noite no mesmo quarto: na classe alta, senhor com seus serviçais; a dona da casa com sua dama ou damas de companhia; em outras classes mesmo homens e mulheres no mesmo quarto e não raro hospedes que iam passar a noite ali.”⁵³⁶ Então, o fato mesmo desses lugares serem, em muitas situações, compartilhados possibilitavam e facilitavam trocas sexuais.

João Afonso⁵³⁷, por exemplo, era um jovem de 18 anos que morava com uma prima de 15 anos chamada Catarina Lourenço. Ambos viviam sob a tutela do pai de João, que era tio de Catarina. Certa vez, enquanto estavam cuidando do gado, "houve tanta conversa que eles acabaram dormindo juntos"⁵³⁸. Dessa relação, a menina engravidou. Cerca de dois anos após o ato sexual, o jovem buscou o perdão real pelo crime de incesto. Na ocasião, a prima já estava casada com outro homem, que acabou concedendo o perdão a João Afonso.

Novamente surge a questão da criança. Da relação incestuosa de João Afonso e Catarina nasceu um bebê, mas neste caso específico não foi revelado o que aconteceu com ele após o perdão e qual foi o seu destino. Não sabemos se a criança foi assumida pelo marido de Catarina ou se foi rejeitada. É possível que a criança tenha permanecido com a mãe. No entanto, era muito comum que os filhos resultantes de relações incestuosas fossem destinados à morte. Isso é corroborado pelo relato de Isabel⁵³⁹, uma jovem solteira que morava no Couto de Rio de Asnos, e que, após se envolver sexualmente com o primo, teve um filho: “e parira dele uma criança, a qual era de seis ou sete meses e que tanto que assi parira, a emburilhara em uns panos e rodilhas e a metera em uma buraca, onde estivera por espaço de meia hora, por não ser sentida de seu pai”⁵⁴⁰. Depois de se desfazer da criança, o bebê foi encontrado por vizinhos que o batizaram, mas não conseguiram mantê-lo vivo, pois ele não conseguiu se alimentar

Para nossa sociedade ocidental contemporânea o descarte da criança pode causar bastante espanto. No dizer de Elisabeth Badinter “a maternidade é ainda hoje um tema

⁵³⁵ ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

⁵³⁶ *Ibidem*, p. 164.

⁵³⁷ ANTT. Chancelaria de Dom João II. Livro 5. Fólio: 3-2º.

⁵³⁸ *Ibidem*.

⁵³⁹ ANTT. Chancelaria de Dom João II. Livro 5. Fólio: 4v-2º.

⁵⁴⁰ *Ibidem*.

sagrado”⁵⁴¹. Com sagrado, podemos traduzir também algo naturalizado. Ao longo dos anos a ficção do amor materno natural escondeu as vicissitudes dessa condição. Para o medievo a criança não ocupava o mesmo lugar que passou a ocupar tempos depois nas famílias modernas. As crianças viviam entre os adultos e os adultos, por sua vez, não viviam em função das crianças. As mães não tinham a imposição do afeto, que hoje nos parece tão presente.

Até o final do século XVII ainda era comum a ocorrência de infanticídio. Geralmente, essas práticas eram dissimuladas como acidentes: uma criança morria por asfixia durante a noite na cama dos pais, algo bastante recorrente e que, nem sempre, se tratava efetivamente de um acidente. Darnton⁵⁴² afirma que durante as crises demográficas do século XVII era comum que as mães expusessem seus bebês para que adoecessem e morressem, justamente por não poderem alimentar nem a si próprias. Ser dependente era uma característica fundamental na percepção do lugar ocupado pela criança na sociedade medieval. A criança não é dotada de todas as capacidades necessárias para uma vida autônoma. Por um tempo considerável elas dependem dos pais para alimentação e subsistência. Assim, em tempos de fome, pestilências e dificuldades, a depender de fatores conjecturais, contextuais e socioeconômico as crianças eram consideradas um fardo para os pais.

Dizemos isso para destacar que a perspectiva em relação à criança variou em diferentes épocas e sociedades ao longo da história. Isabel, ao abandonar seu filho em um buraco, agiu de acordo com uma lógica própria do seu contexto. Na criança ela via a evidência de um crime, especificamente o incesto com o primo. O bebê era a prova cabal de que ela pecara. O ato de ocultar essa prova pode ser considerado racional dentro do contexto em que vivia. Fazia parte da luta pela sobrevivência.

A sociedade que nos dedicamos a estudar era bastante hostil as mulheres. Elas sobreviviam em meio a inúmeras ameaças a sua existência física. Em casa podiam sofrer castigos do marido e em casos extremos serem mortas. A vida exterior também não lhes oferecia cenários mais seguros. As práticas de violação revelam-nos um quadro generalizado de insegurança às mulheres em todos os espaços em que estavam. Se as violações sexuais, normalmente, aconteciam nas estradas, nada impedia que, em casos de mais ousadia, acontecessem também nas casas de viúvas que viviam só. Quando em grupos, homens invadiam até mesmo residências protegidas, como aconteceu com João Álvares e sua esposa.⁵⁴³ Enquanto

⁵⁴¹ BADINTER, Elizabeth. **Um Amor Conquistado: o Mito do Amor Materno**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980, p. 2.

⁵⁴² Darnton, Robert. **O Grande Massacre de Gatos e Outros Episódios da História Cultural Francesa**. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

⁵⁴³ ANTT. Chancelaria de Dom João II. Livro 5. Fólio: 117v-118.

estavam dormindo sob a segurança de seu lar, tiveram sua paz interrompida por Fernando Álvares e seus cúmplices, que invadiram a casa, agrediram e amarraram João Álvares e, em seguida, violentaram sua esposa.

Algumas mulheres conseguiam se defender. Maria Pires⁵⁴⁴ deu “muitas punhadas e bofetadas” em Afonso Lopes conseguindo escapar de seu assédio. Também a viúva Margarida Nunes conseguiu gritar por socorro antes que Lourenço Inchado⁵⁴⁵ a violasse. Mas na maioria dos casos era quase impossível escapar da violência. Lopo Vaz⁵⁴⁶ violentou Filipa Fernandes numa estrada com a ajuda de outros cúmplices tornando impossível que ela conseguisse se defender. Muitas vezes esses homens escolhiam mulheres jovens e com poucas possibilidades de se defenderem ou gritar por ajuda.

Em nossas investigações encontramos sete cartas de perdão por violação e duas por tentativa de violação. O número não nos parece expressar o real cenário de violência sexual no reino. As Ordenações Afonsinas, no Título VI do Livro V punia com a morte o homem que violasse uma mulher, no entanto, as dificuldades em provar o delito, possivelmente, levava a que muitas mulheres desistissem da acusação. Segundo a lei era preciso cumprir, integralmente, cinco sinais para provar que o crime realmente ocorreu. Neste sentido, a justiça exigia o seguinte para mulheres violentadas:

Deve dar grandes vozes, e braados dizendo, *vedes que me fez Foam*, nomeando-o per feu nome: e ella deve feer toda carpida: e ella deve vir pelo caminho, e ao segundo, e ao terceiro, e des y aos outros todos que achar, *vedes que me fez Foam*: e ella deve vir aa Villa sem tardamento nenhum: e ella deve hir aa Justiça e nom entrar em outra casa, senom diretamente se hir aa justiça. E se destas clausulas minguar algua, a querella nom valha, nem a recebam a ella ca assy o manda El Rey⁵⁴⁷.

Uma mulher que acabasse de sofrer tal ato de violência dificilmente lembraria de seguir esses sinais. Alguns eram realmente difíceis de cumprir. Nomear a pessoa que a violentou era especialmente difícil, principalmente devido ao fato de que, às vezes, as vítimas não reconheciam seus agressores. Além disso, é importante considerar que muitas mulheres poderiam sentir-se humilhadas e envergonhadas o suficiente para não procurarem ajuda na vila em busca de justiça.

⁵⁴⁴ ANTT. Chancelaria de Dom João II. Livro 5. Fólio: 106-3º.

⁵⁴⁵ ANTT. Chancelaria de Dom João II. Livro 5. Fólio: 41v-42.

⁵⁴⁶ ANTT. Chancelaria de Dom João II. Livro 5. Fólio: 52v-53.

⁵⁴⁷ Ordenações Afonsinas, Livro V, Título VI.

Outro ponto importante a ser mencionado é que o Título VI punia homens que violassem mulheres “casadas, religiosas, moças virgens ou viúvas que vivessem de forma honesta”⁵⁴⁸. Isso significa que as mulheres que não seguiam os padrões de moralidade estabelecidos pelo reino estavam fora da proteção da justiça. Prostitutas, mulheres de má reputação e mancebas poderiam ser vítimas de violência sexual sem que houvesse consequências para seus agressores.

Quando mulheres eram violadas muita coisa era colocada em jogo. Além do sofrimento advindo da violência havia a questão pertinente a perda da virgindade. Ao perder a virgindade mediante um estupro muitas mulheres tinham dificuldade para contrair casamento. Por isso algumas cogitavam casar-se com os seus violadores. Isso possivelmente acontecia com certa frequência posto que as Ordenações Afonsinas chegam a citar que:

E Dizemos, que nom embargando que o dito forçador, depois do dito maleficio feito, casasse com eíla molher forçada, ainda que esse casamento fosse feito per voontade della virgem, ou viuva, que honestamente vivesse, assy forçada, nom será por tanto relevado da dita pena; porque será punido de morte, assy como se nunca ouvesie casado com ella⁵⁴⁹.

Se a lei destacava que, mesmo nos casos de união matrimonial consensual entre vítima e agressor, ainda assim seria aplicada a pena, é porque, provavelmente, esse tipo de situação ocorria no reino. É evidente que esses casamentos com os agressores só aconteciam no caso de mulheres virgens. Mesmo para as viúvas, cuja vida de esposa já havia terminado, não haveria motivos para se casarem com um homem que as violentou. Já jovens virgens respeitáveis poderiam se sujeitar a esse tipo de casamento por medo de serem mal faladas ou de nunca mais encontrarem outro marido.

Outra possibilidade a ser considerada é a de que esses casos de violação poderiam ser empregados como uma estratégia para obter a união matrimonial, especialmente em situações em que a família da jovem não aceitava o casamento. Nesse contexto, a violação poderia ser utilizada como um instrumento de coerção, compelindo os pais da vítima a consentirem com a união, visando proteger a honra da filha e da família.

A vida na sociedade portuguesa do século XV, apresentada pelas cartas de perdão, era marcadamente sexual. Longe de ser uma sociedade de obedientes súditos e cristãos austeros, era, na verdade, uma sociedade carnal, em que as restrições legais eram contornadas por estratégias argumentativas que possibilitavam a consecução de perdão. Essas estratégias revela-

⁵⁴⁸ Ibidem.

⁵⁴⁹ Ibidem.

nos os contornos de uma sociedade que em termos sexuais estava em disputa. Os súditos discordavam, aos seus modos, das leis estabelecidas. Subvertiam as normas de comportamento e, em seguida, se mostravam arrependidos e peticionavam o perdão utilizando de variados argumentos.

4.3 AS SÚPLICAS

Ao longo deste trabalho, enfatizamos que os indivíduos não se submetiam passivamente às normas, e de fato, evidenciamos esse fenômeno por meio de inúmeras manifestações de práticas sexuais não convencionais. No segundo capítulo desta dissertação, também corroboramos, juntamente com Emanuelle Coccia⁵⁵⁰, que o cerne do conceito de pecado original foi o ato humano de desconsiderar o pedido de Deus para não comer do fruto da árvore do conhecimento, ou seja, um ato de desobediência primordial. Isso resultou em condenação e punição. Adão e Eva desobedeceram àquilo que, na tradição cristã, foi a primeira norma moral. Eles se defenderam, argumentando em favor de si mesmos.

Todos os personagens que apareceram nesta dissertação são inadequados, transgressores de normas, cada um com características próprias. Existiram mulheres que lutavam pela sobrevivência e dependiam da não normatividade para se manterem: eram amantes de clérigos ou de homens casados. Outras eram alcoviteiras, arranjando mulheres para homens em troca de dinheiro, alimento ou algum bem. Havia aqueles que, simplesmente, cometeram deslizes esporádicos. Como os que praticaram incesto por estarem sozinhos e terem sido levados pelo momento. No entanto, também havia um grupo localizado numa zona mais tenebrosa: eram predadores sexuais que violentavam mulheres indefesas.

Embora cada um desses casos, e outros tantos mais que citamos ao longo do trabalho, ocupassem lugares diferenciados dentro da organização sexual dessa sociedade quatrocentista, traziam a característica em comum de fugir à norma, de pertencerem ao não normativo. De tudo que lemos sobre a moral sexual do quatrocentos português, a frase que ecoava com grande força era “em favor do matrimônio”. D. João II, um rei cristianíssimo, não ignorou a importância do matrimônio na vida social e na manutenção do bem comum. Seus atos de perdão, sua misericórdia, seguiam também a lógica de defesa do matrimônio, jamais perdoando aqueles que não tivessem bons argumentos para alcançar tal graça.

⁵⁵⁰ COCCIA, Emanuelle. “Inobedientia”, o pecado de Adão e a antropologia judaico cristã, **Signum**, v. 16, n. 2, p. 310-331, 2015.

Adão, no gênesis, culpou Eva: “A mulher que puseste junto de mim me deu da árvore, e eu comi!”⁵⁵¹; Eva culpou a serpente: “a serpente me seduziu e eu comi”⁵⁵². Os súditos de D. João II culpavam a si próprio, reconheciam, na maioria das vezes, que pecaram e pediam a graça do perdão. Reconhecer o erro e manifestar o desejo de conversão era um dos principais argumentos para a concessão da graça régia. Quase todas as cartas de perdão vêm marcada pelo reconhecimento do erro e a promessa de mudança. Beatriz Fernandes afirmou, em seu pedido de perdão, que “ora consirando ela como estava com ele (um homem casado) em pecado mortal, se apartara dele e de sua conversação, com intenção de jamais não tornar ao dito pecado”⁵⁵³. Como ela, inúmeros outros súditos afirmavam, com palavras quase idênticas, o mesmo compromisso de conversão. Esse compromisso era atinente ao tipo de pensamento cristão vigente na ocasião, que pressupunha a passagem da vida do pecado, para a vida da graça.

Evidentemente que o arrependimento era um argumento cujo a verdadeira sinceridade jamais saberemos. Se estavam arrependidos de fato, ou apenas sabiam da necessidade do reconhecimento do erro e assim o faziam para conseguir o perdão será sempre um fato nebuloso. De um lado, até pelos tantos casos de reincidências criminais, podemos supor que alguns súditos talvez não estivessem arrependidos verdadeiramente; por outro lado, seria possível, como de fato ocorre em muitos casos, uma pessoa se arrepender e mesmo assim recorrer novamente a uma atitude. Ademais, como já lembrava Fortes⁵⁵⁴ não podemos desconsiderar o contexto que estamos trabalhando, que é o de um ocidente marcadamente cristão, onde a culpa ocupa também um lugar fundamental na lógica dos comportamentos. E a culpa é o motor que leva ao arrependimento.

De qualquer modo, o arrependimento tornou-se um modelo de argumento em prol do perdão, talvez o mais importante e recorrente de todos, até pelo fato de que, se a carta é de perdão, pressupõe-se que quem recorria a ela estivesse arrependido. Não há perdão sem arrependimento. Na dinâmica administrativa das tensões sociais no reino, o arrependimento também poderia ajudar de maneira significativa, pois indicava que o súdito estava deixando seu passado de pecado e caminhando na direção da obediência às normas.⁵⁵⁵

⁵⁵¹ BIBLIA DE JERUSALEM, Genesis 3, 12.

⁵⁵² BIBLIA DE JERUSALEM, Genesis 3, 13.

⁵⁵³ ANTT. Chancelaria de Dom João II. Livro 5. Fólio: 8v-2º.

⁵⁵⁴ FORTES, Carolina Coelho. Estudos de gênero, história e a Idade Média: relações e possibilidades. *Signum*, v. 20, n. 1, p. 7-21, 2019.

⁵⁵⁵ NASCIMENTO, Denise da Silva Menezes. Barregania e perdão no reinado de dom João II. *Locus: revista de história*, v. 22, n. 1, p. 187-205, 2016.

Alguns crimes traziam indistintamente o argumento do arrependimento. De todas as cartas que lemos referentes a mancebas de clérigos, todas seguiram o mesmo padrão de argumento: “consirando ela como estava em pecado mortal, se apartara dele e de sua conversação, com intenção de jamais não tornar ao dito pecado.⁵⁵⁶” Não podemos afirmar que seja a maioria, mas um número significativo de mancebas de clérigos reincidiam ao dito pecado, seja por necessidade, por afeto, ou por desespero.

Sustentamos que o arrependimento expresso nas cartas de perdão era mais frequentemente uma estratégia virtual do que uma expressão genuína de remorso. Essas manifestações eram recursos valiosos para diminuir as penas, especialmente eficazes para as mancebas, que, se não fossem reincidentes, viam suas punições reduzidas unicamente pelo ato de se arrependerem, sem a necessidade de pagar qualquer tipo de multa.

No entanto, não se segue que os súditos pudessem simplesmente se arrepender, cometer novamente um crime e, em seguida, se arrepender novamente, perpetuando assim um ciclo interminável. É evidente que a justiça real punia de forma mais severa esses transgressores contumazes. Um exemplo disso é João Madeira, que tinha uma manceba chamada Isabel Gonçalves. Como mencionamos anteriormente, o rei costumava tratar os crimes envolvendo mancebas com certa benevolência, solicitando apenas o arrependimento e a mudança de comportamento. Contudo, como João era reincidente nesse crime, acabou recebendo uma pena adicional de mais 400 reais⁵⁵⁷.

Ao lado do argumento do arrependimento, ocupando também um lugar muito importante, estava o argumento do perdão das partes. Em nossas pesquisas, esse argumento foi utilizado majoritariamente por homens, visto que o perdão das partes era aplicado quando a honra de alguém fosse ferida, ou quando outro súdito fosse, de algum modo, prejudicado. Então, era comumente utilizado em crimes de adultério, violação ou tentativa de violação, crimes quase sempre cometidos por homens. Evidentemente, havia alguns crimes cometidos por mulheres que exigiam o perdão das partes, como o próprio adultério (em menor quantidade que os homens) e alcovitagem.

Encontramos um total de 28 cartas que mencionavam o perdão das partes, sendo 21 delas recebidas por homens e 7 recebidas por mulheres. É importante ressaltar que esse levantamento se refere especificamente aos crimes sexuais. O perdão das partes também estava presente em diversos outros tipos de crimes que não envolviam sexualidade e, por essa razão,

⁵⁵⁶ Como se lê, por exemplo, na carta de perdão de Maria Vaz, manceba do clérigo Vasco Rodrigues: ANTT. Chancelaria de Dom João II. Livro 5. Fólio: 5v-1º.

⁵⁵⁷ ANTT. Chancelaria de Dom João II. Livro 5. Fólio: 34-2º.

não serão mencionados aqui. Entre os crimes relacionados à sexualidade, observamos uma presença maior de homens utilizando o perdão das partes.

Enquanto aquele que tinha o papel de ordenar o reino, promovendo a paz e o bem comum, o rei não poderia deixar lesada nenhuma parte ofendida. Conforme Nascimento “a concessão de perdão régio exigia a conciliação dos envolvidos, posto que o não cumprimento da exigência do perdão das partes inviabilizava o recebimento da graça régia”⁵⁵⁸. Mesmo que a misericórdia fosse uma marca característica que ligava a figura do monarca a de Cristo, que a todos perdoa, ainda sim era necessário o equilíbrio social que passava necessariamente pelo perdão das partes. Do ponto de vista teórico, o rei não poderia ser justo se uma parte fosse prejudicada em função da outra; do ponto de vista prático, o perdão das partes evitava vinganças intermináveis entre famílias, vinganças essas que desestabilizavam a própria ordem e o bem comum.

Nas cartas de perdão que envolviam a honra de outro súdito era comum encontrar a expressão “andar amorado”. É o que ocorreu com Lobo Vaz⁵⁵⁹, homem que violentou Filipa Fernandez enquanto ela andava sozinha em direção a cidade de Évora. Ele afirmou que por esse crime “ele suplicante amorara”. Também se deu assim com João d'Arês⁵⁶⁰, que cometeu adultério com a mulher de João Gonçalves Cabedal e ainda o agrediu. Em sua carta de perdão, João afirma que “andava amorado”. Para Duarte⁵⁶¹, andar amorado significava se afastar da região onde o delito aconteceu. Tratava-se, em muitas situações, de uma exigência da própria parte ofendida: “uma das primeiras exigências da vítima era a de que o ofensor fugisse, “se amorasse”, isto é, que ele abandonasse a sua casa e passasse a andar, como hoje dizemos, a monte”⁵⁶². Assim, o criminoso além de demonstrar um grau de respeito a parte ofendida, se afastando dela e de sua família, também evitava a possibilidade de vinganças e retaliações.

Após se amarar, normalmente, vinha o perdão das partes. Difícil dizer se esse processo era rápido ou demorado, mas o retorno para casa seguia o ritmo do processo. Quando as coisas se acalmassem o criminoso poderia seguir-se de volta a sua moradia. Segundo Duarte o homem amorado “adotaria um comportamento de homem em falta, retirado, “escondido”, para satisfação da comunidade e da parte ofendida, embora todos soubessem por onde andava e a

⁵⁵⁸ NASCIMENTO, Denise da Silva Menezes do. **O poder negociado: os crimes contra a pessoa e sua honra no reinado de dom João II**. 2009. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-graduação em História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009, p. 19.

⁵⁵⁹ ANTT. Chancelaria de Dom João II. Livro 5. Fólio: 52v-53.

⁵⁶⁰ ANTT. Chancelaria de Dom João II. Livro 5. Fólio: 98-98v.

⁵⁶¹ DUARTE, Luís Miguel. **Justiça e criminalidade no Portugal Medieval (1459-1481)**. 1993. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 1993.

⁵⁶² Ibidem, p. 564.

sua vida tendesse a normalizar-se”⁵⁶³. Ou seja, era um ato de reconhecimento do erro, de contrição e de respeito a parte vitimada.

Este aspecto do perdão também evidencia a capacidade que as vítimas tinham de influenciar o destino de seus ofensores. Por exemplo, quando Afonso Lopes⁵⁶⁴ tentou violentar Maria Pires, ela não apenas conseguiu se defender com bofetadas e punhadas, mas também conseguiu fazer com que ele se retirasse para outra região, uma vez que “ele suplicante se amorara”⁵⁶⁵. O perdão das partes sempre envolvia negociações. Mesmo que às vezes esses acordos fossem alcançados mediante ameaças e mais violência, ainda havia a necessidade de que, no mínimo, certos limites fossem respeitados.

Entre os elementos que influenciavam no perdão das partes, incluía-se a compaixão humana⁵⁶⁶. Ser misericordioso era considerado uma virtude fundamental dentro da cultura cristã, o que motivava alguns indivíduos, tanto homens quanto mulheres, a concederem o perdão aos seus ofensores. Ademais, em determinadas circunstâncias, o perdão era buscado como forma de evitar litígios prolongados e exaustivos, ou simplesmente porque as partes envolvidas mantinham laços de parentesco⁵⁶⁷.

Dissemos que na maioria dos casos os argumentos em busca do perdão partiam do reconhecimento de que se havia errado e estava arrependido. Contudo, encontramos exceções que nos provam que alguns súditos tentaram provar-se inocentes, ou menos culpados. Isabel⁵⁶⁸, filha de Afonso Pires, se envolveu carnalmente com o primo de sua mãe, Lopo Diaz. Em seu favor a jovem argumentou que sua mãe a “enduzira em tal maneira que viera com ela a haver afeição carnal e parira dele uma criança”⁵⁶⁹. Ou seja, a moça afirmou que só dormiu com o primo porque sua mãe a induziu e conduziu ao dito pecado. Dessa relação nasceu um filho, que foi abandonado em um buraco e veio a morrer. O rei perdoou os ditos pecados da mulher, com pena comutativa de 1000 reais.

Já Dona Leonor de Mendonça⁵⁷⁰ foi acusada de cometer adultério contra um alegado esposo chamado Diego Fajardo. Segundo o relato, sendo casada com Diego, ela viera a ter relações com Gomes Vinagre. Dona Leonor chegou a ser presa e fugiu da prisão. Em sua defesa

⁵⁶³ Ibidem, p. 565.

⁵⁶⁴ ANTT. Chancelaria de Dom João II. Livro 5. Fólio: 106-3º.

⁵⁶⁵ Ibidem.

⁵⁶⁶ DUARTE, Luís Miguel. **Justiça e criminalidade no Portugal Medieval (1459-1481)**. 1993. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto.

⁵⁶⁷ Ibidem.

⁵⁶⁸ ANTT. Chancelaria de Dom João II. Livro 5. Fólio: 4v-2º.

⁵⁶⁹ Ibidem.

⁵⁷⁰ ANTT. Chancelaria de Dom João II. Livro 5. Fólio: 49v-50.

ela alegou não ser “casada de feito, nem de direito, com o dito Diego Fajardo,⁵⁷¹” o que é corroborado pelo próprio Diego que confirma, em carta as afirmações da mulher: “E per uma carta do dito Diego Fajardo que nos que nos sobre o dito caso escreveu, em sua própria que lhe mandamos, em que afirma ela dita Dona Lianor de Mendonça não ser sua mulher.⁵⁷²” Assim, Dona Leonor conseguiu o perdão real, com pena comutativa de 1000 reais. Nesse caso, a acusada usou como principal argumento a inveracidade da denúncia feita contra ela. Ela negou o fato de ser casada com Diogo, porém, não negou a relação com Gomes Vinagres. A pena comutativa provavelmente tinha a ver com esse relacionamento não normativo com Gomes Vinagres e com o fato de ela ter fugido da prisão.

Martim Vaz⁵⁷³, na busca pelo perdão do crime de ter manceba, argumentou considerando a condição de vida dela. Ele alegou que sua manceba, chamada Caterina, já possuía uma reputação duvidosa, envolvendo-se com quem quisesse. Dessa forma, ele procurou demonstrar que seu comportamento não havia corrompido a reputação de uma mulher respeitável, uma vez que a pessoa em questão já possuía um histórico de comportamento moral questionável. João de Bolonha⁵⁷⁴ adotou uma abordagem semelhante ao afirmar que suas mancebas, Branca Rodrigues e Violante Gonçalves, eram mulheres solteiras e já haviam se envolvido com outros homens, sugerindo que não eram mulheres de boa reputação moral. Segundo ele, “as moças eram moças solteiras e corruptas já doutros homens”⁵⁷⁵.

João Álvares⁵⁷⁶, um soqueiro, morador na cidade de Lisboa, também acusou a sua esposa Branca Afonso. Segundo ele os dois eram casados quando ele se envolveu com Maria Lourenço, uma moça solteira. Porém, Branca Afonso havia pecado na lei do casamento, o traindo e abandonando-o. Por esse abandono ele teria se envolvido com Maria Lourenço e estabelecido uma relação irregular com ela. Vendo como estava em pecado, ele buscou a misericórdia e o perdão real.

Nesses casos citados, embora permaneça a presença perene do arrependimento, é possível notar uma estratégia de atenuação do crime por meio da acusação de outras partes envolvidas na história. Seja a má fama da manceba, o adultério da esposa, ou ainda a mentira, todos esses fatores são colocados como peças importantes na construção da argumentação pelo perdão.

⁵⁷¹ *Ibidem*.

⁵⁷² *Ibidem*.

⁵⁷³ ANTT. Chancelaria de Dom João II. Livro 5. Fólio: 78-3º.

⁵⁷⁴ ANTT. Chancelaria de Dom João II. Livro 5. Fólio: 81v-2º.

⁵⁷⁵ *Ibidem*.

⁵⁷⁶ ANTT. Chancelaria de Dom João II. Livro 5. Fólio: 121-1º.

A pobreza também desempenhava um papel significativo na busca por clemência. O rei, em várias ocasiões, demonstrava sensibilidade em relação à condição da pessoa pobre⁵⁷⁷. Não apenas o monarca, mas também os funcionários régios consideravam a situação dos menos favorecidos que se encontravam em conflito com a lei⁵⁷⁸. João Afonso Coelho⁵⁷⁹, condenado ao degredo por tentativa de violação após invadir a casa de uma cunhada, argumentou em sua defesa que era um homem extremamente pobre, com 60 anos de idade e muitos filhos pequenos. Ele temia que, ao ser enviado para a ilha de Ceuta para cumprir a sentença, ele e seus filhos enfrentassem a fome. O rei concedeu-lhe o alívio do degredo em Ceuta, alterando a punição para um degredo na Vila de Mértola. Da mesma forma, Leonor Rodrigues⁵⁸⁰, acusada de adultério, afirmou ser uma mulher pobre e desamparada, sem ninguém que intercedesse por ela. Por isso, o rei decidiu perdoá-la, substituindo sua pena por uma multa de 1500 reais.

Observamos no exposto que as cartas em busca do perdão adotavam diversas estratégias argumentativas. Isso revela tanto uma habilidade criativa e narrativa por parte dos súditos quanto as nuances das estratégias de resistência daqueles que transgrediam as normas estabelecidas. Como observado por Chartier⁵⁸¹, frequentemente as resistências se manifestaram ao longo da história através de atitudes sutis, menos espetaculares do que grandes protestos e revoltas. Por vezes, os indivíduos se valiam da própria estrutura que sustentava as normas, como o aparato jurídico do reino nesse caso específico, para marcar sua resistência e preservar-se diante das dificuldades enfrentadas no cotidiano.

⁵⁷⁷ DUARTE, Luís Miguel. **Justiça e criminalidade no Portugal Medieval (1459-1481)**. 1993. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto.

⁵⁷⁸ *Ibidem*.

⁵⁷⁹ ANTT. Chancelaria de Dom João II. Livro 5. Fólio: 19v-2º.

⁵⁸⁰ ANTT. Chancelaria de Dom João II. Livro 5. Fólio: 135v-136.

⁵⁸¹ CHARTIE, Roger. Diferenças entre os sexos e dominação simbólica. **Cadernos Pagu**, n. 4, p. 37-47, 1995.

4.4 AS COMUTAÇÕES

É importante lembrar que nenhum crime era perdoado sem uma relação de troca. Mesmo quando não houvesse o pagamento de algum valor, nem exigido degredo ou aplicado um castigo físico, ainda assim, o perdão vinha mediante uma troca. Era comum que o perdão dos crimes de ser manceba de clérigo, por exemplo, fosse dado sem pena comutativa, mesmo assim, o rei afirmava categoricamente que perdoava desde que “daqui em diante ela viva bem e honestamente, e não torne mais ao dito pecado.”⁵⁸² A comutação da pena residia no compromisso de mudança de vida, no seguimento dos princípios normativos.

Dito isso, quando colocamos em nossos dados que um determinado crime foi perdoado sem pena, queremos dizer apenas isso, que não houve uma punição substitutiva. Não queremos afirmar que o rei nada cobrou. Toda relação de Graça régia envolvia alguma medida de troca, “Dar, receber e retribuir”⁵⁸³, com o perdão, “ato de graça régia em matéria de justiça”⁵⁸⁴, isso se reproduz. O perdão também compõe o quadro da economia moral do dom, em que “o indivíduo agraciado com uma mercê ficava, então, em dívida com quem o proveu.”⁵⁸⁵ Os súditos eram devedores do rei que lhes ofertou a graça do perdão.

O rei, por sua vez, concedia perdões com o objetivo de restabelecer a ordem em uma sociedade tensionada por conflitos. Por exemplo, quando um súdito cometia adultério, isso criava uma situação de desordem que ameaçava o bem comum no reino. Como observado por Nascimento “a manutenção da legitimidade de um poder emanado de Deus e aceito pelos súditos instava o monarca a harmonizar os súditos, conciliar as partes díspares, enfim, manter o tecido social sadio”⁵⁸⁶. As penas comutativas, nesse contexto, desempenhavam um papel fundamental na busca pela reconciliação entre partes conflitantes. Elas representavam um equilíbrio entre a misericórdia do rei e a necessidade de manter a ordem e a justiça na sociedade. Portanto, punição e perdão não eram ações opostas, mas sim complementares, integradas em uma prática jurídica destinada a promover a estabilidade e coesão social.

⁵⁸² Como se lê na carta de Aldonça Gomes em ANTT. Chancelaria de Dom João II. Livro 5. Fólio: 121-121v.

⁵⁸³ HESPANHA, António Manuel. **As redes clientelares**. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

⁵⁸⁴ DUARTE, Luís Miguel. **Justiça e criminalidade no Portugal Medieval (1459-1481)**. 1993. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 1993.

⁵⁸⁵ FIORAVANTE, Fernanda. Considerações Acerca da Análise de rede social nas sociedades de antigo regime. **Revista Teoria da História**, n. 10, p. 209-227, 2013. p. 227.

⁵⁸⁶ NASCIMENTO, Denise da Silva Menezes do. **O poder negociado: os crimes contra a pessoa e sua honra no reinado de dom João II**. 2009. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-graduação em História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009, p. 197.

Existem algumas dificuldades em compreender o peso das penas comutativas presentes nas cartas de perdão. Isso se deve ao fato de que, por vezes, uma mesma carta apresenta um número variado de crimes. É possível identificar o crime principal em uma leitura atenta, mas junto a este crime principal, muitas vezes, vinham agravantes como fuga de prisão, agressão, ofensas, reincidências, entre outros. Esses agravantes levavam a uma pena comutativa superior ao que normalmente era aplicado. Nem sempre as cartas de perdão trazem descrito o peso de cada crime no castigo aplicado em substituição.

João Velho⁵⁸⁷ cometeu o crime de adultério e foi preso. Estando detido, conseguiu fugir duas vezes da cadeia do Limoeiro, junto com outros prisioneiros, sem quebrar ferros ou causar qualquer dano. Após ser recapturado pelo mesmo motivo, o rei concedeu-lhe perdão mediante o pagamento de 1800 reais, claramente referente ao crime de fuga da prisão. Posteriormente, o rei exigiu que João Velho resolvesse também a questão do adultério. Entretanto, a carta de perdão não mencionou a pena comutativa específica pelo crime de adultério.

Na carta de João Velho fica claro que a pena se referia ao crime de fuga da prisão, mas nem sempre se passava assim. João Gil⁵⁸⁸, morador e vereador de Celorico da Beira, era autor de múltiplos crimes: mal pagador, agressor, fugitivo da prisão e adúltero. Em seu perdão o rei solicita o pagamento de 3000 reais, mas não especificou quais fatias desse valor eram referentes a cada crime cometido. Isso era recorrente nas cartas de perdão que envolviam crimes múltiplos.

No que tange aos tipos de penas comutativas pudemos constatar que a maioria delas eram pecuniárias ou relativas a degredos. Os valores das penas giravam entre 300 reais e 3000 reais a depender do crime. Existia um padrão nos valores aplicados as penas comutativas, mas por vezes, a presença de crimes múltiplos dificultou uma análise exata desses valores. Alguns crimes podemos afirmar com mais certeza suas penas comutativas devido a quantidade de referências que encontramos. Por exemplo, para as mancebas de clérigos a pena era a mudança de vida e o abandono do dito pecado. Das 60 cartas que encontramos, apenas 5 mencionaram penas pecuniárias e estas, por sua vez, eram de recorrência ao crime.

O degredo era outra punição recorrente. Geralmente os condenados eram mandados para posições do império português no ultramar. Foi o que ocorreu a Fernando Álvares⁵⁸⁹, autor de um crime considerado grave: violação de uma mulher casada. A carta de Fernando Álvares retrata um quadro bastante marcante de violência. Ele, em bando, invadiu a casa de João Alvares e o agrediu, em seguida abusou de sua esposa enquanto o marido se encontrava amarrado.

⁵⁸⁷ ANTT. Chancelaria de Dom João II. Livro 5. Fólio: 91-1º.

⁵⁸⁸ ANTT. Chancelaria de Dom João II. Livro 5. Fólio: 51-51v.

⁵⁸⁹ ANTT. Chancelaria de Dom João II. Livro 5. Fólio: 117v-118.

Embora a carta de perdão mencione o perdão das partes, ainda assim, a pena comutativa deste suplicante foi três anos de degredo em Tanger, no continente africano. Essa carta foi a que encontramos o maior tempo de degredo. Era mais frequente que o rei exigisse um ano ou dois de degredo.

Algumas vezes, os súditos buscavam a mudança do degredo. Se enviados para uma localidade, tentavam negociar com o monarca uma troca. É o caso de João de Sousa⁵⁹⁰, que foi degredado para a vila de Marvão, no Alentejo, mas preferiu servir no além-mar. Dessa forma, conseguiu a mudança de degredo para a cidade de Ceuta. Embora mais comum fosse o contrário, ou seja, os súditos pedirem a mudança de degredo das regiões ultramarinas para o interior do reino, é necessário lembrar que Ceuta era uma importante posição comercial portuguesa. Isso pode ter motivado o pedido de mudança para essa região em busca de melhores condições de vida.

Ser degredado trazia forte abalo nas condições de vida dos súditos. Era preciso reconfigurar totalmente suas vidas em termos financeiros e até mesmo de redes de solidariedade. Ciente disso, normalmente a justiça régia definia um período, não muito longo, para que o súdito pudesse resolver sua vida, confiar a alguém a administração de seus bens e, enfim, colocar-se para fora em direção ao degredo. Fernão Sertainho⁵⁹¹, degredado para a cidade de Tanger, recebeu do monarca quatro meses para que pudesse se preparar e confiar a alguém a administração de seus bens.

Concluimos, acerca das comutações, que os crimes nunca saíam totalmente em punes. Era necessário oferecer algo em troca: fosse a promessa de uma mudança de vida, o serviço em regiões determinadas pelo rei para os degredados, ou ainda o pagamento de multas para sustentar a misericórdia régia. No entanto, o perdão real sempre se mostrava uma opção menos trabalhosa, onerosa e dolorosa do que seguir por outros caminhos. Buscar o perdão era a melhor escolha em casos de crimes. Para um adúltero, por exemplo, a comutação era preferível ao pagamento da pena estabelecida nas Ordenações Afonsinas, que seria a morte. O mesmo se aplicava a todos os demais delitos. Conscientes disso, os súditos recorriam frequentemente ao rei, que perdoava aqueles que se voltavam para o bem comum, seja através de serviços prestados a coroa seja se reenquadrando nas determinações matrimoniais/morais do reino.

Perdoar fazia parte dos deveres morais do rei, uma incumbência que transcendia a mera aplicação da lei. Conforme Hespanha, nessa sociedade “as leis não eram feitas para aplicar

⁵⁹⁰ ANTT. Chancelaria de Dom João II. Livro 5. Fólio: 108v-2º.

⁵⁹¹ ANTT. Chancelaria de Dom João II. Livro 5. Fólio: 33v-34.

estritamente⁵⁹²”, os escritos jurídicos como as Ordenações Afonsinas tinham o papel de orientação da prática jurídica e não de aplicação direta da letra da lei. O perdão era um ato de generosidade e compaixão, mas também um instrumento político poderoso, capaz de fortalecer os laços de lealdade e garantir a estabilidade do reino. No entanto, esse perdão real não era uma concessão automática. O monarca avaliava cuidadosamente cada caso, ponderando a gravidade do delito, o arrependimento do acusado e as circunstâncias atenuantes.

Aqui, precisamente, se insere a grande responsabilidade do monarca em assuntos de perdão. “O rei justiceiro não deve hesitar, de quando em vez em tomar decisões profundamente cruéis; em provocar o medo.⁵⁹³” É importante ressaltar que, embora o perdão fosse um ideal a ser buscado, nem sempre os súditos encontravam clemência junto ao trono. Em alguns casos, o rei se via compelido a agir com severidade, impondo punições exemplares para manter a ordem e o respeito à lei.

Assim, o perdão e a punição se entrelaçavam numa delicada teia de equilíbrio e poder. O rei precisava demonstrar misericórdia quando possível, mas também firmeza quando necessário, para garantir a estabilidade e a autoridade de seu governo. Do outro lado, os súditos usavam de estratégias argumentativas que lhes favorecessem e permitisse que escapasse menos penalizados após infringir as normas.

⁵⁹² HESPANHA, Antônio Manuel. Depois do Leviathan. **Almanack Brasiliense**, n. 5, p. 55-66, 2007, p. 58.

⁵⁹³ DUARTE, Luís Miguel. **Justiça e criminalidade no Portugal Medieval (1459-1481)**. 1993. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 1993. p. 95

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao concluir esta dissertação, experimentamos uma sensação profundamente gratificante de ter alcançado nossos objetivos. Não apenas no sentido de termos encontrado as respostas desejadas, mas também por termos descoberto muito mais do que inicialmente buscávamos. Sejam as respostas descobertas, as perguntas ainda por responder ou as novas indagações que surgiram, todas elas contribuíram para enriquecer nosso quadro investigativo.

Nossa jornada nos levou a explorar a sociedade portuguesa do século XV, com o intuito de compreender até que ponto suas normas de conduta sexual, legitimadas pelos preceitos cristãos e corporificadas nas leis do reino, eram realmente seguidas pelos súditos do reino. Ao mergulharmos em diversas fontes documentais, deparamo-nos com uma sociedade em que os comportamentos sexuais eram notavelmente diversos e complexos. Era uma sociedade em que a vida sexual pulsava com uma intensidade surpreendente.

Percebemos que os súditos recebiam as normas, porém as interpretavam de maneiras distintas, não as seguindo de acordo com o esperado pelo discurso moral do reino. Assim, apesar dessas normas buscarem estabelecer um padrão de comportamento considerado "normal", justamente por serem construídas através de discursos, elas podiam ser, e de fato foram, reinterpretadas ou vivenciadas de maneiras adaptativas.⁵⁹⁴ Isso não diminuiu a influência do discurso normativo sobre a vida dos súditos. Ao desviarem das normas, esses indivíduos sentiam-se compelidos a se justificar, buscando estratégias que possibilitassem obter o perdão real. O fato é que, entre a norma, a prática e o cotidiano, há divergências. Conforme Mattoso afirma, "nenhuma norma é absoluta"⁵⁹⁵, e de fato, evidenciamos isso em nossa pesquisa. A norma se relaciona dialogicamente com a prática, num diálogo que pressupõe adaptações do discurso.

Essa desobediência adaptativa dos súditos nos revelou o que Joan Scott⁵⁹⁶ já defendia: o caráter eminentemente conflituoso por trás das relações de gênero. As características naturalizadas da identidade de homens e mulheres são, em verdade, construções históricas tencionadas por conflitos, confrontos, desobediências e representações diversificadas. Não é

⁵⁹⁴ Cf. BUTLER, Judith P. Os atos performativos e a constituição do gênero: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. **Caderno de Leituras**, n. 78, 1988.

⁵⁹⁵ MATTOSO, José. **Naquele Tempo**. Lisboa: Círculo de leitores, 2009, p. 25.

⁵⁹⁶ SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Revista Educação e Realidade**, v. 20, n. 2, p. 71-99, 1995.

um dado da natureza as características generificadas e colocadas a indivíduos definidos como homem ou mulher.

Identificamos uma variedade de estratégias discursivas empregadas por diferentes súditos com o objetivo de se defenderem e encontrarem soluções menos penosas para seus desvios de comportamento. Encontramos indivíduos reais, que viveram seus próprios dramas e enfrentaram dificuldades. De maneira altamente criativa, esses súditos articularam argumentos e narrativas sobre seus delitos, buscando obter o perdão. Nessa investigação encontramos formas de resistência que utilizavam a linguagem da dominação de maneira subversiva⁵⁹⁷. Essa era uma forma de resistência adaptativa, na qual os súditos exploravam habilmente os instrumentos à sua disposição para confrontar e desafiar as normas estabelecidas.

Ao finalizar nossa pesquisa, pudemos confirmar as hipóteses que inicialmente inferimos. De fato, constatamos que a sociedade portuguesa do final do século XV não estava totalmente alinhada com os discursos normativos vigentes. No entanto, isso não implica em diminuir a relevância e o peso atribuídos à instituição do matrimônio. Pelo contrário, percebemos que o matrimônio desempenhava um papel crucial na estrutura de poder do reino, o que justifica a ênfase do ordenamento jurídico em sua defesa vigorosa.

Em nossas linhas finais, é importante ressaltar que nos deparamos com questionamentos que, por sua vez, servirão de base para futuras pesquisas. Aprofundamos nossa análise em um vasto conjunto de documentos que suscitaram uma série de indagações adicionais. Essas questões, que ainda carecem de respostas definitivas, representam áreas promissoras para explorações futuras e estudos complementares. À medida que avançamos no entendimento da sociedade portuguesa do século XV, percebemos a complexidade e a profundidade dos temas abordados. Cada documento consultado revelou novas facetas e levantou novos questionamentos, destacando a riqueza do período histórico estudado.

⁵⁹⁷ CHARTIE, Roger. Diferenças entre os sexos e dominação simbólica. *Cadernos Pagu*, n. 4, p. 37-47, 1995.

REFERÊNCIAS

FONTES

AGOSTINHO, Santo. **O livre arbítrio**. 2ª Ed. São Paulo: Paulus, 1995.

AGOSTINHO, Santo. **Cidade de Deus**. 2ª Ed. Vol. 2. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkianp, 2000.

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. 1ª Ed. São Paulo: Paulus, 2002.

AGOSTINHO, Santo. **Comentários sobre o Gênesis**. São Paulo: Paulus, 2005.

AGOSTINHO, Santo. **Os bens do matrimônio**. São Paulo: Paulus, 2007a.

AGOSTINHO, Santo. **A santa virgindade**. São Paulo: Paulus, 2007b.

BÍBLIA de Jerusalém. Ed. Paulo Bazaglia. São Paulo: Paulus, 2002.

Chancelaria de D. João II. Transcrição e edição coordenada por Eduardo Borges. 1996-2000. Projeto no âmbito da Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses em parceria com o Arquivo Nacional-Torre do Tombo. Acesso facultado pelo Sr. Professor Dr. Luís Miguel Duarte, na FLUP.

ISIDORO, Santo. **Etimologías**. Madri: Biblioteca de Autores cristãos, 2004.

JEROME, St. To Eustochium. *In*: PHILIP, Schaf (Org.) **The Principal Works of St. Jerome**. [Recurso digital] Christian Classics Ethereal Library, [s.d.]a.

JEROME, St. To Pammachius. *In*: PHILIP, Schaf (Org.) **The Principal Works of St. Jerome**. [Recurso digital] Christian Classics Ethereal Library, [s.d.]b.

LOPES, Fernão. **Crônica de D. Fernando**. Lisboa: Escriptorio, 1895.

ORDENAÇÕES Afonsinas. 2ª Ed. 5v. Lisboa: Fundação Calouste Gulberkian, 1999.

REZENDE, Garcia de. **Crônica dos valorosos e insignes feitos do Rei D. João II** [Fólio não numerado]. Lisboa: Oficina de Manoel da Silva, 1752.

BIBLIOGRAFIA CITADA E CONSULTADA

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AGUIAR, Miguel. Santo Agostinho, Pedro de Barcelos, e a unidade dos fidalgos. algumas hipóteses em torno do prólogo do livro de linhagens do conde d. Pedro. **Guarecer: Revista Electrónica de Estudos Medievais**, v. 1, n. 5, p. 61-90, 2022.

ARIÈS, Philippe. **História Social da Criança e da Família**. Tradução de Dora Flaksman. Rio de Janeiro: LTC, 1981.

AUERBACH, E. **Mimesis**: A representação da realidade na literatura ocidental. São Paulo: Perspectiva, 2011.

BACELAR, Renan Victor Boy. **Direito Canônico**: Vivências históricas e teóricas da cultura jurídica ocidental. 2018. Dissertação (Mestrado em Direito) Faculdade de Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009.

BADINTER, Elizabeth. **Um Amor Conquistado**: o Mito do Amor Materno. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

BARREIRO, Carolina Niedermeier. **Desestabilizando gêneros**: a construção fluida da identidade de gênero por mulheres da família Paston no século XV (Inglaterra). 2023. Tese (Doutorado em História) Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2023.

BARROCA, Mario Jorge. A peste negra na epígrafe medieval Portuguesa. *In*: FONSECA, Luís Adão da; AMARAL, Luís Carlos; SANTOS, Maria Fernanda Mendes Ferreira (Orgs.). **Os Reinos Ibéricos na Idade Média**: livro de homenagem ao Professor Doutor Humberto Carlos Baquero Moreno. Porto: Universidade do Porto, Porto, 2003, p. 1159-1166.

BARROS, José d'Assunção. Heresias: considerações sobre a história de um conceito e sobre as discussões historiográficas em torno das heresias medievais, **Fronteiras**, v. 12, n. 21, p. 33-49, 2010.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2009.

BOURDIEU, Pierre. **Meditações Pascalianas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. 11ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

BRAGA, Paulo Drumond. **Filhas de safo**: uma história da homossexualidade feminina em Portugal. Alfragide: Texto Editora, 2010.

BRAGA, Pedro. O direito de Asilo na legislação canônica. **Revista de informação legislativa**, n. 175, p. 309-316, 2007.

BRENON, Anne. **Los Cátaros hacia una pureza absoluta**. Barcelona: Ediciones Grupo Zeta, 1998.

BROWN, Peter. **Corpo e Sociedade**: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo. Rio de Janeiro: Zahar, 1990, p. 213-284.

BROWN, Peter. Antiguidade Tardia. *In*: VEYNE, Paul. **História da vida privada, vol. 1**: do Império Romano ao ano mil. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BRUNDAGE, James A. **Law, sex, and Christian society in medieval Europe**. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.

BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. Contracepção: uma visão agostiniana. **Phoênix**, v. 1, n. 1, p. 179-190, 1995.

BUTLER, Judith. Os atos performativos e a constituição do gênero: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. **Caderno de leituras**, v. 1, n. 78, 1988.

BUTLER, Judith. Regulações de Gênero. **Caderno Pagu**, v. 1, n. 42, 2014.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

CHARTIER, Roger. Diferenças entre os sexos e dominação simbólica. **Cadernos Pagu**, n. 4, p. 37-47, 1995.

COCCIA, Emanuelle. “Inobedientia”, o pecado de Adão e a antropologia judaico cristã, **Signum**, v. 16, n. 2, p. 310-331, 2015.

COELHO, Antônio Borges. D. João II (1455-1495): Esboços para um retrato. **Clio: Revista do centro de história da Universidade de Lisboa**, v. 1, n. 1, p. 21-45, 1995.

COELHO, Cleber Duarte. A nulidade ontológica do mal em Agostinho. **Seara filosófica**, v. 1, n. 6, p. 13-20, 2013.

COELHO, Maria Filomena. Las leyes de 1211: la voz del rey de Portugal al servicio de la concordia. **Temas Medievales**, v. 27, n. 1, p. 1-27, 2019.

CONCEIÇÃO, Vinícius Silva. **Ordenações Afonsinas: codex e pluralismo jurídico (Portugal, séc. XV)**. 2021. Dissertação (Mestrado de História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Brasília, Brasília, 2021.

CORREIA, Cristina Patrícia Costa Constantino. **A sexualidade feminina na Idade Média Portuguesa – norma e transgressão**. 2016. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2016.

COSER, Miriam Cabral. Gênero e Poder: Leonor Teles, rainha de coração cavalheiresco. **Revista Esboços**, v. 1, n. 18, 2007.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. Evolução da doutrina ético-moral agostiniana sobre a sexualidade. **Revista Veritas**, v. 48, n. 1, p. 375-390, 2003.

COUTINHO, Marcia dos Santos. Barregã e Manceba: Dois Estatutos Diferentes? As Cartas de Perdão na Chancelaria de D. João II. **Omni Tempore – Atas dos Encontros da Primavera 2020**, p. 115-141, 2021.

CRUZ, Antônio da. Anais, crônicas e memórias avulsas de Coimbra. **Lusitania sacra**, v. 8, n. 1, p. 80-81, 1968.

DARNTON, Robert. **O Grande Massacre de Gatos e Outros Episódios da História Cultural Francesa**. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

DAVIS, Natalie Zemon. **Histórias de perdão e seus narradores na França do século XVI**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente, 1300-1800**: uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DUARTE, Luis Miguel. “A boca do Diabo”: A blasfêmia e o direito penal Português na baixa Idade Média. **Lusitania Sacra**, v. 2, n. 4, p. 91-82, 1992.

DUARTE, Luís Miguel. **Justiça e criminalidade no Portugal Medieval (1459-1481)**. 1993. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 1993.

DUARTE, Luis Miguel. Um luxo para um país pobre? A pena de morte no Portugal medievo. **Clio & Crimen: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango**, v. 1, n. 4, p. 63-94, 2007.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

EUSÉBIO, Santo. **História Eclesiástica**. São Paulo: Novo Século, 2002.

FALBEL, Nachman. As heresias dos séculos XII e XIII. **Revista de História**, v. 38, n. 78, p. 325-352, 1969.

FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. **Espelhos, Cartas e Guias Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica, 1450-1700**. Porto: Oficina Gráfica da F.L.U.P., 1995.

FIGUEIREDO, José Anastácio de. **Synopsis Chronologica de Subsídios ainda os mais Raros para a História e Estudo Crítico da Legislação Portuguesa, Tomo I (Desde 1143 até 1549)**. Lisboa: Academia Real das Ciências de Lisboa, 1790.

FIORAVANTE, Fernanda. Considerações Acerca da Análise de rede social nas sociedades de antigo regime. **Revista Teoria da História**, n. 10, p. 209-227, 2013.

FORTES, Carolina Coelho. Estudos de gênero, história e a Idade Média: relações e possibilidades. **Signum**, v. 20, n. 1, p. 7-21, 2019.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade 4**: As confissões da carne. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2020a.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade 1**: As confissões da carne. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2020b.

FREITAS, Judite A. Gonçalves de. **O Estado em Portugal (Séculos XII e XVI)**. Lisboa: Aletheia Editores, 2011.

GOMES, Wilson. **O crime em Portugal no final do século XV**: uma janela para a sociedade medievá? 2015. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 2015.

GROSSI, Paolo. **A ordem jurídica medieval**. 1ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2017.

HALSALL, Paul (Ed.). **The Canons of the Second Lateran Council, 1139**. Editor Paul Halsall. New York: Fordham University Press, 1996.

HESPANHA, Antônio Manoel. Da “Iustitia” a “Disciplina”: textos, poder e política penal no Antigo Regime. **Boletim da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra**, v. 2, p. 139-232, 1987.

HESPANHA, António Manuel. **As redes clientelares**. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

HESPANHA, Antônio Manoel. As estruturas políticas em Portugal na Época Moderna. *In*: TENGARRINHA, José. **História de Portugal**. 2ª Ed. São Paulo: UNESP / Portugal: Instituto Camões, 2001a.

HESPANHA, Antônio Manoel. A constituição do Império português: revisão de alguns enviesamentos correntes. *In*: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVEIA, Maria de Fátima (orgs.). **O Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica imperial portuguesa**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001b.

HESPANHA, António Manuel. Depois do Leviathan. **Almanaque Braziliense**, n. 5, p. 55-66, 2007.

HESPANHA, Antônio Manoel. **A cultura jurídica europeia: Síntese de um milénio**. Coimbra: Almedina, 2012.

HUIZINGA, Johan. **O Declínio da Idade Média**. 2ª Ed. Braga: Ulisseia, 1999.

JALABERT, Anita Guerreau. Santo Agostinho e o sistema de parentesco medieval. **Abri-gue-se: Revista Eletrônica de Estudos Medievais**, v. 1, n. 5, p. 11-29, 2020.

JESUS, Cassiano Celestino de. Masculinidades dissidentes no medievo ibérico: um estudo sobre a sodomia no discurso jurídico de Alfonso X (1252-1284). **Memória & Cultura**, v. 14, n. 27, p. 260-278, 2020.

JUNIOR, Moacyr Lopes. **Judith Butler escreve sobre o fantasma do gênero e o ataque sofrido no Brasil**. Folhapress. 09 set. 2015. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2017/11/1936103-judith-butler-escreve-sobre-o-fantasma-do-genero-e-o-ataque-sofrido-no-brasil.shtml>. Acesso em 27 mar. 2023

KAEFER, José Ademar. **A Bíblia, a arqueologia e a história de Israel e Judá**. São Paulo: Paulus, 2015.

KOSELLECK, Reinhart. Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 10, p. 134-146, 1992.

LADURIE, Emmanuel Le Roy. **Montaillou: cátaros e católicos numa aldeia occitana, 1294-1324**. Lisboa: Edições 70, 2008.

LAQUEUR, Thomas. **Inventando o Sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. Bauru: Edusc, 2006.

LE GOFF, Jacques; TROUNG, Nicolas. **Uma história do corpo na Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LEVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco**. 7ª ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

LIMA, Raymundo de. O Maniqueísmo: o Bem, o Mal e seus efeitos ontem e hoje. **Espaço Acadêmico**, v. 1, n. 7, p. 1-5, 2001.

MAIA, Sara Vidal. De Foucault a Butler: Identidade(s), performatividade e normatividade de gênero. *In*: MARTINS, Moisés de Lemos; MACEDO, Isabel Moreira. **Livro de atas do III Congresso Internacional sobre Culturas: Interfaces da Lusofonia**. Braga: CECS, 2019, p. 418.

MARQUES, A. H. de Oliveira. **Portugal na crise dos séculos XIV e XV**. Lisboa: Editora Presença, 1987.

MARQUES, Antônio Carlos; CARVALHO, Pedro C. **Celorico da Beira através da História**. Celorico da Beira: Câmara Municipal de Celorico da Beira, 2009.

MATTOSO, José. Problema sobre a estrutura da família na Idade Média. **Bracara Augusta**, v. 36, n. 81-82, p. 5-19, 1982.

MATTOSO, José. **Naquele Tempo**. Lisboa: Círculo de leitores, 2009.

MATTOSO, José (org.). **História de Portugal: No alvorecer da modernidade**. Volume III. Lisboa: Editorial Estampa, 1993

MÉRCURI, Danielle Oliveira. **A sacralidade das realzas castelhana e portuguesa nos relatos cronísticos ibéricos do século XIV e XV**. 2011. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista, Franca, 2011.

MOURA, Rogério Lima de. **Era Moisés um sacerdote sadoquita?** A ideologia sacerdotal na construção das figuras de Moisés. 2022. 130 folhas. Tese (Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2022.

NASCIMENTO, Denise da Silva Menezes do. **O poder negociado: os crimes contra a pessoa e sua honra no reinado de dom João II**. 2009. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

NASCIMENTO, Denise da Silva Menezes. Barregania e perdão no reinado de dom João II. **Locus: Revista de História**, v. 22, n. 1, p. 187-205, 2016.

NASCIMENTO, Denise da Silva Menezes. Degredo: Instrumento de punição e perdão no reinado de Dom João. *In*: SOUZA, Ana Beatriz Ramos; ACRUCHE, Hevelly Ferreira (Orgs.).

História das Américas: apontamentos iniciais de ensino e pesquisas. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2021.

NASCIMENTO, Renata Cristina de Souza. **Os privilégios e os abusos da nobreza em um período de transição:** o reinado de D. Afonso V em Portugal (1448-1481). 2005. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2005.

NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. Um perfil de fidalguia: elementos para o estudo da estrutura nobiliárquica portuguesa no século XV. **Notandum**, v. 32, n. 1, 2013, p. 125-149.

NUNES, Ismael da Silva. “Do que dorme com mulher casada por sua vontade”: Matrimônio cristão e o controle dos corpos nas Ordenações Afonsinas (1448). **Sacrilegens**, v. 20, n. 1, p. 283-302, 2023.

NUNES, Ismael. O Pecado original: uma construção que favoreceu o matrimônio. **Revista História em Curso**, v. 5, n. 7, p. 222-235, 2023.

ORANI, João. Nota sobre o PNE. **iCatólica**. Rio de Janeiro, 22 mar. 2014. Disponível em: <https://www.icatolica.com/2014/03/nota-sobre-o-pne.html>. Acesso em 27 dez. 2023.

PERNOUD, Régine. **Luz sobre a Idade Média**. Porto: Martin Codex, 1997.

PERROT, Michelle. Escrever uma história das mulheres: relatos de uma experiência. **Caderno Pagu**, v. 1, n. 4. p. 9-28, 1995.

PERROT, Michelle. **Os excluídos da história:** operários, mulheres e prisioneiros. 1ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.

PIMENTEL, Helen Ulhôa. A ambiguidade da moral colonial: casamento, sexualidade, normas e transgressões. **Univ. FACE**, v. 4, n. 1/2, p. 29-63, 2007.

PIMENTEL, Maria Emília Helmer. Agostinho de Hipona: o matrimônio, o sexo e a privação do prazer. **Anais do Colóquio Internacional de Mobilidade Humana e Circularidade de Ideias**, 2016.

POLANIY, Karl. **A subsistência do homem e ensaios correlatos**. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

PROST, Antoine. **Doze lições sobre a história**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

QUEIRÓS, Isabel Maria de Moura Ribeiro de. **Theudas e mantheudas:** a criminalidade feminina no reinado de D. João II através das cartas de perdão (1481-1485). 1999. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 1999.

REALE, Geovani. **História da Filosofia:** Patrística e Escolástica, v. 2. São Paulo: Paulus, 2005.

REGO, Marlesson Castelo Branco do. Elementos do pensamento de Agostinho sobre o matrimônio. **Kairós**, v. 19, n. 1, p. 133-145, 2023.

RIBEIRO, Marco Alexandre. Cavaleiros e Escudeiros no Porto de inícios do século XV. **Revista da FLUP**, v. 11, n. 1, p. 55-79, 2021.

RICHARDS, Jeffrey. **Sexo, desvio e danação**: As minorias na Idade Média. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

RICOUEUR, Paul. **O Pecado Original**: Estudo de Significação. Covilhã: Lusofiapress, 2008.

ROSA, José Maria Silva. Da cisão extrema, no Maniqueísmo, à identidade como relação, em Confissões X. *In*: COSTA FREITAS, Manuel Barbosa; ROSA, José Maria Silva. **Actas do Congresso Internacional – As Confissões de Santo Agostinho 1600 anos depois: Presença e Actualidade**. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2001, p. 697-722.

RUSSELL-WOOD, J. A. R. “Centro e periferia no mundo luso-brasileiro, 1500-1808”. **Revista Brasileira de História**, v. 18, n. 36, São Paulo, p. 187-249, 1998.

SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani. Primórdios do conceito de gênero. **Caderno Pagu**, v. 1, n. 12, p. 157-163, 1999.

SCOTT, Joan. História das Mulheres. *In*: BURKE, Peter. **A Escrita da História**. São Paulo: Novas Perspectivas, 1992, p. 63-95.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Revista Educação e Realidade**, v. 20, n.2, p. 71-99, 1995.

SCOTT, Joan. “EXPERIÊNCIA”: Falas de Gênero. *In*: SILVA, Alcione Leite da; LAGO, Mara Coelho de Souza; RAMOS, Tânia Regina Oliveira (orgs.). **Falas de gênero**: teorias, análises, leituras. Santa Catarina: Editora Mulheres, 1999, p. 21-55.

SHEEDY, Matt. Ateísmo metodológico vs Agnosticismo metodológico. **Revista Último Andar**, v. 1, n. 29, p. 295-303, 2016.

SILVA, Caroline Gual. “**Até que a morte os separe**”: Casamento reformado no século XI-XII. 2008. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia, Universidade Estadual de São Paulo, São Paulo, 2008.

SILVA, Edlene Oliveira. **Pecado e Clemência**: a perseguição às barregãs de clérigos na Baixa Idade Média Portuguesa. 2003. Dissertação (Mestrado em História). Universidade de Brasília, Brasília, 2003.

SILVA, Edlene Oliveira. **Entre a batina e a aliança**: das mulheres de padres ao movimento de padres casados no Brasil. 2008. Tese (Doutorado em História) – Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

SILVA, Edlene Oliveira. A mulher do padre: pecado e transgressão na Idade Média Portuguesa. **Caderno Espaço Feminino**, v. 23, n. 1-2, p. 143-167, 2010.

STRONG, James. **Dicionário Bíblico Strong**: Léxico Hebraico, Aramaico e Grego de Strong. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2002.

TILLY, Louise A. Gênero, História das Mulheres e História Social. **Caderno Pagu**, n. 3, p. 29-62, 1994.

TREVISAN, Mariana Bonat. D. Pedro I & D. Inês de Castro, D. Fernando & D. Leonor Teles: Os contra-modelos conjugais da cronística legitimadora de Avis (Portugal, Século XV). De **Medio Aevo**, v. 1, n. 5, p. 43-66, 2014

TRIGATTI, Helena Manso. **As mulheres a margem do Direito medieval – transgressoras, infratoras e pecadoras**. 2019. Dissertação (Mestrado em História) Universidade de Évora, Évora, 2019.

VARELA, Bruno Afonso Alves. **A bondade do matrimónio segundo Santo Agostinho**. 2017. Dissertação (Mestrado em Teologia), Faculdade de Teologia, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 2017.

VASCONCELOS, Emilia Albertina Sá Pereira de. **Vereações na câmara do Porto no ano de 1548**. 2001. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 2001.

VASCONCELOS, Vânia Nara Pereira. Visões sobre as mulheres na sociedade ocidental. **Revista Ártemis**, Salvador, v. 1, n. 3, p. 1-9, 2005.

VILAÇA, Helena. Alguns traços acerca da realidade numérica das minorias religiosas em Portugal. **Lusotopie**, v. 1, n. 6, p. 277-289, 1999.

WEBER, Max. Os três tipos de dominação pura. Tradução de Gabriel Cohn. In: COHN, Gabriel (org.). **Weber**. São Paulo: Ática, 2003, p. 128-141.

ZUBER, Christiane Klapisch. A mulher e a família. In: LE GOFF, Jacques. O homem medieval. Lisboa: Editora presença, 1989.

APÊNDICE

A tabela abaixo apresenta a listagem de dados coletados do livro V da Chancelaria de Dom João II. Foi um dos instrumentos que criamos no desenvolvimento da pesquisa para auxiliar na compreensão das questões propostas para a investigação. Trata-se de um compilado de dados apresentados de maneira resumida, posto que o material completo é consideravelmente mais extenso. Deixamos esse material com o intuito de ajudar outros pesquisadores e, também, para que os leitores possam conferir com mais detalhes alguns dos dados levantados.

Chancelaria de Dom João II – Documentos referentes ao ano de 1492

Nome	Origem	Sexo	Estado civil	Ocupação	Crime	Reincidência	Pena Comutativa	Fólio
João Afonso	Água de Alte	Masculino	Solteiro	S/i	Incesto		2000 reais	(3-2º)
Inês Anes	Cascais	Feminino	Casado	S/i	Alcovitagem e Fuga de prisão		2000 reais	(3v-2º)
Maria Fernandes	Varzea	Feminino	Casado	S/i	Incesto		600 reais	(4-2º)
Isabel	Couto de Rio de asnos	Feminino	Solteira	S/i	Incesto e morte da criança		1000 reais	(4v-2º)
Maria Vaz	Almodôvar	Feminino	Solteira	S/i	Manceba de clérigo		Sem pena	(5v-1º)
Isabel Correia	S/i	Feminino	Solteira	S/i	Manceba de clérigo		Sem pena	(5v-2º)
Álvaro Martins	Lisboa	Masculino	Viúvo	S/i	Ter manceba		Sem pena	(5v-3º)
Catarina Rodrigues	Lamas	Feminino	Solteira	S/i	Manceba de clérigo		Sem pena	(6-3º)
Fernando Afonso	Alvázor	Masculino	Casado	S/i	Ter manceba		Sem pena	(6-4º)
Ana Fernandes	Santarem	Feminino	Solteira	S/i	Manceba de clérigo		Sem pena	(6v-1º)
Pero Álvares	Goães	Masculino	Casado	S/i	Barregueiro		Sem pena	(07 - 3º)
Briatiz Fernandes	Soure	Feminino	Viuva	S/i	Manceba de homem casado		Sem pena	(8v-2º)

Mécia Gonçalves	Valbom	Feminino	Solteira	S/i	Manceba de clérigo		Sem pena	(8v-4º)
Caterina Lopes	S/i	Feminino	Solteira	Mulher da mancebia	Ter rufião e ser manceba desse rufião		Sem pena	(8v-5º)
Afonso Bacias	Aviz	Masculino	Solteiro	S/i	Adultério e Fuga da prisão		1100 reais	(11-11v)
Catarina Gonçalves	Estremoz	Feminino	Viuva	S/i	Alcovitagem		1000 reais	(11v-12)
Catarina Dias	Tavira	Feminino	Solteira	S/i	Manceba de clérigo		Sem pena	(12v-1º)
Margarida Fernandes	Lisboa	Feminino	Solteira	S/i	Manceba de clérigo		Sem pena	(14-1º)
Lianor Vasques	Lavrádio	Feminino	Casado	S/i	Alcovitagem e ofensas		1500 reais	(14-14v)
Maria Gomes	Alcoucete	Feminino	Solteira	S/i	Manceba de clérigo		Sem pena	(14v-2º)
Fernão Lourenço	Baraçal	Masculino	S/i	S/i	Adultério		1500 reais	(15-15v)
Margarida Anes	Tavira	Feminino	Solteira	S/i	Manceba de clérigo		Sem pena	(16v-2º)
Madalena Afonso	Coimbrã	Feminino	Solteira	S/i	Manceba de clérigo		Sem pena	(16v-3º)
Lopo Eanes	Borba	Masculino	Casado	S/i	Barregueiro		Sem pena	(18v-2º)
Briatiz Gonçalves	Rio torto	Feminino	Casado	S/i	Adultério		1500 reais	(19-2º)
Fernando Eanes	Várzea	Masculino	S/i	S/i	Violação		2000 reais	(19-19v)
Catarina Gonçalves	Paço	Feminino	Solteira	S/i	Manceba de clérigo		Sem pena	(23-1º)
Margarida Fernandes	Lisboa	Feminino	Solteira	S/i	Manceba de clérigo		Sem pena	(25-1º)
Beatriz Vasques	Faiões	Feminino	Solteira	S/i	Manceba de clérigo		Sem pena	(25-25)
Isabel Dias	Figueiro do campo	Feminino	Casado	S/i	Adultério e incesto	x	2500	(27-27v)
Leonor Rodrigues	Serpa	Feminino	Solteira	S/i	Manceba de clérigo		Sem pena	(28-2º)
Maria Vasques	Castel Mendo	Feminino	Solteira	S/i	Manceba de clérigo		Sem pena	(30v-2º)
João de Abreu	s/I	Masculino	S/i	Escudeiro	Adultério e roubo		1500 reais	(31-1º)

Jorge Anes	Vila verde	Masculino	S/i	Lavrador	Fez falsa promessa de casamento e roubo		1000 reais	(33-1º)
Fernão Sertainho	Montemor novo	Masculino	S/I	S/i	Violação		2 anos de degredo	(33v-34)
João Madeira	Avô	Masculino	Casado	S/i	Ter manceba	x	400 reais	(34-2º)
Pero Nunes	Torres vedras	Masculino	Casado	Escudeiro	Ter manceba		Sem pena	(34v-35)
Marcos Vicente	Lisboa	Masculino	Casado	S/i	Ter manceba		Sem pena	(36-2º)
Joana Dias	Estremoz	Feminino	Viuva	S/i	Manceba de clérigo		Sem pena	(36v-2º)
Maria Pires	Lamego	Feminino	Solteira	s/i	Manceba de clérigo		Sem pena	(37-1º)
Fernão Vasques	Elvas	Masculino	S/i	Criado	Violação		1500 reais	(37-3º)
Pero do Monte	Moura	Masculino	Casado	Lavrador	Dar guarita a manceba		1000 reais	(40-40v)
Inês Fernandes	Atouguia	Feminino	Solteira	S/i	Manceba de homem casado		Sem pena	(41v-2º)
Lourenço Inchado	Alpalhão	Masculino	Solteiro	S/i	Tentativa de violação		2000 reais	(41v-42)
Teresa Anes	Viçosa	Feminino	Viúva	S/i	Manceba de clérigo		Sem pena	(43v-2º)
Nuno Álvares	Montemor novo	Masculino	Casado	S/i	Ter manceba		400 reais	(45-45v)
Beatriz Afonso	Lagos	Feminino	Solteira	S/i	Manceba de clérigo		Sem pena	(48v-1º)
Lianor Mendes	Évora	Feminino	Solteira	S/i	Manceba de clérigo		Sem pena	(49-1º)
Dona Leonor de Mendonça	S/i	Feminino	Solteira	S/i	Bigamia		1000 reais	(49v-50)
Mília Gonçalves	Chaves	Feminino	Viúva	S/i	Manceba de homem casado		Sem pena	(50v-2º)
Mícia Álvares	Porto	Feminino	Solteira	S/i	Manceba de clérigo		Sem pena	(50v-3º)
João Gil	Celorigo da Beira	Masculino	S/i	Vereador	Adultério, mal pagador e fuga da prisão		3000 reais	(51-51v)
Lopo vaz	Montemor novo	Masculino	S/i	S/i	Violação		1500 reais	(52v-53)

Catarina Lopes	Coimbr a	Feminino	Solteira	S/i	Manceba de clérigo	x	Sem pena	(53-2°)
Maria Afonso	Vila nova	Feminino	Solteira	S/i	Manceba de clérigo		Sem pena	(54v-2°)
Isabel de Murches	Santiago de Cacém	Feminino	Solteira	S/i	Manceba de clérigo		Sem pena	(58-4°)
Afonso Fidalgo	S/i	Masculino	S/i	Homem da mantearia	Violação e fuga da prisão		600 reais	(59-2°)
Maria Luís	Lisboa	Feminino	Casada	S/i	Adultério e incesto		2000 reais	(60v-2°)
Nuno Álvares	Pombal	Masculino	S/i	Sapateiro	Adultério		1500 reais	(61v-1°)
Fernando Afonso	Braga	Masculino	S/i	escudeiro	Adultério e fuga da prisão		1500 reais + 400 reais	(61v-2°)
Inês Eanes	Estremoz	Feminino	Solteira	S/i	Manceba de clérigo		Sem pena	(62-2°)
Leonor Barnabé	Lagoa	Feminino	Solteira	S/i	Manceba de clérigo		Sem pena	(71-2°)
Branca Luís	S/i	Feminino	solteira	Mulher da mancebia	Ter rufião		Sem pena	(71-4°)
Leonor Álvares	Coimbr a	Feminino	Solteira	S/i	Manceba de clérigo		Sem pena	(72v-2°)
Margarida Lourenço	Pinhel	Feminino	Solteira	S/i	Manceba de clérigo		Sem pena	(72v-3°)
Martim Vaz	Alva	Masculino	casado	Lavrador	Ter manceba		Sem pena	(78-3°)
Catarina Fernandes	Vila nova	Feminino	Solteira	S/i	Manceba de clérigo		Sem pena	(80v-2°)
José Branco	Lisboa	Masculino	S/i	S/i	Dormir com criada e fuga da prisão		8000 reais + degredo + 400 reais pela fuga da prisão	(81-1°)
João de Bolonha	Montemor o velho	Masculino	Casado	Escudeiro	Ter manceba		Sem pena	(81v-2°)
João Luís	Évora	Masculino	Casado	S/i	Ter manceba		Sem pena	(85v-2°)
Antão Vaz	Coimbr a	Masculino	Casado	S/i	Ter manceba		Sem pena	(88v-2°)
Inês Martins	Guimarães	Feminino	Solteira	S/i	Manceba de clérigo		Sem pena	(88v-3°)
Catarina Gomes	Guarda	Feminino	Solteira	S/i	Manceba de clérigo		Sem pena	(90-3°)
Fernão de	S/i	Masculino	S/i	Escudeiro	Adultério		1500 reais	90-90v)

Valadare s								
João Velho	Lisboa	Masculino	S/i	S/i	Adultério e fuga da prisão		1800 reais	(91-1°)
Isabel Fernande s	Alfarim	Feminino	S/i	S/i	tirou uma mulher da casa paterna e a juntou com seu irmão. Além disso, praticou roubo		1500 reais	94v-1°)
Catarina Afonso	Braga	Feminino	Solteira	S/i	Manceba de clérigo		Sem pena	(96-1°)
Rui Dias Evangelh o	Vila Viçosa	Masculino	Casado	S/i	Ter manceba		Sem pena	(98-2°)
Catarina Gonçalve s	Ilha terceira	Feminino	Solteira	S/i	Manceba de homem casado		Sem pena	(98-3°)
João d'Arês	S/i	Masculino	S/i	Escudeir o	Adultério, agressão e fuga com a mulher parceira no adultério		3000 reais	(98- 98v)
Violante Lopes	Évora	Feminino	Solteira	S/i	Ter rufião		Sem pena	(98v- 2°)
Constanç a Álvares	Évora	Feminino	Solteira	S/i	Manceba de um cortesão		Degredo de 1 ano para fora da corte	(98v- 3°)
Diogo Álvares	Ilegível	Masculino	Casado	S/i	Ter manceba		Sem pena	(98v- 99)
Catarina Fernande s	Verde	Feminino	Solteira	S/i	Manceba de clérigo		Sem pena	(100v- 4°)
Maria Álvares	Pereira	Feminino	Solteira	S/i	Manceba de clérigo		Sem pena	(100v- 5°)
Ana Esteves	Tavira	Feminino	Solteira	S/i	Manceba de clérigo		Sem pena	(103v- 3°)
Beatriz Godinha	Lisboa	Feminino	Solteira	S/i	Manceba de clérigo	x	500 reais	(104- 1°)
Isabel Álvares	Mirand a	Feminino	Solteira	S/i	Manceba de clérigo		Sem pena	(104v- 4°)
Maria Álvares	Porto	Feminino	Solteira	S/i	Manceba de clérigo		Sem pena	(106- 2°)
Afonso Lopes	Ranhad os	Masculino	S/i	S/i	Tentativa de violação		1000 reais	(106- 3°)
Isabel Fernande s	S/i	Feminino	Solteira	Mulher da mancebia	Ter rufião		Sem pena	(108- 2°)

Beatriz Nunes	S/i	Feminino	Solteira	Mulher da mancebia	Ter rufião		Sem pena	(108-3°)
João de Sousa	Loulé	Masculino	S/i	S/i	Violação		2 anos de degredo em Ceuta	(108v-2°)
João Fernandes	Évora de Alcobaça	Masculino	S/i	Tosador	Adultério, fuga da prisão e agressão		1500 reais + 400 reais	(109v-110)
Isabel Fernandes	Évora	Feminino	Solteira	S/i	Manceba de homem casado		Sem pena	(111-111v)
Maria Rodrigues	Lisboa	Feminino	Solteira	Mulher da mancebia	Ter rufião		Sem pena	(112-2°)
Catarina Fernandes	S/i	Feminino	Solteira	Mulher da mancebia	Ter rufião		Sem pena	(116-2°)
Isabel Álvares	Conde	Feminino	Solteira	s/i	manceba de clérigo		Sem pena	(116v-1°)
Margarida Anes	Trancoso	Feminino	Solteira	s/i	manceba de clérigo		Sem pena	(116v-2°)
Mor Martins	Lisboa	Feminino	Solteira	s/i	manceba de clérigo		Sem pena	(117-3°)
Fernando Álvares	Centieiro	Masculino	S/i	S/i	Violação e agressão		3 anos de degredo	(117v-118)
Leonor Esteves	Galega Riba Tejo	Feminino	Solteira	S/i	Manceba de clérigo		Sem pena	(119-2°)
Maria Fernandes	Viseu	Feminino	Solteira	S/i	Manceba de clérigo		Sem pena	(119v-3°)
Maria Lopes	Castelrodrigo	Feminino	Solteira	S/i	Manceba de clérigo		Sem pena	(120-2°)
Beatriz Coelha,	S/i	Feminino	Solteira	Mulher da mancebia	Ter rufião		Sem pena	(120v-2°)
Isabel Gonçalves	S/i	Feminino	Solteira	S/i	Manceba de clérigo		Sem pena	(120v-5°)
João Álvares	Lisboa	Masculino	Casado	soqueiro	Ter manceba		Sem pena	(121-1°)
Briolanja Ferreira	S/i	Feminino	Solteira	Mulher da mancebia	Ter rufião		Sem pena	(121-3°)
Beatriz Godinha	Évora	Feminino	Viuva	S/i	Manceba de clérigo		Sem pena	(121-4°)
Aldonça Gomes	Vila Nova de Gaia	Feminino	Solteira	S/i	Manceba de clérigo	x	500 reais	(121-121v)
Gonçalo Dias	Lisboa	Masculino	s/I	S/i	Adultério		1500 reais	

Álvaro Gonçalves	Vila Boa de Carção	Masculino	Casado	S/i	Ter manceba		Sem pena	(123-2°)
Maria Martins	Julgado da maia	Feminino	Solteira	S/i	Manceba de clérigo		Sem pena	(123-3°)
Beatriz Eanes	Vila de guimarães	Feminino	Solteira	S/i	Manceba de clérigo		Sem pena	(123-4°)
Branca Anes	Vila de guimarães	Feminino	Solteira	S//i	Manceba de clérigo		Sem pena	(123-5°)
Francisca de Missa	S/i	Feminino	Solteira	Mulher da mancebia	Ter rufião		Sem pena	(123-6°)
Caterina Lopes	Azambuja	Feminino	Solteira	S/i	Manceba de clérigo	x	500 reais	(124v-1°)
Maria Pires	Couto de landim	Feminino	Solteira	S/i	Manceba de clérigo		Sem pena	125v-3°)
Maria Anes	Vila de guimarães	Feminino	Solteira	S/i	Manceba de clérigo	x	Sem pena	
Margarida Anes	Trancoso	Feminino	Solteira	S/i	Manceba de clérigo e fuga da prisão		300 reais	(127v-2°)
Catarina Luís	Porto	Feminino	viuva	S/i	Manceba de clérigo e incesto	x	1500 reais	(129v-130)
Catarina Fernandes	Santarem	Feminino	Solteira	S/i	Manceba de clérigo		Sem pena	(131-131v)
Caterina Gil	Porto	Feminino	Solteira	s/I	Manceba de clérigo		Sem pena	(132-2°)
Catarina Anes	Miragaila	Feminino	Solteira	S/i	Manceba de clérigo		Sem pena	(132-3°)
Maria Anes	Porto	Feminino	Solteira	S/i	Manceba de clérigo		Sem pena	132-4°
Inês Afonso	Porto	Feminino	Solteira	S/i	Manceba de homem casado	x	500 reais	(132-132v)
Teresa Gonçalves	Viçosa	Feminino	Viúva	S/i	Manceba de clérigo		Sem pena	(133-1°)
Leonor Rodrigues	Figueiro dos vinhos	Feminino	Casada	S/i	Adultério		1500 reais	(135v-136)

Fonte: elaborado pelo autor (2024).