

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE (UFF)
INSTITUTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA (PPGH)

**“COM TEMERÁRIA OUSADIA E POUCO TEMOR DE DEUS E DA
JUSTIÇA”: CLÉRIGOS SODOMITAS NA INQUISIÇÃO DE
LISBOA (1610-1699)**

Autora:

Veronica de Jesus Gomes

Orientadora:

Prof.^a Dr.^a Georgina Silva dos Santos

Niterói – RJ,

2019

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE (UFF)
INSTITUTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA (PPGH)

**“COM TEMERÁRIA OUSADIA E POUCO TEMOR DE DEUS E DA
JUSTIÇA”: CLÉRIGOS SODOMITAS NA INQUISIÇÃO DE
LISBOA (1610-1699)**

Autora:

Veronica de Jesus Gomes

Orientadora:

Prof.^a Dr.^a Georgina Silva dos Santos

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal Fluminense (UFF), como requisito para obtenção do título de Doutora em História.

Área de Concentração: História Social Setor:
História Moderna

Niterói – RJ,

2019

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG
Gerada com informações fornecidas pelo autor

G633" Gomes, Veronica de Jesus
"Com temerária ousadia e pouco temor de Deus e da
Justiça": : clérigos sodomitas na Inquisição de Lisboa
(1610-1699) / Veronica de Jesus Gomes ; Georgina Silva Dos
Santos, orientador. Niterói, 2019.
387 f. : il.

Tese (doutorado)-Universidade Federal Fluminense, Niterói,
2019.

DOI: <http://dx.doi.org/10.22409/PPGH.2019.d.09276640703>

1. Inquisição de Lisboa. 2. Sodomia. 3. Clérigos. 4. Portugal. 5. Produção intelectual. I. Dos Santos, Georgina Silva, orientador. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de História. III. Título.

CDD -

Bibliotecária responsável: Thiago Santos de Assis - CRB7/6164

**“COM TEMERÁRIA OUSADIA E POUCO TEMOR DE DEUS E DA JUSTIÇA”:
CLÉRIGOS SODOMITAS NA INQUISIÇÃO DE LISBOA (1610-1699)**

Tese defendida e aprovada no Programa de Pós-Graduação em História Social do Instituto de Ciências Humanas e Filosofia (área de História) da Universidade Federal Fluminense (UFF), como requisito para obtenção do título de doutor em História em 27 de Junho de 2019, pela seguinte Banca Examinadora:

Autora:

Veronica de Jesus Gomes

Orientadora:

Prof.^a Dr.^a Georgina Silva dos Santos

Prof.^a Dr.^a Georgina Silva dos Santos (UFF-RJ)
Presidente

Prof. Dr. Luiz Roberto de Barros Mott (UFBA-BA)
Membro

Prof. Dr. Angelo Adriano Faria de Assis (UFV-MG)
Membro

Prof. Dr. Anderson José Machado de Oliveira (UNIRIO-RJ)
Membro

Prof. Dr. Yllan de Mattos Oliveira (UFRRJ-RJ)
Membro

Niterói – RJ,

2019

À minha mãe, Nair,
e ao meu padrasto, Amilton, em outras esferas...
Aos Amigos Espirituais...

*R*etirado en la paz de estos desiertos,
con pocos pero doctos libros juntos,
vivo en conversacion con los difuntos
y escucho con mis ojos a los muertos.

Francisco de Quevedo

*P*ois não somos tocados por um sopro do ar que foi
respirado antes? Não existem, nas vozes que escutamos, ecos de
vozes que emudeceram? [...] Se assim é, existe um encontro
secreto, marcado entre as gerações precedentes e a nossa.
Alguém na terra está à nossa espera. Nesse caso, como a cada
geração, foi-nos concedida uma frágil força messiânica para o
qual o passado dirige um apelo. Esse apelo não pode ser
rejeitado impunemente.

Walter Benjamin, 1985

*N*ão há História definitiva, pela simples razão de que a
palavra pronunciada, por mais fundadora e fecunda que seja,
está ela própria sujeita ao tempo, torna-se ela própria passado,
objecto de outras experiências, o que quer dizer que tem de ser
constantemente renovada, constantemente pronunciada para se
manter viva. A sua relação com uma intuída Palavra eterna
exige a sua actualização constante para que o tempo não devore
tudo.

José Mattoso, A Escrita da História

*P*ois a única coisa que me apaixona em nosso mister, é o
que ela explica da vida dos homens a tecer-se sob nossos olhos,
com face à modificação ou à tradição, aquiescências e
reticências, recusas, cumplicidades ou abandonos.

Fernand Braudel, 1992

AGRADECIMENTOS

Toda pesquisa é fruto de um imenso esforço, visto que a ela dedicamos grande parte de nosso tempo. Às vezes projetamos alcançar certos objetivos, mas, devido às imprevisibilidades da vida, é preciso contornarmos as adversidades e fazermos certos ajustes. Durante a realização desta investigação, no decurso da sistematização dos dados e no decorrer da escrita do trabalho, tive muitos percalços, suavizados devido à ajuda de muitas pessoas, amigos de Luz, que surgiram em meu caminho, a quem agradeço sincera e profundamente e com quem espero partilhar eternamente a minha estrada.

Primeiramente, meus profundos agradecimentos à minha orientadora, Dra. Georgina Silva dos Santos, com quem tenho uma parceria de longos anos, pela orientação e pela amizade. Agradecimentos estendidos ao CNPq pela bolsa, que permitiu a concretização desta investigação, propiciando a apresentação de comunicações fora do Rio de Janeiro, a reprodução de documentos junto ao Arquivo Nacional da Torre do Tombo, em Lisboa, a compra de livros, fundamentais para a pesquisa, além das visitas a instituições arquivísticas do Rio. Sou imensamente grata aos membros da CPLAN pela prorrogação que minha orientadora e eu pedimos para a conclusão deste trabalho.

Aos professores Angelo Assis e Marcelo Wanderley, que estiveram presentes na banca de qualificação, sou muito grata pelas sugestões e também pelas críticas, que contribuíram muito para a elaboração desta tese. Meus agradecimentos ao Dr. Angelo Assis, bem como aos doutores Luiz Mott, Anderson Oliveira e Yllan de Mattos, que participaram da banca de defesa e deram importantes contribuições. Agradeço igualmente aos doutores Rodrigo Bentes Monteiro e Rachel Soihet, com quem fiz cursos na pós-graduação e cujas ideias me inspiraram e, de alguma forma, estão aqui presentes. Minha sincera gratidão para com os doutores Luiz Mott, José Pedro Paiva, David Rabello, Moutinho Borges, João Rêgo, Jose Javier Ibáñez, François Soyer, Víctor-Manuel Núñez-García, Tomás Mantecón Movellán, Maria Luisa Candau Chacón, que me enviaram artigos e sugestões bibliográficas. Aos doutores Daniela Calainho, Bruno Feitler e Renato Franco, sou muito grata pelos comentários e também pelas recomendações de bibliografia, sugeridas durante apresentações de comunicação. Às doutoras Maria Fernanda Bicalho e Virginia Almoêdo de Assis, meu muito obrigada pelo convite para participar de uma aula de paleografia e falar da minha pesquisa com seus alunos durante um curso na UFF. Ambas me receberam com carinho. Ao grande

paleógrafo Dr. João Franklin, agradeço imensamente suas sugestões durante seu curso no IHGB. Minha gratidão aos funcionários da Biblioteca Central do Gragoatá, em especial à Sra. Márcia, que sempre ampliou os prazos de entrega dos livros, aos funcionários do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, principalmente ao Sr. Paulo Tremoceiro.

Agradeço de coração toda a ajuda e apoio que recebi dos amigos: Janice, Paulo Brito do Prado, Susana Alves, Wallas Jefferson de Lima, Cecília Figueiredo, Pedro Campos, Jéssica Gabrielle, Ronaldo Manoel Silva, Iza Guimarães, Leonardo Lourenço, Lorenza Pavón Cano, Gratia Cynthia, Luciana Mangini... A todos aqueles que, de uma maneira ou de outra, contribuíram para que este trabalho fosse elaborado, minha mais Profunda & Eterna Gratidão.

Minha Eterna Gratidão à minha Mãe. Por absolutamente Tudo.

RESUMO

“Com temerária ousadia e pouco temor de Deus e da Justiça”: clérigos sodomitas na Inquisição de Lisboa (1610-1699)

Durante todo o século XVII, o Tribunal do Santo Ofício de Lisboa processou aproximadamente oitenta e nove integrantes dos cleros regular, secular e das ordens militares devido ao crime de sodomia. A partir da análise de um conjunto documental constituído por fontes históricas diversificadas, impressas e manuscritas, dentre estas, cinquenta e nove processos movidos contra os eclesiásticos e seus parceiros, a investigação buscou compreender as diferenças entre o clero regular e o secular e seus desdobramentos no que tange às ações inquisitoriais diante de seus membros e dos componentes das distintas ordens religiosas. Através do método quantitativo (e qualitativo), a pesquisa tentou inventariar as ordens religiosas a que pertenceram os arrolados e os conventos e os mosteiros onde viveram, ponderando ainda sobre as vocações religiosas, muitas delas não voluntárias. À luz das “relações de gênero”, procuramos averiguar os relacionamentos homoeróticos dos eclesiásticos, que, em algumas ocasiões, envolveram meninos, e foram marcados por uma forte “dominação masculina”. As culturas sodomíticas (a exemplo dos apelidos, às vezes femininos, utilizados entre aqueles indivíduos) elaboradas por homens da Igreja e leigos no interior dos claustros e das casas de alcouce, espaços do sagrado e do profano, a intensa interação entre os conventos e a rua, entre os âmbitos privado e público, uma vez que tanto os homens leigos circularam livremente pelos monastérios, quanto os religiosos, malgrado as proibições, deixaram aqueles locais, foram questões aqui discutidas. A possível concepção que os sodomitas tiveram de si mesmos, de seus corpos e de suas práticas sexuais proibidas, além da perspectiva da instituição repressiva quanto à “sodomia” e ao “sodomita”, apreendida através do léxico utilizado nos processos, foram outros aspectos contemplados. As diferentes facetas dos homens da Igreja sugerem que reelaboraram e burlaram os mecanismos de controle a que estavam sujeitos, demonstrando que, apesar dos dispositivos de “disciplinamento social”, houve uma “rede de antidisciplina”, que, por fim, deixa entrever que os sistemas normativos têm os seus limites e as suas contradições. A sodomia como estratégia de ascensão social, as relações de poder, as contendas, as rivalidades, revelam um contexto complexo no qual se inserem as trajetórias de três oficiais do Tribunal da Bula da Cruzada (dois deles condenados à fogueira), cujo principal elo foi D. António Mascarenhas, comissário geral da instituição, acusado de sodomia e de corrupção. O Tribunal da Cruzada, criado em 1591, era eclesiástico e administrava os rendimentos da bula, cujas indulgências davam aos cristãos ibéricos as mesmas graças espirituais facultadas aos cruzados que lutaram na retomada de Jerusalém. A venda das bulas era um negócio cobiçado e vantajoso, que favorecia ganhos materiais, isenções fiscais e privilégios, bem como distinção e prestígio social, aos oficiais que se envolviam em sua distribuição e arrecadação, elementos que, numa sociedade estamental como a portuguesa do Antigo Regime, obviamente, geravam muitas disputas, além dos desvios das coletas. A ocupação de certos cargos no tribunal por indivíduos não qualificados mostra que aparentemente foram obtidos em troca de favores sexuais, o que sugere que as prerrogativas recebidas pelos oficiais podem ter sido decisivas para a concretização das relações. O imbróglio, ao que tudo indica, envolveu conflitos internos e externos ao grupo e dissensões vivenciadas por D. António parecem indicar que o crime de sodomia pode ter sido utilizado como uma espécie de dispositivo para tirar de cena adversários políticos. Afinal, o medo que o tribunal inquisitorial causava e o lugar ocupado pelos seus ministros e oficiais facilitavam os abusos de poder como forma de coerção e vingança, além do sentimento de impunidade perante outras forças judiciais.

ABSTRACT

“With reckless boldness and little fear of God and Justice”: Sodomite clerics in the Inquisition of Lisbon (1610-1699)

Throughout the seventeenth century, the Holy Trinity Court of Lisbon sued approximately eighty-nine members of the regular, secular and military clergy due to the sodomy crime. From the analysis of a documentary set consisting of diversified, printed and handwritten historical sources, of which fifty-nine lawsuits were filed against ecclesiastics and their partners, the investigation sought to understand the differences between the regular and secular clergy and their ramifications in which refers to the inquisitorial actions before its members and the components of the different religious orders. Through the quantitative (and qualitative) method, the research attempted to inventory the religious orders to which the enrolled ones belonged and the monasteries and monasteries where they lived, pondering also the religious vocations, many of them non-voluntary. In the light of “gender relations”, we sought to ascertain the homoerotic relationships of ecclesiastics, who on occasion involved boys and were marked by a strong “male domination”. The “sodomite cultures” (like the nicknames, sometimes feminine, used among those individuals) elaborated by men of the Church and lay people inside the cloisters and the alcove houses, spaces of the sacred and the profane, the intense interaction between the convents and the street, between the private and public spheres, since both lay men and women freely circulated in the monasteries, as well as religious, despite the prohibitions, they left those places, were discussed here. The possible conception that the sodomites had of themselves, their bodies and their prohibited sexual practices, besides the perspective of the repressive institution regarding “sodomy” and “sodomite”, learned through the lexicon used in the processes, were other aspects contemplated. The different facets of the men of the Church suggest that they reworked and circumvented the control mechanisms to which they were subjected, demonstrating that, despite the “social disciplinary” devices, there was a “network of anti-discipline”, which, finally, normative systems have their limits and their contradictions. Sodomy as a strategy of social ascension, relations of power, disputes, rivalries, reveal a complex context in which the trajectories of three officers of the Crusade Bull Court (two of them condemned to the fire), whose main link was Mr. António Mascarenhas, commissioner general of the institution, accused of sodomy and corruption. The Court of the Crusade, created in 1591, was ecclesiastical and administered the proceeds of the bull, whose indulgences gave to the Iberian Christians the same spiritual graces granted to the Crusaders who fought in the resumption of Jerusalem. The sale of the Bulls was a coveted and advantageous business, which favored material gains, tax exemptions and privileges, as well as social distinction and prestige, to the officers who were involved in their distribution and collection, elements that, in a statal society such as the Portuguese of the Old Regime, of course, generated many disputes, in addition to the diversions of the collections. The occupation of certain positions in court by unqualified individuals shows that they were apparently obtained in return for sexual favors, suggesting that the prerogatives received by the officers may have been decisive for the realization of the relations. The imbroglio, apparently, involved internal and external conflicts and the dissent experienced by D. Antonio seems to indicate that the crime of sodomy may have been used as a sort of device to remove political opponents from the scene. After all, the fear that the inquisitorial court caused and the place occupied by its ministers and officers facilitated abuses of power as a form of coercion and revenge, as well as the feeling of impunity before other judicial forces.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1. CAPÍTULO UM MAPA DA SODOMIA ECLESIAÍSTICA	23
1.1 Clero regular e secular: definições.....	25
1.2 As ordens religiosas listadas pela Inquisição de Lisboa.....	43
1.2.1 Ordens Mendicantes.....	51
1.2.2 Ordens Monásticas.....	65
1.2.3 Ordens Militares.....	71
1.3 De vocações religiosas e de estratégias familiares.....	74
1.4 Os conventos e os mosteiros listados.....	90
2. CAPÍTULO O CLERO SODOMITA	104
2.1 Os claustros masculinos: espaços enclausurados ou impudicos?.....	106
2.1.1 As saídas fortuitas dos frades.....	122
2.2 As culturas sodomíticas.....	130
2.3 Corpo, sodomia e erotismo nos processos.....	146
3. CAPÍTULO AS RELAÇÕES HOMOERÓTICAS CLERICAIS	166
3.1 Os relacionamentos.....	168
3.2 As casas de alcouce.....	186
3.3 Sodomia e ascensão social: os oficiais do Tribunal da Bula da Cruzada.....	196
3.3.1 Sodomia e corrupção	207
3.3.2 De Cruzadas e de Bulas da Cruzada: o poder das indulgências.....	219
3.3.2 A sodomia não era nada, era prática ordinária.....	226
4. CAPÍTULO COM AMEAÇAS OU COM MIMOS: A SODOMIA COM MENINOS	246
4.1 A concepção de infância e de inocência na Época Moderna.....	249
4.2 A prática da sodomia com crianças e jovens.....	255
5. CAPÍTULO: A PRÁXIS INQUISITORIAL ANTE O CLERO SODOMÍTICO	287
5.1 A quantificação: interpretações.....	289
5.2 Delitos iguais, penalidades distintas.....	308
5.3 Os sodomitas das ordens religiosas.....	319
5.4 Duas trajetórias.....	332
CONCLUSÃO	347
REFERÊNCIAS	352
BIBLIOGRAFIA	357
ANEXOS	375

INTRODUÇÃO

“Não existem fatos, apenas interpretações”.
(Nietzsche)

Esta investigação, que se insere no campo da história cultural, se debruça sobre uma temática ainda não consolidada na historiografia luso-brasileira, não obstante o importante manancial de fontes inquisitoriais: a prática da sodomia por sacerdotes no Portugal Seiscentista. Mas esta não é apenas uma história da sodomia e dos eclesiásticos sodomitas e de seus parceiros. Ou melhor, ela não se resume a essas questões. Intentei não limitar os amantes do “pecado nefando” a meros transgressores perseguidos pelo Santo Ofício por uma prática sexual proibida. Apesar de a Inquisição concluir que os sodomitas agiam “com temerária ousadia e pouco temor de Deus e da Justiça”¹, como reproduz o título desta tese, eles foram muito mais do que transgressores das leis morais e adeptos de uma sexualidade proibida e condenada. A partir da análise de processos do Tribunal da Inquisição de Lisboa, produzidos entre 1610 e 1694², busquei observar aqueles homens para além do delito de sodomia, de sua repressão, que poderia culminar na penalidade da fogueira.

É importante esclarecer a maneira pela qual o total de sessenta e um processos inquisitoriais foi escolhido para a análise. Tal amostra, que compreende cinquenta processos de eclesiásticos e onze de seus parceiros, foi definida graças a diversos fatores. O primeiro deles diz respeito à opção de trabalhar com todos os nove referentes aos condenados à fogueira, que incluíram padres seculares, um freire professo e cavaleiro da Ordem de Cristo, um clérigo de epístola, um ex-frade Jerônimo, além de um réu que teve apenas as ordens menores. Ademais, busquei a heterogeneidade das ordens religiosas listadas nos documentos do tribunal lisboeta, intentando observar as possíveis diferentes formas de tratamento dispensada a seus integrantes pelo Santo Ofício. Por último, optei por processos de eclesiásticos que tiveram uma diversidade de parceiros, que incluíram leigos, membros de ordens religiosas e militares e do clero

¹ Fórmula inquisitorial encontrada em pelo menos cinco sentenças de eclesiásticos sodomitas relaxados ao braço secular, isto é, condenados à fogueira. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, Processos: 6587; 8226; 1312; 5007 e 2127. Doravante: ANTT, IL, Proc.

² É importante ressaltar que devido aos autos do padre secular Pedro Vieira Machado não se tratarem exatamente de um processo, ele foi retirado da análise. O “processo” é, na verdade, uma apresentação que se iniciou em 1698 e foi concluída em 1699. Desse modo, alteramos o recorte cronológico da investigação, que passou a ter início em 1610 e fim em 1694, ano do último processo aqui examinado.

secular. Visto que a primeira intensa atuação persecutória da Inquisição portuguesa contra os sodomitas se deu na década de 1620 e se perpetuou até cerca de 1670, questão que, ao que parece, esteve relacionada ao contexto político português dessas diferentes conjunturas do século XVII, a opção pelo recorte temporal anterior e posterior a essas diversas fases de violenta ação inquisitorial justifica-se porque através da análise de seu crescimento e declínio, isto é, das oscilações repressivas perpetradas pelo tribunal lisboeta, podemos tecer hipóteses quanto às possíveis razões pelas quais elas ocorreram.

Desse modo, a tese busca analisar os diferentes aspectos das vidas daqueles indivíduos, que foram muito mais do que homens da Igreja que transgrediram as leis, que cometeram um delito para o qual estava prevista a pena de morte e foram punidos (ou não) por isso. Eles estavam inseridos em diversas esferas de sociabilidades, que foram além dos muros de seus conventos ou do comportamento que lhes impunha a Igreja Católica. Assim, busquei desfiar os diferentes fios de suas vidas, atentando para suas atuações nos vários campos de suas existências, de suas diversas formas de agir no cotidiano, que desvelam homens que, embora clérigos, adeptos de uma sexualidade proibida e condenada, em diferentes ocasiões, conseguiram “moldar esteticamente suas existências”³.

A categoria “gênero” que, para Joan Scott, “é um elemento constitutivo de relações sociais”, além de ser “uma forma primeira de significar as relações de poder”⁴ foi aqui utilizada no intuito de compreender os relacionamentos homoeróticos dos eclesiásticos, dos quais o poder não esteve ausente. É importante notar que a história demorou a se apropriar dessa categoria analítica⁵, o que, em “grande parte se deveu ao caráter universal atribuído ao sujeito da história, representado pela categoria ‘homem’”.

E, mesmo assim, “não eram todos os homens que estavam representados nesse termo: via de regra, era o homem branco ocidental”⁶ e, especialmente, o cristão homossexual. Os homossexuais não estavam aí retratados e poucos historiadores lusobrasileiros analisaram as chamadas “sexualidades desviantes” existentes no Portugal Moderno. Menor ainda é o número de estudos dedicados especificamente aos eclesiásticos sodomitas arrolados pela Inquisição portuguesa. Há trabalhos sobre outras

³ SOIHET, Rachel. Mulheres moldando esteticamente suas existências: feminismo como alavanca para uma sociedade mais justa. In *Projeto História*. Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História PUC/SP. Vol. 45 (2012), jul./dez., p. 29.

⁴ PEDRO, Joana Maria; SOIHET, Rachel. A emergência da pesquisa da História das Mulheres e das Relações de Gênero. In *Revista Brasileira de História*, nº 54, vol. 27. São Paulo: ANPUH, jul.-dez., 2007, p. 290.

⁵ Idem, p. 284.

⁶ Ibidem.

prevaricações clericais, a exemplo do delito de solicitação⁷, mas os clérigos adeptos do “pecado nefando” foram insuficientemente estudados. Apesar disso, as pesquisas sobre os sodomitas/homossexuais⁸ vêm ganhando espaço no Brasil, especialmente à luz das “relações de gênero”⁹, certamente influenciados pela homofobia vivenciada no país, que é líder mundial em crimes homo-transfóbicos¹⁰.

Os primeiros portugueses que estudaram a homossexualidade eram médicos e a examinaram a partir de uma perspectiva patologizante, herdeira das ideias oitocentistas. Exemplos dos trabalhos dos médicos Arlindo Camilo Monteiro e Asdrúbal António de Aguiar, cujas publicações vieram ao lume através do Instituto de Medicina Legal de Lisboa na primeira metade do século XX. Monteiro se interessava por história da medicina e publicou, em 1922, *Amor Sáfico e Socrático – estudo médico-forense*, que trata de diversos aspectos relacionados à homossexualidade. Na primeira parte, discutiu

⁷ Destacamos os seguintes estudos: LIMA, Lana Lage da Gama. *A Confissão pelo Averso: o crime de solicitação no Brasil Colonial*. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 1990; GOUVEIA, Jaime Ricardo Teixeira de. *O sagrado e o profano em choque no confessionário. O delito de solicitação no Tribunal da Inquisição. Portugal, 1551-1700*. Dissertação de mestrado. Coimbra, 2007. _____. *A quarta porta do inferno. A vigilância e disciplinamento da luxúria clerical no espaço luso-americano (1640-1750)*. Tese de doutorado. Florença: 2012.

⁸ Vale salientar a dissertação de mestrado de Wallas Jefferson de Lima, *O Entremeio de uma vida: o pecado de sodomia à luz do processo inquisitorial de Luís Gomes Godinho (1646-1650)*, defendida em 2014, na Universidade Estadual do Centro Oeste (Paraná) e o livro *Raízes da Intolerância: Inquisição e sodomitas em Pernambuco Colonial (1593-1595)*, de Ronaldo Manoel Silva, publicado pelo Senado Federal, em 2016. Com prefácio do etnohistoriador Luiz Mott, a obra analisa o universo das sexualidades proibidas em Pernambuco, enfatizando o pecado de sodomia. Agradeço a generosidade do autor, que me enviou um exemplar.

⁹ Mencionamos o livro *Masculinidades e Inquisição: Gênero e Sexualidade na América portuguesa*, oriundo da dissertação de mestrado defendida, em 2014, por Cássio Bruno de Araújo Rocha, na UFMG, publicado em 2016.

¹⁰ Embora o *Balanço do Disque 100 (2011–2015)*, da Ouvidoria Nacional de Direitos Humanos, da Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República, tenha registrado, entre 2011 e 2014, uma queda nas denúncias de violência contra a população LGBT, as cifras subiram em 2015. Agradeço a Sra. Antonella Oliveira, Chefe de Serviço da Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República, que me enviou o balanço. O relatório não incluiu o número de assassinatos, mas, segundo o relatório anual do Grupo Gay da Bahia (GGB), 318 gays foram mortos em 2015 em todo o país. Disponível em <<http://atarde.uol.com.br/brasil/noticias/1742381-318-homossexuais-foram-mortos-no-brasil-em-2015>>. Acesso em: 09 de set. de 2016. Os números registrados no Relatório do Grupo Gay da Bahia quanto às mortes de LGBTs em 2018 mostram que “420 LGBT+ (lésbicas, gays, bissexuais e transexuais) morreram no Brasil em 2018 vítimas da homolebotransfobia: 320 homicídios (76%) e 100 suicídios (24%). Uma pequena redução de 6% em relação a 2017, quando registraram-se 445 mortes, numero recorde nos 39 anos desde que o Grupo Gay da Bahia iniciou esse banco de dados”. Disponível em <<https://homofobiamata.files.wordpress.com/2019/01/relatorio-2018-1.pdf>>. Acesso em: 10 de jul. de 2019. Por seu turno, o Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos (MMFDH) divulgou, em 27 de junho de 2019, os dados referentes ao balanço anual do Disque 100 (Disque Direitos Humanos) sobre a violência contra as pessoas LGBT e concluiu que “Em 2018, as denúncias somaram 1.685 casos, que resultaram em 2.879 violações. Destas, 70,56% são referentes à discriminação, seguida por violência psicológica – que consiste em xingamentos, injúria, hostilização, humilhação, entre outros (com 47,95%) - violência física (27,48%) e violência institucional (11,51%)”. Disponível em <<https://www.mdh.gov.br/todas-as-noticias/2019/junho/disque-100-registra-quase-tres-mil-violacoes-contr-a-populacao-lgbt>>. Acesso em: 10 de jul. de 2019.

sua evidência histórica na Antiguidade em diferentes partes do mundo, destacando a Península Ibérica, particularmente Portugal, da Época Moderna à atualidade. Já o médico-legista Asdrúbal Aguiar¹¹, professor do Curso Superior de Medicina Legal, nascido em 1883, publicou, entre março e junho de 1930, *Crimes e Delitos Sexuais em Portugal na Época das Ordenações (Sexualidade anormal)*. Aludindo às leis civis, eclesiásticas e inquisitoriais vigentes no Portugal Moderno, afirmou que havia “as que [pendiam] sobre os indivíduos de impulsos sexuais, mórbidos, anômalos”, dentre eles, os sodomitas.

No Brasil, em 1933, Gilberto Freyre, no clássico *Casa-Grande & Senzala*, ainda que se dedicasse à “formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal”, mencionou os sodomitas num tempo em que descrever a vida sexual – especialmente a “nefanda” – era algo inusitado. Freyre, sob a influência de Franz Boas, ícone da antropologia culturalista norte-americana, foi a fonte inspiradora das primeiras análises históricas sobre comportamentos sexuais no país. O autor aludiu aos eclesiásticos (e leigos) amantes do “pecado nefando”, cujos nomes apareceram nos documentos da Inquisição, apontando, com maestria, as várias formas de “priapismo” por trás dos abraços e beijos de padre Frutuoso Álvares, 65 anos, primeiro a se confessar durante a Visitação Inquisitorial ao Brasil, em 1591.

Na historiografia brasileira, as pesquisas de Luiz Mott são pioneiras e fundamentais para a compreensão de vários aspectos relacionados ao cotidiano dos sodomitas luso-brasileiros, eclesiásticos e leigos, arrolados pela Inquisição portuguesa. Interessado nas relações entre história e antropologia porque desejava descobrir mais sobre a origem da homossexualidade e sobre o histórico da presença dos homossexuais no Brasil, Mott, desde pelo menos os anos de 1980, publicou centenas de artigos dedicados à questão, com destaque para *Pagode português: a subcultura gay em Portugal nos tempos inquisitoriais*, uma das fontes de inspiração para esta pesquisa.

Ainda nos anos de 1980, o *Congresso Internacional sobre a Inquisição*, realizado na USP, em maio de 1987, foi considerado por Marcocci¹² um marco nos estudos sobre a Inquisição no país. Para o historiador, aquele momento, marcado pelo processo de descolonização e pelo fim da ditadura em Portugal e no Brasil,

¹¹ Asdrúbal escreveu ainda *Evolução da pederastia e do lesbianismo na Europa (Contribuição para o estudo da inversão sexual)*. Arquivo da Universidade de Lisboa, vol. XI, Lisboa, 1926.

¹² MARCOCCI, Giuseppe. Toward a History of the Portuguese Inquisition Trends in Modern Historiography (1974-2009). In *Revue de l'histoire des religions*, nº 3, 2010. Disponível em <<https://rhr.revues.org/7622>> Acesso em: 10 de jan. de 2016.

indubitavelmente, assegurou que as análises das atividades inquisitoriais no império português estivessem “cada vez mais livres de uma retórica nacionalista e apologética que ainda cercava o colonialismo português durante o terceiro quartel do século vinte”¹³. O congresso foi bem diversificado e abrangente, como se percebe nos artigos publicados em 1992, na coletânea *Inquisição: Ensaios sobre Mentalidade, Heresias e Arte*. Mott, em *Justitia et misericórdia: A Inquisição Portuguesa e a repressão ao abominável pecado de sodomia*, dedicou-se às punições recebidas pelos transgressores, alguns deles padres, demonstrando que, apesar do estado sacerdotal, podiam ser torturados¹⁴.

Os anos de 1980 foram bastante frutíferos no que tange aos estudos das sexualidades e o erotismo colonial foi objeto de análise do historiador Ronaldo Vainfas. O autor, também através das fontes inquisitoriais, perscrutou a vida sexual da América portuguesa, ao analisar o intercuro físico entre europeus, ameríndios e africanos, sem perder de vista as hierarquias que permearam muitas relações, no monumental *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*, de 1989, onde referiu alguns casos de clérigos sodomitas arrolados pelo Santo Ofício. Vainfas dedicou-se ainda às pesquisas relacionadas à sodomia entre mulheres, retirada da alçada da Inquisição, em 1645. Ancorado na documentação inquisitorial, o autor analisou o universo da homossexualidade feminina nos artigos *Sodomia, Mulheres e Inquisição: notas sobre sexualidade e homossexualismo feminino no Brasil colonial* (1986-1987), e *Homoerotismo feminino e o Santo Ofício* (1997).

Nos anos 2000, a sodomia foi objeto de caloroso debate entre Mott e Vainfas, quando este defendeu a tese de que o pecado foi assimilado à heresia. Mott não partilhou da interpretação de Vainfas, que defendeu a hipótese de assimilação porque “a sodomia, como qualquer delito que passou ao foro inquisitorial, só passou a este foro por ter sido considerada, de algum modo, atentatória à fé católica”¹⁵. Ele sugere a ampliação do conceito de heresia pela Inquisição, que abarcou condutas que nada

¹³ Idem.

¹⁴ Outros estudos de Luiz Mott mencionam clérigos sodomitas: *Os filhos da dissidência: o pecado de sodomia e sua nefanda matéria* (2001); *Meu menino lindo: cartas de amor de um frade sodomita, Lisboa (1690)*, publicado em 2000; *Modelos de santidade para um clero devasso* (1989), *Padres Sodomitas no Bispado da Bahia* (2004); *In vino veritas: vinho e aguardente no cotidiano dos sodomitas luso-brasileiros à época da Inquisição* (2005); *Homossexuais da Bahia. Dicionário Biográfico (Séculos XVI-XIX)*, de 1999.

¹⁵ VAINFAS, Ronaldo. Inquisição como fábrica de hereges: os sodomitas foram exceção? In: FEITLER, Bruno; LIMA, Lana Lage da Gama; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *A Inquisição em Xequê. Temas. Controvérsias. Estudos de Caso*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2006, p. 275.

tinham de divergentes à fé católica, como a sodomia, que não passava de um desejo sexual, mas que foram metamorfoseadas em pecados com conotação herética, sendo o Santo Ofício uma *fábrica de hereges*. Mott, por outro lado, buscou desconstruir a suposição, apontando a falta de embasamento bibliográfico e evidências históricas ou teológicas que certificassem ter sido a sodomia assimilada à heresia¹⁶.

Se no Brasil as sexualidades (e as homossexualidades) vêm se constituindo como importantes objetos de pesquisa, elas ainda não foram exaustivamente investigadas pela historiografia portuguesa. Como vimos, os primeiros estudos lusos sobre as sexualidades “desviantes” são dos anos de 1920 e 1930 e foram contribuições de médicos e não de historiadores. À semelhança do que ocorreu no Brasil, foi no período pós-ditadura, entre fins de 1980 e em 1990, que houve um incremento nas pesquisas sobre a sodomia. Em Lisboa, em fevereiro de 1987, fundamentais questões sobre o Santo Ofício foram discutidas no *I Congresso Luso-Brasileiro sobre a Inquisição*, com destaque para a comunicação de João José Dias. Seu artigo *Para uma Abordagem do Sexo Proibido em Portugal no século XVI*, publicado em 1989, com base em fontes inquisitoriais, analisou três aspectos: a repressão inquisitorial aos transgressores, sua atuação e os aspectos sociológicos da sodomia.

Nos anos de 1990, Paulo Drumond Braga publicou os *Dados para o Estudo da Homossexualidade em Portugal no século XVII. O Processo Inquisitorial de Manuel de Andrade* (1994). Dois anos depois, o autor escreveu *Dois Casos de Homossexualidade Feminina no Portugal Quinhentista*, que examinou a sodomia entre mulheres e a discussão inquisitorial ante a possibilidade de sua consumação através de recursos aos falos artificiais. Em 1998, Isabel Drumond Braga analisou, em *Ser Travesti em Portugal no século XVI*, algumas cartas de perdão do rei D. João III, que concedia clemência a mulheres vestidas em trajes masculinos. Atentou para casos de homens usando roupas femininas, mas não mencionou os eclesiásticos e concluiu que o comportamento era moralmente condenável, já que poderia vincular-se ao “nefando”, embora pudesse ser tolerado em situações de diversão.

Os anos 2000 foram os mais férteis no que tange aos estudos sobre a homossexualidade lusa e Paulo Braga, no artigo “*Cheiram os homens a mulheres; não a Marte, mas a Vénus*”. *Sociabilidades homossexuais (séculos XVI-XVII)*, de 2007,

¹⁶ MOTT, Luiz. Sodomia não é heresia: dissidência moral e contracultura. In FEITLER, Bruno; LAGE, Lana; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). *A Inquisição em Xequê*. Temas. Controvérsias. Estudos de Caso. Rio de Janeiro: Eduerj, 2006, p. 261.

analisou, através das fontes inquisitoriais, a sociabilidade homossexual no Portugal Moderno, abordando os espaços onde ocorriam os encontros, as formas de aliciamento e a linguagem própria por eles utilizada. Em 2010, o autor publicou o livro *Filhas de Safo. Uma história da homossexualidade feminina em Portugal (séculos XIII-XX)*, em que, a partir de fontes variadas, retratou o percurso histórico do lesbianismo em Portugal, que envolveu freiras, monjas e recolhidas. Em 2011, Paulo Braga escreveu *Mestres de meninos em Portugal nos séculos XVI a XVIII. Alguns contributos com base em fontes inquisitoriais*, no qual mencionou casos de sodomia perpetrados contra alunos, alguns cometidos por padres.

Neste mesmo ano, o historiador Joaquim Ramos de Carvalho discutiu diferentes aspectos da sexualidade portuguesa do Antigo Regime no capítulo *As sexualidades*, parte da coletânea *História da Vida Privada em Portugal*, dirigida pelo Dr. José Mattoso. Também são dignos de nota os estudos do historiador luso, Jaime Gouveia, que, consciente da escassez de estudos específicos sobre o clero sodomita, ao analisar a ação e o impacto da vigilância e do disciplinamento do comportamento desviante do clero no espaço luso-americano entre 1640-1750, verificou, por exemplo, as semelhanças entre os comportamentos sexuais dos eclesiásticos na colônia e na metrópole, observando o compreensível mosaico étnico dos parceiros e das vítimas dos relacionamentos¹⁷.

Os estudos referidos são fundamentais porque sabemos que “nenhum historiador pode realizar – ou mesmo propor – qualquer inovação sem levar a sério o que escreveram os historiadores antigos”¹⁸. Apesar disso, nenhum deles se dedicou exclusivamente a análise de diferentes aspectos relacionados aos eclesiásticos sodomitas em Portugal, no Seiscentos. Nesse sentido, esta investigação intenta contribuir para suprir a lacuna nos estudos sobre a sodomia cometida por homens da Igreja em Portugal no século XVII.

Na documentação inquisitorial pululam inúmeros exemplos de sacerdotes, pregadores, teólogos, mestres de meninos, vigários, priores, confessores, frades, homens da Igreja, que não se reduziram a indivíduos “induzidos e vencidos pelo demônio”,

¹⁷ GOUVEIA, Jaime Ricardo. Vigilância e disciplinamento da luxúria clerical no espaço luso-americano, 1640-1750. In *Análise Social*, 213, XLIX (4º). Lisboa, 2014.

¹⁸ VAINFAS, Ronaldo. *Jerusalém Colonial. Judeus Portugueses no Brasil Holandês*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 12.

como afirmava a Inquisição, mas que foram “agentes de seu devir histórico”¹⁹, e em diferentes ocasiões, conseguiram fazer valer suas vontades, a exemplo do sacerdote Santos de Almeida, executado em 1645. Apesar das proibições e dos graves castigos impostos aos sodomitas, Almeida não refreou seus desejos condenáveis. Além da sodomia propriamente dita, o padre fazia sexo oral nos moços e mancebos, prática que causou escândalo e perplexidade entre a maioria dos inquisidores, que viram na “sodomia per os” (“pela boca”), uma ação “torpíssima”, cuja “calidade das culpas tão enorme e hu’ modo de Sodomia tam extraordinario”²⁰, o que gerou interessante discussão teológica.

O padre, capelão da Capela Real, tinha, em Lisboa, uma casa de alcouce, frequentada por homens leigos e eclesiásticos. Um dos frequentadores, o clérigo do hábito de Santiago, Francisco Dias Palma, duplamente processado, entre 1639 e 1645, era cura na Igreja de S. Sebastião de Gomes Aires. Tinha grande fama de ser violento com moços e quase sodomizou, dentro da sacristia, um menino de 12 anos²¹. Várias dessas relações exprimiram, não raro, uma intensa submissão e autoridade diante dos meninos e criados, revelando um quadro de assimetrias e de exploração de grupos não abastados no Portugal Seiscentista.

Ademais, parte daqueles homens esteve inserido num contexto de privilégios, poder, corrupção e rivalidades, a exemplo dos oficiais do Tribunal da Bula da Cruzada, condenados pela Inquisição na primeira metade do Seiscentos, cujo vértice do grupo foi o comissário geral D. António Mascarenhas, acusado de ter um amante e cuja casa seria um espaço de um grande número de encontros masculinos.

Nesse sentido, a documentação do Santo Ofício de Lisboa revela indivíduos, “cujos comportamentos, modos de pensar e práticas, nem sempre convencionais, desvelam sujeitos históricos [...] capazes de traçar os seus próprios destinos”²², visto que foram capazes, por exemplo, de construir as chamadas culturas sodomíticas, traduzidas pelo uso de apelidos entre si, do uso de trajes e adereços femininos, dentre outros aspectos, a partir da interação entre os conventos e as ruas. A questão evoca a categoria “gênero”, que está no cerne de nossa análise, que parece mostrar que “as

¹⁹ Apud SOIHET, Rachel. *Discutindo Biografia e História das Mulheres*. In ASSIS, Gláucia de Oliveira; FUNCK, Susana Bornéo; MINELLA, Luzinete Simões (Orgs.). *Linguagens e Narrativas: Desafios Feministas*, vol. I. Tubarão-SC: Gráfica Copiart Editora, 2014, 2014, p. 65.

²⁰ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, Processo 6587.

²¹ ANTT, IL, Proc. 8834.

²² ARAS, Lina Brandão de; SARDENBERG, Cecilia M. B.; VANIN, Iole M. (orgs.). Introdução. In: _____; *Fazendo Gênero na Historiografia Baiana*. Salvador: NEIM/UFBA, 2001, p. 11.

normas por excelência que cada personagem aprende a conhecer e a contornar, jogando nos interstícios – pelas margens – são principalmente as que regem as hierarquias de gênero”²³. Ademais, é fundamental considerarmos que tais atitudes dos eclesiásticos apontam que, como assinalou o historiador Giovanni Levi²⁴, os sistemas normativos não estão isentos de contradições. Assim, a Inquisição não fugiu às suas incongruências. Embora tenha reprimido violentamente os faltosos, ela também, em diversas ocasiões, não só demorou a agir após o recebimento das denúncias contra os transgressores, bem como é possível depreender que, em certos momentos, houve oficiais do tribunal que protegeram os sodomitas.

A tese está dividida em cinco capítulos. O primeiro, *Um mapa da sodomia eclesiástica*, buscou compreender as diferenças entre o clero regular e o secular, contextualizando a criação das ordens militares (Avis, Cristo e Santiago), quantificou as ordens religiosas arroladas e intentou fazer uma análise quantitativa dos conventos e mosteiros onde residiram os religiosos arrolados, ponderando sobre sua localização geográfica, problematizando esses dados. Discutiu ainda as vocações religiosas (muitas delas aparentemente não voluntárias), as carreiras, os postos ocupados por aqueles indivíduos, as famílias das quais fizeram parte, dentre outras questões. Além dos processos inquisitoriais, recorri especialmente às regras das ordens religiosas e às constituições de bispados portugueses.

O segundo capítulo, *O clero sodomita*, observa as diferentes circunstâncias das entradas de homens leigos em certos conventos e mosteiros portugueses e as saídas dos religiosos daqueles recintos, atentando para a interação entre os espaços “privados” e “públicos” e para a elaboração das culturas sodomíticas, especialmente a partir dessas relações, construídas em diferentes locais de sociabilidades masculinas, a exemplo dos claustros e das casas de alouco, de propriedade de clérigos. Versa sobre as percepções que as instâncias de poder (Inquisição, Igreja e Estado) tiveram sobre o corpo e sobre o modelo de virilidade então vigente. Ademais, observa como os sodomitas perceberam seus corpos (e os de seus amantes), suas sexualidades e suas relações sexuais proibidas.

²³ SCHPUN, Mônica Raisal. Retraçar itinerários individuais: a micro-história das mulheres. In ASSIS, Gláucia de Oliveira; FUNCK, Susana Bornéo; MINELLA, Luzinete Simões (Orgs.). *Linguagens e Narrativas: Desafios Feministas*, vol. I. Tubarão-SC: Gráfica Copiart Editora, 2014, p. 53.

²⁴ LEVI, Giovanni. Usos da biografia. In AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (Orgs.). *Usos & abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2005, pp. 179-180.

A partir das “relações de gênero” e tendo em vista que, apesar dos dispositivos de controle que visavam o disciplinamento daquele grupo social, suas atitudes sugerem que teceram uma “rede de antidisciplina”²⁵, o terceiro capítulo *As relações homoeróticas clericais* tratou das práticas sexuais daqueles indivíduos, da intrincada teia de comissários, secretário e tesoureiro do Tribunal da Bula da Cruzada, que encerra uma espécie de comércio sexual, ascensão social de homens em troca de sexo, conflitos, disputas e intrigas que permearam aquelas relações sociais. Ademais, se ocupa das sociabilidades ocorridas nas casas de alouco e das residências dos seculares. Buscou também entender a complexa relação entre as prerrogativas da Bula da Cruzada e o discurso sobre a não gravidade da sodomia. Para examinar essas questões, avalio, além dos processos e dos documentos relacionados à Bula, uma documentação heterogênea, a exemplo da carta de diligência (1631), de D. Felipe III, a *Provisão de Mascarenhas* (1631), que desagradou os jesuítas, as *Certidões e cartas de D. Manuel da Cunha sobre a Bula da Cruzada*.

O quarto capítulo, *Com ameaças ou com mimos: a sodomia com meninos* trata das práticas sexuais dos clérigos com garotos, atentando para as concepções de infância, de “violência”, de “violência de gênero”, de “violência simbólica”, de “dominação masculina” e de “corpo” na Época Moderna. Observa também o olhar dos “violadores”, a exemplo de frei João Botelho, que chamava de “maricas” (o mesmo que efeminado) um dos garotos, de 14 anos, a quem, além de sodomizar (por ele não saber a lição ou quando o frei queria), obrigava que o penetrasse e, por ele não assentir, dizia que “não prestava para nada”²⁶. Tais palavras expõem um discurso falocêntrico, que indicam o domínio do macho sobre o menino, certamente identificado com a passividade feminina, desvelando “a cultura sexual altamente falocêntrica da Europa do Antigo Regime”, que “definia a sodomia pelo ato de penetração”²⁷.

Através das sentenças inquisitoriais, dos regimentos do Santo Ofício (1613 e 1640), o quinto e último capítulo, *A práxis inquisitorial ante o clero sodomita* verifica a atuação do Santo Ofício de Lisboa perante os transgressores integrantes do clero regular e do secular e dos membros das ordens militares de Cristo e de Santiago, intentando observar se houve privilégios dos religiosos em detrimento dos seculares. Ademais, averigua o tratamento inquisitorial então dispensado aos réus das diversas ordens

²⁵ CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. 1. Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 17.

²⁶ ANTT, IL, Proc. 7118.

²⁷ MATTHEWS-GRIECO, Sara F. Corpo e sexualidade na Europa do Antigo Regime. In VIGARELLO, Georges (Dir.). *História do Corpo*. 1. Da Renascença às Luzes. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 293.

religiosas arroladas, examinando a existência de eventuais regalias de umas em prejuízo de outras, no intuito de compreender as razões para tais concessões. As penalidades inquisitoriais mais usuais aplicadas aos réus, quem foram os indivíduos relaxados à justiça secular, as possibilidades de comutação das penas mais severas e a possível influência das diferentes conjunturas políticas de Portugal sobre certas condenações foram outras questões ali discutidas.

CAPÍTULO 1

UM MAPA DA SODOMIA ECLESIAÍSTICA

«*Conventum*. Lugar de reunião, de convivência. Neste caso, de pessoas que, optando por um determinado estilo de vida em comum, aí devem passar grande parte do seu tempo de vida», definem os padres dominicanos. «Lugar de residência, mas também de actividades. Espaço enclausurado tanto quanto o exige a identidade do grupo, espaço aberto e multivalente na vocação dos que o habitam²⁸.»

(*António Marujo*)

Durante todo o século XVII, as atividades persecutórias dos três tribunais do Santo Ofício português – Lisboa, Coimbra e Évora – resultaram em aproximadamente cem processos contra eclesiásticos, acusados do crime de sodomia. Apenas o Tribunal de Lisboa elaborou noventa e um processos contra homens que pertenceram aos cleros regular e secular e às ordens militares, número significativo que não pode ser menosprezado. Dos cinquenta oriundos da Inquisição de Lisboa selecionados para esta investigação, trinta e cinco correspondem aos membros do clero regular, doze aos do secular e três aos das ordens militares (Cristo e Santiago). Alguns desses indivíduos eram ainda estudantes, outros, apesar das ordens maiores, não chegaram a se tornar sacerdotes, a exemplo do clérigo de epístola Pascoal Correa, e Miguel de Abreu, que, antes de se casar, obteve apenas as ordens menores, estes últimos condenados à fogueira ainda na primeira metade do Seiscentos.

O universo das ordens religiosas arroladas pela Inquisição portuguesa foi marcado pela heterogeneidade e envolveu, em sua maioria, os integrantes das ordens mendicantes, o que, a princípio, pode sugerir uma menor rigidez entre os mendicantes.

²⁸ MARUJO, António. Dominicanos do Convento de São Domingos. In: *Vidas de Deus na Terra dos Homens*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1999, pp. 163-173. Disponível em <<http://www.isdomingos.com/index09e2.html?flintro=off&lang=&art=6533>> Acesso em: 20 de maio de 2017.

Entretanto, desse cenário não estiveram ausentes os indivíduos afiliados às ordens monásticas e às ordens militares, não obstante algumas delas terem agido com mais rigor contra os transgressores, expulsando ou afastando temporariamente os incautos, fazendo valer seus mecanismos disciplinares internos. Foram os casos das ordens de São Jerônimo e da ordem militar de Cristo, que optaram por excluir de seus quadros o padre João Botelho²⁹, professo havia cerca de 20 anos e mestre de canto na capela de Santo António, que chegou a alcançar o posto de procurador do Convento do Mato, e o sacerdote Francisco Henriques³⁰, respectivamente. É digno de nota que Francisco Correa da Cunha, que, mais tarde, se tornou o frade trinitário Fernando Mendonça, disse, em 1610, aos inquisidores, que o supracitado clérigo Pascoal Correa, um de seus parceiros, tinha sido “frade noviço no convento da Trindade desta cidade”, mas que, ao que tudo indica, “o deitarão fora”³¹ devido ao seu comportamento indecoroso. Talvez a Ordem de São Bento, que contou com um único processado durante todo o século XVII, o frei Pedro da Costa, de alcunha “o menino putó”, o tenha dispensado³². Um de seus amantes, André Fernandes do Telhado³³, afirmou, em 1655, que o beneditino andava no Porto, em casa de sua mãe “por andar expulso da Religião”. Frei Pedro nunca confirmou esse possível afastamento involuntário. Ao contrário, disse, na *Sessão de Genealogia*, que tinha ido a Lisboa pedir que “o fizesse recolher na Provincia de São Bento deste Reyno, ou darlhe passaporte pera poder ir p.^a a sua de Gualiza”³⁴.

Luiz Mott³⁵, em seu fundamental balanço quantitativo referente aos eclesiásticos listados por sodomia entre os séculos XVI-XVIII, apontou a predominância dos membros do clero secular (alguns ainda não tinham ordem de missa), seguidos pelos “sacerdotes e donatos pertencentes às ordens religiosas”, com destaque para “os carmelitas, dominicanos, franciscanos, jerônimos, agostinianos e, em menor número, os trinos, mínimos, paulistas e mercedários”. Embora não tenhamos localizado nenhum processo de jesuíta devido ao crime de sodomia no período aqui estudado, eles não estiveram ausentes desse tipo de transgressão moral. Frei João do Vale, ou de Santo Tomás, sacerdote da Ordem de São Jerônimo, morador no Convento de Belém, e

²⁹ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, Processo 7118. Doravante: ANTT, IL, Proc.

³⁰ ANTT, IL, Proc. 11357.

³¹ ANTT, IL, Proc. 1349.

³² ANTT, IL, Proc. 3315.

³³ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Coimbra, Processo 4059, de 1656.

³⁴ ANTT, IL, Proc. 3315.

³⁵ MOTT, Luiz. Pagode Português: a subcultura gay em Portugal nos tempos da Inquisição. In *Ciência e Cultura*, vol. 40, fev./1980, p. 8.

estudante no Colégio de Coimbra, pediu audiência ao inquisidor, em 1682, e revelou que, nos tempos do noviciado na Companhia de Jesus, manteve vários atos de molície e foi penetrado sem emissão de sêmen *intra vas* por diferentes inacianos, alguns deles padres³⁶. Ao menos numa ocasião, na casa do noviciado dos jesuítas, frei João derramou semente no ânus do também noviço Manoel Ribeiro Soares, que, mais tarde, se tornou carmelita. Tudo leva a crer que ambos, devido ao mau pecado, deixaram – ou teriam sido expulsos? – a Companhia de Jesus e se refugiaram entre jerônimos e carmelitas.

A partir desses exemplos podemos inferir que certas ordens religiosas foram mais indulgentes para com os pecadores, dando-lhes novas oportunidades? Quais as características das ordens, cujos membros foram arrolados? O que suas regras e diferentes conjuntos normativos determinavam para os religiosos que transgrediam as normas morais? Qual era o perfil dos candidatos exigido por cada ordem listada? Quais foram as dignidades eclesiásticas dos homens processados pela Inquisição de Lisboa? Este capítulo almeja, primeiramente, definir e verificar as diferenças entre o clero regular e o secular. Posteriormente, quantifica as ordens religiosas (mendicantes e monásticas) e militares, cujos integrantes foram processados pelo Tribunal do Santo Ofício de Lisboa devido ao crime de sodomia. Em seguida, atenta para o ingresso no estado clerical e, embora saibamos da impossibilidade de mapearmos as verdadeiras razões que levaram aqueles indivíduos a se refugiarem na vida eclesiástica, buscamos elaborar algumas hipóteses quanto às possíveis vocações e estratégias familiares então traçadas para que tenham alcançado o objetivo. Logo depois, intentamos fazer uma análise quantitativa dos conventos e mosteiros, onde residiram os religiosos que tiveram seus nomes registrados nos arquivos do tribunal lisboeta, examinando sua localização geográfica, questão fundamental para a compreensão do desenvolvimento das culturas sodomíticas, elaboradas pelos homens da Igreja, a partir de suas relações com o mundo exterior, e que serão analisadas nos próximos capítulos.

1.1 CLERO REGULAR E CLERO SECULAR: DEFINIÇÕES

Numa versão mais primitiva, a vida regular estava centrada na contemplação, sem nenhuma atividade apostólica e quando ela ocorria, por razões caritativas, era vista

³⁶ ANTT, IL, Proc. 5200.

“como uma renúncia pontual ao gozo da contemplação”³⁷. Na Antiguidade, Santo Agostinho e Eusébio de Vercelli foram os responsáveis pelas experiências positivas no que tange à associação entre vida clerical e vida regular, ainda que elas não tenham eliminado “a especificidade das duas formas de existência cristã”³⁸.

Mais particularmente no cenário português, os indícios mais contundentes quanto à observância da vida monástica datam de 579 d.C., ano do falecimento de São Martinho de Dume, responsável pela difusão, na Península Ibérica, de uma coleção de axiomas dos “Padres do Deserto”. Contudo, tanto o conhecimento quanto a prática da vida monástica são de épocas anteriores. Martinho exerceu as funções de bispo-abade de Dume³⁹, o que sugere que ele tenha adotado uma instituição peculiar do monaquismo celta. Na verdade, naquele período existia um bispado de origem céltica em Britônia, na Galécia, noroeste da Península Ibérica, o que indica que pode ter sido fundado antes mesmo da chegada de Martinho à Braga. Em síntese, todos esses indícios insinuam que “a vida monástica já era conhecida na Galécia antes de meados do século VI”⁴⁰.

A partir da tradução dos apotegmas inerentes ao monaquismo egípcio, feita por Martinho e, mais tarde, por seu discípulo, Pascásio de Dume, pode-se concluir que, ao que tudo indica, o rigorismo foi a tendência que dominou entre eles, assim como a tradição ascética adotada pelos priscilianistas⁴¹. Tal severidade parece ter sido mantida no século VII, por São Frutuoso, personagem emblemático falecido em 665, que despontou na mesma região. Autor de uma regra monástica para o mosteiro de Compludo, próximo a Bragança, ele presidiu o sínodo abacial, que promulgou a *Regula communis*, marcada pela severidade⁴². Frutuoso era contrário ao monaquismo de

³⁷ BARBOSA, David Sampaio Dias. In AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Rio de Mouro: Círculo de Leitores SA e Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2000, p. 355. Verbete: *Clero regular*.

³⁸ Idem.

³⁹ Antiga freguesia portuguesa do concelho de Braga, foi extinta em 2013. O seu topónimo, Dume, vem porventura do germânico *döm*, que significa igreja, basílica ou catedral.

⁴⁰ MATTOSO, José. In AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal...*, op. cit. p. 255. Verbete: *Monaquismo*.

⁴¹ O Priscilianismo foi uma corrente religiosa heterodoxa desenvolvida, na Lusitânia romana, alicerçada nas ideias de Prisciliano, a partir do último quartel do século IV, dispersando-se para a Galécia e a Aquitânia. Pode-se afirmar que houve duas fases desse movimento: uma delas desenvolvida durante a vida de seu mentor, sua denúncia e condenação, e outra, sua expansão após a execução de Prisciliano, em Trêves. JORGE, Ana Maria C. M. In AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal...*, op. cit., p. 63. Verbete: *Priscilianismo*.

⁴² Após deixar o mosteiro de Compludo, Frutuoso, além de ter nomeado um abade para o mosteiro, escreveu a *Regra Monachorum*, cujas passagens lembram São Pacômio, Cassiano, São Jerônimo, e Santo Isidoro. JORGE, Ana Maria C. M. A vida monástica na Hispânia durante a Antiguidade Tardia. In AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). In *História Religiosa de Portugal...*, op. cit., p. 205.

“natureza clânica”⁴³. Tais mosteiros, conhecidos entre os historiadores, por “familiares”, eram preferencialmente administrados e habitados por parentes dos fundadores e sua proximidade com as “igrejas próprias”, “levava a que estivessem sujeitos à secularização e à partilha dos bens entre os seus proprietários”, se os monges os abandonassem ou em casos de dissensões entre si. Os abades do sínodo que aprovou a *Regula communis* censuravam a prática, acusando-a de “corrupção intolerável da vida religiosa”⁴⁴. Houve divergências de tendências e de observâncias, que se prolongaram até o período da Reconquista.

Os séculos VIII-IX foram de desorganização eclesiástica e civil, que favoreceu “toda a espécie de comunidades que escapam à disciplina ditada pelas autoridades oficiais”⁴⁵, muito comuns, principalmente no século X. Nesse contexto, ressurgiu uma corrente que se dizia fiel às tradições, quanto aos preceitos instituídos por Santo Isidoro e São Frutuoso, e que obteve o apoio da hierarquia episcopal e dos poderes régios ou dependentes do rei. O “monaquismo frutuosiano”⁴⁶ tinha características peculiares, a exemplo do pacto estabelecido entre os monges e o abade, no qual os primeiros se submetiam a Deus e ao seu superior, visto como “o guardião dos interesses da comunidade”, prometendo que, ao habitar aquele espaço, seguiriam o modelo do Cristo e as orientações do abade⁴⁷. Tais medidas buscavam, dentre outras questões, afrouxar os laços entre os mosteiros, além de expandir o poder abacial e a riqueza do mosteiro⁴⁸.

A vida monacal, na Época Medieval, tinha, além de regras diferenciadas, caráter predominantemente laico. Foram as iminentes necessidades de cunho pastoral e de evangelização, segundo o historiador português David Sampaio Barbosa⁴⁹, que favoreceram sua clericalização. Um importante aspecto que demonstra a laicidade da vida monástica diz respeito à regra religiosa, que não era escrita por um padre, mas sim

⁴³ MATTOSO, José. In AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal...*, op. cit., p. 255. Verbete: *Monaquismo*.

⁴⁴ Idem.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Ibidem, p. 256.

⁴⁷ JORGE, Ana Maria C. M. A vida monástica na Hispânia durante a Antiguidade Tardia. In AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). In *História Religiosa de Portugal...*, op. cit., p. 205. Outras características do “monaquismo frutuosiano”, segundo Mattoso: “os sínodos abaciais com poder legislativo e porventura com autoridade disciplinar, o poder do *episcopus sub regula* (o abade com poderes episcopais), a *tuitio* ou proteção de mosteiros femininos (por oposição aos mosteiros ‘dúpliques’) e a admissão de *traditi* (uma espécie de oblatos seculares) de ambos os sexos. MATTOSO, José. In AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal...*, op. cit., p. 256. Verbete: *Monaquismo*.

⁴⁸ MATTOSO, José. In AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal...*, op. cit., p. 256. Verbete: *Monaquismo*.

⁴⁹ BARBOSA, David Sampaio Dias. In AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal...*, op. cit., p. 355. Verbete: *clero regular*.

por um laico, que estava à procura de Deus. Desse modo, o desenvolvimento do monasticismo foi “uma sistematização de uma prática laica mais geral que continha frequentemente uma forte tendência anti-sacerdotal”⁵⁰. Daí que a distinção entre os diferentes grupos monásticos e os demais membros da Igreja se deu a partir da institucionalização da hierarquia católica. A *Regra de São Bento*, por exemplo, reiterou a condição laica dos monges e dificultou o acesso de padres aos mosteiros, o que corrobora a importância fundamental da laicidade monacal. Caso os padres lá fossem aceitos, eram obrigados a obedecer a Regra. Entretanto, a eles era permitido celebrar missa e dar a bênção, desde que com o consentimento do abade⁵¹.

A partir da reforma cluniacense⁵², os mosteiros tornaram-se centros de espiritualidade, dado de suma importância, visto que muitos fiéis se encomendavam às orações ali realizadas, dando especial atenção à celebração da missa. Daí o início de um “processo de sacerdotalização”⁵³ de seus membros para atender aos devotos, que frequentemente requisitavam aqueles atos litúrgicos⁵⁴. Nesse período, houve certa ambiguidade quanto ao “específico das duas vocações”⁵⁵, isto é, a vivência clerical e a vivência regular. Mas “a experiência dos cônegos regulares introduziu uma maior harmonia entre o ministério ordenado e a vida regular. Tratou-se de uma vida clerical regular plenamente inserida na dinâmica das dioceses”⁵⁶.

No século XI, a vivência espiritual monástica foi considerada a mais relevante, associada a uma maior conotação de pureza, tendo exercido uma intensa fascinação sobre os cristãos do Ocidente. A concepção de que a vida no mundo e o estado religioso

⁵⁰ BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média*. Século XII. Lisboa: Edições 70, 1983, p. 45.

⁵¹ Idem.

⁵² Após a doação de Guilherme, o Piedoso, Duque de Aquitânia, foi fundado, em 910, o Mosteiro de Cluny, que ficou sob os cuidados do abade Bernon, monge beneditino. Sua fundação ocorreu num contexto no qual o monaquismo ocidental, que, alguns séculos antes tinha vivenciado um período de esplendor com São Bento, enfrentava um momento de decadência graças a vários fatores: “as condições políticas e sociais instáveis devido às contínuas invasões e destruições de povos não integrados no tecido europeu, a pobreza difundida e sobretudo a dependência das abadias dos senhores locais, que controlavam tudo o que pertencia aos territórios de sua competência”. Desse modo, Cluny, que seguia a *Regra de São Bento*, com algumas adaptações, foi visto como uma “renovação profunda da vida monástica, para a reconduzir à sua inspiração originária”. Disponível em < https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20091111.html > Acesso em: 12 de jan. de 2018.

⁵³ BARBOSA, David Sampaio Dias. In AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal...*, op. cit., p. 355. Verbetes: *clero regular*.

⁵⁴ Vale lembrar que a primeira missão dos monges era rezar pelos membros de uma sociedade, que mantinham uma relação de grande reverência e medo com as forças invisíveis e valorizava enormemente os gestos e as fórmulas, necessitando de ritos para afastar o temor e estabelecer vínculos com o mundo sobrenatural, dependendo dos sacramentos e das orações. DUBY, Georges. *O Tempo das Catedrais: a arte e a sociedade (980-1420)*. Lisboa: Editorial Estampa, 1978, p. 67.

⁵⁵ BARBOSA, David Sampaio Dias. In AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal...*, op. cit., p. 355. Verbetes: *clero regular*.

⁵⁶ Idem.

eram incompatíveis ganhou força entre aqueles indivíduos e o clero secular foi o primeiro a sofrer os impactos do ascetismo elaborado no interior dos claustros, cuja concepção de sacerdócio foi modificada. As reformas monásticas levadas a cabo no século anterior ressaltaram a importância fundamental da continência sexual, restabelecendo-a nas abadias. Em Cluny, tanto para receber a eucaristia quanto para consagrar a hóstia era crucial que o sujeito estivesse “puro”, ou seja, a castidade era elemento primordial exigido aos monges. A reforma gregoriana considerou que o modelo ideal de sacerdote estava pautado na pureza e no afastamento do mundo e dos fiéis e, segundo Gregório VII, o responsável pela celebração da missa precisava ser a cópia do Cristo, obedecendo fielmente o preceito da abstinência de sexo. Assim, o estado sacerdotal deveria ser orientado pelas virtudes da castidade, da vida comum e do serviço litúrgico. Em tese, buscava-se transformar os clérigos em monges, o que, embora tenha causado descontentamentos, não era uma distinção nova dentro da Igreja, visto que Gregório Magno, inspirado no profeta Ezequiel (19:14), tinha estabelecido que os cristãos, “em função das instituições eclesiais”, estavam divididos em três categorias: “*conjugati* (os esposos), os *continentes* (os religiosos), *predicadores* (os clérigos seculares)”⁵⁷, classificação que atestava a superioridade do estado monacal.

Essa divisão foi ressignificada no século X e o abade Abbon de Fleury (Saint-Benoît-sur-Loire) ratificou que entre os cristãos – mulheres e homens – existiam três graus e três ordens: “o primeiro é o dos leigos, o segundo o dos clérigos e o terceiro, o dos monges. Embora nenhum dos três seja isento de pecado, o primeiro é bom, o segundo melhor, o terceiro, excelente”⁵⁸. Nessa perspectiva, compartilhada por outros autores, existe uma hierarquização da vivência moral daqueles que estavam na Igreja, demonstrando que entre os clérigos e os monges, a preferência geral indubitavelmente era pelo estado de honestidade dos segundos. Essa hierarquia estava fundamentada “na ideia de uma remuneração variável segundo os estados de vida” e, ao retomarem as noções contidas na parábola do semeador, aqueles autores sustentaram categoricamente “a superioridade da vida monástica (100 para 1) sobre o estado clerical (60 para 1) e leigo (30 para 1)”⁵⁹. Na verdade, essa categorização hierárquica perpassou toda a Idade Média e, não raro, houve discussões e disputas entre clérigos e monges acerca de qual o melhor estado, ainda que ambos concordassem que eram superiores aos leigos. É

⁵⁷ VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média ocidental (séculos VIII a XIII)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995, p. 47.

⁵⁸ Apud VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental...*, op. cit., p. 48.

⁵⁹ VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental...*, op. cit., p. 48.

fundamental não perder de vista que tal hierarquização era norteada pela concepção generalizada quanto à natureza inferior, má, da carne, isto é, à sexualidade. Desse modo, acreditava-se que quanto mais se afastava da carne, da prática sexual, mais o sujeito aproximava-se da pureza e, conseqüentemente, da perfeição, crença que estava bastante relacionada à vida nos mosteiros. Daí que, nessa perspectiva escatológica, “que continuava sendo a do monaquismo, a continência e principalmente a virgindade constituíam os fundamentos da vida religiosa”⁶⁰.

Até meados do século XI acreditava-se que os claustros eram os espaços onde a perfeição cristã era concretizada. A partir da reforma gregoriana, intentou-se uma mudança nesse quadro e Gregório VII, quando era arqui-diácono, quis que os benefícios da vida comum (aspecto que estava no cerne do ideal apostólico) partilhados entre os monges fossem estendidos aos clérigos, ideia que não foi bem recebida e o sínodo de 1059 determinou que estes “possuíssem em comum tudo o que lhes vinha da Igreja”. Segundo Vauchez, esse ideal apostólico era um instrumento de reforma moral e disciplinar dos clérigos, visto que o papado ambicionava que vivessem em comunidades, sob o controle dos bispos. Os poucos que aceitaram tais orientações passaram a ser designados por “cônegos regulares”⁶¹, para que se diferenciasssem dos seculares, que recusavam a disciplina do dormitório e do refeitório comuns, mantendo seus bens pessoais, de acordo com a *Regra de Aix*, de 816⁶².

As controvérsias entre os monges e os padres quanto às suas diferentes formas de vivência religiosa levaram alguns clérigos a rejeitarem o ideal predominante da contemplação, e a ressaltarem os valores da ação, que, para eles, estavam no mesmo nível. Ao buscar estabelecer uma ligação entre o ideal sacerdotal e a prática da vida comum, a espiritualidade canônica não influenciou os ministros do culto. A questão teve conseqüências graves e até a realização do *Concílio de Trento*, “o simples padre não teria um modelo espiritual adaptado à sua situação concreta e ao seu nível de cultura”. É sintomático que “nenhum cura de aldeia ou cidade, pertencendo ao clero secular, tenha sido considerado santo pela Igreja antes de são Yves (morto em 1303)”⁶³.

Os conflitos entre os seculares e os regulares durante a crise religiosa do século

⁶⁰ Idem.

⁶¹ Embora aquele universo fosse muito heterogêneo, todas as comunidades adotaram, no início do século XII, a *Regra de Santo Agostinho*, mas com ressignificações. VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média ocidental...*, op. cit., p. 82.

⁶² Idem, p. 72.

⁶³ Ibidem, p. 86.

XII foram também ressaltados pela historiadora Brenda Bolton⁶⁴, que, ao examinar as relações entre a Igreja e os mosteiros, afirmou que elas eram estabelecidas entre os homens do clero que viviam no mundo (*in saecula*, isto é, no século), quaisquer que fossem o lugar por eles ocupados na hierarquia eclesiástica. Ou seja, de papa a bispo, além dos padres, e os que tinham feito os votos como monges e viviam sob uma regra (*regula*), “isolados do mundo *regulariter*”. Um ponto nevrálgico dessas tensões relacionava-se à já sublinhada concepção, então vigente, de pureza moral, muito associada ao estado monástico. Daí que o celibato do clero secular era visto como um aspecto fundamental para que houvesse uma conformidade dos padrões de honestidade eclesiástica, nos moldes do que se acreditava existir entre os monges.

Na Europa, no início do século XIII, o antigo modelo de vida monacal e canonical, cujos princípios baseavam-se na estabilidade do monge ou do cônego regrante, que, individualmente pobre habitava o seu mosteiro medianamente rico graças aos rendimentos de seus domínios, onde praticavam o *ora et labora*, faliu e abriu caminho para o desenvolvimento de um conceito de vida baseado numa pobreza vivenciada individual e coletivamente. Foi o nascimento do movimento mendicante, cuja especificidade de suas ordens estava pautada na “vivência da pobreza enquanto comunidades, resultando do facto de todas elas subsistirem em tensão de instabilidade, isto é, sem nada próprio, em termos de propriedades imóveis, pensões, rendas ou rendimentos fixos”⁶⁵ e do qual se destacava especialmente a Ordem de São Francisco.

A clericalização das ordens mendicantes não ocorreu de maneira igual nas fundações que almejavam esse ideal. Baseadas em várias tradições de regulares, foram rapidamente conhecidas como “movimentos de pobreza e de pregadores itinerantes” e, ao se fixarem no mundo urbano, emergente, “adoptaram a comunidade com ministérios”⁶⁶. Tais aspectos fizeram com que a vivência conventual se afirmasse “como uma vida mista”⁶⁷. As características do ministério para o qual uma ordem tinha sido fundada ou que ela assumiu mais tarde imprimiam-lhe suas particularidades, predispondo que umas fossem mais voltadas para o exterior, enquanto outras, graças à “exigência do ordenamento regular, cultiva[sse]m a observância de normas e actos

⁶⁴ BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média...*, op. cit., pp. 27-28.

⁶⁵ ARAÚJO, António de Sousa. In VASCONCELOS E SOUSA, Bernardo (dir.); ANDRADE, Maria Filomena; OINA, Isabel Castro; SANTOS, Maria Leonor Ferraz de Oliveira Silva. *Ordens Religiosas em Portugal: das Origens a Trento – Guia Histórico*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006, p. 251. Nota histórica: *Forma de Vida Mendicante*.

⁶⁶ BARBOSA, David Sampaio Dias. In AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal...*, op. cit., p. 355. Verbetes: *Clero Regular*.

⁶⁷ *Ibidem*.

comunitários”⁶⁸. A teologia, segundo Barbosa⁶⁹, foi a responsável por unificar a tensão entre ministério e vida regular e prevaleceu o ideal unificador de Tomás de Aquino, para quem ela não era definida pela ação, mas sim pela entrega total a Deus.

Na verdade, as relações entre o novo clero – regular – e a Igreja diocesana não foram harmônicas. Nomeadamente em Portugal, a convivência foi caracterizada por momentos conflituosos quando da chegada das ordens mendicantes, uma vez que contaram com apoio tanto do povo quanto da Coroa. Sua mobilidade e proximidade diante da população causaram certo mal-estar na Igreja diocesana e em alguns círculos monásticos, traduzida, por exemplo, pelas delicadas contendas entre os franciscanos e os Cônegos Regrantes de Santa Cruz no século XIII. A concorrência era uma das causas mais frequentes dos conflitos entre esses grupos. Em cidades como Braga e Porto, o grande número de fiéis visitando as igrejas dos regulares, esvaziando os templos paroquiais não agradou as autoridades diocesanas e a tendência foi desqualificar a validade dos sacramentos ministrados nas igrejas dos regulares, dificultando sua ação de pregação. O antagonismo levou à intervenção papal, que, através de dois decretos devolveu aos mendicantes as prerrogativas anteriormente concedidas aos franciscanos e aos dominicanos, permitindo-lhes a pregação e a mendicância, consolidando “de igual modo as jurisdições nos seus espaços de culto sem qualquer impedimento à devoção dos fiéis”⁷⁰. Embora o surgimento das ordens mendicantes em Portugal não tenha causado, por si só, uma crise nas ordens monásticas, elas retiraram-lhes certo espaço entre os devotos. Mas não parece ter causado alterações no “panorama de uma certa passividade que as caracteriza a partir do princípio do século XIII”⁷¹.

O início do século XIV foi marcado por um período de decadência moral nas ordens monásticas, especialmente entre os beneditinos. Entretanto, em fins do século XV, os movimentos rigoristas, muito comuns em Portugal, dos quais se destacam, por exemplo, a criação de eremitérios de franciscanos observantes no Norte, vindos da Galícia, e a criação dos Jerônimos, que contou com a participação do português Frei Vasco de Portugal, indicam o ressurgimento da afeição pela vida monástica. Alguns fatores, a exemplo da independência em relação aos mosteiros que detinham grandes domínios, o interesse pela liturgia e a preferência pela pobreza e austeridade são

⁶⁸ Ibidem.

⁶⁹ Ibidem.

⁷⁰ Ibidem.

⁷¹ MATTOSO, José. In AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal...*, op. cit., p. 258. Verbete: *Monaquismo*.

indícios que demonstram uma sensibilidade com relação aos “ensinamentos dos Franciscanos, mas que preferem a fuga do mundo ao apostolado nas cidades”⁷². Mais tarde, “os Observantes dedicar-se-ão intensamente à pregação e os Jerónimos acabarão por construir grandes mosteiros”, mas “nesses primeiros tempos o valor da fuga do mundo permaneceu como um ideal primordial”⁷³. O padrão rigorista e de renúncia atraiu “a devoção e o apoio de muitos leigos e das autoridades eclesiásticas”⁷⁴. As maiores influências sobre os monges das ordens antigas vieram das reformas iniciadas noutros países, a exemplo da Itália, de onde partiram religiosos com o intuito de renovar (sem muito sucesso) certos mosteiros beneditinos, o que foi impossibilitado, não raro, pelos abades comendatários. Seja como for, pode-se concluir que “a reorganização definitiva da vida monástica só se fez já no século XVI, no âmbito da reforma tridentina por intervenção da autoridade régia e tendo para isso de vencer grandes resistências quer dos próprios monges, quer, obviamente, dos comendatários”⁷⁵.

O êxito ascendente dos regulares, entre os séculos XIV e XV, não harmonizou as relações com a igreja diocesana. Dias Barbosa asseverou que o ordenamento religioso sofria de uma “massificação significativa e de um descontrolo observante”, que consequentemente levava a um preocupante descrédito. Daí a necessidade de revitalização da vida cristã através da “mediação de um ministério ordenado, vocacionado directamente para as carências dos humanismos emergentes dos séculos XV e XVI”, o que consequentemente incentivou a intensa criação de associações clericais que, “de forma organizada, traduzem o seu ministério num enquadramento regular”⁷⁶. É importante lembrar que tal regularização clerical “foi um movimento típico do século XVI”⁷⁷, que, diferentemente do primeiro milênio, quando houve as fundações de regulares, teve lugar a instituição de famílias de clérigos num ordenamento regular. Tanto os “condicionalismos religiosos” quanto o “pendor humanista” propiciaram “um tipo de clérigo fortemente vocacionado para tarefas humanizadoras: educação, saúde, missão itinerante, paroquialidade e cultura”, o que permitiu a visibilidade do “sacerdote religioso educador, missionário, pregador e promotor social”⁷⁸, qualidades que estavam

⁷² Idem.

⁷³ Ibidem.

⁷⁴ Ibidem.

⁷⁵ Ibidem.

⁷⁶ BARBOSA, David Sampaio Dias. In AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal...*, op. cit., pp. 355-356. Verbete: *Clero Regular*.

⁷⁷ Idem.

⁷⁸ Ibidem.

na pauta fundadora das ordens nascidas no século XVI, a exemplo dos jesuítas (1540)⁷⁹.

Os usuais conflitos entre os regulares e os seculares, contendas que, como vimos, vinham desde a Idade Média e adentraram a Época Moderna, tinham como principais razões a pregação itinerante, a orientação espiritual e, especialmente, a administração dos sacramentos. Frequentemente os bispos, que, em sua maioria, eram provenientes da esfera monástica-mendicante, intervinham e davam fim às tensões⁸⁰. A habitual convicção de que os regulares eram superiores moralmente aos seculares não esteve restrita à Idade Média⁸¹. Ela marcou presença na Era Moderna, quando influenciou profundamente as relações tensas entre ambos, visto que a ideia de proeminência estava muito disseminada entre os religiosos e, às vezes, era corroborada tanto pelo papado quanto pelas Coroas ibéricas, que tendiam a apoiar ora um lado, ora outro⁸². No que tange à ação nas colônias ultramarinas, em 1522, por exemplo, o papado concedeu aos superiores das ordens religiosas uma permissão abrangente (*omnimoda*), que lhes autorizava a “exercer o trabalho pioneiro da conversão e da administração paroquial”⁸³. Foram-lhes concedidos privilégios extensivos, que incluíam várias isenções, tanto no que se refere à direção quanto ao controle episcopal, exceto nas situações nas quais era requerida a consagração episcopal.

Tal decisão veio de encontro aos decretos que foram aprovados, mais tarde, no *Concílio de Trento*, que tinha como um dos objetivos primordiais fortalecer a autoridade dos bispos “sobre todas as fases da vida religiosa e da disciplina eclesiástica dentro do seu território”⁸⁴. Embora as ordens religiosas não tenham mantido um patamar moral-religioso ilibado indefinida e invariavelmente, o papado, numa fase anterior às reformas

⁷⁹ Embora haja uma grande tendência a ressaltar a criação de ordens religiosas no contexto pós-Trento, várias delas foram fundadas antes mesmo do Concílio, a exemplo dos Teatinos (1524), Barnabitas (1530), Somascos (1534) e os próprios Jesuítas (1540). *Ibidem*.

⁸⁰ *Idem*, p. 356.

⁸¹ A discussão em torno dos “estados”, de qual deles era o melhor, fez parte do imaginário popular na América portuguesa, quando pessoas comuns defenderam que o estado de casado (e o de solteiro) era melhor (ou igual) que o de religioso, e seus nomes apareceram nas *Confissões da Bahia*, durante a primeira Visitação do Santo Ofício àquelas partes, em 1591. Tal proposição foi partilhada entre cristãos novos e cristãos velhos (a maioria). Cristóvão de Sá Bitencourt, lavrador, cristão velho, defendeu a tese, que, como ele disse, ia de encontro às colocações do padre frei Belchior, comissário de São Francisco, que dizia que o estado dos religiosos era melhor que o dos casados. O torneiro cristão novo Manuel Antônio, que alegava que “melhor estado é o de bom casado que as outras ordens dos religiosos”, foi admoestado pelo visitador, que quis saber se tinha lido livros luteranos e quem lhe tinha ensinado tal heresia. Respondeu que nunca tinha lido livros de hereges, mas que havia muitos anos alguém lhe havia dito tal coisa e de tanto a ouvir, “ficou ele enganado”. VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Confissões da Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, pp. 209-211; 280-281; 339-340; 342-343; 344-345.

⁸² BOXER, Charles. *A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770)*. Lisboa/Rio de Janeiro: Edições 70, 1978, p. 86.

⁸³ *Idem*.

⁸⁴ *Ibidem*.

do concílio tridentino, tendia a “reconhecer, explícita ou implicitamente, a superioridade moral da vida ascética e monástica do clero regular sobre o vulgar clero secular, convertendo assim este último numa categoria inferior ou de segunda”⁸⁵. De todo modo, os conflitos que envolveram os privilégios das ordens religiosas e os anseios jurisdicionais dos prelados nunca foram inteiramente resolvidos durante a época colonial. Cabe analisar a possível subsistência de tal parecer hierárquico em Portugal, no século XVII, quando, como veremos, vários integrantes do clero regular foram processados pelo Santo Ofício de Lisboa pelo crime de sodomia, mas, ao contrário do que se passou com seus irmãos do clero secular, nenhum deles recebeu a pena capital. Ademais, o inquisidor geral D. Pedro de Castilho, em 1613, recebeu instruções de um cardeal romano que proibiam que os sodomitas do clero regular, que se encontravam nos cárceres inquisitoriais, fossem levados a autos da fé públicos.

Grosso modo, pertencer ao clero secular (também designado clero diocesano) significava integrar os quadros da Igreja Católica, mas seus membros não viviam em comunidade, como os regulares⁸⁶. É importante lembrar que os cônegos regulares, na Idade Média, buscaram se aproximar do modo de vida dos monges. É o que se depreende de um tratado espiritual do século XII, cujo autor via os claustros como um lugar onde se lutava contra as tentações, perspectiva que estava mais próxima à dos autores monásticos. A realidade é que, de todos os esforços para que os clérigos adotassem o estilo de vida apostólico, restou apenas o celibato eclesiástico, ideal que levou ainda muito tempo para se concretizar⁸⁷.

Com relação ao Portugal da Época Medieval, a historiadora lusa Ana Maria Rodrigues questionou: quem, naquele período, poderia ser, com efeito, intitulado clérigo? Segundo uma ampla definição, todos aqueles que tivessem recebido a primeira tonsura⁸⁸ e se destinassem à vida clerical ou religiosa. Os privilégios inerentes à esse estado, a exemplo do foro próprio e da isenção de impostos, eram aspectos que levavam

⁸⁵ Ibidem, p. 87.

⁸⁶ BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 – 1728, vol. 7. Disponível em: <<http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/secular>> Acesso em: 30 de dez. de 2017. Verbete: *Secular (sacerdote secular)*.

⁸⁷ VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média...*, op. cit., 86.

⁸⁸ Cerimônia eclesiástica, na qual o bispo, com orações e bênçãos, corta parte do cabelo do sujeito que deixa o século e ingressa no estado eclesiástico para servir a Deus e tornar-se apto para receber as ordens sacras, tornando-se capaz para o recebimento do benefício. É o primeiro grau para o estado clerical. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario Portuguez e Latino...*, op. cit., volume 8. Disponível em: <<http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/tonsura>> . Acesso em: 10 de ago. de 2018. Verbete: *Tonsura*.

muitas famílias a incentivarem seus filhos a seguirem tal caminho, ainda que não lhes interessasse necessariamente a progressão eclesiástica, isto é, o recebimento das ordens sacras e o cumprimento dos votos solenes⁸⁹, que incluía o celibato.

Na Idade Média, ser varão, livre e filho legítimo – em caso de um dos dois últimos impedimentos, cabia recurso à manumissão ou legitimação do candidato – ter a idade canônica requerida para cada grau (7 para a prima-tonsura, 21 para o subdiaconado e 25 para o presbiterado), eram os requisitos básicos para ingressar no estado clerical. Embora fosse necessário um intervalo no recebimento dos graus, houve postulantes que receberam as “ordens menores (ostiário, leitor, exorcista, acólito) e/ou maiores (subdiácono, diácono, presbítero) na mesma cerimônia”⁹⁰. Eram também exigidos outros conhecimentos básicos, que deveriam ser comprovados nos exames e que, obviamente, se tornavam mais minuciosos e rigorosos à medida que se galgava os degraus mais altos, culminando no sacerdócio, que requeria um juramento. Este último estado teria sido mais difícil de obter, já que a maioria de tonsurados parece ter estacionado nas ordens menores, como se depreende dos 94% dos candidatos em Évora entre 1480 e 1483. Aos que almejavam as ordens sacras era preciso a comprovação de que tinham meios suficientes de subsistência, “quer patrimoniais quer fornecidos por algum patrono, quer ainda a título de um benefício eclesiástico”⁹¹, razões que podiam dificultar o acesso a todos que ali desejassem adentrar.

O processo de entrada na carreira clerical tinha início a partir do recebimento da primeira tonsura, prerrogativa exclusiva do bispo. Apenas ele poderia conferi-lo aos postulantes, numa cerimônia que geralmente era celebrada numa igreja catedral, embora tanto a primeira tonsura quanto as ordens menores pudessem ser recebidas em capelas e em oratórios particulares. Ainda que não se configurasse um sacramento e tampouco um grau da ordem, essa era a primeira etapa que marcava a entrada do indivíduo no mundo eclesiástico e que lhe permitia usufruir dos privilégios inerentes a esse estado. Assim como na Idade Média, na teoria, a idade mínima para receber tanto a primeira tonsura quanto as ordens menores era os 7 anos, mas, na prática, o ingresso era realizado bem mais tarde. As ordens sacras ou maiores permitiam que os clérigos tocassem em objetos sagrados e, para recebê-las, era necessário o celibato. Conforme já sublinhado, elas tinham três graus e para cada um deles era exigida a idade mínima, que pouco parece ter

⁸⁹ RODRIGUES, Ana Maria S. A. In AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *Dicionário de História Religiosa...*, op. cit., p. 358. Verbete: *Clero secular*.

⁹⁰ Idem, pp. 358-359.

⁹¹ Ibidem, p. 359.

se alterado desde o medievo: para o grau de epístola era requerida a idade mínima de 22 anos; para a de evangelho, 23 e para a de missa, 25. Da mesma forma que acontecia no período medieval, tampouco existiu um cumprimento absoluto do intervalo do recebimento das ordens.

Parece consensual entre os historiadores que o *Concílio de Trento* (1545-1563) foi um marco no que tange ao programa de reforma do clero secular e do regular. Segundo Paiva, no dizer de Paolo Prodi, as decisões lá tomadas criaram um “paradigma tridentino”, uma vez que o concílio reafirmou e redefiniu os pontos basilares da doutrina católica e “a composição de um programa de reforma interna da Igreja – centrada no papado, episcopado e clero – que pautariam os rumos que seguiu, e configurariam o clero e a religiosidade dos fiéis até à segunda metade do século XIX”⁹².

O programa de reforma no interior da Igreja estaria inserido num contexto político e cultural muito mais amplo e complexo, isto é, “no processo de modernização e de formação das novas Igrejas territoriais”, e foi “uma resposta às exigências impostas pelas transformações da cultura e da sociedade, que difere daquela evangélico-reformada, mas não por isso de pura conservação”⁹³. O concílio, que teve lugar “num tempo de profunda renovação do mundo católico”, não deve ser visto apenas como resultado das transformações religiosas e políticas daqueles tempos, mas como um dos propulsores de tais mudanças, um de seus traços mais marcantes, e que, de maneira inquestionável, “clarificou a doutrina da Igreja Romana e concebeu um programa de reforma disciplinar”⁹⁴ dos costumes do clero e dos fiéis. A reunião em Trento, que não se defrontou somente com questões teológicas, mas também com a reforma disciplinar, foi pioneira, na história conciliar, no que tange à “divisão entre decretos dogmáticos e disciplinares”⁹⁵. Além de outras diretrizes, intentava-se controlar de maneira mais eficaz o recrutamento dos membros do clero secular, “tutelado pelo episcopado, a quem eram dados meios mais efectivos para vigiar o seu comportamento, nomeadamente através das visitas pastorais e da realização de exames a quem queria confessar e pregar”⁹⁶.

⁹² PAIVA, José Pedro. A recepção e aplicação do Concílio de Trento em Portugal: novos problemas, novas perspectivas. In BARBOSA, David Sampaio; GOUVEIA, António Camões; PAIVA, José Pedro (coords.). *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas Conquistas – Olhares Novos*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa/Centro de Estudos de História Religiosa, 2014, p. 13.

⁹³ PRODI, Paolo. *Uma história da justiça*. Do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 291.

⁹⁴ PAIVA, José Pedro. *A recepção e aplicação do Concílio de Trento em Portugal...*, op. cit., p. 16 e p. 21.

⁹⁵ Idem.

⁹⁶ Ibidem.

O concílio tridentino contribuiu para “a dinâmica da renovação das ordens religiosas, o que incluiu a criação de algumas novas”⁹⁷. No contexto da reforma católica, além dos inquisidores, bispos, oficiais diocesanos e párocos, o clero regular teve um papel fulcral “na acção e implementação de dispositivos orientados para o disciplinamento das populações do Antigo Regime em Portugal”⁹⁸. Nesse sentido, Paiva, baseado nas interpretações do historiador italiano Adriano Prosperi, para quem o poder papal tendeu a se fortalecer após o concílio, ressaltou a autoridade de Roma, traduzida pela crescente e efetiva “rede de núncios, no episcopado, e também nas ordens religiosas, para ir aplicando os decretos tridentinos e/ou o modo como foram interpretados”⁹⁹. Para que o projeto reformador fosse levado a cabo, de um lado, num âmbito superior, o papado e as congregações romanas, que assumiram uma função definidora e supervisora; de outro, no plano da aplicação concreta, na difusão da vertente doutrinal (catequética), e “da reforma disciplinar do clero e dos fiéis – teve como espaço privilegiado de implantação o quadro das dioceses, e como agentes essenciais dessa tarefa os bispos”¹⁰⁰.

Nesse quadro, Portugal foi um dos países pioneiros na adoção e integração dos decretos conciliares, confirmados em 26 de janeiro de 1564, pelo papa Pio V, na bula *Benedictus Deus*, no corpo legislativo nacional¹⁰¹. Foi durante a regência do Cardeal Infante D. Henrique, quando da menoridade de D. Sebastião¹⁰², que os decretos chegaram a Portugal e a bula da confirmação do concílio foi por ele lida e publicada solenemente na Sé de Lisboa, da qual era prelado. A historiadora Polónia da Silva¹⁰³ chamou a atenção para “os investimentos feitos pelas estruturas do poder constituído na divulgação e promoção das estipulações tridentinas”, assinalando que tal medida já estava em curso havia onze anos, quando, depois do fim da segunda sessão conciliar, os

⁹⁷ Ibidem, p. 16.

⁹⁸ PALOMO, Federico. *A Contra-Reforma em Portugal – 1540-1700*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006, p. 48.

⁹⁹ PAIVA, José Pedro. *A recepção e a aplicação...*, op. cit., p. 14.

¹⁰⁰ Idem, p. 21.

¹⁰¹ SILVA, Amélia Maria Polónia da. Recepção do Concílio de Trento em Portugal: As normas enviadas pelo Cardeal D. Henrique aos Bispos do Reino, em 1553. In *Revista da Faculdade de Letras*. Porto, vol. 7, 1990, p. 133.

¹⁰² Num Alvará, de 1564, é nítida a cooperação régia à execução das normas tridentinas em Portugal: “[...] E considerando a obrigação, que todos os Reys e Principes Christãos teem, e a que S. A. particularmente, como successor dos Reys destes Regnos, seus antecessores (cujo exemplo na obediência da Santa Sé Apostolica deseja imitar) teem, de em tudo dar favor e ajuda ao cumprimento e execução do dito Sagrado Concilio”. Alvará de 12 de setembro de 1564. Lei XIII: Da execução do Concilio Tridentino, e em que casos se dará a ajuda do braço secular. In: *Ordenações Filipinas*. Livro Segundo. Aditamentos. Reprodução fac-simile da edição feita por Candido Mendes de Almeida. Rio de Janeiro, 1870, p. 504.

¹⁰³ SILVA, Amélia Maria Polónia da. *Recepção do Concílio de Trento em Portugal...*, op. cit., p. 134.

prelados portugueses receberam os *Capítulos que per ordenança do Cardeal D. Henrique foram dados aos prelados por mandado de D. João III*, cujos responsáveis principais por sua elaboração foram D. João III e seu irmão prelado. O documento, que transmite as determinações tridentinas “em matérias de natureza pastoral”, é, na perspectiva da autora, uma prova inequívoca do conhecimento e da anuência dos autores ao projeto tridentino, desde seus primórdios.

Especialmente antes do *Concílio de Trento*, os requisitos para o ingresso no estado clerical não eram tão escrupulosos, e mesmo depois dele parece ter havido sérias deficiências. Além da idade mínima e de algumas exigências de caráter religioso e cultural, “investigava-se a legitimidade do seu nascimento bem como a ‘limpeza de sangue’ (este último aspecto acentuou-se decisivamente ao longo do século XVII), o seu comportamento, virtudes morais e aptidões físicas”¹⁰⁴. Os gastos de tais investigações eram de responsabilidade dos postulantes e as inquirições de testemunhas eram ordenadas pelos provisores das dioceses, das certidões passadas por párocos, por escrivães dos auditórios episcopais e pelo “juízo secular”, já que antes de terem se tornado clérigos, estavam sob a alçada do foro secular. As inquirições, cujo modelo parece ter sido semelhante em todo o Reino, buscavam vasculhar a vida do candidato, averiguando, por exemplo, se era batizado e confirmado, herege, filho ou neto de herege, se já fora casado uma ou duas vezes com viúva ou com mulher corrupta, se tinha feito promessas para casar, se tinha cometido algum crime grave, se tinha recebido as ordens menores por salto – esta falta era um dos casos reservados ao prelado (assim como a promoção por licença falsa) em certas constituições diocesanas portuguesas, anteriores e posteriores ao *Concílio de Trento*¹⁰⁵ – se estava amancebado publicamente, se era “fornicário público”, dentre outras questões.

Embora muito detalhistas, as perquirições nem sempre foram tão escrupulosas, ao menos até fins do século XVI, uma vez que houve situações em que indivíduos de origem cristã nova adentraram o clero¹⁰⁶ e obtiveram benefícios nos cabidos das

¹⁰⁴ PAIVA, José Pedro. Os mentores. In AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *História Religiosa de Portugal*, volume 2. Casais de Mem Martins, Rio de Mouro: Círculo de Leitores, Dezembro de 2000, p. 220.

¹⁰⁵ A exemplo das seguintes: *Constituições de Coimbra* (1548 e 1591), *Algarve* (1554), *Évora* (1565), *Miranda* (1565) e *Porto* (1585), que determinaram que tanto a ordenação por salto ou por licença falsa quanto as ordenações anteriores à idade necessária eram um dos casos reservados, que continuava sob jurisdição do bispo ou de seu provisor e vigário. Aparece ainda nas de *Portalegre* (1632) e nas *Constituições de Elvas* (1635).

¹⁰⁶ Situação semelhante se passou no ramo feminino do clero regular, visto que, ao longo do Seiscentos, várias freiras de ascendência judaica acabaram arroladas pelo Santo Ofício lusitano, o que revela que, em Portugal, foi recorrente o ingresso de mulheres cristãs novas nos claustros e é um forte indício de que não

dioceses, a exemplo do que se passou com alguns cônegos da diocese conimbricense. Vale a pena mencionar o caso do deão da catedral do Porto, Gregório Martins Ferreira, que tinha ascendência judaica e acabou sendo triplamente processado entre 1654 e 1659, sob as acusações de sodomia, blasfêmia e proposições heréticas¹⁰⁷. A questão motivou uma intensa intervenção inquisitorial, ocorrida a partir da segunda década do século XVII, havendo ainda outros casos de cristãos novos que ocuparam, na mesma época, dignidades capitulares.

Além do celibato, o acesso às ordens sacras requeria que o candidato tivesse um benefício eclesiástico ou um patrimônio (esta exigência não era imposta aos frades regulares professos). No fim do século XVI, em Coimbra, por exemplo, aproximadamente 80% dos postulantes se valeram de um patrimônio e 20% tinham conseguido previamente um benefício. Nota-se que os benefícios não eram privilégio de todos os ingressantes na vida clerical e a Igreja, através deles, buscava resguardar-se da “imagem degradante que constituiria um corpo clerical em que alguns dos seus membros teriam que viver da mendicidade ou do exercício de actividades julgadas impróprias”¹⁰⁸. De maneira semelhante ao já frisado para a Idade Média, tanto o celibato quanto a exigência do patrimônio foram as duas razões mais relevantes no que toca à suspensão da carreira clerical, já que aproximadamente metade de todos aqueles que recebiam a primeira tonsura e as ordens menores jamais ascendiam a sacerdotes. Essas cifras se referem especialmente à Coimbra, no final do século XVI. A situação parece ter se complexificado nos anos posteriores porque o valor dos patrimônios foi gradativamente aumentando, obstaculizando ainda mais o ingresso de pessoas humildes no clero. Se na primeira metade do século XVI exigiam-se bens imóveis que valessem 30 mil réis, até meados do XVII foi determinado que os patrimônios tivessem um rendimento mínimo de 10 mil réis por ano. Ou se fossem constituídos em bens de raiz, 120 mil réis, valores que não pararam de subir, até meados do século XVIII¹⁰⁹. Seja como for, no Portugal Moderno, o número de clérigos era bem mais expressivo que o de

se pode generalizar as relações proibitivas entre o clero e os cristãos novos. Ademais, é preciso ter em conta que a adoção dos estatutos de limpeza de sangue não foi uniforme em todos os espaços, no reino e no ultramar. SANTOS, Georgina Silva dos. Isabel da Trindade: o criptojudaísmo nos conventos portugueses seiscentistas. In NEVES, Guilherme Pereira das; SANTOS, Georgina Silva dos; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). *Retratos do Império*. Trajetórias Individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX. Niterói; Rio de Janeiro: EdUFF, 2006.

¹⁰⁷ ANTT, IL, Proc. 11030, 11030-1 e 11030-2.

¹⁰⁸ PAIVA, José Pedro. Os mentores. In AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *História Religiosa de Portugal...*, op. cit., p. 221.

¹⁰⁹ Idem.

regulares, graças ao fervor suscitado pela Reforma Católica, dos já referidos privilégios inerentes ao estado eclesiástico, além das possibilidades de promoção social que poderiam granjear¹¹⁰.

Os historiadores portugueses, não raro, consideram que, no Antigo Regime, o clero secular (assim como o regular) foi uma das instituições que contribuiu para o disciplinamento da população em todo o Reino. Sua divisão jurídica – em dioceses, arcebispos ou ouvidorias, freguesias e curatos – era responsável pela dispersão dos agentes da cristianização, cujas atividades doutrinadora, mentalizadora e controladora exerciam grande poder sobre os fiéis. Nessa perspectiva, o clero secular tinha importância imprescindível “na estruturação da vida das populações locais”¹¹¹. No âmbito jurídico, tanto o clero secular quanto o regular eram organizações privilegiadas na hierarquizada sociedade do Antigo Regime, e “no interior da sua condição clerical conhecia uma diferenciação assinalável, decorrente de dois factores: o desempenho de funções nas estruturas diocesanas e os rendimentos beneficenciais auferidos”¹¹². O bispo, um pastor, contava com o apoio do cabido de sua diocese e do clero paroquial para apascentar as ovelhas, efetivando a cura de almas, função que lhe era atribuída.

Em suma, a diversidade caracterizou tanto os seculares quanto os regulares. Quanto aos últimos¹¹³, cujos membros tinham feito voto em alguma religião¹¹⁴, ou seja, nalguma ordem religiosa, havia os que cuidavam dos enfermos, os que se dedicavam às escolas piás, dentre outros. Desse modo, podemos concluir que a documentação inquisitorial mostra a heterogeneidade do quadro das dignidades dos seus integrantes processados pelo Tribunal da Inquisição de Lisboa, como se depreende das informações abaixo (quadro 1).

¹¹⁰ Ibidem.

¹¹¹ ENES, Fernanda. In AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *Dicionário de História Religiosa...*, op. cit, p. 361. Verbete: *Clero Secular (Séculos XVI-XVIII – De Trento a Pombal)*.

¹¹² Idem.

¹¹³ BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário Português e Latino...*, op. cit. Disponível em <<http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/regular>> Acesso em: 30 de dez. de 2017. Verbete: *Regular*.

¹¹⁴ Além de ser o mesmo que o teor de vida, que guardam os religiosos, a vida religiosa, poderia designar a ordem religiosa por eles escolhida. Denominava também certas ordens militares, a exemplo da Religião de Malta, Alcântara, Calatrava, etc. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário Português e Latino...*, op. cit. Disponível em <<http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/religi%C3%A3o>> Acesso em: 30 de dez. de 2017. Verbete: *Religião*.

Quadro 1: Dignidades eclesiásticas – clero regular

Sacerdotes	23
Pregadores	12
Confessores	3
Teólogos	2
Priores	5
Mestres	2

Através dos dados contidos no quadro acima nota-se que um número significativo dos religiosos processados era sacerdote. Um aspecto que merece ser sublinhado diz respeito à acumulação de dignidades, visto que alguns eram, ao mesmo tempo, sacerdotes, confessores, teólogos e pregadores. É importante ressaltar também que, às vezes, as referências às dignidades eclesiásticas são um tanto confusas. Exemplo disso é o caso do dominicano José de Santa Maria¹¹⁵, 20 anos, que foi referido como “padre frei”, mas que, na verdade, era ainda apenas diácono. O carmelita António Soares¹¹⁶, de 18 para 19 anos, também foi registrado como “padre frei”, mas, ao que parece, não tinha ainda as ordens maiores. Ademais, vale destacar a relevante quantidade de pregadores que tiveram seus nomes listados, malgrado a “preocupação com a existência de pregadores competentes para ministrar a palavra de Deus”¹¹⁷.

Quadro 2: Dignidades eclesiásticas – clero secular

Sacerdotes	10
Pregadores	1
Confessores	2
Teólogos	0
Mestres	1
Coadjutores	1
Curas	3
Capelães	2

¹¹⁵ ANTT, IL, Proc. 6717.

¹¹⁶ ANTT, IL, Proc. 6919.

¹¹⁷ PAIVA, José Pedro. *A recepção e aplicação do Concílio de Trento em Portugal...*, op. cit., p. 39.

Dos doze integrantes do clero secular, dez eram sacerdotes e cinco deles foram condenados à pena capital, isto é, metade dos padres seculares tiveram suas vidas ceifadas pelas chamadas disciplinadoras. E um deles, Santos de Almeida¹¹⁸, além de ter sido capelão da Capela de São Miguel dos Passos, do Castelo, e capelão de Santa Bárbara do Castelo, foi capelão do rei por 25 anos, aspecto que não pode ser desmerecido. A heterogeneidade, como se vê, também existiu entre os seculares, que também acumularam diferentes dignidades eclesiásticas, visto que João de Mendonça da Maia¹¹⁹, por exemplo, era, concomitantemente, sacerdote e mestre-escola.

Quanto aos integrantes das ordens militares, um deles foi freire e cavaleiro professo da Ordem de Cristo¹²⁰, outro, além de sacerdote¹²¹, era freire professo da mesma ordem, da qual foi, mais tarde, expulso. O único integrante da Ordem de Santiago, o clérigo Francisco Dias Palma¹²², duplamente processado, além de sacerdote, acumulava as funções de mestre de Latim, era cura da Igreja de São Sebastião de Gomes Aires (termo da Vila de Ourique) e foi pregador da Cruzada no arcebispado de Lisboa, em Sintra e Cascais. Desse modo, a heterogeneidade marcou o contexto tanto do clero secular quanto do regular e das ordens militares.

Em suma, os indivíduos pertencentes ao clero regular são os que fazem parte de uma congregação de clérigos regulares, a exemplo dos franciscanos, dominicanos, cistercienses, agostinhos, carmelitas, oratorianos, jesuítas. Seus membros vestem um hábito e fazem votos de obediência às regras da congregação ou ordem religiosa por eles escolhida – a clausura, por exemplo. A heterogeneidade que tão bem marcou todos aqueles grupos é muito evidente, como veremos a seguir.

1.2 AS ORDENS RELIGIOSAS ARROLADAS PELA INQUISIÇÃO DE LISBOA

A displicência da moralidade não foi um caso específico dos homens da Igreja, visto que o universo moral heterodoxo encontrado nas fontes do Santo Ofício luso, no século XVII, levou Bellini¹²³ a afirmar que os processos inquisitoriais sugerem que o interior de certas casas monásticas femininas, na metrópole, pode ter “superado em

¹¹⁸ ANTT, IL, Proc. 6587.

¹¹⁹ ANTT, IL, Proc. 5007.

¹²⁰ ANTT, IL, Proc. 3610.

¹²¹ ANTT, IL, Proc. 11357.

¹²² ANTT, IL, Procs. 8834 e 8834-1.

¹²³ BELLINI, Lígia. Extremos de Virtude: Relações de Gênero, Religiosidade e Sexualidade em Portugal no Antigo Regime. In: ARAS, Lina Brandão de; SARDENBERG, Cecilia M. B.; VANIN, Iole M. (orgs.). *Fazendo Gênero na Historiografia Baiana*. Salvador: NEIM/UFBA, 2001, p. 14.

muito o desregramento em matéria sexual e mesmo religiosa usualmente atribuído aos trópicos”¹²⁴.

A homossexualidade não foi uma prática peculiar ao universo religioso masculino, muito embora não tenhamos conhecimento de um estudo que se dedique inteiramente às práticas eróticas das freiras portuguesas¹²⁵, e que tenha quantificado as ordens das quais elas foram integrantes. A historiadora Georgina Silva dos Santos¹²⁶ fez alusão ao poema *Relação de um amigo a outro de uns cornos que lhe pôs uma freira e que fazendo as pazes com ele tornou a pôr*, escrito pelo frade franciscano António das Chagas (1631-1682), no qual o religioso fez referências explícitas às relações homossexuais de uma freira, que, devido à sua paixão por uma irmã de hábito, desprezava um mancebo. O texto, que certamente estava em consonância com a

¹²⁴ Na América portuguesa, vale lembrar que, além dos eclesiásticos que incorreram no “mau pecado”, há registros de sacerdotes amancebados e de praticantes do crime da solitação – sedução de homens e mulheres durante a confissão. Gilberto Freyre discorreu sobre o cenário do concubinato de padres e frades, excetuando apenas os jesuítas, a quem chamou de “donzelões intransigentes”. FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande e Senzala*. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. São Paulo: Global, 2006, pp. 531-532. Ainda segundo Freyre, vários foram os clérigos que se amasiaram, o que escandalizou o jesuíta Manuel da Nóbrega, que, criticando a falta de exemplo dos padres que se amancebavam com índias e negras, se comportando como verdadeiros fornicários, assim se referiu ao clero secular em meados do século XVI: “‘A evitar pecados não veio, nem se evitarão nunca’; melhor que não viessem, que não se embarcasse sacerdote ‘sem ser sua vida muito aprovada’”. Apud VAINFAS, Ronaldo. *Moralidades Brasilicas: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista*. In: SOUZA, Laura de Mello e (org). *História da Vida Privada no Brasil*. Cotidiano e vida privada na América Portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 233. Analisando as “moralidades brasilicas”, Vainfas mencionou, ancorado na análise de Luiz Mott, que “mais da metade do clero de Ilhéus vivia amancebado”. VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados: Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: 1997, p. 112, nota: 73. Ver também: MOTT, Luiz. *Os Pecados da Família na Bahia de Todos os Santos (1813)*. Salvador: Centro de Estudos Baianos, 1983. Por sua vez, Pollyanna Mendonça, em sua dissertação de mestrado, além de versar sobre discussões de gênero, examinou as “sacrílegas famílias”, isto é, o concubinato de padres no Maranhão do século XVIII. MENDONÇA, Pollyanna Gouveia. *Sacrílegas Famílias: conjugalidades clericais no Bispado do Maranhão no século XVIII*. Universidade Federal Fluminense (UFF). Vale conferir também sua tese de doutorado: *Parochos imperfeitos: Justiça Eclesiástica e desvios do clero no Maranhão setecentista*, defendida na UFF, em 2011. A solitação, praticada no ambiente secreto do confessionário, foi outro motivo da quebra do celibato clerical e, ao que parece, o crime, punido pela Inquisição, se alastrou por diversos pontos da Colônia. A historiadora Lana Lage, ao examinar processos, sumários, confissões e denúncias, no período compreendido entre a última década do século XVII até os primeiros anos do XIX, identificou “cerca de 500 casos no Brasil, 80% dos quais localizados nas províncias da Bahia, Pernambuco, Rio de Janeiro e Minas Gerais, durante a primeira metade do século XVIII.” LIMA, Lana Lage da Gama. *O Padre e a Moça: o crime de solitação no Brasil no século XVIII*. In: *Anais do Museu Paulista*. Tomo 35. São Paulo: USP, 1986-1987, p. 18. Sua tese de doutorado, já citada, é pesquisa pioneira e referência fundamental: *A Confissão pelo Averso: o crime de solitação no Brasil Colonial*. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 1990.

¹²⁵ Pouco antes da defesa desta tese, soubemos da publicação do artigo do Dr. Paulo Braga, que, embora ainda não tenha sido lido, merece ser citado: BRAGA, Paulo Drumond. *Casas de Deus ou antros do Demônio? Homossexualidade feminina em mosteiros e conventos (séculos XVI-XVIII)*. In: SILVA, Carlos Guardado (Coord). *História do Sagrado e do Profano*. Lisboa: Edições Colibri, C. M. Torres Vedras, Inst. Alexandre Herculano, 2008.

¹²⁶ SANTOS, Georgina Silva dos. *A face oculta dos conventos: debates e controvérsias na mesa do Santo Ofício*. In MONTEIRO, Rodrigo Bentes; VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Império de Várias Faces – relações de poder no mundo Ibérico da Época Moderna*. São Paulo: Alameda, 2009, p. 141.

perspectiva partilhada por muitos homens na época, que ignoravam e satirizavam a homossexualidade feminina¹²⁷, tinha caráter moralizante e, ao mesmo tempo, um cunho irreverente¹²⁸. Entretanto, o poema, produzido por um homem, num contexto de intensa misoginia, no qual as relações de gênero deixam entrever a concepção masculina quanto ao corpo e à sexualidade femininos, demonstra que as religiosas também se relacionaram sexualmente com outras mulheres. A questão foi discutida pelo historiador português Paulo Drumond Braga, no livro *Filhas de Safo. Uma história da homossexualidade feminina em Portugal (séculos XIII-XX)*, que, a partir de fontes variadas, retratou o percurso histórico do lesbianismo em Portugal, que envolveu freiras, monjas e recolhidas.

De todo modo, embora o lesbianismo, especialmente entre religiosas, tenha sido um tanto invisibilizado ao longo dos séculos, as fontes do Santo Ofício lusitano documentam as práticas sexuais entre religiosas nos conventos de Portugal, na Época Moderna, ainda que a questão seja pouco estudada. Caso das freiras Maria do Espírito Santo, rodeira, de 24 anos, e Camila de Jesus, um ano mais jovem que sua companheira. Ambas eram professoras no Mosteiro de Santa Marta, em Lisboa, e acabaram processadas pela Inquisição entre 1574 e 1575¹²⁹. As religiosas mantiveram durante seis meses uma relação homoerótica, e, segundo Mott, Camila, que disse ter recebido, numa visão celestial, uma ordem para ser a mãe espiritual de Maria, “sentindo ‘o peito cheio de grandezas e bens de Deus’ acabou por dar de mamar à sua filha espiritual, amamentação místico-erótica” que foi descoberta pelo confessor. Embora, em janeiro de 1645, o então inquisidor geral D. Francisco de Castro tenha determinado que o Santo Ofício não mais atuasse contra mulheres acusadas de sodomia¹³⁰, no Portugal do século XVIII, Maria

¹²⁷ A ideia de que a sodomia feminina não era algo tão sério não foi unânime e certas autoridades equipararam-na à masculina, sendo, portanto, passível de punições graves, que poderiam incluir a pena de morte. Na Espanha, por exemplo, em meados do século XVI, a interpretação do código *Las Siete Partidas*, feita por Gregório Lopez, tinha uma característica rígida e estendia a pena capital para as culpadas do delito. BROWN, Judith. *Atos Impuros. A vida de uma freira lésbica na Itália da Renascença*. São Paulo: Brasiliense, 1987, pp. 20-21 e 22-24.

¹²⁸ SANTOS, Georgina Silva dos. *A face oculta dos conventos...*, op. cit., p. 141.

¹²⁹ MOTT, Luiz. *As freiras e o pecado da “molice”*. Disponível em < <http://historiahoje.com/as-freiras-e-o-pecado-da-molice/>> Acesso em: 01 de abr. de 2019. É importante destacar que as informações no site da Torre do Tombo mostram que ambas foram processadas por proposições heréticas. ANTT, IL, Proc. 3185 e ANTT, IL, Proc. 3185-1.

¹³⁰ Sobre a possível punição das mulheres que se relacionavam sexualmente com outras, na América portuguesa, Luiz Mott aludiu ao artigo 964 das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, promulgadas, em 1707, a mando de D. Sebastião Monteiro da Vide, 5º arcebispo de Salvador. Ao referirem-se ao “pecado de molice”, as Constituições determinavam que: “É também gravíssimo o pecado de molice, por ser contra a ordem da natureza, posto que não seja tão grave como o da sodomia e bestialidade. Portanto, ordenamos que as mulheres que uma com outra cometerem este pecado, sendo-lhes provado, sejam degredadas por três anos para fora do Arcebispado da Bahia e em pena pecuniária, as

Duran, noviça no convento dominicano de Nossa Senhora do Paraíso, em Évora, foi presa pela Inquisição de Lisboa, em 1741, acusada de manter relações eróticas com outras noviças do convento e com mulheres que viviam em recolhimentos lisboetas, além de ter se passado por um homem¹³¹. Em suma, a imagem da freira no Portugal barroco, que oscilou “entre o sagrado e o profano, entre a santidade e a perdição”, foi geralmente muito negativa, já que, dentre outras acusações, foram taxadas de “manter amores ilícitos”, que certamente incluíam o homoerotismo, como destacou, com maestria, Georgina Silva dos Santos¹³².

Se a sodomia não foi uma prática sexual inerente ao mundo religioso masculino, ela tampouco se restringiu ao universo das freiras portuguesas. Judith Brown¹³³, em *Atos impuros*, analisou com grande habilidade a homossexualidade de duas freiras, Benedetta Carlini, abadessa do Convento da Mãe de Deus, em Pescia, na Itália, e Bartolomea Crivelli, jovem freira, que era sua ajudante. Ambas, no início do século XVII, mantiveram relações sexuais durante anos e Carlini, dentre outras estratégias amorosas, se valia da personalidade do anjo Splenditello, um personagem masculino, para se aproximar sexualmente de Crivelli, invertendo a ordem sexual e de gênero, vigente na época.

Entretanto, apesar dos poucos exemplos quanto às freiras lusitanas e a visão negativa que pairava sobre elas no Portugal barroco, não conhecemos estatísticas relacionadas ao número de religiosas descobertas pela Inquisição devido à prática do “nefando”. Como assinalamos, tampouco conhecemos uma quantificação sobre as ordens às quais elas pertenceram.

quais penas se devem moderar conforme a qualidade da prova e as mais circunstâncias”. É digno de nota que a “molice” foi vista como uma prática sexual menos grave que a sodomia e a bestialidade. O termo se referia a um conjunto de práticas sexuais, que envolviam a masturbação e demais atos eróticos, que não incluíam a cópula anal. Não se sabe ao certo se essas determinações chegaram a se concretizar. MOTT, Luiz. *As freiras e o pecado da “molice”*. Disponível em < <http://historiahoje.com/as-freiras-e-o-pecado-da-molice/>> Acesso em: 01 de abr. de 2019.

¹³¹ Agradecemos imensamente ao autor, Dr. François Soyer, que generosamente nos enviou o artigo *The Inquisitorial Trial of a Cross-Dressing Lesbian: Reactions and Responses to Female Homosexuality in 18th-Century Portugal* (2014) e o livro *Ambiguous Gender in Early Modern Spain and Portugal: Inquisitors, Doctors and the Transgression of Gender Norms*. Leiden; Boston: Brill, 2012. O autor esclarece que a noviça não foi presa e condenada por sodomia, mas sim devido às reações extremas que o seu comportamento sexual causou entre as mulheres com quem manteve os atos ilícitos, além da própria mentalidade misógina dos inquisidores. De acordo com as informações do site da Torre do Tombo, Maria Duran foi acusada de fingir ter pacto com o demônio. ANTT, IL, Proc. 9230. Disponível em <<https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2309369>> Acesso em: 01 de abr. de 2019.

¹³² SANTOS, Georgina Silva dos. Devoção, Disciplina e Preconceito: a construção da santidade em conventos e recolhimentos da América portuguesa. In *Lusitania Sacra*, nº 28 (Julho-Dezembro 2013), p. 162.

¹³³ BROWN, Judith. *Atos Impuros*. A vida de uma freira lésbica na Itália da Renascença. São Paulo: Brasiliense, 1987.

Dos cinquenta processos de eclesiásticos sodomitas elaborados no Seiscentos, pelo Tribunal lisboeta, aqui analisados, o maior número deles pertenceu aos homens do clero regular, particularmente aos que integraram as ordens mendicantes, mais especificamente as de São Domingos e de Nossa Senhora do Monte do Carmo. Contudo, desse cenário não foram excluídos os membros das ordens monásticas e das militares (quadro 3).

Quadro 3: Ordens religiosas e militares listadas

Ordens religiosas e militares	Número de religiosos
São Domingos	10
Nossa Sra. do Monte do Carmo	10
São Francisco	5
Santíssima Trindade	3
Eremitas de Santo Agostinho	3
São Jerônimo	3
São Bento	1
Ordem de Cristo	2
Ordem de Santiago	1
Total	38

Fonte: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processos da Inquisição de Lisboa

É relevante destacar a heterogeneidade quanto aos ramos a que pertenceram os integrantes das Ordens do Carmo e de São Francisco. No que se refere à primeira, do total de dez processados, três integraram o ramo dos carmelitas calçados e, em ao menos um caso, a informação é confusa, visto que um dos amantes de frei Martinho dos Anjos, Manoel Coelho, disse que ele fora frade carmelita descalço. Outro parceiro, D. Luis de Vargas, por sua vez, confessou ter mantido relações sexuais com o frade num mosteiro carmelita calçado, em Lisboa¹³⁴. No que tange aos franciscanos, três pertenceram à Observância da Província de Portugal, um à Província dos Algarves e outro à Província da Arrábida.

Os anos compreendidos entre 1630 e 1646 representam o período no qual houve maior quantidade de processos, no Tribunal da Inquisição de Lisboa, contra os homens que integraram especialmente as ordens mendicantes. Os dominicanos e os carmelitas, mais particularmente, contabilizaram um total de vinte frades listados apenas naqueles anos. Os trinitários e os agostinhos, entre 1620 e 1645, contaram seis processos. Os números relacionados aos franciscanos são mais esparsos no tempo e o primeiro registro

¹³⁴ ANTT, IL, Proc. 12525.

data de 1611 e o último, de 1694 (quadro 4).

Quadro 4: Ordens Mendicantes: por períodos

Ordens	Períodos	Processos
São Domingos	1630 – 1640	10
Nossa Senhora do Monte do Carmo	1630-1646	10
Santíssima Trindade	1620-1621	1
	1631-1633	2
Eremitas de Santo Agostinho	1632	1
	1644-1651	1
	1645	1
São Francisco	1611-1616	1
	1630-1633	1
	1653-1657	1
	1660	1
	1694	1
Total	1611-1694	31

Fonte: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processos da Inquisição de Lisboa

Do quadro acima se depreende que os números indicam que a maior parte dos processos foi elaborada durante um contexto turbulento da política portuguesa, mais especificamente no momento em que Portugal se aproximava da separação da Coroa espanhola. A questão parece ter relação direta com conjunturas externas da história de Portugal (guerras e crises políticas e econômicas) e com as internas (algumas consequentes das externas, a exemplo das dificuldades financeiras, além de disputas e dissensões dentro das ordens, fatores que podem ter resultado na falta de incentivo a um comportamento moral e doutrinário mais austero). O cruzamento da documentação inquisitorial com outros tipos de fontes, como as oriundas das visitas aos claustros, os estatutos e as constituições das ordens, mosteiros e conventos¹³⁵, talvez possa contribuir para o preenchimento das lacunas deixadas pelos processos e, conseqüentemente, para o

¹³⁵ Infelizmente, não tivemos acesso às constituições e estatutos de ordens, conventos e mosteiros a que os religiosos aqui estudados pertenceram. Contudo, parte desses importantes documentos se encontra no Arquivo do Patriarcado, de Lisboa, a exemplo dos *Estatutos do Convento da Graça de Lisboa*, que parecem se referir ao século XVII, e que estariam na Caixa 5, parte de uma miscelânea manuscrita truncada. Ademais, há registros de estatutos da Congregação da Índia, relacionados aos Agostinhos, datados de 1632. Embora pertencentes a outra região, talvez possam ser úteis para a compreensão de aspectos sobre aquela ordem. O mesmo arquivo guarda, dentre outras fontes, o *Livro das actas do capítulo provincial*, do Convento da Graça de Lisboa, de 1612, que certamente é de grande importância para a pesquisa. PEREIRA, Isaias da Rosa. Inventário Provisório do Arquivo da Cúria Patriarcal de Lisboa. In *Lusitania Sacra*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 1972, pp. 328 e 360. Disponível em < http://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/5033/1/LS_S1_09_IsaiasRPereira_Inv.pdf > Acesso em: 10 de jun. de 2016.

melhor entendimento de algumas dessas problemáticas. Seja como for, é importante considerar o controle régio “sobre as instituições e as hierarquias religiosas do reino”, que passavam “pela intervenção da Coroa nos processos de reforma dos institutos regulares”. Ou seja, a Coroa intervinha diretamente na ingerência do clero regular. Ainda que se refira a outro contexto complexo da política portuguesa, Federico Palomo apontou que, na época em que Filipe I chegou ao trono de Portugal, quando o vice-rei, o cardeal D. Henrique, assumiu a legacia *ad latere*, aspecto que facilitou a intromissão régia sobre os institutos regulares, seus membros, “em alguns casos, tinham sido activos promotores da oposição ao novo monarca”¹³⁶. É fundamental pensarmos no papel ativo que os institutos religiosos e seus integrantes podem ter tido durante o período anterior e posterior à Restauração portuguesa, aspecto que pode ter influenciado, ao menos em certos momentos, o registro de certas ordens no Tribunal do Santo Ofício (assim como o silenciamento em relação a outras), cujos membros foram acusados de sodomia, além da elaboração das sentenças inquisitoriais dadas aos religiosos (e aos seculares) das diferentes ordens, matéria do último capítulo desta tese.

O aspecto da proteção oferecida por autoridades religiosas é uma questão relevante, que precisa ser considerada. Até porque cabe perguntar por quais razões a Ordem de São Bento, por exemplo, contou com apenas um integrante processado no século XVII? Disciplina rigorosa? Ou a existência de uma possível proteção à imagem da Ordem? Qual a provável relação entre a Ordem e a Coroa? Vale ressaltar que o procurador do mosteiro beneditino, em Xabregas, padre Jorge do Espírito Santo, manteve atos homoeróticos com o jovem Diogo de São Francisco¹³⁷, nos tempos em que ele ali morava e tinha o hábito de São Bento, evidenciando que, em diferentes ocasiões, os beneditinos estiveram envolvidos nessas práticas, muito embora apenas um processo tenha sido localizado ao longo de todo o Seiscentos.

Para o caso espanhol, o historiador Tomás Mantecón Movellán, que estudou uma obra¹³⁸ de 1628, do padre jesuíta Pedro de León, afirmou que o iniciano se utilizou de manobras políticas para livrar muitos religiosos sodomitas do escândalo e da infâmia, já que, a questão, se viesse a público, causaria enorme choque sobre a cidade de

¹³⁶ PALOMO, Federico. *A Contra-Reforma em Portugal (1540-1700)*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006, p. 23.

¹³⁷ Diogo de São Francisco tornou-se franciscano da Província dos Algarves e acabou processado cerca de treze anos depois dos contatos sexuais com o procurador beneditino, que, segundo Diogo, não o teria penetrado porque não consentiu. ANTT, IL, Proc. 4479.

¹³⁸ LEÓN, Pedro. *Compendio de las industrias en los ministerios de la Compañía de Jesús con que prácticamente se demuestra el buen acerto en ellos. Dispuesto por el Padre Pedro de León de la misma Compañía y por orden de los superiores*, 1628.

Sevilha. Assim, as confissões dos cúmplices deveriam ser feitas de maneira que seus nomes não fossem revelados. Muitos pertenciam às principais ordens religiosas, cujos superiores agradeceram enormemente o favor prestado pelo inaciano:

Para proteger a los religiosos cuyos nombres y azañas eran descritas por los detenidos, usó ‘del miedo general de requerirles a los jueces que no procediesen contra los religiosos eclesiásticos, pues tenían superiores que conociesen de sus delitos y los castigasen si tenían culpa, dándoles las que resultauan contra ellos de las confesiones de los reos y no quedando en los procesos de los religiosos lo otro, diciéndoles a éstos que digesen sus dichos de manera que no tocaran en los religiosos antes digeran sus confesiones o ratificaciones de manera que pareciera que no tenían la culpa’. Así logró reducir el radio de acción del expediente y limitó los efectos de la redada, ‘cossa que me agradecieron los superiores y algunos otros frailes graues de aquellas religiones que eran de las más principales que hay¹³⁹.

No rol dos cinquenta processos escolhidos para a análise, as ordens monásticas, de São Bento e de São Jerônimo, contabilizaram, juntas, quatro membros listados (um deles já tinha sido expulso havia anos quando foi queimado) pelo Santo Ofício, entre 1638 e 1682. Como se verá, as características da forma de vida monástica eram, ao menos em tese, mais voltadas para a contemplação, para o interior do mosteiro. Essas características teriam contribuído para que os escândalos sexuais estivessem mais circunscritos aos muros dos mosteiros, visto que a Inquisição se preocupava mais com a publicidade da sodomia?

Apenas os processos inquisitoriais não permitem diretamente que descortinemos os motivos pelos quais certas ordens apareceram nos registros inquisitoriais, enquanto outras foram praticamente silenciadas. Podemos depreender, por um lado, que algumas foram mais severas e disciplinadoras do que outras, visto que houve casos de expulsões (ainda que no imbróglio que envolveu o ex-frade jerônimo, João Botelho, fique claro o quanto a ordem demorou a tomar tal atitude enérgica), o que indica que elas utilizaram seus próprios recursos punitivos, buscando controlar, de alguma forma, os integrantes que transgrediam as normas. Por outro, é verossímil que possa ter existido, em Portugal, uma tentativa de proteção a certas ordens, como no caso espanhol estudado por Mantecón Movellán. Ademais, o clero regular contou com o apoio de um cardeal, que, em 1613, enviou instruções a D. Pedro de Castilho para que seus membros, presos por sodomia, não fossem a autos da fé públicos, o que deixa claro a intenção de que a honra

¹³⁹ MOVELLÁN, Tomás A. Mantecón. Las culturas sodomitas en la Sevilla de Cervantes. In: CASTELLANO, Juan Luis Castellano & MUÑOZ, Miguel Luis López-Guadalupe. Homenaje a Don Antonio Domínguez Ortiz. Vol. II. Granada: Universidad de Granada, 2008, p. 463.

do clero regular não fosse maculada.

As características das formas de vida das ordens mendicantes, das monásticas e das ordens militares, as regras e os estatutos que as regularizavam, são alguns dos aspectos que serão analisados a seguir.

1.2.1 ORDENS MENDICANTES

Conforme já indicado, a maioria dos religiosos processados pelo tribunal lisboeta, no século XVII, foram os mendicantes, cuja forma de vida estava calcada basilamente na pobreza individual e coletiva, questões que ganharam destaque no século XIII, quando as formas de vida monástica e canonical tornaram-se obsoletas e requereram novas concepções de vivência religiosa. Sua base de sustento estava fundamentada exclusivamente no seu trabalho cotidiano e uma de suas características marcantes foi a “mobilidade, *instabilidade*, itinerância, imposta esta, quer por motivos de pregação/apostolado (entre fiéis ou hereges, ou entre infiéis = missão), quer por falta de trabalho ou por sonegação da remuneração do mesmo”¹⁴⁰. Quando tal se passava, era possível que se recorresse extraordinariamente à mendicância, “ou mendicidade incerta, dita ‘recurso à mesa do Senhor’”¹⁴¹. Num primeiro momento, os mendicantes eram formados apenas pelos franciscanos e pelos dominicanos. Em meados do século XIII, os carmelitas, os eremitas de Santo Agostinho passaram a fazer parte do grupo, que só contou com a presença dos trinitários no século XVII.

Com exceção dos franciscanos, dos carmelitas e dos trinitários, tanto os dominicanos quanto os eremitas de Santo Agostinho adotaram a *Regra de Santo Agostinho*, “mais fraterna que a Regra de S. Benedito”¹⁴², cuja data em que foi escrita é incerta¹⁴³ e que tinha como principal mote “a vida da comunhão de bens”¹⁴⁴. O termo “comunhão” não era entendido apenas no sentido de partilha de bens. Assentada na

¹⁴⁰ ARAÚJO, António de Sousa. In VASCONCELOS E SOUSA, Bernardo (dir.); ANDRADE, Maria Filomena; OINA, Isabel Castro; SANTOS, Maria Leonor Ferraz de Oliveira Silva. *Ordens Religiosas em Portugal...*, op. cit., p. 251. Nota histórica: *Forma de Vida Mendicante*.

¹⁴¹ Idem.

¹⁴² MURRAY, Bruno. *As Ordens Monásticas e Religiosas*. Portugal: Europa-América, 1986, p. 126.

¹⁴³ Há especialistas que afirmam que foi escrita em 391 (ano em que Agostinho fundou o mosteiro de Hipona) e há quem defenda o ano de 428. O frade da Ordem dos Servos de Maria (OSM), Clodovis Boff, que comenta a Regra, optou por partilhar da interpretação de L. Verheijen, grande especialista, que “através de um confronto cerrado do texto da Regra com outros escritos de Agostinho, estabeleceu a data de 397”. BOFF, Clodovis (OSM) (apr. e comen.). *A Regra de Santo Agostinho*. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 16.

¹⁴⁴ Idem, pp. 9-10.

ótica do Evangelho, a expressão tinha uma conotação teológica mais vasta, que ia além da simples partilha ou socialização. A *Regra* abrangia ainda outros elementos fundamentais “ao projeto de vida consagrada: a oração, a castidade, a obediência, etc.”¹⁴⁵. Mais curta e mais aberta do que a *Regra de São Bento*, ela tem apenas oito capítulos e o IV, que trata da conduta moral dos religiosos, se subdivide em duas partes e a primeira, *castidade: a disciplina do olhar* é o item que mais interessa aqui, especialmente por duas razões: por cuidar que os homens sempre permanecessem juntos quando saíssem, evitando, assim, muitas ocasiões de pecar, e por buscar disciplinar o olhar, origem de muitos males, já que estava diretamente ligado aos pensamentos e ao coração. Um olhar puro definia a pureza de pensamento e, por fim, resultava num coração imaculado. Ainda que se remetessem às proibições entre homens e mulheres, a *Regra*, ao definir o encontro entre os olhares e os desejos sexuais concretizados através do pensamento, assim demarcava as relações entre os gêneros:

Quando então dois corações, mesmo sem palavras, pela simples troca de olhares, revelam um ao outro o desejo impuro e, cedendo ao estímulo da carne, se deleitam em seus recíprocos ardores, embora os corpos permaneçam inviolados, é a própria castidade que desaparece do comportamento¹⁴⁶.

O item termina advertindo: “guardai-vos mutuamente a castidade”, conselho que deveria ser cumprido quando os religiosos estivessem na Igreja ou em outros espaços, onde houvesse mulheres, questão bem em conformidade com a misoginia da época em que a *Regra* foi escrita e que ainda sobrevivia na Europa, mais particularmente no Portugal da Época Moderna.

Ainda que os mendicantes tenham adotado regras diversificadas, é importante ressaltar sua estrutura “fortemente centralizada e piramidal”¹⁴⁷. Administrativamente, cada comunidade de frades (*fratres*) era presidida por um mestre, prior ou guardião e todos tinham direitos e deveres iguais. De acordo com António de Sousa Araújo, eles eram “económica, social e solidariamente chamados ao *ministério do apostolado* da Igreja”, sendo que os dominicanos exerciam tal ministério porque já eram originalmente clérigos¹⁴⁸. Era necessário que houvesse um determinado número de fraternidades

¹⁴⁵ Ibidem, p. 10.

¹⁴⁶ Capítulo IV. (A) castidade: a disciplina do olhar, item d. In BOFF, Clodovis (OSM) (apr. e comen.). *A Regra de Santo Agostinho...*, op. cit., p. 31.

¹⁴⁷ ARAÚJO, António de Sousa. In VASCONCELOS E SOUSA, Bernardo (dir.); ANDRADE, Maria Filomena; OINA, Isabel Castro; SANTOS, Maria Leonor Ferraz de Oliveira Silva. *Ordens Religiosas em Portugal...*, op. cit., p. 252. Nota histórica: *Forma de Vida Mendicante*.

¹⁴⁸ O processo de clericalização na Ordem de São Francisco se deu após a ingerência da Santa Sé, visto que, no início, entre os franciscanos havia muitos leigos, a quem a Sé Apostólica proibiu a pregação,

locais, com um total mínimo de frades, para que se constituíssem numa Província, presidida por um Provincial, o Mestre, Ministro ou Prior. A Província estava subordinada ao Geral da Ordem, que tinha essas mesmas designações eclesiásticas e estava sujeito ao Papa.

A vivência religiosa dos mendicantes era marcada pela mescla entre a vida contemplativa e a vida ativa. Ou seja, em comparação com a vida monástica e canônica, ambas muito voltadas para o mundo restrito da celebração permanente dentro da igreja do Mosteiro, da Sé, do Cabido, num ambiente predominantemente rural, os mendicantes direcionavam-se essencialmente para o mundo urbano. Ainda que sua organização fosse centralizada e organizada, eles eram flexíveis e itinerantes. Com efeito, os mendicantes eram os responsáveis pela pregação junto às populações, fosse “nos campos, nos caminhos, nas ruas, nos bairros, nas oficinas e praças públicas”¹⁴⁹. Característica que, não raro, causou dissensões não apenas com o clero diocesano, mas também entre os próprios mendicantes, que, obviamente, não podiam compartilhar todos os fiéis. Daí a elaboração dos chamados “pactos de concórdia”, que tinham como objetivo evitar as rivalidades e estabelecerem a distância entre os conventos, que não deveria ser inferior a 350-700 metros¹⁵⁰.

O fato de os dominicanos, eremitas de Santo Agostinho, franciscanos, carmelitas e trinitários partilharem a vida mendicante não significa que as ordens tivessem traços necessariamente homogêneos. Enquanto os frades de São Francisco, por exemplo, primavam pela pobreza, os de São Domingos eram muito voltados para o estudo, aspecto que, para os agostinianos, funcionava como uma espécie de estratégia para influenciar os hereges e desenvolver o seu ministério pastoral¹⁵¹.

A *Ordem de São Domingos*, ou a *Ordem dos Frades Pregadores (Ordo Fratrum Praedicatorum – O.P.)*, foi fundada pelo castelhano São Domingos de Gusmão (1170-1221), aprovada pelo papa Inocêncio III e confirmada por Honório III, em 22 de dezembro de 1216. Uma bula de 21 de janeiro de 1217 confirmou o nome do instituto como *Fratrum Praedicatorum*, evidenciando seu caráter primordial: a pregação apologética e a defesa da fé católica. Os frades dominicanos estavam comprometidos

obrigando-os ao estudo e incitando que a preparação fosse feita em conventos. Tais questões resultavam das necessidades da urbanização e da nova época, que estavam relacionadas, dentre outras, às tarefas do ministério pastoral, à pregação, às missões entre os infiéis, ao ensino universitário, à ocupação de postos eclesiásticos, inclusive na Inquisição, etc. Idem, p. 251.

¹⁴⁹ Ibidem, p. 252.

¹⁵⁰ Ibidem.

¹⁵¹ Ibidem, p. 253.

com os três votos (pobreza, castidade e obediência), e em comparação com seus confrades das ordens monásticas tradicionais, não se dedicavam inteiramente à oração individual, ao silêncio, e “o conjunto das suas actividades não é limitado, especialmente pelos muros do mosteiro”¹⁵². Ou seja, não vivenciavam uma clausura rigorosa e tinham uma relação muito próxima com o mundo exterior. A ordem tem características híbridas, porque é formada por comunidades de sacerdotes com disciplina monástica e pobreza mendicante. Muito afeiçoados aos estudos, ao ensino, e à pregação itinerante, tiveram papel importante na construção da história religiosa portuguesa¹⁵³.

Ainda que os frades pregadores obedecessem a *Regra de Santo Agostinho* – escolha feita por São Domingos porque conhecia aquelas determinações, que já tinham sido introduzidas no capítulo de Osma, Espanha – outros estatutos foram por eles adotados. Depois da aprovação da escolha da regra e da confirmação da Ordem, em 1216, “o carisma especial dos dominicanos foi recolhido e salvaguardado nos textos normativos próprios da Ordem”¹⁵⁴. Daí que outros textos foram sendo incorporados à regra, por São Domingos, a exemplo dos *Consuetudines*, de 1216, as *Institutiones*, de 1220, elaboradas durante o primeiro capítulo geral, e a legislação provincial, de 1224. Todos esses textos de caráter legislativo foram reunidos no *Liber consuetudinum*, sendo que o de 1216 estava relacionado às leis de observância e os demais foram inseridos no capítulo referente às leis constitucionais. É importante ressaltar que essas normas que buscavam orientar a vida dos pregadores não se mantiveram estanques no tempo e foram, paulatinamente, modificadas ou corrigidas anualmente durante os capítulos gerais e, entre 1239 e 1241, foi aprovada uma nova edição das constituições. De autoria de São Raimundo de Peñaforte, que foi capelão do papa Alexandre IV e confessor do rei Jaime I, de Aragão, ela permaneceu a base das constituições dominicanas até 1924¹⁵⁵.

Os dominicanos contaram, em diferentes momentos de sua história em Portugal, com a proteção régia, a exemplo do que se passou durante o *Concílio de Trento*, quando, a mando de D. João III, três teólogos dominicanos “de elevada craveira doutrinal e humana”¹⁵⁶, foram enviados ao concílio. Ao que parece, aquele foi um

¹⁵² MURRAY, Bruno. *As Ordens Monásticas e Religiosas*. Portugal: Europa-América, 1986, p. 126.

¹⁵³ ROLO, Raul A. In AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal...*, op. cit., p. 82. Verbetes: *Dominicanos*.

¹⁵⁴ ARAÚJO, António de Sousa. In VASCONCELOS E SOUSA, Bernardo (dir.); ANDRADE, Maria Filomena; OINA, Isabel Castro; SANTOS, Maria Leonor Ferraz de Oliveira Silva. *Ordens Religiosas em Portugal...*, op. cit., p. 369. Nota histórica: *Forma de Vida Mendicante*.

¹⁵⁵ Idem.

¹⁵⁶ ROLO, Raul A. In AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal...*, op. cit., p. 84. Verbetes: *Dominicanos*.

momento áureo da ordem, que tinha nos seus quadros frei Bartolomeu dos Mártires, visto como um baluarte da disciplina espiritual e da virtude. Entretanto, no fim do século XVI, nota-se que a ordem passou a enfrentar certos percalços, como no caso da universidade, perdida durante muito tempo, devido aos ressentimentos do monarca Felipe II. Apesar disso, é notável o brilhantismo nos estudos e na escrita de sermões. Mas, ao que tudo indica, também enfrentou problemas internos, devido ao alto índice de religiosos – “os seis noviciados e casas de estudo fizeram subir perigosamente a estatística dominicana”¹⁵⁷. Vivenciaram ainda uma grave recessão econômica que, no século XVIII, vinha de longe. Em 1628, a ordem teria aproximadamente trinta e oito casas em Portugal¹⁵⁸.

A Ordem de Santo Agostinho, cuja designação canônica é *Ordo (Fratrum Eremitarum) Sancti Augustini* – O.E.S.A. (ou O.S.A.), nasceu no século XIII graças à reunião de algumas congregações de eremitas, que, em diversas partes da Itália, a partir do século XII, passaram a observar a *Regra de Santo Agostinho*. A bula *Incumbit Nobis*, de 1243, é considerada sua carta de fundação. Entretanto, devido às muitas diferenças entre os grupos que se reuniram para seguir a regra agostiniana, a ordem, em 1256, passou à autoridade de um prior geral, conforme determinação do papa Alexandre IV. A Ordem foi dividida em quatro províncias, organizada de acordo com o sistema das Ordens Mendicantes, ainda que apenas em 1567 o papa Pio V tenha lhes concedido tal estatuto¹⁵⁹.

Assim como seus confrades dominicanos, os agostinhos seguiam a *Regra de Santo Agostinho*, mas sua orientação disciplinar não esteve limitada àquele código normativo, que, na verdade, não foi integralmente escrito por Santo Agostinho. Vale destacar a heterogeneidade de modalidades de aplicação da Regra, visto que havia grupos que obedeciam a chamada “primeira”, um texto originário da Espanha do século VII, outros que estavam sujeitos à *Ordo Monasterii*, datada de 395, que tratava da disciplina da vida cotidiana e das horas canônicas, e que, na verdade, tinha sido elaborada por um confrade de Santo Agostinho, Alípio. Havia ainda os que acatavam o *Praeceptum*, um conjunto de conselhos gerais que Agostinho preparou para um mosteiro de leigos. Seja como for, a Regra era o principal regulamento interno e era a

¹⁵⁷ Idem, p. 85.

¹⁵⁸ OLIVEIRA, Miguel de. *História Eclesiástica de Portugal*. Lisboa: União Gráfica, 1940, p. 198.

¹⁵⁹ ARAÚJO, António de Sousa. In VASCONCELOS E SOUSA, Bernardo (dir.); ANDRADE, Maria Filomena; OINA, Isabel Castro; SANTOS, Maria Leonor Ferraz de Oliveira Silva. *Ordens Religiosas em Portugal...*, op. cit., p. 419. Nota histórica: *Forma de Vida Mendicante*.

partir dela que, através dos capítulos gerais, eram elaboradas as constituições agostinianas, com destaque para as *Constitutiones Ratisponensis*, ratificadas em 1291 e que vigoraram até 1551¹⁶⁰.

Ao que parece, a Província de Portugal foi criada em 1243 e sua história inicial está diretamente atrelada ao convento de Lisboa, criado por frades italianos, em 1234. Se inicialmente a devoção fundacional era dedicada a Santo Agostinho, na segunda metade do século XIV, passou a ser de Nossa Senhora da Graça, título que nomeou vários conventos metropolitanos (e na Índia Oriental)¹⁶¹, a exemplo do principal deles, o de Lisboa. Especialmente no século XV, a ordem teve grande importância na vida universitária de Lisboa, e, tal como outras casas religiosas, contou com o patronato de pessoas da nobreza, que muito contribuiu para a construção de conventos. Ademais, recebeu, durante toda a sua história, a proteção dos duques de Bragança, cujo mecenato foi tão relevante a ponto de um convento sob sua tutela adquirir “um regime quase autónomo”¹⁶², caso do de Vila Viçosa.

Na primeira metade do século XVI, a província passou por uma reforma, levada a cabo com total apoio régio e dos priores-gerais. Graças ao rei, a criação do colégio de Coimbra, em 1543, foi fundamental para a formação dos candidatos, que estudaram ali e na Universidade de Coimbra. A época áurea, marcada por intensa vigilância, se deu entre 1569 e 1630, quando aumentou o número de casas e principalmente da “plêiade de homens eminentes” que “ilustrou a ordem, as cátedras universitárias e a hierarquia nacional, sob a orientação de uma série de ilustres provinciais”¹⁶³. No entanto, a partir de 1630 é perceptível certa decadência, o que coincide com o registro dos nomes de três agostinhos sodomitas nos arquivos da Inquisição lisboeta, entre 1632 e 1645. No fim do Seiscentos houve pequena dissensão no governo da província e uma tensão entre os conventos do Norte (Porto), os do Centro e Sul (Lisboa)¹⁶⁴. No século XVI o perfil social dos conventos de Lisboa e de Évora era composto por “centenas de jovens, vários deles vindos de famílias de alta nobreza”¹⁶⁵. A tendência teria se perpetuado no século seguinte? Do frade João Pereira de Castelo Branco¹⁶⁶, sabe-se que foi filho do secretário

¹⁶⁰ Os autores fazem referência ainda à *Expositio in Regulam*, do cônego regular São Vítor, texto relevante, apresentado como o oficial no comentário à Regra. Idem.

¹⁶¹ ALONSO, Carlos. In AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal...*, op. cit., p. 27. Verbete: *Agostinhos*.

¹⁶² Idem.

¹⁶³ Idem, p. 29.

¹⁶⁴ Ibidem, p. 30.

¹⁶⁵ Ibidem, p. 28.

¹⁶⁶ ANTT, IL, Proc. 982.

do Desembargo do Paço e da Junta dos Três Estados e das remissões das petições, e de uma senhora que tinha título de “dona”. Por sua vez, o agostiniano Simão da Cunha¹⁶⁷ tinha dois irmãos deputados do Santo Ofício e uma irmã freira no Mosteiro da Esperança, em Lisboa. Ademais, sua mãe e as avós materna e paterna também eram denominadas de “dona”, indícios que parecem indicar a manutenção da “qualidade” da origem social dos agostinhos no período.

A Ordem dos Frades Menores, ou Ordem Seráfica, cuja designação canônica era *Ordo Fratrum Minorum* – O.F.M., foi fundada por São Francisco de Assis e aprovada pelo papa Inocêncio III, em 16 de abril de 1209. A aprovação foi confirmada pelo mesmo pontífice no *IV Concílio de Latrão*, em 1215. Os frades da Ordem professavam evidentemente a *Regra Bulada de São Francisco de Assis*¹⁶⁸, cujos propósitos não se diferem muito dos das demais. Como já ilustrado, os franciscanos dedicavam-se à pregação e às obras caritativas. À semelhança de todas as ordens religiosas, primavam pela pobreza individual. Entretanto, ao seu rol de aperfeiçoamento moral e espiritual, os franciscanos acrescentaram a pobreza coletiva. Calcada nos ideais de fraternidade, pobreza, trabalho (“o ócio é vício da alma”¹⁶⁹), castidade e da supracitada itinerância evangelizadora, a regra franciscana tratou da obediência e, no capítulo XI¹⁷⁰, se ocupou do cuidado nas relações afetivas dos frades com as mulheres, proibindo que os irmãos entrassem nos mosteiros das monjas.

A Província da Espanha da Ordem de São Francisco, cujos frades chegaram a Portugal no início do século XIII, entre 1232 e 1239, subdividiu-se em três: Aragão,

¹⁶⁷ ANTT, IL, Proc. 13079.

¹⁶⁸ A chamada *Regra Bulada* é a que foi aprovada, com a bula *Solet Annuere*, pelo papa Honório III, em 29 de novembro de 1223. A *Regra não Bulada* é chamada atualmente de “Protorregra” e refere-se à Regra aprovada em 1221. CROCOLI, Aldir (OFMCap); SUSIN, Luiz Carlos (OFMCap) (apresentação e comentários). *A Regra de São Francisco de Assis*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, pp. 24 e 29. A regra aprovada em 1223 foi escrita por Francisco, que contou com a participação dos ministros franciscanos e do cardeal Hugolino. O texto foi acompanhado pelas *Constituições*, aprovadas no Capítulo Geral de 1239, que foram reordenadas e finalizadas por São Boaventura, em 1260, “a que se juntaram costumes, estatutos e actas capitulares, assinalando as várias etapas de desenvolvimento da Ordem”. No entanto, Francisco de Assis chegou a começar a escrever a *Formula vitae*, um conjunto de citações do Evangelho, que incluíam normas para a vida comunitária, e que teria sido aprovada, oralmente, em 1209 (para alguns autores, em 1210), pelo papa Inocêncio III. ARAÚJO, António de Sousa. In VASCONCELOS E SOUSA, Bernardo (dir.); ANDRADE, Maria Filomena; OINA, Isabel Castro; SANTOS, Maria Leonor Ferraz de Oliveira Silva. *Ordens Religiosas em Portugal...*, op. cit., p. 255. Nota histórica: *Forma de Vida Mendicante*.

¹⁶⁹ CROCOLI, Aldir (OFMCap); SUSIN, Luiz Carlos (OFMCap) (apresentação e comentários). *A Regra de São Francisco de Assis*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 43.

¹⁷⁰ A regra franciscana está dividida em doze capítulos, que teria um aspecto simbólico: assim como o povo de Israel tinha doze tribos e a Igreja está fundada no testemunho de doze apóstolos, a regra também teria sido dividida em doze capítulos. Entretanto, em sua origem, ela não estaria dividida em capítulos, nem em subcapítulos. Segundo seus comentadores, a divisão teria sido feita às pressas, talvez por um assessor da Cúria Romana. *Ibidem*, p. 35, nota 12.

Castela e Santiago. Esta última compreendia o território português e, por isso, não raro, aparece designada como Província de Portugal. Na metade do século XIV houve uma importante alteração no interior da ordem, quando duas tendências defrontaram-se: o conventualismo (Claustra em Portugal) e a observância¹⁷¹. A ordem passou por nova mudança no século XVI, quando o papa Leão X, em 1517, decretou a divisão entre Frades Menores da Regular Observância (ou apenas Frades Menores) e os Frades Menores Conventuais. Em Portugal, logo depois, foram criadas duas províncias: a Província de Portugal da Regular Observância (com vinte e sete casas e sediada no Convento de São Francisco, em Lisboa) e a Província de Portugal dos Claustrais ou Conventuais (com vinte e duas casas e sediada no Convento de São Francisco do Porto).

Graças ao breve do papa Pio V, de 1567, a província dos claustrais, a mais antiga, segundo o padre Miguel de Oliveira¹⁷², foi suprimida a pedido do cardeal D. Henrique, e passou a integrar a província observante de Portugal. Na época, o mesmo se passou na Espanha, devido à influência de Filipe I. Os Franciscanos Observantes, ou apenas Franciscanos, vivenciaram fases de grande desenvolvimento entre os séculos XVI e XVII e foram agrupados em duas províncias e custódias. O primeiro grupo, herdeiro daquela corrente da observância, do século XIV, foi intitulado Regular Observância, e o segundo, que seguia o estilo de vida mais austero da Estrita Observância (ou da “mais estreita e regular Observância”), teve cinco províncias, uma delas a da Arrábida (1560)¹⁷³, à qual pertenceu o frei arrábido Filipe de Santiago¹⁷⁴, denunciado à Inquisição em 1653.

¹⁷¹ É de suma importância notar as diferenças entre ambas para que se compreenda a obediência dos frades à regra franciscana e às possíveis adaptações dependendo dos contextos. Até mesmo a arquitetura dos conventos da Claustra não era a mesma dos da observância, já que “eram normalmente desenhados com amplidão”. Além disso, “privilegiavam a disciplina regular da vida comum de estilo monástico, praticavam a regra com dispensas pontificias, em matéria de pobreza” e como se localizavam especialmente nos meios urbanos, vários tinham escolas públicas. Os ofícios litúrgicos e as lições escolares eram elementos muito relevantes e tinham assumido uma conotação quase monacal, diferentemente da tradicional itinerância das primeiras gerações de franciscanos. Já os partidários da observância, movimento que teve início na Itália e que chegou a Portugal em 1392, tinham uma posição mais severa e defendiam a obediência integral da regra. A arquitetura de seus conventos era marcada pela austeridade, simplicidade e pobreza e no dia-a-dia “privilegiavam a oração mental e a pregação popular” e viviam especialmente em locais ermos ou nos meios rurais, o que se altera no início do século XV, quando voltam progressivamente para os espaços urbanos. MOREIRA, António Montes. In AZEVEDO, Carlos Moreira. *Dicionário de História Religiosa de Portugal...*, op. cit., p. 274. Verbetes: *Franciscanos*.

¹⁷² OLIVEIRA, Miguel de (Padre). *História Eclesiástica de Portugal*. Lisboa: União Gráfica, 1940, p. 196.

¹⁷³ Idem, p. 275. Na Província da Arrábida, os estudos de filosofia e de teologia foram iniciados em 1619 no Convento de São José de Ribamar, em Algés. Ibidem, p. 276. Primeiramente a Província da Arrábida foi criada como vigararia pelo Ministro Geral, pela carta *Exponi vobis*, de 4 de outubro de 1552, e elevada a Província em 10 de maio de 1560, através do breve *Sicut Aliquando Exposuit*. Frei Martinho de Santa Maria, que era da província espanhola de Cartagena, foi o responsável pelo início da reforma autônoma

As especificidades dos grupos que compunham as ordens religiosas devem ser observadas, uma vez que elas não foram instituições homogêneas e estanques ao longo dos séculos. Muito pelo contrário. Várias mudanças ocorreram, fossem devido às decisões internas, fossem pelas externas. É necessário que as diferentes conjunturas, as particularidades das custódias, das casas religiosas sejam levadas em consideração. Por exemplo, os frades da Estrita Observância, da qual fazia parte o arrábido Filipe, eram muito austeros no que tange à pobreza, a ponto de alguns sequer usarem sandálias, o que lhes valeu a alcunha, na Espanha, de “Descalços”. Teriam sido muito severos quanto ao aspecto moral, já que em todo o Seiscentos, só foi localizado um frade processado por sodomia? Seja como for, tinham grande autonomia e obtiveram constituições próprias em 1642, além de procurador-geral privativo em Roma, em 1703¹⁷⁵. Outro aspecto que não pode ser desmerecido é a rotineira proteção dos nobres, como a concedida pela Casa de Bragança à província capucha da Piedade (Estrita Observância), que resultou no elevado número de conventos no Alto Alentejo.

Entre os séculos XVI e XVII, os franciscanos, cuja participação nas atividades missionárias ganhou grande relevo, tiveram dois ministros gerais portugueses: frei André Álvares ou da Ínsua, da Província dos Algarves (1547-1553) e frei Bernardino de Sena, da Província de Portugal (1625-1631), que se tornou bispo de Viseu. Apesar das fases áureas, em certos momentos do Seiscentos a ordem passou por crises, como evidenciou o capítulo geral de Toledo, que, em 1606, chamou a atenção para “o falso zelo de piedade” por trás da criação excessiva de conventos na Península Ibérica. As dificuldades internas, que vinham desde meados do século XVII, e se agravaram no seguinte, implicavam principalmente: “no recrutamento vocacional deficiente, infracções à disciplina regular, ociosidade, estagnação intelectual e quebra do ideal missionário”. O exagerado número de religiosos teve forte impacto na economia conventual, gerando “dificuldades de subsistência, administração incompetente, acumulação de dívidas [...] reclamações de credores junto do governo e da corte e conflitos entre províncias e casas mendicantes por causa dos peditórios”¹⁷⁶.

da Arrábida, em 1539, com a ocupação de uma ermida de Nossa Senhora, na Serra da Arrábida, oferecida à Ordem pelo duque de Aveiro. O primeiro convento da Arrábida foi estabelecido, em 1542, pelo frei João Calvo. VASCONCELOS E SOUSA, Bernardo (dir.); ANDRADE, Maria Filomena; OINA, Isabel Castro; SANTOS, Maria Leonor Ferraz de Oliveira Silva. *Ordens Religiosas em Portugal...*, op. cit., p. 258.

¹⁷⁴ ANTT, IL, Proc. 12287.

¹⁷⁵ VASCONCELOS E SOUSA, Bernardo (dir.); ANDRADE, Maria Filomena; OINA, Isabel Castro; SANTOS, Maria Leonor Ferraz de Oliveira Silva. *Ordens Religiosas em Portugal...*, op. cit., pp. 275-276.

¹⁷⁶ Ibidem, p. 277.

A Ordem do Carmo (*Ordo Fratrum Beatae Mariae Virginis de Monte Carmelo* – O.G.; O. Carm.) tem suas origens entre os séculos XI e XII, vinculadas às formas de vida eremítica que apareceram na Palestina, e sua organização canônica é atribuída a Santo Alberto, Patriarca de Jerusalém. Devido aos intensos conflitos entre muçulmanos e cristãos na Palestina, em meados do século XIII, os carmelitas emigraram em direção a diferentes partes da Europa. Vindos da Terra Santa por volta da segunda metade do século XIII, eles chegaram a Portugal como capelães da Ordem Militar de São João de Jerusalém¹⁷⁷ e estabeleceram-se em Moura. O primeiro capítulo provincial, realizado em terras lusas, foi em 1423, e os primeiros estatutos foram aprovados em 1424, por D. João I. Após a fundação do convento de Colares, iniciado em 1450 e concluído em 1528, vários outros foram criados. A princípio, as fundações portuguesas ficaram muito dependentes da Província Carmelita da Espanha. Entretanto, a ordem não tardou a obter sua autonomia, que teve início durante a fundação do convento de Lisboa, quando o Geral da Ordem do Carmo concedeu, ao padre Afonso de Alfama, o título de Vigário Geral dos Carmelitas em Portugal. Como era praxe, o papel régio na criação da Província Carmelita portuguesa foi fundamental, até porque as razões para a existência de uma província separada da de Castela não se restringiram às religiosas¹⁷⁸.

No século XV, após a criação da Província Portuguesa, os carmelitas vivenciaram momentos muito turbulentos. Durante o governo do provincial Frei João de São Lourenço (1439-1476), a quem foi endereçada uma bula do papa Eugênio IV, cujo conteúdo colocava os conventos portugueses diretamente sob a autoridade pontifícia, isentando-os do controle do Geral da Ordem do Carmo, não parece ter acontecido nenhum capítulo provincial, o que demonstraria a situação de irregularidade em que se encontrava o governo da província portuguesa. A situação vigorou entre 1444 e 1476¹⁷⁹. No mesmo período, a ordem enfrentava sérios problemas no que se refere à vida de oração, da pobreza evangélica e da observância da vida comum. A disciplina estava enfraquecida e, à semelhança do cenário Seiscentista retratado pela documentação inquisitorial, havia muitas “visitas que entravam facilmente nos conventos, onde comiam e bebiam nos dormitórios e celas dos religiosos, com grande algazarra e

¹⁷⁷ Há controvérsias acerca da chegada dos carmelitas a Portugal. Para alguns autores, ela estaria relacionada aos cavaleiros da Ordem do Hospital, em Moura, a partir de 1251, que teriam levado, para a região, frades carmelitas, de Jerusalém, como seus conselheiros espirituais. Outros argumentam que a entrada dos carmelitas em terras lusas teria ocorrido apenas no primeiro terço do século XIV e estaria vinculada à fundação do convento de Moura, por D. Afonso de La Cerda. *Ibidem*, p. 405.

¹⁷⁸ Ao que parece, o pequeno número de conventos carmelitas em terras lusitanas e as distâncias geográficas não seriam motivos para a rápida criação de uma província. *Ibidem*, p. 407.

¹⁷⁹ *Ibidem*.

alarido, importunando o retiro e ambiente propícios à vida de oração”. Ademais, “muitos religiosos saíam de manhã cedo para passear e vagar pela cidade”¹⁸⁰. O contexto dos conventos era de enormes dificuldades financeiras devido ao grande número de religiosos, o que levou os noviços a dormirem nas casas dos pais e familiares, onde encontrariam algo para comer. Nesse meio tempo ocorreram reformas, que não foram bem sucedidas e, em 1539, algumas províncias não foram ao capítulo geral, devido à turbulência da reforma protestante. Da reorganização realizada após o *Concílio de Trento*, levada a cabo principalmente através dos esforços de Santa Teresa de Ávila (1515-1582), surgiram os Carmelitas Descalços, cujo primeiro convento em Portugal foi fundado em 15 de outubro de 1581¹⁸¹. Até o ano de 1580, a Ordem contava com nove casas masculinas, três femininas e um colégio de estudos em Coimbra¹⁸². Em 1628, haveria, em Portugal, oito conventos de carmelitas descalços e quinze dos calçados¹⁸³.

Escrita em forma de carta por Santo Alberto, a *Regra do Carmo* foi aprovada, em 1226, pelo papa Honório III e confirmada definitivamente em 1247¹⁸⁴, por Inocêncio IV, e tinha como principais normas morais a castidade, a abdicação da propriedade e a obediência¹⁸⁵. A regra, que versava ainda sobre o silêncio, a solidão, a meditação reservada nas celas, que deveriam ser individuais, e o trabalho, “para ocupar o tempo e providenciar o próprio sustento”¹⁸⁶, dava um papel central ao prior, que seria eleito através da unanimidade e a quem os irmãos tinham que reverenciar.

¹⁸⁰ Ibidem, p. 298.

¹⁸¹ MURRAY, Bruno. *As Ordens Monásticas...*, op. cit., p. 146;

¹⁸² VASCONCELOS E SOUSA, Bernardo (dir.); ANDRADE, Maria Filomena; OINA, Isabel Castro; SANTOS, Maria Leonor Ferraz de Oliveira Silva. *Ordens Religiosas em Portugal...*, op. cit., p. 407.

¹⁸³ OLIVEIRA, Miguel de. *História Eclesiástica de Portugal...*, op. cit., p. 199.

¹⁸⁴ Em 1247, o que foi aprovado foi uma primeira reforma na Regra, conduzida por São Simão Stock, de Kent, Inglaterra, quando os carmelitas assumiram o princípio da vida ativa e o modelo mendicante. Agradeço as informações ao Professor Dr. Anderson Oliveira, presente na banca de doutorado.

¹⁸⁵ A *Regra do Carmo* foi definida, entre 1205 e 1214, por Santo Alberto. Ali estavam reunidos os costumes vividos, até então, pelos eremitas do Monte Carmelo, e prescreviam a solidão e a penitência, além da oração e do trabalho, dando especial relevância ao culto da Virgem Maria. Tinha caráter profundamente eremítico, o que levou os autores a afirmarem que, de algum modo, os carmelitas romperam com os princípios da regra beneditina, principalmente no que tange à vida comunitária. A partir de sua inserção em território europeu, os carmelitas se aproximaram das características mendicantes, o que suscitou mudanças na regra, que, no entanto, conservou o rigor inicial. Novas modificações na regra aconteceram em 1432. A reforma materializada por Santa Teresa de Ávila, que levou à separação dos Carmelitas Descalços, em 1580, acabou por retomar a regra de 1247, vista como mais próxima ao ideal original. Mesmo após a reforma, os carmelitas mantiveram a regra na versão de 1432. VASCONCELOS E SOUSA, Bernardo (dir.); ANDRADE, Maria Filomena; OINA, Isabel Castro; SANTOS, Maria Leonor Ferraz de Oliveira Silva. *Ordens Religiosas em Portugal...*, op. cit., p. 405.

¹⁸⁶ MESTERS, Frei Carlos. *Ao Redor da Fonte – Um Comentário da Regra do Carmo*. Belo Horizonte: Província Carmelitana Santo Elias, 2013, p. 18.

A Ordem da Santíssima Trindade para a Redenção dos Cativos (*Fratres Ordinis Sanctae Trinitatis et Redemptionis Captivorum* – O.SS.T) foi fundada no fim do século XII, em Cerfroid (Meaux, França), por São João da Mata (1154-1213) e São Félix de Valois. Contou com a proteção pontifícia em maio de 1198, mesmo ano em que teve a regra aprovada pelo Papa Inocêncio III. Desde a sua criação, a Ordem tinha como principais objetivos propagar a fé católica, colaborar nas obras de assistência aos pobres e resgatar, através do recolhimento de esmolas, os cativos cristãos em poder dos muçulmanos. A entrada da Ordem em Portugal, que está relacionada ao movimento da “reconquista cristã”, se deu no início do século XIII, e, ao que tudo indica, os primeiros religiosos faziam parte de grupos de cruzados que auxiliaram o rei na luta contra os mouros. O apoio régio, como já sublinhado no caso de outras ordens, tampouco faltou aos trinitários, cujos propósitos convergiam aos do rei português. Assim, D. Sancho I, consciente da importância dos trinos, deu-lhes, em 1207, a ermida de Nossa Senhora da Abóbada, em Santarém. A história inicial da Ordem está muito relacionada ao poder régio e há de se destacar que, enquanto ainda não tinham casa própria e aguardavam a conclusão da construção do convento e do hospital que tinham iniciado em 1208, viveram no paço real. Os religiosos portugueses, que inicialmente dependiam da Província de Castela, viram a materialização de sua autonomia, em 1312, quando da fundação de uma província independente, governada por provinciais desde 1319.

Os trinitários contaram com um imenso apoio régio na concretização de seus propósitos de resgate de cativos. Daí que foram excessivamente “favorecidos por privilégios e avultadas doações que lhes concederam os monarcas portugueses, assim como pelas esmolas de particulares”¹⁸⁷. Esse último aspecto pode ser medido pelo grande número de doações e disposições testamentárias em favor dos trinos, o que demonstra a “importância alcançada na época pela obra de resgate de cativos”¹⁸⁸. Os religiosos também receberam frequentemente cargos relevantes na casa do rei ou da rainha. Entretanto, a partir de meados do século XV a situação tornou-se um tanto complicada para os trinitários, quando vivenciaram um período de graves crises internas e foram acusados de desviarem as esmolas direcionadas à redenção dos cativos. Daí que o rei D. Afonso V, a partir de 1454, assumiu o controle do recolhimento desses fundos e, em 1461, foi criado o Tribunal da Redenção dos Cativos, instituição especializada em

¹⁸⁷ VASCONCELOS E SOUSA, Bernardo (dir.); ANDRADE, Maria Filomena; OINA, Isabel Castro; SANTOS, Maria Leonor Ferraz de Oliveira Silva. *Ordens Religiosas em Portugal...*, op. cit., p. 439.

¹⁸⁸ *Ibidem*.

tais arrecadações, e aos trinitários foi vedado esse tipo de coleta, “bem como de divulgar privilégios e indulgências”¹⁸⁹. Assim, passaram a dedicar-se a outras obras de assistência, a exemplo do recolhimento de esmolas destinadas aos presos e o cuidado com os enfermos. Várias tentativas foram feitas para que os trinos voltassem a ter aqueles direitos, mas somente, em 1498, através de uma bula do papa Alexandre VI, houve um primeiro acordo com o monarca, e, em 1561, foi fechado um novo contrato, que lhes dava, dentre outras permissões, autorização para que os religiosos fizessem os resgates e nomeassem mamposteiros.

Assim, D. Sebastião, em documento de 16 de maio de 1561, conferiu aos trinitários o exclusivo dos resgates em terras do Islã. Tal exclusividade foi confirmada numa carta do mesmo rei ao provincial trinitário, Frei Roque do Espírito Santo, datada de 26 de janeiro de 1575, assinalando que, para levarem a cabo o resgate, seriam pagos pela Fazenda Real. Essa missão foi mantida nos reinados posteriores, malgrado os constantes desvios perpetrados por particulares. Daí o monarca Felipe II decretar, em 6 de julho de 1607, que se procedesse com rigor, que incluíam açoites e galés, contra particulares que fizessem os resgates, já que tal intervenção inflacionava o preço dos cativos, causando danos ao cofre da Rendição dos Cativos¹⁹⁰.

Em Portugal, no contexto da reforma geral das ordens, levada a cabo por D. João III e a mando do papa Paulo III (21 de setembro de 1546), as casas trinitárias foram as primeiras a ser reformadas. O impulso reformador, que se iniciou em 1545, completou-se em 1561, com a realização do capítulo provincial da Ordem, quando se deu por concluída a reforma e os estatutos foram renovados. Os trinitários não constituíram uma congregação separada do ramo primitivo, permaneceram como uma província da Ordem, “com superiores próprios, mas na dependência do Geral, então residente em Paris”¹⁹¹. No que se refere à principal inovação, destacamos o período de nomeação para os cargos, a exemplo do ministro provincial e conventual, que se tornou trienal e

¹⁸⁹ Ibidem.

¹⁹⁰ ROMO, Eduardo Javier Alonso. Juan Pujana. La reforma de los Trinitarios durante El reinado de Felipe II. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2006. In *Via Spiritus*, 14. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2007, p 137. ALBERTO, Edite. *Corsários argelinos na costa atlântica – o resgate de cativos de 1618*. Disponível em: <http://cvc.instituto-camoes.pt/eaar/coloquio/comunicacoes/edite_alberto.pdf> Acesso em: 10 de dez. de 2013. Da mesma autora: ALBERTO, Edite Maria da Conceição Martins. *Um Negócio Piedoso: o Resgate de Cativos em Portugal na Época Moderna*. Braga: Universidade do Minho, setembro de 2010 (tese). Disponível em: <<https://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/13440/1/TESE%20COMPLETA.pdf>> Acesso em: 10 de dez. de 2013.

¹⁹¹ SOUSA, Bernardo Vasconcelos e (dir.); ANDRADE, Maria Filomena; OINA, Isabel Castro; SANTOS, Maria Leonor Ferraz de Oliveira Silva. *Ordens Religiosas em Portugal...*, op. cit., p. 437.

não mais vitalícia. Os novos estatutos foram aprovados em 1566, pela bula *Quia Libenter*, do papa Pio V.

Desde seus primórdios, a Ordem da Santíssima Trindade teve uma regra própria, elaborada pelo seu fundador, em coautoria com o bispo de Paris, Maurice de Sully, e do abade dos cônegos regrantes de São Vítor. A regra, que foi aprovada pelo papa Inocêncio III, através da bula *Operante Divinae Dispositionis*, de 17 de dezembro de 1198, tinha doze capítulos agrupados em torno de três questões principais: a especial devoção à Santíssima Trindade, um estilo de vida mais evangélico e foco no resgate dos cativos e nas obras de misericórdia. Houve certas alterações no texto original levadas a cabo por Inocêncio III e por Honório III. Em 1267 uma versão da *Regra*, que abrandava os rigores da anterior no que se refere, dentre outros aspectos, à posse e à utilização de bens, preparada pelo bispo de Paris, Reginaldo, e pelo abade de São Vítor, Roberto, e pelo abade de Santa Genoveva, Teobaldo, foi ratificada pelo papa Clemente IV¹⁹².

A leitura de todas essas regras monásticas, cujas preocupações e objetivos se assemelham, requer um rigoroso trabalho de contextualização, já que um grande espaço de tempo separa o período em que foram escritas e o momento em que os membros das respectivas ordens religiosas foram arrolados pela Inquisição lisboeta¹⁹³. É importante questionarmos a maneira pela qual elas foram lidas (e ressignificadas) pelos religiosos no Portugal do século XVII, e que sejam cotejadas com as demais fontes relacionadas aos conventos, dentre elas os estatutos e demais textos normativos. A partir de uma análise superficial dessas regras podemos concluir que tiveram um caráter heterogêneo, que, obviamente, estiveram relacionadas às questões de seu tempo, a exemplo da forte atenção dedicada ao resgate dos cristãos, que estavam em poder dos muçulmanos, caso particular dos trinitários. Elas atentaram também para as possíveis relações afetivas entre os frades e as mulheres (principalmente a *Regra de Santo Agostinho* e a *Regra de São Francisco*), aspectos que tinham sua razão de ser numa atmosfera que, além de pregar que o sexo era um empecilho à purificação da alma, era extremamente misógina.

¹⁹² Ibidem. As primeiras constituições que regulamentavam a vida cotidiana dos trinitários, atualmente conhecidas, são posteriores a 1230 e, com algumas adaptações, vigoraram até 1429, quando as constituições provinciais foram redigidas.

¹⁹³ Certas regras passaram por alterações e emendas ao longo do tempo, a exemplo do que se passou com a *Regra da Ordem do Carmo*, alterada, a pedido dos carmelitas, e modificada pelo papa Inocêncio IV, na carta *Quae honorem conditoris*, de 1 de outubro de 1247. Uma das mudanças reduziu o tempo de silêncio rigoroso desde as completas até a hora de prima. Vale ressaltar que as variações, que lhes deram uma dimensão de vida ativa, ocorreram num momento em que a ordem enfrentava dificuldades de identidade. VECHINA, José Carlos. In AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *Dicionário de História Religiosa...*, op. cit., p. 298.

Ademais, buscavam disciplinar moral e religiosamente seus integrantes, umas dedicando-se mais à pobreza – individual e coletiva, a exemplo da de São Francisco de Assis.

Quanto ao perfil socioeconômico das ordens religiosas, é fundamental ressaltar que o ambiente conventual foi marcado por hierarquias, tanto no que se refere às ordens quanto às casas de uma mesma regra religiosa. Enquanto as monásticas foram as preferidas dos fidalgos e da nobreza, os mendicantes (franciscanos, dominicanos e carmelitas), instalados principalmente nos meios urbanos, “acolhiam maioritariamente elementos do estado popular”¹⁹⁴. Mas esse universo não foi fixo e tampouco homogêneo e entre os séculos XVII e XVIII, a grande nobreza parece ter preferido os dominicanos¹⁹⁵. Devido ao “maior pendor à preparação intelectual que os caracterizava”, visto que importantes pregadores e teólogos portugueses que ocuparam postos na Inquisição e na Universidade eram de São Domingos, a ordem foi refúgio de filhos de burgueses e da aristocracia¹⁹⁶. Em suma, “os conventos eram um espelho da sociedade onde viviam, ratificando suas hierarquias e ideologias”¹⁹⁷.

1.2.2 ORDENS MONÁSTICAS

De acordo com Bruno Murray¹⁹⁸, a distinção entre as ordens monásticas e as congregações está vinculada à “natureza do compromisso dos religiosos no mundo”. Certas congregações foram mais dedicadas ao ensino, outras às missões, outras à caridade. Assim como elas, as ordens monásticas também foram heterogêneas e “se distinguem entre si através da Regra, da vontade do seu fundador, da dedicação ou do elo de simpatia que cada indivíduo sente por esse mesmo fundador”¹⁹⁹.

Por sua vez, José Mattoso²⁰⁰ afirmou que a vida monástica pode ser considerada

¹⁹⁴ RODRIGUES, José Damião. Família e Clero em Portugal. In CUNHA, Mafalda Soares da; FRANCO, Juan Hernández (Orgs.). *Sociedade, Família e Poder na Península Ibérica*. Elementos para uma história comparativa. Lisboa: Colibri/CIDEHUS – Universidade de Évora/Universidad de Murcia, maio de 2010, p. 109.

¹⁹⁵ Idem.

¹⁹⁶ PAIVA, José Pedro. Os Mentores. In MOREIRA, Carlos Moreira (Dir.). *História Religiosa de Portugal...*, op. cit., p. 207.

¹⁹⁷ SANTOS, Georgina Silva dos. *Devoção, Disciplina e Preconceito...*, op. cit., p. 160.

¹⁹⁸ MURRAY, Bruno. *As Ordens Monásticas e Religiosas*. Portugal: Publicações Europa-América, 1986, p. 11.

¹⁹⁹ Idem.

²⁰⁰ MATTOSO, José. In VASCONCELOS E SOUSA, Bernardo (dir.); ANDRADE, Maria Filomena; OINA, Isabel Castro; SANTOS, Maria Leonor Ferraz de Oliveira Silva. *Ordens Religiosas em Portugal...*, op. cit., p. 37. Nota Histórica: *Forma de Vida Monástica*.

“a forma por excelência da vida religiosa”, visto que foi a única na Igreja, que vigorou durante muitos séculos, e que se mantém até a atualidade como referência para as demais, “uma vez que estas preservam o essencial da vida monástica, mesmo quando adotam soluções institucionais concretas que o monaquismo normalmente rejeita”. Ao reproduzir o esquema de Dom Jean Leclercq, importante especialista da história monástica, o autor assim especificou as principais características dessa forma de vida: “a ‘separação do mundo’, a abstinência sexual, a organização de exercícios religiosos (recitação ou canto de orações e meditação), e as práticas ascéticas”. Esse último aspecto é compartilhado tanto por eremitas, mais voltados para a solidão e para uma vida errante, quanto por cenobitas, que optam por uma vida comunitária. Enquanto os primeiros tem a vida organizada de maneira mais livre, sem se submeterem a um regulamento, os últimos, além de organizarem sua forma de vida centrada numa regra, obedecem a um superior, da mesma forma que os discípulos seguem um mestre. Ademais, abdicam de bens materiais, dedicam-se à pobreza individual, cumprem um período de iniciação (o noviciado) que, após ser finalizado, é selado com o firmamento de um compromisso de permanência (profissão), fixam penas em casos de infração da regra, que podem incluir a exclusão temporária ou definitiva da comunidade, adotam um novo nome e passam a vestir um hábito especial.

A princípio, em Portugal, a diversidade da vida monástica era seguida apenas pelos eremitas, beneditinos e cistercienses, até que se contrapuseram aos cônegos regantes e aos mendicantes, com a chegada dos franciscanos e dominicanos no início do século XIII. Em fins do século XIV, novas famílias juntar-se-iam ao grupo, caso dos jerônimos, de origem eremítica e cuja história está diretamente relacionada às terras lusitanas. Embora tenham adotado uma observância inspirada nos mendicantes, tais como a autoridade centralizada, a divisão em províncias, a realização de capítulos gerais e de visitas, e a eleição de superiores por tempo determinado (diferentemente dos beneditinos, por exemplo, que preferiam comunidades autônomas governadas por superiores vitalícios e pela “estabilidade”, que consistia na perpetuidade de um monge numa mesma casa), devido à exclusão, em princípio, da ação pastoral e à importância dada à separação do “mundo”, à contemplação e à vida comunitária (depois de materializada a renúncia ao eremitismo), os jerônimos podem ser considerados uma ordem monástica²⁰¹.

²⁰¹ Idem, p. 39.

Desse modo, as ordens monásticas, a exemplo da de São Jerônimo e de São Bento, davam importância a uma forma de vida mais voltada para a contemplação e para o refúgio do mundo. A Ordem dos Jerônimos (*Ordo Sancti Hieronymi* – O.S.H.) foi fundada na Espanha, em 1373, influenciada pelo movimento eremítico de Tomás de Sena, que teve início na Itália, por volta de 1350. Assim como outras congregações espanholas e italianas, teve origem a partir de pequenas comunidades religiosas que viviam em eremitérios e tinham São Jerônimo como patrono e que, mais tarde, institucionalizaram o espírito e o ideal de vida do santo²⁰².

Estabelecidos em Portugal por volta de fins do século XIV, os jerônimos, logo depois, obtiveram a autorização papal para construírem os mosteiros de Penha Longa e São Jerônimo do Mato. A ordem, que teve um início modesto, contando com doações e ajudas reais para subsistir, era regida pela *Regra de Santo Agostinho* (por concessão de Gregório XI, ela foi adotada, em 1373, pelos primeiros eremitas seguidores de Tomás de Sena, que se tornaram cenobitas²⁰³), e pelos estatutos elaborados, no século XV, pelo bispo de Silves, D. Álvaro, confirmados pela bula *Pastoralis officii*, do papa Paulo II, momento em que os mosteiros ficaram sob a jurisdição do bispo diocesano (em 1448, a pedido do rei e pela bula de Nicolau V, eles passaram para a jurisdição da Santa Sé). No século XVI foram feitos novos estatutos²⁰⁴.

É importante ressaltar a organização hierarquizada da comunidade, formada por frades, clérigos e leigos. Os segundos tinham sempre precedência sobre os últimos. Os visitantes tinham um papel fundamental: “entre dois concílios visitam os mosteiros velando pela ortodoxia, emendando e corrigindo as negligências e excessos dos priores e frades”²⁰⁵. Em Portugal, o principal cargo na hierarquia dos jerônimos era o provincial, autoridade que, depois dos estatutos de 1517, passou a ser eleita bienalmente. Em suas funções, ele recebia o apoio do Capítulo Provincial (do qual faziam parte os priores de todos os mosteiros e um procurador de cada casa) e do

²⁰² Ibidem, p. 149.

²⁰³ Mais tarde, os jerônimos passaram a ser regidos pelas “constituições florentinas”, do mosteiro de Santa Maria do Santo Sepulcro, em Campora, Florença. Entretanto, após a reforma levada a cabo pelo Geral Lope de Olmedo e por autorização de Martinho V, através da bula *Pia nos excitat*, de 13 de março de 1429, parte dos jerônimos, então chamados de Congregação de São Jerônimo da Observância, obedeceu a uma regra escrita por Lope de Olmedo, com base nos escritos de São Jerônimo. Mas logo depois da morte de Olmedo, voltaram a seguir a *Regra de Santo Agostinho* em nome da união com os outros jerônimos. VASCONCELOS E SOUSA, Bernardo (dir.); ANDRADE, Maria Filomena; OINA, Isabel Castro; SANTOS, Maria Leonor Ferraz de Oliveira Silva. *Ordens Religiosas em Portugal...*, op. cit., p. 149.

²⁰⁴ OLIVEIRA, Mário Rui F. L. In AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir). *Dicionário de História Religiosa...*, op. cit., p. 17. Verbete: *Jerônimos*.

²⁰⁵ Idem.

Definitório (que, a partir de 1517, perdeu a relevância). Logo depois vinham os supracitados visitantes, responsáveis pela manutenção da ordem dos mosteiros, que deveriam ser inspecionados uma vez a cada dois anos. Por seu turno, os priores tinham a colaboração de um pequeno grupo de conselheiros, composto por, no mínimo, três membros, e pelo capítulo²⁰⁶. O Mosteiro de Penha Longa era a casa do noviciado.

As questões políticas ocorridas no período da União Ibérica tiveram profunda influência sobre a Ordem de São Jerônimo, que ficou dividida, ora a favor do Prior do Crato e ora a favor de Filipe II. A decisão de incorporar os mosteiros portugueses aos de Castela, em 1595, nunca foi aceita e refletiu “a nível religioso, o contexto de tensão política”²⁰⁷, então vivido em Portugal. Apenas em 1668 um tratado de paz selou as divergências e devolveu a autonomia à província portuguesa da ordem.

Após esse período turbulento, em 1682, os sacerdotes jerônimos Lourenço de Lisboa, porteiro-mor do Convento de Belém, e João do Vale (ou de Santo Tomás) foram processados pela Inquisição lisboeta devido ao crime de sodomia. Ambos eram filhos de ourives e tanto o pai quanto o tio de Lourenço tinha sido familiares do Santo Ofício. Por sua vez, João Botelho, já expulso da ordem quando foi condenado à fogueira, em 1638, tinha pai alfaiate, mas vinha de uma família de eclesiásticos: um tio e um irmão padres e uma irmã religiosa. Se os descendentes da pequena nobreza foram acolhidos entre os franciscanos, eles o foram igualmente entre os jerônimos, onde foi também possível encontrar filhos de mercadores²⁰⁸. Os livros das profissões permitiram que o historiador Cândido Dias dos Santos concluísse que o perfil socioeconômico da Ordem dos Jerônimos, em Portugal, era heterogêneo, visto que, no século XVII, em seus mosteiros, havia “gente de todos os quadrantes sociais, com um certo predomínio dos filhos da pequena nobreza e da classe média”²⁰⁹. Uma documentação primordial para o entendimento do processo de recrutamento dos postulantes àquela Ordem são as inquirições *de genere, vita et moribus* pelas quais deveriam passar antes de professarem, de acordo com as Constituições de São Jerônimo²¹⁰.

²⁰⁶ VASCONCELOS E SOUSA, Bernardo (dir.); ANDRADE, Maria Filomena; OINA, Isabel Castro; SANTOS, Maria Leonor Ferraz de Oliveira Silva. *Ordens Religiosas em Portugal...*, op. cit., p. 151.

²⁰⁷ OLIVEIRA, Mário Rui F. L. In AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir). *Dicionário de História Religiosa...*, op. cit., p. 17.

²⁰⁸ RODRIGUES, José Damião. *Família e Clero em Portugal...*, op. cit., p. 109.

²⁰⁹ SANTOS, Cândido Dias dos. *Os monges de S. Jerônimo em Portugal na época do Renascimento*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, novembro/1984, p. 29.

²¹⁰ Idem, p. 28.

A Ordem de São Bento (*Ordo Sancti Benedicti* – O.S.B.)²¹¹, até onde se sabe, teve apenas um integrante sodomita processado pelo Tribunal da Inquisição de Lisboa, ao longo de todo o século XVII. Em Portugal, a reforma dos monges beneditinos teve início em 1510, após a nomeação de um monge português, professo em Montserrat, mosteiro da Catalunha, que era dependente da Congregação de São Bento de Valladolid, para comendatário no mosteiro de Tibães²¹². A instituição da Congregação dos Monges Negros de São Bento dos Reinos de Portugal foi materializada graças à diligência de D. Sebastião e às bulas do papa S. Pio V, que tardiamente foram executadas pelo cardeal D. Henrique²¹³. Os primórdios da congregação foram bastante conturbados devido à forte interferência dos comendatários, que tinham um grande poder decisório nos mosteiros, o que suscitou a interferência papal. O primeiro capítulo geral teve lugar em 1570 e a incorporação dos mosteiros ia sendo realizada à medida que seus respectivos comendatários morriam ou os reformadores logravam chegar a um acordo com eles para o estabelecimento da reforma.

O mosteiro de Tibães era a sede da congregação, que, no topo da pirâmide hierárquica, tinha o abade (simultaneamente abade geral) eleito trienalmente no Capítulo Geral. Na mesma época eram eleitos os Definidores (responsáveis pela interpretação oficial das Constituições e que auxiliavam o Geral), os Visitadores e os Abades de todos os mosteiros. O noviciado era feito em casas especializadas por tempo indeterminado, “os estudos de Artes e de Teologia em colégios (a Teologia ensinava-se normalmente em São Bento de Coimbra) e o voto de estabilidade vinculava os monges à Congregação no seu conjunto e não (como acontecia até 1570) a um mosteiro determinado”²¹⁴.

²¹¹ De suas origens até ao *Concílio de Trento*, a expressão “Ordem de São Bento” não corresponde ao conceito moderno que define “um grupo de comunidades unidas pelas mesmas constituições e por um superior geral”. Tal conceito se restringe apenas aos mosteiros que viram na regra beneditina “um programa espiritual comunitário e viviam de acordo com os respectivos costumes”, adotando as principais características da forma de vida monástica, que, como vimos, incluíam, dentre outros aspectos, a oração, a contemplação, a renúncia e a ascese. VASCONCELOS E SOUSA, Bernardo (dir.); ANDRADE, Maria Filomena; OINA, Isabel Castro; SANTOS, Maria Leonor Ferraz de Oliveira Silva. *Ordens Religiosas em Portugal...*, op. cit., p. 41.

²¹² Idem.

²¹³ DIAS, Geraldo José Amadeu Coelho. *Quando os Monges eram uma Civilização... Beneditinos: Espírito, Alma e Corpo*. Porto: Edições Afrontamento, Dezembro de 2011, p. 166.

²¹⁴ VASCONCELOS E SOUSA, Bernardo (dir.); ANDRADE, Maria Filomena; OINA, Isabel Castro; SANTOS, Maria Leonor Ferraz de Oliveira Silva. *Ordens Religiosas em Portugal...*, op. cit., p. 43.

Os beneditinos, obviamente, abraçaram a *Regra de São Bento*, escrita, no século VI, pelo “grande legislador do monaquismo do Ocidente, São Bento (480-547)”²¹⁵. Apresentada em setenta e três capítulos, o conjunto normativo trata dos grandes princípios da vida e da espiritualidade dos integrantes da Ordem. A obediência, o silêncio, a humildade, os instrumentos das boas obras, as qualificações do abade, responsável pelo cumprimento da regra e por manter a coesão do grupo, a oração, os ofícios e a vida cotidiana no mosteiro são pontos por ela tratados. A atenção dada aos castigos e penas que deveriam ser infligidos aos desobedientes levou Murray²¹⁶ a comentar que talvez isso fizesse sentido quando o autor da regra buscou organizar a vida nos mosteiros, já que atualmente a ideia de disciplina seria mais apropriada. Muito pautada pela obediência, a regra beneditina afirmava, de forma contundente, que o indivíduo que decidisse ingressar naquela vida teria que renunciar às suas próprias vontades, visto que o verdadeiro caminho era “militar nas fileiras do verdadeiro rei, o Senhor Jesus Cristo”²¹⁷. A *Regra de São Bento* (se comparada às demais, ela é muito mais minuciosa e rigorosa) dificultava a aceitação de futuros monges – o requerente precisava ser muito paciente ao se apresentar num mosteiro e deveria “suportar todas as injúrias que lhe fazem e a dificuldade da entrada”²¹⁸. Persistindo, após 4 ou 5 dias, seria convidado a entrar e passaria por um período probatório até o noviciado.

A congregação portuguesa, em 1569, tinha cerca de oitenta monges e cento e oitenta, de acordo com a visitação de 1588-1589. Ao menos nesse período, ela parecia um tanto mais preocupada com os aspectos econômicos dos postulantes do que propriamente com sua moral e religiosidade, uma vez que, naquela instituição²¹⁹, predominava “um certo elitismo no recrutamento”. Além da pureza de sangue, “os requerentes deveriam ter conhecimentos de latim e ‘prendas’ (nobreza de família e dotes musicais)”²²⁰. Requisitos que, quase um século mais tarde, Pantaleão da Costa, futuro

²¹⁵ *A Regra de São Bento (Latim – Português)*. Tradução dos Monges Beneditinos da Bahia. Salvador: Edições São Bento, 2004, p. 11.

²¹⁶ MURRAY, Bruno. *As Ordens Monásticas e Religiosas...*, op. cit. p. 86.

²¹⁷ *Regra de São Bento* (Tradução das Monjas da Abadia de Santa Maria). Início do Prólogo da Regra de Nosso Pai São Bento. São Paulo: Grafa, 2004, p. 13.

²¹⁸ *Regra de São Bento* (Tradução das Monjas da Abadia de Santa Maria). Capítulo LVIII. Como receber os irmãos. São Paulo: Grafa, 2004, p. 203.

²¹⁹ A congregação subsistia graças aos “rendimentos das terras e dos dízimos”. Foi organizada a vida litúrgica, com ofício coral e publicação de livros, como a regra, as constituições, breviário, processional, cerimonial. DIAS, Geraldo J. A. Coelho. In AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir). *Dicionário de História Religiosa...*, op. cit., p. 207. Verbete: *beneditinos (Época Moderna)*.

²²⁰ Idem.

Pedro da Costa²²¹, parecia ter. Tomou o hábito na Galícia, no Convento de San Juan del Poyo, junto à Vila de Pontevedra, certamente devido à péssima fama de sodomita que ele tinha em certos locais de Portugal. Seu pai vivia por sua fazenda, e Pedro era sobrinho de um bispo, elementos que, como se verá, podem ter sido decisivos para seu ingresso no mundo religioso. Pouco tempo depois de o religioso ter sido arrolado pela Inquisição lisboeta, em 1655, a congregação enfrentou divergências internas devido à preponderância dos beneditinos do Norte, em 1664, e em outros momentos do século XVII²²².

1.2.3 ORDENS MILITARES

As origens das ordens militares remontam à Terra Santa, quando elas tinham como prerrogativas proteger os peregrinos e os locais sagrados. Uma vez que a guerra era vista como um serviço de Deus, seu nascimento só pode ser compreendido à luz da primeira Cruzada, que deu aos guerreiros uma nova possibilidade de salvação, a partir da noção da guerra em nome de Cristo. O exemplo dos primeiros cruzados, “que combatiam para recuperar a herança de Cristo”, “que se dispunham ao sacrifício para libertar a cidade onde Ele morrera para salvar os homens”²²³, despertou a simpatia de alguns cavaleiros ocidentais, que, com suas armas, se disponibilizaram a servir a Igreja e a defender os peregrinos que partiam para Jerusalém. Dentre esses cavaleiros estavam os membros de uma confraria organizada e protegida pelos cônegos do Santo Sepulcro, de onde saíram os nove cavaleiros, que, em 1120, criaram a primeira ordem militar, a dos Freires de Jesus Cristo, ou a Cavalaria do Templo, os Templários.

A Ordem Militar de Cristo (*Ordo Militiae Jesu Christi*), que teve dois integrantes sodomitas listados pelo Santo Ofício de Lisboa, um deles queimado no início do século XVII, foi criada através da bula *Ad ea ex quibus* (14 de março de 1319), do papa João XXII. Sua fundação resultou de uma longa negociação quanto ao destino dos bens dos Templários, em Portugal. Com a extinção da Ordem do Templo, em 1312, intentou-se evitar que, na Península Ibérica, seus bens fossem entregues aos seus confrades hospitalários. O monarca português, entre 1313 e 1318, insistiu “no vínculo

²²¹ ANTT, IL, Proc. 3315.

²²² In AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir). *Dicionário de História Religiosa...*, op. cit, p. 208.

²²³ OLIVEIRA, Luís Filipe. In VASCONCELOS E SOUSA, Bernardo (dir.); ANDRADE, Maria Filomena; OINA, Isabel Castro; SANTOS, Maria Leonor Ferraz de Oliveira Silva. *Ordens Religiosas em Portugal...*, op. cit., p. 456. Nota Histórica: *Ordens Militares*.

dos templários ao serviço do rei e à defesa do reino”²²⁴ e, assim, pediu que uma nova milícia de Cristo fosse criada, cuja sede era em Castro Marim, próximo à fronteira marítima com os mouros. Após a tradução da bula de fundação, a Ordem foi canonicamente instituída em Santarém, em 18 de novembro de 1319, diante do rei e demais membros da Corte.

Os membros da Ordem de Cristo obedeciam a *Regra de São Bento*, na versão transmitida por Cister à Ordem de Calatrava. Entretanto, não estavam sujeitos ao mestre daquela Ordem, visto que a bula de sua fundação os subordinava ao abade de Alcobaça. Mas o conjunto normativo que os regia não se restringia à regra beneditina e, ao longo do tempo, novas normas, aprovadas em capítulo geral, foram sendo agregadas, atualizando a regra (1321, 1326, 1372, 1426, 1449, 1503), a exemplo das Ordenações, dos Estatutos, ou Definições. A Regra de 1504 continha os Estatutos de 1449 e de 1503.

A Ordem de Santiago (*Militia Sancti Jacobi*), ou Ordem de São Tiago da Espada, que contou com um integrante duplamente processado pela Inquisição lisboeta entre 1638 e 1645, foi fundada no século XII, a partir de uma confraria de cavaleiros de Cáceres, patrocinada por Fernando II de Leão (1170) e que no ano seguinte recebeu a proteção do arcebispo de Santiago. Seus membros obedeciam a uma regra própria, que substituiu o voto de castidade pela imposição da continência sexual conjugal, e que tinha influências beneditinas e agostinianas. Essa regra preliminar, que teve uma primeira redação latina, no século XII, foi completada pela *Benedictus Deus*, que, além de aperfeiçoar a estrutura interna da Ordem, deu aos clérigos o estatuto de freires professos. Entretanto, os freires estavam sujeitos a outro conjunto normativo, os “Estabelecimentos” aprovados em capítulo geral, de que são conhecidos vários exemplares dos séculos XIII, XIV, XV. Depois que o ramo português conquistou sua autonomia, outros “Estabelecimentos” foram elaborados (ainda que tenham sido mantidos os promulgados em 1327, 1389 e 1508, este último incluído na Regra de 1509)²²⁵.

Com efeito, a criação das ordens militares está intimamente ligada a um contexto mais amplo, às novas circunstâncias criadas na Europa Ocidental a partir do século XI. Areladas ao panorama das Cruzadas, à reforma eclesiástica e às novas realizações do monacato, na Península Ibérica, através da ideia de cruzada contra o “infiel”, ou os

²²⁴ VASCONCELOS E SOUSA, Bernardo (dir.); ANDRADE, Maria Filomena; OINA, Isabel Castro; SANTOS, Maria Leonor Ferraz de Oliveira Silva. *Ordens Religiosas em Portugal...*, op. cit., p. 495.

²²⁵ Idem, p. 475.

muçulmanos, elas adquiriram características muito peculiares no interior daquelas sociedades. Um dos aspectos mais significativos e originais é a estreita ligação entre as dimensões religiosa e a laicidade das atividades guerreiras. No período medieval, os freires estavam comprometidos com os votos de pobreza, obediência e castidade. Mais tarde, houve uma crescente laicização dessas instituições e “a partir dos finais do século XV e inícios do século XVI, nomeadamente com o abandono dos votos de castidade e pobreza”²²⁶ por parte dos cavaleiros e administradores (mestres).

Parece haver consenso que, depois da conquista do Algarve (século XIII), a função social das ordens militares chegou ao fim²²⁷. A ociosidade da paz teria contribuído para a dissolução dos “laços da disciplina militar e da austeridade religiosa”²²⁸. Entre os freires houve exemplos de lassidão moral, que Fortunato de Almeida atribuiu aos inúmeros bens e à riqueza das ordens, já que eles iam violando os votos de pobreza e a disciplina, mesmo que os monarcas, em diversas situações, tenham tomado providências. Apesar disso, os votos relaxaram-se e, após o século XV, foi permitido aos freires de Avis e de Cristo contraírem matrimônio, embora, como assinalado, isso já fosse aprovado aos de Santiago, desde 1175, com algumas restrições acerca da continência, que, com o passar do tempo, foram atenuadas²²⁹. No século XV, nas Cortes de Coimbra, pairava sobre as ordens militares um clima de grande descrédito, especialmente devido às acusações de que, não raro, criminosos ou pretendentes à vida infratora, almejavam conseguir o hábito de Santiago “para se isentarem da justiça secular” e se não lhes eram concedidos no Reino, iam recebê-los fora²³⁰. Devido à enorme licenciosidade, no século XVI, foi levada a cabo uma reforma, realizada por D. João III, que ficou a cargo do Padre Frei António Monis da Silva (ou António Monis de Lisboa), da Ordem de São Jerônimo, da Província de Guadalupe e os antigos freires de Cristo, que viviam conventualmente em Tomar, “ficaram reduzidos ao hábito monacal”²³¹.

Na Época Moderna, as ordens militares eram polos e instrumentos de poder, instituições que detinham muitos privilégios: benefícios, “padroados, jurisdições e

²²⁶ OLIVAL, Fernanda. As Ordens Militares na Historiografia Portuguesa (Séculos XVI-XVIII). Notas de balanço. In *Penélope*, nº 17, 1997, p. 99.

²²⁷ ALMEIDA, Fortunato de. *História de Portugal*. Instituições Políticas e Sociais de 1385 a 1580. Tomo III, Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, pp. 98-99; OLIVEIRA, Miguel de. *História Eclesiástica de Portugal*, Lisboa: União Gráfica, 1940, p. 202.

²²⁸ ALMEIDA, Fortunato de. *História de Portugal...*, op. cit., p. 98.

²²⁹ Idem, pp. 99-101.

²³⁰ Idem, p. 102.

²³¹ Idem, p. 94.

comendas, que os grão-mestres (e, mais tarde, o rei) podiam atribuir como recompensa de serviços”. Entre os séculos XVII e XVIII, as comendas eram os bens mais cobiçados das ordens, principalmente devido ao seu estatuto social, uma vez que elas eram “um investimento simbólico que dispensava os seus detentores de mais provas de limpeza de sangue”²³².

1.3 DE VOCAÇÕES RELIGIOSAS E DE ESTRATÉGIAS FAMILIARES

Já nos *Capítulos que per ordenança do Cardeal D. Henrique foram dados aos prelados por mandado de D. João III*, documento elaborado antes mesmo do fim do *Concílio de Trento*, havia grande atenção voltada para as virtudes e aptidões dos futuros clérigos, tanto os de ordens menores, quanto os de ordem sacra. Ali eram estabelecidos os critérios quanto à “escolha de colaboradores pastorais”, isto é, os pregadores, visitadores, provisores, vigários e oficiais de justiça, além dos curas de almas e os “que se provêm em benefícios eclesiásticos”²³³. Quanto aos postulantes às ordens menores, elas determinavam que:

[...] tereis muito grande tento no dar das ordens menores e as nam dareis senão ao menos pessoas que puderdes e atte idade de quinze annos somente e a quem saiba bem o salterio e outra qualquer cousa bem e a quem saiba a doutrina cristaa e pareça que as tem pera servir na igreja e se criar nella²³⁴.

Aos requerentes às ordens sacras, o documento era ainda mais rígido, já que não se preocupava somente com os conhecimentos intelecto doutrinários, mas também com a moral, com a comprovação de uma vida pregressa ilibada. Além do domínio do latim, da compreensão da liturgia e do conhecimento do cantochão, era imprescindível que os candidatos fossem aprovados num rigoroso exame de suas vidas e costumes:

[...] E procurareis de vos enformar da onestidade dos que se quiserem ordenar na vida e costumes lhes mandareis que tragam destas cousas extromentos autenticos e dignos de fee dos lugares onde viveram e tereis muita lembrança de encomendar a vossos Vesitadores que tomem sempre enformaçois destes que se amde ordenar as quaes vereis por vos²³⁵.

²³² HESPANHA, António Manuel. *As Vésperas do Leviathan*. Instituições e Poder Político. Portugal – Séc. XVII. Coimbra: Almedina, 1994, p. 342.

²³³ SILVA, Amélia Maria Polónia da. Recepção do Concílio de Trento em Portugal: As normas enviadas pelo Cardeal D. Henrique aos Bispos do Reino, em 1553. In *Revista da Faculdade de Letras*. Porto, vol. 7, 1990, p. 136.

²³⁴ Apud SILVA, Amélia Maria Polónia da. *Recepção do Concílio de Trento em Portugal...*, op. cit., p. 136.

²³⁵ Idem.

Os excertos expõem dois problemas fulcrais daquele momento: o grande número de clérigos mal remunerados e dependentes apenas do estipêndio da missa e a deficiente formação intelectual e religiosa do corpo clerical. No mesmo documento, o episcopado era visto “como um sacerdócio activo”, com exigências muito voltadas para a organização da casa dos prelados e para a “administração temporal e espiritual da diocese”. Suas normas, que não se centraram somente nos requisitos quanto ao prelado, preocuparam-se muito com as obrigações sacerdotais, dentre as quais, a “de cumprir e fazer cumprir o dever de residência”²³⁶. Portanto, as deficiências intelectuais, religiosas, doutrinárias e morais do corpo clerical português não eram desconhecidas das autoridades eclesiásticas no período que antecedeu o fim do *Concílio de Trento*. Na verdade, já se reconhecia que grande parte dos problemas era atribuída ao “pouco exame dos que se admitem nas ordens”, e havia a esperança de que “muita parte da reformação esta neste exame que se quere ordenar”²³⁷.

No que se refere aos exames dos clérigos, anos mais tarde, as *Constituições Sinodais do Bispado do Porto*²³⁸, por exemplo, impressas, em 1585, a mando do bispo D. frei Marcos de Lisboa, no *Título IX*, dedicado ao sacramento da ordem, na *V Constituição*, proibiram que os examinadores recebessem presentes dos examinandos. A medida parecia sugerir a existência de uma espécie de corrupção nos testes admissionais e o intuito de coibi-lo. Aspecto que merece ser ressaltado, porque o quadro mostrado pela documentação inquisitorial indica que vários clérigos não tinham tido uma vida moral pregressa exatamente ilibada antes de entrarem para a vida eclesiástica, visto que já tinham mantido relações homoeróticas²³⁹, não raro, “desde quando meninos do coro

²³⁶ SILVA, Amélia Maria Polónia da. *Recepção do Concílio de Trento em Portugal...*, op. cit., pp. 134 e 135.

²³⁷ Idem, p. 137.

²³⁸ *Constituições Synodales do Bispado do Porto*, ordenadas pelo muyto illustre & Reuerendissimo Senhor Dom frey Marcos de Lisboa Bispo do dito bispado. &c. Impressas [?] em a cidade de Coimbra, por Antonio de Mariz impressor da Vniuersidade [...] á custa de Giraldo Mendez, liureiro de sua Illustrissima Senhoria, 1585.

²³⁹ Nos dias atuais, é importante ressaltar que uma *Instrução* aprovada, em Roma, pelo Papa Bento XVI, em 31 de agosto de 2005, contém normas sobre “a admissão ou não ao Seminário e às Ordens sacras dos candidatos que tenham tendências homossexuais profundamente radicadas”. O escrito ressalta que “não pode admitir ao Seminário e às Ordens sacras aqueles que praticam a homossexualidade, apresentam tendências homossexuais profundamente radicadas ou apoiam a chamada *cultura gay*”, salientando que, desde o *Concílio Vaticano II*, vários documentos, especialmente o *Catecismo da Igreja Católica*, confirmam a posição da Igreja quanto à homossexualidade, diferenciando, contudo, atos homossexuais – práticas consideradas pela Tradição como imorais e contra a natureza, não podendo, jamais, serem aprovadas – e inclinações homossexuais, cujos indivíduos devem ser “acolhidos com respeito e delicadeza”. *Sobre os critérios de discernimento vocacional acerca das pessoas com tendências homossexuais e da sua admissão ao seminário e às ordens sacras*. Disponível em < http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_2005110

das igrejas e catedrais”, isto é, “já eram escolados na fanchonice”²⁴⁰. Embora seja necessário relativizar esta questão, uma vez que não se pode descartar a violência sexual frequentemente cometida pelos sacerdotes contra esses garotos (que, ao que parece, em certos casos, reproduziram, mais tarde, as agressões por eles sofridas).

Se adquirir a primeira tonsura e as ordens menores não era um empreendimento difícil, de acordo com as normas, o mesmo não se passaria com a obtenção das ordens sacras, que implicavam inúmeras exigências, algumas bem laboriosas, aspecto que se assemelhava à entrada em muitos conventos e mosteiros, que, como já dissemos, eram espaços hierarquizados. Para além dos requisitos, nem todos os postulantes buscavam aqueles modos de vida por vocação, já que ingressar no estado eclesiástico “podia ser o resultado de pressões familiares e de estratégias patrimoniais”²⁴¹, e não envolvia necessariamente um grande desejo por uma “vida abnegada, de oração e retiro do mundo”²⁴².

Para muitas famílias abastadas era preferível que seus segundogênitos entrassem naquelas instituições para garantir a indivisibilidade do patrimônio do filho varão. Assim como muitas mulheres foram enviadas aos conventos por suas famílias graças ao chamado “obstáculo formal ao direito de herança”²⁴³, vários mancebos acabaram entrando para a vida religiosa por imposições familiares. Não obstante as determinações tridentinas²⁴⁴ condenarem as profissões religiosas feitas a contragosto, houve uma série de razões que levava os indivíduos a ingressarem na vida eclesiástica, que não estavam propriamente relacionadas à vocação para aquele estado. A atitude parecia bastante corriqueira, a ponto de uma das resoluções de Trento fixar a primeira tonsura e as ordens menores apenas àqueles que tivessem vocação, isto é, para que não se

[4_istruzione_po.html](#)>. Acesso em: 15 de jun. de 2016. O Papa Francisco, ancorado nas leis da Igreja, repetiu a distinção entre a orientação homossexual e os atos homossexuais: ao contrário da segunda, a primeira não se constitui pecado e os sacerdotes que tenham essa orientação devem ser perdoados.

²⁴⁰ MOTT, Luiz. *Pagode Português...*, op. cit.

²⁴¹ BRAGA, Isabel M. R. M. Drumond. Conventos femininos e religiosidade subvertida: Évora, séculos XVII e XVIII. In HERMANN, Jacqueline; MARTINS, William de Souza (orgs.). *Poderes do Sagrado*. Europa católica, América ibérica, África e Oriente portugueses (séculos XVI-XVIII). Rio de Janeiro: Multifoco, 2016, p. 139.

²⁴² Idem.

²⁴³ Apud SANTOS, Georgina Silva dos. *Devoção, Disciplina e Preconceito...*, op. cit., p. 155.

²⁴⁴ *Decretos e Determinações do Sagrado Concílio Tridentino que devem ser notificadas ao povo, por serem de sua obrigação, E se hão de publicar nas Parrochias. Por mandado do Serenissimo Cardeal Iffante Dom He'rique Arcebispo de Lisboa, & Legado de latere*. Impresso em Lisboa por Francisco Correa impressor do Cardeal Iffante nosso senhor. Aos dezoito de Setembro. Anno de 1564. Excomunga aos que obrigam per força as molheres a serem religiosas, & aos q' dam a isto co'selho, ajuda ou favor por qualq'r modo: & assi aos que as impedem sem iusta causa a serem religiosas. Sessão XXV, Capítulo XVI. Disponível em: < <http://purl.pt/15158> > Acesso em: 20 de jun. de 2011.

ordenassem com engano “pera fugir do juyzo secular: mas que escolh[a]m esta vida, pera que fielmente sirvam a Deos”²⁴⁵.

Embora não seja nosso objetivo analisarmos aqui as carreiras eclesiásticas e religiosas e saibamos que não é possível respondermos com exatidão os motivos que fizeram com que os homens processados pelo Santo Ofício sob a acusação do crime de sodomia tenham buscado refúgio na vida clerical, é relevante verificarmos alguns dados sobre suas famílias para que possamos, ao menos, tecer hipóteses sobre a questão.

Paiva²⁴⁶, ao questionar as razões pelas quais tantos jovens optavam pela vida eclesiástica, lembrou que, além das vocações sinceras, estimuladas pelo fervor religioso advindo da reforma católica, havia as encorajadas pelos interesses materiais, os privilégios, “a fuga ao trabalho manual que aviltava e ao exercício da guerra que matava”. Desse modo, a ocupação eclesiástica não implicava necessariamente uma vida dedicada às obrigações religiosas. Havia muitas funções para além do aspecto religioso e os candidatos poderiam ocupar posições voltadas ao estudo, à docência, à assistência, às atividades burocrático-jurídicas em tribunais, a exemplo do Desembargo do Paço, do Tribunal da Bula da Cruzada, etc. Era ainda possível que encontrassem lugares nos cabidos, colegiadas e ordens religiosas. Ou seja, pertencer ao mundo eclesiástico abria um leque de oportunidades, que não significavam “servir directamente na Igreja, nem desempenhar actividades religiosas, mas colaborar com a Coroa (tanto no reino como no império), ou senhores nobres, de quem muitos eclesiásticos eram capelães”²⁴⁷. Neste particular, o padre Santos de Almeida²⁴⁸, dono de uma das casas de alcouce mais famosas da Lisboa Seiscentista, foi capelão do rei por cerca de 25 anos, muito embora sua ascendência fosse bastante humilde e não tivesse estudado mais que o latim.

Em 2010, o historiador José Damião Rodrigues sublinhou a ausência de estudos que revelassem, de maneira segura e semelhante ao realizado pela historiografia espanhola, “qual a relação entre as elites locais e os cabidos e as colegiadas, em termos de redes de parentesco e de clientelismo, modalidades de recrutamento e estratégias de consolidação e reprodução social”²⁴⁹ no que tange às carreiras eclesiásticas.

Parece consensual entre os historiadores portugueses que o estado clerical era, no Portugal do Antigo Regime, “um mecanismo privilegiado de promoção social, quer

²⁴⁵ Idem. *Da prima tonsura & orde's menores a quem se deve dar*, Sessão XXIII, Capítulo IV.

²⁴⁶ PAIVA, José Pedro. Um corpo entre outros corpos sociais: o clero. In *Separata da Revista de História das Ideias*. Coimbra: Faculdade de Letras, vol. 33, 2012, pp. 171-172.

²⁴⁷ Idem, p. 166.

²⁴⁸ ANTT, IL, Proc. 6587.

²⁴⁹ RODRIGUES, José Damião. *Família e Clero em Portugal...*, op. cit p. 104.

através do mérito pessoal, quer através de influências de tipo clientelar. Assim seria, sobretudo nos escalões inferiores e intermédios da sociedade”²⁵⁰. Havia uma clivagem e as oportunidades, obviamente, não eram as mesmas para o indivíduo que vinha das camadas menos favorecidas e almejava a carreira eclesiástica. Mais particularmente no caso do clero secular, a maioria dos postos era ocupado por não concursados, situação na qual “pesava a nomeação de quem detinha o direito de apresentação ou padroado”²⁵¹.

Os homens da Igreja aqui estudados, tanto os integrantes do clero regular quanto os do secular e os das ordens militares, tiveram origens sociais muito heterogêneas e deram mostras de não terem assumido a profissão religiosa forçosamente por vocação, visto que, não raro, levaram para o mundo eclesiástico vários modos de viver do universo laico. Os motivos que os levaram a entrar no mundo clerical certamente foram vários e não podemos desconsiderar que, ao menos em algumas situações, parecem ser resultado de estratégias familiares e pessoais de ascensão social, como demonstram certos dados, ainda que esparsos (infelizmente nem todos os processos contêm *Sessão de Genealogia*), dos membros do clero secular (quadro 5).

Quadro 5: Famílias dos clérigos

Nomes	Profissão dos pais e avós	Naturalidade de pais e avós	Profissão de irmãos e irmãs
1. Padre Bartolomeu de Góis	Filho de Bartolomeu de Góis e de Brites Soares, ambos cristãos velhos. Tinha, como padrinho de crisma, o padre Antonio Vaz.	O pai era natural de Benfica, o avô paterno parece ter sido pedreiro, era de Elvas e vivia em Benfica; o avô materno, lavrador, era de Nossa Senhora D’Ajuda.	Tinha dois irmãos, um era frei Daniel, da Santíssima Trindade.
2. Pascoal Correa	Filho de Gaspar Tinoco de Sá, cavaleiro fidalgo do senhor D. Antonio, que foi Prior do Crato, e Ana Correa de Macedo, ambos cristãos velhos. Tinha apenas avó materna, Inês Correa de Macedo, cristã velha, casada novamente com Antonio Maciel, que foi escrivão dos órfãos do termo da cidade de Lisboa e vendeu o ofício.	Ao que parece, seus pais eram de Xabregas. Não conheceu avô materno e os avós paternos moravam em Vila Nova, termo de Barcelos.	Sua meia irmã (parte do pai), Francisca de Sá, morava em Lisboa, na casa de D. Margarida de Noronha; tinha um irmão e uma irmã inteiros: frei Jacinto, religioso professo da ordem de São Bernardo, que à época estudava artes ²⁵² .
3. Padre Diogo Monteiro	Seus pais foram Luis Gonçalves, pedreiro, e	O pai era natural de uma localidade perto de Beja, e a	-

²⁵⁰ PAIVA, José Pedro. Os mentores. In AZEVEDO, Carlos Moreira. *História Religiosa de Portugal...*, op. cit., p. 212.

²⁵¹ RODRIGUES, José Damião. *Família e Clero em Portugal...*, op. cit., p. 114.

²⁵² Sua irmã, Violante Correa, era casada com Paulo da Fonseca, escrivão da Câmara de Vila Real, arrolado na devassa do corregedor Belchior Pimenta, porque estaria amasiado. ANTT, IL, Proc. 1349.

	Custódia Monteiro. Seu padrinho era arquiteto,	mãe, lisboeta. Não conheceu seus avós paternos e os maternos se chamaram Diogo Monteiro e Leonor Fernandes. Sem informações sobre suas profissões.	
4. Padre Vicente Nogueira	Filho do desembargador Francisco Nogueira, do Conselho de Sua Majestade, em Madrid, e de dona Maria de Alcasecua.	Tinha um tio materno, Sebastião A. de Alcasecua, que vivia em Lisboa. Seu padrinho, Sebastião Barbosa, foi desembargador do Paço.	Tinha um irmão, Paulo A. Nogueira, solteiro, que morava em Madrid.
5. Padre António Lourenço Veloso	Filho de Estevão Lourenço, cutileiro; e Juliana Rodrigues. Seu padrinho foi um corregedor; crismado pelo arcebispo D. Miguel de Castro, seu padrinho foi um banheiro ²⁵³ .	-	-
6. Padre João de Mendonça da Maia	Filho de Manoel da Maia de Vasconcelos, executor da Vila de Viana, e de Catarina de Mendonça Furtado. Seu avô e padrinho, João da Maia, tinha sido juiz da alfândega de Vila do Conde.	A mãe, lisboeta, vivia em Vila de Conde, de onde seu pai tinha sido natural. Sem informações sobre profissão de seus avós.	-
7. António Girão	Filho de Álvaro Girão, cristão velho, advogado, natural e morador de Lisboa, e de Helena de Torres, que tinha parte de cristã nova e seria natural da Chamusca. Seu padrinho foi um parente, cirurgião do Hospital Real; crismado na Sé lisboeta pelo arcebispo D. Jorge de Almeida, seu padrinho foi o mestre de cerimônias e quartanário naquela Sé.	Neto de Pedro Girão, cristão velho, escrivão dos órfãos em Lisboa, natural de Santarém, e de D. Inês Fernandes d'Alfaro, que não era natural do Reino (não estava certo se era de Sevilha).	Tinha uma irmã, Inês de São Paulo, religiosa professa da Ordem de São Francisco, no Convento de Santa Clara de Vila Longa, termo de Lisboa.
8. Padre Santos de Almeida	Filho de Amaro Gonçalves, alfaiate, e Maria Nicolas; O padrinho de crisma foi um alfaiate.	O pai, natural da Vila da Almeida ou de seu termo, morava em Lisboa. O avô materno era estrangeiro. Não sabia o nome da avó materna, que era natural das partes da Beira, não sabia de que termo. seu avô materno, mestre Nicolas, era professor de escritura (?).	-
9. António Álvares Palhano	Filho de António Rodrigues Leitão, sapateiro pobre, que depois passou a viver de sua fazenda, e Felipa Álvares. Seu padrinho foi um padre beneficiado.	Seu avô materno foi clérigo, António Álvares Palhano, que tinha sido beneficiado na Vila de Atougua.	-
10. Padre Clemente Félix	-	-	-
11. Padre João de Sousa	Filho do licenciado	Seu avô materno era mestre	Uma de suas irmãs

²⁵³ Era o oficial que fazia banhas de espadas. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino...*, op. cit. Disponível em < <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/bainheiro> > Acesso em: 4 de out. de 2017. Verbete: *bainheiro*.

	Domingos Vaz de Oliveira, legista, e de Joana Vaz de Sousa. Seu padrinho de crisma foi um padre, Antonio Leitão.	António; um tio era licenciado, Francisco Rodrigues de Oliveira, clérigo que vivia em Alpedrinha.	era casada com um licenciado; a outra era freira em Santa Clara, em Castela.
12. Miguel de Abreu ²⁵⁴	Filho de Pedro Lopes, escrivão da chancelaria, cristão velho e Maria de Abreu.	O pai, ao que parece, era da Vila de Alhandra, a mãe vivia em Lisboa e nasceu em Valença do Minho. Os avós paternos eram naturais e moradores da Vila de Alhandra. Não sabia nada dos maternos, mas achava que eram de Valença do Minho. Não soube os ofícios dos paternos.	Casado com Mariana Serrão, cristão velha; tinham dois filhos pequenos. Os inquisidores não perguntaram mais sobre parentes por não ser necessário.

Fonte: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processos da Inquisição de Lisboa

Numa visão de conjunto, a ascendência social dos integrantes do clero secular não foi homogênea. Se alguns deles eram originários de familiares muito humildes e ligadas ao universo do “defeito mecânico”, houve também os que pertenceram a famílias cujos membros foram vinculados à política portuguesa, a exemplo do pai do clérigo de epístola, Pascoal Corrêa, que era um cavaleiro fidalgo do prior do Crato, e do genitor de padre Vicente Nogueira, que fazia parte do Conselho régio, em Madrid. A trajetória de Nogueira deixa entrever sua inaptidão para a vida religiosa. Desembargador na Casa da Suplicação, Nogueira, que teve vários amantes e manteve contatos sexuais em diferentes locais, incluindo mosteiros e conventos portugueses, era um bibliófilo, um homem muito mais voltado para assuntos de política e de diplomacia, do que propriamente para os da religião. Numa de suas cartas endereçadas ao Marquês de Niza, em 1647, o sacerdote confessava com sinceridade seu desinteresse por certos livros, a exemplo de umas obras de Prado e Vilalpando, dois jesuítas doutos em Teologia, em “boas letras e matemáticas”, das quais ele só queria o último volume “porque os dous primeiros contêm mais de pregações e fraderia”. O mesmo se passava com os volumes de Jerónimo Osório, “o moço”, cônego em Évora, que estava em Roma, tentando seguir carreira episcopal, e que fez uma edição das suas obras e das de seu tio, bispo do Algarve: “perdi o dinheiro porque os três últimos eram teologias e pregações de dúzias”²⁵⁵.

²⁵⁴ Miguel teve as ordens menores.

²⁵⁵ Carta de D. Vicente Nogueira para o Marquês de Niza. Roma, 2 de fevereiro de 1647. In CARVALHO, José A. de Freitas; SERAFIM, João C. Gonçalves. *Um Diálogo Epistolar: D. Vicente Nogueira e o Marquês de Niza (1615-1654)*. Porto: Edições Afrontamento, 2011, p. 84.

As origens familiares de ao menos cinco sacerdotes, quatro deles condenados à fogueira, eram muito humildes. Bartolomeu de Góis era neto, por parte de sua mãe, de um lavrador, e, pelo paterno, de um pedreiro, ambos vinculados a um universo de trabalhos manuais. Apesar disso, conseguiu tornar-se padre, foi coadjutor²⁵⁶ por 2 anos, e, mais tarde, converteu-se num cura. Entretanto, não parece ter conseguido galgar postos muito relevantes. Ainda que os curas, “na sua qualidade de coadjutores dos abades, reitores ou vigários, participa[ssem] nos frutos de seus benefícios, como autênticos assalariados”, não raro, “auferiam rendas de miséria, pelo que alguns bispos estipulavam o ordenado, que os ditos vigários lhes deveriam pagar”²⁵⁷. A trajetória de padre Bartolomeu assemelhava-se à do também sacerdote secular Diogo Monteiro. Confessor na Sé de Lisboa, ele foi cura em Barcarena e era filho de um pedreiro. Embora tenha tido uma ascendência pobre, padre Bartolomeu tinha um irmão religioso, frei Daniel, da Ordem da Santíssima Trindade.

Bartolomeu não foi o único secular que tinha parentes clérigos e frades. O supracitado Pascoal Correa tinha um irmão religioso, frei Jacinto, professo da ordem de São Bernardo. O mesmo se passava com o sacerdote, confessor e pregador António Girão, filho de um advogado, que tinha uma irmã franciscana, no Convento de Santa Clara, e João de Sousa, filho de um licenciado e legista²⁵⁸. Sousa, que era cura na Igreja de N. Senhora da Esperança, Ladoeiro, além de ter um tio licenciado e clérigo, também tinha uma irmã no Convento de Santa Clara, em Castela. Este era um aspecto importante no que se refere aos “laços familiares e clientelares no quadro de uma estratégia de promoção que passasse pela carreira eclesiástica, secular ou regular”²⁵⁹. Esse tipo de estratégia foi sublinhado pela historiadora Maria Olímpia da Rocha Gil, para quem teria sido muito utilizado pelas famílias mais influentes, já que era comum que se tivesse um irmão cônego, irmãs ou tias freiras, filhos ou cunhados frades, etc., “o que só beneficiava, no conjunto, a família em questão, que via alargar-se deste modo a sua esfera de conhecimentos, a sua área de acção e interferência”²⁶⁰. Entretanto, certas

²⁵⁶ Ser coadjutor significava ajudar outrem. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino...*, op. cit., vol. 2. Disponível em <<http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/coadjutor>> Acesso em: 10 de mar. de 2019. Verbetes: *Coadjutor*.

²⁵⁷ ENES, Fernanda. In AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal...*, op. cit., p.

²⁵⁸ O mesmo que professor de leis, ou versado no seu estudo, jurisconsulto. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino...*, op. cit., vol. 5. Disponível em <<http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/legista>> Acesso em: 10 de jul. de 2019. Verbetes: *Legista*.

²⁵⁹ RODRIGUES, José Damiano. *Família e Clero em Portugal...*, op. cit., p. 113.

²⁶⁰ Apud RODRIGUES, José Damiano. *Família e Clero em Portugal...*, op. cit., p. 113.

trajetórias de seculares (de religiosos e também dos membros das ordens militares), de origem humilde, evidenciam que eles podem ter se beneficiado desse artifício, apesar de eles terem feito parte de famílias pouco ou não influentes.

Ainda que tenhamos poucos elementos de análise, é importante que as relações de compadrio sejam também observadas. Em pelo menos alguns casos elas podem ter contribuído para a entrada de certos indivíduos no mundo clerical e para que fossem traçadas estratégias de ascensão social. Tanto o padre Bartolomeu de Góis quanto António Girão e João de Sousa tiveram eclesiásticos (padres beneficiados, mestre de cerimônias e quartanário²⁶¹ na Sé de Lisboa) como padrinhos (incluindo os de crisma). O mesmo se passou com o sacerdote António Álvares Palhano, que embora fosse filho de um sapateiro pobre, conseguiu ascender ao posto de comissário do Tribunal da Bula da Cruzada, cujo padrinho de crisma era um padre beneficiado.

Queimado em 1645, Palhano era um dos que tinha origem social mais humilde e cuja trajetória de vida parece emblemática, oferecendo um importante panorama da fundamental contribuição dos laços de parentesco e das redes clientelares²⁶² para a obtenção das ordens sacras e de outras colocações. Seu pai, Antonio Rodrigues Leitão, “em seu principio por ser pobre começou a aprender o off^o. de sapateiro e depois vivia por sua fazenda”²⁶³. O avô materno, homônimo, era clérigo “e foi beneficiado na dita Vila de Atougua”²⁶⁴. Cristão velho, Palhano foi apadrinhado por um padre beneficiado. Essas relações familiares certamente foram de grande valia para que ele obtivesse as ordens sacras e se tenha tornado sacerdote, uma vez que quando o postulante não podia contar com o apoio familiar, tinha ainda outras possibilidades para granjear o dote necessário e “tudo dependia — em grande parte — das redes de solidariedade e patrocínio que se pudessem capitalizar”²⁶⁵. Excluída a boa vontade do bispo e o suporte de “um parente eclesiástico com disponibilidade para renunciar um benefício, o que não seria uma prática invulgar”, poderia tentar “obter um legado testamentário destinado a

²⁶¹ Segundo Bluteau, nos cabidos, era o eclesiástico inferior hierarquicamente ao cônego e ao meio cônego. O quartanário era assim chamado porque tinha a quarta parte da renda de uma conezia. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino...*, op. cit., vol. 7. Disponível em <<http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/quartan%C3%A2rio>> Acesso em 10 de jul. de 2019. Verbetes: *Quartanário*.

²⁶² Baseamo-nos no conceito de “redes clientelares” conforme utilizado em: CUNHA, Mafalda Soares da. *A Casa de Bragança (1560-1640)*. Práticas senhoriais e redes clientelares. Lisboa: Estampa, 2000.

²⁶³ ANTT, IL, Proc. 8226.

²⁶⁴ Idem.

²⁶⁵ MONTEIRO, Nuno Gonçalo; OLIVAL, Fernanda. Mobilidade social nas carreiras eclesiásticas em Portugal (1500-1820). In *Análise Social*, vol. XXXVII (165), 2003, p. 1223.

ordenar estudantes pobres”²⁶⁶. Ademais, podia tornar-se tesoureiro de alguma igreja. Tudo leva a crer que, no caso de Palhano, todas as opções foram conjugadas, já que ele, natural e morador na Vila da Atouguia, segundo parecia ao seu amante, Miguel de Abreu²⁶⁷, foi ecônomo²⁶⁸ da Igreja daquela localidade. Mas Palhano conseguiu ir ainda mais longe: tornou-se comissário da Bula da Cruzada no Arcediado de Lisboa, colocação que lhe foi retirada pelo comissário geral, D. António Mascarenhas, segundo as denúncias, por desviar as “condenações”²⁶⁹ e “composições” referentes às bulas. É digno de nota que o sacerdote estava inserido numa trama complexa, que envolveu sexo e corrupção, elementos que não devem ser excluídos de sua trajetória ascendente.

Um de seus amantes, Miguel de Abreu, que era casado e com dois filhos, teve as ordens menores, fator que já lhe permitia auferir boas oportunidades. Filho de um escrivão da chancelaria, sua trajetória, que, junto com a do padre Palhano, será analisada no terceiro capítulo, vinculava-se ao comissário geral da Cruzada, D. António Mascarenhas, de quem era pajem e quem o tornou secretário da Cruzada. Vale lembrar que ter as ordens menores era vantajoso, como se percebe do caso de um pai de família que, em 1673, pretendia aceder às ordens menores para melhor amparar suas filhas²⁷⁰.

Como já assinalado, o quadro que emerge das fontes inquisitoriais indica que a origem social dos seculares processados pelo Santo Ofício não foi uniforme e que houve múltiplas possibilidades aos indivíduos de origem humilde para que ingressassem no clero, que envolveram as estratégias familiares, além de outros caminhos um tanto tortuosos, como se depreende das trajetórias de padre Palhano e de seu compadre Miguel de Abreu, que tinha apenas as ordens menores. Embora ambos soubessem apenas o latim, conseguiram alargar os horizontes da carreira eclesiástica e tornaram-se oficiais do Tribunal da Bula da Cruzada, instituição de grande prestígio e poder, que lhes facultavam muitos privilégios.

²⁶⁶ Idem.

²⁶⁷ ANTT, IL, Proc. 644.

²⁶⁸ De acordo com Bluteau, “antigamente” era um ofício eclesiástico: “por conta do *Econom* corria arrecadar as rendas da Igreja, distribuir com o Clero os estipendios, reparar as ruínas das Igrejas, acudir às necessidades dos pobres, mas tudo com subordinação ao Bispo”. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario...*, op. cit. Disponível em < <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/econom>>. Acesso em: 26 de abr. de 2017. Quanto às igrejas em Portugal, o ecônomo seria quem o beneficiado punha em seu lugar com a obrigação de assistir, pelo estipêndio, aos ofícios divinos. Verbete: *econom* (também no suplemento).

²⁶⁹ O mesmo que multa. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario...*, op. cit. Disponível em < <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/condenacam>> Acesso em: 4 de abr. de 2017. Verbete: *condenação*. O verbete *condenação* era o mesmo que “pena pecuniária, imposta pelo Juiz, em castigo de algum crime, ou feito ruim”. Idem. Disponível em < <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/condena%C3%A7a%C3%B5>>. Acesso em: 4 de abr. de 2017.

²⁷⁰ PAIVA, José Pedro. *Um corpo entre outros corpos sociais...*, op. cit., p. 172.

Houve gente humilde tanto no clero secular e nas diferentes ordens (mendicantes e monásticas) do clero regular quanto nas ordens militares. Embora fosse uma das ordens mendicantes, que geralmente acolhiam indivíduos que vinham dos estratos mais populares, o perfil sociológico de três dos dez carmelitas arrolados, aponta para um universo mais compósito: um deles, frei carmelita Baltasar da Silveira, era filho de um juiz do fisco e vereador em Lisboa e a mãe, designada como “dona”, outro tinha mãe e avós materna e paterna qualificadas de “donas” e o avô materno era “dom” e outro frei do Carmo, Martinho dos Anjos, era filho ou irmão de um conde. As relações de compadrio também parecem ter tido sua importância entre os religiosos. Silveira, por exemplo, cristão batizado na Ilha de São Miguel, onde seu pai era corregedor, teve como padrinho o conde de Vila Franca, aspecto que mostra as boas relações de sua família, que estava inserida no universo da justiça: além de seu pai, Silveira tinha um irmão juiz de fora em Coimbra e outro, corregedor em Barcelos. É interessante notar a ausência de parentes religiosos entre esses carmelitas. Até onde conseguimos apurar, nenhum teve irmão ou irmã em ordens religiosas ou que tenham feito parte do universo eclesiástico. Dos demais, infelizmente, não foi possível auferir dados de suas famílias (quadro 6).

Quadro 6: Perfil sociológico da família dos carmelitas arrolados

Nomes	Profissão dos pais e avós	Naturalidade de pais e avós	Profissão de irmãs e irmãos
1. Padre frei Baltasar da Silveira	Filho do Dr. Gileanne da Silveira, que foi muitos anos juiz do fisco e vereador em Lisboa e de D. Anna Luiza; cristão batizado na Ilha de São Miguel, onde seu pai era corregedor, veio de lá aos 4, 5 meses, não sabe que clérigo o batizou, mas seu padrinho era o conde de Vila Franca; foi crismado em Santo Estevão de Alfama pelo arcebispo D. Miguel de Castro e foi seu padrinho o Dr. Fernando Ayres de Almeida.	Seus avós maternos: ele era de Barreiros e ela de Alcochete. Talvez os paternos fossem de Lisboa.	Tinha dois irmãos e três irmãs: um morreu solteiro e era juiz de fora de Coimbra; outro era corregedor em Barcelos, solteiro, e outro que estava na Índia, havia anos, onde teria casado 3 vezes, e teria filhos; sua irmã era casada com um escrivão da Casa da Índia, sem filhos; outra irmã, que nunca casou, já morta, e outra casada, que vivia em Lisboa com filhos.
2. Frei Nicolau Botelho	-	-	-
3. Frei Diogo de Noronha	-	-	-
4. Frei Cosme de Oliveira	-	-	-
5. Frei António Soares	Filho de Francisco Soares e D. Maria da Silveira. Seus	Seus pais eram naturais e moradores de Lisboa. Seu	De acordo com os inquisidores, não foi

	padrinhos foram Gonçalo Pires de Carvalho e D. Guiomar de Castro, mulher do Conde de Faro; não era ainda crismado.	avô paterno chamava-se André Soares e a avó, D. Maria de Siqueira; os avós maternos eram D. Antonio d'Almeida e D. Maria de Menezes.	necessário perguntar por mais parentes.
6. Frei Romão do Espírito Santo	-	-	-
7. Frei Martinho dos Anjos	Segundo alguns de seus amantes, o religioso ora aparece como filho do conde de Vila Nova, ora como seu irmão.	-	-
8. Frei Manoel Correa	-	-	-
9. Frei Marcos de Avis	-	-	-
10. Frei Sebastião da Cruz	-	-	-

Fonte: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processos da Inquisição de Lisboa

A Ordem de São Francisco recebeu, em sua maioria, indivíduos oriundos do terceiro estado²⁷¹, tendência encontrada nos processos de pelo menos dois franciscanos, cuja origem social era humilde: um foi filho de um cerieiro (mas era afilhado de um padre), um de um correeiro²⁷² e outro de um lavrador. Entre eles também foram acolhidos os filhos dos estratos mais baixos da nobreza portuguesa²⁷³. Entretanto, frei Antonio Lobo era filho de Francisco Murzelo, um cristão velho, que era criado do rei, em foro de cavaleiro fidalgo, e seu avô paterno era um alcaide-mor. Seguindo a tendência já assinalada quanto aos parentes eclesiásticos, o frade, que não tinha irmãos e nem irmãs, tinha uma tia materna, Leonor Lobo, que era freira no Mosteiro de Olivelas.

Por outro lado, os dados contidos nos processos dos dominicanos mostram um quadro compósito, de que emerge a diversificação de postos ocupados por seus pais: um familiar da Inquisição, um tabelião de notas de Lisboa, um ex-meirinho e um medidor de obras, também de Lisboa. Do pai de um deles, que tinha parte de cristão novo, conjecturamos que tenha sido um mercador, uma vez que, quanto ao filho, os inquisidores sublinharam a riqueza, as “grandes intelligencias”, o poder e suas ótimas relações pessoais, inclusive em Roma²⁷⁴. Ainda que não tenhamos muitos dados sobre a vida do frade dominicano João de Sousa, que era sacerdote e pregador, listado em 1630, que não parecia ter vocação para a vida religiosa, visto que não só saía frequentemente

²⁷¹ PAIVA, José Pedro. Os Mentores. In AZEVEDO, Carlos Moreira. *História Religiosa de Portugal...*, op. cit. p. 207.

²⁷² Na fonte inquisitorial aparece o termo “corrieiro”, mas o correto é “correeiro”, que era o oficial que manipulava o couro. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario...*, op. cit., vol. 2. Disponível em <<http://dicionarios.bbm.usp.br/en/dicionario/1/correeiro>> Acesso em: 10 de mar. de 2019. Verbete: *correeiro*.

²⁷³ RODRIGUES, José Damião. *Família e Clero em Portugal...*, op. cit., p. 109.

²⁷⁴ ANTT, IL, Proc. 5423.

do seu convento, bem como pecava sexualmente de maneira contínua, podemos presumir que, talvez num contexto de dificuldade econômica pela qual passavam a ordem e seu convento, seu dote e suas boas relações podem ter facilitado seu ingresso no universo religioso, tendo sido bem mais importantes do que sua ascendência cristã nova e o seu pendor para os caminhos espirituais (quadro 7).

Quadro 7: Perfil sociológico da família dos dominicanos processados

Nomes	Profissão dos pais e avós	Naturalidade de pais e avós	Profissão de irmãs e irmãos
1. Padre Jerónimo de S. Tomás	-	-	-
2. Frei João de Sousa	Filho de Simão de Souza, q tem parte de nação.	-	-
3. Frei José de Santa Maria	Filho de Manoel Valentim, familiar do Santo Ofício.	-	-
4. Frei António Barbosa	-	-	-
5. Frei João de Santo António	Filho de Mathias Ferreira da Costa, tabelião de notas de Lisboa.	-	-
6. Frei Luís do Amaral	Pais moravam em Lisboa	-	-
7. Padre frei Bento de Jesus	Filho de Gomes Vieira, que foi meirinho, e de Lionor Fernandes.	-	-
8. Frei João da Purificação	Filho de Manuel André e de Andreza Manoel.	-	-
9. Frei António Quaresma	Filho de Manoel Quaresma Peçanha, medidor das obras da cidade.	-	-
10. Frei Miguel Valente	-	-	-

Fonte: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processos da Inquisição de Lisboa

Dos trinitários, que, desde o seu estabelecimento em Portugal, despertaram o grande interesse dos reis portugueses, que, por meio de várias doações e testamentos reais, apoiaram enormemente “hua’ ordem tão [?] autorizada como a em q [tinha] professado”²⁷⁵ frei Jacinto Sanches, de acordo com o Tribunal do Santo Ofício, os dados não são suficientes para que possamos conhecer profundamente a origem social dos processados. Talvez possamos inferir que filhos da pequena nobreza fossem ali recebidos, uma vez que os avôs, materno (Francisco Ferreira de Valdouçça) e paterno (Gaspar da Cunha), de frei Fernando Mendonça²⁷⁶, que professou no mosteiro trinitário de Sintra, onde tomou todas as ordens, eram comendadores do hábito de Cristo.

²⁷⁵ ANTT, IL, Proc. 1235.

²⁷⁶ ANTT, IL, Proc. 7101.

Francisco Ferreira tinha sido colação²⁷⁷ do príncipe D. Manoel, e sua avó materna, Joana da Costa, foi moça da câmara da rainha D. Catarina. Ademais, tanto sua mãe como sua avó paterna tinha título de “dona” e, como se vê, eram pessoas muito próximas do rei e da rainha. De frei António de Sousa só se sabe que sua mãe era designada por “dona”²⁷⁸.

Os benefícios e pensões obtidos através das carreiras eclesiásticas constituíam “uma espécie de património familiar” e eram uma forma de “dar boa condição a filhos segundos, permitindo, em simultâneo, a preservação unificada do património das casas da nobreza num único descendente que, em princípio, era o filho primogénito”²⁷⁹. É o que parece ter restado ao supracitado frei trinitário, Fernando Mendonça, de 30 anos. Preso em 4 de novembro de 1620, foi chamado à mesa em 5 de abril de 1621, para que fosse feito seu inventário. Disse que não tinha bens porque “os q’ tinha de sucessão forão movidos a seu Irmão Como legítimo sucessor”²⁸⁰. Antes de tornar-se frade, chamava-se Francisco Correa da Cunha e era casado com a castelhana Dona Francisca Faiarda, “da qual se desquitou per sentença do ordinario”²⁸¹, com quem não teve filhos e quem lhe deu a licença para se tornar frade. Ou seja, o ingresso de frei Fernando Mendonça no universo conventual não parece ter sido voluntário, mas sim o resultado de uma estratégia familiar.

Quanto aos agostinhos, é possível depreender que dois deles não tiveram origem familiar modesta. O frade João de Castelo Branco era filho do secretário do Desembargo do Paço e da Junta dos Três Estados e das remissões das petições e sua mãe era designada “dona”. Afilhado de um padre, frei João fazia parte de um universo familiar religioso, já que tinha duas irmãs freiras no Convento da Rosa, de Lisboa. Alguns membros da família de seu confrade, Simão da Cunha, estavam inseridos no mundo inquisitorial, a exemplo de seus dois irmãos, que eram deputados do Santo Ofício. Como era praxe, tinha uma irmã freira.

Membros das ordens monásticas, os padres jerônimos Lourenço de Lisboa, porteiro-mor do Convento de Belém, e João do Vale (ou de Santo Tomás) eram filhos de ourives e tanto o pai quanto o tio de Lourenço tinham sido familiares do Santo Ofício. O sacerdote João Botelho, já expulso da ordem quando foi condenado à pena

²⁷⁷ Os colações de cavaleiros, segundo Bluteau, não poderiam ser açoitados nem ter pena vil. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario...*, op. cit. Disponível em... Disponível em <<http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/cola%C3%A7o>> Acesso em: 19 de set. de 2017. Verbete: *Colação*.

²⁷⁸ ANTT, IL, Proc. 3696.

²⁷⁹ 2012, p. 173.

²⁸⁰ ANTT, IL, Proc. 7101.

²⁸¹ Idem, fl.53.

máxima, em 1638, era filho de alfaiate, mas também tinha eclesiásticos na família: um tio e um irmão padres e uma irmã religiosa.

O único beneditino arrolado, frei Pedro da Costa, cujo pai vivia de sua fazenda, era sobrinho, por parte paterna, do bispo da Ilha Terceira, D. Pedro da Costa Leal, de quem tomou o nome e quem o batizou em Angra, e que provavelmente, através de suas redes de influência, contribuiu para que ele tomasse o hábito de São Bento, na Galícia. Apesar do comportamento desregrado – cometia sodomia quando casado e visitava frequentemente mosteiros e conventos lisboetas, além de ter desaparecido de uma festa acompanhado de um músico carmelita – conseguiu se ordenar depois de viúvo. Certamente devido à grande fama de sodomita que tinha em Lisboa – “estava notavelm^{te}. infamado de puto e lhe [?] chamavam todos nesta terra o menino puto”, “menino de Sodoma”²⁸², e que, segundo denúncias, mantinha uma casa de alcouce – Pantaleão tornou-se um sacerdote professo no Convento de San Juan del Poyo, no Reino da Galícia. Por que a opção pela Ordem de São Bento? Devido ao prestígio social da Ordem? Havia maior facilidade? Não foi possível averiguarmos, mas, de todo modo, vale lembrar que uma das condições exigidas pela ordem beneditina eram as “prendas”, ou a nobreza de família. Requisito que Pedro parecia ter, se tivermos em conta que seu tio, D. Pedro da Costa Leal, 11.º bispo de Angra, que governou a diocese de 1623 a 1625, tinha um distinto currículo e estava inserido em importantes redes clientelares.

D. Pedro Leal era doutor em Teologia pela Universidade de Coimbra, onde lecionou até 1605, e “ordenado presbítero, foi colegial de São Pedro, cónego magistral da Sé de Évora (1612) e membro do Conselho de El-Rei”²⁸³. É importante ressaltar que para que um indivíduo fosse nomeado bispo, deveria fazer parte das complexas “relações de parentesco, amizade e solidariedades de grupo”²⁸⁴, cujo topo da pirâmide estava o rei, “a quem cabia a decisão final”²⁸⁵. Vale destacar ainda que “as ordens religiosas eram pólos de poder e, por este motivo, as diferentes famílias ou facções dos vários escalões da nobreza procuravam associar-se ou dominar os mais importantes focos de irradiação desse poder”²⁸⁶.

²⁸² ANTT, IL, Proc. 1315.

²⁸³ BRUNO, Jorge A. Paulus (coord.). *Bispos – 475 anos da Diocese de Angra*. Retratos dos Bispos de Angra. Angra: Museu de Angra do Heroísmo, 2009, s/n. Disponível em < <https://museu-angra.azores.gov.pt/edicoes/2009/retratos-bispos.pdf> > Acesso em: 15 de set. de 2017.

²⁸⁴ PAIVA, José Pedro de Matos. *Os Bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, p. 252.

²⁸⁵ Idem.

²⁸⁶ RODRIGUES, José Damião. *Família e Clero em Portugal...*, op. cit., p. 111.

Das ordens militares, o sacerdote e freire professo da Ordem de Santiago Francisco Dias Palma, era neto, pelo lado paterno, de um lavrador, assim como o supracitado padre secular Bartolomeu de Góis, cujo avô materno também cultivava terras (suas ou alheias). Um de seus tios era marinheiro da Carreira da Índia e o outro era torneiro, ou oficial que fazia obras ao torno²⁸⁷, isto é, era um oficial mecânico. Apesar de seus parentes terem “defeito mecânico”, Palma, além de sacerdote e freire professo, era mestre em latim, cura da Igreja de S. Sebastião de Gomes Aires (termo da Vila de Ourique) e foi pregador da Cruzada no arcebispado de Lisboa, em Sintra e Cascais. Por sua vez, o sacerdote e freire professo, Francisco Henriques, expulso da Ordem de Cristo, era filho de um escrivão da portagem²⁸⁸ de Lisboa e neto do pintor do rei e tinha sobrinhos religiosos.

Embora os dados relacionados às famílias dos homens da Igreja sejam esparsos, eles nos permitem refletir sobre certos aspectos relevantes. Se as redes de parentesco tiveram papel fundamental no recrutamento de freiras na Itália Moderna, visto que “determinavam os locais onde uma moça poderia ser aceita”²⁸⁹, o procedimento não parece ter sido distinto no caso dos religiosos no Portugal Moderno, uma vez que a opção por uma ordem não devia ser aleatória. Ademais, certos impedimentos, como os relacionados ao “defeito mecânico” e à falta de “pureza de sangue”, parecem ter sido contornados em certas ocasiões, permitindo que os indivíduos obtivessem as ordens sacras, adentrassem os espaços conventuais e recebessem os hábitos de ordens militares.

A documentação expõe ainda que, ao contrário do que se poderia prever, a grande parte dos transgressores não consistiu nos eclesiásticos desempregados, já que apenas um padre secular não tinha benefício. A questão foi apontada por José Damião Rodrigues²⁹⁰ no que se refere à diocese do Porto, onde, no fim do Antigo Regime, muitos clérigos que andavam amancebados e tinham filhos, eram colados, entre os quais havia vigários. Além disso, os comportamentos que emergem dos textos de Gil Vicente (1465-1536) e das visitas pastorais não se referem apenas aos desvios sexuais, “mas também à falta de empenhamento no exercício do múnus sacerdotal, pecha que afectava

²⁸⁷ BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario Portuguez e Latino...*, op. cit., vol. 8. Disponível em < <http://dicionarios.bbm.usp.br/en/dicionario/1/torneiro>> Acesso em: 10 de mar. de 2019. Verbete: *torneiro*.

²⁸⁸ A portagem era o tributo pago por cargas de coisas miúdas, a exemplo de alho, cebolas, que entravam nas cidades para serem vendidas. Podia designar também o imposto pago pelas mercadorias que eram transportadas de um lugar a outro. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario Portuguez e Latino...*, op. cit., vol. 6. Disponível em < <http://dicionarios.bbm.usp.br/en/dicionario/1/portagem>> Acesso em: 10 de mar. de 2019. Verbete: *Portagem*.

²⁸⁹ BROWN, Judith. *Atos Impuros...*, op. cit., p. 56.

²⁹⁰ RODRIGUES, José Damião. *Família e Clero em Portugal...*, op. cit., pp. 123-124.

um leque amplo de indivíduos”, a exemplo de um vigário de 50 anos, que, embora formado em Leis, “confessava mal, pelo que o visitador o considerou ‘verdadeiramente barca de passagem’. Outros, ainda praguejavam, lutavam ou vendiam gêneros em suas casas e regateavam a compra de carne e peixe”²⁹¹. Cenário deficiente, que, como já exposto, afetava tanto o clero regular quanto o secular e as ordens militares.

1.4 OS CONVENTOS E OS MOSTEIROS LISTADOS

Padre Raphael Bluteau²⁹² (1728), em seu dicionário, buscou diferenciar os significados dos verbetes *convento* e *mosteiro*. O primeiro foi caracterizado como a casa de religiosos ou de religiosas, claustrais, mas não monacais, já que *monasterium* seria o espaço dos monges, isto é, *mosteiro* era a casa de monges ou freiras. Entretanto, os sentidos das palavras, que, segundo o dicionarista, eram usadas por autores eclesiásticos, parecem se mesclar porque Bluteau, que afirmou que, no tempo de Cassiano, *monasterium* era a cela de qualquer religioso particular, revelou que, mais tarde, os mosteiros foram chamados de *Monasteria* e *Canobia*²⁹³, esta última relacionada a cenóbio, que, por sua vez, estava diretamente vinculada aos conventos.

²⁹¹ Idem, p. 124.

²⁹² BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario Portuguez e Latino...*, op. cit., Disponível em <<http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/convento>> e <<http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/mosteiro>> Acesso em: 9 de ago. de 2017. Verbetes: *convento* e *mosteiro*.

²⁹³ *Cenobio*, ou *cenóbio*, era uma palavra grega que seria composta de *Coinos* – comum – e *bios* – vida, ou seja, domicílio comum, ou casa de gente que faz a vida comum, e que, como advertia Santo Isidoro, diferia de *Monasterium*, que poderia se referir a casa e morada de uma única pessoa. Ou seja, *Cænobium* “sempre se diz de muitos, que vivem em commum”. E o cenobita (ou cenóbita) era o religioso que fazia a vida comum em algum convento. Entretanto, Bluteau, ao se remeter aos antigos, para quem tais palavras gregas não eram desconhecidas, fez a seguinte afirmação: “Foi seu destino, viver em Mosteyros, como *Cenobita*, & não nos dezertos, como Anacoreta”, o que dá a entender que os sentidos se misturam. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario Portuguez e Latino...*, op. cit., Disponível em <<http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/cenobio>> Acesso em: 9 de set. de 2017. Verbetes: *cenobio* e *cenóbita*. A *Regra de São Bento*, escrita no século VI, no Capítulo I (*As diversas espécies de monges*) estabelecia a existência de quatro tipos de monges, dois deles com características positivas: o primeiro, os *cenobitas*, que eram os “que habitam nos mosteiros militando sob uma Regra e um Abade” e para quem se dirigia a regra beneditina; em seguida, os *anacoretas* ou *eremitas*, que, passado o “fervor de recente conversão” e vivenciado uma experiência no mosteiro, “aprenderam com o auxílio de muitos a lutar contra o demônio e, treinados nas fileiras de seus irmãos para as batalhas singulares do deserto”, tornaram-se bastante firmes para, com o socorro de Deus, levarem a cabo, sós, “com a sua mão ou o seu braço, a luta contra os vícios da carne e do pensamento”. Os dois tipos com características negativas eram os *sarabaítas*, acusados de serem mais fiéis ao mundo e mentirem a Deus pela tonsura, e os *giróvagos*, piores em tudo que os sarabaítas, sempre errantes e escravos da gula e de suas paixões. *Regra de São Bento* (Tradução das Monjas da Abadia de Santa Maria). São Paulo: Grafi, 2004, pp. 25 e 27.

Mas qual a diferença entre uma casa de religiosos claustrais e monacais? A acepção de claustro²⁹⁴ é, em Bluteau, igualmente ambígua porque, ao mesmo tempo em que se refere a uma parte específica de um mosteiro – pátio quadrado e descoberto, com galerias “ou lanços de arcos ao redor, sustentados com columnas, ou pilares” – poderia aludir à expressão latina *Clastrum Cænobiticum*, e cenóbio, como vimos, estava relacionado a convento. Por seu turno, a definição do termo *monacâl*²⁹⁵, que está baseada em autores que tratam a questão a partir de um ponto de vista mítico, que remonta aos tempos do neto de Adão, estava atrelado obviamente às coisas de monges. Ao que parece, na época, as definições desses espaços não eram tão bem delimitadas²⁹⁶.

Nos tempos atuais, tais definições parecem guardar ainda certa ambiguidade. O *Dicionário de História Religiosa de Portugal*²⁹⁷, por exemplo, designou *convento* como uma comunidade de religiosos, membros das ordens mendicantes, “cuja forma de vida representa uma viragem face ao modelo monástico, e se inspira no ideal de pobreza pessoal e colectiva”. Nessa perspectiva, esse tipo de associação religiosa tinha uma “organização centralizada e itinerante, propiciadora de uma nova prática de evangelização”. Já os mosteiros foram vistos como a “sede dos membros das ordens monásticas, institutos de vida consagrada *sui juris*, que praticam a vida contemplativa, estável, separada do mundo, expressa no lema *ora et labora*”.

Por sua vez, Ligia Bellini utiliza os termos *mosteiro*, *monastério* e *convento* e seus adjetivos derivados como sinônimos: “nas acepções gerais modernamente encontradas nos dicionários, quais sejam, a de habitação de uma comunidade religiosa, conjunto dos(as) religiosos(as) que nela residem e vida religiosa que aí se leva”²⁹⁸. Segundo a autora, os textos do período por ela estudados fazem a seguinte distinção:

“mosteiro” – estabelecimento onde os(as) religiosos(as) vivem isolados(as) do restante do mundo, e portanto sempre aplicável às

²⁹⁴ BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário...*, op. cit. Disponível em < <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/claustro>> Acesso em 9 de set. de 2017. Verbete: *claustro*.

²⁹⁵ Idem. Disponível em < <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/monacal>> Acesso em: 9 de set. de 2017. Verbete: *monacâl*.

²⁹⁶ Ao comentar a *Regra de Santo Agostinho*, Clodovis Boff sublinhou as dificuldades da tradução de certos termos. Se *monasterium* é, obviamente, *mosteiro*, ele optou por traduzi-la numa acepção mais ampla, no sentido de *comunidade*, de *Vida Religiosa*. Se atualmente se pensa *mosteiro* como a *casa dos monges*, para Agostinho a definição estaria mais voltada para o regime de vida que ali se levava, já que na época não se falava de “religiosos”, mas de “monges” para se referir aos “consagrados”. BOFF, Clodovis (OSM) (apr. e comen.). *A Regra de Santo Agostinho*. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 11.

²⁹⁷ AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Rio de Mouro: Círculo de Leitores SA e Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2000, pp. 19 e 274. Verbetes: *convento* e *mosteiro*.

²⁹⁸ BELLINI, Ligia. Cultura escrita, oralidade e gênero em conventos portugueses (séculos XVII e XVIII). In *Tempo* [online]. 2010, vol. 15, n. 29, p. 214, nota 5. Disponível em < <http://www.scielo.br/pdf/tem/v15n29/09.pdf>> Acesso em: 20 de ago. de 2017.

comunidades femininas, para as quais a clausura é regra – e “convento” – cujo significado remete à ideia de vida em conjunto, não necessariamente em isolamento”²⁹⁹.

De acordo com Bellini, Frei Manoel da Esperança, na primeira parte da sua *Historia Serafica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na Provincia de Portugal*, publicada na segunda metade do século XVII, “afirma que o uso dos vocábulos “mosteiro” para freiras e “convento” para frades era o que se encontrava nos anais da ordem e nas bulas papais”³⁰⁰. Entretanto, a documentação utilizada pela historiadora Georgina Silva dos Santos³⁰¹ em seus estudos sobre freiras portuguesas, aponta para a questão espacial, geográfica, revelando que, em geral, *mosteiro* designa as instituições religiosas localizadas na área rural, “ou fora do burgo original”, e o vocábulo *convento*, as do espaço urbano. Para o caso português, esse aspecto é, segundo a autora, a diferença fulcral entre os dois verbetes. Essa interpretação converge com as particularidades das formas de vida dos religiosos que habitavam tais espaços. Enquanto a vivência monástica, mais voltada para a contemplação e para o refúgio do mundo, estava predominantemente relacionada ao universo rural, os mendicantes tinham características essencialmente urbanas³⁰².

Nos processos inquisitoriais, a terminologia utilizada demonstra que a expressão *mosteiro* não se referiu apenas aos lugares onde viveram os integrantes das ordens monásticas³⁰³ (São Bento e São Jerônimo), já que aludiu também às casas dos religiosos das Ordens da Santíssima Trindade, de São Francisco (incluindo a Província da Arrábida), do Carmo e de São Domingos (mendicantes). O mesmo se passou com o termo *convento*, que denominou a maior parte dos locais onde residiram os processados, e foi empregado pelos notários inquisitoriais indistintamente, tanto para definir a moradia dos pertencentes às ordens mendicantes, quanto aos das monásticas³⁰⁴. A diferenciação era tão incerta, visto que os dois termos denominaram o Convento/Mosteiro de Santo António dos Capuchos, onde viveu o frei arrábido Filipe

²⁹⁹ Idem (grifo nosso).

³⁰⁰ Ibidem.

³⁰¹ SANTOS, Georgina Silva dos. A vida nos conventos portugueses durante a Época Moderna. In FERREIRA, Maria de Simone; HERINGER, Pedro Colares; OLIVEIRA, Daniel Martinez (Org.). *Representações do feminino: olhares revisitados e contemporâneos*. Caderno SocioAmbiental, Ano I, Número 1, 2013. Niterói, RJ: Museu de Arqueologia de Itaipu/Ibram/MinC, 2013, p. 29.

³⁰² VASCONCELOS E SOUSA, Bernardo (dir.); ANDRADE, Maria Filomena; OINA, Isabel Castro; SANTOS, Maria Leonor Ferraz de Oliveira Silva. *Ordens Religiosas em Portugal...*, op. cit., p. 252.

³⁰³ Aliás, até o presente, percebe-se que mesmo aqueles que pertenceram às ordens monásticas foram chamados de “frades” e de “freis” e, na documentação, não há menção aos “monges”.

³⁰⁴ O termo *convento* aparece no processo do frei beneditino Pedro da Costa, que tomou o hábito no Convento de San Juan del Poyo (Monasterio de San Xoán de Poio), na Galícia. ANTT, IL., Proc. 3315.

de Santiago³⁰⁵. O carmelita Nicolau Botelho³⁰⁶ foi registrado como prior no Convento/Mosteiro de Camarate e seu confrade, Diogo de Noronha³⁰⁷, processado na década de 1630, ao mesmo tempo em que foi assentado que vivia no Mosteiro de Nossa Senhora do Carmo, foi anotado que tentou cometer sodomia em sua cela, no Convento do Carmo, com o também carmelita Lourenço de Castelo Branco. Esses aparentes equívocos certamente não são aleatórios. Ou exprimem, de fato, a ambiguidade dos termos ou indicam um erro dos religiosos depoentes ou podem ainda ser um indício de uma profunda reelaboração dos testemunhos por parte dos escrivães do Santo Ofício.

Ademais, como se verá adiante, viver num dos mosteiros onde viveram os sodomitas não foi exatamente um sinônimo de isolamento, embora uma das características principais das ordens monásticas fosse exatamente a vida contemplativa, fixa e apartada do mundo exterior. Segundo os testemunhos, foi muito comum tanto a entrada de homens leigos naqueles espaços quanto a frequente saída dos religiosos, que os deixavam por motivos que, nem sempre, eram de grande necessidade e urgência.

Vinte e cinco instituições conventuais (monásticas e mendicantes) foram listadas na documentação inquisitorial analisada e estão distribuídas geograficamente da seguinte maneira: Lisboa (treze), Coimbra (três), Santarém (seis), Évora (um), Alto Minho (um), Leiria (um) vinculados a diversas ordens religiosas (quadro 4). Tais institutos religiosos estavam dispersos por diferentes regiões portuguesas, majoritariamente no mundo urbano, especialmente em Lisboa e em Coimbra, centros importantes em termos políticos e culturais, a última desenvolvida especialmente graças à Universidade, para lá transferida em 1537, o que sugere que “a fixação de conventos seria, com frequência, o resultado de uma envolvente política e cultural”³⁰⁸. Ao que parece, apenas um dos mosteiros onde viveram os sodomitas estava localizado em área rural, o de Salvador de Ganfei, da Ordem de São Bento. O aspecto geográfico é fundamental para a análise e para a compreensão do desenvolvimento das culturas sodomitas no interior dos espaços conventuais, que, como se verá nos capítulos seguintes, parecem ter sido mais relevantes no universo citadino, ainda que possam ter existido traços dessas culturas também nas zonas campesinas.

³⁰⁵ ANTT, IL, Proc. 12287.

³⁰⁶ ANTT, IL, Proc. 4239.

³⁰⁷ ANTT, IL, Proc. 4478.

³⁰⁸ MONTEIRO, Nuno Gonçalo; OLIVAL, Fernanda. *Mobilidade social nas carreiras eclesiásticas...*, op. cit. p. 1217.

Quadro 8: Conventos, mosteiros e ordens registrados nos processos do século XVII

Conventos	Mosteiros	Localização	Ordem	Categoria
1. Convento de Benfica		Lisboa	São Domingos	Mendicante
2. Convento de N. Sra. da Graça		Lisboa	Eremitas de Santo Agostinho	Mendicante
3. Convento de Belém		Lisboa	São Jerônimo	Monástica
4. Convento de N. Sra. do Carmo		Évora	N. Sra. do Monte do Carmo	Mendicante
5. Convento da Trindade		Vila de Santarém ³⁰⁹	Santíssima Trindade	Mendicante
6. Convento de São Francisco	Mosteiro de Santa Cristina	Santa Cristina, Vila de Tentugal, Bispado de Coimbra	São Francisco, da Observância da Província de Portugal	Mendicante
7.	Mosteiro de Ganfei	Hoje Distrito de Viana do Castelo, região do Alto Minho ³¹⁰	São Bento	Monástica
8. Convento de Santarém		Vila de Santarém	Santíssima Trindade	Mendicante
9. Convento de São Francisco de Santarém		Santarém	Ordem de São Francisco, da Província de Portugal	Mendicante
10.	Mosteiro de Camarate ³¹¹	Lisboa	Carmo	Mendicante
11.	Mosteiro de N. Sra. do Carmo	Lisboa	Ordem de N. Sra. Do Carmo Calçado	Mendicante
12. Convento de São Francisco de Enxobregas ³¹²		Lisboa	São Francisco, da Província dos Algarves	Mendicante
13. Convento de São Domingos		Lisboa	São Domingos	Mendicante
14.	Mosteiro de Santa Ana	Vila de Colares, Sintra	N. Sra. do Carmo Calçado	Mendicante
15.	Mosteiro de Sintra	Lisboa	Santíssima Trindade	Mendicante

³⁰⁹ É a capital do Distrito de Santarém, localizada na província do Ribatejo.

³¹⁰ Atualmente o Alto Minho corresponde integralmente ao Distrito de Viana do Castelo. Anteriormente, designava uma antiga região no noroeste português, parte da província do Minho. É uma área de fronteira com a Galícia.

³¹¹ No site do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, em Lisboa, não consta a referência “mosteiro”, mas sim Convento de Nossa Senhora do Socorro de Camarate, que era masculino e pertencia à Ordem do Carmo. Teria sido fundado em 1602, “por decisão do provincial frei António do Espírito Santo, em terras da Quinta de Camarate, que tinham sido doadas por D. Nuno Álvares Pereira ao Convento de Santa Maria do Carmo de Lisboa”. Conferir informações em: < <http://digitarq.arquivos.pt/details?id=1375745> > Acesso em 5 de set. de 2017.

³¹² No processo de frei Diogo de São Francisco, o nome é Convento de São Francisco de Enxobregas. No *Dicionário de História Religiosa*, um dos conventos da Ordem dos Frades Menores, da Província dos Algarves era chamado Santa Maria de Jesus, em Xabregas (antiga Enxobregas), concelho de Lisboa. CHORÃO, Maria José Mexia Bigotte. In AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *Dicionário de História Religiosa...*, op. cit., p. 21. Verbetes: *Conventos*.

16. Convento de São Jerónimo		Lugar do Mato, Termo da Vila de Alenquer ³¹³	São Jerónimo	Mendicante
17. Convento franciscano		Lisboa	São Francisco, da Observância de Portugal	Mendicante
18. Convento de São Francisco		Vila do Cartaxo ³¹⁴	São Francisco	Mendicante
19. Colégio de Santo Tomás		Coimbra	São Domingos	Mendicante
20. Colégio de Coimbra		Coimbra	Carmo	Mendicante
21. Convento de Setúbal		Setúbal ³¹⁵ , Lisboa	São Domingos	Mendicante
22.	Mosteiro da Batalha	Leiria ³¹⁶	São Domingos	Mendicante
23. Convento/Mosteiro de Santo António dos Capuchos		Vila de Torres	Arrábido	Mendicante
24. Convento de São Francisco da Província da Arrábida		Vila de Torres Novas ³¹⁷	Arrábido	Mendicante
25. Colégio de Santo Antão, o Velho		Lisboa	Ordem do Patriarca Santo Agostinho	Mendicante

Fonte: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processos da Inquisição de Lisboa

O quadro acima revela uma diversidade de instituições religiosas listadas, que, como assinalamos, pertenciam às ordens mendicantes e monásticas, com a predominância das primeiras, cuja principal forma de vida não estava calcada necessariamente no enclausuramento total e na contemplação do mundo, como o que era requerido aos monges. Os dados revelam ainda que, apesar dos esforços tridentinos para a manutenção da disciplina conventual, havia ainda os religiosos que se refugiavam nos espaços claustrais por diferentes razões, que não incluíam necessariamente a aptidão para a vida piedosa nos moldes do Concílio de Trento. Afinal, havia aqueles que buscavam “por não terem recursos para se manter no século”, outros, forçados pela necessidade ou compelidos pela família. Assim, nesses conventos e mosteiros, os “religiosos sem vocação comprometiam-lhes forçosamente a moralidade e a disciplina”³¹⁸, demonstrando que aqueles locais nem sempre foram recantos de vocações voluntárias.

³¹³ É uma vila portuguesa, que pertence ao distrito de Lisboa.

³¹⁴ Atualmente é uma cidade portuguesa, no distrito de Santarém, no Ribatejo.

³¹⁵ É uma região localizada na sub-região metropolitana de Lisboa.

³¹⁶ Cidade que é a capital do distrito de Leiria, na província da Beira Litoral.

³¹⁷ É uma cidade pertencente ao distrito de Santarém, na província do Ribatejo.

³¹⁸ OLIVEIRA, Miguel Padre. *História Eclesiástica de Portugal...*, op. cit., p. 192.

O empenho por reformas nos espaços conventuais nem sempre foi concretizado devido aos incontáveis contratempos e às mais variadas contendas. Para além do imprescindível apoio das autoridades régias, cujos propósitos tinham que convergir, era necessário que as intenções dos dirigentes eclesiásticos não dificultassem e, até mesmo, impedissem a empreitada. A dimensão política e sua intromissão no âmbito religioso são aspectos fundamentais para a compreensão da configuração dos ambientes conventuais, uma vez que tiveram grande influência no gerenciamento daqueles espaços e no recrutamento dos religiosos. Devido ao direito régio de ingerência nos mosteiros, concedido pelo padroado, aqueles institutos “serviam para recompensar serviços, gratificar apaniguados e até alargar as rendas de pessoas da família real”³¹⁹. Ou seja, não raro, o que menos parecia interessar era a escolha, para a ocupação dos cargos, de pessoas realmente íntegras e preocupadas com o bom funcionamento das instituições religiosas, “não obstante ser essa condição fundamental na concessão e uso do direito de padroado”³²⁰.

Apesar das dificuldades com relação às estimativas, na historiografia portuguesa, parece haver consenso quanto à excessiva quantidade de instituições religiosas, de regulares e de clérigos seculares na Época Moderna. Se em 1506 existiriam no Reino cento e sessenta e sete casas religiosas (cento e trinta e cinco masculinas e trinta e duas femininas)³²¹, em 1622 (ou 1628), elas totalizariam quatrocentos e cinquenta, entre masculinos e femininos³²² e, em 1628, apenas da Ordem de São Bento, haveria vinte e seis conventos, de homens e mulheres³²³. Já em 10 de abril de 1618, uma carta régia dava conta do número exorbitante de conventos somente em Lisboa, o que impossibilitava que as esmolas fossem suficientes para todos³²⁴.

Em 1652, eles seriam quatrocentos e quarenta e oito (trezentos e trinta e sete masculinos e cento e onze femininos)³²⁵, a maioria no mundo urbano, não sendo possível calcular o número de religiosos que ali residiram. Em meados do século XVII, no arcebispado de Évora haveria setenta conventos, de frades e freiras; no da Guarda,

³¹⁹ ALMEIDA, Fortunato de. *História de Portugal*. Instituições Políticas e Sociais de 1385 a 1580. Tomo III, Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, pp. 73-74.

³²⁰ Idem, p. 74.

³²¹ PAIVA, José Pedro. Os mentores. In AZEVEDO, Carlos Moreira. *História Religiosa de Portugal...*, op. cit., p. 201.

³²² OLIVEIRA, Miguel (Padre). *História Eclesiástica de Portugal...*, op. cit., p. 192.

³²³ Idem, p. 193.

³²⁴ ALMEIDA, Fortunato de. *História de Portugal*. Instituições Políticas e Sociais de 1385 a 1580..., op. cit., pp. 68-69.

³²⁵ PAIVA, José Pedro. *Um corpo entre outros corpos sociais...*, op. cit., p. 170.

eram dezenove. No arcebispado de Lisboa, apenas em 1666, somente a Ordem de São Francisco teria sessenta e quatro institutos religiosos: quarenta e sete de frades da primeira regra e três de frades terceiros, além dos espaços destinados às freiras, que resultavam em catorze³²⁶. Apesar das cifras exorbitantes, desde o início do século XVII buscava-se diminuir a construção de novos institutos religiosos, uma vez que o número deles – principalmente no que tange aos espaços masculinos – cresceu enormemente a partir da primeira metade do século XVI (quadro 9).

Quadro 9: Número de conventos masculinos e femininos desde a Idade Média

Data da fundação	Masculinos	Femininos	Total
Até 1128	28	3	31
De 1128 a 1383	59	16	75
De 1383 a 1521	73	24	97
De 1521 a 1600	148	45	193
De 1600 a 1763	167	38	205
Totais	475	126	601

Fonte: MONTEIRO, Nuno Gonçalo; OLIVAL, Fernanda. Mobilidade social nas carreiras eclesiásticas em Portugal (1500-1820). In *Análise Social*, vol. XXXVII (165), 2003, p. 1217.

As fontes inquisitoriais não nos permitem saber a quantidade de religiosos que viviam em cada instituição registrada nos processos. Seja como for, os historiadores Fernanda Olival e Nuno Monteiro³²⁷ nos fornecem, ainda que com enormes ressalvas, uma dimensão do grande número de eclesiásticos (religiosos e seculares), existentes no Portugal Seiscentista. De acordo com um texto, com características de sátira política, havia mais de trinta mil clérigos, o que corresponderia a um eclesiástico para cada sessenta e sete habitantes, contagem que, na perspectiva dos autores, é um exagero. Assim como na vizinha Espanha, as Cortes de 1641 se mostraram insatisfeitas com a elevada quantidade de homens da Igreja. Face à ameaça de guerra, era grande a insatisfação das autoridades com esse cenário devido aos impactos sobre o recrutamento de soldados, e houve pedidos para que “se fixasse o número certo de lugares por religião e que se limitasse ‘até quantos filhos um pai, conforme a sua qualidade, poderá fazer

³²⁶ ALMEIDA, Fortunato de. *História de Portugal...*, op. cit., p. 69.

³²⁷ MONTEIRO, Nuno Gonçalo; OLIVAL, Fernanda. *Mobilidade social nas carreiras eclesiásticas...*, op. cit., p. 1215.

Clerigos”³²⁸. Alguns dados mostram, de maneira inequívoca, a enorme quantidade de religiosos em Portugal, cujo crescimento se deu até “o terceiro quartel do século XVIII”³²⁹.

A fronteira Espanha, de fins do século XVI, também contou com uma excessiva quantidade de clérigos. Ainda que seja difícil estabelecer, de maneira precisa, uma quantificação devido às lacunas dos recenseamentos, calcula-se que, segundo o censo de 1591, haveria entre sessenta e três mil e quatrocentos e setenta e quatro mil clérigos, seculares e regulares, apenas no reino de Castela. Os seculares seriam cerca de trinta mil, os religiosos, por volta de vinte mil seiscientos e noventa e sete e as religiosas, vinte mil trezentos e sessenta e nove. Dentre os religiosos, os membros das ordens mendicantes teriam contado com as maiores cifras, contabilizando mais da metade dos efetivos, e a Ordem de São Francisco teria sido o refúgio mais buscado entre aqueles que ingressavam na vida religiosa, com cerca de sete mil integrantes, seguida pelos dominicanos, com aproximadamente dois mil e quinhentos membros. A Companhia de Jesus, apesar de ainda neófita na época, contava com pouco mais de mil inicianos³³⁰.

Em diversos momentos, as autoridades régias portuguesas demonstraram sua preocupação com o número abundante de eclesiásticos, motivo de descontentamentos durante todo o século XVII, já que se receava que fosse a origem “do empobrecimento da lavoura, do debilitamento das receitas fiscais da coroa e da tibieza dos exércitos”³³¹. O contexto levou a emissão de decretos régios datados desde pelo menos 22 de setembro de 1610. O monarca Felipe II, no primeiro quartel do Seiscentos, atento à imensa quantidade de clérigos e de frades, proibiu, por dez anos, novas ordenações, com exceção dos que tivessem ordem de subdiácono ou benefício. Por fim, desautorizou a presença, em Lisboa, de quinhentos clérigos de fora, “que lá estavam sem causa e praticavam actos impróprios da dignidade sacerdotal”³³².

Tanto a grande quantidade de conventos e mosteiros quanto a dos clérigos suscitou muitos conflitos e rivalidades (“porque são tantos os clérigos e frades que se

³²⁸ Apud MONTEIRO, Nuno Gonçalo; OLIVAL, Fernanda. *Mobilidade social nas carreiras eclesiásticas...*, op. cit., p. 1214.

³²⁹ PAIVA, José Pedro. Os mentores. In AZEVEDO, Carlos Moreira. *História Religiosa de Portugal...*, op. cit., p. 201.

³³⁰ BENASSAR, Bartolomé. *La España de los Austrias (1516-1700)*. Barcelona: Editorial Crítica, 2001, pp. 110-111.

³³¹ Idem.

³³² ALMEIDA, Fortunato de. *História de Portugal*. Instituições Políticas e Sociais de 1385 a 1580. Tomo V, Coimbra: Imprensa da Universidade, 1927, p. 68.

comem uns aos outros”³³³) entre os homens da Igreja. Tais contendas, não raro, “se manifestava[m] em procedimentos pouco edificantes”³³⁴ e muitos foram registrados por cronistas. Frequentemente catalogados nos processos inquisitoriais, as dissensões envolveram ordens de diferentes regras, bem como existiram entre regulares e seculares. No intuito de exemplificá-las, vale a pena citar o caso de frei Vicente de São Bento³³⁵, da Ordem de Cristo, arrolado pela Inquisição lisboeta, em 1659, pelo crime nefando e condenado por perjúrio. Ele admitiu ter feito falsas acusações de sodomia contra os indivíduos que denunciou para que fossem envergonhados e perdessem seus privilégios. O padre frei Pedro Sanches³³⁶, prior do Convento de Tomar, foi por ele acusado, e embora tenha sido condenado, foi depois inocentado. Outros integrantes da Ordem de Cristo foram processados no mesmo período e, ao que tudo indica, fizeram parte do mesmo grupo que acusou, de sodomia, o prior.

As cifras exageradas de religiosos não foi um fenômeno particular de Portugal e de Espanha. Lembrando os impactos do fervor religioso propiciado pela Reforma Católica, além do crescimento da população, Judith Brown assinalou que os conventos e mosteiros de Pescia, na Itália, estavam abarrotados, levando à ampliação de certos institutos e a criação de pelo menos outro para acomodar o crescente número de “postulantes à vida religiosa”. Tanto os conventos “pesciatini” quanto tantos outros europeus do fim do século XVI “ainda estavam enfrentando profundas reformas, que afetavam tanto o número quanto o caráter das instituições religiosas”³³⁷.

Os ares de desobediência e de indisciplina que impregnavam tanto os claustros masculinos (e também os femininos) da época tampouco foram peculiares a Portugal e parecem estar inseridos num contexto europeu mais amplo. Brown³³⁸ lembrou que muitos conventos passaram por reformas internas desde o fim do concílio tridentino. Entretanto, apesar da operação conjunta entre a Igreja e os governos seculares – estes, talvez “persuadidos a cooperar porque a pureza dos conventos era considerada crucial para o bem-estar de toda a sociedade” – a concretização das correções era lenta e os espaços, marcados pela degradação, que atingiu seu ápice no início do Seiscentos. Os documentos eclesiásticos de fins do século XVII mostram que o confessionário, cuja

³³³ Apud ALMEIDA, Fortunato de. *História de Portugal...*, op. cit., p. 68.

³³⁴ Idem.

³³⁵ ANTT, IL, Proc. 1447. Os autos, de mais de setecentos fólhos, parecem estar relacionados com outros processos de membros da mesma ordem militar e que precisam ser cotejados entre si para que possamos tecer conclusões, uma vez que, ao que tudo indica, o objetivo do frade era o de prejudicar certas pessoas.

³³⁶ ANTT, IL, Proc. 4605.

³³⁷ BROWN, Judith. *Atos Impuros...*, op. cit., p. 54, 55.

³³⁸ Idem, pp. 60-61.

invenção foi atribuída ao cardeal Carlos Borromeo (1538-1584), arcebispo de Milão a partir de 1565, com o intuito de separar e coibir “as pulsões eróticas produzidas pelos discursos sobre sexo”, eram utilizados, nos conventos, para fins muito menos pios: foram transformados em “espaço para bacanais e ‘farras’ noturnas de freiras e frades”³³⁹. Apesar do exagero, sublinhado por Adriano Prosperi, o quadro desenhado por Richard Burton, na *Anatomy of Melancholy*, publicada pela primeira vez em 1621, não foi desprovido de bases reais, e descreveu as orgias realizadas nos quartos dos confesores e as patuscadas nos confessionários. Cenário do qual, como se verá, não estiveram muito distantes vários conventos masculinos portugueses do século XVII.

Embora se refiram à primeira metade do século XVIII e aos conventos femininos, Nuno Monteiro e Fernanda Olival³⁴⁰ fizeram referência à forte hierarquia que marcava aqueles locais, aspecto que, de acordo com os autores, não é ainda bem conhecido. Dentre outros elementos, os dotes, os estatutos de limpeza de sangue “e o nome dos padroeiros ou dos principais protectores encontravam-se entre os critérios relevantes para consolidar esta hierarquia, que envolveria a maior parte dos conventos do reino, e não apenas os da capital”, fatores que “evidentemente, em determinadas conjunturas, [...] sofriam o impacto do modelo de religiosidade proposto por esta ou aquela ordem”.

Tais impactos parecem consideráveis quando observamos o que se passava dentro de certos conventos masculinos, em Portugal, no século XVII, a exemplo do de São Domingos, de Santarém. Em 9 de dezembro de 1630, o filho de um barbeiro, Cosme Carvalho, de 19 ou 20 anos, que “serve o mostrº de S. D^{os}. dos donos daquela Vila”, confessou que “levando em Santarém m^{tas} vezes escritos recados e presentes das freiras de S. Domingos das donas”³⁴¹ ao padre frei António Barbosa, que então era ali prior, cometeram atos libidinosos na sua cela. O frade, que era Lente de Prima e Regente de Estudos do Convento de Lisboa, e que passava dos 50 anos, certamente contou com a proteção e patrocínio dos donos de seu convento, que também eram os donos da vila. Afinal, para ascender na carreira eclesiástica era fundamental que se mantivesse uma ligação com o padroeiro, fosse ele das mitras, das ordens militares, enfim, da Coroa³⁴².

³³⁹ PROSPERI, Adriano. *Tribunais da Consciência*. Inquisidores, Confesores, Missionários. São Paulo: Edusp, 2013, p. 24.

³⁴⁰ MONTEIRO, Nuno Gonçalo; OLIVAL, Fernanda. *Mobilidade social nas carreiras eclesiásticas...*, op. cit., p. 1219.

³⁴¹ ANTT, IL, Proc. 6827.

³⁴² Ainda não temos números referentes ao século XVII, mas apenas para termos uma ideia da importância dos padroeiros, vale a pena referir que nas paróquias do Bispado de Coimbra, na metade do Setecentos, “os principais padroeiros eram os párocos (20,9%), logo seguidos de vários conventos (14,9%), da coroa (14,3%), de diversos senhores seculares (12,6%) e do cabido (10,8%)”. MONTEIRO,

Ao fim e ao cabo, o mérito não se constituía o principal requisito, já que era bem menos importante do que a preponderância do parentesco e da “valia”: “a ascensão pelo talento individual era possível, mas em forte concorrência com as situações de patrocínio”³⁴³. Questão que, evidentemente, tinha profunda repercussão sobre as condições morais dos conventos e mosteiros.

Com efeito, novas casas religiosas iam sendo fundadas em Portugal e, obviamente elas nem sempre foram ocupadas por indivíduos com fervorosa vocação para a vida espiritual e piedosa. Contexto que contribuiu para o desregramento moral no interior dos institutos religiosos e militares – além de ter acometido vários indivíduos do clero secular. Não obstante os esforços conjuntos do rei e da Igreja, especialmente após o *Concílio de Trento*, as irregularidades morais não foram erradicadas no século XVII, o que, em grande parte, parece estar relacionado, dentre os aspectos já mencionados, às falhas no recrutamento dos que desejavam entrar para a vida religiosa.

As dificuldades financeiras pelas quais passavam certos conventos e mosteiros em determinadas conjunturas da política portuguesa, a exemplo do contexto da *Guerra de Restauração*, parecem ter favorecido o clima de relaxamento moral então existente naqueles institutos, quando, talvez, pessoas de maior poder aquisitivo eram aceitas para suprir as necessidades, o que pode ter afrouxado as exigências e, conseqüentemente, abrandado a disciplina conventual. Os problemas econômicos pelos quais passavam os conventos mendicantes na segunda metade do século XVII foram documentados pelo governador das armas, André de Albuquerque, em carta escrita em Elvas e endereçada ao rei D. João IV, em 11 de abril de 1654: “e todos taõ pobres que se lhe não achara hum Vintem nem couza que o ualha e o mesmo sera aos Conuentos mendicantes a que se deraõ algumas Esmolas que hum e outro não sey de donde haja de sahir”³⁴⁴.

A historiografia portuguesa, da primeira metade do século XX, destacou a importância dos institutos religiosos lusos da Época Moderna, vistos como “centros de piedade com grande acção expansiva”, que, além de “servirem à fé cristã”, prestavam à sociedade os mais diversos serviços³⁴⁵. De maneira análoga, o trabalho de Federico

Nuno Gonçalo; OLIVAL, Fernanda. *Mobilidade social nas carreiras eclesiásticas em Portugal (1500-1820)*..., op. cit., p. 1228.

³⁴³ Idem, p. 1228.

³⁴⁴ D'ALMEIDA, M. Lopes; PEGADO, César (Orgs.). *Livro 2º do Registo das Cartas dos Governadores das Armas (1653-1657)*. Coimbra: Biblioteca da Universidade, 1940, p. 48.

³⁴⁵ ALMEIDA, Fortunato de. *História de Portugal*. Instituições Políticas e Sociais de 1385 a 1580. Tomo III, Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, p. 95; Ibidem, 1580-1816. Tomo V, 1927/1928, p. 68.

Palomo³⁴⁶ assinalou as dimensões política, social (atividades assistenciais), religiosa (ações apostólicas), cultural (sua enorme produção intelectual, literária e artística) e econômica (os inúmeros bens e rendimentos por eles gerenciados tanto no Reino quanto no ultramar) dos institutos religiosos.

Entretanto, o desregramento moral existente no interior daqueles espaços em diferentes períodos compreendidos entre os séculos XIV e XVIII³⁴⁷ foi sublinhado por Fortunato de Almeida, que salientou que a restauração das observâncias teria tido sucesso apenas parcial. Os problemas foram por ele atribuídos ao já destacado excessivo número de conventos, muitos deles quase abandonados, e à grande quantidade de regulares, que, em vez de obedecer as normas a eles impostas, viviam fora das casas religiosas, resultando num cenário de grave decadência de costumes. Além das causas disciplinares, razões econômicas também teriam motivado a desobediência, que ainda foi relacionada ao enorme impulso régio à construção de novos conventos e mosteiros. Mesmo com a extinção de alguns, as adversidades não foram solucionadas, uma vez que o objetivo não seria reduzir o número de instituições, mas antes “suprimir casas que não tinham meios para se sustentar ou pela sua má situação se tornavam inabitáveis”³⁴⁸.

Essa perspectiva foi compartilhada por padre Miguel de Oliveira³⁴⁹, que, em 1940, também considerou relevantes tais fatores no que tange à degradação daqueles espaços, assim como o abuso das comendas e a falta de rigor no recrutamento dos religiosos. O grande poderio dos comendatários foi ressaltado pelo historiador Geraldo Coelho Dias³⁵⁰, que, em sua obra, de 2011, registrou as dificuldades na concretização das reformas dos mosteiros da *Congregação dos Monges Negros de São Bento de Portugal*, devido a um conjunto de pressões das autoridades e também ao imenso poder dos comendatários dos mosteiros, contexto que acabou resultando na intervenção papal.

Para concluir, segundo Oliveira, o sistema do padroado ocasionou a indisciplina nos institutos, já que o monarca, ao escolher os abades e os priores, nem sempre optou por pessoas idôneas, e os mosteiros, no regime dos comendatários, tornavam-se apenas fontes de receita para os agraciados. Com os bens que tinham recebido dos legados pios,

³⁴⁶ PALOMO, Federico. *A Contra-Reforma em Portugal – 1540-1700*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006, p. 48.

³⁴⁷ ALMEIDA, Fortunato de. *História de Portugal*. Instituições Políticas e Sociais de 1385 a 1580..., op. cit., Tomo III, p. 95; Idem, Tomo V, p. 68.

³⁴⁸ Ibidem, p. 97.

³⁴⁹ OLIVEIRA, Miguel (Padre). *História Eclesiástica de Portugal...*, op. cit. p. 191

³⁵⁰ DIAS, Geraldo José Amadeu Coelho. *Quando os Monges eram uma Civilização... Beneditinos: Espírito, Alma e Corpo*. Porto: Edições Afrontamento, Dezembro de 2011, pp. 166-167.

as casas religiosas somente proporcionavam riquezas aos prelados, resultando na opressão dos religiosos, privando-lhes daquilo que lhes pertencia por direito³⁵¹.

³⁵¹ ALMEIDA, Fortunato, *História de Portugal*. Instituições Políticas e Sociais de 1385 a 1580. Tomo V, Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, p. 73.

CAPÍTULO 2

O CLERO SODOMITA

No corpo estão inscritas todas as regras, todas as normas e todos os valores de uma sociedade específica, por ser ele o meio de contacto primário do indivíduo com o ambiente que o cerca³⁵².

(Daolio, 1995, p. 105)

Em Portugal, no plano moral, entre os clérigos, uma das faltas mais comuns foi o descumprimento do celibato, transgressão comum no período quinhentista, e compartilhada por eclesiásticos de diferentes gradações, tanto pelos do topo da hierarquia católica quanto pelos dos níveis mais modestos³⁵³. Os clérigos não acatavam as normas diocesanas a eles impostas, como se depreende do conteúdo de certas constituições sinodais, que, entre os séculos XVI e XVII, proibiam as frequentes visitas aos mosteiros de freiras. Embora as instituições religiosas tivessem dispositivos internos disciplinares e de controle de seus membros, os regulares também infringiram as normas várias vezes, agindo com enorme indisciplina e desobediência das regras, e os frades professos, não raro, violaram o voto de castidade³⁵⁴.

Apesar do reconhecimento das razões das imperfeições que afetavam o corpo clerical, atribuídas pelas autoridades, em grande parte, à ausência de efetivos e incisivos critérios de escolha, no século XVII, os mecanismos de vigilância e o recrutamento de novos eclesiásticos eram ainda deficientes e um tanto longe dos ditames tridentinos. Desse modo, tanto os seculares quanto os regulares, além de integrantes das ordens militares, deram mostras da heterodoxia que permeava certas práticas morais e

³⁵² BARBOSA, Maria Raquel; COSTA, Maria Emília; MATOS, Paula Mena. Um olhar sobre o corpo: o corpo ontem e hoje. In *Psicologia & Sociedade*; 23 (1): 24-34, 2011.

³⁵³ PAIVA, José Pedro. Os Mentores. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). *História Religiosa de Portugal*. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2000, p. 205.

³⁵⁴ PAIVA, José Pedro. La reforma católica en Portugal en el período de la integración del reino en la Monarquía Hispánica (1580-1640). In NEGREDO, Fernando (coord.). In *Tiempos Modernos*, nº 20, (2010/1), pp. 20-21 e 24. Vale conferir também a seguinte tese: GOUVEIA, Jaime Ricardo Teixeira de. *A quarta porta do inferno. A vigilância e disciplinamento da luxúria clerical no espaço luso-americano (1640-1750)*. Tese de doutorado. Florença: 2012.

religiosas, ainda recalcitrantes. A documentação inquisitorial revela um quadro complexo, no qual sacerdotes, pregadores, teólogos, mestres de meninos, vigários, priores e confessores, atores que, em tese, deveriam zelar pela propagação dos ideais de Trento e pela vida cotidiana dos fiéis, foram arrolados pela Inquisição lisboeta devido ao crime de sodomia, alguns processados mais de uma vez.

Os documentos desvelam ainda a imensa liberdade que tinham os homens leigos no que tange à entrada nos espaços claustrais (não se sabe ao certo se tinham licença para isso), e o livre trânsito de religiosos, que circulavam entre o convento e a rua, não obstante as disposições tridentinas, na *Sessão XXV*, regularem a disciplina naqueles locais, proibindo que um regular deixasse o mosteiro sem a permissão de seu superior (mesmo que para estudar, o religioso tinha que viver num convento) e que as regras das ordens não permitissem que os conventuais saíssem sem autorização dos superiores e por motivos fúteis.

O capítulo analisa as diferentes circunstâncias das entradas de homens leigos em certos conventos e mosteiros portugueses e as saídas dos religiosos daqueles recintos, atentando para a interação entre os espaços “privados” e “públicos” e para a elaboração das culturas sodomíticas, especialmente a partir dessas relações, construídas em diferentes locais de sociabilidades masculinas, a exemplo dos claustros e das casas de alouco, de propriedade de clérigos. Versa sobre as percepções que as instâncias de poder (Inquisição, Igreja e Estado) tiveram sobre o corpo e sobre o modelo de virilidade então vigente. Ademais, observa como os sodomitas perceberam seus corpos (e os de seus amantes), suas sexualidades e suas relações sexuais proibidas. Um conjunto de atitudes que sugere que, apesar da existência do “disciplinamento social”³⁵⁵, a que as instituições de poder intentavam submetê-los, eles parecem ter construído uma “rede de antidisciplina”³⁵⁶ que identifica “as formas sub-reptícias que são assumidas pela criatividade dispersa, tática [...] dos grupos ou dos indivíduos”³⁵⁷. Ou seja, aqueles homens parecem ter metaforizado “a ordem dominante”, e, apesar dos riscos inerentes

³⁵⁵GOUVEIA, Jaime Ricardo. Vigilância e disciplinamento da luxúria clerical no espaço luso-americano, 1640-1750. In *Análise Social*, 213, XLIX (4º). Lisboa, 2014; MOVELLÁN, Tomás Mantecón A. Formas de Disciplinamiento Social, Perspectivas Históricas. In *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*. Volumen 14, Nº 22. Universidad de Santiago de Chile, 2010; PALOMO, Federico. *A Contra-Reforma em Portugal (1540-1700)*. Lisboa: Livros-Horizonte, 2006. PALOMO, Federico. *Fazer dos Campos Escolas Excelentes. Os Jesuítas de Évora e as Missões do Interior em Portugal (1551-1630)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/Fundação para a Ciência e a Tecnologia/Ministério da Ciência e do Ensino Superior, Outubro de 2003.

³⁵⁶CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano*. 1. Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994, pp. 17; 41-42

³⁵⁷Idem.

às redes de “vigilância”, buscaram alargar ao máximo as “margens de manobra”³⁵⁸ de que dispunham, deixando entrever que “os sistemas normativos não estão isentos de contradições”³⁵⁹, já que “a vida escapa às malhas do poder, inventa novas formas ou, como diz Foucault, resiste ali onde o poder se manifesta”³⁶⁰. O léxico da sodomia é um aspecto analisado no capítulo, visto ser importante para o entendimento da concepção sobre o “pecado nefando” existente na época.

2.1 CLAUSTROS MASCULINOS: ESPAÇOS ENCLAUSURADOS OU IMPUDICOS?

É plausível considerarmos que os conventos e os mosteiros masculinos onde viveram os religiosos arrolados pelo Santo Ofício lisboeta foram “instituições totais”, espaços simbolizados “pela barreira à relação social com o mundo externo e por proibições à saída”, um “refúgio do mundo”³⁶¹? Tais locais foram isolados, de total clausura, e sem frequentes saídas dos religiosos, como determinava o *Concílio de Trento*? Quais foram as circunstâncias mais frequentes de entrada de leigos? O que iam fazer naqueles espaços?

Os processos inquisitoriais Seiscentistas mostram um cenário muito distinto do indicado pelo sociólogo e antropólogo canadense Erving Goffman³⁶², para quem os internos que viviam naquele tipo de instituição geralmente tinham “contato restrito com o mundo existente fora de suas paredes”. A documentação revela que nem mesmo certas prisões conventuais, inquisitoriais e cíveis, parecem ter sido lugares segregados. O processo do padre Vicente de São Bento, que tinha o hábito de Cristo, exemplifica e explicita as limitações da clausura total numa prisão conventual, tão almejada pelas autoridades, já que ele, condenado pelo crime de falsidade na Mesa do Santo Ofício, em 1659, andava solto “em razão da pouca clausura q’ o Convento tem a respeito das obras e estar por algumas partes quase aberto”³⁶³. Embora esta tenha sido uma ocasião específica, já que o convento, que passava por problemas financeiros, sofria reparos, os documentos do Tribunal da Inquisição de Lisboa não deixam dúvidas quanto às

³⁵⁸ Ibidem, p. 44.

³⁵⁹ SOIHET, Rachel. Discutindo Biografia e História das Mulheres. In ASSIS, Gláucia de Oliveira; FUNCK, Susana Bornéo; MINELLA, Luzinete Simões (Orgs.). *Linguagens e Narrativas: Desafios Feministas*, vol. I. Tubarão-SC: Gráfica Copiart Editora, 2014, p. 65

³⁶⁰ RAGO, Margareth. *A Aventura de Contar-se – feminismos, escrita de si e invenções da subjetividade*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013, p. 145.

³⁶¹ GOFFMAN, Erving. *Manicômios, Prisões e Conventos*. São Paulo: Perspectiva, 1974, pp. 16-17.

³⁶² Idem, pp. 18-19.

³⁶³ ANTT, IL, Proc. 1447.

frequentes saídas dos religiosos e às entradas de leigos, demonstrando a ineficiência do sistema de vigilância e a não concretização de um controle efetivo sobre aqueles indivíduos. Tal ineficácia deixa entrever que “nenhum sistema normativo é suficientemente estruturado para eliminar qualquer possibilidade de escolha consciente, de manipulação ou de interpretação de regras de negociação”³⁶⁴. Ou seja, mostra a indubitável existência de uma margem de “liberdade de que as pessoas dispõem”³⁶⁵, permitindo-nos “observar como funcionam concretamente os sistemas normativos”³⁶⁶, que, como se verá, têm seus limites e suas ambiguidades.

Por debaixo da porta do cárcere da penitência do Tribunal da Inquisição de Lisboa, segundo a denúncia de um companheiro de cela, o padre secular António Lourenço Veloso³⁶⁷, que se intitulava o “Provincial da Sodomia”, se comunicava, por escrito e através de toques nas mãos, com outros presos pelo crime de sodomia. Não satisfeito com sua ousadia, ele, que mostrou seu “membro viril” ao cristão novo Isaac de Castro, queimado vivo pela Inquisição em 1647, em seus bilhetes, usava um vocabulário lascivo, e chegou a chamar outro preso de “puta”. O “acometimento” para “fins desonestos” dentro da masmorra inquisitorial não foi privilégio de um sacerdote do clero secular. O frade carmelita António Soares, detido em 1630, foi acusado de cometer sodomia até mesmo nos cárceres secretos do Santo Ofício. Segundo a Mesa Inquisitorial,

atento a grande desolação do R. neste pecado abominável cometido por ele até nos lugares ao culto divino dedicados, E a pouca esperança que se pode esperar de emenda neles, pois preso nos cárceres secretos em hua’ casa tam pequena em companhia de três homens com atrevimento não ouuido intenta cometer por força o tal delito³⁶⁸.

O religioso, ainda que estivesse aprisionado nos cárceres secretos da Inquisição, não manteve um comportamento compatível com o espaço onde estava encerrado e insistia em levar suas atitudes mundanas, já praticadas nos conventos onde viveu, para a prisão. Em 22 de abril de 1633, os inquisidores chegaram a ameaçá-lo com castigos, a exemplo da privação de comida, caso não se comportasse, já que perseverava nas conversas com os outros presos, causando “desordens” no calabouço.

³⁶⁴ LEVI, Giovanni. Usos da biografia. In AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (Orgs.). *Usos & abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2005, pp. 179-180.

³⁶⁵ Idem.

³⁶⁶ Ibidem.

³⁶⁷ ANTT, IL, Proc. 4810.

³⁶⁸ ANTT, IL, Proc. 6919.

Por seu turno, António de Mendonça, que buscou a Mesa Inquisitorial, em 3 de março de 1611, para descarregar sua consciência, confessou que “fez a coxeta”³⁶⁹ com o freire e cavaleiro da Ordem de Cristo, Simão de Olivença, “nos aposentos em q estava preso”³⁷⁰, num castelo em Lisboa, por ter assassinado um homem. António não foi o único a circular naquele espaço prisional. Ele foi levado até ao castelo por um Lourenço de Brito, que era executor das dívidas do rei, ofício que já tinha exercido na Ilha da Madeira, de onde era natural. Brito, que vivia em Lisboa na casa de D. Francisco Lencastre, intermediou os encontros proibidos. Condenado à fogueira num auto da fé, em fevereiro de 1614, Simão de Olivença, que, pelo homicídio tinha estado encarcerado também em Coimbra, convidou Mendonça para passar a noite com ele no castelo, onde cometeram sodomia entre os lençóis. O freire o convidou a cometer o pecado por outras vezes, certamente no mesmo local, o que evidencia a imensa facilidade de entrada e o trânsito de pessoas naquele espaço, deixando claro que mesmo em recintos prisionais não parece ter vigorado uma disciplina de total isolamento.

Para Goffman³⁷¹, as abadias, os mosteiros, os conventos e outros ambientes claustrais são um tipo de “instituições totais”, isto é, a seu ver, eles são “estabelecimentos destinados a servir de refúgio do mundo, embora muitas vezes sirvam também como locais de instrução para os religiosos”³⁷². Uma das características principais desses locais, em sua perspectiva, está relacionada ao seu “fechamento”, que poderia ser materializado pela arquitetura, simbolizada pelas “portas fechadas, paredes altas, arame farpado, fossos, água, florestas ou pântanos”³⁷³. No entanto, é necessário lembrar que, como explicitado no capítulo anterior, a vivência religiosa das ordens monásticas e das mendicantes apresentava diferenças relevantes. Enquanto as primeiras localizavam-se geralmente no mundo rural e tinham, em tese, um perfil mais voltado para o refúgio do mundo e para a contemplação, as últimas (que tampouco eram homogêneas) voltavam-se mais para o universo urbano, para a pregação, em suma, para o exterior. Entretanto, assim como os conventos das ordens mendicantes, os mosteiros tampouco foram locais inteiramente vedados ao público masculino leigo. Ademais, os homens que viveram em certos mosteiros portugueses não deixaram de sair daqueles

³⁶⁹ ANTT, IL, Proc. 3610.

³⁷⁰ Idem.

³⁷¹ GOFFMAN, Erving. *Manicômios...*, op. cit., p. 16.

³⁷² Idem, p. 17.

³⁷³ Ibidem, p. 16.

espaços para consumir seus anseios sexuais condenados pelas justiças inquisitorial, eclesiástica e civil.

Quanto aos conventos femininos, a historiadora Georgina Santos apontou que, na Idade Moderna, eles erguiam uma “barreira frágil” com relação ao mundo exterior, “e reproduziam, por conseguinte, os conflitos presentes na sociedade portuguesa”³⁷⁴. À semelhança do que se passava com os postulantes masculinos, os critérios de admissão das freiras eram, não raro, “incompatíveis com a natureza dos serviços conventuais, que exigiam uma postura calcada na devoção espiritual e na instrução religiosa”³⁷⁵. De maneira similar ao que ocorria nos espaços dos religiosos, variados tipos de desregramentos existiram no cotidiano dos conventos de freiras³⁷⁶, resultando na intervenção da Coroa, que estipulou sanções graves aos que importunassem a rotina conventual, “aliciando as freiras”, como se depreende do rol de leis da chancelaria régia do século XVII (1653). A pena de morte e o pagamento de 500 cruzados deveriam ser aplicados aos que ali entrassem, durante o dia ou à noite, ou fossem vistos fazendo sexo com alguma religiosa, ainda que noutra local. Quanto aos que levavam recados e cartas com a finalidade de suscitar encontros amorosos, deveriam ser açoitados publicamente. Os homens eram condenados a sete anos de galés e as mulheres, ao degredo no Brasil pelo mesmo período³⁷⁷.

As *Ordenações Filipinas* (1603) já estipulavam penalidades aos homens (de qualquer qualidade e condição) que fossem encontrados (ou que ficasse provado que lá tinham entrado) no interior dos mosteiros (ou em suas dependências) de freiras de uma religião aprovada, de dia ou de noite, “para fazer nelle alguma cousa illicita contra a honestidade do dito Mosteiro”³⁷⁸. Além do pagamento de cem cruzados ao mosteiro, aos infratores determinava-se que “morra por ello morte natural”³⁷⁹. Ademais, ao

³⁷⁴ SANTOS, Georgina Silva dos. Isabel da Trindade: o criptojudáismo nos conventos portugueses seiscentistas. In NEVES, Guilherme Pereira das; SANTOS, Georgina Silva dos; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). *Retratos do Império*. Trajetórias Individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX. Niterói; Rio de Janeiro: EdUFF, 2006, p. 338.

³⁷⁵ Idem.

³⁷⁶ SANTOS, Georgina Silva dos. A face oculta dos conventos: debates e controvérsias na mesa do Santo Ofício. In: VAINFAS, Ronaldo e MONTEIRO, Rodrigo Bentes (orgs.) *Império de várias faces: relações de poder no mundo ibérico da Época Moderna*. São Paulo: Alameda, 2009.

³⁷⁷ Idem.

³⁷⁸ Do que entra em Mosteiro, ou tira Freira, ou dorme com ela, ou a recolhe em casa. In *Ordenações Filipinas*. Livro 5, Tit. 15: Disponível em < <http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas/15p1165.htm>> Acesso em: 19 de abr. de 2019.

³⁷⁹ As expressões “morra por ello” ou “morra por isso” eram semelhantes e geralmente não significavam “morte natural” e ambas tinham o mesmo sentido de degredo. Ibidem, nota 2. Entretanto, neste caso foi acrescentada a expressão “morte natural”, “palavras que seriam escusadas, se o sentido das primeiras não fosse diferente, do que lhe costuma dar o Legislador”. Ibidem, nota 1.

homem que ficasse provado que retirou alguma freira de algum mosteiro, ou através de sua indução e ordem fosse a certo lugar e ainda a acompanhasse, “se fôr peão, morra por isso”³⁸⁰. Os de maior qualidade, além dos cem cruzados ao mosteiro, seriam degredados perpetuamente para o Brasil. A legislação especificava que a morte não deveria ser executada “sem primeiro nol-o fazerem saber”³⁸¹. Caso ficasse provado que dormiu com a freira fora do mosteiro, “em caso que à elle não tirasse”, era determinado que pagasse cinquenta cruzados ao mosteiro e o degredo de dois anos para a África e sobre os peões ainda recaía a pena do açoite público, com baraço e pregão. Por último, a lei régia proibia que qualquer pessoa recolhesse, em sua casa ou em qualquer pousada, alguma freira, sem licença especial do monarca, “posto que ella tenha qualquer Rescripto, ou Provisão para andar fora do Mosteiro”³⁸². Aos que a desobedecessem ficava determinado que perdesse toda a sua fazenda, metade para quem fizesse a acusação e a outra para a câmara real. No entanto, a legislação filipina silencia tanto quanto à circulação de leigos nos mosteiros e conventos masculinos quanto à saída dos religiosos daqueles espaços.

Anos depois, um Alvará de D. João V determinou penalidades severas a todos aqueles que ousassem ultrapassar a barreira dos conventos femininos. Nessa legislação, o rei, “freirático assumido”³⁸³, estabeleceu que fossem feitas devassas e se recolhessem informações sigilosas sobre aqueles espaços e que fossem remetidas ao Desembargo do Paço. Os transgressores deveriam se retratar, caso contrário, seriam punidos. Um ano

³⁸⁰ Neste caso, a Ordenação está impondo a pena de morte “e declarando no fim deste §, que não se faça a execução da pena, sem primeiro dar-se parte ao Rey”. É importante esclarecer que a fórmula declara “morte natural”. A suspensão nunca se levava a efeito exceto nos casos em que a pena de morte era imposta pelos juizes. Ibidem, nota 3. Por sua vez, “morte natural” poderia ser aquela concretizada na forca ou no pelourinho. Vale acrescentar que, nesse caso, através do enforcamento ou do suplício no pelourinho, depois da morte seguia-se o sepultamento. Entretanto, se fosse “morte natural na forca para sempre” significava que a morte se dava através de forca erigida fora da cidade, e o cadáver ficaria “exposto até o dia 1º de novembro, quando era sepultado pela Confraria da Misericórdia”. Cf. em: Glossário de Palavras e Expressões (Séculos XVIII e início do XIX). Disponível em: < <https://www.ifch.unicamp.br/cecult/lex/web/uploads/assets/file/Gloss%C3%A1rio%20de%20palavras%20e%20express%C3%B5es%20-%20s%C3%A9culos%20XVI%20a%20XVIII.pdf>>. Acesso em: 28 de abr. de 2019.

³⁸¹ Do que entra em Mosteiro, ou tira Freira, ou dorme com ela, ou a recolhe em casa. In *Ordenações Filipinas*. Livro 5, Tit. 15: Disponível em < <http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas/15p1165.htm>> Acesso em: 19 de abr. de 2019.

³⁸² Visto que isso era o mesmo que contrariar o poder eclesiástico “em suas prerrogativas e direito”. Idem, nota 1.

³⁸³ SANTOS, Georgina Silva dos. A vida nos conventos portugueses durante a época moderna. In FERREIRA, Maria de Simone; HERINGER, Pedro Colares; OLIVEIRA, Daniel Martinez (Org.). *Representações do feminino: olhares revisitados e contemporâneos*. Caderno SocioAmbiental, Ano I, Número 1, 2013. Niterói, RJ: Museu de Arqueologia de Itaipu/Ibram/MinC, 2013, p. 35. Disponível em <<http://www.museus.gov.br/wp-content/uploads/2013/08/07.08-caderno-itaipu.pdf>> Acesso em: 10 de jan. de 2018. Agradeço a gentileza da autora pelo envio de seu artigo.

mais tarde, em carta ao Provincial da ordem de São Francisco da Província do Algarves, D. João V mostrava-se indignado com o comportamento das freiras, visto que perpetravam “ilícitas e escandalosas correspondências com pessoas de fora”³⁸⁴, o que muito contrariava “a regular observância que devem ter as mesmas religiosas, devendo Eu como Protector das religiosas evitar semelhantes escândalos e zelar o sagrado das Casas de Deus nosso Senhor”³⁸⁵. Desse modo, recomendava que o religioso ordenasse às abadessas e prioresas o impedimento de conversas ilícitas (por escrito ou não) com qualquer pessoa – eclesiástica ou secular – sob penalidades que lhe parecessem mais convenientes. A determinação deveria ser “lida em Capítulo para que venha a notícia de todas [...] me dareis conta pela Secretaria de Estado, tendo entendido que a menor omissão nesta matéria me causará um grande desprazer”³⁸⁶.

Desde o século XVI, antes mesmo do *Concílio de Trento*, as autoridades intentaram “criar espaços conventuais visualmente estanques”³⁸⁷. As lavadeiras foram proibidas de estenderem roupas próximo ao Convento da Madre de Deus e era coibido que as casas construídas junto das cercas dos prédios conventuais tivessem janelas com altura suficiente para que se visse o que se passava no interior daqueles locais. O Alvará de D. Manuel, de 10 de dezembro de 1500, referente ao Mosteiro de Jesus de Setúbal, buscava resguardar da visão exterior o que se passava nos claustros, desautorizando construções em frente ao convento e sua cerca. As freiras deveriam ter uma visão da vida na rua, mas “sempre sem serem vistas e identificadas pelos transeuntes”³⁸⁸. As queixas das religiosas foram explicitadas por Georgina Santos, que ratificou que as freiras do Convento de Santana de Coimbra “ignoravam solenemente os preceitos da regra de Santo Agostinho e não estavam dispostas a acatá-los. Mais afeitas à moda e às vaidades do mundo secular, desfilavam nos corredores do claustro com sapatos de chispo, coifas rendadas, vestidos com botões de prata ou hábitos decotados”³⁸⁹.

Em Portugal, a determinação da clausura feminina parece ter sido anterior ao *Concílio de Trento*, “se tivermos em mente apenas as regras e constituições dos

³⁸⁴ Idem.

³⁸⁵ Ibidem.

³⁸⁶ Ibidem.

³⁸⁷ SÁ, Isabel dos Guimarães. Os espaços de reclusão e a vida nas margens. In MATTOSO, José (Dir.); MONTEIRO, Nuno Gonçalo (Coord.). *História da Vida Privada em Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2011, p. 282.

³⁸⁸ Idem.

³⁸⁹ SANTOS, Georgina Silva dos. *A vida nos conventos portugueses durante a época moderna...*, op. cit., p. 38.

conventos”³⁹⁰. Quanto aos religiosos, certas constituições diocesanas portuguesas, ainda que anteriores ao concílio tridentino, já estabeleciam a eles a clausura. Exemplo das *Constituições Sinodais do Bispado do Porto*³⁹¹, ordenadas pelo bispo D. Balthasar Limpo, de 1541, com trinta e oito títulos. O número XIV estabeleceu regras que disciplinavam a vida e a honestidade dos monges, dos cônegos regrantes e das freiras. Determinou que fossem construídas portarias nos mosteiros, cujos porteiros manteriam a porta fechada, abrindo-a apenas “quando lhe mandarem e for necessário”³⁹². Em caso de desobediência, as constituições previam penas pecuniárias. As resoluções explicitavam que tanto os monges quanto os cônegos regrantes eram obrigados à clausura e não era permitido saírem sem licença (somente em casos de extrema necessidade) de seus superiores. Caso contrário, eles estariam sujeitos à prisão e à pena pecuniária. Não há menção e muito menos proibição quanto à entrada de homens leigos naqueles locais, cuja visitação de mulheres era vedada, com exceção das de qualidade, caso estivessem acompanhadas. Os transgressores poderiam ser condenados ao tronco e a pagar certa quantia. Às freiras que saíssem de seus mosteiros era prevista a excomunhão³⁹³.

No final do século XVI, muito mais afinadas com as regras tridentinas, a que sempre se reportam, as *Constituições Sinodais do Bispado de Coimbra* (28 de novembro de 1591), resultantes do sínodo convocado pelo bispo D. Afonso de Castelo Branco, têm mais de quatrocentas e cinquenta páginas e quarenta e dois títulos, cujas detalhadas determinações levantam questões relevantes quanto às relações entre religiosos/clérigos e religiosas, entre religiosos e leigas e entre religiosas e mulheres seculares. O título XVII (*Dos Clerigos que tem molheres em sua casa: & dos amancebados*), na quarta constituição, coibia que os clérigos frequentassem os mosteiros de freiras, já que era sabido que eles e os religiosos visitavam tais espaços regularmente e sem “razão justa”. Às religiosas, especialmente às abadessas, priorosas e regedoras, era proibido que

³⁹⁰ SÁ, Isabel dos Guimarães. *Os espaços de reclusão e a vida nas margens...*, op. cit., p. 282.

³⁹¹ As *Constituições e Estatutos do Bispado da Guarda*, impressas em Salamanca em 12 de setembro de 1500, as *Constituições do Bispado de Évora* (22 de outubro de 1534), e as *Constituições do Arcebispado de Lisboa* (22 de março de 1537), anteriores, portanto, ao concílio tridentino, não tratam de monges e nem de clausura nos mosteiros e conventos, embora já determinassem que os clérigos tivessem conduta condizente ao seu estado.

³⁹² *Constituições Sinodais do Bispado do Porto ordenadas pelo muito Reuerido e magnífico Sor' do' Baltasar lipo bispo do dicto bpado*:1541, fol.61.

³⁹³ Após o início do concílio tridentino, D. João Soares de Albergaria, bispo de Coimbra e confessor de D. João III, convocou um sínodo, realizado na Sé conimbricense em 15 de abril de 1548. As *Constituições Sinodais do Bispado de Coimbra*, dele resultantes, com trinta e nove títulos, no décimo quarto, embora não se refira aos monges, tratou da vida e da honestidade dos cônegos regrantes e freiras, e sua segunda constituição atentou para as clausuras e para a disciplina nos mosteiros.

falassem e que consentissem que as religiosas se comunicassem frequentemente “com pessoas de fora, Frades & Clerigos, nem seculares, que na casa não teuerem algum cargo, por razão do qual o deuo fazer, ainda que os religiosos sejam de sua ordem”³⁹⁴. As insubordinadas poderiam ter seus ofícios suspensos pelo tempo que seus superiores assim determinassem. As visitas dos eclesiásticos eram passíveis de suspensão do ofício (depois de duas ou três admoestações), multa e, caso não pudessem pagá-la, ficariam no aljube por dois meses sem remissão.

As determinações das constituições conimbricenses (1591) eram muito claras quanto à portaria dos mosteiros masculinos (Título XVIII), que deveriam ter porteiro contínuo, cujas portas estariam sempre fechadas, sendo abertas somente quando fosse necessário, guardando a clausura que por direito e regras os monges deveriam ter. Tanto eles quanto os cônegos regantes, sob a jurisdição do bispo, tinham que estar sempre em seus mosteiros e clausuras, sem deixá-los sem licença de seus superiores e de quem lhes pudesse dar. O mesmo Título XVIII proibia a entrada de mulheres, ainda que nobre ou ilustre, nos mosteiros masculinos. Às abadessas, prioras e freiras era ordenada a clausura perpétua e só poderiam sair em casos permitidos pelo *Concílio de Trento* e pela *Constituição do Papa Pio V*, salvo se houvesse dispensa apostólica. Se desobedecessem, seriam excomungadas. Era expressamente proibida a entrada de mulheres leigas naqueles espaços, com exceção das criadas (do mosteiro e das religiosas), que deveriam, como suas amas, seguir a clausura, já que não sairiam “mais delle para tornarem a entrar”³⁹⁵. Tal especificação não existe quanto aos criados – dos religiosos e dos mosteiros e conventos masculinos – que não parecem obrigados à clausura, e o documento não proibiu que homens adentrassem aqueles locais. As medidas, além de intentarem impedir que mulheres entrassem nos espaços masculinos, parecem muito mais preocupadas em disciplinar e enclausurar as mulheres – freiras e leigas – sem, contudo, restringirem a circulação de leigos nos claustros masculinos.

É notável a ausência de proibições quanto à entrada de homens leigos (que também eram proibidos de visitar os claustros femininos) nos mosteiros masculinos, fato corriqueiro muito bem documentado nos processos dos religiosos. Nem mesmo o *Concílio de Trento* se ocupou da questão. A Sessão XXV, capítulo IV, proibiu a saída de religiosos dos mosteiros, mas silenciou quanto às idas de leigos àqueles lugares. No

³⁹⁴ *Constituições Synodaes do Bispado de Coimbra*. Título XVII, Constituição III, Que os Clerigos não frequentem Mosteyros de Freyras. Coimbra: per Antonio de Mariz Impressor da Vniuersidade, 1591.

³⁹⁵ *Constituições Synodaes do Bispado de Coimbra...*, op. cit.

que tange à clausura feminina, o capítulo V da mesma sessão – bem maior e mais detalhado que o IV – que alude à *Constituição do Papa Bonifácio VIII*, renovada pelo concílio, mandava que todos os bispos reiterassem o enclausuramento das religiosas, invocando até mesmo o braço secular. As mulheres, depois de professas, não poderiam sair, “ainda que por breve tempo, qualquer que [fosse] o pretexto”³⁹⁶, exceto se houvesse uma causa legítima, que estaria sob aprovação do bispo.

As medidas tridentinas estabelecidas para as religiosas e para os religiosos são diferenciadas em certos aspectos. Ainda que a ambos seja estabelecida a clausura, havia uma maior preocupação em evitar que as mulheres interagissem com o universo exterior, uma vez que a ninguém, “de qualquer genero, condição, sexo, ou idade”³⁹⁷ era lícito que lá entrasse sem licença, por escrito, do bispo ou do superior religioso. Tal proibição não existe de maneira tão contundente para os homens. Ademais, elas silenciam quanto à entrada de leigos nos claustros masculinos.

Quando as determinações às religiosas e aos religiosos são comparadas, é evidente a acentuada intenção de controlar especialmente as mulheres, religiosas ou não. Aquelas normas foram elaboradas por homens, em tese celibatários, que estavam imersos numa atmosfera misógina. As supracitadas constituições conimbricenses (1591) estabeleciam que uma religiosa (“mayormente moça”) não deveria falar com pessoa nenhuma – secular e regular – de fora do mosteiro, sem que tivesse consigo uma religiosa anciã, a chamada “escuyta” ou “gradeyra”, ou na presença da abadessa ou priora, que, se não acatasse as medidas, seria primeiramente repreendida, admoestada e penitenciada, e poderia ser suspensa. Se reincidente pela terceira vez, ela corria o risco de ser privada de seu cargo. Entretanto, ainda que os supramencionados estudos de Georgina Santos tenham demonstrado que as freiras, não raro, transgrediram as regras a elas impostas, tais diretrizes, tão incisivas, não parecem ter existido para os religiosos.

As mesmas constituições reprovavam que homens – leigos e religiosos – salvo o confessor, médico, sangrador, ou algum oficial de obras e os responsáveis pelos mantimentos – transitassem nos conventos de freiras. Como as entradas eram contínuas e necessárias, eles não precisavam sempre de licença por escrito. Exceto em tal circunstância, as outras seriam realizadas apenas com licença do bispo ou do superior regular. Remetendo-se a Trento, o documento enfatiza diversas vezes a clausura nos mosteiros de sua jurisdição (onde tivesse sido perdida, que se resgatasse e que se

³⁹⁶ REYCEND, João Baptista. *O Sacrosanto, e Ecumenico Concilio de Trento...*, op. cit., p. 369.

³⁹⁷ Idem.

mantivesse onde já existia). As determinações quanto à clausura se estendiam aos mosteiros que não estavam sob a autoridade episcopal, já que, como delegados da Sé Apostólica, os bispos poderiam proceder contra as abadessas e prioras desobedientes. Ou seja, homens legislando sobre mulheres e visando o seu controle.

O impedimento de visitas de clérigos aos conventos e mosteiros de freiras aparece também nas regras de certas ordens religiosas, a exemplo da *Regra Bulada* de Francisco de Assis (1222-1223). Os comentadores da regra, os frades menores Aldir Crocoli e Luiz Carlos Susin, afirmam que a medida “é uma adequação às normas do Direito comum então vigente, segundo as quais apenas as pessoas autorizadas pela Sé Apostólica podiam prestar assistência às irmãs reclusas em mosteiros”³⁹⁸, a exemplo dos orientadores espirituais e daqueles que poderiam zelar pela saúde das enclausuradas. A medida buscava resguardar tanto as reclusas quanto os capelães de eventuais “escândalos”. Entretanto, ambos questionam se a mentalidade preconceituosa quanto às mulheres, que levou a Igreja a “forçar a reclusão das beguinias”, “não estaria subjacente à legislação eclesial de então”³⁹⁹.

Luiz Mott, nos anos 80 do século XX, no artigo *Pagode Português*, já destacava a licenciosidade então existente nos mosteiros e conventos portugueses da Época Moderna, referindo-se às frequentes entradas de homens e rapazes naqueles locais. Como já afirmado, os processos inquisitoriais registraram as várias situações em que jovens e homens leigos adentraram facilmente os claustros, deixando entrever a possível complacência das autoridades eclesiásticas.

As visitas aos espaços conventuais ocorreram em circunstâncias muito diversas, que incluíam convites de padres seculares, que se acomodavam nos conventos e mosteiros, a exemplo do que se passou com o cônego da Sé de Lisboa, Vicente Nogueira, que instava para que jovens o visitassem, homens pobres que transpuseram as portas de certos conventos a partir da permissão de frades, que, em troca de sexo, prometiam dar-lhes dádivas, hospedagens de leigos, que tinham grande liberdade de circulação por diferentes claustros. Toda essa miríade de ocasiões contava com o apoio dos próprios internos, que, não raro, cediam suas celas para que seus confrades lá copulassem com seus amantes leigos (e também eclesiásticos).

³⁹⁸ CROCOLI, Aldir (OFM^{Cap}); SUSIN, Luiz Carlos (OFM^{Cap}) (apresentação e comentários). *A Regra de São Francisco de Assis...*, op. cit, p. 203.

³⁹⁹ Idem, p. 204.

O sacerdote Vicente Nogueira, preso pela Inquisição de Lisboa, em 1631, convidou frei Jacinto Sanches, sacerdote e pregador da Ordem da Santíssima Trindade, para que fosse visitá-lo no Convento da Cartuxa, onde então residia. As circunstâncias da residência de Nogueira naquele convento não são explicitadas no processo, mas seu hóspede, o religioso Sanches, que vivia no convento trinitário da Vila de Santarém, atendeu ao seu chamado e, segundo sua confissão, passou uma noite na Cartuxa, onde, estando cada um em sua cama, o padre deixou a dele e foi para a do trinitário, onde ambos cometeram sodomia “na cela em q pousava o d^o. Vicente Nog(r)”⁴⁰⁰. Por razões ainda ignoradas, era aparentemente comum que Vicente convidasse rapazes para aquele convento, como ele mesmo confessou ao inquisidor Pedro da Silva de Sampaio, em 1632, quando descreveu sua relação sexual com o jovem Diogo de Sousa, filho de Gaspar de Sousa, do Conselho de Estado. O rapaz, que deveria ter em torno de 20 anos, estudava em Coimbra (ou era colegial do Colégio de São Pedro), e à semelhança do que se passou com frei Jacinto, que também ocupava um aposento, o padre, deixando a sua cama, foi até a dele e o convenceu a consumir a sodomia⁴⁰¹.

Nogueira, que, por motivos ainda não esclarecidos, passou também alguns meses no mosteiro da Trindade, hóspede de um certo Paulo, aproveitou a ocasião para praticar o “pecado nefando” com um Manuel Quaresma, com quem pecou por cerca de quatro ou cinco vezes nos dois meses em que lá esteve. Esse exemplo traz questões relevantes que merecem ser analisadas. Primeiro, é importante notar a relação um tanto duradoura, mantida por padre Vicente, dentro de um convento, com o rapaz Manuel, que tinha aproximadamente 17 anos e era pajem. Por outro lado, essa durabilidade é notável visto que nenhuma autoridade conventual coibiu as sucessivas entradas de Manuel naquele espaço (ou ele estaria ali também hospedado? E por qual razão?) e tampouco, em algum momento, observou a próxima “amizade” entre os dois. Esses aspectos dão a entender que os superiores conventuais podem ter sido coniventes com os faltosos em diferentes circunstâncias, já que, ao menos algumas delas não parecem ter sido ocultas.

Se Nogueira era sacerdote, o que facilitava sua hospedagem naqueles locais, o secretário do Tribunal da Bula da Cruzada, Miguel de Abreu, pajem de D. António Mascarenhas, comissário geral daquela instituição, ainda que tenha tido apenas as ordens menores, seu estado, que não o comprometia com o celibato, permitia que

⁴⁰⁰ ANTT, IL, Proc. 4241. A versão de Nogueira é um pouco diferente da contada por frei Jacinto. De acordo com o sacerdote secular, ele foi até ao aposento do trinitário, onde se deitou na sua cama e cometeram sodomia.

⁴⁰¹ Idem.

circulasse livremente por conventos e mosteiros em diversos espaços, a exemplo dos de São Domingos e do Carmo, em Lisboa e em Madrid. No mosteiro da Santíssima Trindade, manteve contatos sexuais (sem, contudo, terem consumado a sodomia) com frei Miguel de Carvalho na cela do frade, em Lisboa. O religioso confessou, em 1620, que: “o mesmo tinhão feito ambos antes haverá sete meses na mesma cela e na mesma forma per três vezes em diversos dias”⁴⁰², o que assevera o retorno de Miguel de Abreu ao convento para que ambos reincidissem na prática sexual proibida, deixando entrever, enfatizamos, a possível condescendência dos priores quanto a essas amizades e outras camaradagens.

O testemunho do frei carmelita Manoel Correa, morador no convento do Carmo de Lisboa é elucidativo quanto a dois importantes aspectos: às habituais idas de Miguel de Abreu àquele local, onde ambos consumavam a sodomia, e à frequente cessão de celas para a fornicção entre homens – religiosos e leigos – o que pode, inclusive, sugerir, ao menos em algumas situações, a existência de um comércio sodomítico no interior dos conventos. Segundo a confissão de Correa, em 1630, havia cerca de oito meses, indo “o dito Miguel de Abreu ao Convento do Carmo ali na cela de hum frade cometeram o pecado nefando”⁴⁰³. Ele não foi o único parceiro carmelita de Abreu, frequentador assíduo do Convento do Carmo, já que manteve relações sexuais com outros frades, além de frei Manoel Correa. O depoimento de Miguel, em 1630, sobre sua relação com Frei António Soares, é bem enfático quanto ao empréstimo de celas para as práticas sexuais que, como assinalado, pode ter caracterizado uma espécie de prostituição masculina naqueles locais, acobertada pelos religiosos e, possivelmente, com a proteção dos superiores. Ademais, essas concessões evidenciam a existência de fortes laços de amizade e de solidariedade “nefanda” por parte dos frades, aspecto que parece configurar um traço das culturas sodomíticas então ali elaboradas, como se verá mais adiante. Segundo a confissão de Miguel de Abreu:

no Carmo na cela do padre fr. Cosme d’Oliveira que ele emprestou a fr. Antonio Soares frade da mesma ordem filho de fr.º Soares da Cotovia pedindolhe pera cometer com ele confitente moliciés e o dito fr. Cosme a abriu e os meteu a ambos dentro e tornou a fechar ficando de fora e estando assim na dita cela ele confitente e o dito fr. Antonio Soares que eram amigos⁴⁰⁴.

⁴⁰² ANTT, IL, Proc. 644.

⁴⁰³ Idem.

⁴⁰⁴ Ibidem.

Suas palavras, ainda que, como se sabe, filtradas pelos oficiais inquisitoriais, descrevem a cumplicidade do frei Cosme de Oliveira, da Ordem do Carmo, também processado na primeira metade do século XVII, ao ceder sua cela aos amantes, enquanto aguardava do lado de fora. A documentação não menciona o recebimento de dinheiro ou de dádivas nessas trocas de solidariedade, mas é possível conjecturarmos que, para além da estrita amizade entre os religiosos (e leigos), o interesse que tinham em manter esses segredos e estabelecer essas afabilidades, tenham circulado, no mínimo, presentes, visto que houve situações em que os frades presentearam os parceiros com potes de doces e outros víveres, além de dinheiro e objetos pessoais.

De todo modo, é fundamental que não se generalize, visto que numa das relações com frei Manoel Correa, Miguel de Abreu disse que fizeram sexo: “no Carmo na cela de Fr. Vicente Pinto sem ele o saber ficando enquanto ele fora chamado”⁴⁰⁵. O testemunho expõe que certos atos sexuais eram fugazes e poderiam acontecer enquanto um frade deixava a cela para alguns de seus afazeres e que, talvez, não estivessem, de fato, cientes das práticas “nefandas” em seus recintos pessoais.

Os registros inquisitoriais fazem ainda referência a certos aspectos da arquitetura conventual e aludem à existência da “cela da hospedaria”, que pelo que diz o nome, era a que abrigavam os hóspedes, os estrangeiros e os peregrinos⁴⁰⁶. Era naquele recinto que muitas vezes aconteciam os encontros amorosos dos religiosos, tanto em Portugal quanto na Espanha. Miguel de Abreu relacionou-se sexualmente algumas vezes com o frade dominicano António Barbosa numa cela da hospedaria do convento de São Domingos, em Lisboa. Os atos sexuais poderiam ocorrer com espaço de um ou dois anos, como confessou o frade, em 2 de dezembro de 1630: “E por outra vez dali a hum ou dous anos fizeram o mesmo excepto que não penetrou e não sabe hora a causa mas ambos queriam que ele confitente entrasse”⁴⁰⁷. Os indivíduos voltavam a ser recebidos nos conventos, onde se hospedavam e reincidiam no pecado de sodomia. É digno de nota que nenhum desses acontecimentos parece ter causado estranheza aos inquisidores, o que parece revelar que eram práticas corriqueiras e naturalizadas. Essas atitudes ousadas tampouco estiveram ausentes dos conventos da Espanha, onde frei Duarte Pacheco e o parceiro, de longa data, Miguel de Abreu, se abrigaram:

⁴⁰⁵ Ibidem.

⁴⁰⁶ Bluteau faz referência ao verbete “hospedaria” e se pode depreender que o significado é apropriado para o tipo de cela mencionada. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario Portuguez & Latino...*, op. cit., volume 4. Disponível em < <http://dicionarios.bbm.usp.br/en/dicionario/1/hospedaria>> Acesso em: 20 de fev. de 2019. Verbetes: *hospedaria*.

⁴⁰⁷ ANTT, IL, Proc. 6827.

em Madrid no convento de S. Filipe dos Agostinhos na cela da hospedaria onde ele confitente então estava pousado se achou com criado de Dom Antonio Mascarenhas [...] e o conhece mtº bem de mt.ºs annos [...] querendo consumir o pecado nefando mostrandoo assy [?] ali per palavras e obras⁴⁰⁸.

Além dos contatos sexuais com os frades, o que Miguel de Abreu tanto fazia nos espaços conventuais? Depois do sexo, ia fazer confidências ao seu confessor, o dominicano Francisco de Santa Maria, de São Domingos? Vale lembrar que os conventos de São Domingos e do Carmo foram dois dos mais visitados pelo secretário da Cruzada. Suas frequentes idas ao Carmo contemplavam aconselhamentos do frade carmelita Vicente Pinto sobre o que se configurava o “pecado nefando”. Segundo o supramencionado frei Duarte Pacheco, Abreu, com quem fez sexo num convento dos Agostinhos, na Espanha, “tinha este criado de Dom Antonio ido então a Madrid a negócios de seu Amo”⁴⁰⁹. Tais negócios certamente estavam relacionados à Bula da Cruzada, que era impressa no Colégio Real de Salamanca (ao que parece, também chamado de Oficina e Fundação Real de Salamanca) e no Mosteiro de Belém⁴¹⁰.

Ao que tudo indica, Miguel, que era secretário do Tribunal da Bula, não era um mamosteiro, um esmoleiro da Cruzada, isto é, não lhe cabia recolher as esmolas referentes à venda das bulas, tarefa de responsabilidade dos tesoureiros⁴¹¹. Entretanto, é possível conjecturarmos que ele, como oficial do tribunal, talvez, vendesse as bulas aos religiosos dos conventos por ele visitados. Afinal, a corrupção era muito comum no que tange à venda daquelas bulas. Vale ressaltar que seu compadre e amante, o sacerdote António Álvares Palhano, foi acusado pelo próprio Miguel de ter perdido o posto de comissário da Cruzada porque tinha desviado os rendimentos⁴¹². Ainda que não seja um religioso, o padre secular Santos de Almeida, proprietário de uma casa de alcouce, em Lisboa, muito frequentada por religiosos, membros das ordens militares e padres seculares, dentre eles Palhano, referiu, em seu inventário, que tinha uma bula de composição, evidenciando que essas bulas circulavam entre os sodomitas, que, como veremos, buscavam recompor-se com Deus, aliviando suas consciências.

⁴⁰⁸ ANTT, IL, Proc. 4899 (grifo no original).

⁴⁰⁹ Idem.

⁴¹⁰ *Certidões e cartas de D. Manuel da Cunha sobre a Bula da Cruzada*. In ANTT, Marqueses de Olhão, Núcleo Eclesiástico, cx. 42, n.º 5. Após pedirmos sua reprodução à Torre do Tombo, o documento ficou online. Disponível em < <http://digitarq.arquivos.pt/details?id=6680346> > Acesso em 10 de jan. de 2017.

⁴¹¹ FIGUEIREDO, Cecília Maria Fontes. *Os Esmoleiros do Rei: a Bula da Santa Cruzada e seus oficiais na Capitania de Minas Gerais (1748-1828)*. Tese de doutorado. Niterói: Programa de Pós-Graduação em História (UFF), 2014.

⁴¹² ANTT, IL, Proc. 644.

Além de bastante comuns, as interações masculinas nos claustros não foram obstaculizadas pelos muros conventuais e muito menos pelas portas, que deveriam ser mantidas fechadas, segundo a legislação da Igreja. Os homens, eclesiásticos e leigos, religiosos e seculares, circularam com muita frequência nos institutos e convém sublinhar o retorno deles depois de alguns dias, meses e anos, sem que fossem incomodados pelos superiores dos estabelecimentos. Frei Diogo de São Francisco, no Convento de Xabregas, recebia visitas de vários homens regularmente. Um deles era castelhano, de 16 anos, pajem de D. Rodrigo da Câmara, com quem tinha cometido o “nefando” “poucos dias antes de se embarcar para a Ilha”. O jovem também fez sexo com o franciscano “E dali a dez ou doze dias tornando lá o d.º [?] moço tornaram a cometer o mesmo pecado na mesma forma”⁴¹³.

A circulação de homens e jovens leigos não se restringiu aos conventos dos mendicantes, visto que eles também frequentaram os mosteiros. Frei Lourenço de Lisboa⁴¹⁴, da Ordem dos Jerônimos, preso, aos 59 anos, no seu mosteiro de Belém, confessou, em 1682, que havia cerca de um ano, João Roquete, de 15 ou 16 anos, filho do sargento da Torre de Belém, ali adentrara. O religioso e o rapaz, com quem fizera amizade havia alguns dias, quando cometeram o pecado de molícies, após ósculos e abraços, tiveram certos contatos sexuais, mas não teriam consumado a sodomia, dentro de uma casa localizada junto à portaria do mosteiro. Entretanto, o rapaz parece ter voltado àquele, uma vez que voltaram a pecar do mesmo modo. Ademais, Roquete não foi o único rapaz a circular pelo Mosteiro de Belém, visto que o frade confessou práticas sexuais com um garoto que aparentava ter 15 anos, deficiente físico, que andava sempre maltratado dos vestidos. O jerônimo não sabia seu nome e não menciona ter-lhe dado alguma dádiva, mas voltaram a cometer os mesmos pecados em outras circunstâncias no mesmo aposento. Ademais, o religioso admitiu ter cometido molícies com “muitas e várias pessoas”⁴¹⁵, que, certamente, adentraram o mosteiro e contaram com a aquiescência das autoridades monasteriais.

A entrada de leigos nos espaços conventuais também se dava em circunstâncias caracterizadas por extrema pobreza, em contextos de certa dramaticidade. O religioso de Santo Agostinho João Pereira de Castelo Branco, preso em 1651, confessou que no Mosteiro de Nossa Senhora de Penha de França, manteve relações com um soldado,

⁴¹³ ANTT, IL, Proc. 4479.

⁴¹⁴ ANTT, IL, Proc. 1243.

⁴¹⁵ Idem.

natural do Porto, que viera da Catalunha, e de quem não sabia o nome. O rapaz, que partiu dias depois para as fronteiras, tinha 18 anos, e bateu à porta do mosteiro para pedir esmola. Estava mal vestido e pediu uns sapatos e o frade, em troca de sexo, cometido na cela, disse que lhe daria os sapatos e dinheiro. Pereira lembrou-se ainda de uns napolitanos, que tinham vindo de Castela, e que foram várias vezes à portaria do mosteiro pedir esmola e “ele confitente levou a quatro ou cinco cada hum per si em várias vezes a hua’ casa escura do dito Mosteiro, e fazendolhe descer as calças”⁴¹⁶, foi ativo no ato sexual. As confissões do frade mostram não apenas a entrada de soldados e de homens pobres, de outras regiões europeias, nos recintos conventuais, bem como deixam entrever a situação de extrema pobreza em que certos soldados se encontravam durante determinados períodos da *Guerra de Restauração* (1640-1668)⁴¹⁷.

Esse último exemplo nos leva a pensar que se “na produção das formas e das relações sociais, o ‘micro’ engendra o ‘macro’”⁴¹⁸, certamente é possível que ocorra o inverso, e que o “macro” exerça profunda influência sobre o “micro”, deixando claro que “os efeitos de larga escala têm impacto decisivo nos percursos individuais de cada um”⁴¹⁹. Ou seja, as crises econômicas desencadeadas pelas guerras e por outros conflitos foram aspectos que, incontestavelmente, tiveram profunda influência sobre certas relações sexuais, concretizadas mediante a distribuição de mantimentos e de objetos necessários para a sobrevivência dos indivíduos.

A celebração de dias santos também eram oportunidades que propiciavam a entrada de leigos nos claustros. O padre secular António Álvares Palhano confessou que manteve relações sexuais com o jovem Manuel Leitão Borges, tesoureiro do Tribunal da Bula da Cruzada, dentro do mosteiro da Ordem dos Jerônimos durante uma festa do patrono da ordem: “indo ele a hua’ festa de Val Bem Feito”⁴²⁰. Um de seus parceiros, Miguel de Abreu, confessou que durante uma quaresma, num convento, “indo a sagração do Bispo dom Jorge de Melo em hua’ cela, dormindo em hua’ cama com

⁴¹⁶ ANTT, IL, Proc. 982.

⁴¹⁷ É importante ressaltar que certas cartas fornecem importantes informações acerca do estado de certos soldados, a exemplo de uma missiva datada de 23 de junho de 1655 e endereçada ao rei, que dizia que devido à limitação do pagamento dos soldos, os oficiais padeciam misérias. D’ALMEIDA, M. Lopes; PEGADO, César (Orgs.). *Livro 2º do Registo das Cartas dos Governadores das Armas (1653-1657)*. Coimbra: Biblioteca da Universidade, 1940, p. 111 (sobre a ordem que smg^{de} deu para que nenhum oficial ou soldado deste ex.^{to} tenha gado de seu em Rezão da cobrança das Coinas que se lhes fazem).

⁴¹⁸ REVEL, Jacques (Org.). *Jogos de Escalas. A experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998, p. 14.

⁴¹⁹ PAIVA, José Pedro. Recensão do livro VAINFAS, Ronaldo – *Jerusalém colonial. Judeus portugueses no Brasil holandês*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010 (376 págs.). In *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, 11 (2011), pp. 414-423. Agradecemos ao autor o envio do texto.

⁴²⁰ ANTT, IL, Proc. 8226.

Antonio da Silveira”⁴²¹, um cristão novo, genro de um mercador e de pouca barba, com ele manteve relações sexuais sem que, contudo, tivessem consumado a sodomia.

As fontes inquisitoriais fazem alusão a inúmeros exemplos de entradas de homens leigos nos espaços conventuais – pertencentes tanto às ordens mendicantes quanto às monásticas. As ocasiões dessas visitas foram as mais diversas. Poderiam incluir as hospedagens, até mesmo a convite de padres, que podiam se estender por um período mais longo e visitas esporádicas, mais rápidas, quando forasteiros pedintes batiam às portas daqueles recintos necessitando de ajuda. Ou ainda durante as festas dos santos padroeiros dos mosteiros. A realidade é que todas essas ocasiões, de festas, de convites, dentre outras, propiciaram tanto as entradas de homens leigos naqueles ambientes quanto a saída dos religiosos, demonstrando, por fim, que “a liberdade na utilização do espaço conventual contribuiu muitíssimo para afirmar [...] afinidades, que não se baseavam na fé católica, muito menos na disciplina religiosa”⁴²².

2.1.1 AS SAÍDAS FORTUITAS DOS FRADES

Com exceção do supracitado artigo de Luiz Mott, intitulado *Pagode Português*, não conhecemos outra pesquisa que tenha analisado as constantes saídas dos frades de seus conventos e mosteiros em Portugal, no século XVII. Assim como foram várias as situações nas quais homens leigos adentraram aqueles recintos, os religiosos também deixaram os claustros nas mais diversas circunstâncias e, obviamente, nem todas foram de grande necessidade, como especificavam certas regras religiosas e determinados estatutos conventuais. Apesar de suas diferentes características no que tange a um maior ou menor contato com o mundo exterior, tanto os membros das ordens mendicantes quanto os das ordens monásticas saíram fortuitamente dos ambientes religiosos e fruíram dessas oportunidades para efetivarem encontros proibidos, fossem em estalagens, residências de parentes e amigos, além das chamadas casas de alcouce. Essas condutas exprimem uma importante interação entre os universos conventuais (espaços de sociabilidades exclusivamente masculinos) e a rua (local de sociabilidades coletivas), isto é, entre o interior, que se pretendia que pertencesse manifestamente ao

⁴²¹ ANTT, IL, Proc. 644.

⁴²² SANTOS, Georgina Silva dos. Isabel da Trindade: o criptojudáismo nos conventos portugueses seiscentistas. In NEVES, Guilherme Pereira das; SANTOS, Georgina Silva dos; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). *Retratos do Império*. Trajetórias Individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX. Niterói; Rio de Janeiro: EdUFF, 2006, p. 333.

âmbito privado, e o exterior, visto que circularam por diferentes ambientes públicos, a exemplo do Rocio e de algumas hospedarias, tendo erigido, como já assinalado quanto aos conventos femininos, uma barreira frágil em relação ao mundo externo.

Faz-se necessário elucidar o sentido dos conceitos de “privado” e de “público”, aqui empregados. Nuno Gonçalo Monteiro esclareceu na *Introdução* da coletânea *História da Vida Privada em Portugal (Idade Moderna)* que, em diferentes aspectos, até o início do século XIX, na realidade portuguesa, as relações entre o “público” e o “privado” não eram bem demarcadas⁴²³. Embora referente ao século XVIII, o dicionário de Raphael Bluteau estabeleceu que “privado” era o mesmo que “particular”, isto é, um “particular” não exercia ofício público, tratando apenas de sua família e dos interesses domésticos. Nesse sentido, a “vida privada” designava a que se vivenciava no “particular”, portanto, sem “ofício público”. Ao mesmo tempo, “privado” era o oposto ao “público”, significava tudo o que era feito “em presença de pouca gente”⁴²⁴. Por outro lado, o verbete “público” tinha a mesma conotação que “commum” e estava muito vinculado à fama pública de alguém ter feito algo, à publicidade de pecados, por exemplo. Vale lembrar que à Inquisição interessava o aspecto público e escandaloso das relações sodomíticas, já que era relevante descobrir se os atos sexuais proibidos e condenáveis tinham publicidade, se tinham sido vistos. Até mesmo contatos praticados dentro do quarto, na cama, mas na presença de outros sodomitas, eram levados em consideração⁴²⁵. Ademais, designava também o bem público, o bem do público⁴²⁶.

É preciso ter em mente que o desenvolvimento da delimitação das noções de “privado” e de “público” não foi o mesmo em todas as sociedades europeias da Época Moderna. Por exemplo, mais especificamente para o Portugal Moderno, a cronologia francesa da vida privada, discutida nos volumes *História da Vida Privada* (dirigidos por Philippe Ariès e Georges Duby), “centrada em mudanças que seriam já sensíveis no século XVII”, não seria adequada, visto que no que tange ao fortalecimento do poder monárquico, na perspectiva de Nuno Monteiro, o século XVI ou a segunda metade do

⁴²³ MONTEIRO, Nuno Gonçalo. Introdução. In MATTOSO, José (Dir.); MONTEIRO, Nuno Gonçalo (Coord.). *História da Vida Privada em Portugal – A Idade Moderna*. Lisboa: Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2011, p. 8.

⁴²⁴ BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario Portuguez & Latino...*, op. cit., volume 6. Disponível <<http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/privado>>. Acesso em 23 de abr. de 2019. Verbetes: *Privado*.

⁴²⁵ ANTT, IL, Proc. 6587.

⁴²⁶ BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario Portuguez & Latino...*, op. cit., volume 6. Disponível <<http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/p%C3%BAblico>> Acesso em: 23 de abr. de 2019. Verbetes: *Público*.

XVIII, teriam sido mais relevantes para o mundo lusitano⁴²⁷. Por outro lado, na coletânea francesa há a defesa da existência de “indícios de privatização”⁴²⁸ entre os séculos XVI, XVII e XVIII, o que estaria relacionado, dentre outras questões, à afirmação da “família moderna”, cujas características estariam pautadas no afeto, na separação do espaço público, e era considerada como nuclear. Além disso, a perspectiva francesa relaciona os sentidos de “privado” e de “público” à afirmação do poder do Estado Moderno, que, já a partir do século XV, teria se fortalecido e se imposto de maneira mais determinante, “sob modos e meios diferentes”⁴²⁹.

No universo francês, para Ariès, a oposição “privado” e público” estava centrada no aspecto político, uma vez que, à semelhança das colocações do padre Bluteau, “o público é o Estado, o serviço do Estado”, e o “privado” (ou o “particular”) era tudo o que se encontrava fora do âmbito do Estado⁴³⁰. Essa concepção é compartilhada por Roger Chartier⁴³¹, para quem “o Estado delimita os espaços próprios da existência privada”, exercendo um controle mais efetivo de diversos aspectos da vida dos indivíduos, cerceando mais severamente as pulsões, “pelo domínio mais seguro das emoções, pelo senso mais elevado do pudor”. Em suma, essa separação estava calcada numa nova configuração do Estado e de suas funções, que se tornam, dentre outras particularidades, mais disciplinadores. Assim, Nuno Monteiro⁴³² retoma as palavras de Jeff Weintraub, quando o sociólogo americano afirmou que “Ariès, Elias, e Foucault estavam todos, por diferentes vias, a explorar o mesmo terreno histórico-teórico: o triunfo da privacidade e da disciplina no Ocidente Moderno”. Em resumo, o Estado teria sido o fator determinante para que fosse definida a esfera do “público” e do “privado”.

As fontes inquisitoriais apontam que uma linha tênue demarcava essa oposição quanto aos espaços internos (em tese, “privados”), isto é, os conventos e os mosteiros, e a rua, espaço externo, “público”, uma vez os primeiros não foram espaços herméticos e interagiram intensamente com a segunda. Ainda que a Sessão XXV, capítulo IV, do

⁴²⁷ MONTEIRO, Nuno Gonçalo. Introdução. In MATTOSO, José (Dir.); MONTEIRO, Nuno Gonçalo (Coord.). *História da Vida Privada em Portugal...*, op. cit., p. 7.

⁴²⁸ Expressão utilizada por Nuno Gonçalo Monteiro. *Idem*, p. 6.

⁴²⁹ ARIÈS, Philippe. Por uma história da vida privada. In ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges (Dirs.). *História da Vida Privada – Da Renascença ao Século das Luzes*, vol. 3. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 9.

⁴³⁰ *Idem*, p. 17.

⁴³¹ CHARTIER, Roger. Introdução. In ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges (Dirs.). *História da Vida Privada...*, op. cit., pp. 22 e 23.

⁴³² Apud MONTEIRO, Nuno Gonçalo. Introdução. In MATTOSO, José (Dir.); MONTEIRO, Nuno Gonçalo (Coord.). *História da Vida Privada em Portugal...*, op. cit., p. 7.

*Concílio de Trento*⁴³³, claramente decretasse a proibição dos regulares deixarem seus conventos sem licença de seu superior – fosse para pregar, ensinar ou para realizar alguma obra pia – e que durante e depois das discussões tridentinas, vários sínodos tenham sido convocados em Portugal e que deles tenham resultado constituições, nem todas elas buscaram regularizar a clausura nos mosteiros e conventos, embora membros do clero regular tenham participado das reuniões e as determinações tridentinas tenham sido lembradas nos documentos⁴³⁴.

Quanto aos conventos femininos, segundo Isabel dos Guimarães Sá, a bibliografia internacional assinala que foi a partir de Trento que a clausura feminina se tornou obrigatória⁴³⁵. Mas não sem protestos, não raro, violentos, das freiras. No que se refere ao enclausuramento nos conventos e mosteiros masculinos, as determinações do *Livro das Constituições do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra*⁴³⁶, do século XVI, proibiam a saída de priores e cônegos regantes, permitindo que se retirassem somente em quatro momentos especiais: quando do recebimento das ordens de seu superior; quando da reforma ou visita a alguma casa da ordem; se convocados pelo rei ou príncipe; se enviados para outro convento, em casos imprescindíveis. Havia outras situações nas quais lhes era permitido sair, todas de extrema necessidade, a permissão para visitar os parentes era restrita e a licença devia ser “ligeira”. Em todas as circunstâncias, eles deveriam sair ao menos em dupla, recomendação que nem sempre resultava na ausência de atos pecaminosos.

O verbete *clausura* tem um sentido significativo no dicionário do padre Bluteau (1728), para quem a *clausura conventual* “era carcere Religioso”⁴³⁷. O dicionarista não mencionou a clausura dos religiosos, referindo-se apenas à das religiosas (*virginum sacrarum claustra, or um*), que, segundo afirma, estavam “obrigadas por vóto a guardar

⁴³³REYCEND, João Baptista. *O Sacrosanto, e Ecumenico Concilio de Trento Em Latim, e Portuguez*. Tomo II. Lisboa: Na Officina Patriarc. de Francisco Luiz Ameno, 1781, p. 365.

⁴³⁴ Exemplos das seguintes: *Constituições do Arcebispado de Lisboa assi as antigas como as extravagantes primeyras & segundas*, impressas em 1588, por ordem de D. Miguel de Castro, arcebispo de Lisboa. De todo modo, as *Constituições Synodales do Bispado de Leiria*, impressas em Coimbra em 1601, a mando do bispo D. Pedro de Castilho, no Título XIV, Constituição XIV, proibiram a entrada de clérigos nos mosteiros de freiras. Mesma proibição, que se estendeu aos leigos, consta no Título III, Constituição VIII, das *Constituições Synodais do Bispado de Portalegre*, impressas em 1632 por ordem do bispo D. frei Lopo de Sequeira. As *Primeiras Constituições Sinodales do Bispado d’Elvas*, publicadas em 1635, por diretriz do bispo D. Sebastião de Matos de Noronha, silenciaram sobre essas questões.

⁴³⁵ SÁ, Isabel dos Guimarães. *Os espaços de reclusão e a vida nas margens...*, op. cit., p. 282.

⁴³⁶ *Cônegos Regulares de Santo Agostinho*. Livro das Constituições. Coimbra: Mosteiro de Santa Cruz, 1532 (1578?). Ordinarie dos Canonicos Regulares da Ordem do bem aventurado nosso padre S. Augustinho, da congregação de sancta Cruz de Coimbra. Foi ympreso em Lixboa no mosteiro de Sam Vicente de fora per Joam Fernandez ympressor de libros. Anno de 1579.

⁴³⁷ BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario...*, op. cit., Disponível em <<http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/convento>>. Acesso em: 16 de jul. de 2017. Verbetes: *convento*.

clausura perpetua” (*Sacræ virginis voto adstringuntur intra claustra monasteris se perpetuò continendi*)⁴³⁸. Por que o silêncio quanto à clausura masculina? Como já exposto, uma primeira ideia que se tem quando da análise das normas tridentinas e de certas constituições diocesanas portuguesas é a de que a mulher – tanto a religiosa quanto a criada leiga – precisava ser disciplinada, controlada, enfim, apartada do mundo exterior. Apesar das disposições que coíbiam a saída dos religiosos, as medidas disciplinares parecem muito mais incisivas para as mulheres (mesmo para as que não eram religiosas). É o que se depreende, por exemplo, das *Constituições Synodaes do Bispado de Leiria* (1601)⁴³⁹, que, no título XI, obrigavam os religiosos a deixarem seus mosteiros e participarem das procissões públicas, como a do Corpo de Deus. Mas a mesma imposição não parece ter sido dada às religiosas.

Na verdade, as procissões públicas poderiam ser excelentes oportunidades para a consumação das práticas “nefandas” pelos frades, que deixavam os claustros. André Ribeiro, 23 anos, disse, em 1645, que no dia da procissão do Corpo de Deus da Anunciada, foi à casa do padre Manoel Álvares. Ao subir, encontrou frei João Pereira de Castelo Branco⁴⁴⁰, confessor, sacerdote e pregador da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho, então morador no Colégio de Santo Antão de Lisboa, e outro frei, seu companheiro. Enquanto Álvares desceu com o outro frade, ele e Pereira cometeram molícies e o religioso lhe disse “q no dia seguinte lhe fosse falar a casa do dito seu pai”, onde pecaram. Mais tarde, sabendo que Pereira estava em Nossa Senhora da Penha de França, Ribeiro foi ao convento, onde tiveram contatos sexuais sobre a cama do frade, que não conseguiu consumir a sodomia, contrariando os três cânones da virilidade: “erguer, entrar, molhar”⁴⁴¹. Nove meses depois, no Rocio, André encontrou-se com o frei – que “lhe mandou por hua’ vez hu’ queijo, e hum vidro de doce” – que “disse a ele confitente que estava em casa do dito seu pai, e que o fosse ver, e no dia seguinte foi ele confitente a dita casa”⁴⁴², onde o frei novamente não teve êxito na relação sexual.

⁴³⁸ Idem. Disponível em < <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/clausura> > Acesso em: 16 de jul. de 2017. Verbete: *clausura*.

⁴³⁹ *Constituições Synodaes do Bispado de Leiria, Feitas e Ordenadas em Synodo pello Senhor Dom Pedro de Castilho Bispo de Leiria. etc. [?]*. E por seu mandado Impressas, em Coimbra por Manoel D’araujo Impressor delRey N. S. na Vniuersidade de Coimbra. Año de 1601, Livraria d’Alcobaça. Título XI. Disponível em < http://purl.pt/17440/4/res-140-a_PDF/res-140-a_PDF_24-C-R0150/res-140-a_0000_capa-cap_a_t24-C-R0150.pdf > Acesso em: 18 de fev. de 2018.

⁴⁴⁰ ANTT, IL, Proc. 982.

⁴⁴¹ DARMON, Pierre. *O tribunal da impotência*. Virilidade e fracassos conjugais na antiga França. São Paulo: Paz e Terra, 1988, p. 29.

⁴⁴² Idem.

Ainda que o exemplo exponha a permissão concedida ao religioso para que deixasse seu convento para a participação numa festa católica, o caso, além de explicitar a aparente facilidade com que um leigo entrou em Nossa Senhora da Penha de França, expõe que o frade parece subverter o sentido original da festa religiosa, aproveitando a oportunidade para consumir seus desejos sexuais proibidos. O frade Pereira circulava livremente entre os conventos e a rua, entre os espaços privado e público, indo à casa do pai e de amigos eclesiásticos, locais onde cometia sodomia, além de passear tranquilamente pelo Rocio, onde reencontrava seus parceiros e, quiçá, conhecia outros, convidando-os para uma visita à sua cela conventual.

As festas eram ocasiões perfeitas para que os frades, valendo-se desses momentos de liberdade, consumassem seus desejos reprovados. Antes de tornar-se o beneditino Pedro da Costa, Pantaleão da Costa, conhecido como o “menino puto”, segundo um de seus amantes, foi, acompanhando frades carmelitas, a uma festa, de onde teria desaparecido com um músico do Carmo, só retornando na manhã seguinte:

E em S^{to} Antonio do Tojal haverá ano e meio em huas' festas havendo lá m^{ta} gente e músicos do Carmo, e camas bastantes e boas, e ficando duas ou três de vazio o dito Pantaleão da Costa que tinha ido com os frades desapareceu aquela noite com o dito músico, e foi dormir lá fora ao Campo com ele, e não vieram senão pela manhã, e de que houve grande escândalo, e também no Carmo e no mosteiro da Trindade, o dito Pantaleão se meteu vezes, e lá estava dias seg.^{do} se murmuravam⁴⁴³.

Do testemunho emerge não apenas o livre trânsito de Pantaleão pelos mosteiros e conventos, onde ficava hospedado por dias, embora não fosse ainda um religioso. Ela mostra também a autonomia dos conventuais, já que o músico carmelita aproveitou o instante de liberdade para passar a noite fora com o amante. Ademais, é claro que, apesar da fama de sodomita, os religiosos não pareciam se incomodar com a companhia de um transgressor inveterado, como era o caso de Pantaleão, que, certamente devido ao conhecimento geral de suas práticas sexuais em Lisboa, recebeu o hábito da Ordem de São Bento na Galícia.

Ademais, esses casos mostram um aspecto interessante quanto às performances corporais daqueles homens da Igreja (e também dos que, como Pantaleão, entraram no mundo religioso depois de uma vida “nefanda” incorrigível) durante as festas religiosas. Embora essas festas não fossem pagãs, mas sim católicas, os usos corporais daqueles indivíduos parecem revelar a ideia de que “o corpo era também a energia dionisíaca

⁴⁴³ ANTT, IL, Proc. 3315.

subjacente à devassidão e aos excessos orgíacos”⁴⁴⁴. Ou seja, os eclesiásticos parecem ter se valido de uma “contracultura carnavalesca do corpo”⁴⁴⁵. Embora esta estivesse muito “sujeita à vigilância e à repressão”⁴⁴⁶ por parte das autoridades (eclesiásticas, inquisitoriais e régias), a documentação inquisitorial evidencia que o controle sobre eles não foi totalmente efetivo.

Mesmo quando as saídas tinham o consentimento ou eram até mesmo ordenadas pelos superiores e contavam com a companhia de um jovem, leigo ou religioso, elas não significaram uma inteira obediência às regras. O sacerdote franciscano António Lobo⁴⁴⁷, confessor e pregador, preso em 1611, aos 56 anos, pela Inquisição de Coimbra e enviado à de Lisboa, confessou que durante as vindimas, ele foi mandado a Sacavém “pedir esmola de vinho pera o seu Mosteiro de São Francisco”. Como era praxe, deixou o convento acompanhado de um jovem de 15, 16 anos, que tinha sido moço do coro da Sé de Viseu, com quem manteve contatos sexuais numa quinta, onde se agasalharam.

A situação se assemelha à do padre carmelita Cosme de Oliveira⁴⁴⁸, arrolado na primeira metade do século XVII. O religioso, que foi amante do prior Baltazar da Silveira⁴⁴⁹, deixou o mosteiro onde residia, talvez o de Santa Ana da Vila de Colares (quando se confessou ao Santo Ofício disse ter vivido no mosteiro carmelita de Torres Novas), junto com um moço, de 16 para 17 anos, que, às vezes, servia no convento. Ambos saíram para pedir trigo na Vila de Golegã e cometeram sodomia enquanto estavam hospedados numa casa. O carmelita, que costumava sair para visitar sua mãe, também esteve na casa do comendador de Malta, Antonio da Veiga, que tinha um criado, de 19 para 20 anos, “bem parecido”, com quem, numa das casas do sobrado, não chegou a concretizar a sodomia porque o rapaz não quis, mas foi passivo no ato. Processado nos anos de 1630, o dominicano João de Sousa, além da grande fama de sodomita, tinha livre trânsito entre seu convento e a rua, já que também visitava frequentemente a casa de seu pai, andava pelo Rocio, e, ao ser procurado pela Inquisição, o porteiro do convento disse que estava “folgando em alguma quinta”⁴⁵⁰.

Os processos inquisitoriais revelam múltiplos exemplos que não deixam dúvidas de que aqueles homens da Igreja transformavam as oportunidades de saída em boas

⁴⁴⁴ PORTER, Roy. História do Corpo. In: BURKE, Peter (org.). *A Escrita da História*. Novas Perspectivas. São Paulo: UNESP, 1992, p. 311.

⁴⁴⁵ Idem.

⁴⁴⁶ Ibidem.

⁴⁴⁷ ANTT, IL, Proc. 3057.

⁴⁴⁸ ANTT, IL, Proc. 6337.

⁴⁴⁹ ANTT, IL, Proc. 1783.

⁴⁵⁰ ANTT, IL, Proc. 5423.

ocasiões para a prática de atos sexuais proibidos. As diferentes experiências aqui retratadas dão a entender que ainda que estivessem inseridos numa conjuntura de intensa perseguição e vigilância inquisitoriais, os religiosos, apesar dos dispositivos de controle da monarquia, da Igreja e da Inquisição, conseguiram encontrar importantes espaços de manobra para exercitar sua sexualidade ilegítima e que poderia ser punida com a morte. Desses casos podemos ponderar sobre as relações de gênero, considerando que “as normas por excelência que cada personagem aprende a conhecer e a contornar, jogando nos interstícios – pelas margens – são principalmente as que regem as hierarquias de gênero”⁴⁵¹.

É interessante notar ainda a intensa sociabilidade masculina entre indivíduos de diferentes ordens religiosas e entre eles e os do secular no interior dos claustros. O frei franciscano Diogo de São Francisco⁴⁵², da Província dos Algarves, ia visitar o frade de São Domingos, Antonio Barbosa, no seu convento em Santarém, onde trocavam carícias sexuais na cela do dominicano. Como assinalado, o padre Vicente Nogueira⁴⁵³, cônego na Sé de Lisboa, costumava convidar homens (religiosos e leigos) para visitá-lo quando se hospedava em certos conventos portugueses, como fez ao frei da Ordem da Santíssima Trindade, Jacinto Sanches⁴⁵⁴, morador no Convento de Santarém, que, ao visitá-lo no Convento da Cartuxa, cometeram sodomia, sendo ativo e passivo.

Não foram apenas os mendicantes que frequentemente deixaram seus conventos e em cujos espaços homens leigos entravam e saíam aparentemente sem licença. Os integrantes das ordens monásticas também deram mostras de não serem adeptos obstinados do enclausuramento e da contemplação. O então padre de São Bento, Pedro da Costa, que foi chamado à mesa inquisitorial e se apresentou na década de 1650, contou que residiu no Mosteiro de Ganfei⁴⁵⁵, onde recebia amantes em sua cela e de onde saía para seus encontros amorosos, que aconteceram numa quinta junto a Valença e na casa de sua mãe, no Porto, “o que tudo sucedeu no discurso de hu’ ano”⁴⁵⁶.

⁴⁵¹ SCHPUN, Mônica Raisa. Retraçar itinerários individuais: a micro-história das mulheres. In ASSIS, Gláucia de Oliveira; FUNCK, Susana Bornéo; MINELLA, Luzinete Simões (Orgs.). *Linguagens e Narrativas: Desafios Feministas*, vol. I. Tubarão-SC: Gráfica Copiart Editora, 2014, p. 53.

⁴⁵² ANTT, IL, Proc. 4479.

⁴⁵³ ANTT, IL, Proc. 4241.

⁴⁵⁴ ANTT, IL, proc. 1935.

⁴⁵⁵ Certamente o Mosteiro do Salvador de Ganfei, localizado no distrito de Viana do Castelo, no concelho de Valença, na freguesia de Ganfei. VASCONCELOS E SOUSA, Bernardo (dir.); ANDRADE, Maria Filomena; OINA, Isabel Castro; SANTOS, Maria Leonor Ferraz de Oliveira Silva. *Ordens Religiosas em Portugal: das Origens a Trento – Guia Histórico*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006, p. 70.

⁴⁵⁶ ANTT, IL, Proc. 3315.

Embora se refira aos espaços claustrais femininos – mas vale ressaltar que apesar da nítida intenção de disciplinar especialmente as mulheres, elas também transgrediram, e muito – Isabel Braga afirmou que, em 1683, durante uma visita ao Mosteiro de São Bento, de Cástris, o visitador concluiu que havia “umas janelas muito devassadas para fora do mosteiro [...] e se podem abrir a toda a hora” e ordenavam que as madres “dentro em dois meses mandem por rotas ou gelosias nas ditas janelas e nas que já as têm lhes botem umas travessas de sorte que não possam correr”. Se essa preocupação levou Braga a concluir que a arquitetura era utilizada, pelas autoridades religiosas, “para facilitar a guarda da pureza e morigerar a vida conventual”⁴⁵⁷, podemos pressupor que os religiosos podem ter utilizado tais brechas para realizar suas preferências sexuais proibidas, facilitando tantos suas saídas quanto as entradas dos mancebos. É importante lembrar o já mencionado livre trânsito do frade Vicente de São Bento, da Ordem de Cristo, que, mesmo preso no cárcere conventual, circulava de maneira irrestrita pelo ambiente graças às obras pelas quais passava o convento.

Assim, enfatizamos, embora as normas buscassem controlar especialmente as mulheres – vale lembrar que além das regras religiosas, havia obras que objetivavam disciplinar as freiras e moldar “a espiritualidade de todos os que viviam ou não em espaços conventuais” – “os desvios às normas e os desrespeitos das regras eram uma constante atestada pela repetição das recomendações e das proibições”, elementos que indicam claramente a “persistência das infrações”⁴⁵⁸. Aspecto que, como se depreende da análise dos processos inquisitoriais dos sodomitas, caracterizou também os universos conventuais masculinos.

2.2 AS CULTURAS SODOMÍTICAS

Uma vez que as monarquias ibéricas fixavam a rigidez religiosa e moral aos seus súditos, todas as manifestações heterodoxas, fossem as compartilhadas por leigos ou pelos eclesiásticos, eram vistas como condenáveis e diferentes comportamentos sexuais foram assimilados à heresia, a exemplo da sodomia⁴⁵⁹. O esforço da Igreja e do Estado portugueses para viabilizar, no século XVI, a reforma dos costumes de leigos e de

⁴⁵⁷ BRAGA, Isabel M. R. M. Drumond. *Conventos femininos...*, op. cit., pp. 147-148.

⁴⁵⁸ Idem, p. 142.

⁴⁵⁹ VAINFAS, Ronaldo. Inquisição como fábrica de hereges: os sodomitas foram exceção? In: FEITLER, Bruno; LIMA, Lana Lage da Gama; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *A Inquisição em Xequê. Temas. Controvérsias. Estudos de Caso*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2006.

homens da Igreja, conforme as diretrizes do *Concílio de Trento*, se efetivou através de medidas de ordem moral, cultural e disciplinar. A repressão à religiosidade heterodoxa dos laicos foi imposta concomitantemente ao estímulo à formação doutrinal dos integrantes do clero regular e do secular. Buscava-se assim, a reformação dos costumes e a reeducação dos leigos através dos exemplos dos homens da Igreja. Apesar dessa mobilização conjunta para eliminar da sociedade lusa hábitos e crenças contrários à ortodoxia, que incluiu o estabelecimento do Tribunal do Santo Ofício, em 1536, alguns costumes mostraram-se renitentes.

As atitudes e práticas culturais nos âmbitos do sagrado e da moralidade que saíam do domínio “oficial” eram vistas como extraoficiais, deixando de ser lícitas e declinando para a esfera do ilícito, sob a alçada de certas jurisdições, a exemplo da Inquisição. Entretanto, isso não significa que os adeptos dessas heterodoxias não tenham encontrado brechas no sistema e produzido culturas extraoficiais, subvertendo e se rebelando contra a cultura e a dogmática oficiais⁴⁶⁰. A questão é complexa e não se reduz ao antagonismo entre ambas as culturas, “sino que también se daban intercambios circulares: la cultura oficial y la extraoficial, la popular y la elitista mantenían amplas esferas de interacción de ida y vuelta”⁴⁶¹. Essa interação contribuiu para que os sodomitas aqui estudados tenham conseguido desenvolver o que o historiador espanhol Mantecón Movellán designou por “culturas clandestinas”, relacionadas aos comportamentos reputados como ilegais e que eram criminalizados. Segundo o autor, a elaboração de tais culturas é uma excelente oportunidade para que seja reconsiderado o marco de interação entre as esferas oficiais e as extraoficiais, ao mesmo tempo em que permite que a elas sejam devolvidos “sus espacios dentro de la cultura urbana y rural de la época preindustrial”⁴⁶².

Nesse sentido, é preciso ressaltar a importância da análise dos apelidos (que, às vezes, são femininos), do uso de adornos de mulher, dentre outros comportamentos dos clérigos sodomitas, que geralmente constam nos depoimentos dos denunciantes e de parceiros e raramente a partir das confissões dos próprios réus. Para Luiz Mott, que caracterizou tais elementos como uma “subcultura gay”, o termo “subcultura” comporta “uma série de elementos materiais e comportamentais”. O autor segue a definição de W.

⁴⁶⁰ MANTECÓN MOVELLÁN, Tomás A.. Los Mocitos de Galindo: culturas proscritas y control social en la temprana Edad Moderna. In MANTECÓN MOVELLÁN, T. A. (Ed.). *Bajtín y la historia de la cultura popular*. Santander, 2008, p. 209. Agradecemos a gentileza do autor, que nos enviou seu artigo.

⁴⁶¹ Idem.

⁴⁶² Idem, p. 210.

Dynes, para quem “este termo pode ser definido como um grupo social ostentando padrões de comportamento que servem para distingui-lo dentro de uma cultura ou sociedade mais ampla”⁴⁶³.

Por sua vez, o antropólogo austríaco Eric Wolf salientou os erros quanto à ideia que restringe uma cultura para uma sociedade ou uma subcultura para um segmento social, visto que essa concepção não permite que as questões sejam analisadas de forma dinâmica. Wolf observa que um grupo humano pode portar “mais de uma cultura, diversificar suas abordagens da vida, ampliar seu campo de manobra através de um processo de generalização”⁴⁶⁴. É ainda possível que o grupo se especialize, se restrinja a um conjunto de formas culturais e evite quaisquer possíveis alternativas⁴⁶⁵. A definição de cultura de Wolf converge com a nossa concepção quanto às elaborações culturais dos sodomitas: “por cultura eu entendo as formas desenvolvidas historicamente através das quais os membros de uma determinada sociedade se relacionam entre si [...]”⁴⁶⁶. Ou seja, a partir do contato, das relações, das interações com outros grupos, as culturas vão sendo construídas.

Embora os elementos culturais elaborados pelos sodomitas estudados por Movellán⁴⁶⁷ assemelhem-se aos analisados por Mott, o historiador espanhol, ao examiná-los na Sevilha Seiscentista, referiu-se a eles como “culturas sodomitas”. Através da análise dos trejeitos femininos daqueles indivíduos, do linguajar próprio utilizado entre eles, apontou a existência de esferas de sociabilidades sodomíticas em diferentes espaços masculinos, a exemplo dos conventos, onde a linguagem gestual tinha grande valor, sublinhando ainda a formação dessas culturas em períodos anteriores ao Setecentos. Ambos concordam que a “subcultura gay” (Luiz Mott), ou “culturas sodomitas” (Mantecón Movellán), existiram antes do século XVIII, na Europa. Mott enfatiza que já o Portugal Quinhentista viu florescer “uma ousada e frenética subcultura

⁴⁶³ Idem.

⁴⁶⁴ MINTZ, Sidney W. *Culture: An Anthropological View*. The Yale Review. Yale University Press, 1982, p.

⁴⁶⁵ Idem, p. 505 (tradução nossa).

⁴⁶⁶ Idem.

⁴⁶⁷ O autor, que menciona também o conceito de contracultura, que seriam as culturas que se apropriam e expressam valores diferenciados dos aceitos pela sociedade majoritária, diz que não propõe que os sodomitas seiscentistas fossem militantes contraculturais no cotidiano. No entanto, afirma “que algunas de las manifestaciones culturales de su sociabilidad y lenguajes corporales y visuales expresaban rasgos contraculturales o cuando menos alternativos a los lenguajes y formas de sociabilidad más generalizados”. MOVELLÁN, Tomás A. Mantecón. Las Culturas Sodomitas em la Sevilla de Cervantes. In: CASTELLANO, Juan Luis Castellano & MUÑOZ, Miguel Luis López-Guadalupe. *Homenaje a Don Antonio Domínguez Ortiz*. Vol. II. Granada: Universidad de Granada, 2008, p. 449, nota: 7.

homossexual”, já que existiram “comunidades de fanchonos” em Lisboa, Évora, Coimbra, Porto e, até mesmo no além-mar, com destaque para a Bahia⁴⁶⁸.

Nossa perspectiva de análise se aproxima mais do conceito de “culturas sodomitas”, então utilizado por Mantecón Movellán, para quem, como já assinalado, a cultura oficial e a não oficial não eram campos estanques e mantinham amplas possibilidades de interação, aspecto que corrobora a definição de “cultura” do antropólogo Eric Wolf. Entretanto, utilizaremos a expressão “culturas sodomíticas” para definir o conjunto de elementos culturais elaborados pelos homens da Igreja a partir das interações entre os claustros e as ruas, a exemplo do uso de apelidos, adereços femininos e do linguajar por eles utilizado. É interessante notar ainda a ideia de cultura então colocada pelo historiador inglês Peter Burke, que, assim como Wolf, afirma que o termo “cultura” é impreciso e “com muitas definições concorrentes”⁴⁶⁹. Para Burke, com base em A. L. Kroeber e C. Kluckhohn, ela é “um sistema de significados, atitudes e valores partilhados e as formas simbólicas (apresentações, objetos artesanais) em que eles são expressos ou encarnados”⁴⁷⁰.

Essas concepções de cultura são fundamentais para a identificação e análise de certos comportamentos e atitudes dos eclesiásticos, a exemplo do vocabulário por eles utilizado, da adoção de um discurso que defendia que a sodomia não era nada, do uso de roupas, apelidos e adornos femininos, do amancebamento de religiosos, do prazer em agir “como se fora mulher” e do comércio sodomítico realizado por sacerdotes – elementos que indicam a formação das culturas sodomíticas no interior de locais religiosos e leigos, conventos, mosteiros e casas de alcouce, a partir das interações entre esses grupos naqueles recintos.

Nesse sentido, é fundamental ressaltar a discussão feita por Peter Fry e Edward MacRae, que analisaram a homossexualidade no campo do estudo da cultura. Ambos afirmaram que principalmente após o surgimento do feminismo moderno, a discussão em torno da distinção entre sexo fisiológico e sexo social, isto é, dos papéis sociais, ganhou fôlego. Para os autores, ser homem ou ser mulher varia de cultura para cultura e de época para época, “pois reconhece-se que os papéis sexuais são forjados

⁴⁶⁸ MOTT, Luiz. Pagode Português: a subcultura gay em Portugal nos tempos da Inquisição. In *Ciência e Cultura*, vol. 40, fev./1980.

⁴⁶⁹ BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna*. Europa, 1500-1800. São Paulo: Companhia das Letras, 2013, p. 11.

⁴⁷⁰ Idem.

socialmente”⁴⁷¹. A vertente metodológica diz respeito à utilização do gênero como categoria analítica e converge com nossos propósitos para a análise das culturas sodomíticas construídas pelos eclesiásticos. O conceito, que desfruta de importante destaque na produção norte-americana, particularmente nos estudos sobre o corpo, tem dado relevantes contribuições às pesquisas sobre comportamentos sexuais, tanto nas ciências sociais quanto nas humanas, permitindo a adoção de novas estratégias metodológicas. Entretanto, a história demorou a se apropriar dessa categoria analítica, o que, em “grande parte se deveu ao caráter universal atribuído ao sujeito da história, representado pela categoria ‘homem’”, uma vez que “não eram todos os homens que estavam representados nesse termo: via de regra, era o homem branco ocidental”⁴⁷² e, especialmente, o cristão heterossexual. É importante considerar que “‘gênero’ é também uma categoria histórica, na medida em que se materializa nas pessoas, transformando-as em ‘homens’ ou ‘mulheres’”. Desse modo, “‘ser homem’ ou ‘ser mulher’ deixa de ser uma condição puramente biológica, tornando-se produto de determinações sociais, econômicas, políticas e ideológicas e, assim, resultado de determinações historicamente específicas, passíveis de investigação”⁴⁷³.

Daí a importância de refletirmos sobre a ideia corrente quanto à virilidade dos clérigos na Época Moderna. O historiador francês Jean-Marie Le Gall reproduziu um provérbio do fim da Idade Média, que assim se referiu aos eclesiásticos: “clérigos e mulheres são iguais”⁴⁷⁴, expressão que, para o autor, exterioriza a ambiguidade com relação à masculinidade dos clérigos. Os sacerdotes e frades professos, que estavam comprometidos com o celibato, deviam respeitar a castidade, a humildade e a fidelidade, “virtudes que podem confundi-lo com aquelas que caracterizam a honra feminina”⁴⁷⁵, isto é, tais elementos poderiam embaralhar os papéis sexuais, criando confusão entre o feminino e o masculino. Se os critérios de virilidade estavam pautados, dentre outros elementos, na ideia de violência, isto é, de empunhar uma arma e defender a sua honra, o padre, diferentemente dos outros homens, deveria optar pelo perdão e

⁴⁷¹ FRY, Peter; MACRAE, Edward. *O que é homossexualidade*. São Paulo: Brasiliense, 1985, pp. 10-11.

⁴⁷² PEDRO, Joana Maria; SOIHET, Rachel. A emergência da pesquisa da História das Mulheres e das Relações de Gênero. In *Revista Brasileira de História*, nº 54, vol. 27. São Paulo: ANPUH, jul.-dez., 2007, p. 284.

⁴⁷³ ARAS, Lina Brandão de; SARDENBERG, Cecilia M. B.; VANIN, Iole M. (orgs.). Introdução. In: _____; *Fazendo Gênero na Historiografia Baiana*. Salvador: NEIM/UFBA, 2001, p. 10.

⁴⁷⁴ Apud LE GALL, Jean-Marie. A virilidade dos clérigos. In VIGARELLO, Georges (Dir.); CORBIN, Alain, COURTINE, Jean-Jacques, VIGARELLO, Georges (Dir.). *História da Virilidade*. A invenção da virilidade. Da Antiguidade às Luzes. Vol. 1. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 242.

⁴⁷⁵ LE GALL, Jean-Marie. *A virilidade dos clérigos...*, op. cit., p. 242.

pela penitência. Ademais, se ele é “obrigado à castidade e não pode ter sexualidade, ele inegavelmente possui um sexo”, uma vez que “ele não pode ser castrado ou eunuco”⁴⁷⁶.

É interessante notar a obsessão da Igreja pelo feminino e os paradoxos em torno da questão. Le Gall rememora o mito da papisa Joana, nascido no século XII, que narrava que, em meados do século IX, uma mulher travestida de clérigo ascendeu ao trono de São Pedro. Para o autor, a Igreja sempre se mostrou preocupada com o elemento feminino imiscuir-se ao sagrado, poluindo-o. Ao que parece, a preocupação da Igreja estava centrada na inversão da ordem natural, na subversão dos papéis masculino e feminino, visto que uma mulher travestida ocupava o lugar geralmente atribuído ao homem. Se por um lado, o sacerdote é submetido ao celibato e ele tem um sexo, que precisa ser disciplinado, por outro, “ele deve igualmente ser do sexo macho e sem ambiguidade. Se ele deve ser quase um anjo, ele não pode ser hermafrodita”, visto que, de acordo com o direito canônico, era vedada a ordenação ao hermafrodita perfeito (o que possuía igual e indistintamente os dois sexos). Entretanto, a ordenação era possível se o sexo masculino predominasse, ainda que fosse considerado algo irregular, já que aquele indivíduo era “uma espécie de monstro”⁴⁷⁷.

A “confusão” entre os elementos masculino e feminino apareceu nas confissões dos amantes de Pantaleão da Costa, que, depois de se tornar religioso beneditino, passou a se chamar frei Pedro da Costa. Processado por culpas de sodomia em 1630, foi visto como sodomita inveterado tanto por seus amantes quanto por inquisidores e testemunhas. Natural do Porto e sobrinho do bispo de Angra D. Pedro da Costa, Pantaleão da Costa, ou frei Pedro, era viúvo, mas se relacionava com homens enquanto ainda era casado. Tinha o hábito de usar adereços femininos, gabando-se de se comportar como mulher, como declarou um de seus amantes, Simão Ferreira da Silva, e, além de, segundo denúncias, ter uma casa de alcouce, mantinha uma agitada sociabilidade sodomítica com diferentes homens (alguns da nobreza, a exemplo do Conde de Vila Franca, outros viúvos como ele, além de eclesiásticos) e em distintos espaços, religiosos e leigos. Segundo seu amante, o

menino Puto [...] tinha fama de somítigo, e via elle declarante q’ à noite se punha de listões, volta baixa, borrifados os cabelos, como se fora mulher, e se prezava disso, e andava pegando p.^a meter a mão na barguilha, e beijando a ele declarante, a outros mancebos⁴⁷⁸.

⁴⁷⁶ Idem, p. 244.

⁴⁷⁷ Apud LE GALL, Jean-Marie. *A virilidade dos clérigos...*, op. cit., 245.

⁴⁷⁸ ANTT, IL, Proc. 3315.

Segundo as *Ordenações Filipinas* (1603), o homem que se vestisse de mulher receberia a pena vil do público açoite, se não fosse de “qualidade”. Os escudeiros e superiores seriam degredados por dois anos para a África. O hábito de homens se vestirem de mulher, e vice-versa, foi destacado por Isabel Braga⁴⁷⁹, quando sublinhou que a sociedade portuguesa, detentora de um ideal de distinção clara entre os grupos sociais, que se baseava no privilégio, não admitia confusões entre os sexos. A autora lembra que embora travestir-se fosse tolerado em caso de diversões, passava a ser uma atitude “criticada, ridicularizada e marginalizada quando saía dessa esfera e punha em causa o *status quo* vigente, tanto mais que, em alguns casos se ligava à prática da sexualidade considerada nefanda”⁴⁸⁰.

Segundo a confissão do padre Amador Antunes, Pantaleão “estava notavelm^{te}. infamado de puto e lhe [?] chamavão todos nesta terra o menino puto”, ou devasso, expressão vinculada diretamente ao grande número de parceiros com quem teria cometido o pecado de Sodoma. O sacerdote Antunes revelou que “Vasco Salgado Moço da capela grande” era “seu camarada⁴⁸¹ de quem se dizia q’ andavam sempre juntos e dormião juntos em várias casas e o d.º Pantaleão da Costa dizia a ele confitente que não podia viver sem aquele moço q’ lhe queria m.^{to} e ahy [?] diante dele se abraçavam hum ao outro e se davão ósculos”⁴⁸².

Esses testemunhos são relevantes porque revelam traços das culturas sodomíticas elaboradas a partir da interação daqueles homens (eclesiásticos e leigos) em diferentes espaços. Indícios de afetividade emergem dessas relações proibidas, traduzidos por confidências sentimentais, por beijos e abraços, pela expressão “camarada”, que deixa entrever a calorosa proximidade entre os companheiros sodomitas. É ainda importante ressaltar o uso de adereços femininos por Pantaleão, a exemplo dos listões. O futuro beneditino, que gostava de borrifar os cabelos “como se fora mulher” e “se prezava” de

⁴⁷⁹ BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond. Ser Travesti em Portugal no século XVI. In *Vértice*, nº 85, Lisboa, jul./ago.1998, p. 102.

⁴⁸⁰ Idem, p. 103.

⁴⁸¹ Segundo Bluteau, era o mesmo que “companhia. Gente da mesma facção”. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario...*, op. cit. Disponível em <<http://www.brasiliana.usp.br/en/dicionario/1/camarada>> Acesso em: 15 de ago. de 2015. Verbetes: *camarada*. A palavra, no dicionário de Moraes Silva, parece estar ligada especialmente a diferentes espaços de sociabilidade masculina: “Vivenda, e conversação de pessoas no mesmo rancho, ou camara, nos navios, e quartéis”. O dicionarista também menciona os sentidos de “convivência”, “conversação”, “partido”, “facção”. Há ainda o verbete “camaradagem”, cujo significado era “sociedade, amizade de camaradas”. SILVA, Antonio Moraes. *Diccionario da lingua portugueza* - recompilado dos vocabularios impressos ate agora, e nesta segunda edição novamente emendado e muito acrescentado. Lisboa: Typographia Lacerdina, 1813. Disponível em <<http://www.brasiliana.usp.br/en/dicionario/2/camarada>> Acesso em: 15 de out. de 2015. Verbetes: *camarada* e *camaradagem*.

⁴⁸² ANTT, IL, Proc. 3315.

ser mulher, embora subvertesse a noção de gênero então vigente, nem sempre foi passivo nas suas relações sexuais, tendo também adotado os “cânones da virilidade”.

Um aspecto interessante do depoimento do padre Antunes merece ser salientado: a expressão “camarada”, isto é, “companhia”, “gente da mesma facção”. O verbete, que tem sentido de coletividade, parece compor um linguajar próprio, compartilhado entre os sodomitas. Vale lembrar que “entre si, os fanchonos empregavam uma série de gírias e expressões que, compreendidas tão somente pelos seus iguais, protegia-os da bisbilhotice dos não ‘entendidos’”⁴⁸³.

O já mencionado padre secular Antonio Lourenço Veloso, capelão das almas na Igreja de São Nicolau, em Lisboa, preso em 1645, foi acusado de se comunicar com outros presos através de bilhetes, “sempre tratando de temas lascivos, gabando-se de ser conhecido como ‘Provincial da Sodomia’”. Como já destacamos, Veloso costumava tocar as mãos dos outros encarcerados por baixo da porta da prisão. Uma testemunha disse que, mesmo nos cárceres, o sacerdote mostrou seu “membro viril” a outro homem, com pretexto de que tinha um cancro. Outra denúncia dava conta de que Lourenço “era homem de conversas lascivas, que chamava a um outro preso de ‘puta’ e diversas vezes tentou ‘acometer’ ele, [...], para ‘fins desonestos’. Passava-lhe a mão no rosto, mostrava seu pênis, juntava seu catre ao [dele], buscando uma aproximação mais incisiva”⁴⁸⁴. O padre, que saiu em auto da fé em outubro de 1646, utilizou uma abordagem sexual mais direta, quebrando a relação de gênero e as convenções morais (mais especificamente a moral imposta aos de estado eclesiástico) então vigentes, já que um sacerdote se revela direta e sexualmente a outro homem, além de chamar um preso de “puta”, isto é, utiliza uma expressão no feminino, que se refere a uma “mulher, que está posta ao ganho”⁴⁸⁵, isto é, uma prostituta. Ambos os exemplos denotam que tanto os integrantes do clero regular quanto os do secular

As sociabilidades daqueles homens apontam ainda o emprego comum de vários apelidos femininos utilizados entre eles. Uma vez se valiam de nomes de mulher, noutras, os homens feminizavam os nomes masculinos. Assim, Paula de Lisboa remetia ao padre Pedro Furtado, Isabel do Porto se referia a um deão da sé lisboeta e Galega, ao

⁴⁸³ MOTT, Luiz. Pagode Português: a subcultura gay em Portugal nos tempos da Inquisição. In *Ciência e Cultura*, vol. 40, fev./1980.

⁴⁸⁴ VAINFAS, Ronaldo. *Jerusalém colonial: judeus portugueses no Brasil holandês*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 302. ANTT, IL, Proc. 4810.

⁴⁸⁵ BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário Portuguez & Latino...*, volume 6, op. cit. Disponível em <<http://dicionarios.bbm.usp.br/en/dicionario/1/puta>> Acesso em: 10 de abr. de 2018. Verbetes: *puta*.

padre António Fernandes⁴⁸⁶. O sacerdote João de Mendonça da Maia⁴⁸⁷, mestre escola⁴⁸⁸ na Colegiada⁴⁸⁹ de Valença do Minho, preso pela Inquisição de Lisboa em 21 de julho de 1643, foi inculcado de ter sua casa frequentada por diversos homens, cujos apelidos incluíam expressões como “a Turca”, “a Bugia”, “a Galega” e “a Fajarda”, todos no feminino. O frei franciscano António Lobo⁴⁹⁰, “o ramallete”, tinha um cognome que, embora se remeta ao universo feminino, não parece ter se relacionado a um modelo “sacro” de mulher, uma vez que, como se verá adiante, a ideia de “colher uma rosa”, na Época Medieval, equiparava-se à cópula com uma prostituta.

Essas alcunhas parecem ter relação direta com a construção da concepção que aqueles indivíduos tiveram de si mesmos, de seus corpos (e dos parceiros) e de sua sexualidade, não estando necessariamente vinculadas à ideia de passividade, visto que embora Pantaleão da Costa (ou o beneditino Pedro da Costa) tenha se gabado de ser mulher e de se vestir como tal, ele foi ativo em diversas relações sexuais.

Um importante elemento das “culturas sodomíticas” diz respeito à prostituição masculina fomentada por sacerdotes, que mantiveram casas voltadas para múltiplas práticas homossexuais, que eram protagonizadas por leigos e homens da Igreja, que, além de partícipes, ainda agiram como intermediários dos encontros. Um amante de Pantaleão denunciou que o “delato dava casa de alcouce pera este pecado”⁴⁹¹. Ele não era o único. Alguns sacerdotes sodomitas condenados pela Inquisição de Lisboa tiveram

⁴⁸⁶ BRAGA, Paulo Drumond. “Cheiram os homens a mulheres; não a Marte, mas a Venus”. In *Lusíada*. História, nº 4/2007, p. 198.

⁴⁸⁷ ANTT, IL, Proc. 5007.

⁴⁸⁸ O mestre-escola era uma dignidade nas igrejas catedrais. O título de Mestre era muito utilizado, nas universidades e colégios, particularmente para designar os Doutores na Sagrada Teologia, ou a Varões de singulares letras e doutrina. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario Portuguez & Latino*: aulico, anatomico, architectonico... Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 – 1728, Volume 5. Disponível em < <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/mestre-escola>> Acesso em: 28 de ago. de 2018. O mestre-escola – *magister scholae, preceptor, scholasticus, didascalus, caput scholaris* – era cargo bastante importante. Responsável pela escola catedralícia (que se tornou obrigatória nas sés graças ao *III Concílio de Latrão*, em 1179, e estendida às colegiadas, em 1215, pelo *IV Concílio*). Ele (por si mesmo ou através de um intermediário) não ministrava apenas “o ensino das letras, do cômputo e do canto (quando este não era realizado pelo chantre), competia-lhe também a correção dos livros litúrgicos e, por vezes, a redação e conservação das escrituras”. RODRIGUES, Ana Maria S. A. In AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Rio de Mouro: Círculo de Leitores SA e Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2000, p. 67. Verbetes: *dignidades eclesiásticas*.

⁴⁸⁹ Colegiada era a igreja em que os cônegos “tem por cabeça, hum Abbade, ou hum Prior”. Tinha tal designação porque funcionava como um colégio de clérigos, que se reuniam para celebrar os ofícios divinos. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario Portuguez & Latino...*, op. cit. Volume 2. Disponível em < <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/collegiada>> Acesso em: 28 de ago. de 2018.

⁴⁹⁰ ANTT, IL, Proc. 3057.

⁴⁹¹ ANTT, IL, Proc. 3315.

casas de alcouce, ou “aquella, em que se dão commodos para lascivos commercios”⁴⁹², isto é, participavam de um “mercado” sodomítico, ganhando, assim, a vida. À casa do sacerdote Santos de Almeida⁴⁹³, por exemplo, iam vários rapazes e homens para manter relações sexuais. No espaço, o sacerdote oferecia, além de sexo, diversos tipos de jogos, como o de cartas. O processo de padre António Álvares Palhano⁴⁹⁴ menciona uma série de envoltimentos “nefandos”, que encerra uma espécie de comércio sexual. O réu, que terminou seus dias na fogueira, em 1645, tinha um amante, queimado treze anos antes, cuja casa, segundo denúncias, mais parecia um “conventículo” de sodomitas, tamanho o número de moços e frades que lá se encontravam sexualmente⁴⁹⁵. Até mesmo a casa de D. Antonio Mascarenhas, comissário geral do Tribunal da Bula da Cruzada, parece ter sido um espaço de intensa sociabilidade homossexual⁴⁹⁶.

Nesse contexto, faz-se necessário recordar que, na Itália, no final da Idade Média, a Igreja, paradoxalmente, ainda que reprovasse a prostituição, foi uma instituição que muito lucrou com o arrendamento de suas propriedades, que davam lugar aos bordéis. Na verdade, “o papado faturava 28 mil ducados por ano com os imóveis que arrendava com este propósito”⁴⁹⁷. Tais espaços, muito comuns na Europa medieval, quando eram raras as cidades que não tinham sua “boa casa”, eram frequentemente visitados por eclesiásticos. De acordo com o cronista Jacques de Vitry, na Paris do século XIII, as prostitutas, que estavam em toda parte das ruas e dos bairros da cidade, tentavam arrastar, para dentro dos bordéis, os clérigos que passavam e, quando não aceitavam ali entrar, eram chamados de “sodomitas”. É interessante notar a promiscuidade existente naqueles locais, já que, “num mesmo único edifício, poderia haver uma escola no andar de cima e um bordel no de baixo”⁴⁹⁸. Este aspecto pode ter caracterizado a casa do sacerdote João de Mendonça da Maia, mestre-escola, e a cuja casa afluíam muitos homens.

Os lugares de prostituição feminina em várias cidades da Europa medieval assemelham-se aos do comércio sexual protagonizado por sacerdotes na Lisboa

⁴⁹² BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario Portuguez...*, op. cit. Disponível em <<http://www.brasiliana.usp.br/en/dicionario/1/alcouce>> Acesso em: 15 de ago. de 2015. Verbete: *alcouce*.

⁴⁹³ ANTT, IL, Proc. 6587.

⁴⁹⁴ ANTT, IL, Proc. 8226.

⁴⁹⁵ ANTT, IL, Proc. 644.

⁴⁹⁶ ANTT, IL, Proc. 11526.

⁴⁹⁷ RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, Desvio e Danação*. As minorias na Idade Média. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993, p. 130.

⁴⁹⁸ Apud RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, Desvio e Danação...*, op. cit., p. 121.

Moderna. As prostitutas, que buscavam clientes até mesmo nas igrejas, e partilhavam zonas conhecidas como da “luz vermelha”, viviam ainda na chamada Rua da Rosa. Muitas cidades antigas medievais, até nos dias de hoje, têm uma Rua da Rosa, “sua fragrante associação horticultural ocultando um passado mais sórdido. ‘Colher uma rosa’ era um eufemismo comum para ‘copular com uma prostituta’, e a Rua da Rosa era geralmente um antro de meretrizes”⁴⁹⁹.

A Lisboa da Era Moderna não foi exceção. Uma das residências do padre Santos de Almeida ficava na Rua da Rosa, onde viveu “em humas casas q’ tinham duas servintias”⁵⁰⁰. Ali, ao mesmo tempo em que criava muitas galinhas e pombos, o sacerdote recebia os vários homens que lá iam em busca de paixões proibidas, de jogos e de muita diversão em grupo, visto que certas relações, em determinadas ocasiões, envolveram práticas sexuais coletivas, que contavam com a participação de outros sacerdotes, frades que deixavam seus conventos, homens casados e meninos muito jovens, que partilhavam a cama, num claro indício da complacência das autoridades civis, eclesiásticas e inquisitoriais diante da prostituição clerical. Na França do século XV, por exemplo, embora os clérigos fossem impedidos de visitarem os bordéis femininos pelos regulamentos que os regiam, o faziam habitualmente. Segundo o mestre-geral dos dominicanos, Humberto Romano, monges e frades fizeram parte da clientela das prostitutas. De acordo com cálculos do historiador francês Jacques Rossiaud, o clero “constituía 20% da clientela das casas de banhos e bordéis privados de Dijon”, o que não seria reprovado, “porque se esperava que todos os homens não-casados fornicassem”⁵⁰¹.

As casas de alcouce, as residências particulares dos padres do clero secular e, até mesmo, os conventos e mosteiros, foram marcados por uma intensa circulação de homens, jovens e meninos, onde cometiam sodomia e outros contatos sexuais. Como vimos, não raro, as celas de frades foram recantos de intensas sociabilidades sodomíticas. Quanto à grande interação masculina que envolveu os oficiais do Tribunal da Cruzada, alguns muito próximos do sacerdote Santos de Almeida – o padre e ex-comissário António Álvares Palhano e Francisco Dias Palma, sacerdote, membro da Ordem de Santiago, que foi pregador da Cruzada, frequentavam sua casa de alcouce – é possível que a prostituição clerical tenha contado não apenas com as bênçãos

⁴⁹⁹ Idem.

⁵⁰⁰ ANTT, IL, Proc. 6587.

⁵⁰¹ RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, desvio...*, op. cit., p. 123.

conciliadoras e descriminalizadoras da Bula da Cruzada, mas principalmente com a condescendência das autoridades. Por um lado, das eclesiásticas, que podem ter envolvido D. António Mascarenhas, que tinha amplo poder de conceder indulgências, por outro, do poder civil e inquisitorial. Neste último aspecto, é fundamental ressaltar que o secretário do tribunal, Miguel de Abreu, recebia informações privilegiadas de um oficial do Santo Ofício sobre o que se configurava o crime de sodomia, o que evidencia a existência de uma espécie de proteção a certos transgressores, como se verá no próximo capítulo.

Os dados aqui apresentados indicam uma intensa socialização entre esses protagonistas do “nefando” (religiosos e leigos) na Lisboa Seiscentista, onde vários padres estiveram “diretamente envolvidos com o comércio sodomítico, alcovitando abertamente homens e mancebos para os prazeres nefandos, fazendo desta atividade seu ganha-pão, ao lado das espórtulas que recebiam das missas e prebendas clericais”⁵⁰². Esses elementos indicam ainda que aqueles homens conseguiram elaborar as chamadas culturas sodomíticas. Mas não menos importante é atentar para o entendimento dos próprios sodomitas quanto a certas práticas sexuais por eles protagonizadas, a exemplo do que se passou com o padre Palhano, que parece demonstrar que, apesar de seu estado sacerdotal e da repressão inquisitorial, exerceu suas vontades. Numa época em que a perspectiva corrente era a de que o sexo tinha fins especialmente procriativos (mesmo no leito matrimonial nem todas as práticas sexuais eram lícitas para os cônjuges), o padre Palhano, em sua confissão, admitiu aos inquisidores o gosto por certos contatos sexuais que lhe davam “mais deleitação”, tendo sido também acusado por um de seus amantes de ser homem “muito torpe em suas palavras”⁵⁰³.

No que tange aos traços das culturas sodomíticas, convém destacar as informações sobre os “fanchonos”, trocadas entre os sodomitas. Do sobrinho de um frade de Santo Agostinho, que também ia ao seu convento e com quem praticou molícias, Diogo disse ter ouvido “dizer ao Pe. Frey Simão da Cunha também frade Agostinho que o d.º moço era grande fanchono”⁵⁰⁴. Simão também foi processado⁵⁰⁵ e tudo leva a crer que os rapazes costumavam praticar sexo com muitos religiosos (e leigos), que depois trocavam experiências entre si, uma vez que vários nomes aparecem repetidos nos processos de diferentes religiosos (e seculares), o que indica a existência

⁵⁰² MOTT, Luiz. *Pagode Português...*, op. cit.

⁵⁰³ ANTT, IL, Proc. 8226.

⁵⁰⁴ ANTT, IL., Proc. 4479.

⁵⁰⁵ ANTT, IL., Proc. 13079.

de uma rede de sodomitas, que se relacionavam uns com os outros, tecendo uma importante conexão entre os mundos interior e exterior dos claustros, incluindo, neste caso, as casas de alcouce.

As supracitadas constituições conimbricenses (1591) determinaram que tanto as abadessas quanto as prioras precisavam ter grande diligência quanto à circulação de correspondências, redigidas e recebidas pelas religiosas. Não poderia ser dada licença para que escrevessem muitas vezes para fora, salvo a seus pais e parentes no segundo grau. Não lhes era permitido sequer receber muitas cartas de uma única pessoa e as missivas deveriam ser rasgadas sem que lhas mostrassem, sob o risco de serem penalizadas severamente se fizessem o contrário. Entretanto, tais observações não foram prescritas para os religiosos e a documentação inquisitorial mostra que cartas circularam nos espaços claustrais masculinos, a exemplo das missivas trocadas entre o sacerdote e pregador Mathias de Mattos, 40 anos, religioso professo da Ordem de São Jerônimo, e o corista Francisco da Ilha da Madeira, moradores no Convento de Belém, em Lisboa, listados em 1690. A correspondência facilitou os encontros dos dois religiosos, que, com esta “confiança, e comunicação, que duraria hum’ ano pouco mais, ou menos facilitada também pelas cartas de amores, que o dito corista lhe escrevia e por algumas respostas que ele declarante lhe dava”⁵⁰⁶.

Embora estejam registrados nos discursos do poder, nos documentos oficiais, elementos que limitam a ação do historiador, de maneira muito sutil, podemos apreender, em certos momentos, a visão que aqueles homens tinham de si mesmos e de suas práticas sexuais proibidas. As cartas dos dois religiosos jerônimos, por exemplo, revelam traços de grande afetividade entre ambos e Frei Francisco costumava chamar o amante de “meu feitiçozinho”, “meu cãozinho”, “meu coraçãozinho, minha vida, minha alma e meu tudo”, expressões que são importantes indícios para que observemos tanto a linguagem utilizada pelos clérigos sodomitas quanto o caráter de seus relacionamentos.

Os frades Mathias e Francisco trocaram cartas apaixonadas, usaram palavras amorosas e “outros afagos”, vistos pela Inquisição, como “incentivos da luxúria”, mas que também podem ser elementos indicadores de uma sociabilidade alternativa às formas sociáveis mais generalizadas⁵⁰⁷. Diferentemente do que podemos pensar à

⁵⁰⁶ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, *Caderno do Nefando*, n° 14. Disponível em: <<http://digitarq.arquivos.pt/details?id=4464257>> Acesso em 24 de set. de 2016. MOTT, Luiz. Meu menino lindo: cartas de amor de um frade sodomita, Lisboa (1690). In *Revista Entretextos*, n°4, dezembro de 2000.

⁵⁰⁷ Inspiramo-nos nas colocações de Tomás Mantecón Movellán.

primeira vista, em certos momentos, a documentação desvela um conjunto de práticas homoeróticas que denota que as relações não se circunscreveram apenas à sodomia em si, já que alguns detalhes mais carinhosos parecem revelar um homoerotismo de que não se pode excluir a afetividade. A questão vai de encontro ao que os notários registraram, de que não passavam de homens interessados unicamente em sexo. Esse aspecto era importante ser anotado, já que o número de parceiros e de cópulas consumadas eram quesitos que faziam com que um sodomita fosse considerado devasso e sem possibilidade de emenda e, portanto, alvo da Inquisição.

Muito significativos também foram os recados mandados por homens através de moços e recebidos pelos religiosos, a exemplo do que se passou com o já mencionado padre João Pereira, da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho, morador no Convento de Nossa Senhora da Graça, em Lisboa, processado entre as décadas de 1640 e 1650. Confessou ter recebido de Gaspar de Carvalho, um recado, cujo teor não foi revelado, mandado através de um moço que vivia na casa de Carvalho, com quem se relacionou sexualmente dentro do convento. Não se sabe se o rapaz era um amante de Gaspar. Mais adiante, Pereira disse que, no Natal, um alfaiate, de quem não sabia o nome, por indicação de certa pessoa, “pera efeito de cometer o pecado de molícias”⁵⁰⁸, esteve no convento, onde mantiveram contatos sexuais, mas não teriam consumado a sodomia.

As confissões de João Pereira apontam questões significativas. Por um lado, mostram a já mencionada frequente entrada e saída de rapazes leigos, aparentemente sem licença, daqueles espaços. Por outro, desvelam não somente a complacente circulação de recados, mas dão a entender que tal comunicação podia resultar em encontros no interior do convento, o que evidencia a intensa interação não só entre homens leigos e religiosos, mas também entre os mundos exterior e interior, entre o público e o privado, entre o profano e o sagrado. Outro ponto que não pode ser desconsiderado é o encontro homoerótico ter ocorrido no dia de Natal, importante data para os católicos, em especial para os religiosos, quando, talvez, devessem estar em oração e celebração.

Essas situações deixam entrever uma importante troca de informações, materializada através de cartas e de bilhetes que circulavam dentro dos conventos ou aproximavam diretamente aqueles universos com o exterior e podem ser caracterizadas

⁵⁰⁸ ANTT, IL, Proc. 982.

como um traço das culturas sodomíticas então elaboradas a partir do trato entre os claustros e as ruas.

Como já foi sinalizado, os conventos e mosteiros foram importantes espaços de sociabilidades masculinas, onde aqueles homens teceram vários elementos das culturas sodomíticas, dentre as quais emerge o público amancebamento entre religiosos. Segundo a confissão de Miguel de Abreu, um frequentador assíduo dos ambientes claustrais, “era fama publica ante os frades no Carmo que os ditos fr. Antonio Soares e fr. Manoel Correa andavam amancebados no pequado nefando Emtanto [?] que estando o fr. Manoel doente diziam que era de boibas [sic] que lhe pegara o dito fr. Antonio da semente que dentro do traseiro lhe deitava”⁵⁰⁹. Ainda que não nunca se possa ter a certeza de que a denúncia de Miguel quanto ao concubinato era verdadeira ou se ela se tratava de uma tentativa de colaborar com a Inquisição, buscando escapar de uma condenação severa, ela é, contudo, verossímil. É digno de nota a consciência da propagação de doenças sexualmente transmissíveis dentro daqueles recintos onde, em tese, deveriam viver indivíduos celibatários, mas que, na realidade, vários deles testemunharam uma grande rotatividade de homens que frequentavam aqueles locais.

Embora já tenhamos tratado do empréstimo de celas para as relações sexuais dos frades, vale mencionar o depoimento de Gonçalo Vaz Coutinho, que confessou que manteve atos sexuais com Pantaleão da Costa, que o “cometeu” para o pecado, no convento de São Domingos, na cela de frei Jacinto de Alencastre, dominicano. Nesse momento Pantaleão ainda não era religioso, mas transitava por ali livremente. Não se sabe ao certo se frei Jacinto sabia que sua cela estava sendo utilizada para a prática do “crime nefando”. Entretanto, era comum que frades cedessem seus aposentos para que religiosos praticassem sodomia, além de “empresta[rem] suas celas para leigos fornicarem com seus amantes”⁵¹⁰, caso de Pantaleão, que se relacionou sexualmente com Gonçalo, ambos leigos, na cela de frei Jacinto. Vale lembrar que Mott concluiu que a licenciosidade nos claustros lisboetas era intensa, e alguns frades “chamavam das janelas seus amantes, fugiam das celas em escadas de corda, realizavam animadas representações teatrais com noviços travestidos de mulher, trocavam apaixonadas cartas de amor entre si”, além de violentarem criados ou visitantes do convento. E o mais importante: “tal desenvoltura incluía de noviço a prior, de irmão leigo a provincial”⁵¹¹.

⁵⁰⁹ ANTT, IL, Proc. 644.

⁵¹⁰ MOTT, Luiz. *Pagode Português...*, op. cit.

⁵¹¹ Idem.

Para compreender todo esse contexto complexo, é preciso considerar que, como coloca a filósofa Judith Butler, as identidades sexuais não são fixas e suas análises não se prendem às dualidades gênero/sexo, mulheres/homens. Baseada nas proposições de Michel Foucault, ela busca perceber a construção dessas dualidades através dos discursos científicos. Dessa forma, “o sexo aparece como culturalmente construído”⁵¹². Ou seja, segundo Tânia Navarro-Swain: “o gênero cria, portanto, o sexo, e não o contrário”⁵¹³. Também influenciadas pelas interpretações foucaultianas, as reflexões de Swain apontam para um “nomadismo identitário”, não havendo “representações fixas”: “uma identidade nômade não compreende senão o movimento, a transformação, a crítica que se inicia com a autorrepresentação sexuada e se estende ao social”⁵¹⁴.

Nesse sentido, vale ressaltar que Fry e MacRae⁵¹⁵ apontam que os “papeis homossexuais” tampouco são fixos, já que se transformam ao longo do tempo concomitantemente às transformações sociais. Ambos destacam a existência de várias expectativas – “nem sempre conscientes”, mas impostas por “uma série de mecanismos sociais” – relacionadas ao comportamento apropriado aos homens e às mulheres, “de acordo com sua posição social”. Ou seja, desde a infância recebem tratamento diferenciado, “que os ensina os comportamentos e emoções considerados adequados. Qualquer ‘desvio’ é reprimido e recupera-se o ‘bom comportamento’”⁵¹⁶. Da mesma forma, os autores lembram “que as práticas e as ideias associadas à homossexualidade variam de contexto e de cultura para cultura”, sublinhando a historicidade dos conceitos de “homossexualidade” e de “heterossexualidade”⁵¹⁷.

O quadro aqui delineado aponta que, não obstante as regras comportamentais estabelecidas aos clérigos e a vigilância do Tribunal do Santo Ofício, eles, através de diferentes atitudes e de uma intensa sociabilidade entre homens (da Igreja ou não), conseguiram construir culturas sodomíticas em diferentes locais, dentre eles, os que, a priori, deveriam ser recantos de grande fervor religioso. Nota-se que os relacionamentos podiam acontecer nos conventos e mosteiros e se exteriorizar, como no caso das relações sexuais de Frei João do Vale, ou de Santo Tomás, religioso e sacerdote de São Jerônimo, que cometeu sodomia em conventos e também na casa de seus pais.

⁵¹² PEDRO, Joana Maria; SOIHET, Rachel. A emergência da pesquisa da História das Mulheres e das Relações de Gênero. In *Revista Brasileira de História*, nº 54, vol. 27. São Paulo: ANPUH, jul.-dez., 2007, p. 292.

⁵¹³ Apud PEDRO; Joana Maria; SOIHET, Rachel. *A emergência...*, op. cit., p. 293.

⁵¹⁴ Idem, p. 294

⁵¹⁵ FRY, Peter; MacRAE, Edward. *O que é homossexualidade...*, op. cit., p. 12.

⁵¹⁶ Idem, p. 11.

⁵¹⁷ Ibidem, pp. 15 e 16.

Pantaleão, ou frei Pedro da Costa, o “menino puto”, também cometeu sodomia no interior de conventos e em sua casa, demonstrando uma importante interação entre os mundos religioso e leigo. Até mesmo nos cárceres inquisitoriais, esses homens conseguiram encontrar brechas para transgredir, a exemplo de padre Lourenço, que, além da alcunha “Provincial da Sodomia”, de que se orgulhava, escrevia bilhetes a outros presos e ainda chamava outro de “puta”, adotando um vocabulário ousado, que quebrava as relações morais, imposta aos de estado eclesiástico, e as relações de gênero que vigiam naquele momento.

As cartas apaixonadas trocadas entre os frades Mathias e Francisco, cujo relacionamento teve como cenário o interior do mosteiro dos Jerônimos, a interação sodomita (entre clérigos e leigos) nas casas de alcouce, onde homens se “facilitavam” regularmente e floresceu um importante comércio sexual, são indícios fundamentais da formação das culturas sodomíticas, indicando que a questão não era apenas a violação do celibato, “mas a transgressão das regras concernentes às relações sexuais de gênero”⁵¹⁸, então existentes. Os eclesiásticos reelaboraram e burlaram os mecanismos de controle a que estavam sujeitos, abraçando e beijando seus parceiros, tecendo estratégias para convencer homens a se envolverem sexualmente com eles, adotando expressões relacionadas às suas práticas sexuais, além de trejeitos e adereços femininos, demonstrando, por fim, que, apesar da existência do poder e das proibições, houve múltiplas formas de resistência, que lhes permitiram a construção dessas culturas sodomíticas. Com efeito, a documentação do Santo Ofício desvela indivíduos, “cujos comportamentos, modos de pensar e práticas, nem sempre convencionais, desvelam sujeitos históricos [...] capazes de traçar os seus próprios destinos”⁵¹⁹.

2.3 CORPO, SODOMIA E EROTISMO⁵²⁰ NOS PROCESSOS

No Portugal do Antigo Regime, na ótica das justiças civil, eclesiástica e inquisitorial, a prática da sodomia era sempre considerada uma conduta “abominável”. Os atos dos sodomitas precisavam ser ocultados, silenciados. Seus corpos deveriam ser

⁵¹⁸ BELLINI, Lúcia. Extremos de Virtude: Relações de Gênero, Religiosidade e Sexualidade em Portugal no Antigo Regime. In: ARAS, Lina Brandão de; SARDENBERG, Cecília M. B.; VANIN, Iole M. (orgs.). *Fazendo Gênero na Historiografia Baiana*. Salvador: NEIM/UFBA, 2001, p. 22.

⁵¹⁹ ARAS, Lina Brandão de; SARDENBERG, Cecília M. B.; VANIN, Iole M. (orgs.). Introdução. In: _____; *Fazendo Gênero na Historiografia Baiana*. Salvador: NEIM/UFBA, 2001, p. 11.

⁵²⁰ O verbete “erótico” era o mesmo que “amoroso” e “erótica” designava a doença de amor. BLUTEAU, Raphael. Disponível em < <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/erotico>>. Acesso em: 10 de maio de 2018. Verbetes: *erótico*.

regularizados, disciplinados e submetidos às regras morais da Igreja, das Ordenações Régias e da Inquisição, cujas leis estabeleciam que fossem reduzidos a pó para que sequer de suas memórias restassem quaisquer vestígios. Na mentalidade daquelas instâncias disciplinadoras e criminalizadoras, para que o grave pecado fosse extirpado, também era necessário que os corpos dos pecadores fossem eliminados e omitidos para sempre⁵²¹, visto que se acreditava que tais faltas suscitavam a ira divina, acarretando consequências para toda a comunidade.

Dessa forma, torna-se imprescindível observarmos o vocabulário usado pelos diferentes atores nos processos inquisitoriais, isto é, os sodomitas, os corrêus e os inquisidores⁵²². Se através dele podemos conhecer, dentre outros aspectos, as ações tidas como delituosas e suas penalidades, certamente é também possível que, através do léxico, conheçamos a ótica da Inquisição e da sociedade quanto à “sodomia” e aos “sodomitas” e o olhar que estes tinham de si mesmos e de suas práticas sexuais condenáveis. Ao analisarem o processo da bigama Maria Ferreira, processada pela Inquisição de Lisboa, em 1673, os historiadores Pieroni, Oliveira e Mercer⁵²³ afirmaram que “com relação à conduta desviante, alguns vocábulos são bons indicadores das expectativas das autoridades quanto ao comportamento esperado e às avaliações do desvio”. O trio examinou o documento a partir das perspectivas histórica, religiosa, jurídica e linguística. Entretanto, os autores ativeram-se exclusivamente à sentença, às expressões empregadas pelos inquisidores, e não observaram a linguagem de seus possíveis denunciadores, nem tampouco as palavras atribuídas à própria ré.

⁵²¹ Em Portugal, os sodomitas não foram os únicos transgressores a sofrerem condenações que podiam incluir a pena capital, incorrendo na destruição de seus corpos pelo fogo. Os acusados de praticarem o criptojudaísmo e a feitiçaria eram outros grupos de faltosos que poderiam ter seus corpos dizimados na fogueira. É importante não perder de vista que, pelo crime de sodomia, os indivíduos poderiam sofrer a pena do açoite público, e em certas situações, para que confessassem suas faltas e denunciasses seus cúmplices, poderiam ser torturados, práticas que também maceravam e destroçavam os corpos. Na Espanha, vários praticantes de bestialidade também tiveram seus corpos reduzidos a pó pelas chamadas disciplinadoras das fogueiras. Na Europa Moderna, se o corpo foi amado, ele foi igualmente alvo de violência e a ele foram aplicados inúmeros castigos, que podiam resultar na sua inteira destruição, para que dele não resultasse sequer a memória, como era determinado, por exemplo, aos sodomitas em Portugal e Espanha. Nas artes emergiu um imaginário sobre o corpo, que retrata múltiplas situações de violência perpetradas contra ele, que foi representado supliciado, em agonia, dissecado. DEL PRIORE, Mary Lucy Murray. *Dossiê: a história do corpo*. In *Anais do Museu Paulista*. São Paulo. N. Ser. v. 3, jan./dez. 1995, pp. 15 e 18. Disponível em < <http://www.revistas.usp.br/anaismp/article/view/5306/6836>> Acesso em: 10 de abr. de 2015.

⁵²² Remetemo-nos ao glossário, que consta no fim desta investigação.

⁵²³ MERCER, José Luiz da Veiga; OLIVEIRA, Solange Mendes; PIERONI, Geraldo Magela. História e Linguagem. Análise de um processo inquisitorial: a bigama Maria Ferreira condenada pela Inquisição no século XVII. In: *Revista Travessias*. Programa de Pós-Graduação em Letras, Unioeste, Paraná, Vol. 6, nº 2, 2012. Disponível em < <http://e-revista.unioeste.br/index.php/travessias/article/view/6656>> Acesso em 03 de jul. de 2015, p. 133.

É fundamental que se atente também para o vocabulário dos denunciantes (alguns deles corrêus) e para o dos réus sodomitas para que se reflita sobre a perspectiva de todos aqueles sujeitos quanto à sodomia e aos transgressores. Como coloca Chevalier⁵²⁴, “as palavras [...] refletem as ideias”, e segundo o lexicólogo francês Georges Matoré “o vocabulário é a expressão de uma sociedade”⁵²⁵. A relação entre língua e sociedade vem sendo objeto de várias investigações de historiadores e linguistas, que estudam o léxico e dão especial atenção ao vocabulário. Já no século XIX o linguista alemão Von Humboldt observava que a linguagem (ou a faculdade humana de utilizar a língua) era o “órgão construtor de pensamento”⁵²⁶.

No século XX, seguindo as proposições de Humboldt, o linguista e antropólogo americano Edward Sapir defendeu que “o homem recorta o universo de acordo com a sua língua. Desta forma, tantas são as línguas quantas são as visões de mundo”⁵²⁷. Para Sapir, cuja teoria foi chamada “relativismo linguístico”, o ser humano compreende a realidade a partir de seu sistema linguístico. Em outras palavras, quando utiliza a língua para fins de cognição e comunicação, transmite o seu saber implícito, ou seja, a sua cultura e a do seu grupo social. É possível conhecer uma sociedade através do exame de sua linguagem, isto é, “investigar a linguagem é investigar a cultura de uma sociedade”⁵²⁸. O linguista estruturalista francês Émile Benveniste assinalou que “a linguagem manifesta e transmite um universo de símbolos integrados numa estrutura específica: tradições, leis, política, ética e artes; e é pela língua que o homem assimila a cultura, a perpetua ou a transforma”⁵²⁹.

Desse modo, intentamos apreender a visão da Inquisição, da sociedade e dos próprios réus quanto ao crime de sodomia, observando que “a análise do vocabulário inquisitorial tem como objetivo demonstrar que os usos da linguagem revelam a cultura e os modos de pensamento de uma sociedade e de uma época”⁵³⁰. Afinal, “dentre os componentes da língua, o léxico é o que mais reflete as mudanças e as variações

⁵²⁴ CHEVALIER, Jean-Claude. A Língua. Linguística e História. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. (Org.) *História: Novos Objetos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988, p. 88.

⁵²⁵ MURAKAWA, Clotilde de Almeida Azevedo. *Os Regimentos da Inquisição Portuguesa: um estudo do vocabulário*, 1999. Disponível em <http://portal.fclar.unesp.br/centrosdeestudos/ojudeu/Artigo_Clotilde.pdf> Acesso em 03 de jul. de 2015, p. 1.

⁵²⁶ Idem.

⁵²⁷ Ibidem.

⁵²⁸ Ibidem.

⁵²⁹ Ibidem, pp. 1-2.

⁵³⁰ MERCER, José Luiz da Veiga; OLIVEIRA, Solange Mendes; PIERONI, Geraldo Magela. *História e Linguagem...*, op. cit., p. 124.

linguísticas, haja vista sua função de nomear, identificar, individualizar pessoas, lugares, ações, sentimentos, sensações, etc.”⁵³¹.

Por um lado, ao examinarmos o léxico relacionado à sexualidade desviante, temos a impressão de que, às vezes, se buscava ocultar, silenciar os nomes das partes íntimas e dos contatos sexuais, ainda que, paradoxalmente, os detalhassem minuciosamente. Assim, a *sodomia* era o *nefando*, *torpeza* indigna de definição, que nunca deveria ser mencionada, e o *sodomita* era o adepto de uma sexualidade vergonhosa e proibida, palavra cuja origem remontava-se à cidade de Sodoma, que, segundo Boswell⁵³², em diversos momentos, foi empregada como “símbolo do mal”, mas que, em sua perspectiva, não teria conotação homossexual. A expressão “mau pecado” era corrente no linguajar popular e inquisitorial em Portugal e no Brasil, na época Moderna, para designar a “sodomia”, termo ambíguo que designaria várias práticas sexuais, mas que, segundo Vainfas⁵³³, a partir dos séculos XII e XIII, adquiriu um contorno mais específico dentro da morfologia cristã da luxúria, quando foi estritamente ligada ao sexo anal praticado entre homens.

No Portugal Moderno, a “sodomia”, “pecado nefando sensual”, designava o ato sexual anal entre homens (e também a heterossexual) e o padre Raphael Bluteau, embora não dê detalhes, lembra as “cidades nefandas”, destruídas pelo fogo e pelo enxofre devido à sua ignomínia. Havia uma tradição no império português que associava pecados e castigos divinos. Acreditava-se que as cidades de Sodoma e de Gomorra foram destruídas devido ao “erro abominável” dos “sodomitas” e temia-se que, por causa de seus pecados, a ira divina se voltasse contra suas casas, questão que pode indicar uma releitura do episódio bíblico, talvez recuperado nos tempos inquisitoriais, quando muito se acreditou que Lisboa fosse uma “nova Sodoma”.

Tais escrúpulos transparecem em certos verbetes que, ao mesmo tempo em que ocultam práticas sexuais condenáveis, indicam a marginalidade de comportamentos desviantes e sua perspectiva negativa quanto aos seus praticantes, que deveriam sempre ser castigados com rigor (especialmente os considerados “escandalosos”). Exemplo

⁵³¹ SOUSA, Alexandre Melo de. Mona Paródica... Dá mais pinta, bonita: análise léxico-semântica da gíria dos homossexuais de Fortaleza. In: *Revista Philologus*. Rio de Janeiro: CiFEFiL, Ano 15, n° 44, maio/ago.2009. Disponível em < <http://www.filologia.org.br/revista/44/07.pdf> > Acesso em: 03 de jul. de 2015, p. 120.

⁵³² BOSWELL, John. *Cristianismo...*, op. cit., p. 119.

⁵³³ VAINFAS, Ronaldo. Sodomia, Mulheres e Inquisição: notas sobre sexualidade e homossexualismo feminino no Brasil colonial. In: *Anais do Museu Paulista*. Tomo 35. São Paulo: USP, 1986 – 1987, p. 234.

disso é a expressão “sodomia per os”, ou “sodomia pela boca”, vista por alguns inquisidores como uma prática “torpíssima”⁵³⁴.

É possível notar o interesse por uma linguagem “honesta”, o que, na atmosfera moralizante da Era Moderna, estava em consonância com um importante aspecto moral para os padrões de *honestidade* da época: a existência de mentes limpas. A obra “Corte na Aldeia e Noites de Inverno”, de Francisco Rodrigues Lobo, uma produção barroca, escrita em diálogos, publicada em 1619, preocupava-se, dentre outros aspectos, com o decoro, com a “discrição”, “primeira regra de falar bem”. No diálogo IX, “Da prática e disposição das palavras”, Lobo advertia que se tivesse cuidado com o uso de vocábulos “pouco decentes à honestidade da conversação” e também com palavras “escandalosas”. As “palavras desonestas” deveriam ser evitadas através das translações (“é figura quando passamos as palavras de ua cousa a outra, porém com ua semelhança conveniente [...]. Esta figura se costuma usar para [...] evitar palavras desonestas”). José Adriano de Carvalho⁵³⁵ sublinhou, em nota, o “elogio da língua portuguesa”, feito por Rodrigues Lobo, e afirma que, embora não se deva exagerar o tom contrarreformista da preocupação com a “honestidade da linguagem”, reproduz as impressões de Lobo: “se à ‘língua hebreia, pela honestidade das palavras, chamaram santa, certo que não sei em outra que tanto fuja de palavras claras em matéria descomposta quanto a nossa”.

Uma vez que o vocabulário é reflexo de uma sociedade, percebemos que a retórica da Inquisição, muito preocupada com a reforma dos costumes e com a moderação das paixões, parecia estar em parte em conformidade com os ideais da língua portuguesa, atenta à “honestidade da linguagem” e marcada pela fuga de palavras relacionadas às “matérias descompostas”. O vocabulário existente nos processos dá uma pista de como se pensava o sodomita, cujo léxico os descreve geralmente de maneira pejorativa. O sodomita era um lascivo, amante da luxúria. O Santo Ofício de Lisboa fixou, por exemplo, que o padre António Álvares Palhano era partidário do “nefando vício” e de “depravados costumes”, que, com “devassidão e soltura”, cometeu o “horrendo e abominável crime de sodomia contra naturam”, condenando-o à justiça secular, em 1645⁵³⁶.

⁵³⁴ ANTT, IL, Proc. 6587.

⁵³⁵ LOBO, Francisco Rodrigues. *Corte na Aldeia e Noites de Inverno*. Introdução, notas e fixação do texto de José Adriano de Carvalho. Lisboa: Presença, 1991 (1ª edição: 1619). Infelizmente a cópia não está numerada, nota 26.

⁵³⁶ ANTT, IL, Proc. 8226.

Por outro lado, a questão é complexa porque certas palavras parecem ter sido compartilhadas por inquisidores, testemunhas (incluindo os corréus) e réus. Por exemplo, sodomitas, depoentes e inquisidores parecem ter utilizado o vocábulo “nefando”. Um amante do sacerdote Palhano teria dito que ele era “torpe em suas palavras”. Mas essas expressões foram ditas pelos sodomitas e testemunhas ou inseridas pelos notários inquisitoriais? Se a língua portuguesa era cheia de pudores e buscava silenciar atos e protagonistas de práticas sexuais condenáveis, como não pensarmos que o quadro “torpe” pode ter sido exagerado pela linguagem inquisitorial e sua retórica hiperbólica, revelando os estereótipos construídos pelo Santo Ofício? Testemunhas afirmaram que dois padres (Santos de Almeida e Palhano) executados estavam “infamados” no “nefando” e a Inquisição os condenou à fogueira devido à má reputação. Parece claro que os denunciantes mencionaram a infâmia devido à preocupação inquisitorial.

Através do jogo de perguntas e respostas percebemos como inquisidores e testemunhas pensavam a infâmia dos réus e o que os próprios sodomitas pensavam de si mesmos. Não nos parece que os réus se vissem como “infamados”, “viciados”, embora tivessem tido vários parceiros. Os padres supracitados, que foram condenados à pena máxima, não parecem ter visto a si próprios como depravados ou devassos. Frei Pedro da Costa⁵³⁷ não parece ter se visto como o “menino puto”. De qualquer forma, padre Palhano reconheceu ter tido vários parceiros e teria mencionado práticas sexuais que lhe davam “mais deleitação”, embora tampouco parecesse julgar-se um “devasso”⁵³⁸.

De todo modo, é possível observar o registro de certas palavras que parecem ter sido registradas a partir do que pode ter sido a perspectiva dos próprios réus. Além da maior “deleitação” talvez mencionada por Palhano, encontramos a expressão “tapar o redondo” no processo do sacerdote Francisco Dias Palma, duplamente processado por sodomia na primeira metade do século XVII. De acordo com André Gonçalves, barbeiro, que tinha cerca de 45 anos, morador na Vila de Almodóvar, que testemunhou contra Palma em sua tentativa de sodomizar um menino de 12 anos na sacristia, ao voltarem da festa de Santa Clara, a vítima, que vinha montada na mula do padre Tomás Fernandes, disse a Tomás “que o deixasse vir para casa ao que o dito clérigo respondeu ‘calai-vos, rapaz, que eu não vos hei de fazer o que vos fez o clérigo, digo, o que vos queria fazer o clérigo de S. Sebastião Gomes Aires e perguntando-lhe ele test.^a o que lhe

⁵³⁷ ANTT, IL, Proc. 3315.

⁵³⁸ ANTT, IL, Proc. 8226.

queria fazer, lhe respondeu queria lhe tapar o redondo”⁵³⁹. Tal expressão deixa claro que o sacerdote Tomás Fernandes se referia à investida de Palma sobre o menino, com quem buscou consumir a sodomia, isto é, se refere à tentativa de penetração anal.

Seja como for, tanto o léxico da “sodomia” quanto o do “sodomita”, cujas práticas sexuais foram vistas de maneira negativa pela Inquisição e pela comunidade, parecem demonstrar que a imagem que emerge dos processos é um estereótipo de um sujeito adepto de uma sexualidade “nefanda”, “defeituosa” e proibida e que até mesmo a língua portuguesa buscou ocultar de seu vocabulário⁵⁴⁰.

Mas seria possível apreendermos como os próprios sodomitas – eclesiásticos e leigos – se percebiam? Quais foram as noções que tiveram de si mesmos, de seus corpos, dos corpos de seus parceiros/vítimas, das relações de gênero então vigentes e de suas práticas sexuais condenáveis? Quais eram as concepções sobre o corpo no Portugal da Época Moderna? Da mesma forma que cada sociedade tem sua língua, ela também tem sua própria concepção de corpo⁵⁴¹ e suas próprias formas de tratá-lo, senti-lo e regulá-lo: “em outras palavras, o corpo existe em seu invólucro imediato como em suas referências representativas: lógicas ‘subjéctivas’, também elas variáveis com a cultura dos grupos e os momentos do tempo”⁵⁴².

Na Europa Renascentista, quando uma variada gama de tratados de medicina veio ao lume e quando as artes muito representaram o corpo humano, “cujas particularidades físicas nunca foram exploradas de forma tão convincente”, a ideia de corpo estava intrinsecamente ligada à alma, considerada componente mais importante e mais nobre que o envoltório corporal⁵⁴³. Entretanto, aquele período teria sido responsável pela renovação da “consciência que os indivíduos tinham então do corpo,

⁵³⁹ ANTT, IL, Proc. 8834.

⁵⁴⁰ É interessante notar que Capistrano de Abreu, ao escrever sobre as cento e vinte e cinco confissões resultantes da primeira Visitação inquisitorial (1591-1595), assinalou: “fique de parte o referente ao pecado sexual contra a natureza. O assunto melindroso exige habilidade singular em quem o aborda”. O autor, escandalizado, limitou-se a indicar os números das páginas (pelo menos quarenta e cinco) em que se encontravam tais confissões, concluindo que, depois de seu aviso, “pode cada um evitá-las ou procurá-las a seu talante”. ABREU, J. Capistrano de. *Um Visitador do Santo Officio à Cidade do Salvador e ao Reconcavo da Bahia de Todos os Santos* (1591-1592). Rio de Janeiro: Typ. do Jornal do Commercio, de Rodrigues & C., 1922, pp. 19-20.

⁵⁴¹ BELLINI, Lígia. *O Grande Fulcro – Representação do corpo e cultura médica no Portugal Renascentista*. São Paulo: UNIFESP, 2016, p. 18. A autora baseou-se nos estudos de Michel de Certeau (*Histoires du corps*).

⁵⁴² CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (Direção). *História do Corpo*. 1. Da Renascença às Luzes. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 9.

⁵⁴³ DEL PRIORE, Mary Lucy Murray. *Dossiê...*, op. cit., p. 15.

os meios de observá-lo e de modificá-lo”, demonstrando, por fim, que ele foi, paradoxal e concomitantemente, muito amado e odiado⁵⁴⁴.

Os referenciais religiosos – tanto em Portugal quanto em outros países da Europa Moderna, católica e protestante – exerceram grande influência sobre a concepção corporal então existente e não se pode ignorar a presença de uma “hierarquia entre as partes ‘nobres’ do corpo e as partes ‘julgadas indignas’, o pudor orientado para o que agrada a Deus”⁵⁴⁵. As definições de pudor reproduzidas por Jean-Claude Bologne⁵⁴⁶, especialmente para o mundo europeu⁵⁴⁷, mais particularmente o francês, a partir da Alta Idade Média, são distintas e estão relacionadas, por um lado, aos sentimentos, ao corpo e ao sexo, por outro, à noção do pudor contingente ou permanente. No que tange ao pudor corporal, é interessante notar que, no século XVII, por exemplo, não era considerado de boa educação apresentar-se nu perante uma pessoa grave, muito embora fosse permitido despir-se diante de criados. Ou seja, a concepção pudica de nudez e de corpo tinha uma forte conotação social e hierárquica⁵⁴⁸.

O corpo foi o espaço sobre o qual se exerceu um “lento trabalho de repressão, isto é, de um distanciamento do pulsional e do espontâneo” impulsionado, por exemplo, pelo autocontrole corporal. Diferentes dispositivos, como o uso de roupas, “supostamente deslocam os limiares de vergonha e de pudor recriando o socialmente ‘distintivo’ ou ‘civilizado’”. Tais controles corporais foram lentamente esculpido e rapidamente esquecidos, parecendo naturais, contribuindo “por sua própria ‘incorporação’ para, em compensação, modelar a sensibilidade”⁵⁴⁹. Com efeito, Corbin, Courtine e Vigarello sublinham que o trabalho repressivo, regulador, foi mais sombrio do que supunha Foucault, para quem o corpo foi concebido como “alvo do poder”. Assim, “o corpo sujeito a normas é inclusive um corpo ‘corrigido’, no qual a sujeição física produz uma consciência também ela subjugada”. Daí o desenvolvimento, por

⁵⁴⁴ Idem, p. 16.

⁵⁴⁵ CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (Direção). *História do Corpo...*, op. cit., p. 9.

⁵⁴⁶ BOLOGNE, Jean-Claude. *História do Pudor*. Rio de Janeiro: Elfos; Lisboa: Teorema, 1990, p. 9.

⁵⁴⁷ Entre os séculos XVII e XVIII, a forma de lidar com o corpo de si e do outro e com os sentimentos em país protestante, a exemplo da Inglaterra, também foi marcada por um rígido padrão moral e espiritual – o chamado movimento puritano – cujas regras morais não se diferenciavam muito do que era pregado no mundo católico. A concepção de decoro dos puritanos pautava-se “numa constância emocional e moral em várias áreas da vida”, como no casamento e na vida pública, que deveriam ser pautados pela “firmeza emocional e [pelo] autocontrole”. LEITES, Edmund. *A Consciência Puritana e a Sexualidade Moderna*. São Paulo: Brasiliense, 1986, pp. 13-14.

⁵⁴⁸ BOLOGNE, Jean-Claude. *História do Pudor...*, op. cit., 9.

⁵⁴⁹ CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (Direção). *História do Corpo...*, op. cit., p. 12. Os autores se basearam nos estudos do sociólogo alemão Norbert Elias.

séculos, das disciplinas “para tornar os indivíduos sempre mais ‘dóceis e úteis’”, numa “lenta construção de influências físicas sempre mais insinuantes, substituindo as apreensões de corpo quase violentas no começo da modernidade por um jogo discreto e ‘ininterrupto de olhares calculados’”, obrigando “a pensar em profundidade a oposição entre coação e liberdade”⁵⁵⁰.

A questão corporal está diretamente vinculada ao sentimento que os indivíduos tinham de si, de seus corpos, de suas sexualidades. De acordo com Georges Vigarello, o “fato de ‘sentir-se’, de ‘experimentar-se’, longe da simples consciência pura, foi progressivamente se enriquecendo, se aprofundando, tornando-se mais complexo”⁵⁵¹. Ao que parece, foi a partir do século XVIII que “a maneira de experimentar o corpo” passou a ter “efeitos sobre a maneira de experimentar-se a si mesmo”⁵⁵², aspectos que estavam ausentes até então, quando o corpo ainda era visto como sem autonomia, quando o homem era “um estrangeiro com relação ao seu próprio corpo”⁵⁵³.

Visto que cada sociedade e cada cultura tem sua própria concepção de corpo, ela constrói suas particularidades, e através da ênfase em “determinados atributos em detrimento de outros, cria os seus próprios padrões”. Assim, “surgem, então, os padrões de beleza, de sensualidade, de saúde, de postura, que dão referências aos indivíduos para se construírem como homens e como mulheres”⁵⁵⁴. Nesse sentido, “a história do corpo, em outras palavras, não poderia escapar à história dos modelos de gênero e das identidades”⁵⁵⁵. Assim como o conhecimento médico dos séculos XVI e XVII não eram inteiramente estanques, o mesmo se passava com as concepções relacionadas ao corpo e à alma e com as ideias de masculino e de feminino.

O historiador francês Robert Muchembled destacou, por exemplo, a ideia de fluidez dos corpos, assinalando a crença da medicina moderna, que percebia a constituição anatômica da mulher de forma basicamente igual à do homem, visto que se pensava que seus órgãos sexuais estavam apenas escondidos no seu interior⁵⁵⁶. Neste

⁵⁵⁰ Idem.

⁵⁵¹ VIGARELLO, G. *O sentimento de si*. História da percepção do corpo. Petrópolis: Vozes, 2016, p. 13.

⁵⁵² Idem, p. 11.

⁵⁵³ CRESPO, Jorge. A Civilização do Corpo. Comentário. In *Revista de Ciências Sociais e Humanas*, 2. Disponível em: < <https://www.ulusofona.pt/media/texto2-a-civilizacao-do-corpo.pdf> > Acesso em: 10 de mai. de 2018.

⁵⁵⁴ BARBOSA, Maria Raquel; COSTA, Maria Emília; MATOS, Paula Mena. Um olhar sobre o corpo: o corpo ontem e hoje. In *Psicologia & Sociedade*; 23 (1), 2011, p. 24.

⁵⁵⁵ Idem, p. 13.

⁵⁵⁶ Entretanto, o autor chama a atenção para as críticas destinadas a essa teoria do modelo sexual único, já que ela não dava conta das experiências concretas do corpo. MUCHEMBLE, Robert. *O Orgasmo e o*

ponto, é de suma importância atentar para as noções médicas e científicas, herdeiras de Galeno e Hipócrates, em torno do ideal de virilidade e de masculinidade vigentes no período Moderno, que identificavam o macho viril como o sujeito de “caráter quente, violentamente eruptivo”, enquanto a fêmea era tipificada como um ser de aspecto frio e úmido. Tais percepções construíram uma visão viril do homem, posicionado ao lado da força, da pureza, do céu, enfim, de Deus, ao passo que a mulher era vista como sinônimo de fraqueza, impureza, água e terra, em suma, próxima ao demônio.

Nessa miríade de tipificações havia aqueles que tinham uma constituição híbrida: os homens velhos, “enfraquecidos pela idade, mais frios que o normal”, os meninos pequenos, “ainda não bastante quentes”, os jovenzinhos, que ainda oscilavam entre a umidade materna e o calor viril masculino, e os homens efeminados, “cujos fluidos internos se aproximam dos fluidos das mulheres”⁵⁵⁷. Tais concepções levaram Muchembled a refletir sobre o conceito de homossexualidade vigente na época, que, a seu ver, estava ligada à idade. Segundo o historiador Michael Rocke⁵⁵⁸, nas sociedades tradicionais europeias da Época Medieval e do início da Era Moderna, o comportamento homossexual geralmente teria envolvido um homem mais velho (usualmente o ativo, que exercia o papel dominante) e um jovem adolescente (entre os 12, 18 e 20 anos, que eram passivos na relação), vistos como indivíduos ainda em fase de transição.

Mais particularmente na Florença Renascentista, o padrão de relação homossexual aceito pela sociedade era o que envolvia o menino-passivo, que ainda não era viril, e era assimilado à passividade feminina, e o homem adulto, mais velho, másculo e dominante. O adulto “que se deixava sodomizar” por um jovem não era bem visto pela comunidade. Daí que o modelo das relações homossexuais que prevaleceu se pautou na diferença de idade e numa rígida distinção dos papéis sexuais⁵⁵⁹. O conteúdo das leis, das sentenças, dos sermões e da literatura revela que os florentinos usualmente construíram um modelo de relações homoeróticas em termos de idade e de gênero, questões que contribuíam para a diferenciação entre “boyhood” e “manhood”, marcando a transição de uma para outra fase da vida. Desse modo, a ideia de homossexualidade, em Florença, estava intimamente relacionada às noções do status masculino e identidade e teve papel fundamental na construção da masculinidade.

Occidente. Uma história do prazer do século XVI a nossos dias. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007, p. 93.

⁵⁵⁷ Idem.

⁵⁵⁸ ROCKE, Michael. *Forbidden Friendships*. Homosexuality and Male Culture in Renaissance Florence. New York: Oxford University Press, 1996, pp. 87-88.

⁵⁵⁹ Idem.

Não é tarefa fácil apreender as concepções de corpo (tanto dos réus, dos parceiros e vítimas quanto dos inquisidores) e do sentimento de si na documentação inquisitorial, cuja linguagem jurídica é muito limitada e da qual dificilmente se consegue captar as vozes dos próprios arrolados. A preocupação da Inquisição é muito objetiva (se houve penetração anal com ejaculação dentro do ânus) e as noções mais sutis quanto às subjetividades corporais dos sodomitas e a compreensão de si através de seus próprios corpos quase não transparece. Naquela época, a noção de corpo parece ter estado muito vinculada à ideia de corporeidade, de materialidade, de sua constituição física, de sua objetividade e praticamente não há noções de subjetividade corporal. Tudo o que tinha substância material era corpo: o corpo do homem, o corpo do animal, uma pedra⁵⁶⁰.

Nos processos inquisitoriais, o corpo dos sodomitas é geralmente retratado como uma fonte pecaminosa e que, como tal, precisa ser disciplinado, fosse através da fuga de todas as ocasiões do “pecado nefando”⁵⁶¹, fosse através das penalidades a eles definidas, que poderiam abranger a fogueira. A palavra “corpo” é principalmente utilizada pelos notários para descrever as características dos indivíduos arrolados: “alto do corpo”, “pequeno do corpo”, “grosso do corpo”, “magro do corpo”, “comprido de corpo”, etc. No que tange às relações sexuais em si, a Inquisição portuguesa, ao menos no século XVII, manteve uma atenção muito centralizada no “membro viril” dentro do “vaso traseiro” (com emissão de sêmen dentro do ânus), e praticamente não considerava o erotismo em torno de outras partes corporais não necessariamente genitais (“partes vergonhosas”⁵⁶²). Ademais, apesar de detalhar minuciosamente as relações sexuais proibidas, os notários intentaram ocultar certas práticas sexuais, a exemplo do sexo oral, retratado nos processos como “sodomia per os”, ou “sodomia pela boca”⁵⁶³.

Entretanto, no processo do padre Santos de Almeida, condenado à fogueira na primeira metade do século XVII, e um inveterado adepto do sexo oral, há uma instigante e emblemática discussão acerca de práticas sexuais que envolviam outras

⁵⁶⁰ Há vários verbetes relacionados ao corpo no dicionário do padre Raphael Bluteau, que ora designam características corporais, ora tratam de guerras, da coletividade (pelejar corpo a corpo, corpo de gente de guerra, corpo de batalha companhia, sociedade de pessoas), dão sentido a um conjunto diverso (“corpo do direito canônico”). Ademais, existia a conotação religiosa: a festa do Corpo de Deus. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario Portuguez & Latino...*, op. cit., volume 2. Disponível em <<http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/corpo>> Acesso em: 10 de maio de 2018.

⁵⁶¹ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, Processo 12255. Doravante ANTT, IL, Proc.

⁵⁶² ANTT, IL, Proc. 7118.

⁵⁶³ ANTT, IL, Proc. 6587.

partes do corpo. Os inquisidores questionaram e debateram se elas se configuravam ou não sodomia, aspecto que parece demonstrar os limites de compreensão dos inquisidores quanto aos desejos homoeróticos e quanto à erotização de certas partes corporais. Ademais, é claro que o modelo sexual cristão, então vigente, estava pautado nas relações heterossexuais, uma vez que os notários geralmente equipararam o ato homossexual ao heterossexual. Durante a elaboração da sentença de Santos de Almeida, houve disparidade nos pareceres. Ao inquisidor Pedro de Castilho e aos deputados António de Mendonça, D. João de Noronha, Martim Afonso de Melo e Manoel Corte Real de Abranches, “as culpas comtidas pella boca não eram sodomia”⁵⁶⁴. Para o inquisidor Belchior Dias Preto, “o pecado pela boca não toca ao conhecimento do juízo do Santo Officio sendo o R. preso sem estar indiciado de outra culpa q’ lhe pertença”⁵⁶⁵. Por outro lado, segundo o inquisidor Luís Álvares da Rocha e o deputado Francisco de Miranda Henriques,

[...] o crime pela boca em q’ o R. he devassissimo, e incorrigível, he pecado nefando de sodomia conforme as regras na matéria, por q^{to} [?] *ha lugar todas as vezes q’ se usa de membro natural por vaso não natural*, e não se pode negar que a boca he vaso, e não natural pera este efeito, e bem considerado tudo, maior torpeza, e mais abominável he a do pecado pela boca em qualquer pessoa, e muito mais *em hu’ sacerdote, q’ pela boca consagra, reza, comunga, diz missa, e exercita os santos Sacramentos*, e assim mais castigo merece quem comete, tal pecado, que he de sodomia, e bem se ve, pois [?] *quando se quer declarar por onde se comete o pecado de Sodomia, se declara logo q’ he pelo vaso traseiro, e não basta dizer pelo vaso, porq’ também a boca, orelhas, e nariz, são vasos, e dizem alguns doutores que por todas estas partes cometiam os de Sodoma este pecado*, e assim quando se nomea [?] vaso traseiro não he por ser [?] neces^{to} [?] cometerse por ele som^{te} a sodomia, se não p^a melhor se entender como o caso passou, e como entre racionais ho usar de membro natural por qualquer vaso q’ seja, se fica consumando o pecado de sodomia⁵⁶⁶.

As noções de sexualidade, erotismo e de corpo conhecidas pelos homens da Inquisição apresentaram diferenças importantes, mas que estão calcadas no modelo sexual heteronormativo cristão, com fins de procriação e de recusa do prazer: se para os inquisidores Pedro de Castilho e Belchior Dias Preto e os mencionados deputados inquisitoriais, a sodomia era restrita à penetração anal com emissão de sêmen dentro do ânus, os dois últimos oficiais do tribunal caracterizaram o “pecado nefando” como a introdução peniana em outras partes do corpo, que não fossem necessariamente o “vaso

⁵⁶⁴ ANTT, IL, Proc. 6587.

⁵⁶⁵ Idem.

⁵⁶⁶ Ibidem (grifos meus).

natural”. Num tempo em que o corpo era visto como templo divino, um espaço para a alma, elemento fundamental para o abrigo do invólucro, Santos de Almeida ousou subverter a ordem natural do sexo, “usando mal do próprio corpo” e dos demais envolvidos em suas relações sexuais proibidas e condenáveis, geralmente ocorridas em sua casa de alcove. Vale lembrar que as *Ordenações Filipinas*⁵⁶⁷, repetindo o conteúdo de suas antecessoras, as *Manuelinas*, penalizavam severamente os alcoviteiros, que consentiam, por exemplo, que mulheres fizessem “mal de seus corpos”.

No cristianismo, cuja concepção calcava-se na ideia de recusa do prazer⁵⁶⁸, é compreensível a existência de diferentes formas de coibir que o sujeito lidasse com seu próprio corpo e, com isso, tivesse deleite. A perspectiva inquisitorial quanto aos que ousavam transgredir tais regras era clara: “E tantas torpezas que mais parecia nelas monstro da natureza que homem racional”⁵⁶⁹. O comportamento sexual de Santos de Almeida, que deveria obedecer ao celibato, era inaceitável, e ele mesmo, considerado um ser não pensante.

Assim como consta no processo do padre Santos de Almeida, diferentes formas de sexualidade não convencionais poderiam ser associadas à categoria do “pecado nefando”. E essa categorização não existiu apenas em Portugal, visto que também foi inventariada pelos arquivos judiciais e pelos registros da Inquisição espanhola. Para Mantecón Movellán, o perigo principal dessas práticas, na perspectiva das autoridades, não estava na ejaculação fora do vaso especialmente destinado à fecundação, mas sim “en el hecho de que un hombre hiciera la función de receptor, asumiendo la parte femenina de la relación sexual”⁵⁷⁰. E a questão não estava vinculada apenas às práticas sexuais entre homens, mas também entre as mulheres, uma vez que uma das partes envolvidas na relação assumiria o papel de varão, transgressão que poderia ser agravada caso fosse utilizado um falo artificial. Ainda que esta última falta fosse menos grave do que a que envolvia dois homens. De todo modo, é imprescindível enfatizar que, na Época Moderna, os usos não convencionais da sexualidade poderiam levar o indivíduo a “assumir el riesgo de *proscripción*, lo que implicaba señalamiento y etiquetamiento social, pasando a ser tenido por malhechor y, en razón de tal, convertirse en potencial

⁵⁶⁷ Ordenações Filipinas. Livro 5. Título 32: *Dos Alcoviteiros e dos que em suas casas consentem a mulheres fazerem mal a seus corpos*. Disponível em <<http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas/15p1182.htm>> Acesso em: 10 de mar. de 2018.

⁵⁶⁸ LE GOFF, Jacques. A Rejeição do Prazer. In: DUBY, Georges (Introd.). *Amor e Sexualidade no Ocidente*. Lisboa: Terramar, 1998, pp. 191- 192.

⁵⁶⁹ ANTT, IL, Proc. 6587.

⁵⁷⁰ MANTECÓN MOVELLÁN, Tomás A.. *Los Mocitos de Galindo...*, op. cit., p. 217.

paciente de *disciplina* o control, cuando no de eliminación”⁵⁷¹, a exemplo do que se passou com Almeida, condenado à fogueira, em 1645, por ter sido considerado um ser irracional, adepto de uma sexualidade devassa, grotesca, animalesca.

Nos processos inquisitoriais, a sexualidade homossexual é usualmente comparada ao modelo heterossexual. O testemunho de um amante de padre António Álvares Palhano, queimado em 1645, no mesmo auto da fé no qual as chamas destruíram o corpo de seu confrade Santos de Almeida, afirma: “q’ o Palhano [...] consentiu q’ cometessem o pecado nefando [...] tendo o dito Palhano dito a ele confitente q’ fosse agente, e ele dito Palhano lhe meteu seu membro viril dentro do traseiro, *e ali esteve fazendo como hum homem quando dorme com huma mulher*”⁵⁷². Em 1690, o religioso professo da Ordem de São Jerônimo, de 40 anos, sacerdote e pregador, morador do convento lisboeta, que mantinha um relacionamento homoerótico com o jovem corista Frei Francisco da Ilha da Madeira, confessou que ambos, na cela de Mathias, despidos sobre a cama, “depois de várias palavras amorosas que entre si tiveram e outros afagos, incentivos da luxúria, [...] depois de alguma dilação *e de fazer o que pudera se fora com uma mulher*”⁵⁷³.

Tais testemunhos, que são repetitivos, são relevantes para tecermos reflexões sobre como esses relacionamentos sodomíticos eram vistos e comparados, pelos inquisidores, ao ato sexual entre homem e mulher. As relações homossexuais eram vistas a partir das relações de gênero vigentes na época e a partir das categorias “‘homem’, ‘mulher’, ‘macho’ e ‘fêmea’, revelando como elas são discursivamente construídas no interior de uma matriz heterossexual de poder”⁵⁷⁴. Fica nítido que a ordem natural é o papel ativo do homem quando ele dorme com uma mulher, visto que o notário nunca afirmou que era possível que se desse o contrário, isto é, que uma mulher dormisse com um homem. Embora a autora afirme que “o falo, sempre presente metaforicamente, mas muito raramente nomeado e nomeável, concentr[a] todas as fantasias coletivas de potência fecundante”⁵⁷⁵, na documentação inquisitorial, o falo era constantemente nomeado. Chamado de “membro viril”, no dicionário de Bluteau, viril

⁵⁷¹ Idem, p. 218 (grifos no original).

⁵⁷² ANTT, IL, Proc. 8226 (grifo meu).

⁵⁷³ MOTT, Luiz. *Meu menino lindo*: cartas de amor de um frade sodomita, Lisboa (1690). In *Revista Entretextos*, nº 4, dez. 2000, (grifo meu).

⁵⁷⁴ SALIH, Sara (tradução e notas de Guacira Lopes Louro). *Judith Butler e a Teoria Queer*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 68.

⁵⁷⁵ Idem.

“era coisa de homem” De todo modo, como bem lembrou Pierre Bourdieu⁵⁷⁶: “em cima ou embaixo, ativo ou passivo, essas alternativas paralelas descrevem o ato sexual como uma relação de dominação”. A “virilidade”⁵⁷⁷, para o dicionarista, associava-se às idades da vida. Ela significava a idade do varão, que ele tinha alcançado a maturidade máscula. O mesmo se passava com os vocábulos “varonil” e “varonilidade”. O primeiro caracterizava coisa de homem, de varão e o último designava a “idade varonil” ou “a idade do homem perfeito”⁵⁷⁸.

Apesar de escondidas por camadas de intervenções, às vezes, parece ser possível, vislumbrar nos detalhes mais sutis da documentação inquisitorial, as vozes, as escolhas, as preferências, os desejos e as perspectivas dos próprios réus sodomitas, eclesiásticos ou não, quanto aos seus corpos e à sua sexualidade proibida. No entanto, é preciso ressaltar que geralmente são os denunciantes e os corrêus⁵⁷⁹ (testemunhas participantes do “crime”), que falam sobre os apelidos, o uso de trajés femininos, dentre outros comportamentos ousados dos clérigos, vestígios das culturas sodomíticas elaboradas, a partir da interação de eclesiásticos e leigos, em diferentes espaços de sociabilidades masculinas, isto é, nas casas de alcouce, nas residências particulares de clérigos, no interior dos conventos e mosteiros.

Foram as testemunhas de acusação, incluindo parceiros, que afirmaram, por exemplo, que frei Pedro da Costa⁵⁸⁰ tinha a alcunha o “menino puto”. Além do crivo inquisitorial, é necessário refletir sobre a imagem dos sodomitas que emerge dos depoimentos de outras pessoas e mais dificilmente a partir de si mesmos. Quase não temos acesso à “escrita de si” dos eclesiásticos sodomitas e sua “aventura de contar-se” resume-se a alguns fragmentos, o que dificulta, embora não impossibilite, a observação da “cartografia de seus próprios percursos”⁵⁸¹.

As concepções de si daqueles clérigos, esculpidas por eles mesmos, estão presentes, por exemplo, em seis cartas escritas pelo frei Francisco da Ilha da Madeira e

⁵⁷⁶ BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. A condição feminina e a violência simbólica. Rio de Janeiro: BestBolso, 2014, pp. 25 e 35.

⁵⁷⁷ BLUTEAU, RAPHAEL. *Vocabulário Português & Latino* – vol. 9..., op. cit. Disponível em <<http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/virilidade>> Acesso em: 31 de jul. de 2019. Verbetes: *Virilidade*.

⁵⁷⁸ Idem. Disponível em <<http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/varonil>> Acesso em: 31 de jul. de 2018. Verbetes: *Varonil* e *varonilidade*.

⁵⁷⁹ FEITLER, Bruno. *Processos e práxis inquisitoriais: problemas de método e de interpretação*. Disponível em <<http://www.revistadefontes.unifesp.br/processos-e-praxis-inquisitoriais-problemas-de-metodo-e-de-interpretacao/>> Acesso em 07 de mar. de 2015.

⁵⁸⁰ ANTT, IL, Proc. 3315.

⁵⁸¹ RAGO, Margareth. *A Aventura de Contar-se – feminismos, escrita de si e invenções da subjetividade*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013.

endereçadas ao frade Mathias, ambos da Ordem dos Jerônimos, nas quais a intimidade se mostra de forma mais nítida, diferentemente do que emerge dos processos inquisitoriais. O amor, o erotismo, a admiração intelectual, são alguns dos sentimentos e emoções que transparecem de forma categórica nas linhas de frei Francisco, um religioso, que expressou, de maneira intensa e contundente, sua desmedida paixão e desejo pelo ser amado – outro homem da Igreja, um sacerdote e frade professo, que fez votos de castidade, devendo, portanto, obedecê-los e seguir uma vida celibatária – num cenário conventual e num contexto inquisitorial.

Não obstante as proibições católicas quanto ao pecado capital da luxúria, num contexto em que o sexo deveria ser praticado entre um homem e uma mulher, no leito matrimonial e com fins de procriação⁵⁸², o corista jerônimo recorreu à metáfora no intuito de realizar seus anseios amorosos: desejava que os braços do amante servissem-lhe de lenha para que fosse acesa ainda mais a chama de seu intenso afeto. Almejava que o coração do companheiro fosse espaço de combustão porque aspirava queimar-se no fogo de sua paixão: “Vem me dizer que teu coração é um incêndio, é um fogo muito aceso e ele me tem abrasado, e gosto muito!”⁵⁸³. As aspirações sexuais de Frei Francisco acentuavam o elemento fogo, há muito tempo relacionado ao sexo, ao desejo, como um incêndio que se propaga, caso seja alimentado. E, ao contrário dos escritos medievais de São Gregório (que talvez conhecesse), para quem “o fogo, se nele não jogamos lenha, graveto ou palha, nem qualquer matéria combustível, não é de natureza a conservar-se a si mesmo”⁵⁸⁴, ao expressar o excesso, o furor de seus desejos, o frade buscava exatamente mantê-los ardentes, estimulando seu parceiro com suas palavras audaciosas e heterodoxas. Dentro do ideal partilhado por frei Francisco, que pressupunha que para manter acesa essa chama é preciso alimentá-la – do contrário, extingue-se – existe outro ideal, ainda mais profundo e que pode ser definido como uma busca incessante pela plenitude, uma vez que:

o prazer obtido por seres finitos também é finito, fugaz, passageiro, que a busca recomeça sem cessar tão logo passado o efeito da satisfação, dela só restando uma lembrança que estimula o recomeço, como se os mortais esperassem da multiplicação e repetição dos prazeres dar-lhes perenidade. Mas nunca será possível o pleno contentamento⁵⁸⁵.

⁵⁸² LIMA, Lana Lage da Gama. *A Confissão pelo Avesso: o crime de solicitação no Brasil Colonial*. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 1990.

⁵⁸³ MOTT, Luiz. *Meu menino lindo* '...', op. cit., carta terceira.

⁵⁸⁴ CHAUI, Marilena. *Repressão Sexual. Essa Nossa (Des) Conhecida*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 89.

⁵⁸⁵ Idem.

Numa época ainda muito marcada pela concepção corporal descrita pelo apóstolo Paulo, para quem o corpo era um santuário, um templo do Espírito Santo, destacamos a relação de liberdade que frei Francisco mantinha com seu corpo, sua própria sexualidade e com o corpo do homem amado: “[...] porque isso não pode ser, que se pudera, que melhor regalo que estar nos teus bracinhos, deitado no seu colinho, dando-te dois beijinhos [...]. Dá-me as tuas maminhas que quero mamar um pouco! Dá cá, dá cá, mais, ainda mais!”⁵⁸⁶. Há que se ressaltar sua rebeldia quanto ao ideal de moralização existente na Europa da Era Moderna, que intentava cercar a maneira de o indivíduo lidar com seu próprio corpo e sua nudez (e com os de outrem), noção que estava muito vinculada à ideia de pecado original, levando à necessidade do uso de roupas⁵⁸⁷. O corista parecia não ter nenhum sentimento de culpabilização com relação aos seus desejos homossexuais. Ainda que ambos fossem homens da Igreja, para quem havia todo um conjunto de regras morais que deveriam ser obedecidas, o religioso não demonstra ter problemas com sua consciência.

Entretanto, é necessário atentar para a adoção de possíveis dispositivos que regulamentavam a relação entre o pecador e Deus. O padre Santos de Almeida, apesar de sodomita inveterado e dono de uma das principais casas de alouche da Lisboa Moderna, tinha uma bula de composição, aspecto que evidencia sua busca pelo apaziguamento de sua consciência, redimindo-se, portanto, com Deus. Além de homens da Igreja, eles eram homens de seu tempo, quando a atmosfera religiosa impregnava praticamente todos os aspectos da vida dos indivíduos.

Esses fragmentos são fundamentais, visto que para “recuperar vidas de ‘pessoas comuns’, são sempre fiozinhos que se recolhem aqui e ali, com os quais temos de tecer a trama de uma vida”⁵⁸⁸. Afinal, “narrar é inscrever-se, é constituir-se publicamente, dando visibilidade e sentido à própria vida, é existir. O arquivamento do eu pode ser um ato de resistência”, é uma “forma de dotar-se da própria história e contrapor-se às imagens negativas impostas do exterior”⁵⁸⁹.

Segundo o historiador Bruno Feitler, é excepcional a situação “na qual a voz do réu se faz ouvir, mesmo que para deturpar a realidade de acordo com as suas

⁵⁸⁶ MOTT, Luiz. *Meu menino lindo...*, op. cit., carta quarta.

⁵⁸⁷ GOMES, Verônica de Jesus. *Atos Nefandos: eclesiásticos homossexuais na teia da Inquisição*. Curitiba: Prismas, 2015. Especialmente o primeiro capítulo.

⁵⁸⁸ BORGES, Vavy Pacheco. Desafios da Memória e da Biografia: Gabrielle Brune-Sieler, uma vida (1874-1940). In BRESCIANI, Stella; NAXARA, Márcia (orgs.). *Memória e (Res)sentimento*. Indagações sobre uma questão sensível. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004, p. 298.

⁵⁸⁹ RAGO, Margareth. *A Aventura de Contar-se...*, op. cit., p. 140.

necessidades”, porque, a seu ver, sobretudo, no que tange aos processos de réus acusados de criptojudáismo, há “um discurso normatizado ao extremo”⁵⁹⁰. Jean-Claude Schmitt⁵⁹¹, por seu turno, sublinhou os paradoxos dos arquivos gerados pelos órgãos repressores: ao mesmo tempo em que são por eles produzidos, é também possível “ouvir melhor a voz dos marginais”. Para ele, o historiador dos marginais, quase sempre, se vale das fontes produzidas pelo “centro” – oriundas de tribunais, civis, eclesiásticos e inquisitoriais, etc. – e não pela “periferia”. Embora seja possível ouvir os marginais, segundo ele, deve-se ter cuidado com “essas palavras escapadas do silêncio e que vêm dos lugares da repressão (sala de tortura ou tribunal)”, já que “*atestam antes de mais nada o funcionamento bem ordenado da instituição judiciária*, ainda que permitam ao historiador reconstituir o retrato e a própria linguagem dos marginais de outrora”⁵⁹², uma vez que, por exemplo, os inquisidores poderiam registrar escrupulosamente, as palavras de um herético em língua vulgar. Embora seu funcionamento possa ser “bem ordenado”, é importante considerar que não podemos excluir os limites das instituições judiciárias, que não tiveram uma eficácia totalizante. Desse modo, no que tange ao funcionamento das instituições repressivas, nossa concepção se aproxima mais da elaborada pelo historiador italiano Giovanni Levi, para quem os sistemas normativos não estão isentos de contradições.

Seja como for, ao menos em certas ocasiões, parece ter sido possível que os oficiais inquisitoriais tenham registrado certas práticas sexuais a partir do que parece ser a perspectiva dos próprios réus. É o que se depreende do testemunho do padre secular António Álvares Palhano, que, em várias passagens, parece deixar claras suas preferências sexuais: “p. quatro ou cinco vezes chegou ele confitente com seu membro viril ao vaso traseiro do d°. Salvador das Neves, detendo-se ali p. algum espaço *p^a. se dispor [?] mais pera o efecto do d°. pecado de molícies*”⁵⁹³. Com outro parceiro, admitiu que cometeu o “peccado de molícies” e “chegou ele confitente com seu membro viril ao vaso traseiro do d°. Antonio Pereira, e este também com o seu membro viril ao vaso traseiro dele confitente *tudo a fin de se disporem melhor pera o feito o pecado de molícies*”⁵⁹⁴. As duas passagens revelam que o sacerdote Palhano expôs suas escolhas sexuais, desvelando uma concepção de liberdade com relação ao seu corpo (e

⁵⁹⁰ FEITLER, Bruno. *Processos e práxis inquisitoriais...*, op. cit.

⁵⁹¹ SCHMITT, Jean-Claude (Tradução de Eduardo Brandão). A história dos marginais. In LE GOFF, Jacques (Org.). *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. 285.

⁵⁹² Idem (grifo nosso).

⁵⁹³ ANTT, IL, Proc. 8226.

⁵⁹⁴ Idem.

aos dos parceiros) e os usos de sua sexualidade (vista como pecaminosa e perigosa pelos centros de poder) para que obtivesse mais “deleitação” nas suas relações. Neste caso particular, sua aparente falta de problemas de consciência poderia estar vinculada ao fato de ele ter sido comissário do Tribunal da Bula da Cruzada, instituição que concedia indulgências mediante a compra dos papéis.

Do já citado sacerdote Santos de Almeida, que preferia o sexo oral, prática sexual que deixou os inquisidores entre as incertezas e a perplexidade, visto que a consideraram como “torpíssima”, cuja “qualidade das culpas tão enormes E hu’ modo de Sodomia tão extraordinário”⁵⁹⁵, depreende-se que, enquanto para o Santo Ofício ele “usava mal de seu corpo”, Almeida, tentando se defender, ao negar o libelo da justiça disse que: “quando ele R. se apresentou na mesa antes desta prisão, tratou de confessar este pecado cometido pela boca, E todavia se lhe mandou tomar por cousa torpe e não por sodomia, e dali nasceu o erro de cair no d. pecado por entender q’ não era o pecado nefando”⁵⁹⁶. Assim, para Almeida: “este pecado q’ se lhe da na boca, não hera dr.^{ta}m.^{te} nefando como houvesse cometido per vas p’posterum, [...?] em hu’ pecado de [?] torpeza”⁵⁹⁷.

É claro que o réu estava tentando se defender e ele preferiu não admitir suas preferências sexuais aos inquisidores, diferentemente do que fez seu confrade Palhano. Entretanto, em várias passagens de suas confissões, ele revelou que os rapazes ejaculavam em sua boca e ao menos alguns de seus amantes confessaram que ele engolia o sêmen e, portanto, embora fosse um homem da Igreja, não parecia ver nisso nenhum erro extraordinário. Ele era consciente de que era “proibido no mesmo 6º mandamento o ajuntamento carnal q’ hum homem tem, metendo seu membro viril na boca de outro homem ou mulher ou consentir q’ em sua propria boca meta outro homem seu membro viril”⁵⁹⁸, como deixou claro em seu depoimento aos inquisidores. Portanto, o padre, de 66 anos, que disse as orações, exceto o Credo, e os mandamentos divinos e os católicos, embora soubesse que o sexo oral estava proibido pelo 6º mandamento, tinha sua predileção por aquela prática sexual, que, talvez para se defender, preferiu considerar como torpe e não “nefanda”. Ademais, ele tinha consciência de que, ao engolir o sêmen de seus parceiros, impedia que a semente cumprisse sua principal função: a de procriar.

⁵⁹⁵ ANTT, IL, Proc. 6587.

⁵⁹⁶ Idem.

⁵⁹⁷ Ibidem.

⁵⁹⁸ Ibidem.

O historiador François Soyer⁵⁹⁹, que analisou o processo de Maria Duran, noviça no convento dominicano de Nossa Senhora do Paraíso, em Évora, que foi presa pela Inquisição de Lisboa, em 1741, acusada de manter relações eróticas com outras noviças do convento e com mulheres que viviam em recolhimentos lisboetas, levantou uma questão relevante no que se refere à maneira pela qual ela via suas relações sexuais com outras mulheres. Esse aspecto está diretamente vinculado às percepções que os indivíduos tinham de si, de seus corpos, de suas sexualidades condenáveis, enfoque que vem ao encontro de nossas reflexões sobre tais questões. Em suma, se coaduna com nosso interesse quanto ao olhar que os sodomitas tinham sobre si mesmos, seus corpos e sobre seus parceiros. Sua análise, embora se refira ao século XVIII, é pertinente, uma vez que o autor também atenta para a maneira pela qual ela, que muito se valeu da violência física para concretizar seus desejos proibidos, via suas relações sexuais com outras mulheres. Ela seria consciente de ter uma preferência sexual específica por mulheres? Ou tal noção lhe seria estranha, como nas colocações de Michel Foucault, para quem a identidade sexual é uma construção recente?

De todo modo, apesar dos limites da documentação inquisitorial, como foi assinalado, parece ser possível captar as preferências sexuais daqueles indivíduos, a certa liberdade de uso de seus corpos e de seus parceiros, a aparente ausência de culpabilização quanto às práticas sexuais. Entretanto, no que se refere ao entendimento que se tinha da sodomia na Era Moderna, nossa perspectiva se assemelha à de Mantecón Movellán, que assinalou que a historiografia especializada naquele período sublinha que a homossexualidade era considerada um grave pecado, mas que não se configurava como uma “identidade sexual particular”:

en la Castilla Moderna los hombres y las mujeres podían practicar usos amorosos de toda naturaleza sin necesidad de tener que considerar que al hacerlo definían su identidad sexual, sencillamente pecaban por sodomía cuando mantenían relaciones sexuales con personas de su mismo sexo o, aún con personas de distinto género, cuando se usaba de la sexualidad ‘en un vaso indebido’ o con una postura antinatural. Los comportamientos sexuales, por lo tanto, no describían la identidad sexual de las personas, sino su mayor o menor inclinación al pecado. En los siglos XVI y XVII las gentes construían sus identidades a partir de una gran variedad de comportamientos y valores entre los que los usos de la sexualidad no eran más que una parte insignificante⁶⁰⁰.

⁵⁹⁹ Agradecemos imensamente ao autor, que generosamente nos enviou o artigo *The Inquisitorial Trial of a Cross-Dressing Lesbian: Reactions and Responses to Female Homosexuality in 18th-Century Portugal* (2014) e o livro *Ambiguous Gender in Early Modern Spain and Portugal: Inquisitors, Doctors and the Transgression of Gender Norms*. Leiden; Boston: Brill, 2012.

⁶⁰⁰ MOVELLÁN, Tomás A. Mantecón. *Las culturas sodomitas...*, op. cit., p. 448.

CAPÍTULO 3

AS RELAÇÕES HOMOERÓTICAS CLERICAIS

“[...] sendo Antonio Alvres Palhano Comissario da Cruzada naquellas Partes de Ribateio Atougia e Peniche o fes thesoureiro das Bullas”.

(Manuel Leitão Borges. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, Processo 11526)

Apesar do “problema da confiabilidade da documentação [inquisitorial] para o estudo daqueles que passaram por seus cárceres”⁶⁰¹, os processos dos sodomitas revelam várias questões essenciais, que vão muito além da perseguição do Santo Ofício ao crime nefando propriamente dito. Das fontes emerge um cenário heterogêneo, que revela a inserção dos transgressores em diversos setores da vida cotidiana. Ou seja, desvelam a atuação dos sujeitos arrolados pela Inquisição no desenvolvimento de um comércio sodomítico nas casas de alcouce de padres, em conflitos, em lutas pelo poder, em disputas por cargos e privilégios, nas relações hierárquicas, na exploração de grupos subalternos. Em suma, revelam que aqueles homens, apesar das instâncias repressivas, foram protagonistas de suas próprias trajetórias, demonstrando, por fim, que nenhum sistema normativo é inteiramente eficaz, a ponto de controlar totalmente os indivíduos e não deixar possibilidades para que os reprimidos tenham estratégias de resistência.

Os relacionamentos homoeróticos dos eclesiásticos tiveram características muito diversas. Através da documentação, observamos que eles envolveram uma variada gama de sentimentos, que incluíram o afeto e o ciúme, a prática de sexo em troca de ascensão social, de dinheiro, além do supramencionado comércio sexual, que floresceu nas casas de alcouce de sacerdotes, e que contou com a participação fundamental dos alcoviteiros. Ou seja, homens, alguns deles integrantes do clero, outros casados ou viúvos,

⁶⁰¹ FEITLER, Bruno. Processos e práxis inquisitoriais: problemas de método e de interpretação. In *Revista de Fontes*. São Paulo: Unifesp, 2014. Disponível em <<http://www.revistadefontes.unifesp.br/processos-e-praxis-inquisitoriais-problemas-de-metodo-e-de-interpretacao/>> Acesso em 07 de mar. de 2015.

responsáveis por contatar rapazes, que, às vezes, eram encontrados pelas ruas de Lisboa. Esses intermediários apresentavam e levavam jovens bonitos, outros pobres e mal vestidos, àquelas residências, onde, depois de cearem, beberem vinho, jogarem, faziam sexo entre si, contando obviamente com a participação dos eclesiásticos, que podiam dar-lhes dinheiro e dádivas.

Os documentos demonstram que a sodomia, ao menos em algumas ocasiões, foi utilizada, por certos homens em posição de subalternidade, como elemento de ascensão social, e o exemplo mais evidente disso é o imbróglio que envolveu oficiais do Tribunal da Bula da Cruzada, que, embora não tivessem a qualificação necessária para ocupar os ofícios na instituição, parecem tê-los ocupado em troca de favores sexuais, e cujo enredo será analisado neste capítulo. Mas o que eram a Bula e o Tribunal da Bula da Cruzada? Quais eram os benefícios e qual a importância de se ocupar um ofício no tribunal? Quem foram os processados por sodomia e que faziam parte do círculo de sociabilidades de D. António Mascarenhas, o comissário geral da instituição e o principal elo grupo? Como chegaram a ocupar os ofícios na instituição?

Nesse âmbito, é ainda necessário recordar que fazer parte do clero não consistia necessariamente em ter uma vida inteiramente dedicada à religiosidade e aos ofícios divinos. Significava também inserir-se num contexto do qual não estiveram ausentes as disputas e as rivalidades para a obtenção dos postos mais honrosos e significativos, que reuniam consideráveis rendimentos, privilégios e outras prerrogativas, e que, evidentemente, nem sempre, foram ocupados pelos candidatos mais bem preparados. Em determinadas ocasiões, nota-se que alguns homens da Igreja se valeram de armas nem sempre louváveis, tendo trilhado caminhos um tanto tortuosos para obtê-los, situações multifacetadas que poderiam envolver desde intrigas até mesmo a troca de favores sexuais, o que sugere, por exemplo, que as distinções recebidas pelos oficiais do Tribunal da Bula da Santa Cruzada podem ter sido decisivas para a concretização das relações homoeróticas, questões que serão aqui averiguadas.

A relação entre as prerrogativas da bula e o discurso partilhado pelos homens vinculados ao tribunal ou aos seus oficiais, que afirmavam que “a sodomia não era nada”, que era uma “prática ordinária”, usual em Lisboa, apregoado, por exemplo, pelo padre e ex-comissário da Cruzada, António Álvares Palhano, que frequentava a casa de alcouce do sacerdote Santos de Almeida e confessava os amantes, são aspectos relevantes para o entendimento desse imbróglio.

Outro aspecto importante diz respeito à concepção de vida e de morte daqueles homens, que, ainda que fossem vistos como adeptos de uma sexualidade proibida e condenada, buscavam pacificar suas consciências e, através da aquisição de uma bula da Cruzada, tinham esperança no além-túmulo, onde pensavam em se redimir com Deus, como fez Santos de Almeida. Dono de uma das principais casas de alcouce da Lisboa Seiscentista, frequentada por padres, frades e oficiais da Cruzada, como o confrade Palhano, revelou, em seu inventário, que tinha uma *Bula de Composição*, cujo poder de absolver transgressões era bastante amplo, como veremos a seguir.

3.1 OS RELACIONAMENTOS

No capítulo intitulado *As Sexualidades*, que faz parte da coletânea *História da Vida Privada em Portugal*, no volume dedicado à Idade Moderna, o historiador português Joaquim Ramos de Carvalho, dedicou-se basicamente ao estudo das relações heterossexuais e da reprodução familiar. O autor não perdeu de vista a assimetria social que permeou certos vínculos afetivos, marcados por envolvimento entre amos e criadas e assim as caracterizou: “ligações assimétricas que envolvem homens de estatuto social claramente superior ao das mulheres com quem se relacionam. Aqui a relação tem por vezes características de ostentação, como se fosse um sinal de estatuto social”⁶⁰². Carvalho referiu um exemplo de grande publicidade: o relacionamento entre um homem pertencente a uma das famílias mais importantes de Soure e uma mulher, filha de um caseiro, registrado numa devassa, em 1692. Entretanto, ao analisar a “luxúria contranatura”, mais particularmente a sodomia, sublinhou que pouco se sabia sobre as práticas sodomíticas no Portugal Moderno, concluindo, paradoxalmente, com base nos estudos de Luiz Mott: “excepto que existia e que tinha seguramente maior expressão fora da metrópole, como outros comportamentos sexuais suportados pela exploração da ascendência social, que a abundância de escravos amplificava”⁶⁰³.

Acaso não existia a exploração de grupos subalternos nas metrópoles ibéricas, particularmente no Portugal do Antigo Regime? Ramos de Carvalho, que não mencionou os clérigos sodomitas, parece pressupor que o pecado, a libertinagem e a soltura, além das hierarquias sociais, estavam mais disseminados no ultramar do que no

⁶⁰² CARVALHO, Joaquim Ramos de. *As sexualidades*. In MATTOSO, José (Dir.); MONTEIRO, Nuno Gonçalo (Coord.). *História da Vida Privada em Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2011, p. 116.

⁶⁰³ Idem, p. 128.

reino. Os processos inquisitoriais, que detalham minuciosamente os atos homossexuais, não raro, mostram um quadro marcado por relações assimétricas, que indicam claramente a exploração da miséria alheia em Portugal, e que, em diversas situações, como veremos, contou com práticas de violência contra criados, crianças e adolescentes.

Por sua vez, o também historiador luso Jaime Ricardo Gouveia, consciente da escassez de estudos específicos sobre o clero sodomita, ao analisar a ação e o impacto da vigilância e do disciplinamento do comportamento desviante do clero no espaço luso-americano, entre 1640-1750, verificou semelhanças entre os comportamentos sexuais dos eclesiásticos na colônia e na metrópole, observando o compreensível mosaico étnico dos parceiros e das vítimas dos atos sodomíticos. Quanto às relações homossexuais que tiveram lugar em Portugal, o autor deixou claro que “nem sempre os relatos de sodomia denunciam uma atitude de cumplicidade entre o agente ativo e passivo, ocorrendo situações de violência física ou psicológica sobre o segundo”⁶⁰⁴. E referiu o caso de Jerónimo Quaresma, abade da igreja de Penas Juntas, Bragança, que vivia no colégio dos Lóios, em Coimbra, que foi “acusado em 14 de novembro de 1642 por ter violentado João Pinto, moço de 14 anos, ameaçando-o com uma espada e uma espingarda”⁶⁰⁵.

Embora o autor não tenha especificado qual era a origem social do menino, o caso revela uma situação de violência explícita ocorrida no reino, contrariando as expectativas de Ramos de Carvalho, quando afirma que a exploração de grupos sociais não abastados era peculiar às colônias do ultramar, como se ela não tivesse existido na metrópole, questão muito bem documentada pelos processos inquisitoriais. Aliás, Luiz Mott, já nos anos de 1980, sublinhava a subserviência sexual dos criados na metrópole, quando reproduziu um ditado coevo, que mostra o quão comum era que um criado ou pajem prestasse serviços sexuais aos seus nobres senhores: “Não há galinha que não ponha ovos, nem criados que não fosse para cometer sodomia: este é o serviço que deles se queria”⁶⁰⁶.

O abuso de indivíduos em situação subalterna por parte de membros do clero transparece de vários testemunhos. Um número significativo deles manteve relações sexuais assimétricas com criados, além de jovens errantes em busca de auxílio. O frade

⁶⁰⁴ GOUVEIA, Jaime Ricardo. Vigilância e disciplinamento da luxúria clerical no espaço luso-americano, 1640-1750. In *Análise Social*, 213, XLIX (4º). Lisboa, 2014.

⁶⁰⁵ Idem, p. 838.

⁶⁰⁶ Apud MOTT, Luiz. Pagode Português: a subcultura gay em Portugal nos tempos da Inquisição. In *Ciência e Cultura*, vol. 40, fev./1980.

de Santo Agostinho, João Pereira⁶⁰⁷, preso em 1651, citado no capítulo dois desta tese, é fulcral para a compreensão dessas relações desiguais. O religioso admitiu que, no Mosteiro de Nossa Senhora de Penha de França, cometeu sodomia com um soldado, que viera da Catalunha, e de quem não sabia sequer o nome. O jovem, de 18 anos, que buscou o mosteiro para pedir esmola, estava mal vestido, e pediu uns sapatos ao frade, que, em vez de agir com a caridade cristã, disse que lhe daria os sapatos e dinheiro em troca de sexo, que ambos cometeram em sua cela.

Naquele período da *Guerra de Restauração*, a condição dos soldados portugueses era precária, como se depreende de uma carta endereçada ao rei D. João IV, escrita em Elvas, pelo governador das armas, André de Albuquerque, datada de 11 de abril de 1654: “porque como os pagamentos são tam dilatados he muito mais o que cada soldado deue a ferradores, selleiros; e outros ofiçiaes mechanicos (sem os quais não podem uiuer nem seruir) que o que Reçebem em qualquer das pagas, de que suçede não lhes ficar em muitas dellas hum Vintem”⁶⁰⁸. A conjuntura era de imensas dificuldades, deixando muitos jovens soldados verdadeiramente desamparados e à mercê de indivíduos que tendiam a explorar sua situação de subalternidade. Ao se referir aos guias que foram com a cavalaria, Albuquerque diz: “e todos taõ pobres que se lhe não achara hum Vintem nem couza que o ualha”⁶⁰⁹. A situação indigente de soldados, fidalgos portugueses, foi ressaltada numa carta anterior endereçada ao rei. Escrita em Elvas, em 17 de janeiro de 1654, pelo conde de Soure, o relato alude a dois integrantes do exército que prestavam serviço ao monarca, o capitão Sebastião Maldonado e seu irmão António Maldonado, que, com muito particular procedimento,

tendo Vmg^{de} respeito a seus seruiços e pobreza e a hauerem perdido dois jrmãos na Batalha de montijo em que se acharaõ quatro lhe fez Vmg^{de} merçe de duzentos cruzados de tença a cada hum consignados na fazenda do Conde de figeiro e porque de prezente tem tomado posse dela Dom P^o de Alancastro se achaõ totalmente impossibilitados de poder uiuer e sem o premio de seus seruiços⁶¹⁰.

As dificuldades, às vezes, parecem ter resultado de decisões tomadas pelo próprio rei, como fica explícito na carta de André de Albuquerque, de 15 de junho de 1655, na qual se referiu à proibição para que nenhum oficial ou soldado tivesse gado

⁶⁰⁷ ANTT, IL, Proc. 982.

⁶⁰⁸ D'ALMEIDA, M. Lopes; PEGADO, César (Orgs.). *Livro 2º do Registo das Cartas dos Governadores das Armas (1653-1657)*. Coimbra: Biblioteca da Universidade, 1940, p. 48.

⁶⁰⁹ Idem.

⁶¹⁰ Ibidem, pp. 42-43.

devido à cobrança das coimas⁶¹¹, “com que todos padecem as miserias que a Vmg^{de} deuem ser presentes”⁶¹².

A pequena referência ao soldado que fez sexo com o frade agostiniano, João Pereira, é uma das várias alusões a combatentes que, durante a *Guerra de Restauração*, mantiveram relações sexuais com sacerdotes (inclusive nas casas de alcouce, particularmente na de Santos de Almeida⁶¹³, em cuja residência um soldado, que servia em Elvas, mantinha contatos sexuais com diferentes homens, leigos e eclesiásticos, a exemplo do clérigo da Ordem de Santiago, Francisco Dias Palma) e que tiveram suas experiências registradas nos arquivos da Inquisição. No caso que envolveu o frade João Pereira e o soldado, nomeadamente, a situação de pobreza parece ter sido o elemento preponderante para a concretização da sodomia, tendo em vista que visava o recebimento de itens necessários à sobrevivência.

O frade Pereira integrava uma ordem mendicante e, segundo a carta de André Albuquerque, os conventos mendicantes passavam por sérias dificuldades financeiras durante o conflito: “e o mesmo sera aos Conuentos mendicantes a que se deraõ algumas Esmolas que hum e outro naõ sey de donde haja de sahir”⁶¹⁴. Poderíamos conjecturar que os poucos recursos recebidos possam ter servido de moeda de troca nas relações sexuais de certos frades, a exemplo de Pereira, com quem foram encontrados setecentos réis no momento de sua prisão. O religioso, que referiu ainda uns napolitanos, que, vindo de Castela, foram várias vezes à portaria do mosteiro pedir donativos e ele, num local escuro, no interior do espaço claustral, foi ativo nos atos sexuais com quatro ou cinco deles (individualmente), fazia sexo com criados, inclusive com os do próprio convento⁶¹⁵. Luiz Martins de Siqueira, um de seus amantes, que “agora servia nesta cidade hua’ vara de alcaide, de que he proprietário Sebastião da Costa” e tinha sido alferes em Elvas, também processado pelo Santo Ofício lisboeta, confessou que:

foi ele confitente ao Mosteiro de Nossa Senhora de Penha de França em companhia de Domingos Monteiro criado de Tomé de Souza [...], o qual era conhecido do Prior que então estava no dito mosteiro que he hu’ religioso de Santo Agostinho, [...] e estando todos três na cela

⁶¹¹ As coimas eram as penas pecuniárias impostas aos donos das bestas que deixavam que seus animais adentrassem terras alheias, danificando as plantações. Em suma, eram “multas agrárias”. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario Portuguez...*, op. cit., vol. 2. Disponível em < <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/coima>> Acesso em: 01 de ago. de 2019. Verbetes: *Coima*.

⁶¹² D’ALMEIDA, M. Lopes; PEGADO, César (Orgs.). *Livro 2º do Registo das Cartas dos Governadores das Armas (1653-1657)*..., op. cit., p. 111.

⁶¹³ ANTT, IL, Proc. 6587.

⁶¹⁴ D’ALMEIDA, M. Lopes; PEGADO, César (Orgs.). *Livro 2º do Registo das Cartas dos Governadores das Armas (1653-1657)*..., op. cit., p. 48.

⁶¹⁵ ANTT, IL, Proc. 982.

do dito Prior merendaram e depois querendo-se vir saiu primeiro o dito Domingos Monteiro e o dito religioso fechou a porta da banda de dentro, e começou a pegar com ele confitente metendo-lhe a mão na barguilha, e lhe desatacou os calções, e também desatacou os seus [?] e deitou a ele confitente sobre a cama [...] e então não passaram mais, mas depois por três vezes em dias diferentes tornou ele confitente ao dito Mosteiro da Penha de França, por o dito frade lhe dizer [?] que fosse lá encontrando-o nas ruas [?], e pelo persuadir com dádivas e cometeram o dito pecado [...] e todas as ditas quatro vezes seriam em espaço de dous meses pouco mais ou menos⁶¹⁶.

No processo do frade João Pereira de Castelo Branco não consta que ele tenha sido prior do mosteiro, mas sim que era professo da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho havia 21 anos, e que era, além de sacerdote, confessor e pregador. É, contudo, verossímil que tivesse inventado a Domingos Monteiro que era prior, dando a si mesmo maior autoridade, elemento que poderia facilitar as relações. Como se depreende do testemunho de Siqueira, o criado, que parecia visitar o mosteiro com certa regularidade, tinha um vínculo de amizade com o “prior”, em cuja cela os três homens merendaram. A forma pela qual Monteiro saiu da cela, deixando ambos sós, pode dar a entender que ele era, na verdade, um alcoviteiro, que certamente ganhava algo em troca da ligação que fazia entre o convento e as ruas, visto que parecia arregimentar parceiros para o frade, prática usual naqueles tempos. O próprio Siqueira afirmou que o religioso, com quem manteve relações por cerca de dois meses, quando o encontrava pelas ruas, o persuadia com dádivas.

João Pereira de Castelo Branco não foi o único religioso a se relacionar sexualmente com homens que estavam hierarquicamente em posição subordinada. Contra João Botelho, que foi religioso professo da Ordem dos Jerônimos por cerca de 20 anos, mestre de canto na capela de Santo António, sacerdote que chegou a ser procurador do Mosteiro do Mato, condenado à fogueira em 1638, aos 50 anos, constava que tinha um comportamento abusivo, violento, com relação aos criados do convento:

[...] per muitas vezes repreendido e penitenciado per ser achado em partes secretas com alguns moços com os quais era notório que ele cometia o crime de molícies e fanchonices pela qual razão alguns moços criados do convento se iam embora escandalizados dele per os não querer deixar⁶¹⁷.

[...] com a infâmia de olhar e entender com os moços criados da casa e particularmente sendo ele testemunha forneiro e estando ministrando [?] em seu officio veio fugindo de hua' casa hu' moço dos criados dela queixando-se que o dito frei João queria usar dele como se fosse

⁶¹⁶ Idem; ANTT, IL, Proc. 7934.

⁶¹⁷ ANTT, IL, Proc. 7118.

mulher ao que acudindo ele testemunha pelejara [pelejou?] com o dito moço dizendo-lhe que era hu' velhaco porq' todos os Religiosos desta dita casa vivião Santamente e logo no mesmo dia acudindo ele testemunha a casa aonde o dito frei João estava, e espreitando pela fechadura [...?] e a porta da dita casa que [...?] que o dito frei João tinha fechado por dentro viu com seus olhos estar o dito frei João pegado com hu' rapaz de alcunha o capotinho tambem criado da casa que hoje vive segundo lhe parece com Jerónimo Veloso morador na quinta da cortesia termo da Vila da Lanquer e tinha o dito frei João a sua natura metida dentro no traseiro do dito rapaz o qual se estava queixando e gritando do que o dito frei João lhe fazia o qual esteve em cima dele por espaço de tempo, e tão embebido no que fazia que batendo ele testemunha a porta e dando dous couces nela, e dizendo que dava ao diabo tanta velhacaria e que iria buscar dous feixes de tojo e poria o fogo a casa nem por isso o dito frei João desistiu do que estava fazendo com o dito rapaz e era cousa notória ser compreendido muitas vezes o dito padre em semelhantes delitos pelos quais foi muitas vezes repreendido e penitenciado por seus prelados e nas visitas gerais até que ultimamente se fizeram autos dela pelos quais por estes semelhantes delitos lhe despiram o hábito da dita religião e o lançaram fora dela⁶¹⁸.

Os dois testemunhos evidenciam não apenas as assimetrias existentes nas relações do frade, que alcançou o posto de procurador do mosteiro e forçava homens subalternos ao sexo. Elas expõem claramente a violência com que João Botelho agia em relação aos criados, que partiam daquele local, escandalizados com as atitudes brutais do religioso, que não parecia se intimidar nem mesmo após ter sido descoberto em flagrante. Os exemplos mencionados, particularmente este caso, evoca a perspectiva das relações de gênero vigentes naquela sociedade, muito marcada por valores falocráticos. O criado se queixou que o frade queria “usar dele como se fosse mulher”, associando-o à ideia de passividade feminina, discurso que reproduz “a hierarquia dos sexos”⁶¹⁹.

É relevante notar que o verbete “usar”⁶²⁰ tinha uma conotação hierárquica, de poder, visto que significava servir-se de algo, a exemplo do uso de uma embarcação, equiparando um objeto a uma mulher. Vale ressaltar que as filhas de Eva, na perspectiva então vigente, no ato sexual, deveriam estar sempre sob o homem, servindo-o, reforçando “as convicções culturais quanto à maior ‘atividade’ própria do macho, em oposição à ‘passividade’ da mulher”⁶²¹. Lembrando que “‘gênero’ dá ênfase ao caráter fundamentalmente social, cultural, das distinções baseadas no sexo, afastando o

⁶¹⁸ Idem (grifo no original).

⁶¹⁹ MATTHEWS-GRIECO, Sara F. *Corpo e Sexualidade na Europa do Antigo Regime*. In CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (Dir.). *História do Corpo*. 1. Da Renascença às Luzes. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 244.

⁶²⁰ BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario Portuguez & Latino....*, op. cit., vol. 8. Disponível em <<http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/usar>> Acesso em: 01 de ago. de 2019. Verbetes: *Usar*.

⁶²¹ MATTHEWS-GRIECO, Sara F. *Corpo e Sexualidade na Europa do Antigo Regime....*, op. cit., p. 244.

fantasma da naturalização”, dando “precisão à ideia de assimetria e de hierarquia nas relações entre homens e mulheres, incorporando as dimensões das relações de poder”⁶²². É preciso considerar que tais dimensões não estiveram ausentes nas relações entre os homens, que poderiam agir com violência entre si, buscando assumir uma posição de dominação diante do outro, não importando necessariamente que este fosse passivo no ato sexual. O próprio João Botelho teria chamado um jovem de 14 anos de “maricas”, ou o mesmo que efeminado, por ele não ter aceitado penetrá-lo. Ou seja, na visão do frade, o garoto não assumiu a sua virilidade, a sua função de macho ativo, dominante.

O comportamento do religioso, que era notório e repetitivo, parece ter sido tratado com certa complacência pelas autoridades eclesiásticas, uma vez que levou tempo para que uma providência enérgica fosse tomada e ele, expulso da ordem. Apesar da reincidência, Botelho era apenas repreendido e penitenciado pelos seus prelados que, talvez, não acreditassem nas denúncias das vítimas. Afinal, o padre João de Évora, que deu o último testemunho, ainda pelejou com o rapaz, dizendo que ele era um “velhaco” e que todos os religiosos da casa viviam “santamente”.

A documentação inquisitorial registrou diversos exemplos de relações assimétricas, que ora contam com o poder do dinheiro, ora se caracterizam pela violência, sutil ou não, aspectos que denotam fortes relações de poder entre o dirigente e o subordinado. Práticas que foram perpetradas por sacerdotes, revelando um quadro de indubitável exploração de grupos subalternos no Portugal Seiscentista, indivíduos sobre cujos corpos humildes foram esculpidas múltiplas formas de dominação através da ação de corpos dominantes. No processo do cônego da Sé de Lisboa, padre Vicente Nogueira admitiu que grande parte de seus parceiros no “nefando” era composta por gente economicamente desfavorecida:

[...] nem faz contra o R. dizer q' avisasse aos cúmplices que se ausentassem, porque direitam(te) lhe não aconselhou tal cousa antes lhe mandou dizer que se viessem apresentar [...] q' não havia outro remédio senão ausentar-se, e bem se mostra q' não queria o Reo q' eles fugissem *pois sendo pessoas pobres lhe não mandou dinheiro p^a o Caminho*⁶²³.

O cenário assimétrico e de exploração de corpos masculinos subalternos não se diferenciou da situação submissa vivenciada por várias mulheres em diversas partes da Europa Ocidental, na Época Moderna. Os abusos em matéria sexual eram perpetrados

⁶²² PEDRO, Joana Maria; SOIHET, Rachel. A emergência da pesquisa da História das Mulheres e das Relações de Gênero. In *Revista Brasileira de História*, nº 54, vol. 27. São Paulo: ANPUH, jul.-dez., 2007, p. 288.

⁶²³ ANTT, IL, Proc. 4241 (grifo nosso).

por diferentes indivíduos do sexo masculino, a exemplo de jovens, que frequentemente se iniciavam sexualmente com as criadas da residência de seu pai, o *pater familias*, o patrão, que exercia seu poder sobre os corpos de suas empregadas, que, além da mão de obra, deveriam prestar-lhes favores sexuais. Tal prerrogativa era estendida não somente aos filhos do dono da casa, mas também aos seus parentes, todos do sexo masculino. As razões pelas quais as criadas se envolviam com seus patrões foram as mais variadas, que iam desde a afeição verdadeira até a ameaça de demissão ou de retenção do pagamento, passando pelas promessas de recompensa material. Ainda que houvesse resistência por parte das mulheres, ela poderia não ser suficiente, como demonstrou uma empregada agrícola, Thérèse Roux, que em sua “declaração de gravidez”, disse que a princípio tentou resistir, “mas no fim teve de ceder seu corpo, simplesmente porque ele era seu patrão”⁶²⁴.

Os encontros sexuais entre eclesiásticos e criados não se reduziram a relações forçadas, e houve casos em que os criados parecem ter feito sexo com os frades por vontade própria, ainda que não fiquem claras as razões, se por afeição e desejo ou se mediante alguma promessa. O jovem empregado Antonio Pimenta, de pouco mais de 15 anos, buscou a mesa inquisitorial, em junho de 1627, para descarregar sua consciência e relatou os atos de sodomia cometidos com seu amo, o mestre-escola em Valença do Minho, padre João de Mendonça da Maia. Ao ser interrogado pelo inquisidor, o jovem disse que ele confitente consentiu “por sua vontade”⁶²⁵ nos cerca de quatro ou cinco atos sexuais consumados entre ambos na cama de João, que foi ativo.

O dinheiro, não raro, foi fundamental na concretização de certas relações sexuais, consumadas até mesmo nos dias santos. Segundo a confissão de Dom Francisco Buitrago, “o dia era quinta feira de endoenças e levando o dito Antonio Alz’ Palhano a ele confitente para sua casa se despiram e deitaram na cama sendo já noite, depois de recolhida a procissão”⁶²⁶. Palhano, à semelhança do que se passava com os frades que deixavam seus conventos para participarem das festas católicas e se encontravam com seus parceiros, aproveitou o fim da procissão para pecar com seu amante e lhe deu dinheiro. O mesmo sacerdote, segundo André Correa: “e ouviu ele confitente dizer ao dito António Alz’ Palhano, q’ cometia o mesmo pecado na dita

⁶²⁴ MATTHEWS-GRIECO, Sara F. Corpo e Sexualidade na Europa do Antigo Regime. In CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (Dir.). *História do Corpo*. 1. Da Renascença às Luzes. Petrópolis: Vozes, 2010, pp. 234; 254-255.

⁶²⁵ ANTT, IL, Proc. 5007.

⁶²⁶ ANTT, IL, Proc. 8226.

forma com Domingos Soares, criado de Luis Correa, chegando-lhe com o membro no vaso do dito Domingos Soares, sem penetrar e q' às vezes lhe dava o dito clérigo dinheiro"⁶²⁷.

O próprio padre, ao concluir parte de suas confissões, “declarou q' a todas as sobreditas pessoas de que tem dito costumava ele confitente todas as vezes q' cometerão o dito pecado dar dinheiro, além de comerem e beberem em casa dele confitente”, deixando clara a prostituição que acontecia em sua casa. Tais relações, não raro, assumiram características conflituosas, como se pode intuir do depoimento de Palhano, ao ver negado seu desejo de cometer sodomia com um certo João Ferreira, que recebia vestidos de um Francisco da Costa, criado de D. Miguel de Almeida:

[...] João Ferreira se quisesse virar p^a. cometerem o pecado de sodomia, e o dito João Ferreira não quis consentir, e dizendo-lhe ele confitente como era possível que sendo amigo de Franc.^o da Costa criado de Dom Miguel de Almeida deixasse de consentir, lhe respondeo q' hua' [sô?] testemunha não podia fazer mal, e declarou [?] q' estas razos [razões?] entre ele confitente e o dito João Ferreira passaram sete ou oito dias depois de se [?] acharem [?] na cama a pr.^a [?] vez como ocasião [?] de ele confitente lhe perguntar se tinha commettido o ditto peccado com o dito Francisco da Costa que sustentava de vestidos ao dito João"⁶²⁸.

A heterogeneidade foi um dos traços mais importantes das relações homoeróticas clericais, que não excluíram o afeto e o ciúme, mas que tampouco desprezaram a violência e a exploração da miséria alheia. O abuso em matéria sexual existiu tanto nas casas de alcouce, quanto dentro de mosteiros e conventos e nas residências dos padres, onde recebiam rapazes ou faziam sexo com seus jovens criados. As relações sexuais, embora quase sempre sejam descritas, pelos notários, de uma maneira um tanto repetitiva, visto que a preocupação central da Inquisição era com a penetração anal com ejaculação dentro do ânus, não se resumiram a essa forma simplista. Apesar das tentativas de objetividade por parte da instituição repressiva, os processos revelam uma detalhada subjetividade: homens nus (eclesiásticos e leigos, alguns deles, mais tarde, tornar-se-iam homens da Igreja, entrando para ordens religiosas) entre os lençóis, às vezes mais de dois deles partilhando a mesma cama, prática de sexo oral, penetração do dedo no ânus (neste caso, mais especificamente nas relações abusivas com meninos), masturbações solitárias ou recíprocas, uso de cadeiras para dar apoio aos parceiros na hora do sexo, relações sexuais em pé, em camas, que

⁶²⁷ Idem.

⁶²⁸ Ibidem.

tiveram lugar em sacristias, conventos e mosteiros, estalagens, residências de familiares e de amigos, onde estavam hospedados, casas de alcouce e, até mesmo, em espaços públicos, como o sexo oral que padre Santos de Almeida fez em dois mancebos sob uma oliveira, na Anunciada.

O caráter diverso dos relacionamentos homoeróticos emerge ainda das diferentes estratégias adotadas pelos sacerdotes para alcançarem seus intentos sexuais. Um dos amantes de padre Vicente Nogueira, em sua confissão de 1632, Francisco Correa da Silva⁶²⁹, discorreu sobre uma interessante forma de Nogueira se aproximar de um mancebo, alvo de seu desejo. A mando do cônego, ele levou uma

carta de favor p^a o vigário geral soltar um moço [...] q diziam ser filho de um criado [...] estava então preso no aljube per andar vadio no taboleiro da Sé [...] em q rogava ao vigário geral que o soltasse e lhe mandou q a levasse primeiro ao d^o estudante e lhe manifestasse que desejava m(t)^o servi-lo e q o acharia sempre [...]?] encaminhado ao pecado nefando perq(t)^o o mesmo Vicente nog(r)^a lhe tinha dito antes ele disse q desejava m(t)^o alcançar aquele estudante q lhe parecia m(t)^o lindo e gentil homem querendo dizer que estava [?] p^a pecar com ele no nefando e folgou com a ocasião da prisão para ver se per esta via podia alcançar o que queria⁶³⁰.

Não sabemos se o rapaz foi, de fato, solto, mas a tática usada pelo sacerdote evidencia a possibilidade de que um profundo interesse sexual num rapaz pudesse alterar decisões judiciais, que eram, assim, modificadas através de certas manobras efetuadas por pessoas graves, como era o caso de Vicente Nogueira.

Por seu turno, o padre Bartolomeu de Góis, queimado no auto da fé realizado em 1621, no Rocio, chegou a até mesmo mentir a um confrade, dizendo-lhe que ia confessar um penitente. Muito desejoso de cometer o pecado de sodomia, mas sem encontrar um ambiente propício e a privacidade almejada, convidou o parceiro para que “subissem p^a torre dos sinos e passando pela [...] torre disse o dito cura, p^a um clérigo q’ aí estava, q’ ia ouvir a ele confitente uma palavra de confissão, querendo dizer q’ o ia confessar e subidos na torre, começando de cometer, o pecado de molícies”⁶³¹, quase consumaram o “nefando”.

Como já destacado, o aspecto heterodoxo das festas transparece na concretização de certas relações sexuais que tiveram lugar durante diferentes tipos de celebração. Segundo o estudante António da Rocha, 17 anos, filho do tesoureiro-mor da Sé de Lisboa, “neste verão passado pelas vindimas foi ele confitente [...] junto a S^{to} Antonio

⁶²⁹ Francisco também foi processado pela Inquisição de Lisboa: ANTT, IL, Proc. 1943.

⁶³⁰ ANTT, IL, Proc. 4241 (grifos no original).

⁶³¹ ANTT, IL, Proc. 1312.

do Tojal onde estava então por cura o padre Diogo Monteiro que lhe ensinou Latim e o corpo santo dous meses”⁶³² e ambos consumaram sodomia na cama, entre os lençóis. Outro homem da Igreja que aproveitou uma ocasião festiva para vivenciar relações proibidas foi o padre João de Mendonça da Maia. João da Fonseca, 16 anos, que buscou a Mesa Inquisitorial voluntariamente, em 1643, ao ser perguntado pelo inquisidor se sabia que o sacerdote cometia sodomia com outra pessoa, disse que

poucos dias depois da Páscoa ou nos dias santos dela foi a casa do dito João de Mendonça um João Carvalho mancebo q’ lhe parece ser de vinte anos pouco mais ou menos e é pajem de Luís César, e este dormiu uma noite no dito tempo com o dito padre na mesma cama, E ele confitente dormia [?] na mesma casa em outra cama e posto q’ ele confitente não via e que o dito padre João de Mendonça e o dito João Carvalho faziam contudo ouvia ranger [?] o catre em que estavam deitados E ouvia dizer ao dito João Carvalho as palavras seguintes / faça faça q’ já me vem / e por estas palavras e mau costume do ditto João de Mendonça e conversação q’ tinha com o dito João Carvalho entendia ele confitente que estavam cometendo o pecado nefando, e a este João Carvalho chama o dito João de Mendonça por outro nome⁶³³.

Além de vários desses homens da Igreja não terem respeitado os dias santos, é interessante notar, neste caso, em particular, o registro das palavras ditas por João Carvalho possivelmente no ato sexual e a interpretação do jovem devido ao comportamento mundano de João de Mendonça, a cuja casa iam muitas pessoas a do sexo masculino. O desrespeito aos dias santos parece ter sido muito comum entre os sodomitas da Igreja, uma vez que, por exemplo, até mesmo no Natal, havia atividades na casa de alcouce do padre Santos de Almeida⁶³⁴.

É interessante ressaltar o papel dos intermediários, que atuaram em diferentes tipos de relacionamentos dos eclesiásticos, além da frequente concretização de relações incestuosas. João Machado, barbeiro e um dos parceiros do padre Diogo Monteiro, confessou que o sacerdote lhe pediu o seu cunhado, Luís de Abreu, dando a entender que era para o “nefando”, visto que Monteiro lhe teria confidenciado que “não gostava senão do pecado nefando e não das outras galanterias”⁶³⁵. Machado, que já tinha pecado com Abreu, o levou até a casa do padre, onde o deixou. No dia seguinte, seu cunhado admitiu ter ganhado dois tostões pelo ato sodomítico, sem, contudo, declarar se fora agente ou paciente. O barbeiro referiu um elemento muito interessante no que se refere

⁶³² ANTT, IL, Proc. 2127.

⁶³³ ANTT, IL, Proc. 5007.

⁶³⁴ ANTT, IL, Proc. 6587.

⁶³⁵ ANTT, IL, Proc. 2127.

às relações de padre Diogo, que conhecia o secretário da Cruzada, Miguel de Abreu, com quem, ao que parece, manteve algum laço sodomítico: a existência de um livrinho, em papel branco, onde anotava os nomes de seus amantes. Ao que parece, ele recolhia dados dos parceiros, visto que pediu informações acerca de Luís de Abreu, a exemplo dos nomes dos pais e seu ofício. Monteiro disse-lhe “q’ ali assentava naquele papel os amigos de coração”⁶³⁶, aspecto que levou Machado a ter certeza da consumação da sodomia com seu conhado, uma vez que “o tomou no dito livrinho por lembrança com tanta miudeza”⁶³⁷.

A categoria “gênero” ressalta o aspecto relacional entre mulheres e homens, já que não se pode compreender qualquer um dos dois através de um estudo que não os considere a partir de uma perspectiva conjunta, correlata. Esse elemento é “essencial para ‘descobrir a amplitude dos papéis sexuais e do simbolismo sexual nas várias sociedades e épocas, achar qual o seu sentido e como funcionavam para manter a ordem social e para mudá-la”⁶³⁸. Nesse sentido, é preciso assinalar que as mulheres não estiveram ausentes do contexto das relações proibidas dos homens aqui estudados. Ainda que nem todas tenham tido seus nomes registrados nos arquivos inquisitoriais, há referências às esposas, amantes e prostitutas, figuras femininas que mantiveram relações estáveis ou passageiras com os parceiros dos clérigos e, às vezes, com os próprios homens da Igreja, de quem, em alguns casos, tiveram filhos.

O secretário do Tribunal da Cruzada, Miguel de Abreu, ao relatar a prática do “pecado nefando”, confessou aos inquisidores que “começou sendo solteiro e continuou sendo casado com mulher honrada e moça e tendo, além disso, ilícita conversação com outra mulher bem parecida de dous anos a esta parte com a qual se amancebou pera se tirar do dito vício torpe”⁶³⁹. O testemunho de Miguel, que, lembramos, teve as ordens menores, e era pai de filhos pequenos, apresenta elementos importantes: na tentativa de se enquadrar ao modelo sexual heteronormativo cristão, escolheu o matrimônio, muito embora continuasse na “vida nefanda” e, no intuito de abandoná-la, amancebou-se com uma mulher. A trajetória de Miguel, assim como a de outros homens que, ao mesmo tempo em que mantinham relações secretas e proibidas com os eclesiásticos, eram casados ou casaram-se posteriormente, nos remete às colocações das estudiosas Judith

⁶³⁶ Idem.

⁶³⁷ Ibidem.

⁶³⁸ PEDRO, Joana Maria; SOIHET, Rachel. *A emergência da pesquisa...*, op. cit., p. 288.

⁶³⁹ ANTT, IL, Proc. 644.

Butler e Tânia Navarro-Swain⁶⁴⁰, para quem as identidades sexuais não são estáticas. Navarro-Swain fez alusão ao “nomadismo identitário”, que parece ter estado presente no cotidiano sexual de diversos sodomitas, que mantiveram concomitantemente relações sexuais com homens e mulheres e que se travestiam de mulheres, a exemplo de Pantaleão da Costa, que, mais tarde, se tornou um frade beneditino.

O tesoureiro da Bula da Cruzada, Manuel Leitão Borges, de 24 para 25 anos, confessou que o ex-comissário do tribunal, padre António Álvares Palhano, sabia de seus relacionamentos sexuais com pessoas do sexo feminino, mas parecia não se importar com a questão: “foi ele confitente agente a instância do mesmo Palhano que sabia q’ ele confitente tinha em Peniche mulheres com quem tinha cópula e podia ter quando quisesse”⁶⁴¹. A fala de Borges dá a entender que o fato de ele ter mulheres e fazer sexo com elas regularmente foi um atrativo para Palhano, que o instou a ser ativo na relação. Em outra passagem de seu testemunho, ele disse que “o dito António Álvares começou de pegar com ele confitente que lho recusou muitas vezes dizendo que não era mulher”⁶⁴², revelando uma certa repulsa pela passividade, questão que o aproximaria do universo feminino. Embora o padre quisesse que ele fosse “agente”, Borges foi ativo e passivo nas relações.

Os homens da Igreja tampouco se furtaram às relações sexuais com mulheres, a exemplo dos padres seculares António Álvares Palhano (este teve pelo menos uma filha), Vicente Nogueira⁶⁴³ e Diogo Monteiro⁶⁴⁴, do sacerdote e freire professo da Ordem de Santiago Francisco Dias Palma⁶⁴⁵ e dos frades franciscanos Agostinho de São João⁶⁴⁶ e Manoel do Sacramento⁶⁴⁷. Os dois últimos, além da sodomia, também solicitaram mulheres (e homens) no confessionário, incorrendo em mais um crime sob a jurisdição inquisitorial: a solitação, o que resultou que ambos tenham sido duplamente processados pelos diferentes delitos.

Algumas dessas relações heterossexuais foram um tanto duradouras, como se depreende da confissão do próprio Vicente Nogueira, que, em 1630, disse ao inquisidor Manoel da Cunha que ele teve “amizade ilícita” com a viúva cristã nova Joana Lopes por cerca de dois anos. O padre admitiu que “por quatro ou cinco vezes tentou cometer

⁶⁴⁰ PEDRO, Joana Maria; SOIHET, Rachel. *A emergência da pesquisa...*, op. cit., pp. 292-294.

⁶⁴¹ ANTT, IL, Proc. 11526.

⁶⁴² Idem.

⁶⁴³ ANTT, IL, Proc. 4241.

⁶⁴⁴ ANTT, IL, Proc. 2127.

⁶⁴⁵ ANTT, IL, Proc. 8834.

⁶⁴⁶ ANTT, IL, Procs. 7818 e 7818-1.

⁶⁴⁷ ANTT, IL, Procs. 3966 e 3966-1.

com ela o pecado nefando querendo meter-lhe seu membro viril no vaso traseiro, porém de nenhuma vez teve efeito o dº pecado perquanto a dª mulher o não quis consentir posto q ele o procurou”⁶⁴⁸, prática sexual que foi considerada como “conatus”, ou a tentativa de concretizar a sodomia, pelo notário inquisitorial.

Um aspecto importante que aparece na documentação diz respeito a uma espécie de incentivo à prostituição feminina, visto que algumas mulheres eram levadas até às casas dos padres sodomitas com o objetivo de que eles as vissem e constatassem se elas os agradavam ou não. Segundo Francisco Correa da Silva, um dos amantes de Nogueira e com quem o padre tinha desavenças por ter sido por ele furtado e porque ele falaria mal de sua pessoa, confessou que o cônego mandou que, uma noite, chamasse um moço à sua casa, com quem queria cometer o “nefando”. Entretanto, o rapaz, que tinha uma irmã solteira “e q ele lhe levara já a casa a dª irmã e q lhe oferecera para cada vez que elle Vicente nog(r)^a a quisesse, mas q ele a não queria senão o moço ao qual chamou, mas ele se escusou porque o moço não queria cometer o pecado nefando”⁶⁴⁹, ainda que o padre já lhe tivesse metido as mãos pela braguilha, segundo lhe dissera.

De acordo com o testemunho de Afonso Rodrigues, pedreiro, morador na Vila de Almodóvar, Dias Palma, que estava infamado de acometer moços, disse que era público que o freire “cometendo uma mulata para dormir com ela e pondo-se ela em o estado ordinário e natural ele lhe dissera que não havia de ser senão por detrás”. Além disso, se dizia publicamente, “que lhe dissera a mulata que se diz ser de Manoel Girreiro [...] que pois ele não queria por diante que ela não queria por detrás”⁶⁵⁰. A mulata não teve seu nome registrado, mas há que se ressaltar a relação assimétrica entre uma escrava e um sacerdote, da qual temos muito pouca informação acerca das circunstâncias. Entretanto, é notável que, ao contrário do que defendeu o historiador português Joaquim Ramos de Carvalho⁶⁵¹, o abuso de subalternos não foi peculiar às colônias ultramarinas. As populações que foram transportadas para o reino em situação servil também foram exploradas de múltiplas maneiras, inclusive no que tange ao âmbito sexual. De todo modo, é fundamental sublinhar que a mulata, mulher pertencente a um grupo hierarquicamente subordinado, exerceu sua vontade e não teria aceitado a prática do sexo anal, igualando ambos os desejos: se ele não queria da maneira dela, ela tampouco queria do jeito dele.

⁶⁴⁸ ANTT, IL, Proc. 4241.

⁶⁴⁹ Idem (grifo no original).

⁶⁵⁰ ANTT, IL, Proc. 8834.

⁶⁵¹ CARVALHO, Joaquim Ramos de. *As sexualidades...*, op. cit., p. 128.

Vários atos sexuais dos sacerdotes e frades apresentam características muito diversas, uma vez que envolveram outros homens (vários casados ou que se casaram depois, além de viúvos), mulheres, crianças e adolescentes, nas mais variadas situações, que incluíram as relações de poder, o dinheiro, a prostituição, o interesse material (ofícios, por exemplo), o amor e o ciúme, aspectos que levantam reflexões importantes no que tange ao gênero, sem perder de vista que os sacerdotes violaram o celibato e os frades professos violaram um quesito primordial ao seu estado: o voto de castidade. Essas questões, que revelam que os papéis sexuais e homossexuais não são rígidos, parecem mostrar uma fluidez “identitária” entre aqueles protagonistas. Ou seja, tudo indica que, até fins do século XVII, “la homosexualidad no era concebida como la expresión de una identidad sexual, tampoco por los sujetos que conocían experiencias sexuales de esta naturaleza”⁶⁵².

Padre Palhano ainda protagonizou relacionamentos incestuosos: além de manter uma história antiga com seu compadre Miguel de Abreu, confessou a prática do “pecado nefando” com Aires Penteado de Avelar, homem casado, nobre, que pertencia à governança da Vila de Atougua, com quem também tinha relações de compadrio. Admitiu ainda ter consumado a sodomia com Jorge Pinto, “com o qual ele confitente tratava de casar hua’ filha”⁶⁵³, e cujo pai era um contador e distribuidor na Vila de Peniche. O sacerdote Santos de Almeida⁶⁵⁴ molestou sexualmente um sobrinho, de 14 anos, filho de sua meia-irmã. Essas conexões ilegítimas não causaram nenhuma estranheza aos inquisidores, o que pode indicar que elas foram bastante comuns. No que se refere ao incesto heterossexual, Matthews-Grieco⁶⁵⁵ ressaltou que sua prática foi favorecida principalmente pelas condições de proximidade, além da desigualdade social e da dependência diante de um benfeitor. Esses elementos podem ter sido decisivos especialmente quanto à “sodomia per os” (pela boca), consumada por Almeida com o seu sobrinho, mas não podem ser descartados nas relações entre Palhano, um padre com ascendência bastante humilde, e Avelar, um aristocrático, que poderia significar um trato vantajoso (embora “ilícito”) para o ex-comissário da Cruzada.

Outros aspectos das relações sodomíticas que merecem ser ressaltados dizem

⁶⁵² MOVELLÁN, Tomás A. Mantecón. Experiencias sodomitas y justicia urbana en sociedades temprano-modernas del Mediterráneo occidental. In CASTELAO, Ofelia Rey; CORTIZO, Camilo Fernández; REDONDO, Rubén Castro. *La vida inquieta*. Conflictos sociales en la Edad Moderna. Universidad de Santiago de Compostela: Servizo de Publicacións e Intercambio Científico, Ed. 2018, p. 71. Agradecemos ao autor o envio de seu artigo.

⁶⁵³ ANTT, IL, Proc. 8226.

⁶⁵⁴ ANTT, IL, Proc. 6587.

⁶⁵⁵ MATTHEWS-GRIECO, Sara F. *Corpo e Sexualidade...*, op. cit., p. 255.

respeito ao tempo quando elas ocorreram e aos diferentes locais nos quais foram concretizadas. No processo de frei Cosme de Oliveira, carmelita calçado, que, em 1630, tinha cerca de 41 anos, consta que, em 1620, morava no mosteiro carmelita de Santa Ana, da Vila de Colares e, em 1630, vivia no convento do Carmo de Lisboa, espaços onde cometia sodomia. Entretanto, no processo de um de seus amantes, o frei da mesma ordem, Baltazar da Silveira, 53 anos, que, além de teólogo e pregador (apesar de suas importantes funções religiosas – era ainda mestre dos noviços no Convento de Lisboa e era padre havia cerca de 30 anos – a *Sessão de Genealogia* informa que não soube bem os mandamentos da Lei de Deus e nem os da Santa Madre Igreja), era prior do Convento de Évora e tinha também sido prior no Mosteiro de São Romão⁶⁵⁶, junto à Vila de Alvega, depreende-se que ambos cometeram sodomia havia cerca de onze anos no convento dos carmelitas, em Beja, onde então habitava frei Cosme. Esse contexto, que não foi único, demonstra que aqueles homens pecaram por anos a fio, em diferentes conventos por onde eles passaram, elemento que sugere, como já assinalado, uma falta de rigidez disciplinar por parte dos superiores conventuais de diversos estabelecimentos religiosos masculinos, em Portugal, no século XVII.

Aliás, confissões de faltas sexuais antigas e o quantitativo do número de cópulas praticadas por aqueles homens são elementos que aparecem com certa regularidade nos processos inquisitoriais. É o exemplo do que se passou com o sacerdote da Ordem de São Francisco, da Observância da Província de Portugal, Agostinho de São João⁶⁵⁷, que se apresentou voluntariamente, em 1660, ao Tribunal de Lisboa (vale lembrar que, mais tarde, aos 74 anos, foi processado por solicitação). O franciscano admitiu que havia 10 ou 12 anos, tinha mantido uma “amizade” com um homem, com quem fez sexo por mais de quarenta vezes, e que, mais tarde, se tornou o marido de sua prima. Agostinho disse que as relações tiveram lugar antes do casamento do mancebo com sua parenta. De todo modo, como vimos, parecia ser comum a prática de relações incestuosas, como se depreende da relação antiga entre Palhano e seu compadre, Miguel de Abreu, ou entre Palhano e um outro seu compadre, homem nobre de sua vila. É interessante notar que, na Europa Moderna, entre cônjuges, segundo a historiadora Sara F. Matthews-

⁶⁵⁶ Certamente trata-se do Mosteiro de São Romão do Neiva, masculino, que pertencia à Ordem e à Congregação de São Bento. Localizado em Viana do Castelo, foi fundado pelo monge Quendano, pouco antes de 1087. Conferir informações em ANTT: < <https://digitalq.arquivos.pt/details?id=1461644>> Acesso em: 31 de mar. de 2019. VASCONCELOS E SOUSA, Bernardo (dir.); ANDRADE, Maria Filomena; OINA, Isabel Castro; SANTOS, Maria Leonor Ferraz de Oliveira Silva. *Ordens Religiosas em Portugal...*, op. cit., p. 66.

⁶⁵⁷ ANTT, IL, Proc. 7818.

Grieco, a moderação no sexo era aconselhada por todas as autoridades e a frequência das relações sexuais seria “calculada em geral a partir da idade dos parceiros, autorizando-se aos jovens mais relações por semana”⁶⁵⁸. Num contexto marcado pela ideia de “castidade matrimonial”, que implicava o controle da paixão sexual, pregada tanto pelas autoridades religiosas, quanto pelos médicos e humanistas, para quem “as relações sexuais entre esposos deviam ser moderadas, controladas e suscetíveis de desembocar numa procriação”⁶⁵⁹, vários sodomitas da Igreja, incluindo frei Agostinho, que buscou a Mesa aos 41 anos, deram mostras de vivenciarem uma sexualidade bastante libertária, ainda que dentro de um universo conventual e o mais importante, num cenário repressor, como o inquisitorial.

Certos vínculos poderiam incluir até mesmo os ciúmes. É o que se pode pensar das atitudes de Jorge Vieira de Siqueira, escrivão judicial na Vila de Sintra, natural da Ilha de São Miguel, que, em sua confissão ao inquisidor Diogo Osório de Castro, admitiu sua insatisfação com Miguel de Abreu. Aos 53 anos, era pai de um dos pajens de D. António Mascarenhas, depois de cometer várias molícias com Abreu, na casa do comissário geral da Cruzada, ambos tentaram praticar sodomia, mas não tiveram êxito. Na noite seguinte, Palhano foi dormir na residência e Abreu disse a Siqueira que se agasalhasse na cama de seu filho, o pajem Simão Vieira, visto que o secretário da Cruzada ia partilhar a sua com seu compadre, o ex-comissário Palhano. Assim,

apagada a candeia per eles sentiu ele confitente que eles estavam fazendo o pecado nefando hum com outro, perq’ buliam muito e ofegavam e tremiam o estrado e a casa, aquietando-se como que acabavam aquele torpe ato disse o dito Miguel de Abreu dai cá a camisa pera me limpar e deixai-me cobrir que me levastes pera lá toda a roupa e ao dia segte. disse ele confitente ao dito Miguel de Abreu, q’ já achara quem lhe fizesse a vontade, e que lhe não falasse mais dali em diante⁶⁶⁰.

Do testemunho de Siqueira transparece sua revolta não apenas com o fato de Miguel de Abreu ter preferido partilhar a cama com padre Palhano, mas também – e principalmente – por ter a certeza de que ambos tiveram uma relação sexual exitosa. Deixou claro seu descontentamento com o amante, que já encontrara outro parceiro, o que resultou no pedido para que ele não lhe falasse mais.

Desse modo, além de certos afagos, carinhos e ciúmes, os relacionamentos não excluíram a dominação e o poder, elementos que permearam não apenas os vínculos

⁶⁵⁸ MATTHEWS-GRIECO, Sara F. *Corpo e Sexualidade...*, op. cit., p. 242.

⁶⁵⁹ Idem.

⁶⁶⁰ ANTT, IL, Proc. 644 (grifo no original).

entre os eclesiásticos e os criados, mas também aqueles entre homens de classes sociais semelhantes. Muitas amizades ficaram estremecidas devido aos conflitos existentes nas relações dos sodomitas, ora por uma das partes não consentir certas práticas sexuais, que poderiam integrar outros homens, ora por causa de atos sodomíticos não consumados. No processo do clérigo de epístola Pascoal Correa, de 28 para 29 anos, que foi condenado à fogueira em 1611, o jovem Paulo Afonso, que tinha entre 16 e 17 anos, confessou que, ao passar pela porta do eclesiástico, de quem era conhecido, foi convidado a entrar no sobrado e ali: “o dito clérigo abraçou e beijou a ele declarante e lhe disse q’ fizessem molícies”. Contudo, “fazendo ambos com as mãos o dito clérigo o peito com ele declarate”, para que cometessem o “pecado nefando”, que Pascoal Correa seria ativo, e “ele não quis consentir e não tornou mais a falar com o dito clérigo”⁶⁶¹. Francisco Correa da Cunha, que, mais tarde, se tornaria frei Fernando Mendonça, outro parceiro do clérigo, disse “q’ ele está quebrado com o dito Pascoal Correa per razão q’ não quis ele declarante fazer as mesmas cousas e pecados com pessoas com q’ o dito Pascoal Correa queria q’ ele os fizesse”⁶⁶². Este aspecto dá a entender que o eclesiástico o estava alcovitando para outros homens.

A documentação não informa se Pascoal possuiu ou visitou casas de alcouce e, através de seu processo, inventariamos cerca de apenas nove amantes, que pertenceram tanto ao universo da fidalguia quanto da criadagem, e com quem parece ter consumado poucos atos sodomíticos, tendo cometido diferentes práticas sexuais, que incluíram a “punheta” (ou a masturbação recíproca) e o “conatus” (que abrangiam, por exemplo, as tentativas malsucedidas de sodomia). Entretanto, o testemunho de Francisco Correa evidencia que o clérigo queria inseri-lo num grupo de indivíduos (que certamente fazia parte dos amantes de Correa) com quem ele não quis manter os mesmos contatos sexuais, indicando a existência de possíveis encontros que envolviam vários sodomitas, mas a documentação não permite saber se, neste caso, tais intercursos envolveriam a prostituição. Aliás, essa foi outra situação que tipificou o conjunto de relações homossexuais dos eclesiásticos aqui estudados e que compreenderam parceiros de categorias sociais muito diversas, como veremos a seguir.

⁶⁶¹ ANTT, IL, Proc. 1349.

⁶⁶² ANTT, IL, Procs. 1349 e 7101.

3.2 AS CASAS DE ALCOUCE

O mercado do sexo heterossexual esteve em alta em diversos momentos da Europa Moderna e os governos municipais, na França e na Itália, do fim do século XV e do século XVI, por exemplo, objetivando controlar as desordens morais, optaram por institucionalizá-lo⁶⁶³. A prática não só contava com o apoio das autoridades eclesiásticas, bem como vários dos integrantes do clero participaram ativamente dos “negócios”, a exemplo dos priores de Florença, que, em 1415, financiaram o estabelecimento de pelo menos três bordéis municipais. Para Matthews-Grieco⁶⁶⁴, a legalização da prostituição feminina, inclusive a que estava sob a proteção dos oficiais da Igreja, tinha como finalidade não somente o controle dos “passatempos prazerosos”, mas também “salvaguardar a honra da cidade e evitar a cólera divina”⁶⁶⁵, caso os clientes optassem por práticas sexuais “mais graves”, como a sodomia. Nos bordéis municipais, segregados em bairros específicos, tristes histórias acompanhavam a maior parte das mulheres, que, no século XV e no começo do seguinte, tinham origem social modesta: eram as violadas, as seduzidas e abandonadas, as grávidas de filhos ilegítimos. Eram, em sua maioria, mulheres pobres, sem amigos, “que acabavam de trocar seu corpo por uma refeição, um abrigo, roupas ou dinheiro” e “eram consideradas como um permanente problema social”⁶⁶⁶, já que, como tinham perdido sua castidade, concomitantemente perderam o “direito de pertencer à sociedade ‘honesta’”⁶⁶⁷. Além de confinar aquelas mulheres em espaços controláveis, protegendo as moças honestas e salvaguardando as cidades de toda a violência existente em torno dessa forma de vida, a autora afirma que “a prostituição incentivaria a sexualidade heterossexual e, por conseguinte, potencialmente procriadora, longe do pesadelo demográfico da sodomia estéril, e também longe dos raios da cólera divina”⁶⁶⁸. A seu ver, teria sido o horror à sodomia uma das razões para a tolerância para com a prostituição feminina.

Entretanto, é possível notar certa complacência ao meretrício masculino, em Portugal, no Seiscentos, especialmente no que tange às chamadas casas de alcouce pertencentes a sacerdotes em Lisboa, que parecem ter funcionado por longo tempo. Contudo, entre as décadas de 1630 e de 1640, anos de conjuntura complexa na política

⁶⁶³ Em Languedoc, desde o século XIII já se faziam concessões para que casas fechadas fossem estabelecidas. MATTHEWS-GRIECO, Sara F. *Corpo e Sexualidade...*, op. cit., p. 262.

⁶⁶⁴ Idem.

⁶⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶⁶ Ibidem, p. 263.

⁶⁶⁷ Ibidem.

⁶⁶⁸ Ibidem, p. 264.

portuguesa e no contexto da *Guerra de Restauração*, as autoridades inquisitoriais, até então um tanto condescendentes, reprimiram severamente os donos e certos frequentadores daqueles espaços, incluindo os intermediários, punindo-os com a fogueira. É necessário sublinhar a fundamental participação dos integrantes do clero, secular, regular e das ordens militares, que atuaram como “agenciadores” de jovens para a concretização de inúmeras práticas sexuais ocorridas naqueles espaços.

Em 1630, o primeiro a testemunhar contra o padre Santos de Almeida foi Vasco Salgado, moço da capela real, que tinha 21 para 22 anos, e que manteve vários relacionamentos homoeróticos com pessoas eclesiásticas. Ele, que frequentava também a casa do secretário do Tribunal da Bula da Cruzada, Miguel de Abreu, com quem tomava dinheiro emprestado e cuja residência foi retratada como uma espécie de casa de alouco, assim descreveu uma das habitações onde Almeida viveu: “e a d.^a casa de Santos d’Almeida *vão de m.^{tos} tempos* a esta parte moços e aí lhes dá cama e consente q’ estejam huns com outros *de maneira que podem fazer as torpezas que quiserem e bem sabe ele q’ he para molícies pelo menos* mas não sabe se ele soubera q’ era para mais se o consentira”⁶⁶⁹. O padre secular António Álvares Palhano foi outro depoente que sublinhou a popularidade da residência, ao menos entre os sodomitas, que lá iam para cometer molícies: “foi ele confitente a casa do Pe. Santos de Almeida [...], o qual tinha casa pública [rasurado] rapazes sempre nela p.^a. todos os que quisessem cometer o *pecado de molícies*”⁶⁷⁰.

Algumas confissões dão a entender que a casa de Santos (bem como a de Miguel de Abreu) era frequentada por homens interessados apenas em molície, expressão que tem diferentes conotações, que vão desde a masturbação recíproca até a chamada “molície entre as pernas”, que correspondia ao sexo interfemoral com ou sem emissão de sêmen. Mas, na realidade, naquele ambiente houve consumação da sodomia, dentre outras práticas sexuais. Tal eufemismo pode ser atribuído à tentativa de o proprietário desses locais e seus frequentadores escaparem da perseguição inquisitorial, uma vez que o pecado de molícies não era da alçada da Inquisição.

O depoimento de Vasco salientou um dado crucial quanto à existência daquelas casas: o seu longo tempo de funcionamento. Santos de Almeida, que foi queimado num auto da fé em 1645, aos 66 anos, foi preso somente em 1644. Apesar de constarem denúncias contra ele havia pelo menos 14 anos, o padre não parece ter sido incomodado

⁶⁶⁹ ANTT, IL, Proc. 6587 (grifos nossos).

⁶⁷⁰ ANTT, IL, Proc. 8226 (grifo nosso).

por suas atividades no meretrício pelas autoridades cabíveis. Ele e vários de seus parceiros confessaram culpas “nefandas” muito antigas, sempre revelando a grande circulação de homens pelos domicílios onde o padre viveu, o que mostra que durante boa parte de sua vida dedicou-se à libertinagem, tratada com indulgência pelas instituições repressivas. Ainda que as *Ordenações Filipinas*, por exemplo, tenham determinado a perda dos bens e a morte civil aos alcoviteiros, que, em suas casas, consentissem que as mulheres usassem mal de seus corpos⁶⁷¹, a legislação régia Seiscentista não parece ter se referido aos homens que alcovitavam outros do sexo masculino para que fizessem mau uso de seus corpos, aspecto protecionista que parece estar relacionado ao gênero. Por outro lado, Almeida morou em diferentes lugares em Lisboa e ainda que as confissões e denúncias não esclareçam as razões pelas quais ele estava em constante mudança, sua mobilidade pode significar que tentava se esquivar de possíveis inspeções das autoridades competentes.

Em Portugal, a legislação do século XVII revela que a prostituição heterossexual tinha uma existência consentida, embora discreta. Se as práticas não eram vistas como “escandalosas”, deveriam ser tratadas com “o disfarce e a moderação”⁶⁷². Quanto à prostituição masculina, como assinalado, parece ter havido uma flexibilidade no que se refere à existência das casas de alcouce pertencentes, por exemplo, aos eclesiásticos. Apesar da rotatividade de homens e jovens, incluindo até mesmo crianças e adolescentes, que circulavam por aqueles ambientes, elas parecem ter funcionado durante muito tempo aparentemente sem que tivessem sofrido constrangimentos, certamente contando com a proteção de pessoas influentes. Se não fossem escandalosas, poderiam ter sido tratadas com certa tolerância.

O historiador francês Jacques Rossiaud sublinhou a condescendência com que a prostituição heterossexual foi tratada nas cidades francesas do século XV. Além dos bordéis públicos e dos “particulares”, estes últimos mantidos por alcoviteiras, estalajadeiras e proxenetas, existiam as termas, que, apesar de todos os regulamentos,

⁶⁷¹ Neste caso, a expressão “morra por ello” foi entendida como morte civil porque no que tange ao lenocínio quanto às freiras professoras, que era mais grave, a pena seria inferior. *Ordenações Filipinas*. Livro V. Título XXXII. Dos Alcoviteiros, e dos que em suas cazas consentem a mulheres fazerem mal de seus corpos, p. 1182. Disponível em: < <http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas/15p1182.htm>> Acesso em: 02 de fev. de 2019.

⁶⁷² MONTEIRO, Nuno Gonçalo. Casa, casamento e nome: fragmentos sobre relações familiares e indivíduos. In MATTOSO, José (Dir.); MONTEIRO, Nuno Gonçalo (Coord.). *História da Vida Privada em Portugal*. A Idade Moderna. Lisboa: Círculo de Leitores, 2011, p. 139.

foram chamadas pelo autor de “verdadeiras casas de tolerância da época”⁶⁷³. Com exceção dos momentos em que ocorriam calamidades (uma grande mortandade, uma péssima colheita) ou devido à chegada de um importante pregador, quando “as pessoas dão provas de veleidades purificadoras”⁶⁷⁴, as autoridades passavam a se preocupar com todos aqueles que não tinham um comportamento moral condizente com as normas, dentre eles, as prostitutas. Embora houvesse uma repressão periódica da prostituição, Rossiaud destacou que quando os processos eram instaurados, a prática já estava tão enraizada que isso não fazia com que a atividade parasse. Ademais, quando os “surto moralizadores”, que eram raros, aconteciam, havia denúncias de outras acusações, bem mais graves que a luxúria (a exemplo de ameaças contra pessoas importantes), que não era “mais que um preâmbulo” para a “reforma dos costumes”⁶⁷⁵. Ou seja, fica claro que o “negócio” contava com a proteção dos oficiais municipais e dos funcionários do príncipe, que eram os responsáveis por fazer com que a lei fosse respeitada.

A vida libertina do padre Santos de Almeida, que, até aos anos de 1630, era capelão⁶⁷⁶ da Capela Real, já vinha de longa data. Em 1630, ele mesmo buscou a mesa inquisitorial para descarregar sua consciência e confessar suas culpas “nefandas”. Em agosto de 1632, Domingos de Araújo, meirinho do Eclesiástico, denunciou aos inquisidores o que viu na casa do padre, após ter ido lá a mando do vigário geral, para verificar se um escravo fugido, que tinha fama de “fanchono”, estava ali refugiado. Inquirido, Araújo disse ter visto, nas casas, apenas uma cama e presumiu que todos os homens e rapazes que estavam na residência a partilhavam. Ademais, notou a ausência de roupas de cama, elementos que poderiam indicar a prostituição. O meirinho, que era vizinho do clérigo, ainda que não tivesse visto as assembleias “nefandas”, já que não ia àquele beco, fez referência às “velhacarias e maldades, ceias, e jantares, e conversações de homens, e moços, e mancebos q’ se faziam em casa do dito clérigo; o qual tinha furtado hum filho a seu pai e q’ com ele se ia o clérigo a Sevilha”⁶⁷⁷, dizendo que se não fora um clérigo “o houvera de haver”. A fama do que se passava na casa era pública e assunto das conversas numa botica, onde as pessoas se reuniam e diziam que a

⁶⁷³ ROSSIAUD, Jacques. A prostituição, sexualidade e sociedade nas cidades francesas do século XV. In ARIÈS, Philippe & BÉJIN, André (orgs.). *Sexualidades Ocidentais*. Contribuições para a história e para a sociologia da sexualidade. São Paulo: Brasiliense, 1982, p. 94.

⁶⁷⁴ Idem, pp. 95-96.

⁶⁷⁵ Idem, p. 96.

⁶⁷⁶ O capelão era o sacerdote assalariado para dizer missa a algum príncipe. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário Portuguez & Latino...*, op. cit., volume 9. Disponível em < <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/capella%C3%B5>> Acesso em: 10 de fev. de 2019. Verbete: *capellaõ*.

⁶⁷⁷ ANTT, IL, Proc. 6587.

residência do sacerdote era uma escola, alcouce e recolhimento de “fanchonos”, onde ocorriam grandes pagodes, escandalizando a vizinhança.

É interessante ressaltar que a questão mais importante foi a fuga do cativo, que mobilizou as autoridades eclesiásticas e não necessariamente as “nefandices” escandalosas que ocorriam na casa do padre Santos de Almeida, o que denota uma falta de empenho por parte do Santo Ofício em investigar as denúncias do meirinho. Certamente após a confissão de Ameida, em 1630, foi somente admoestado e, em 1633, isto é, três anos depois de sua confissão, foi chamado diante do inquisidor Pedro da Silva de Sampaio. Revogou parte de sua declaração e foi mandado apenas que não saísse da cidade sem licença do tribunal. A princípio, o Conselho Geral do Santo Ofício não viu culpas suficientes para a sua prisão. Contudo, em 1644, depois de algumas confissões dos frequentadores de sua casa, os inquisidores finalmente notaram que

comete ele o pecado de molícies com devassidão e dá casa p^a outras pessoas o cometerem e q’ nela cometem o pecado nefando e posto q’ dizem q’ ele o não sabia, sempre resulta contra ele gravíssima culpa de assim ter a casa exposta p^a tais delitos, em grande desserviço de Ds’, e prejuízo desta Rep.^{ca678}.

Então, emitiram o mandado de prisão nos cárceres secretos, com sequestro de bens. Mesmo assim, a opinião inquisitorial não foi unânime, visto que para certos inquisidores suas práticas sexuais não eram da alçada do Santo Ofício. Enquanto para os inquisidores Luís Álvares da Rocha e Belchior Dias Preto, o acusado deveria ser preso com sequestro de bens porque “basta q’ se use de membro natural em vaso não natural, ou de membro não natural em vaso natural, e ser este modo de sodomia torpíssimo, e m.^{to} abominável”⁶⁷⁹, segundo Pedro de Castilho, o fato de “dar casa p.^a estes pecados de infâmia que contra ele resultava, não concluía ser para o pecado nefando claram.^{te}”; antes se entendia ser som.^{te} p.^a molícies”⁶⁸⁰. Em suma, para Castilho, os pecados cometidos na casa e confessados pelas testemunhas não significavam a concretização da sodomia e se eles praticavam molícies, isso não os interessava, já que tais transgressões não tocavam ao Santo Ofício.

Esses elementos indicam a ausência de unanimidade entre as autoridades inquisitoriais, que, pelo visto, não pareciam muito interessadas nesse tipo de delinquência, já que contemporizaram por anos com as transgressões do padre, de seus parceiros e dos demais frequentadores de suas residências. Mas a conjuntura política de

⁶⁷⁸ Idem.

⁶⁷⁹ Ibidem.

⁶⁸⁰ Ibidem.

Portugal era complexa na década de 1640, visto que havia ao menos quatro anos que estava em guerra contra a Espanha. Possivelmente o medo de uma tragédia coletiva, de que Portugal fosse desfavorecido por Deus num contexto bélico, já que se acreditava que os sodomitas atraíam a cólera divina para toda a comunidade, o Santo Ofício, por fim, decidiu combater a licenciosidade então existente, já que existia a crença de que Lisboa tinha se convertido numa nova Sodoma. Ademais, pode-se considerar que a atuação mais enérgica por parte dos inquisidores também se deveu à ânsia de autoafirmação do tribunal num momento de conflitos com o rei D. João IV.

O público que frequentava a casa de Santos de Almeida era eclético e envolvia soldados, que estavam nas fronteiras nos primeiros anos da *Guerra de Restauração*, estudantes, pajens e criados, barbeiros, filhos de mulheres viúvas e pobres, de pais e mães que tinham profissões manuais ou que viviam por sua fazenda, filhos de gente “honrada”, eclesiásticos, moços da capela real, moço da câmara do rei, além de jovens garotos que vivenciavam conflitos com os pais e lá buscavam refúgio. Havia religiosos que deixavam seus mosteiros e conventos para frequentarem a casa de Almeida, a exemplo dos frades Antonio de Bethencourt, que vivia no convento de Nossa Senhora da Graça, e António da Silveira, aspecto que revela o alcance da fama da casa, disseminada entre os sodomitas, a partir do contato entre as ruas e os claustros. De acordo com o padre, os frades mantinham “illicita conversação com Manoel Coelho [...], e cada hum destes dous Religiozos, se apartava p^a hua’ caza de dentro com o ditto Manoel Coelho e não sabe o que lá fazião, se o peccado de, molicies, se o nefando”⁶⁸¹.

Naquele espaço, havia uma enorme interação masculina, onde indivíduos do sexo masculino, de diferentes idades, se conheciam e se socializavam, era uma maneira de passar o tempo, entretidos em prazeres sexuais e outros divertimentos, oferecidos pela casa, como sublinhou Manoel Gomes⁶⁸², de 16, 18 anos, filho de um tendeiro, que, além do padre, tinha ao menos mais outro parceiro na residência, Luís de Almeida, homem viúvo, que, em 1644, estava novamente casado e a cuja casa também acorriam muitos homens: “q’ o deviam de cometer com outrem perq’ a casa do dito Santos de Almeida iam muitos moços jugar o toque emboque, tabolas e cartas”. Havia ainda aqueles que viram nos deleites sexuais uma oportunidade de conquistar algum dinheiro, a exemplo do jovem Manoel de Sousa, que conseguiu amealhar cerca de 2 mil réis.

⁶⁸¹ Ibidem.

⁶⁸² Não cometeu mais contatos sexuais porque seu pai o prendeu e casou com a filha de um homem que ele matou. Ibidem.

Estudante, pajem de Manuel Temudo, desembargador da Relação do arcebispo, foi aliciado pelo próprio Santos de Almeida, quando passou pela porta da casa do sacerdote, que o convidou para os jogos que ali havia “para se desenfadar”⁶⁸³. O jovem, de 15 anos, permaneceu na companhia do sacerdote por cerca de oito ou dez meses e partilhou a cama com Gregório Peixoto, com quem consumou a sodomia, e com o padre, que lhe fez sexo oral inúmeras vezes⁶⁸⁴.

Ainda que frequentemente os transgressores tenham tentado burlar os rigores inquisitoriais asseverando que a casa era para quem quisesse cometer molícies, diferentes práticas sexuais foram ali concretizadas. Caso da consumação de inúmeros atos de “sodomia per os” (sexo oral), dos quais o sacerdote, principalmente em suas últimas confissões, tentou minimizar a gravidade, ao dizer que os moços não tinham ejaculado em sua boca. Houve ali, em diversas ocasiões, vários contatos sexuais em grupo, que envolveram leigos e os homens da Igreja, a exemplo do que se passou entre o padre Almeida e dois jovens, que tinham cerca de 15 anos, ao partilharem a cama, segundo sua própria confissão:

um moço que se chama Gregório, do sobrenome não sabe, e vive com sua mãe junto ao mostr.º do Salvador e estando todos três de noite na cama, cometeram os ditos Manoel de Souza, e Gregório, o pecado de molícies pondo-se um em cima do outro por diante, e não sabe se se revezaram, e então ele confitente e o dito Gregório, cometeram o pecado pela boca, metendo o dito Gregório, seu membro viril na dele confitente, mas não derramou semente, e entretanto ele confitente, com [suas? papel corroído] próprias mãos e natura fazia o pecado de molícies e com ele não passou mais⁶⁸⁵.

Quanto ao meretrício heterossexual, em Portugal, na Era Moderna, parece ter havido uma gama de situações que se aproximaram da prostituição e que envolviam mulheres, geralmente muito jovens, em locais específicos, que poderiam ser as próprias casas de homens de estatuto social e econômico, para onde elas eram levadas e ficavam por cerca de uma ou duas semanas. Essa transação, que, segundo Joaquim Ramos de Carvalho⁶⁸⁶, poderia ser caracterizada como um “tráfico de mulheres local”, era

⁶⁸³ Idem.

⁶⁸⁴ “E isto tudo fes pello ditto Santos de Almeida o rogar para isso, e lhe mandar q’ assy o fisesse, e pello discurso deste tempo, lhe deu algum dinheiro, q’ todo junto vira a faser cousa de dous mil rs”. Segundo a confissão de Santos de Almeida, em 1644, ele fez molícies (atos próximos de sodomia, segundo o notário). Acrescentou que foi passivo nas sodomias com o rapaz e que cometeu o “pecado nefando pela boca” com Sousa por cerca de 20 vezes. Numa outra confissão, Almeida só falou em sexo oral e em molícies. Enquanto estavam os três na cama, Manoel e Gregório fizeram molícies e o padre fez sexo oral em Gregório. Ibidem.

⁶⁸⁵ Ibidem.

⁶⁸⁶ CARVALHO, Joaquim Ramos de. *As sexualidades...*, op. cit., p. 114.

formalizada a partir da participação fundamental dos intermediários ou dos próprios homens que procuravam as jovens. Essas ligações esporádicas, segundo Carvalho, podem ser agrupadas de duas formas: o das mulheres que mantinham relações sexuais com diversos parceiros por um mesmo período e o daquelas pessoas que facilitavam e promoviam tais encontros. Se elas eram chamadas, nos documentos das visitas pastorais, de “devassas de seu corpo”, “mal procedidas”, os responsáveis pela materialização dos encontros eram os “alcouceiros” e “alcoviteiros”⁶⁸⁷.

Na documentação inquisitorial não parece ter existido um vocabulário específico quanto aos intermediários, ou aqueles indivíduos incumbidos das aproximações entre os jovens e os homens nas casas de alcouce ou em casas particulares, nas quais existiu uma grande circulação de pessoas do sexo masculino. Mas eles tiveram papel fundamental na organização dos encontros ocorridos naqueles espaços. Mas quem eram essas pessoas? Os responsáveis pela intermediação dos encontros envolveram os próprios homens da Igreja, incluindo frades, moços criados dos padres, que, não raro, também participavam das reuniões sexuais, além dos rapazes que frequentavam as residências e convidavam seus amigos. Em pelo menos um caso, o “agenciador” foi um homem viúvo, que veio a se casar, e frequentava habitualmente a residência de Santos de Almeida, ainda que a sua própria habitação fosse também considerada pelos sodomitas uma casa de sociabilidades masculinas. Martim de Paiva, 22 anos, moço da câmara do rei, era um frequentador antigo do espaço do sacerdote – começou a ir quando tinha aproximadamente 13 anos – e levou um colega “a ditta caza disendo q’ nella havia jogo de toque emboque e outros desenfadados”⁶⁸⁸.

Quanto a Luís de Almeida⁶⁸⁹, tinha título de “dom”, e costumava levar consigo mancebos à casa de Santos de Almeida, na Rua da Rosa, onde se recolhia com eles para pecarem. Às vezes, Luís os encontrava pelas ruas de Lisboa, onde lhes fazia a corte e várias medidas, como tirar-lhes o chapéu e, depois de uma “conversa”, os convencia a ir àquela residência. Segundo um dos rapazes, João Correa de Lacerda, “Luis da Almeida disse ao ditto Santos da Almeida apontando para elle confitent.^e, q’ aly tinha huma cousa bellissima, e o persudio [sic] a que metesse seu membro veril na bocca do ditto Santos da Almeida como o fes”⁶⁹⁰. Ele mesmo declarou que o padre, quando tinha em sua casa alguns dos jovens, o mandava chamar por um rapaz para que lá fosse

⁶⁸⁷ Idem, p. 123.

⁶⁸⁸ Ibidem.

⁶⁸⁹ Foi relaxado à justiça secular. ANTT, IL, Proc. 10343.

⁶⁹⁰ ANTT, IL, Proc. 6587.

encontrá-los. O sacerdote Francisco Dias Palma⁶⁹¹, que tinha o hábito da Ordem de Santiago e ensinava latim a moços, universo que o aproximava muito de rapazes jovens, foi um importante intermediário e costumava levar moços à residência de Almeida, a quem pediu, por exemplo, que agasalhasse um mancebo muito pobre, maltratado do vestido, em quem o padre fez sexo oral e, junto com os camaradas Luís de Almeida e Martim de Paiva, arrecadou dinheiro para que o vestisse. A circulação de recados enviados através de moços a mando dos sodomitas que chefiavam a prostituição foi um traço essencial para a realização dos encontros. Às vezes, o envio de uma mensagem não passava de um pretexto para que os rapazes fossem vistos pelo padre Almeida, que, assim, se certificaria de que eles lhes agradavam para a prática dos pecados e, posteriormente, poderiam ser agasalhados naquele recinto.

Houve circunstâncias nas quais os padres deixaram a casa de alcouce e, na rua, buscaram os rapazes que desejavam sexualmente, tendo praticado atos libidinosos em espaços públicos. Santos de Almeida, depois de fazer sexo oral em dois mancebos aos pés de uma oliveira, na Anunciada, e, em companhia de um deles, foi à tenda do outro, João Machado, visto estar interessado em seu cunhado, Luís de Abreu, com quem desejava fazer algumas coisas não nomeadas. Machado agiu como um verdadeiro intermediário e não só o levou até a casa de Abreu, como orientou muito bem o cunhado a fazer todas as vontades do clérigo, que se mostrava preocupado se ele era fiel: “elle confitent.º disse q’ fosse com o ditto clerigo aonde elle o levasse e o ditto clerigo lhe disse mais que quisesse pedir ao ditto Luis da Abreu consentisse em tudo o q’ o ditto padre Santos de Almeida quisesse, o q’ elle confitente fes, e antes de tudo tinha ditto ao ditto clerigo, q’ bem podia fiar tudo do ditto seu cunhado”⁶⁹². Ainda que na documentação não conste a presença do dinheiro, presume-se que João Machado tenha recebido algo para que tenha “agenciado” o próprio cunhado, que, mais tarde, foi arrolado pelo Santo Ofício.

A residência de Santos de Almeida foi, sem dúvida, uma das principais casas de alcouce da Lisboa Moderna. Um de seus espaços, na Rua da Rosa, compreendia “humas cazas q’ tinhão duas servintias”⁶⁹³, onde eram criados muitas galinhas e pombos num quintal. Recanto de inúmeras relações sexuais praticadas entre homens, eclesiásticos e, leigos, que lá se reuniam depois de cearem, principalmente ovos, azeitonas, pão e vinho.

⁶⁹¹ ANTT, IL, Procs. 8834 e 8834-1.

⁶⁹² ANTT, IL, Proc. 6587.

⁶⁹³ Idem.

Entretanto, ela não foi a única. Existiram outras casas de propriedade de homens da Igreja, onde houve um grande trânsito de pessoas do sexo masculino, que pecavam entre si. Os processos inquisitoriais nos informam que D. António Mascarenhas, comissário geral do Tribunal da Bula da Santa Cruzada, padre António Álvares Palhano, ex-comissário do tribunal, Miguel de Abreu, secretário daquela instituição, e Pedro da Costa, frade da Ordem de São Bento, teriam tido espaços de encontros masculinos. Embora não tenhamos tantos detalhes de seu funcionamento como os que aparecem quanto à residência de Santos de Almeida, elas não parecem ter se diferenciado no que se refere aos “serviços” oferecidos. Além disso, a existência de todas elas por um longo tempo aponta a tolerância com que foram tratadas tanto pelas autoridades quanto pela própria comunidade.

À casa do padre Palhano, segundo o sacerdote Lourenço de Ataíde, capelão del Rey D. Afonso IV, cargo que era provido pela Mesa de Consciência e Ordens⁶⁹⁴, “hião muitos moços q’ elle não conhece”⁶⁹⁵. Outros parceiros referiram jogos de tabolas, vinho, prática de molícies e, embora tenham tentado negar, houve a consumação do “nefando”. Ademais, é importante sublinhar o período de funcionamento da residência, frequentada por Manoel Aires por pelo menos quatro anos:

q’ de quatro anos a esta parte q’ continuou em sua casa viu q’ nela continuavam muitos moços e homens muito infamados no pecado de molícies, segundo ele mesmo dizia, e q’ como eram tantos não está em particular lembrado de seus nomes, mas q’ nunca ouviu q’ cometessem o pecado nefando senão o de molícies⁶⁹⁶.

Do mesmo modo, à casa de Miguel de Abreu, seu compadre, “q’ vivia [?] na Cordoaria [?] Velha a’ cuya caza acodião mt^os. moços e frades q’ elle ally mandava chamar outros homes’ q’ ally [...?] fazer mollicias huns’ com outros”⁶⁹⁷. É notório que à semelhança do que se passava na vizinha Espanha, os sodomitas, em Portugal, também buscaram burlar a vigilância e a repressão inquisitoriais, alegando ora a prática de molícies, ora a ejaculação fora do “vaso traseiro”, isto é, nas mãos (após a prática da molície⁶⁹⁸) ou entre as pernas do parceiro, e até mesmo no chão, práticas que não se

⁶⁹⁴ SUBTIL, José. Os poderes do centro. In MATTOSO, José. *História de Portugal*, vol. 4. Lisboa: Círculo de Leitores, 1994, p. 168.

⁶⁹⁵ ANTT, IL, Proc. 8226.

⁶⁹⁶ Idem.

⁶⁹⁷ Ibidem.

⁶⁹⁸ É importante esclarecer que o termo “molícies” designava uma ampla gama de práticas sexuais, que poderiam incluir a masturbação recíproca e a penetração entre as pernas, com ejaculação, como se depreende deste exemplo, do processo do secretário da Bula da Cruzada, Miguel de Abreu: “Abreu de

configurariam a sodomia perfeita⁶⁹⁹. Ademais, é inegável a intensa participação de membros do clero (regular, secular e das ordens militares) nas casas de alcouce onde, além de manterem relações sexuais, atuaram categoricamente como intermediários, levando rapazes (e outros homens da Igreja) e divulgando os “serviços” oferecidos nessas residências entre seus companheiros de claustros.

O comércio sodomítico protagonizado por membros do clero não foi peculiar a Portugal. Ele existiu igualmente na Espanha Moderna, onde “puede decirse que el clero homosexual ‘contribuyó a mantener una verdadera red de pequeña prostitución masculina, con todo el sistema de cumplicidades, compromisos y corrupción que tal actividad supone’”⁷⁰⁰.

A existência desses locais, cujas atividades não eram completamente desconhecidas das instâncias de poder, sua manutenção por um longo tempo, e a participação crucial de intermediários que integravam o clero, são elementos que deixam entrever que as autoridades foram complacentes e o rigor fiscalizador não foi exatamente o traço mais importante daquele sistema normativo. Apesar da real repressão inquisitorial, da existência de uma relação de forças desiguais, é necessário considerar “que a repartição desigual do poder, por maior e mais coercitiva que seja, sempre deixa alguma margem de manobra para os dominados”⁷⁰¹. Por outro lado, muito embora Almeida e outros sodomitas, incluindo os que participaram da prostituição clerical, tenham sido condenados à fogueira por sua forma condenável de vida, suas trajetórias revelam que não foram sujeitos passivos, que se submeteram inteiramente à repressão inquisitorial, que, enfatizamos, não foi total. Não obstante as estruturas de dominação então existentes, aqueles homens, à sua maneira, impuseram aos dominantes “mudanças nada desprezíveis”⁷⁰².

3.3 SODOMIA E ASCENSÃO SOCIAL: OS OFICIAIS DO TRIBUNAL DA BULA DA CRUZADA

Miguel de Abreu, filho de Pedro Lopes, escrivão da Receita da Chancelaria, apresentou-se, pela primeira vez, à Inquisição, em 31 de março de 1618, durante a

bruços elle confitente lhe meteu seu membro viril per entre as pernas e derramou semente”. ANTT, IL, Proc. 644.

⁶⁹⁹ ESCOHOTADO, Javier Perez. *Sexo e Inquisición en España*. Madrid: Ediciones Temas de Hoy, S.A. (T.H.), 1992, p. 174.

⁷⁰⁰ Idem, p. 179.

⁷⁰¹ LEVI, Giovanni. Usos da biografia. In AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (Orgs.). *Usos & abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2005, p. 180.

⁷⁰² Idem.

visitação⁷⁰³ à Lisboa, realizada por D. Francisco de Bragança, a mando do inquisidor-geral para que fossem investigados crimes de sodomia e de judaísmo. Na época, Abreu já servia a D. António Mascarenhas, então Deão da Capela do Rei, e confessou que, quando tinha aproximadamente 13, 14 anos, manteve contatos sexuais com Afonso Rodrigues, tido por cristão novo, 45 anos, sem, contudo, terem consumado a sodomia. A iniciação homossexual de Miguel, que foi ativo e passivo, ocorreu a partir de um convite de Rodrigues, solteiro e homem bem mais velho, para que o então rapazinho fosse à sua casa, onde o cometeu “para pecar com ele o pecado de sodomia”⁷⁰⁴. Essa maneira de abordar os jovens foi uma estratégia bastante usual, partilhada tanto por eclesiásticos quanto por leigos, configurando-se numa forma de concretizar os desejos sexuais proibidos mais secretamente.

Anos mais tarde, em 24 de novembro de 1630, Miguel de Abreu, agora secretário do Tribunal da Bula da Cruzada, foi preso pelo Santo Ofício. Seu processo teve início com os depoimentos de duas testemunhas que o denunciaram em 1620: Bartolomeu da Cunha e o padre frei Miguel de Carvalho, da Ordem da Santíssima Trindade. O primeiro, de 27, 28 anos, era filho de um cirurgião, e apareceu diante da mesa inquisitorial sem ser chamado, para confessar que, entre 1616 e 1617, na casa de D. António Mascarenhas, foi ativo nos contatos sexuais com Miguel de Abreu, quando “meteu seu membro viril por entre as pernas e derramou semente”⁷⁰⁵, prática designada por molícies pelo notário inquisitorial, visto que não consumaram o crime de sodomia. O trinitário revelou que teve com ele cópula sodomítica, ocorrida dentro do mosteiro da ordem, em Lisboa, mas paradoxalmente disse que “derramou semente junto ao traseiro do dito Miguel de Abreu na banda de fora e o mesmo tinham feito ambos antes haverá sete meses na mesma cela e na mesma forma por três vezes em diversos dias”⁷⁰⁶. Às margens do processo, a relação foi caracterizada apenas como “penetração” e que o réu tinha sido “paciente”. De todo modo, ele não tinha consumado o “pecado nefando”.

A primeira denúncia da década de 1630 foi a do frei carmelita Manoel Corrêa, de cerca de 26 anos, e declarou, em 22 de novembro, ao inquisidor Diogo Osório de Castro que, quando era leigo, havia aproximadamente sete anos, manteve relações sexuais com o então pajem de D. António Mascarenhas, Miguel de Abreu, que já tinha

⁷⁰³ MARCOCCI, Giuseppe & PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2013, p. 148.

⁷⁰⁴ ANTT, IL, Proc. 644.

⁷⁰⁵ Idem.

⁷⁰⁶ Ibidem.

ofício na Cruzada, na residência do comissário geral. As três confissões mencionam elementos importantes: os repetidos e sucessivos contatos sexuais ocorridos naquele local e a estreita conexão entre Abreu, que, lembramos, teve as ordens menores e era um oficial do Tribunal da Cruzada, cuja competência basilar era arrecadar, através da venda das bulas, fundos para o resgate dos cativos cristãos em mãos dos islamitas, e um religioso da Ordem da Santíssima Trindade, congregação religiosa cuja principal atribuição era exatamente resgatar os cativos cristãos em poder dos muçulmanos.

Dois dias depois de sua prisão, Abreu, dito cristão velho, 30 anos, casado, natural e morador em Lisboa, foi chamado pelo inquisidor Pedro da Silva de Sampaio para confessar culpas de sodomia. Confirmou os contatos sexuais (segundo ele, nunca consumando o “nefando”) com o frei carmelita Manoel Correa, havia cerca de nove, dez anos, na casa de Mascarenhas, e na cela de outro frade do Carmo. Ele, como vimos, tinha livre acesso a distintos conventos lisboetas (e castelhanos), a exemplo do dos carmelitas, onde manteve relações sexuais com outro frade, seu amigo, numa cela emprestada por um frei que lhes deixou a sós. Ademais, confessou atos sexuais com o padre António Álvares Palhano, seu compadre. Palhano, que era natural e morador na Vila da Atouguia, e lhe parecia ser ecônomo⁷⁰⁷ da Igreja daquela localidade, tinha sido comissário do Tribunal da Bula da Cruzada no Arcediado de Lisboa, “e o deixou do ser pollo tirar o Comissário Geral por ter notícia que não lhe dava inteira conta das comdenações⁷⁰⁸ e composições^{709”}710.

Desse modo, Abreu acusou o amante de não ter entregado, de maneira correta, os rendimentos da bula ao comissário geral, o que lhe valeu a perda do cargo. O próprio Mascarenhas, na sua *Relacam dos procedimentos qve teve Dom Antonio Mascarenhas*

⁷⁰⁷ Segundo Bluteau “antigamente” era um ofício eclesiástico: “por conta do *Economista* corria arrecadar as rendas da Igreja, distribuir com o Clero os estipendios, reparar as ruínas das Igrejas, acudir às necessidades dos pobres, mas tudo com subordinação ao Bispo”. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario Portuguez e Latino*. Coimbra, 1712-1728. Disponível em < <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/economista>>. Acesso em: 26 de abr. de 2017. Quanto às igrejas em Portugal, o ecônomo seria quem o beneficiado punha em seu lugar com a obrigação de assistir, pelo estipêndio, aos ofícios divinos. Verbetes: *economista* (também no suplemento).

⁷⁰⁸ O mesmo que multa. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario Portuguez e Latino...*, op. cit. Disponível em < <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/condenacam>> Acesso em: 4 de abr. de 2017. Verbetes: *condenação*. O verbeete *condenação* era o mesmo que “pena pecuniaria, imposta pelo Juiz, em castigo de algum crime, ou feito ruim”. < <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/condena%C3%A7%C3%A5o>>.

⁷⁰⁹ De acordo com o dicionário de Bluteau, o indivíduo que tomava a Bula de Composição era aquele que estava “em escrupulo de alguma restituição, não havendo parte certa, a que se haja de fazer, porque não há composição, quando o acredor he certo, ainda que a dívida seja incerta”. Idem. Disponível em: < <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/composi%C3%A7%C3%A3o> > Acesso em: 10 de set. de 2017. Verbetes: *Composiçam*.

⁷¹⁰ ANTT, IL, Proc. 644.

[...] dirigida ao Santissimo Padre Papa Urbano Octauo nosso Senhor⁷¹¹, cujo notário foi o próprio Miguel de Abreu, então secretário, num cenário de discórdia com um coletor apostólico sobre a jurisdição da Cruzada, admitiu que, na década de 1620, mandou embargar “os rendimentos de outro beneficio de Atougia, em que não ha controuersia”. Estaria se referindo ao padre Palhano, que era natural daquela localidade e tinha jurisdição sobre as “partes de Ribateio Atougia e Peniche”⁷¹²? Não sabemos ao certo, mas o fato é que mandou embargar os rendimentos de um oficial da Cruzada do mesmo local, deixando clara a existência de constantes conflitos no tribunal.

Miguel ainda revelou que, havia cinco ou seis anos, na casa de Mascarenhas, manteve relações homoeróticas com outro pajem do comissário geral: João Rodrigues Cardoso, que tinha sido escrivão dos resíduos e era escrivão das Bulas da Sé⁷¹³. Cecília Figueiredo⁷¹⁴ sublinhou a importância dos esmoleiros da redenção dos cativos, cujos regimentos “estipulavam as obrigações que seriam de competência da Mesa da Consciência e Ordens, a quem caberia ‘ver os peditórios e licenças para as redenções’, superintendendo os assuntos da redenção, além de averiguar sobre as graças e indulgências dos cativos”. Tais atribuições assemelham-se às dos Escrivães da Provedoria e Solicitadores dos Resíduos, que arrecadavam os bens dos cativos, isto é, as esmolas dos fieis, “e como se arrecadão. Os legados, e encargos das capellas. As heranças não adidas, e bens, que forem vagos para a Coroa por falta de successão”⁷¹⁵. O ofício⁷¹⁶ de João Rodrigues estava diretamente ligado aos rendimentos relacionados ao

⁷¹¹ *Relacam dos procedimentos qve teve Dom Antonio Mascarenhas [...] dirigida ao Santissimo Padre Papa Urbano Octauo nosso Senhor [...]*, 1626. p. 15.

⁷¹² ANTT, IL, Proc. 11526.

⁷¹³ Não foi possível confirmar se se trata do mesmo João Rodrigues Cardoso, cuja carta (1641) se encontra no *Registo Geral de Mercês*, que alude a um homônimo, também escrivão da Provedoria dos Resíduos e Cativos em Lisboa, com ordenado anual de 3\$000 rs pela renúncia que nele fez Afonso da Costa. *João Rodrigues Cardoso. Carta. Escrivão da Provedoria dos resíduos e cativos em Lisboa com ordenado anual de 3\$000 rs pela renúncia que nele fez Afonso da Costa*. Registo Geral de Mercês, Mercês da Torre do Tombo, liv. 1, f. 547-549. Conferir informações em <<http://digitarq.arquivos.pt/details?id=2116307>> Acesso em 20 de abr. de 2016.

⁷¹⁴ FIGUEIREDO, Cecília Maria Fontes. *Os Esmoleiros do Rei...*, op. cit., p. 115.

⁷¹⁵ THOMAZ, Manuel Fernandes. *Repertorio geral, ou, Indice alphabetico das leis extravagantes do reino de Portugal, publicadas depois das ordenações, comprehendendo tambem algumas anteriores, que se achão em observancia*. Tomo I. Coimbra: Real Imprensa da Universidade, 1815, p. 170.

⁷¹⁶ Nas Índias, em 1512, o tesoureiro do Tribunal da Bula da Cruzada, Hernán Vázquez, um “vecino” de Toledo, se comprometeu a cobrar os bens de defuntos sem herdeiros (ab intestatos), vendê-los num leilão público e enviar os valores aos oficiais da Casa de Contratación de Sevilla. BENITO, José Antonio. Historia de la Bula de la Cruzada en Indias. In *Revista de Estudios Históricos-Jurídicos* (Sección Historia del Derecho), nº XVIII, Valparaíso, Chile, 1996, p. 80. Ao que tudo indica, o contexto revela que tais atividades estavam muito vinculadas às desempenhadas pelos oficiais da Cruzada. A assertiva parece ser confirmada por um documento régio, de 1623, que, ao tratar das consultas sobre a Bula da Cruzada, parecia adotar a proibição de “tomar o dinheiro dos defuntos e absentes”. *Cópia de certos capítulos de cartas do Rei sobre as consultas que se fizeram respectivas à Bula da Cruzada, 1623-1625*. In ANTT,

resgate dos cativos cristãos no norte da África. Ademais, esse cargo está vinculado à Mesa de Consciência e Ordens, da qual D. António Mascarenhas se tornou deputado em 1594⁷¹⁷.

Essas “ligações perigosas” desvelam ainda a possível entrada de parceiros de relações sexuais nas ordens militares, a exemplo da Ordem de Avis, como se depreende da confissão do secretário Miguel de Abreu, que disse que:

em Lisboa em sua casa se achou ele confitente com fr. João de Aguiar freire professo do convento de Avis donde tinha aqui vindo e lá está lhe parece que ainda não é de missa e é natural daqui de Lisboa filho de João de Aguiar que foi almoxarife de Benevente e vive a bica de Duarte Bello e *elle confitente o tinha feito freire no dito convento*⁷¹⁸.

Segundo Miguel, um de seus amantes tinha se tornado um freire no Convento de Avis a partir de sua intervenção. Como um criado, frequentador assíduo de conventos e mosteiros, poderia ter realizado tal feito? Para que um indivíduo ingressasse numa das ordens militares era necessário que fossem feitas averiguações na Mesa da Consciência, que, desde 1564, era a responsável pelas provanças e os “anos 90 do século XVI foram decisivos na modelação da imagem de rigor”⁷¹⁹ delas. Na sociedade portuguesa, principalmente até 1773, havia um desmedido interesse pelos hábitos, assim como pelas honras em geral, e os indivíduos não mediam esforços para obtê-las. Especialmente aqueles que se encontravam num nível mais baixo da “pirâmide nobiliárquica, rumo à fronteira porosa com o terceiro estado”⁷²⁰. Havia um “mercado de hábitos”, que poderia ser o caminho escolhido, sobretudo pelos que não os conseguiriam por vias normais. Assim, traçaram distintas estratégias para satisfazer seus interesses, incluindo a apelação à venalidade, caso não reunissem serviços para alcançarem a mercê de um hábito. A documentação não esclarece a via pela qual Abreu logrou tornar seu amante um freire no Convento de Avis, mas Fernanda Olival enfatizou que havia diversos processos anormais para que se obtivesse a insígnia, extremamente desejada no século XVII (e

Corpo Cronológico, Parte I, maço 117, nº 80. Disponível em <<http://digitarq.arquivos.pt/details?id=3783054>> Acesso em: 6 de fev. de 2017.

⁷¹⁷ REGO, João M. V. M. de F. “*A honra alheia por um fio*”. Os estatutos de limpeza de sangue no espaço de expressão Ibérica (sécs. XVI-XVIII). Tese de doutorado apresentada ao Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, 2009, p. 370. Por sua vez, a historiadora Maria J. Bigotte Chorão deu a entender que D. António Mascarenhas tornou-se deputado da Mesa da Consciência e Ordens em 1598. CHORÃO, Maria José Bigotte. Fundação do Convento-hospital de S. João de Deus em Lisboa. In BAPTISTA, Sandra Gameiro; BORGES, Augusto Moutinho (Orgs.). *Guarda Nacional Republicana – Centro Clínico – Convento de S. João de Deus*. Lisboa: GNR, 2016, p. 31. Agradecemos ao Dr. Augusto Moutinho, que gentilmente nos enviou uma cópia do livro em pdf.

⁷¹⁸ ANTT, IL, Proc. 644; grifo meu.

⁷¹⁹ OLIVAL, Fernanda. *As Ordens Militares e o Estado Moderno*. Honra, Mercê e Venalidade em Portugal (1641-1789). Lisboa: Estar, outubro de 2001, p. 286.

⁷²⁰ Idem, p. 238.

maiormente no Setecentos). Ou seja, a ambição desenfreada para consegui-la, fosse como fosse (e “nem que fosse de modo pouco lícito”⁷²¹), abria caminho para que, em troca de favores sexuais, certos homens não aptos, muitos seriam clérigos de missa, segundo Olival, conseguissem entrar para uma ordem militar⁷²².

É imprescindível não perdermos de vista que D. António Mascarenhas era deputado da Mesa de Consciência e Ordens, instituição criada em Portugal em 1532, por D. João III, com a denominação de Mesa da Consciência, cujas atribuições eram aconselhar o rei sobre os “assuntos que tocavam à obrigação da sua consciência” e governar as ordens militares (de Cristo, Santiago de Espada e São Bento de Avis), das quais ele tornou-se o grão-mestre, após concessão papal, em 1551⁷²³.

O ritmo de trabalho da Mesa era intenso e diário e a entidade era incumbida de cuidar, dentre outras questões, dos negócios das três ordens militares, da provedoria-mor dos cativos e resgates, das atividades da provedoria-mor dos defuntos que morriam fora do Reino. A instituição era também responsável pela jurisdição quanto aos “privilégios dos freires, cavaleiros e comendadores das três ordens”⁷²⁴. Estava ainda incumbida da “atribuição de hábitos aos providos em benefícios e a autorização para ingresso nos conventos e ordens”⁷²⁵. A Mesa concedia hábitos e permitia o ingresso tanto nos conventos quanto nas ordens, aspecto que pode ter favorecido a colocação de Aguiar no Convento de Avis, o que mostra que certas relações sexuais foram utilizadas em diversas circunstâncias como um dispositivo de ascensão social. A entidade funcionava ainda como um tribunal de recurso, “conhecendo, assim, dos feitos que a ela subiam por petição ou agravo. Nesta última qualidade, a Mesa devia conhecer dos feitos que se despachavam pelos juízes das ordens militares, quer respeitassem a freires ou a cavaleiros”⁷²⁶. Após 1608, a ela foi confiada a tutela da administração espiritual e temporal das ordens militares e a das provedorias e mampostorias dos cativos⁷²⁷.

⁷²¹ Ibidem, p. 435.

⁷²² Essas estratégias não existiram apenas nas Ordens Militares. Um amante do cônego da Sé de Lisboa, Vicente Nogueira, revelou que o sacerdote prior Antonio Furtado da Rocha, que tinha ido menino para a casa do padre, que o “puzera naquelle estado perq m(t)ºs annos dormira com elle perdetras”. ANTT, IL, Proc. 4241. Entre os carmelitas, esteve um rapaz, José, que se tornou “frade do Carmo [mas] não [era] professo ainda”, e que, quando era menino, órfão de pai, aos 12 anos, dividiu a cama com dois padres, um secular, Santos de Almeida, e outro do hábito de Santiago, Francisco Dias Palma. ANTT, IL, Proc. 6587.

⁷²³ HESPANHA, António Manuel. *As Vésperas do Leviathan...*, op. cit., p. 251.

⁷²⁴ SUBTIL, José. Os poderes do centro. In MATTOSO, José. *História de Portugal*, vol. 4. Lisboa: Círculo de Leitores, 1994, p. 167.

⁷²⁵ Idem, p. 168.

⁷²⁶ SERRÃO, Joel (dir.). *Dicionário de História de Portugal*. Porto: Livraria Figueirinhas, s/d, p. 278. Verbetes: *Mesa da Consciência e Ordens*.

⁷²⁷ HESPANHA, António Manuel. *Às Vésperas do Leviathan...*, op. cit., pp. 253-254.

A documentação inquisitorial revela que essas foram as principais áreas das quais fizeram parte alguns dos homens que integravam o grupo de sodomitas, formado por oficiais da Cruzada e também pelo escrivão dos resíduos, por religiosos (um deles professo numa ordem incumbida de resgatar cativos cristãos, isto é, a da Santíssima Trindade), freires, padres, cujo vértice era D. António Mascarenhas, que além de ter sido deão da Capela Real, era o comissário geral da Cruzada e deputado da Mesa de Consciência e Ordens, e que, portanto, parecia ter direta influência sobre elas.

Dias depois da prisão de Miguel de Abreu, o jovem músico Manuel Leitão Borges, que tinha entre 24 e 25 anos, foi preso pelo tribunal lisboeta devido ao pecado de Sodoma, em 14 de dezembro de 1630. Seu depoimento é emblemático e parece revelar a ascensão social de um rapaz, que, ao que tudo indica, era pobre, a partir de favores sexuais por ele prestados ao sacerdote Palhano. Borges, que era filho de uma viúva e andava às vezes em trajés de estudante e outras no de secular, confessou que mantinha relações sexuais com o padre Palhano, que “sendo [...] Comissário da Cruzada [...] o fez tesoureiro das Bulas”⁷²⁸. Confirmou que Palhano era amante de Miguel de Abreu, informando ainda que a casa de D. António Mascarenhas era um espaço onde vários homens mantinham contatos sexuais e que o próprio Mascarenhas tinha um criado, António Gomes, com quem dividia a cama e era seu “damo”⁷²⁹. A denominação que, além de dar a entender que o servo era amante de Mascarenhas, é a versão masculina de “dama”, que, dentre outros sentidos, poderia designar a “mulher pública”. A “molher dama” era o mesmo que “meretriz”⁷³⁰, expressões que muito parecem aproximar essas relações ao mundo da prostituição.

Esse universo reúne vários homens, alguns deles jovens, pajens, criados, padres, religiosos e oficiais de instituições responsáveis pela arrecadação de fundos para a libertação dos cativos cristãos em poder dos muçulmanos, em torno do comissário geral da Bula da Cruzada, D. António Mascarenhas, que, na década de 1630, ainda era deputado da Mesa de Consciência e Ordens, o principal elo do grupo e em cuja casa teriam ocorrido várias relações homossexuais. Certamente ele nomeou o padre António Álvares Palhano como comissário do Tribunal da Bula, que, por sua vez, converteu o jovem Manuel Leitão Borges em tesoureiro da Bula, e seguramente foi Mascarenhas

⁷²⁸ ANTT, IL, Proc. 11526.

⁷²⁹ Idem.

⁷³⁰ Bluteau alude ainda à expressão “damos”, que, mais particularmente quanto ao caso português, parecia se referir aos rufiães das “mulheres públicas”, isto é, seus alcoviteiros. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário Portuguez & Latino...*, op. cit., vol. 3. Disponível em: <<http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/damo>>. Acesso em: 10 de jan. de 2018. Verbetes: *dama*; *molher dama*.

quem fez de Miguel de Abreu, seu criado, o secretário da Bula da Cruzada. E não deve ser por coincidência que João Rodrigues Cardoso ocupou o ofício de escrivão dos resíduos. Ele era pajem de Mascarenhas e a relação sexual com Miguel de Abreu, como assinalado, aconteceu em sua residência. Ademais, não deve ter sido por mera coincidência que João de Aguiar tornou-se um freire da Ordem de Avis.

Assim, todas essas confissões revelam muito mais do que a prática do crime de sodomia entre homens leigos e eclesiásticos. Além de se referirem à casa do comissário geral da Bula da Cruzada como um “conventículo”, onde ocorreriam inúmeros encontros masculinos, elas apontam indícios de corrupção naquela instituição, desvelando ainda que homens nem sempre qualificados ocuparam cargos no tribunal e ascenderam socialmente na instituição, ao que parece, em troca de “mercês” sexuais. Miguel de Abreu prosperou em sua carreira e, de criado/pajem do comissário geral da Cruzada, tornou-se secretário do tribunal. Leitão Borges, por seu turno, que parecia ser um rapaz pobre, foi nomeado tesoureiro da Cruzada, por seu amante, o sacerdote Palhano que, por sua vez, tinha ascendência muito humilde e só sabia o latim, visto que era filho de um sapateiro pobre, que depois passou a viver de sua fazenda, elementos que não o impediram de se tornar um comissário da Cruzada, posição muito importante, que lhe auferia relevantes privilégios.

Cecília Figueiredo⁷³¹ nos informa que havia os tesoureiros-mores e os menores. Os primeiros eram leigos oficialmente responsáveis pela arrecadação das esmolas, isto é, eram os arrecadadores de uma renda real. Os últimos eram colocados no cargo pelos primeiros “para recolhimento das esmolas nas freguesias”. O ofício tinha grande valor, cujos requisitos eram a fortuna e as boas relações sociais, elementos que sugerem “a importância material e simbólica do cargo”⁷³². Não se sabe se Borges foi um tesoureiro-menor, mas, de acordo com seu testemunho, foi indicado ao ofício diretamente pelo então comissário Palhano, seu amante. Para que um indivíduo se tornasse um tesoureiro menor, por exemplo, era necessário que o postulante tivesse fortuna e estivesse inserido em importantes relações sociais para que lhe fossem asseguradas as imprescindíveis fianças, o que não parece ter sido o caso de Manuel Leitão⁷³³. Os tesoureiros, ou

⁷³¹ FIGUEIREDO, Cecília Maria Fontes. *Os Esmoleiros do Rei...*, op. cit., p. 114.

⁷³² Idem, pp. 121-122.

⁷³³ “Convêm que haja em cada Freguezia huma pessoa segura, e abonada, de boa consciencia, e entendimento, que tenha cargo de arrecadar [...] e haverá cada hum pelo trabalho que levar hum real, pela esmola de cada Bulla que arrecadar [...]”. Para eleger Thesoureiros menores: 9 de Setembro de 1621, p. 253. Regimento do Tribunal da Bulla da Santa Cruzada, e dos Mais Ministros, e Officiaes subordinados a ella. 1634. In *Systema, ou Collecção dos Regimentos Reaes*. Tomo VI. Disponível em

mamposteiros, eram os responsáveis pela arrecadação das vendas das bulas e tinham vários privilégios e isenções fiscais. Em suma, segundo Cecília Figueiredo, a tesouraria da Bula da Cruzada era “uma forma de acumulação e circulação de riquezas”⁷³⁴.

Mas como Borges pode ter sido alçado a essa categoria se parecia ser um músico pobre, que cantava e tangia em festas? Todas as evidências apontam que passou a ocupar um cargo no Tribunal da Bula depois de seu relacionamento afetivo com o sacerdote. Os objetos que levou para o cárcere, dentre eles, dois pares de meias de linhas velhas, evidenciam que não era um homem de posses. O jovem e o sacerdote Palhano, então muito próximos, se visitavam e se hospedavam um na casa do outro. Por vezes, o padre “lho facilitou dizendo que o mesmo pecado nefando fazia ele cá em Lisboa com Miguel de Abreu seu compadre secretário da Cruzada do qual também eram amigos”⁷³⁵. Borges, que mencionou um grupo de sodomitas, da qual fazia parte outro compadre de Miguel de Abreu, de quem sabia apenas o sobrenome: “hum Fulano de Padilha”⁷³⁶, reproduziu a narrativa relacionada à residência de D. António Mascarenhas, local que, segundo Palhano lhe contara, era comum a “facilitação” entre homens⁷³⁷. O testemunho de Borges é muito precioso, já que além de revelar um grupo de homens, eclesiásticos e leigos (evidência de que trocavam informações), que mantinham relações sexuais entre si e que estavam vinculados diretamente ao comissário geral, D. António Mascarenhas, também acusado de ter um “damo”, com quem partilhava a cama, e cujo domicílio, reiteradamente, foi visto como um local muito frequentado por sodomitas. O cenário por ele descrito mostra ainda que as exigências para a ocupação do ofício de tesoureiro eram burladas, uma vez que, em troca de favores sexuais, postos ligados à Bula da Cruzada podiam ser preenchidos por homens não qualificados.

Padre António Álvares Palhano foi preso em 11 de outubro de 1644, após uma série de denúncias, algumas remontando o ano de 1630, década da execução de seu parceiro e compadre Miguel de Abreu. É importante ressaltar o tempo que passou entre a condenação de Abreu à fogueira e a data de prisão de Palhano, apesar de toda a fama de sodomita já existente em torno do sacerdote. Alguns de seus denunciantes também

<http://www.governodosoutros.ics.ul.pt/?menu=consulta&id_partes=116&acao=ver&pagina=209>
Acesso em: 28 de abr. de 2016. Como exemplo, vale citar que, nas Índias, o tesoureiro Hernán Vázquez, em 1512, se comprometeu a adiantar 500.000 maravedís ao comissário geral da Cruzada, “que recuperará del quinto resultante de la recaudación de las 31.000 bulas percibidas”. BENITO, José Antonio. *Historia de la Bula de la Cruzada en Indias...*, op. cit., p. 80.

⁷³⁴ FIGUEIREDO, Cecília Maria Fontes. *Os Esmoleiros do Rei...*, op. cit., pp. 106 e 142.

⁷³⁵ ANTT, IL, Proc.11526.

⁷³⁶ Idem.

⁷³⁷ Ibidem.

foram amantes do secretário da Cruzada, a exemplo do supracitado frade carmelita Manoel Correa, morador do convento de Lisboa, que ao confessar atos de sodomia com Palhano, disse que o padre “às vezes residia na casa de D. António Mascarenhas”⁷³⁸, desvelando a impossibilidade de o comissário geral não estar informado dos múltiplos encontros masculinos que ocorriam em sua residência. Em suas primeiras confissões, Palhano admitiu ter cometido sodomia com diferentes homens, clérigos e leigos, e em diversos locais, inclusive no domicílio de Miguel de Abreu, “a cuja casa acudiam mt^{os}. moços e frades q’ ele ali mandava chamar outros homens” para cometerem molícies⁷³⁹, revelando um aspecto primordial de muitas das relações descritas nos processos: a existência dos já mencionados intermediários, às vezes os criados dos sodomitas, que também participavam das relações sexuais, e que eram os responsáveis pelo “agenciamento” de jovens para cometer sodomia naqueles espaços. Confessou também que o próprio D. António Mascarenhas, em sua habitação, lhe disse para se agasalhar na mesma cama com Abreu, cenário que sugere que o comissário geral da Cruzada estava a par dos relacionamentos homoeróticos que ocorriam regularmente em sua residência e quiçá agraciava o grupo com algum tipo de proteção.

Palhano e o carmelita Manoel Correa cometeram o “pecado nefando” também na casa de alcouce do padre Almeida (que certamente adquiriu uma *Bula de composição* junto ao grupo), frequentada por inúmeros moços e frades, que lá se encontravam para se relacionar sexualmente, a exemplo do clérigo de missa do hábito de Santiago, Francisco Dias Palma⁷⁴⁰, preso primeiramente pela Inquisição de Évora, em 1638, que disse ter sido pregador da Bula Cruzada no arcebispado de Lisboa, em Sintra e Cascais.

Aqui temos mais um indivíduo que se vincula ao grupo dos oficiais da Cruzada, liderado por D. António Mascarenhas. A função dos pregadores da Bula da Cruzada tinha uma dimensão singular. A cerimônia da publicação da bula, que era anual e obrigatoriamente deveria ocorrer em todas as vilas, freguesias e bispados do reino e do ultramar, e contava com a presença das autoridades civis, eclesiásticas e religiosas, era um momento áureo, solene e pomposo, assim como o da pregação dos sermões da bula⁷⁴¹. Os sermões repetiam a argumentação quanto à necessidade, por parte do monarca, de homens e dinheiro para a guerra contra os infiéis, inimigos da nação e da fé católica, visto que o papa tinha concedido a graça da Cruzada para que todos os fiéis

⁷³⁸ ANTT, IL, Proc. 12235.

⁷³⁹ ANTT, IL, Proc. 8226.

⁷⁴⁰ ANTT, IL, Proc. 8834. Foi novamente processado pela Inquisição de Lisboa: ANTT, IL, Proc. 8834-1.

⁷⁴¹ FIGUEIREDO, Cecília Maria Fontes. *Os Esmoleiros do Rei...*, op. cit., p. 56.

pu dessem participar dessa luta – se não com as armas, com a contribuição da esmola, ao tomar a bula⁷⁴². O *Sermão da Bula da Santa Cruzada*, pregado na Sé Metropolitana de Lisboa, em 20 de novembro de 1644, além de se referir às graças e às faculdades da bula, não deixa dúvidas no que tange à sua utilidade na refrega contra os infiéis sarracenos, dos bárbaros mauritanos, enfim, na manutenção das praças portuguesas na “dilatada, & nunca bem domada Africa”:

& quanto mais se esforço em seus generosos intentos, ta'to mais deuem animar nossa charidade catholica, para q' com esmolas copiosas (sanctissimo fim, a que a sagrada Bulla da Cruzada se encaminha) ajudemos a continuar tão ajustada guerra, a sustentar tam importantes fortalezas, & a conseruar tam honradas praças, tropehos de nossos inclitos Reys, memoriais de nossos antepassados heroes, & viuos testemunhos de nossas antigas proezas⁷⁴³.

Daí o papel fundamental dos pregadores da bula, que necessariamente deveriam ser os melhores e os mais qualificados sacerdotes, certamente para que tivessem grande poder de convencimento sobre os fiéis para a aquisição dos papéis. Os comissários subdelegados arregimentavam os pregadores e neste ponto conjecturamos que Francisco Dias Palma, que segundo o padre Santos de Almeida, “é grandemente infamado de muitos anos a esta parte de cometer o pecado nefando de sodomia”⁷⁴⁴, conhecia o sacerdote e ex-comissário António Álvares Palhano. Ambos frequentavam a casa de alcouce de Santos de Almeida e Palhano manteve contatos sexuais com o irmão de Dias Palma, António da Costa de Magalhães, indícios claros de que pode ter sido por ele nomeado pregador da Cruzada. Na *Sessão de Genealogia*, Palma referiu sua instrução intelectual, que consistia no estudo do Latim, Filosofia e Teologia no Colégio de Santo Antão, da Companhia de Jesus, e Casos, em São Domingos. Disse ainda que tinha sido ordenado na Sé de Lisboa, era capelão confirmado na Freguesia de São Sebastião de Gomes Aires, termo da Vila de Ourique, fora cura por 2 anos numa freguesia próxima à Lisboa, e depois provido na Igreja de Santa Luzia, de sua ordem, no campo de Ourique, onde esteve por 2 anos e, mais tarde, foi nomeado para a Igreja de São Sebastião. Neste caso, em particular, ele parecia apto ao posto de pregador da Cruzada.

⁷⁴² BENITO, José Antonio. *Historia de la Bula de la Cruzada en Indias...*, op. cit., pp. 74-75.

⁷⁴³ *Sermão da Bula da Santa Cruzada*. Pregado na See Metropolitana desta Corte de Lisboa aos uinte de Nouembro de 1644. Dedicado ao Illvstrissimo Senhor Antonio de Mendoza do Conselho de S. Mg.^{de} & Cõmissario geral da dita Bulla. Pregouo o R.P. Fr. Diogo Cesar Guardiaõ do Conuento de S. Fr.^{co} de Xabregas filho menor da Regular obseruancia do nosso Seraphico Padre S. Francisco da Prouincia dos Algarues. Em Lisboa. Com todas as licenças necessarias. Na Officina de Domingos Lopes Rosa. Anno de 1644.

⁷⁴⁴ ANTT, IL, Proc. 6587 (grifo no original).

Além da prática da sodomia, que emerge das entrelinhas das confissões e denúncias, como elemento importante para a ascensão social de criados que passaram a ocupar ofícios no Tribunal da Bula da Cruzada e dos claros indícios de corrupção naquela instituição, poderíamos especular que havia interesses externos em tirar D. António Mascarenhas de seu cargo de comissário geral e, assim, extinguir seu grupo, sua clientela? Haveria desavença interna, que suscitou as denúncias por sodomia? Seriam uma coisa e outra? E uma questão é fundamental: Mascarenhas era ou não ciente dos encontros sodomíticos em sua casa? Seja como for, Miguel de Abreu disse que, na Villa de Alenquer, “onde forão a hua festa elle comfitente em companhia do Deão da Capella Real que disse a missa e hia tanger arpa Bertollameu de Tovar”, se hospedou numa casa, onde não havia muitas camas, e ali fez sexo com Tovar. É interessante notar que estava em companhia de D. António Mascarenhas, o deão da Capela Real.

3.3.1 SODOMIA E CORRUPÇÃO

Para a compreensão desse enredo complexo, é preciso contextualizar alguns traços biográficos de Mascarenhas, doutor em Teologia, que foi provido deputado da Inquisição de Coimbra em 1584⁷⁴⁵, mas uma Consulta de 1587, resultante de uma visitação àquele tribunal, dizia que ele era filho natural e que não tinha as qualidades requeridas para servir ao Santo Ofício. Entretanto, diligências posteriores resultaram que ele não tinha nenhum impedimento. Era colegial de S. Paulo e pediu para continuar na cidade e o Conselho Geral permitiu que ali continuasse servindo, decisão que teve apoio do inquisidor geral, cardeal-arquiduque Alberto de Áustria, a quem “já devia a sua continuidade como colegial e, provavelmente, ainda outras benesses e favores”, já que não só ascendeu a deão da Capela Real, como se tornou comissário geral do Tribunal da Bula da Cruzada e deputado da Mesa de Consciência e Ordens (1594)⁷⁴⁶.

⁷⁴⁵ Bigotte Chorão afirmou que Mascarenhas foi, em 1585, deputado da Inquisição de Évora. CHORÃO, Maria José Bigotte. *Fundação do Convento-hospital de S. João de Deus em Lisboa...*, op. cit., p. 31. A informação de Bigotte Chorão é confirmada pela *Colecção dos Documentos e Memórias da Academia Real da Historia Portuguesa*, Que neste anno de 1727. se compuzeraõ, e se imprimiraõ por ordem dos seus Censores, Dedicada a ElRey Nosso Senhor, seu Augustissimo Protector, E ordenada pelo Marquez de Alegrete Manoel Telles da Sylva, Secretario da mesma Academia. Lisboa Occidental, Na Officina de Joseph Antonio da Sylva, Impressor da Academia Real. M.DCC.XXXVII. Agradeço ao Dr. João de Figueiroa-Rego, da Universidade de Évora, o envio de preciosas dicas bibliográficas acerca de D. António Mascarenhas.

⁷⁴⁶ REGO, João M. V. M. de F. “*A honra alheia por um fio*”. Os estatutos de limpeza de sangue no espaço de expressão Ibérica (sécs. XVI-XVIII). Tese de doutorado apresentada ao Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, 2009, pp. 369-370.

Ademais, foi Governador do Priorado do Crato. Através dos altos cargos que ocupou e da importante família a que pertenceu, além de sua preparação intelectual, foi “uma personalidade cimeira da elite portuguesa, tanto na esfera eclesiástica como na componente social”⁷⁴⁷.

Em 1606, Mascarenhas, que por via paterna (era filho de D. Pedro Mascarenhas e Ana Fernandes), era oriundo da melhor nobreza da Corte, foi temporariamente suspenso dos cargos, após 166 capítulos serem apresentados contra ele na Corte de Madri. As acusações “implicavam-no em casos de corrupção e nepotismo envolvendo cristãos-novos”⁷⁴⁸. É importante destacar que o secretário da Cruzada, Miguel de Abreu, autodeclarado cristão velho, foi tido pelos inquisidores como “preso por culpas de Judaísmo”⁷⁴⁹ no processo de um de seus parceiros, o padre dominicano António Barbosa, processado em 1630. Se, de fato, ele chegou a ser encarcerado por judaísmo, os autos não foram localizados. Mas é um dado interessante e que não deve ser menosprezado, já que aqueles anos foram marcados por violenta atividade persecutória da Inquisição contra os cristãos novos⁷⁵⁰. Para examinar as denúncias contra D. António Mascarenhas, o monarca nomeou importantes pessoas, incluindo o presidente do Conselho da Fazenda, seu confessor, um doutor do Conselho Real de Castela e a Francisco Nogueira, do Conselho Supremo de Portugal em Madrid. Depois de tudo analisado, “foy ElRey fervido mandallo restituir aos seus Officios, confundindo com esta honra a sem razão dos seus inimigos, e justificando com a restituição a synceridade do seu procedimento”⁷⁵¹. Em suma, o rei considerou que os depoimentos contra Mascarenhas eram quase todos singulares, muito suspeitos e oriundos de inimigos e mandou que lhe fossem restituídos os cargos: “y que tambien la persona, que los examinò. fuè recusado por el dicho Don Antonio, y aver para ello causas, y razones, como el alegò, y mostrò; y examinados los descargos, que diò por papeles, testigos, y razones: y nõ constar cosa, porque meresca ser privado de los dichos Officios”⁷⁵².

O documento apontava claramente que ele tinha muitos inimigos e, ao que tudo indica, devido aos altos e notáveis cargos que ocupava, deveria ter muitos rivais. Apesar

⁷⁴⁷ CHORÃO, Maria José Bigotte. *Fundação do Convento-hospital de S. João de Deus em Lisboa...*, op. cit., p. 31.

⁷⁴⁸ REGO, João M. V. M. de F. “*A honra alheia por um fio*”..., op. cit., p. 370.

⁷⁴⁹ ANTT, IL., Proc. 6827.

⁷⁵⁰ AZEVEDO, João Lúcio de. *História dos Cristãos Novos Portugueses*. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1975, p. 191.

⁷⁵¹ *Colecção dos Documentos e Memórias da Academia Real da Historia Portugueza*, Que neste anno de 1727..., op. cit., p. 99.

⁷⁵² Idem, p. 100.

de sua inserção em importantes redes clientelares, D. António Mascarenhas vivenciou, na década de 1620, uma série de divergências com importantes pessoas eclesiásticas, como ele mesmo escreveu na sua *Relacam dos procedimentos qve teve Dom Antonio Mascarenhas*, dirigida ao papa Urbano VIII. Segundo o impresso, Mascarenhas teve dissensões com o coletor apostólico João Baptista Palloto devido à controvérsia quanto ao poder da Bula da Cruzada no que se refere à deprecação de missas em oratórios privados, ainda que aprovados pelo ordinário.

Além de Palloto, a quem Mascarenhas ameaçou com excomunhão e pena pecuniária, e que, por sua vez, também lhe fez o mesmo, o comissário da Cruzada se desentendeu com Antonio Muniz de Câmara, sede vacante provisor no Arcebispado de Lisboa, pelo mesmo motivo. Palloto, além de mandar suspender a bula, fez autos contra Mascarenhas, que escreveu ao monarca informando que o coletor não podia se intrometer nos negócios da Cruzada, “conforme as facultades concedidas por Sua Sanctidade”. O coletor apelou para Muniz da Câmara absolvê-lo da excomunhão dada por Mascarenhas, para quem ele não tinha poder para fazê-lo. O rei, que por vezes, ordenou ao comissário geral que fosse moderado⁷⁵³, mandou uma carta ao Desembargo do Paço para que fosse feita uma consulta sobre a discussão entre Mascarenhas e Palotto e que ela fosse examinada pelos ministros e demais pessoas de letras, já que “era nesario auiriguar os fundamentos desta comtenda”⁷⁵⁴. A demanda não parece ter se resolvido facilmente. É o que se presume através da leitura de alguns documentos escritos por Mascarenhas, Palotto, um Francisco Pereira Pinto, que, em carta ao rei, disse que, a mando do arcebispo governador, foi falar com o coletor⁷⁵⁵, além das consultas⁷⁵⁶ e procedimentos acerca de tais controvérsias⁷⁵⁷, ora dirigidas ao monarca,

⁷⁵³ MASCARENHAS, D. Antonio. *Relacam dos procedimentos qve teve Dom Antonio Mascarenhas...* op. cit., p. 21.

⁷⁵⁴ *Cópia da Carta do Rei para que a Consulta do Desembargo do Paço a respeito das diferenças que se moveram entre o Colector e D. António Mascarenhas, Comissário-Geral da Bula da Cruzada, fossem examinadas por ministros e pessoas de letras, 1625.* In ANTT, IL, Corpo Cronológico, Parte I, maço 117, nº 81. Disponível em < <http://digitarq.arquivos.pt/details?id=3783043>> Acesso em 6 de fev. de 2017.

⁷⁵⁵ *Carta de Francisco Pereira Pinto para o Rei a dizer que por ordem do Arcebispo Governador fora falar ao Colector sobre as dúvidas entre ele e o Comissário-Geral da Bula da Cruzada, e que em satisfação lhe dera o papel que remetia, do qual parecia proceder conforme o direito e ordens de Sua Santidade, 1628.* In ANTT, Corpo Cronológico, Parte I, maço 117, nº 153. Disponível em < <http://digitarq.arquivos.pt/details?id=3783126>> Acesso em 6 de fev. de 2017.

⁷⁵⁶ *Cópia dos procedimentos e consulta acerca das controvérsias entre o Colector e Comissário-Geral da Bula da Cruzada sobre jurisdições.* In ANTT, Corpo Cronológico, Parte I, maço 117, nº 84. Disponível em < <http://digitarq.arquivos.pt/details?id=3783057>> Acesso em: 6 de fev. de 2017.

⁷⁵⁷ *Cópias de várias cartas sobre dúvidas que se moveram a respeito da Bula da Cruzada entre João Baptista Paloto, Colector, e o Comissário-Geral D. António Mascarenhas.* In ANTT, Corpo Cronológico, Parte I, maço 117, nº 113. Disponível em < <http://digitarq.arquivos.pt/details?id=3783086>> Acesso em: 6 de fev. de 2017.

ora por ele enviadas. Ademais, em 1631, o monarca ordenou o sequestro e embargo das rendas e benefícios de D. António⁷⁵⁸.

Todas essas cizânias mostram que D. António Mascarenhas estava inserido numa conjuntura delicada e muito marcada por conflitos de jurisdição, o que indubitavelmente fez com que granjeasse como desafetos muitas pessoas graves. Um dos mais difíceis momentos por ele vivenciado se deu particularmente após sua saída do Tribunal da Bula da Cruzada e a consequente ocupação do ofício pelo inquisidor Manoel da Cunha, que ordenou a realização de uma devassa na instituição, tendo concluído que houve corrupção durante seu comissariado.

A aplicação do conceito de “corrupção” às sociedades da Época Moderna é objeto de um vigoroso debate, como bem assinala a historiadora Adriana Romeiro⁷⁵⁹, que destaca a importância fundamental da contextualização para evitar o anacronismo. De acordo com a autora, o uso da palavra “em um sentido metafórico, aplicada ao campo da moral, da justiça e dos costumes, encontra-se disseminado nos tratados políticos e morais da Época Moderna”, remontando às *Ordenações Afonsinas* (1446).

Ao longo dos séculos XVII e XVIII, houve escassas variações semânticas do termo, que usualmente designava os comportamentos morais ilícitos⁷⁶⁰. Entretanto, há diferenças entre os usos contemporâneos do termo e os do passado, quando, apesar de o entendimento de corrupção estar ligado ao desvio moral ou político – tais noções não eram estranhas ao imaginário político de antanho – ela tinha outra conotação. Ao contrário do que ocorre atualmente, na época, a corrupção não designava as práticas, mas sim o “resultado de práticas que geram a putrefação do corpo da República”, isto é, “as práticas não são em si corruptas: elas desencadeiam o processo de corrupção”. O indivíduo que, na época, cometia os atos ilícitos não era bem um “corrupto”, mas um corruptor. Foi a partir do final do Setecentos que o vocábulo tornou-se, paulatinamente, “sinônimo de práticas corruptoras”⁷⁶¹.

⁷⁵⁸ *Carta de Diligência de D. Filipe III para sequestro e embargo das rendas e benefícios de António Mascarenhas, Comissário Geral da Bula da Cruzada*. In ANTT, Corpo Cronológico, Parte II, maço 170, n.º 19. O documento não está disponível, mas pedimos sua reprodução à Torre do Tombo. Cf. em <<http://digitarq.arquivos.pt/details?id=3813117>> Acesso em: 6 de nov. de 2017.

⁷⁵⁹ ROMEIRO, Adriana. A corrupção na Época Moderna — conceitos e desafios metodológicos. In *Revista Tempo*, Vol. 21 n. 38. Niterói: UFF, 2015, p. 2.

⁷⁶⁰ O verbete “corrupçam” era o mesmo que a “suspensão do concurso conservativo”, isto é, a “introdução de qualidades alterantes, & destructivas”. Daí a corrupção de costumes, do juiz e da justiça, das palavras. O corrupto era um “viciado”, um “danado”, em suma, um “depravado”. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario Portuguez & Latino - volume 2*. Disponível em <<http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/corrupt%C3%A7am>> Acesso em: 21 de nov. de 2017. Verbetes: *corrupçam*; *corrupto*.

⁷⁶¹ Idem, p. 3.

Apesar dos inconvenientes e particularidades, o conceito de “corrupção” aqui empregado se justifica porque ele “não só circulava no imaginário político da Época Moderna, mas também recobria condutas identificadas ao mau governo das gentes, consideradas como desvio das suas formas ideais”⁷⁶². A ideia de corrupção, muito vinculada à noção de bem comum, de bom governo e de bom governante, estava alicerçada sobre “um sistema ético-normativo derivado das tradições antigas e cristãs”⁷⁶³. Ela estava inserida num “debate mais amplo sobre a natureza da instituição política que floresceu na Europa a partir de meados do século XVI”. Se durante muito tempo vigorou a perspectiva de um Estado absolutista fortemente centralizado, “responsável pela emergência de uma sofisticada máquina administrativa”, atualmente a concepção é outra e está calcada na ideia de “uma organização política mais fluida, concebida como uma rede de teias em que afetos como amizade, amor e fidelidade articulavam o conjunto das relações políticas”⁷⁶⁴.

Foi nesse contexto que esteve inserida a devassa realizada, em 1633, um ano depois da execução de Miguel de Abreu, cujos interrogatórios contaram com a presença do então inquisidor Manoel da Cunha, novo comissário geral do Tribunal da Bula da Cruzada, e mandante da investigação. Esta, por um lado, buscava expor as fraudes e os desvios ocorridos durante o comissariado de seu antecessor, D. António Mascarenhas. Por outro, através de seu grande zelo pela fazenda régia, procurava demonstrar que, como bom e leal vassalo, servia com fidelidade e amor ao monarca Felipe IV. O documento, manuscrito, que refere a diligência, contém algumas anotações de Jerónimo Pinheiro, que, na ausência do licenciado João da Cunha Neto, atuou como secretário. Pinheiro aludiu à demissão de vários oficiais da Cruzada e comparou o comissariado de Mascarenhas com o de Manoel da Cunha, apontando que a partir deste “cada semana se fazem tres Juntas para melhor administração da [...] expediente da justiça”, dando a entender que raras vezes isso ocorreu no tempo de Mascarenhas⁷⁶⁵. Mencionou ainda a admissão de novos comissários da Cruzada em Coimbra, Lamego, Guimarães e Setúbal, “per seus antecessores serem pessoas reuoltosas E de escandalo em seu procedimento,

⁷⁶² ROMEIRO, Adriana. *Corrupção e Poder no Brasil*. Uma história, séculos XVI a XVIII. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, p. 14.

⁷⁶³ Idem.

⁷⁶⁴ Ibidem, pp. 14-15.

⁷⁶⁵ *Certidões e cartas de D. Manuel da Cunha sobre a Bula da Cruzada*. In ANTT, Marqueses de Olhão, Núcleo Eclesiástico, caixa 42, n.º 5. Disponível em < <http://digitarq.arquivos.pt/details?id=6680346>> Acesso em 10 de jan. de 2017.

sendo os eleitos as melhores pessoas q' auia nos districtos"⁷⁶⁶. Sublinhou que tais oficiais, em suas cartas e avisos, tinham aludido ao crescimento da arrecadação das bulas: "E pelas cargas q' se fizerão aos thesoueiros desta Cidade, se ve q' he notauel o crecimento do gasto das Bullas, perq' em nenhu' anno atras [...?] se gastarem tantas, como neste q' ainda vay correndo"⁷⁶⁷.

O autor, ao exaltar o novo comissário, disse que desde que Manoel da Cunha ocupou o posto, não havia nenhuma queixa no Juízo da Coroa, e ressaltou a criação de livros para os vários registros relacionados à Cruzada, a exemplo dos livros de fianças, contratos, despesas, etc., tudo "para bom expediente dos negócios, os quaes antes não auia, auendo em tudo grande confusão por esta falta"⁷⁶⁸. A devassa no tribunal corria em segredo, e, ao que parece, certa quantia não teria sido lançada nos livros de recebimento e não se declarava o valor devido ao sigilo da investigação. De todo modo, graças à publicação de uns editais se descobriu que mais de 100 mil réis teriam sido desviados dos cofres da Cruzada. A diligência levada a cabo pelos contadores régios, a mando de Manoel da Cunha, cobriu o período de 1621 até fins de 1633, "tempo que serviu D. António Mascarenhas"⁷⁶⁹. É certo que Mascarenhas era comissário geral da Cruzada desde ao menos 1625 e ocupou o posto até 1633. A devassa tinha como objetivo investigar exatamente os anos de seu comissariado, quando houve, segundo os papéis, grande crescimento dos rendimentos da bula, cuja arrecadação total teria correspondido a 328:098\$421 réis⁷⁷⁰.

Para António Manuel Hespanha⁷⁷¹, "tendo que concorrer com outras esmolos e pressupondo um controlo sobre os montantes arrecadados que a coroa não podia exercer, a Bula da Cruzada teve sempre um rendimento relativamente pouco importante". Em contrapartida, Cecília Figueiredo⁷⁷², ao tratar da atuação dos tesoueiros daquele tribunal, "os esmoleiros do rei", na capitania de Minas Gerais, no século XVIII, confirmou o que consta no documento régio de 1621, já apresentado: deveriam ter fortuna e boas relações para assegurarem-lhes as fianças necessárias, já

⁷⁶⁶ Idem.

⁷⁶⁷ Ibidem.

⁷⁶⁸ Ibidem.

⁷⁶⁹ Ibidem.

⁷⁷⁰ Agradecemos à amiga e colega, Dra. Cecília Maria Fontes Figueiredo, autora da tese "Esmoleiros do Rei", a ajuda na escrita desse valor.

⁷⁷¹ HESPANHA, António Manuel. As Finanças Portuguesas nos Séculos XVII e XVIII. In *Cadernos do Programa de Pós-Graduação em Direito/UFRGS*, vol. 8, nº 2, 2013, p. 90. Disponível em <<http://seer.ufrgs.br/index.php/ppgdir/article/view/44292/28198>> Acesso em: 4 de abr. de 2017.

⁷⁷² FIGUEIREDO, Cecília Maria Fontes. *Os Esmoleiros do Rei...* op. cit., p. 114.

que eles eram coletores “de uma renda real”, “de [um] negócio de grande monta”, “cuja especificidade maior residia em sua função como arrecadadores de parte de um direito eclesiástico recolhido aos cofres da Coroa”, o que dava ao Tribunal da Bula um aspecto de “instituição imperial, tanto por sua dimensão espacial, ultramarina, quanto por seu caráter mantenedor, fonte de rendimento para defesa e armadas, um dos pilares econômicos de sustentação do império”⁷⁷³. Ou seja, “a Bula era por si um negócio cobiçado e vantajoso, que favorecia ganhos materiais, isenções e privilégios, bem como benefícios simbólicos aos que se envolviam em sua distribuição e arrecadação”⁷⁷⁴. Era, indubitavelmente, um negócio lucrativo, que dava distinção e prestígio social aos seus oficiais, fatores que, numa sociedade como a portuguesa do Antigo Regime, obviamente, geravam muitos conflitos e disputas, além dos desvios das arrecadações.

Ao analisar a arrecadação das esmolas referentes à bula nas Minas Gerais Setecentistas, Figueiredo estudou a condição social e econômica dos esmoleiros, a formação de associações e de clientelas e suas formas de inserção e pertencimento ao heterogêneo grupo de privilegiados, destacando que “a venda das indulgências da bula representava para esses sujeitos um meio de acumulação de isenções fiscais e acrescentamento de riqueza e prestígio social”⁷⁷⁵. A autora comparou os ganhos dos tesoureiros das Minas Setecentistas com os de outras tesourarias ultramarinas e com seus confrades do reino e concluiu que as remunerações dos primeiros eram muito superiores aos valores pagos até mesmo em Portugal, o que não passaria despercebido ao Tribunal da Bula, em Lisboa. Embora lá os ganhos dos tesoureiros fossem menores, desde a nomeação por provisão expedida no Tribunal da Cruzada “até a hierarquização dos cargos e funções no âmbito das freguesias e bispados, configura-se uma rede de oficiais”⁷⁷⁶ responsáveis pela coleta de quantias consideráveis para o erário régio. Assim, tanto os oficiais da Bula quanto as autoridades eclesiásticas “podem ser percebidos em sua capacidade de anular, distorcer ou apropriarem-se do poder que recebiam de cima”⁷⁷⁷.

O historiador David Rabello deixa claro que as arrecadações da Bula da Cruzada eram muito relevantes⁷⁷⁸ e suscitavam grande interesse, abrindo margem a várias

⁷⁷³ Idem, pp. 154-155.

⁷⁷⁴ Ibidem, p. 18.

⁷⁷⁵ Ibidem, pp. 14-15.

⁷⁷⁶ Ibidem, pp. 154-155.

⁷⁷⁷ Ibidem, pp. 122 e 157.

⁷⁷⁸ RABELLO, David. A Bula da Santa Cruzada. Nota preliminar. In *Revista de História*. São Paulo, n. 117, 1984, p. 150.

disputas e desvios. A questão era de tão vultosa importância que El-Rey, num único dia, 9 de setembro de 1621, expediu dois Alvarás estabelecendo que as dívidas da Cruzada seriam cobradas como Fazenda Real e que fosse mostrada a certidão do comissário geral. Caso os tesoureiros agissem com improbidade, o monarca poderia mandar prendê-los e castigá-los. Ademais, as dívidas da bula deveriam ser cobradas com a maior celeridade⁷⁷⁹, o que o inquisidor-comissário Manoel da Cunha tratou de obedecer com imensa diligência.

Suas anotações afirmam peremptoriamente que Mascarenhas fez um péssimo comissariado. Ao serem analisadas na Junta da Cruzada, as fianças dos tesoureiros que, na época, estavam servindo, e que saíram da casa de seu antecessor, “todas se acharão falidas, e diminutas, E de tão má condição”⁷⁸⁰. Cunha se referiu ainda às dívidas dos tesoureiros de algumas localidades, a quem ele teve que cobrar e que, se quisessem permanecer em seus cargos, deveriam pagá-las dentro de pouco tempo. Devido às dívidas, Cunha chegou a mandar prender um homem e, pressionado pelo vice-rei, pediu certa quantia emprestada “para acudir as necessidades dos lugares de África” e as naus da Índia, por não haver dinheiro suficiente nos cofres da Cruzada “para se fazer pagamento ao Contratador de Mazagão”⁷⁸¹. Nesse contexto, é necessário assinalar dois aspectos: primeiro, que o padre Santos de Almeida admitiu “que devia mais dous mil r’s de certas cousas que os podiam valer, e não sabia a quem as havia de restituir, e que pera isso havia mister Bulla de Composição”^{782,783}. Tudo leva a crer que Almeida

⁷⁷⁹ Alvará para se cobrarem as dividas da Cruzada como Fazenda Real, e que mostrem certidão do Comissario Geral: de 9 de Setembro de 1621; Outro do mesmo: de 9 de Setembro de 1621. In Regimento do Tribunal da Bulla da Santa Cruzada, e dos Mais Ministros, e Officiaes subordinados a ella. 1634. In *Systema, ou Collecção dos Regimentos Reaes*. Tomo VI. Disponível em <http://www.governodosoutros.ics.ul.pt/?menu=consulta&id_partes=116&acao=ver&pagina=209> Acesso em: 28 de abr. de 2016.

⁷⁸⁰ *Certidões e cartas de D. Manuel da Cunha sobre a Bula da Cruzada...*, op. cit.

⁷⁸¹ Idem.

⁷⁸² De acordo com Bluteau, com base na *Epitome da Bulla da Cruzada*, os que tomavam a *Bulla de Composição* eram aqueles que estavam em “escrupulo de alguma restituição, não havendo parte certa, a que se haja de fazer, porque não há composição, quando o acreedor he certo, ainda que a divida seja incerta”. Cada *Bulla de Composição* valia um tostão de esmola e “tomando huma Bulla por cada cinco mil reis de divida incerta, & se podem tomar nesta fórmula até à contia de cem mil reis de divida, & mais não”. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario Portuguez & Latino - volume 2*. Disponível em <<http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/composi%C3%A7am>> Acesso em: 24 de nov. de 2017. Verbetes: *Bulla de Composição*. Vale lembrar que “auer o alheio, cujo dono nam he sabido” era um dos casos reservados nas constituições diocesanas portuguesas, a exemplo das de Leiria, de 1601. A discussão em torno dessa questão pode ser encontrada na obra de: CARVALHO, Lourenço Pires de. *Epitome das Indulgencias, e Privilegios da Bulla da Santa Cruzada, repartido para mayor clareza em titulos pelas indulgencias, & diversas facultades, que contém, com algumas advertencias no principio; Accrescentado nesta segunda impressãõ cõ a praxe da commutaçãõ dos votos, & algumas declaraçoens, com os casos reservados nos Bispados*; Feyto por Lovrenço Pires Carvalho [...]. Lisboa: na Officina de Miguel Deslandes. Anno de 1697. Disponível em <<http://purl.pt/14076>> Acesso em 24 de nov. de 2017.

adquiriu a bula com alguém do grupo da Cruzada que frequentava sua casa de alcouce – um deles era o padre e ex-comissário Palhano, além do pregador da bula, o clérigo do hábito de Santiago, Francisco Dias Palma – e tinha essa dívida não paga. Além disso, a devassa expôs o péssimo estado das finanças dos tesoureiros e vale lembrar que, ao menos um deles, Manuel Leitão Borges, ocupou o cargo aparentemente sem nenhuma qualificação e amparo financeiro.

Em resumo, o documento de Manoel da Cunha deixou claro que houve corrupção durante o comissariado de D. António Mascarenhas, que faleceu em Lisboa, em 1637⁷⁸⁴. Mas a diligência não chegou a ser concluída devido à “grande confusão com q’ se entregaram as contas [?] e livros q’ estavam em poder do [?] [...?] dom Ant^o Mascarenhas, e ser necess.^{io} m^{to} tempo p^a os alfabetar”⁷⁸⁵. A trama, que envolvia também o arcebispo de Évora, “em razão das condenações da Cruzada, q’ tomou em 16. anos q’ foi Arcebispo”⁷⁸⁶ e que não entregou ao tribunal, o que originou autos de embargo levados a cabo pelo promotor da Cruzada, dava conta de que Mascarenhas teria levado certa quantia relativa aos ordenados contra a ordem de Sua Majestade.

O cenário demonstra que assim como os conflitos e as dissensões entre clérigos eram muito comuns no Portugal de Antigo Regime, os desvios dos relevantes rendimentos da Bula da Cruzada também foram corriqueiros. No que tange à Bula da Cruzada nas Índias de Castela, no Seiscentos, o historiador José Antonio Benito, assinalou que graças ao gradual crescimento da instituição da bula no século XVII, tornou-se cada vez mais necessária a precisão de sua contabilidade: “y con el fin de llevar las cuentas claras, por Real Cédula de 30.04.1602 se ordenaba que la contabilidad de Cruzada se llevara aparte en arca de 3 llaves”⁷⁸⁷. Entretanto, tal medida não deve ter surtido o efeito esperado e nova disposição foi emitida em 19 de abril de 1671, quando “se recordaba la necesidad de establecer arcas de tres llaves separadas de la Real Caja en todas las cabezas de partido”⁷⁸⁸.

Apesar do progressivo cuidado, as fraudes na contabilidade eram frequentes, “como el descubierto en 1605 en la persona de Alonso Ramos Cervantes, por lo que

⁷⁸³ ANTT, IL, Proc. 6587.

⁷⁸⁴ CHORÃO, Maria José Bigotte. Fundação do Convento-hospital de S. João de Deus em Lisboa. In BAPTISTA, Sandra Gameiro; BORGES, Augusto Moutinho (Orgs.). *Guarda Nacional Republicana – Centro Clínico – Convento de S. João de Deus*. Lisboa: GNR, 2016, p. 31.

⁷⁸⁵ *Certidões e cartas de D. Manuel da Cunha sobre a Bula da Cruzada...*, op. cit.

⁷⁸⁶ Idem.

⁷⁸⁷ BENITO, José Antonio. *Historia de la Bula de la Cruzada en Indias...*, op. cit. p. 90.

⁷⁸⁸ Idem.

continuaron promulgándose medidas preventivas”⁷⁸⁹, a exemplo da tomada em 1606, quando se determinou que “siga la costumbre de soltar presos por Pascua salvo que tenga deudas con la Real Hacienda”⁷⁹⁰. No intuito de coibir a corrupção, a disposição de 28 de março de 1609 ordenou a criação de tribunais da Cruzada nas cidades onde houvesse audiência real, ou seja, nas duas capitais dos vice-reinos. Mesmo assim, ao longo de todo o século XVII, ocorreram inúmeras fraudes, apesar das inspeções realizadas nos tribunais da Cruzada localizados nas colônias da América espanhola.

Uma vez que a instituição se expandiu até os territórios colonizados mais tardiamente, as trapças ocorriam, sobretudo, nos locais onde não havia tribunais. Dessa forma, casos de corrupção foram identificados em 1653 e em 1654, circunstâncias que levaram à convocação de uma Junta, em 1662, composta por membros dos Conselhos das Índias e da Cruzada. A situação devia continuar complicada porque em 1687, José de Salazar, comissário subdelegado da Cruzada de Los Reyes, sugeria como melhorar a Real Hacienda no Consejo de Cruzada. Mas uma coisa é certa: as arrecadações da Bula da Cruzada, tanto nas Índias de Castela quanto em Portugal, eram muito expressivas e “ya para 1697 el producto de la Cruzada excedía al de las alcabalas y azogues, y sus rentas servían para hacer numerosas libranzas que costeaban un sinfín de actuaciones”. Desse modo, em 1697, “se concedían al ejército de Cataluña 13.788 pesos por los 10.000 ducados concedidos; al marqués de Valdeolmos, 232.000 pesos para granos en la misma región, mientras que los agustinos recibían 4.767 pesos para sus misiones de China”⁷⁹¹, quadro que deixa claro o caráter imperial da Bula da Cruzada.

O intrincado contexto no qual estão inseridos D. António Mascarenhas e seu grupo de sodomitas especialmente formado por oficiais da Bula da Cruzada se assemelha ao vivenciado por seu parente, o inquisidor geral D. Fernão Martins Mascarenhas. Em 1623, um ministro do Santo Ofício elaborou um extenso memorial no qual criticava seu comportamento e demonstrava suspeitas com relação ao seu trabalho, e o enviou ao monarca Felipe IV. O escrito afirmava que quem governava, de fato, o Santo Ofício era seu criado, Belchior Veloso.

O memorial denunciava que o inquisidor geral tinha instituído numerosos cargos, que foram ocupados por pessoas que não tinham os requisitos necessários, por serem menores de idade, sem graus acadêmicos, pecadores públicos e, sobretudo,

⁷⁸⁹ Idem, p. 91.

⁷⁹⁰ Apud BENITO, José Antonio. *Historia de la Bula de la Cruzada en Indias...*, op. cit., p. 91.

⁷⁹¹ Idem, p. 92.

cristãos novos. Os ofícios teriam sido vendidos por Belchior Veloso. Ainda de acordo com a denúncia, Martins Mascarenhas dispensava todas as penas e penitências impostas pelos demais inquisidores em troca de dinheiro, que era entregue a Veloso. Além de ser considerado “amigo de conversos”, o inquisidor geral foi acusado de manter uma relação amorosa com seu criado, Belchior⁷⁹². De acordo com a historiadora espanhola López-Salazar Codes, as acusações do memorial de 1623 não eram isoladas, já que “formaban parte de una serie de críticas e imputaciones vertidas en la corte contra el inquisidor general Mascarenhas y su criado Belchior Veloso”⁷⁹³. As críticas demonstravam um imenso descontentamento com a criação, por Mascarenhas, de numerosos cargos endereçados aos ministros e oficiais, para além da nomeação de cristãos-novos. Já em 1618, um ano depois de se ter tornado inquisidor geral, recaía sobre ele a acusação de que empregava cristãos novos no Santo Ofício. Mais tarde, em 1620, notícias sobre as contrariedades devido ao número excessivo de familiares chegavam ao rei Felipe IV⁷⁹⁴.

Após as condenações à fogueira de Miguel de Abreu (21 de março de 1632) e de padre Palhano (25 de junho de 1645) e o degredo de Manuel Leitão Borges por oito anos para Angola (1632), o grupo dos sodomitas oficiais da Bula da Cruzada, cujo elo principal era D. António Mascarenhas, estava desfeito. Até onde foi apurado, ele não foi investigado por sodomia. Mas ainda que as relações sodomíticas pareçam ter sido elemento fundamental para que aqueles homens, alguns deles pobres, ascendessem e ocupassem ofícios no Tribunal da Cruzada – é importante destacar que na *Sessão de Genealogia*, padre António Álvares Palhano disse que seu pai era pobre, que aprendeu o ofício de sapateiro e depois vivia de sua fazenda – não devemos perder de vista os conflitos e intrigas que permearam as relações sociais daqueles homens. Neste caso, em particular, essas rivalidades parecem ter ocorrido interna e externamente ao grupo. Miguel de Abreu, perante o inquisidor, acusou Palhano de ter perdido o ofício de comissário da Cruzada por não entregar os rendimentos exatos ao comissário geral, Mascarenhas. Palhano afirmou que o próprio D. António o incentivou a partilhar a cama com Abreu. Por sua vez, Manuel Leitão Borges acusou Mascarenhas de ter um “conventículo” de sodomitas e um “damo” com quem dividia a cama. Tais atitudes podem revelar a quebra de solidariedade dentro do grupo.

⁷⁹² CODES, Ana Isabel López-Salazar. *Inquisición y Política*. El Gobierno del Santo Oficio en el Portugal de los Austrias (1578-1653). Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2011, pp. 61-62.

⁷⁹³ Idem, p. 62.

⁷⁹⁴ Ibidem.

Por outro lado, o imbróglio talvez possa indicar que o crime de sodomia poderia ser secundário, uma espécie de pano de fundo de questões muito mais densas e complexas, funcionando como um dispositivo para tirar de cena adversários políticos. Vimos que Mascarenhas estava inserido numa teia de muitos conflitos com pessoas poderosas e é fundamental reiterar que o comissário geral da Cruzada que assumiu seu lugar, D. Manoel da Cunha, foi um dos inquisidores que interrogou Miguel de Abreu, na década de 1630. Ademais, Cunha não só criticou o trabalho de seu antecessor, bem como ordenou que fosse feita uma diligência referente aos anos em que ocupou o cargo, concluindo que Mascarenhas não prestou contas das arrecadações da bula corretamente.

As circunstâncias das acusações contra D. António Mascarenhas assemelham-se à condenação, por sodomia, do pajem do bispo de Miranda, D. Frei Francisco Pereira (1618-1621), quando a diocese de Lamego ficara vacante e o prelado era um dos candidatos e inicialmente eleito, o que demonstra que a Inquisição punia “tanto regulares como seculares, e até em conjunturas indiciadoras de que as perseguições pudessem fazer parte de intrigas destinadas a afastar do poder figuras sem vinculações prévias à Inquisição, em momentos de disputas de lugares nas dioceses”⁷⁹⁵. E, como buscamos demonstrar, não raro, os homens da Igreja estiveram envolvidos em conflitos, criando enredos e acusando os rivais e desafetos, por vinganças e por invejas. Assim, a sodomia, crime da alçada do Tribunal do Santo Ofício, poderia ser um pretexto, um recurso utilizado para afastar desafetos políticos⁷⁹⁶ e inimigos eclesiásticos. Afinal, “o medo que [o] Tribunal infligia e o lugar ocupado pelos seus ministros e oficiais propiciavam a predisposição destes indivíduos para abusos de poder como forma de coerção e vingança, além do sentimento de impunidade perante as restantes forças judiciais”⁷⁹⁷. Ademais, parece claro que o cenário revela a ocupação de cargos no tribunal em troca de favores sexuais, sugerindo que as prerrogativas recebidas pelos

⁷⁹⁵ PAIVA, José Pedro. *Baluartes da Fé e da Disciplina...*, op. cit., p. 92.

⁷⁹⁶ A partir de 1628, o jogo político reorganiza-se em torno de três grupos que disputam o poder e um deles era os Mascarenhas, representado por Jorge de Mascarenhas, “conde de Castelo Novo (futuro marquês de Montalvão), homem de confiança de Olivares, já tendo ocupado a presidência da Companhia de Comércio, da Câmara de Lisboa, e da Junta da Fazenda [...]. Em meio à confusão política que se seguiu à disputa pelo favor régio, D. Jorge de Mascarenhas perdeu todas as suas atribuições. Quando o novo vice-rei pediu para se retirar, o conde de Castelo Novo voltou à carga ”avec une impressionante batterie d’arbitrios financiers”. Em troca, exigiu – além de variadas mercês – a direção dos negócios portugueses. O veto da equipe formada por Olivares e Soares, que já haviam se resolvido pela princesa Margarida de Mântua, indis põe definitivamente os Mascarenhas contra o regime olivarista, passando D. Jorge a ser um inimigo feroz do grupo Soares”. BARROS, Edval de Souza. A crise do Portugal dos Felipes e a Restauração no Reino e no ultramar. In *Revista Eletrônica de História do Brasil*, v. 6 n. 2, jul.-dez., 2004, p. 11, nota 13.

⁷⁹⁷ MARTINS, J. Furtado. *Corrupção e incúria no Santo Ofício: ministros e oficiais sob suspeita e julgamento*, 2015.

oficiais podem ter sido decisivas para a concretização das relações sexuais, tendo em vista a ocupação de cargos tão desejados, rentáveis e imbuídos de notoriedade, elementos que numa sociedade, como a portuguesa do Antigo Regime, eram fundamentais no que tange à distinção e ao prestígio social, especialmente quanto aos postos numa instituição de tanta notoriedade e influência como era o Tribunal da Cruzada, cujo significado, muito pautado pelo poder das indulgências, veremos a seguir.

3.3.2 DE CRUZADAS E DE BULAS DA CRUZADA: O PODER DAS INDULGÊNCIAS

Embora as origens da Bula da Cruzada sejam muito antigas, é importante não confundir os primórdios das Cruzadas com os da Bula da Cruzada, ainda que sejam questões relacionadas⁷⁹⁸. A primeira Cruzada teve início em 1095, no *Concílio de Clermont*⁷⁹⁹. Embora a ideia de guerra santa fosse remota, a Cruzada pregada, organizada e indulgenciada pelo pontífice, tendo o Levante, mais especificamente Jerusalém, como meta, e em parte financiada pelos rendimentos eclesiásticos, data do século XI⁸⁰⁰. A primeira instituição da Bula remonta ao *I Concílio de Latrão* (1123), quando o sumo pontífice passou a conceder aos cruzados concessões de graças e indulgências a todos os que se alistassem na guerra contra os infiéis para a conquista da Terra Santa⁸⁰¹.

Em Portugal, tanto David Rabello⁸⁰² quanto Cecília Figueiredo⁸⁰³, com base nas afirmações do padre Avelino de Jesus, salientaram que um primeiro “esboço” da Bula se deu em 1100, quando Pascoal II proibiu os cristãos ibéricos de irem à Terra Santa,

⁷⁹⁸ O historiador espanhol José Antonio Benito assinalou que o grande estudioso da Real Hacienda de Castilla, Ramón Carande, chamava a atenção para a confusão que havia entre o subsídio e a cruzada. Ao dissertar sobre a história da Bula da Cruzada nas Índias, Benito sublinhou que tampouco se deve confundir a graça da Cruzada com a da Fábrica ou Bula de São Pedro, embora tenha havido ocasiões em que a de São Pedro tenha substituído a Bula da Cruzada. O autor afirmou que, no século XVI, para salvaguardar os interesses da Cruzada, o cardeal Cisneros (o franciscano Francisco Jiménez de Cisneros, arcebispo de Toledo e terceiro inquisidor geral de Castela) se opôs à Bula de São Pedro. BENITO, José Antonio. *Historia de la Bula de la Cruzada en Indias...*, op. cit., pp. 71-72; 84.

⁷⁹⁹ RABELLO, David. A Bula da Santa Cruzada. Nota preliminar. In *Revista de História*. São Paulo, n. 117, 1984, p. 143.

⁸⁰⁰ THOMAZ, Luís Filipe. In AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Rio de Mouro: Círculo de Leitores SA e Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2000, p. 34. Verbetes: *Cruzada*.

⁸⁰¹ FIGUEIREDO, Cecília Maria Fontes. *A danação de um Bispo: Dom Frei José da Santíssima Trindade e a Bula da Santa Cruzada na transição para o Brasil Imperial*, p. 1, s/d. Disponível em <http://www.ichs2.ufop.br/ner/images/stories/Cecilia_Maria_Figueiredo.pdf> Acesso em 25 de mar. de 2016.

⁸⁰² RABELLO, David. *A Bula da Santa Cruzada...*, op. cit., pp. 143-144.

⁸⁰³ FIGUEIREDO, Cecília Maria Fontes. *A danação de um Bispo...*, op. cit., p. 1.

ordenando o regresso dos que lá estavam e indulgenciando os combatentes da Reconquista peninsular. Para Thomaz⁸⁰⁴, a primeira “bula de cruzada” de que se tem notícia na história lusa, foi concedida, no século XII, pelo papa Celestino III a D. Sancho I para combater Afonso IX de Leão (1188-1230), que se aliara ao “invasor almóada contra os demais reis cristãos”. No que se refere à conquista aos mouros, foi na tomada de Alcácer do Sal, em 1217, que Portugal pregou a cruzada pela primeira vez. No que tange aos projetos de expansão ultramarina, a bula foi pregada inicialmente em 1341, “quando D. Afonso IV, eufórico com a vitória do Salado, impetrou do papa Bento XII a bula *Gaudemus et exaltamus* (30 de abril de 1341) abençoando os seus desejos de atacar Marrocos ou Granada”⁸⁰⁵.

Mas foi a partir da conquista de Ceuta, em 1415, que a concessão de bulas de cruzada aos reis portugueses tornou-se corriqueira: “os reis pedem-nas regularmente, pois a concessão permite-lhes taxar os bens eclesiásticos e assim financiar as expedições enquanto que as indulgências outorgadas por Roma contribuem para o moral das tropas”⁸⁰⁶. Os pontífices, então, renovavam as graças e as indulgências, até que foi definida a concessão regular e periódica da Bula da Cruzada⁸⁰⁷.

As expedições ultramarinas, a pretexto de defender e disseminar a fé cristã, se tornaram um empreendimento político e comercial no qual o sagrado e o profano, o eclesiástico e o político, a Igreja e o Estado, caminharam indissociavelmente. Nesse contexto de comunhão político-religiosa, é imprescindível que se destaque “a concessão do *direito de Padroado*, feita pelos sumos pontífices aos reis de Portugal”⁸⁰⁸. No decorrer da Idade Média, os soberanos, sob a justificativa de proteger a Igreja e expandir a fé, foram paulatinamente adquirindo prerrogativas que até então pertenciam apenas à Sé Apostólica. Tais benefícios passaram a ser “estruturados nas máquinas da administração real” e ficaram sob a “jurisdição direta do poder secular”, aumentando a autoridade régia e sua intromissão nas questões de foro eclesiástico, permitindo aos reis “granjearem toda sorte de favores, especialmente os do padroado”⁸⁰⁹. Uma vez que o

⁸⁰⁴ THOMAZ, Luís Filipe. In AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *Dicionário...*, op. cit., p. 35. Verbetes: *Cruzada*.

⁸⁰⁵ Idem.

⁸⁰⁶ Ibidem, p. 36.

⁸⁰⁷ OLIVEIRA, Miguel Padre. *História Eclesiástica de Portugal*. Lisboa: União Gráfica, 1940, p. 151 (itálico no original).

⁸⁰⁸ Idem.

⁸⁰⁹ FIGUEIREDO, Cecília Maria Fontes. *A danação de um Bispo...*, op. cit. pp. 1 e 2. Padre Miguel de Oliveira afirma que o direito de padroado não foi outorgado aos reis portugueses de uma única vez, mas depois da concessão de várias bulas entre os séculos XV e XVI. OLIVEIRA, Miguel Padre. *História Eclesiástica...*, op. cit., p. 151.

monarca de Portugal foi convertido no grão-mestre da Ordem de Cristo, os rendimentos eclesiásticos passaram a ser recolhidos pela Coroa, que se tornou a responsável “pelas cômguas e por outras despesas das Igrejas”⁸¹⁰.

Desse modo, a arrecadação dos rendimentos financeiros da Bula passou a ser realizada pelas monarquias ibéricas, sob a justificativa de uma guerra santa contra os mouros e sua expulsão da Península Ibérica. A partir da expansão marítima, tais atividades se voltaram contra o inimigo muçulmano, próximo e ameaçador no norte da África⁸¹¹. Vale lembrar que, na mentalidade intolerante e excludente da época, os muçulmanos eram mais um dos “agentes de Satã”, que, mesmo com a derrota na batalha de Lepanto (1571), continuavam sendo razão de medo na Espanha, e, nessa perspectiva, “o mourisco permanece inassimilável, pois está ligado a um mundo infiel, hostil ao nome cristão”⁸¹². Prova disso, por exemplo, foi a crença, sobretudo dos homens da Igreja, de que “a religião cristã estava em perigo”⁸¹³, e que foi traduzida pela expulsão de um grande número de indivíduos entre 1609 e 1614 – aproximadamente 275 mil pessoas dos cerca de 8 milhões de habitantes da Espanha, isto é, 3,4% da população⁸¹⁴.

Ainda que, em tese, os rendimentos da Bula fossem “destinados desde há muito a formar um fundo para o resgate dos cativos na Barbária”⁸¹⁵, como rendimentos do Real Erário, acabavam sendo empregados em outras despesas”⁸¹⁶, a exemplo da defesa e manutenção das praças portuguesas na África, “e os cativos ficavam realmente desamparados”⁸¹⁷. Em 1578, D. Sebastião recebeu do papa Gregório XIII (1572-1585) a concessão dos rendimentos da bula por dois anos para socorrer as armadas extraordinárias. Devido ao trágico desfecho no norte da África, que resultou no aprisionamento de vários portugueses, o pontífice concedeu a Portugal “as indulgências

⁸¹⁰ RABELLO, David. *A Bula da Santa Cruzada...*, op. cit., pp. 150-151.

⁸¹¹ FIGUEIREDO, Cecília Maria Fontes. *A danação de um Bispo...*, op. cit., p. 2.

⁸¹² DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente (1300-1800)*. Uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, pp. 273-274.

⁸¹³ Idem, p. 271.

⁸¹⁴ Ibidem, p. 274.

⁸¹⁵ A região da Barbária compreendia o Marrocos, a Argélia, Túnis e Trípoli: “o termo deriva do árabe *barbar* que designava os primitivos habitantes daquelas terras. Os portugueses, sem dúvida, usavam-no com um duplo sentido”. RABELLO, David. *A Bula da Santa Cruzada...*, op. cit., p. 152, nota: 19. É digno de nota que, no século XVI, o mundo otomano começava às margens do Adriático e englobava três continentes: “de Buda a Bagdá, do Nilo à Criméia, estendendo mesmo seu protetorado a uma grande parte da África do Norte”. DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente (1300-1800)*..., op. cit., p. 268.

⁸¹⁶ RABELLO, David. *A Bula da Santa Cruzada...*, op. cit., p. 153.

⁸¹⁷ Ibidem.

próprias do ano jubilar a todos que, de acordo com suas posses, também contribuíssem para o resgate dos cativos”⁸¹⁸.

A concessão da bula era uma prerrogativa exclusiva da Santa Sé e inicialmente ela foi intermitente. Em 1591, a partir de uma bula de Gregório XIV, sua outorgação tornou-se regular e periódica e sua renovação deveria ser feita trienalmente. Posteriormente, “com algumas interrupções e pequenas exceções, a validade [era] sempre de seis anos, em cujos períodos se devia pagar uma importância ao Vaticano, combinada em cada contrato, destinada à fábrica de S. Pedro”⁸¹⁹. Daí que, em 1591, foi criado o Tribunal da Bula da Santa Cruzada, instituição eclesiástica, que tinha as atribuições de cobrar e administrar os rendimentos da bula, cujas indulgências davam aos cristãos ibéricos as mesmas graças espirituais facultadas “aos cruzados que lutaram na retomada de Jerusalém”⁸²⁰. Antes regulado pelo regimento do tribunal de Castela e por disposições avulsas, recebeu regimento em 1634 (durante o comissariado do supramencionado inquisidor Manoel da Cunha), que vigorou até ao século XIX⁸²¹.

O *Regimento do Tribunal da Bula da Cruzada* definiu que a instituição tinha a “competência exclusiva para atuar administrativa e judicialmente”⁸²². Constava que “deveria ser tomado o conhecimento ‘[De] todas as causas e negócios que diretamente ou por qualquer modo tocarem à expedição da bula’, sublinhando-se que ‘em nenhum outro juízo ou tribunal se tomará conhecimento do sobredito’”. Tal organização administrativa era responsável pelo recolhimento de esmolas “proporcionais ao patrimônio e rendimento dos contribuintes”⁸²³.

⁸¹⁸ FIGUEIREDO, Cecília Maria Fontes. *A danação de um Bispo...*, op. cit., p. 2.

⁸¹⁹ RABELLO, David. *A Bula da Santa Cruzada...*, op. cit., p. 150. A Fábrica de São Pedro era a receita da Igreja de São Pedro em Roma, ou seja, chamava-se fábrica ao que atualmente designaríamos o orçamento de uma igreja. A Bula da Cruzada vertia receitas para Roma. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário Portuguez & Latino*, vol. 4..., op. cit. Disponível em <<http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/fabrica>>. Acesso em: 10 de jan. de 2018.

⁸²⁰ FIGUEIREDO, Cecília Maria Fontes. *Os Esmoleiros do Rei: a Bula da Santa Cruzada e seus oficiais na Capitania de Minas Gerais (1748-1828)*. Tese de doutorado. Niterói: PPGH/UFF, 2014, p. 9.

⁸²¹ HESPANHA, António Manuel. *As Vésperas do Leviathan...*, op. cit., p. 257, nota 233.

⁸²² WEHLING, Arno; WEHLING, Maria José. *O Caráter Prismatico do Ofício de Julgar no Brasil do Antigo Regime*, pp. 1099-1100. Disponível em <<http://www.historiadelderecho.uchile.cl/index.php/RCHD/article/download/22154/23471>> Acesso em: 10 de jul. de 2017. Os autores se equivocaram ao afirmarem que o Tribunal da Bula da Cruzada teve um regimento datado de 1621. Na realidade, o *Regimento do Tribunal da Bula da Santa Cruzada* é de 1634 e a assertiva dos professores provavelmente se baseou na data na qual teve início o reinado de Felipe III de Portugal (31 de março de 1621). MENDONÇA, Marcos Carneiro. *Raízes da Formação Administrativa do Brasil* (com prefácio de Américo Jacobina Lacombe). Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro: Conselho Federal de Cultura, 1972, tomo II, p. 523.

⁸²³ Idem.

Além dos rendimentos dos fieis, os preços das bulas variavam de acordo com o tempo de duração dos votos. Uma medida do século XVI estabeleceu o quantitativo das esmolas dos fieis. O *Pridem pro Rendimendis*, de 1584, descaracterizou, de maneira absoluta, “a contribuição dos súditos enquanto uma esmola, denotando algo mais próximo de um tributo ao estabelecer os valores diferenciados a serem pagos de acordo com a renda da população”⁸²⁴. Ou seja, perdeu-se o caráter de uma doação espontânea e voluntária “que supostamente configuram uma esmola”⁸²⁵. Os indivíduos, cujas rendas anuais variassem entre 400\$000 e 200\$000, pagariam 3 e 2 tostões, respectivamente. Tanto jornaleiros, mendigos, soldados, viúvas e mulheres pobres que vivessem da mendicância, quanto os padres que subsistissem apenas das esmolas das missas, os sacerdotes estrangeiros ou que pertencessem às ordens mendicantes pagariam somente 2 vinténs. Mas os jornaleiros que ganhassem 200 réis por dia pagariam 4 vinténs, assim como os padres que residissem com seus familiares e criados cuja renda excedesse 40\$000. Por sua vez, os viúvos pagariam como se fossem casados⁸²⁶.

O tribunal era “um espaço institucional que o isentava de qualquer supervisão jurisdicional”. Estruturado a partir de um comissariado geral e comissariados e juízos setoriais, “admitia apelação e agravo dos interessados, porém das decisões dos escalões inferiores para o Comissário geral e não para a justiça comum, o que lhe dava um caráter de ente simultaneamente administrativo e judicial, fechado sobre si próprio”⁸²⁷. Visto que não tinha grande máquina administrativa, o regimento “determinava que, nas execuções e diligências os comissários do tribunal pudessem acionar meirinhos, alcaides, escrivães ou outros oficiais de justiça de quaisquer órgãos, sem que estes pudessem escusar-se à convocação”⁸²⁸. Após a publicação da bula, o recolhimento das contribuições “era feito nas casas paroquiais, o que por sua vez implicava em acionar a administração eclesiástica”⁸²⁹. Assim, a estrutura institucional do tribunal o tornava uma das peças que compunha o governo do reino de Portugal, “formado por ‘um emaranhado de conselhos, tribunais, secretarias, secretários e juntas, numa verdadeira trama de urdidura política’, que durante os séculos XVI e XVII ‘partilhava do processo consultivo e decisório na monarquia portuguesa’”⁸³⁰.

⁸²⁴ FIGUEIREDO, Cecília. *A danação de um Bispo...*, op. cit., p. 3

⁸²⁵ Idem.

⁸²⁶ RABELLO, David. *A Bula da Santa Cruzada...*, op. cit., p. 145.

⁸²⁷ WEHLING, Arno; WEHLING, Maria José. *O Caráter Prismatico...*, op. cit., pp. 1099-1100.

⁸²⁸ Idem, p. 1100.

⁸²⁹ Ibidem.

⁸³⁰ FIGUEIREDO, Cecília Maria Fontes. *Os Esmoleiros do Rei...*, op. cit., p. 165.

Embora não conheçamos a maneira pela qual eram escolhidos os oficiais do tribunal no início do século XVII, o *Regimento do Tribunal da Bula da Santa Cruzada* (1634) determinava que os comissários gerais deveriam ser designados pelo papa, que lhes concedia o *Breve de Comissão*, e nomeados pelo monarca. Eles teriam que ser sempre pessoas eclesiásticas, naturais do Reino, letrados, “que bem mereça ocupar cargo de tanta estimação, e confiança; o qual não sómente usará da jurisdição Apostolica, e delegada nas materias espirituas, mas tambem da minha jurisdição Real, nos casos, e cousas que neste Regimento especialmente forem declaradas”; “do mesmo modo usarão della os Deputados, Comissarios subdelegados, e mais Officiaes da Cruzada”⁸³¹. Os demais cargos – um secretário, um tesoureiro geral, um provedor, um contador, um escrivão da receita e despesa e contadoria, um promotor fiscal, um porteiro e um solicitador – eram providos pelo próprio comissário geral “sem preceder Consulta, e com Carta passada em seu nome poderã servir, e exercitar seus officios”⁸³².

Assim, o tribunal, que tinha jurisdição eclesiástica e régia, possuía poderes para atuar na esfera da consciência. Nesse sentido, David Rabello distinguiu três diferentes tipos de bulas: a *Bula para os vivos*, cuja finalidade era o perdão total dos castigos, que, porventura, os indivíduos sofreriam no purgatório; a *Bula dos defuntos*, que não teria nenhuma eficácia se não se adquirisse a primeira, concedia indulgências às almas no purgatório, que, assim, se livrariam “dos castigos a que estavam condenadas pela justiça divina”; e a *Bula de composição*, que vinha num impresso diferente, tinha propriedades abrangentes e extensa regulamentação canônica. Podia atuar sobre uma “gama variada de transgressões e de situações irregulares”, que encontraria “uma solução desde que a pessoa envolvida se dispusesse a comprar a bula respectiva e assim se ‘compor’ com a divindade, através das autoridades eclesiásticas”, neste caso, “especialmente o Comissário Geral da Bula da Santa Cruzada, que, em termos hierárquicos, estava no topo da pirâmide”⁸³³.

Existia ainda a *Bula de laticínios*, que, segundo Figueiredo⁸³⁴, permitia que quem a adquirisse se alimentasse de ovos, “coisas de leite” e, principalmente, de carne, durante a quaresma e nos outros dias do calendário litúrgico. Por sua vez, Moreira

⁸³¹ Regimento do Tribunal da Bulla da Santa Cruzada, e dos Mais Ministros, e Officiaes subordinados a ella. 1634. In *Systema, ou Collecção dos Regimentos Reaes*. Tomo VI. Disponível em <http://www.governadosoutros.ics.ul.pt/?menu=consulta&id_partes=116&acao=ver&pagina=209> Acesso em: 28 de abr. de 2016.

⁸³² Idem.

⁸³³ RABELLO, David. *A Bula da Santa Cruzada...*, op. cit., p. 146.

⁸³⁴ FIGUEIREDO, Cecília Maria Fontes. *Os Esmoleiros do Rei...*, op. cit., p. 47.

Azevedo declarou que, em Portugal, houve quatro tipos de sumário – as já mencionadas *Bulas dos vivos*, dos *defuntos* e de *composição* – e acrescentou a *Bula de oratório*, cujos “privilégios referiam-se à restituição de bens mal conseguidos, a oratórios privados”⁸³⁵. Havia ainda os chamados “tesouros da Bula”. Antonio Benito, a partir da classificação feita, em 1879, por Francisco Javier Hernáez, constatou que, até finais do século XIX, ela incorporava sete tesouros: “1. Indulgencias. 2. Ofícios litúrgicos y sepultura eclesiástica. 3. Confesión y conmutación de votos. 4. Dispensas de irregularidad e impedimentos matrimoniales. 5. Composición de bienes mal adquiridos. 6. Abstinencia y ayuno. 7. Oratorios privados”⁸³⁶. O primeiro e o terceiro itens são fundamentais para a compreensão de certos aspectos que envolveram os oficiais da Cruzada, a exemplo do discurso de alguns deles, que defendiam que a sodomia não era pecado, que era coisa ordinária, e que confessavam seus amantes. Além disso, a indulgência é um elemento crucial para o entendimento da relação daqueles pecadores com o *post mortem*, visto que ao menos um deles mantinha em seu poder uma *Bula de Composição*, que poderia, de acordo com o conjunto de crenças da época, extinguir uma série de delitos, reconciliando os faltosos com Deus.

O comissário geral, que tinha o poder decisório de prover o tribunal dos demais oficiais sem preceder consulta ao monarca, tinha grande autoridade quanto aos poderes “restauradores” da Bula, a exemplo da *bula dos vivos*, que permitia “derrogar todos os votos, com exceção dos de castidade ou de ordens eclesiásticas”⁸³⁷ – questões que podiam ser atenuadas conforme a regulação do comissário geral – e da *bula de composição*. Tanto Rabello⁸³⁸ quanto Figueiredo⁸³⁹ são unânimes ao afirmarem que a crença no poder da indulgência da bula estava diretamente ligada ao universo da relação entre o católico e o pós-morte, já que, em termos religiosos, perder uma alma era algo extremamente grave. Daí a necessidade das “garantias sobre o aquém e o além-túmulo”⁸⁴⁰, já que também na Época Moderna havia na mentalidade dos indivíduos uma

⁸³⁵ AZEVEDO, Carlos A. Moreira. *Dicionário de História Religiosa de Portugal...*, op. cit., p. 276. Verbete: *Bula da Cruzada*.

⁸³⁶ BENITO, José Antonio. *Historia de la Bula de la Cruzada en Indias...*, op. cit., p. 72. O último tesouro gerou muita discussão, na década de 1620, entre o comissário geral da Cruzada em Portugal, D. António Mascarenhas, e o coletor apostólico João Baptista Palloto, para quem a bula não autorizava que se rezasse missa em oratórios privados, ainda que fossem aprovados pelo ordinário. MASCARENHAS, António. *Relacam dos procedimentos que teve Dom Antonio Mascarenhas [...] dirigida ao Santissimo Padre Papa Urbano Octauo nosso Senhor [...]*, 1626.

⁸³⁷ RABELLO, David. *A Bula da Santa Cruzada...*, op. cit., p. 144.

⁸³⁸ Idem, p. 151.

⁸³⁹ FIGUEIREDO, Cecília Maria Fontes. *Os Esmoleiros do Rei...*, op. cit., p. 33.

⁸⁴⁰ ARIÈS, Philippe. *O homem diante da morte*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977, vol. I, p. 200.

“obsessão da salvação e o medo do inferno”, como pontuou Jacques Le Goff sobre a Idade Média. O purgatório, ou “o inferno temporário”⁸⁴¹, era visto como um espaço onde os pecadores poderiam alcançar a redenção e, conseqüentemente, a salvação. Desse modo, era fundamental que as almas pudessem ser beneficiadas pelo grande poder salutar das indulgências, que eram “parte do tesouro da Igreja, capazes de redimirem as penas temporais e reduzirem o tempo de purgação dos pecados”⁸⁴². Rabello⁸⁴³ sublinhou a complexa “arquitetura teológica” que revestia a instituição da Bula da Cruzada, uma vez que os *Compêndios*, os *Tratados* e o *Regimento do Tribunal da Bula* discorriam sobre vários atos inerentes à condição humana, como a sensualidade, a luxúria, a poluição noturna e a voluntária e o voto de castidade.

Nesse âmbito, se originalmente certos pecados morais, como o “nefando”, presumia uma conotação de heresia por parte de seus adeptos, uma vez que acintosamente invertiam a ordem divina, “as situações em que juntavam a teoria à prática eram indubitavelmente de mais fácil conotação com a heresia”⁸⁴⁴. Ou seja, “a apologia do delito era o mais claro indício da presença de heresia e nem sempre os clérigos sodomitas se continham na enunciação do seu pensamento acerca da matéria”⁸⁴⁵. A documentação inquisitorial revela que houve eclesiásticos sodomitas vinculados ao Tribunal da Cruzada que defenderam um discurso de que a sodomia não era pecado, que era algo ordinário e sem tanta gravidade, perspectiva que, neste caso particular, poderia ligar-se aos poderes de indulgência da bula e seus tesouros, que, como vimos, incluíam a confissão e o voto de castidade, elementos diretamente relacionados às funções dos sacerdotes, aspectos que serão analisados no próximo item.

3.3.3 A SODOMIA NÃO ERA NADA, ERA PRÁTICA ORDINÁRIA

Se Tomás de Aquino, no século XIII, codificou parcialmente a doutrina da Igreja em relação às práticas sexuais dos cristãos, no século XVI, especialmente após o *Concílio de Trento*, “a síntese tomista atingiu o máximo de autoridade e se tornou o

⁸⁴¹ DELUMEAU, Jean. *O Pecado e o Medo*. A culpabilização no Ocidente (séculos 13-18). Volume II. Bauru: EDUSC, 2003, p. 109.

⁸⁴² FIGUEIREDO, Cecília Maria Fontes. *Os Esmoleiros do Rei...*, op. cit., p. 24.

⁸⁴³ RABELLO, David. *A Bula da Santa Cruzada...*, op. cit., p. 147.

⁸⁴⁴ GOUVEIA, Jaime Ricardo. Vigilância e disciplinamento da luxúria clerical no espaço luso-americano, 1640-1750. In *Análise Social*, 213, XLIX (4º). Lisboa, 2014, pp. 838 e 840.

⁸⁴⁵ Idem.

guia teológico para a maioria dos assuntos religiosos e morais”⁸⁴⁶. Na metade do Quinhentos, os delitos da carne, fossem por atos, por palavras ou até pelos pensamentos, eram tidos por pecados mortais. Nos manuais morais, como o *Guía de Pecadores*, do frei Luis de Granada, publicado pela primeira vez em 1570, as infrações da carne eram tão graves, que só perdiam para a blasfêmia e para a invocação do nome de Deus em vão. Na época, o pecado capital da luxúria galgou importantes degraus na escala das transgressões morais, “preocupando cada vez mais os padres e os teólogos”⁸⁴⁷.

No decorrer do século, tornaram-se mais intensas a vigilância e a ação moral e teológica da Igreja contra as faltas carnis, tão desafiadoras na perspectiva dos teólogos, como Luis de Granada, para quem, com base em São Bernardo, “entre todas as batalhas dos cristãos, as mais duras são as da castidade, onde a luta é diária e muito rara a vitória”⁸⁴⁸. O Tribunal do Santo Ofício, instituição responsável pela detecção e erradicação das heresias, muito se afligiu com a liberdade de pensamento sobre o sexo, já que tais ideias poderiam vincular-se a outras atitudes heterodoxas e heréticas. A Inquisição, através da “pedagogia do medo”, buscou doutrinar as sociedades que estavam sob sua jurisdição, e os autos da fé realizados em Portugal, na Espanha e nas colônias americanas expuseram publicamente as punições dadas aos transgressores da carne, a exemplo dos sodomitas, dos bígamos e dos que defendiam que o estado de casado era melhor que o do celibato religioso, além de “outras proposições que se afastavam dos dogmas aceites”⁸⁴⁹.

Em 1573, uma ordem geral da Inquisição decidiu que o tribunal controlaria uma área sobre a qual até então não tinha jurisdição, e “instruiu os tribunais a tratar como hereges todos os que acreditavam que a fornicação simples não era pecado mortal”⁸⁵⁰. Na segunda metade do século XVI, em todo o mundo hispânico, nos autos da fé, segundo Schwartz, constantemente foram punidos indivíduos com ideias sobre sexo não aprovadas pela Igreja. Somente em Toledo, o número dos processos por proposições heréticas teria variado de 15% a 34% de todos os casos, entre 1566 e 1591, num total de 406 acusados. Em Lima, o número chegava a 37% antes de 1600⁸⁵¹. Os estudos sobre as proposições heréticas, especialmente quanto à fornicação, revelaram que essas ideias

⁸⁴⁶ SCHWARTZ, Stuart B.. *Cada um na sua Lei*. Tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico. Bauru/SP: EDUSC/Companhia das Letras, 2009, p. 51.

⁸⁴⁷ Idem. Conferir também: GOMES, Veronica de Jesus. *Atos nefandos: os eclesiásticos na teia da Inquisição*. Curitiba: Prismas, 2015, especialmente o primeiro capítulo.

⁸⁴⁸ Apud SCHWARTZ, Stuart B.. *Cada um na sua Lei...*, op. cit., p. 52.

⁸⁴⁹ SCHWARTZ, Stuart B.. *Cada um na sua Lei...*, op. cit., p. 52.

⁸⁵⁰ Idem, p. 54.

⁸⁵¹ Ibidem, pp. 54-55.

não eram regionais e foram encontradas em todo o mundo ibérico. A ofensiva inquisitorial contra esses discursos tornou-se mais intensa depois da publicação, entre 1573 e 1574, de um decreto, que identificava “as ideias divergentes sobre a fornicação simples com a heresia e sugerindo que tais opiniões sobre a fornicação podiam estar associadas ao alumbradismo⁸⁵² ou ao luteranismo, pois essas seitas acreditavam que a carnalidade não era um grande pecado”⁸⁵³.

À Inquisição não interessavam os simples pecados da carne e os crimes morais. As transgressões de que se ocupavam os inquisidores eram as que indicavam erros de doutrina, expressos por afirmações e ideias contestatórias à verdade oficial e divina e também por “atitudes ou comportamentos que, por sua obstinação desafiadora àquela verdade, implicavam suspeita de heresia, presunção de que o indivíduo pecava e insistia em fazê-lo, recusando-se a qualquer emenda e urdindo maneiras de burlar a disciplina normatizadora da Igreja”⁸⁵⁴.

É inequívoco que certas transgressões de cunho sexual poderiam ser amenizadas graças não apenas às prerrogativas da Bula da Cruzada, mas especialmente ao grande poder decisório do comissário geral daquele tribunal. A questão é elementar para a

⁸⁵² De acordo com o historiador norte-americano Andrew W. Keitt, a acepção de alumbrado mudou significativamente na metade do século XVII graças ao segundo édito da fé, emitido contra tais “hereges”, em 1574. Se no primeiro édito, de 1525, a maior preocupação foi com as questões teológicas, no segundo, os pontos principais se centraram no êxtase espiritual, na licenciosidade sexual e na impostura. Os alumbrados teriam aparecido primeiramente em Castela, mas o surto mais dramático desse tipo de heresia teria ocorrido no Sul da Espanha, na região da Extremadura, durante os anos de 1570, e em Sevilha, na década de 1620. O contexto levou a Inquisição a promulgar três éditos da fé, que foram comparados por Keitt, cuja conclusão é que a categoria dos “alumbrados” teria se alargado, abrangendo diferentes proposições. No édito de Toledo, de 1525, a ênfase, como dissemos, foi sobre questões teológicas, a exemplo do que colocava o primeiro artigo, que afirmava que os alumbrados negavam a existência do paraíso. O artigo sexto do mesmo édito, dedicado ao antinomianismo, dizia que eles pregavam a ideia de que quanto mais o indivíduo pecava, maior era a misericórdia divina com a qual seria contemplado. Então, “the greater the sin the more of God’s love the sinner received”. O artigo oitavo tratou da confissão. Esse édito não teria referido a impostura e nem a questão da fraude. Ainda de acordo com o autor, a cidade extremadureña na qual houve maior concentração desses “hereges” foi Llerena, o que resultou na inserção de vinte e dois artigos suplementares ao édito de 1525, que deu grande relevo às questões comportamentais e à ideia de que violavam a ordem social. Tal aditamento defendia que os alumbrados transgrediam a autoridade da hierarquia eclesiástica. Já o édito de 1623, que reiterava o de 1574, expedido em objeção aos alumbrados de Sevilha, acrescentou quinze novos artigos e expandiu a definição de alumbradismo, que passou a abranger quase todas as infrações contra a disciplina católica. Desse modo, um alumbrado passava a ser, por exemplo, quem negasse que a fornicação simples era crime (artigo 32) e a associação com a impostura tornou-se mais intensa. Em suma, após o édito de 1623 o termo passou a designar “anything from thaumaturgic excess to sociopolitical insubordination in general”. KEITT, Andrew W. *Inventing the Sacred. Imposture, Inquisition, and the Boundaries of the Supernatural in Golden Age Spain*. Leiden: Brill, 2005, pp. 80-82.

⁸⁵³ Não foi exatamente o luteranismo que defendeu tais ideias. Mas sim os anabatistas e outros radicais que criticaram os ideais tradicionais de sexualidade. SCHWARTZ, Stuart B. *Cada um na sua Lei...*, op. cit., p. 55, nota 44.

⁸⁵⁴ VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados. Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997, pp. 199-200.

compreensão e análise de determinados aspectos relacionados aos oficiais da Cruzada e dos desdobramentos das questões aqui estudadas, muito centradas na figura de D. António Mascarenhas. Como vimos, os pecados da carne eram, na Era Moderna, um grande problema a ser combatido pela campanha moralizadora da Igreja, que buscava incessantemente vigiar e controlar a sexualidade dos fiéis, dentro e fora do matrimônio.

Entretanto, os indivíduos que adquirissem a Bula da Cruzada – principalmente a de *composição*, que podia intervir sobre um amplo conjunto de pecados – se dispendo a tranquilizarem suas consciências, poderiam se beneficiar de suas indulgências, se reconciliando com Deus. Exemplo do que fez o padre Santos de Almeida, sodomita inveterado e dono de uma famosa casa de alcouce que, em seu inventário, disse ter uma *Bula de composição* “e o que mais se achasse na verdade de sua alma”⁸⁵⁵, decisão que certamente não foi tomada por acaso.

Mas a bula não era apenas um elemento apaziguador de consciência, uma vez que seu terceiro tesouro dizia respeito à confissão, questão fundamental para o entendimento de certos conflitos nos quais esteve inserido D. António Mascarenhas, a principal conexão entre os oficiais da Cruzada arrolados pelo Santo Ofício. Neste imbróglio, em particular, a absolvição de faltas graves pela Bula da Cruzada pode ter contribuído para a elaboração de um discurso defendido por dois oficiais do Tribunal da Cruzada e um de seus amantes, que diziam que a sodomia não era algo grave, mas sim uma prática ordinária. Ademais, um dos oficiais do Tribunal confessava os amantes.

Como já assinalado, o que interessava a Inquisição eram as culpas que denotavam erros de doutrina, que podiam ser traduzidas por declarações e opiniões contrárias aos dogmas católicos. Contudo, o Tribunal do Santo Ofício de Lisboa não se preocupou muito com o discurso defendido, na primeira metade do século XVII, pelos eclesiásticos vinculados ao Tribunal da Cruzada, que afirmavam que o “pecado nefando” “não he nada”, que era “cousas ordinárias”, prática corriqueira em Lisboa⁸⁵⁶. Tanto o padre e ex-comissário da Cruzada António Álvares Palhano, quanto o secretário do tribunal, Miguel de Abreu, eram partidários desse discurso, também partilhado por um dos parceiros de Abreu, o sacerdote dominicano António Barbosa. Palhano ia ainda mais longe, já que também confessava e absolvía os amantes. Na direção contrária ao estabelecido pelas instâncias disciplinadoras e diferentemente do que requeria seu estado eclesiástico, desobedecia ao voto de castidade, violava o sacramento da confissão

⁸⁵⁵ ANTT, IL, Proc. 6587.

⁸⁵⁶ ANTT, IL, Proc. 8226.

e defendia tais proposições, elementos que o aproximavam da prática do crime de heresia, infringindo, assim, gravemente suas obrigações sacerdotais.

Quando um de seus parceiros, o tesoureiro da Cruzada Manoel Leitão Borges, disse-lhe que o pecado de sodomia era “grande pequado e que a mesma Palavra de nefando o mostrava o ditto Antonio Alures’ Palhano respondeo, *agora isso não he nada Como quem queria desfazer na graveza do pecado* e o facilitava de modo que dizia *que isso não era nada* e tendo isto procedido por vezes”⁸⁵⁷. Outro parceiro de Palhano, o sacerdote e capelão Lourenço de Ataíde, referiu a despreocupação do padre quanto à gravidade de suas faltas, já que, após os atos sexuais, confessava os companheiros:

[...] a facilidade desta amizade começou o dito António Alz’ Palhano a facilitar-se e a meter a mão na braguilha a ele confitente, bulindo-lhe com seu membro viril, e estranhando ele confitente aquilo *lhe respondia o dito Antonio Alz’ q’ aquilo eram cousas ordinárias*, e replicando ele confitente *q’ como se havia de ir confessar de semelhantes pecados, o dito Antonio Alz’ respondeu, q’ ele o confessaria, como de efeito o confessou, por muitas vezes*, depois de ambos terem feito o pecado de molícies por algumas vezes com as mãos derramando semente pelo chão⁸⁵⁸.

O discurso pró-sodomia, defendido pelo sacerdote Palhano, não apenas contestava o que era estabelecido pela Igreja, pela Inquisição e pelas ordenações régias quanto à gravidade do “pecado de Sodoma”. Suas atitudes desafiavam o comportamento obrigatório ao seu estado sacerdotal, já que, enfatizamos, era forçoso que ele obedecesse ao voto de castidade. E o mais grave: ele confessava – e certamente absolvía os parceiros de práticas sexuais – elementos que sugerem que o padre, um oficial do Tribunal da Bula da Cruzada, se valia das prerrogativas da bula e, talvez, contasse com a aquiescência do comissário geral D. António Mascarenhas, também um eclesiástico.

Segundo denúncias, o pregador da Cruzada no arcebispado de Lisboa, em Sintra e Cascais, o sacerdote da Ordem de Santiago, Francisco Dias Palma⁸⁵⁹, frequentador assíduo da casa de alcouce de Santos de Almeida, costumava dizer que era melhor cometer o “nefando” que outras torpezas da carne, do que havia escândalo geral. Seu discurso se aproxima ao dos demais membros do Tribunal da Bula Cruzada, aspecto que certamente está relacionado, ao menos neste caso particularmente, aos poderes restauradores da bula.

⁸⁵⁷ ANTT, IL, Proc. 11526, (grifos nossos).

⁸⁵⁸ Idem, grifos nossos.

⁸⁵⁹ ANTT, IL, Proc. 8834.

De acordo com seus parceiros, Miguel de Abreu secretário da Cruzada e compadre do padre Palhano, também defendeu que o “pecado de Sodoma” não era “nada”. Após praticarem molícies, Vasco Salgado comentou sobre as “prizões de moços pelo St.º Off.º fallando ambos no passado e mostrandosse elle confitente temerozo o ditto Miguel de Abreu lhe disse que não fosse parvo, e se tinha outras cousas com alguém, que não fallasse nelle, *que aquilo não fora nada*”⁸⁶⁰. Miguel ainda teria acrescentado: “e q’ ele não lhe metera mais q’ a pontinha, e que não podia cumprir dentro, e ele confitente respondeu q’ não tinha feito o sobredito com a dita pessoa”⁸⁶¹.

O testemunho de Vasco apresenta pontos relevantes. Por um lado, deixa claro que ele mantinha relações sexuais com outros homens, além de Abreu. Vale lembrar que ele frequentava a casa de alcouce de Santos de Almeida e seu nome apareceu em vários processos de eclesiásticos arrolados naquele período⁸⁶², muito embora, até onde se sabe, ele mesmo não foi processado. Por outro, mostra a insistência com que Abreu menosprezava as práticas sexuais proibidas. Além de incentivar o rapaz a manter o habitual segredo, o secretário, como veremos, estava muito bem informado acerca do que se configurava a sodomia, visto que, se não tinha ejaculado dentro do ânus de Vasco, ambos não tinham consumado o “pecado nefando” e, portanto, a seu ver, não corriam o risco de serem arrolados pelo Santo Ofício.

Aliás, esse recurso foi muito disseminado entre os sodomitas e não esteve ligado necessariamente aos oficiais da Cruzada, muito embora ele possa ter adquirido um sentido mais acentuado entre os oficiais do tribunal devido aos poderes restauradores da bula. Entretanto, essa prática foi divulgada entre outros religiosos, como o frade João Pereira de Castelo Branco, da Ordem de Santo Agostinho, arrolado na segunda metade do século XVII, que disse, por várias vezes, a um de seus parceiros “que aquillo que

⁸⁶⁰ ANTT, IL, Proc. 644, (grifo nosso).

⁸⁶¹ Idem, (grifo no original).

⁸⁶² Por enquanto, localizamos o nome de Vasco Salgado nos processos dos padres Santos de Almeida, António Álvares Palhano, do frade beneditino Pedro da Costa, de alcunha “o menino puto”, de quem era “camarada”, e de Miguel de Abreu. Salgado foi citado também pelo clérigo de epístola Amador Antunes, que “disse q’ haverá tres Mezes ou quatro pouco mais ou menos nesta cidade de Lisboa forão ter a caza delle confitente Pantaleão da Costa [o futuro frade de São Bento, Pedro da Costa], natural do Porto q’ foy cazado e agora está viuvo e ha pouco q’ se foy daqui e dizem q’ para a cidade de Coimbra e fogido, o qual estava notavelm^{te}. infamado de puto e lhe [?] chamavão todos nesta terra o minino puto e se achou ally tambem Vasco Salgado Moço da capella grande seu camarada de quem se dizia q’ andavão sempre juntos e dormião juntos em varias cazas e o d.º Pantalião da Costa dizia a elle confitente que não podia viver sem aquelle moço q’ lhe queria m.^{to} e ahy [?] diante delle se abracavão hum ao outro e se davão osculos; e lhe pedirão q lhe desse em que dormir em sua caza pois não podiam dormir todos juntos E tirando elle confitente hum colção [?] de sua cama lho deu e elles dormirão ambos em hum appozento apartado e elle confitente ficou suspeitando q’ seria não soo para o pecado de mollicies mas tambem para o pecado nefando por razão da fama do d.º Pantalião da Costa e mais não disse e do costume disse nada”. ANTT, II, Proc. 3315, grifos no original.

faziam que não era nada, pois não derramou semente dentro do vazo trazeiro”⁸⁶³. Essas proposições circularam em diferentes espaços europeus, a exemplo da Itália, onde, no século XVIII, foram defendidas tanto por um sapateiro quanto por um padre, em suas conquistas amorosas. Nicola Brogli, um canônico regular de Tolentino, tinha 46 anos em 1772, quando foi denunciado ao tribunal inquisitorial romano, que havia cinco anos tinha recebido acusações contra ele por parte de diferentes instâncias e tribunais eclesiásticos diocesanos. Entretanto, é digno de nota o tempo que passou até que a Inquisição romana se interessasse pelo caso. O sacerdote, em suas seduções, tocava e induzia jovens à prática da sodomia “perché non è peccato”⁸⁶⁴ e com grande desenvoltura propagava suas ideias e concretizava seus desejos sexuais proibidos. Assim como ele, outros religiosos italianos (e homens leigos) se valeram da mesma estratégia para induzir grande número de jovens aos “tocamentos desonestos” e ao “pecado nefando”⁸⁶⁵.

Miguel de Abreu utilizou o estratagema em várias ocasiões. Palhano referiu a tentativa de burlar a condenação inquisitorial, ao detalhar a relação sexual com o próprio compadre na casa de D. António Mascarenhas (vale lembrar que ele tinha sido deputado da Inquisição de Coimbra no fim do século XVI), havia cerca de oito anos, em Lisboa, que não teria sido consumada:

*se achou ele confitente com Miguel de Abreu que então lhe servia de pajem, e hora é secretário da Cruzada e compadre dele confitente, e ficando ali hua’ noite lhe disse o dito Dom Antonio, q’ se agasalhasse na cama com o dito Miguel de Abreu, e estando nela ambos fazendo o pecado de molícies, o dito Miguel de Abreu lhe persuadiu se virasse de ilharga e lhe meteu seu membro viril no traseiro, mas entende q’ não derramou semente dentro porq’ nem ele o sentiu e o dito Miguel de Abreu disse que não*⁸⁶⁶.

Indubitavelmente com o intuito de se defender e escapar dos rigores inquisitoriais, Miguel disse, na maioria das vezes, não ter consumado a sodomia, quase sempre ejaculando no chão ou nas mãos dos parceiros, ainda que um deles tenha revelado a prática e a consumação da *sodomia per os*, ou pela boca. Segundo sua confissão, na relação com o carmelita António Soares, na cela de um religioso, ele

⁸⁶³ ANTT, IL, Proc. 982.

⁸⁶⁴ Apud MOVELLÁN, Tomás A. Mantecón. Experiencias sodomitas y justicia urbana en sociedades temprano-modernas del Mediterráneo occidental. In CASTELAO, Ofelia Rey; CORTIZO, Camilo Fernández; REDONDO, Rubén Castro. *La vida inquieta*. Conflictos sociales en la Edad Moderna. Universidad de Santiago de Compostela: Servizo de Publicacións e Intercambio Científico, Ed. 2018, p. 74.

⁸⁶⁵ Idem, p. 76.

⁸⁶⁶ ANTT, IL, Proc. 644; grifo nosso.

“confitente lhe disse que se tirasse e não deramasse dentro e ele não queria senão derramar dentro e [...] e então ele comfitente afastou o corpo e o dito fr. Antonio derramou apartado já do traseiro dele comfitente e se agastou [?] dele comfitente não querer deixar consumir o dito pecado nefando”⁸⁶⁷.

No depoimento de 12 de dezembro de 1630, quando falou sobre as práticas sexuais com Antonio Feio de Azevedo, Miguel de Abreu salientou mais uma vez: “e não derramaram dentro semente por ele comfitente não querer e Cuidar que sem derramar dentro não ficava pecado de sodomia”⁸⁶⁸. Miguel de Abreu foi amante de vários religiosos, dentre eles frei Duarte Pacheco⁸⁶⁹, da ordem de Santo Agostinho, que revelou que cometeram molícias e que foi por ele penetrado. Mas ressaltou: “E porq’ em semelhante acto, hu’ cúmplice q’ não se lembra s. [?] [...?] *disse q’ derramando fora não era caso da Inquisição*”⁸⁷⁰.

A questão é muito mais complexa e ela não parece estar associada somente à usual tentativa dos transgressores de se livrarem da severidade inquisitorial, visto que segundo a confissão de Miguel de Abreu, ele recebia informações privilegiadas a respeito da questão. Ou seja, ele tinha um informante influente dentro da Inquisição que lhe dizia o que se configurava o crime de sodomia. Daí que Miguel não considerou necessário buscar a mesa inquisitorial para confessar suas culpas “nefandas”:

E que entendeu que como se não derramava semente dentro no traseiro que não era pecado nefando e que assim lho disse o dito Vasco Salgado que o perguntava a huas’ [?] Está rasurado e a tinta borrou] pessoa [pessoas?] e outra lhe disse q’ [?] *o mesmo disse a outra pessoa grave [?] da Inquisição a [?] quem se havia de dar todo o crédito da Inquisição* e portanto se não veio acusar a esta mesa e que tem dito a verdade⁸⁷¹.

De Vasco Salgado, era moço da Capela Real (vale lembrar que Mascarenhas era deão da Capela do Rei), que tinha “necessidade do dito Miguel de Abreu lhe emprestar certo dinheiro como [...?] fazia”⁸⁷². Entretanto, ele, que se relacionou sexualmente com vários homens da Igreja, sem, contudo ter sido arrolado, também tinha conhecimento dessas informações sobre o que se caracterizava “pecado nefando”, disseminadas a partir dessa “pessoa grave” da Inquisição. Não foi possível afirmar se Vasco Salgado é o homônimo que, em 1641, renunciou ao seu ofício, que passou às mãos de um Manuel

⁸⁶⁷ Ibidem.

⁸⁶⁸ Ibidem, grifo no original.

⁸⁶⁹ ANTT, IL, Proc. 4899.

⁸⁷⁰ Idem; grifo meu.

⁸⁷¹ ANTT, IL, Proc. 644; grifo nosso.

⁸⁷² Idem.

Leitão – que tampouco se sabe se é o mesmo que foi amante do padre Palhano, que o tornou tesoureiro da Cruzada – e se converteu em escrivão da provedoria da Comarca de Coimbra⁸⁷³. É plausível que Vasco Salgado tenha contado com a proteção de algum amante de grande influência e prestígio, o que certamente o livrou de receber severas penalidades inquisitoriais. Todo esse contexto nos leva a conjecturar que esses sodomitas não apenas partilhavam informações preventivas entre si, mas contavam com a aquiescência e a solidariedade de pessoas eclesiásticas e vinculadas ao Tribunal do Santo Ofício, que, paradoxalmente, lhes transmitiam esses pareceres, favorecendo-os.

Seu desinteresse em buscar a Inquisição tinha ainda outra razão. Miguel, que parecia muito confiante na misericórdia inquisitorial (talvez se valendo de sua posição privilegiada de secretário da Cruzada e de sua inserção na rede clientelar⁸⁷⁴ de D. António Mascarenhas), referiu que seu confessor, o frei dominicano Francisco de Santa Maria, tinha se comunicado com um “ministro grave” do Santo Ofício, que lhe dissera que, como se tratavam apenas de ejaculações fora do ânus, não figuravam o “nefando”:

e q' não tinha mais q' declarar culpa alguma e q' tudo o da prova da iust.^a q' com sua confissão se encontrava era falso porq' se ele tivera culpas dessa qualidade tempo tinha p^a se aproveitar da misericórdia e o q' esta mesa costuma receber aos q' se confessam suas culpas voluntariam.[te] e se o deixou de fazer daquelas q' cometeu foi porq' dando conta ao seu confessor e pedindo-lhe q' soubesse de algum dos Mtr.^{os} do St.^o Off.^o se os pecados [...] na forma q' tem declarado pertenciam ao St.^o Off.^o p^a. lhe vir pedir perdão o d^o. confessor q' se chama Frei Frc.^o de St.^a Maria Religioso de São Dos. *lhe disse q' falara com certo mtr.^o grave do St.^o Off.^o, e ele lhe dissera q' como só derramava semente fora q' não pertencia o St.^o off.*⁸⁷⁵.

A proximidade com seu confessor da ordem de São Domingos é um aspecto relevante, uma vez que os conventos da ordem dominicana eram uns dos mais visitados por Miguel de Abreu. Ademais, vale lembrar que um dos tesouros da Bula da Cruzada implicava exatamente a confissão. Suas faltas certamente eram absolvidas pelo dominicano. É digno de nota que Francisco de Santa Maria parecia ter uma amizade estreita com o “ministro grave” da Inquisição, que lhe esclarecia sobre o “pecado

⁸⁷³ Registo Geral de Mercês, Mercês da Torre do Tombo, liv. 8, f. 147-148. O documento não se encontra online e pedimos sua reprodução. Mais informações em: <<http://digitarq.arquivos.pt/details?id=2120011>> Acesso em 30 de out. de 2017.

⁸⁷⁴ Utilizamos o conceito de “rede clientelar” com base nas discussões feitas pela historiadora portuguesa Mafalda Soares da Cunha, que, tentando ir além do método quantitativo e estatístico “dos atributos dos vários membros da rede de dependentes”, identificou o tipo dos laços que existiam entre os diferentes indivíduos da Casa de Bragança. Desse modo, a autora buscou aproximar-se “do tipo de conexões estabelecidas entre os actores e entre os actores e os grupos em que se integravam”. CUNHA, Mafalda Soares da. *A Casa de Bragança (1560-1640)*. Práticas senhoriais e redes clientelares. Lisboa: Estampa, 2000, p. 42..

⁸⁷⁵ ANTT, IL, Proc. 644; grifo nosso.

nefando”. Mas qual seu interesse na questão? Até que ponto pode-se pensar que a relação entre ele e Miguel era restrita ao sacramento da penitência? É interessante ressaltar essa troca de informações entre o confessor, que ouvia as culpas de um transgressor, e o oficial do tribunal inquisitorial, o que dá a entender que havia a intenção de que ao menos alguns sodomitas fossem protegidos. Por sua vez, o frade carmelita Vicente Pinto disse que, caso Abreu buscasse a mesa inquisitorial para confessar culpas de sodomia, lhe daria um deputado que o ouviria e encaminharia como lhe conviesse, ao que Miguel retrucou dizendo que já tinha feito a diligência e que isso não era mais necessário:

E depois lhe disse também [?] hu’ moço q’ dera [...?] *a outro certo Ministro* e ele lhe respondera q’ como não derramou semente dentro q’ zombasse [?] de cuidarem q’ o acusam [?] de prender. *E q’ em razão disse ele R. se não aproveitara de hum conselho q’ lhe deu Frei Vte. Pinto Religioso do Carmo, dizendo-lhe q’ se tinha alguma cousa de q’ se acusar ao St.º Off.º. tocante a esta matéria, q’ ele lhe daria [?] hu’ [?] deputado q’ o ouvisse e encaminhasse como conviesse*, e ele lhe respondeu q’ tinha feito [?] a dilig.^a [?] necessária e q’ lhe não era necessário mais. Do q’ tudo se deixa bem claram.^{te} ver, q’ pois ele não veio fazer a confissão de suas culpas foi em razão de não ter cometido as q’ [...?] dizem, e por estar persuadido das d.ºs pessoas q’ o aconselharam q’ as culpas tinha [?] cometido [?] não pertenciam ao St.º Off.^{o876}.

Miguel de Abreu declarou não ter buscado a Inquisição devido à persuasão de seu confessor e de seus amigos, que mantinham contatos muito próximos com ministros do Santo Ofício, que lhes preveniam acerca do “nefando”. A documentação não esclarece a natureza da relação entre o confessor dominicano e os ministros do Santo Ofício. Mas é importante ressaltar a proximidade do frade carmelita Vicente Pinto com os oficiais inquisitoriais, a ponto de fazer com que um deputado da Inquisição se disponibilizasse a ouvir Miguel. A partir do testemunho do secretário da Cruzada podemos aventar que, ao que tudo indica, havia uma importante conexão protecionista por parte dos oficiais inquisitoriais com relação a determinados sodomitas.

Outro sacerdote, o frade dominicano António Barbosa, que tinha sido prior do Convento de Santarém, e era pregador, lente de prima dirigente/regente dos estudos do Convento de São Domingos, em Lisboa, onde residia, defendia a mesma tese de que a sodomia não era um delito grave. De acordo com um de seus parceiros, Domingos

⁸⁷⁶ Idem; grifos nossos.

Pereira⁸⁷⁷, filho de um sapateiro, que “foy frade nouiço da ordem de S. Domingos e tomou o habito e’ Euora e o deixou em Benfica”,

em Lisboa no Mosteiro de S. Domingos onde ele ia por acudir a servir a Fr. Domingos do Rosário ainda que não era seu criado e per Fr Fernando da Cruz seu tio q’ agora é lente na Batalha e então estava aqui ser amigo de *Fr Ant.º Barbosa frade de S. Domingos pregador q’ na última festa de S. P.º Mártir pregou aí estando o s.to off.º a festa. o d.º Fr Antonio o chamou a sua cela e fechando a porta o abraçou e lhe tirou os calções e o deitou de bruços sobre a cama dizendo q’ se calasse que não era nada e pondo-se em cima dele procurou de lhe meter seu membro viril no traseiro dele confitente procurando quanto podia pelo meter dentro E não podendo entrar derramou semente às bordas do traseiro e [?] no [?] fim [?] disse não entrou lá cousa nenhuma como agastado de não ter entrado e lhe devia hu’ ou dous bocados de marmelada q’ ele confitente não quis e *lhe encomendou m.º q’ não dissesse nada daquilo ele confitente ao dito seu tio e não passaram ali mais nesta mat.ª nem per outra vez e mais não disse*⁸⁷⁸.*

A questão torna-se ainda mais pertinente porque frei António Barbosa era um dos companheiros, de longa data, de Miguel de Abreu, que ia visitá-lo no seu convento, onde pecavam sexualmente. O imbróglio envolve mais um padre, vinculado a um oficial da Cruzada, que, assim como Miguel e o sacerdote e ex-comissário António Álvares Palhano, também reproduzia o discurso de que a sodomia era uma prática vulgar. Ademais, o dominicano teria pedido ao rapaz que não revelasse ao seu tio religioso o que se tinha passado entre ambos e que guardasse segredo. Não parece verossímil que o confessor de Abreu não tivesse conhecimento de todas essas “nefandices” ocorridas no interior do convento de São Domingos. É bem possível que ele não apenas soubesse, bem como as ocultava e absolvía os sodomitas. É plausível sustentarmos a hipótese de que, com o consentimento (e talvez até indução) de pessoas eclesiásticas e de oficiais inquisitoriais, os sodomitas encobriam, em suas confissões, a ejaculação dentro do ânus, e a falta não seria considerada do âmbito do Santo Ofício. Um dado não menos importante é a proximidade entre a Inquisição e a Ordem de São Domingos, religião à qual pertenciam o confessor de Miguel e frei António Barbosa, que pregou na festa de São Pedro Mártir, ícone dominicano, contando com a audiência de oficiais do tribunal.

O próprio frade António Barbosa, disse que, na cela da hospedaria do convento, havia 10 ou 12 anos, estando com as

calças descidas porta cerrada ambos sós quiseram cometer o pecado nefando e posto o dito Miguel de Abreu de bruços, e ele confitente em

⁸⁷⁷ ANTT, IL, Proc. 4477.

⁸⁷⁸ ANTT, IL, Proc. 6827, (grifos nossos).

cima lhe meteu seu membro viril dentro do traseiro e estando naquele torpe acto Miguel de Abreu lhe disse, q' não derramasse dentro e contudo lhe parece q' dentro derramou semente, pelo menos às bordas do traseiro é certo que derramou”⁸⁷⁹.

Novamente Abreu não quis que o parceiro derramasse sêmen dentro do seu ânus. Aliás, desde sua primeira confissão, em 1618, perante o inquisidor D. Francisco de Bragança, durante a visitação do Santo Ofício, que teve lugar no Convento de São Domingos, de Lisboa, Miguel, que tinha entre 17 e 18 anos, sustentou que em sua primeira relação sodomítica, ambos não tinham consumado a sodomia. A forma como pecavam era semelhante ao que ele contou anos depois: havia penetração, mas sem emissão de sêmen dentro do ânus, isto é, ejaculação sempre fora do “vaso traseiro” e “com suas próprias mãos”⁸⁸⁰.

É importante considerar que a ideia de que a gravidade do crime de sodomia poderia ser minimizada através dos poderes “restauradores” da Bula não foi uma característica específica do século XVII e tampouco foi peculiar aos sacerdotes ou aos de estado eclesiástico. Ademais, ela esteve diretamente vinculada ao sacramento da confissão. Foi igualmente compartilhada pelos leigos, e no fim do século XVI, durante a primeira Visitação inquisitorial ao Brasil, o lavrador Antonio Rodrigo confessou a Heitor Furtado de Mendonça, quando o visitador esteve em Pernambuco, que

parecendo-lhe que o pecado de sodomia *não o podia absolver qualquer confessor*, disse ele a seus cúmplices Damião Gonçalves e Domingos Pires que nas confissões calassem a seus confessores os ditos pecados, até que viesse alguma bula ou modo para se poderem absolver, como de fato fizera a dois anos, quando veio a Bula da Cruzada⁸⁸¹.

Talvez se referisse à supracitada *Bula de Composição*, cujas propriedades eram abrangentes e através da indulgência por ela conferida, “não havia mais motivos para qualquer inquietação na consciência”⁸⁸².

Ao que tudo indica, a crença nos recursos revigoradores da Bula da Cruzada foi crucial não somente para que aqueles homens apaziguassem suas consciências. Com efeito, a bula parece ter estado no cerne do sacramento da confissão, sendo decisiva na relação descriminalizadora de faltas graves entre o confessor e os penitentes. Assim como o lavrador Antonio disse a seus parceiros que mantivessem o segredo sobre o

⁸⁷⁹ ANTT, IL, Proc. 644.

⁸⁸⁰ Idem.

⁸⁸¹ MOTT, Luiz. Cripto-sodomitas em Pernambuco colonial. In *Revista Antropológica*, 2002, p. 34 (grifo nosso).

⁸⁸² RABELLO, David. *A Bula da Santa Cruzada...*, op. cit., p. 146.

pecado que cometiam e não revelassem nada ao confessor, Miguel de Abreu e os demais, como vimos, buscaram guardar sigilo do que se passava entre eles, embora Abreu contasse ao seu confessor. Além da proximidade – e quiçá intimidade – que tinha com seu confessor dominicano, frei Francisco de Santa Maria, Miguel estava ancorado e muito confiante nas informações dadas por ele (e também pela oferta do carmelita Vicente Pinto), que, por sua vez, estava amparado pelos pareceres dos ministros inquisitoriais, dado que não pode ser menosprezado, visto que sugere que o próprio sistema disciplinador era contraditório e deixava brechas para as transgressões, que, contudo, podiam ser atenuadas pelas prerrogativas da Bula da Cruzada e pela ilimitada autoridade amenizadora do comissário geral do tribunal, neste caso, Mascarenhas.

Mas há uma importante diferença entre os dois discursos dos sodomitas: enquanto para os homens da primeira metade do Seiscentos, a sodomia foi vista como prática pífia e sem importância, ao lavrador do fim do Quinhentos lhe parecia que o “nefando” não era um pecado que pudesse ser absolvido por “qualquer confessor”. Seriam dois discursos ou se tratam de diferentes interpretações quanto ao mesmo remédio para as almas e as consciências, a Bula da Cruzada? É inegável que a bula era imprescindível no que tange à absolvição de pecados e à reconciliação das consciências. Mas na concepção de alguns, a exemplo do lavrador, ela agiria como um fator mediador na absolvição de pecados graves, questão que continuava sendo fundamental aos sodomitas que pertenciam ao universo do Tribunal da Cruzada. Contudo, talvez, para estes homens, assim como para o parceiro de Miguel, o dominicano Barbosa, a relação direta com o comissário geral Mascarenhas, que tinha grande autoridade reguladora sobre os poderes amenizadores da bula, e a intervenção dos ministros inquisitoriais, que transmitiam informações acerca do que era designado como “pecado nefando”, os tenham levado a ver a prática sexual com desdém.

O próprio D. António Mascarenhas, acusado de ter um amante e de sua casa ser um espaço de encontros dos sodomitas, na querela que teve, nos anos de 1620, com o coletor apostólico João Batista Palotto acerca da celebração de missas em oratórios privados, foi taxativo quanto à qualidade imensurável de sua jurisdição, ao ordenar que seu secretário, Miguel de Abreu, registrasse que:

E outro si declaramos, que a nós diretamente pertence intimar, & declarar, & defender esta graça com todas as mais que na dita Bulla se contem, & que nesta materia temos inteiro poder, & jurdição dada pela Sê Apostolica, immediatamente, de que ninguém pode allegar ignorância, por todos os annos se publicar a dita Bulla, & poderes della. E finalmente declaramos, que assi nesta materia, como nas mais

*pertencentes à dita Bulla não temos subordinação alguma, senão ao Romano Pontífice, & Se Apostolica immediatamente. Porque a Bulla nos não põem alguma outra depe'dencia, & desta maneira foi sempre entendida, & praticada assi neste Reyno de Portugal, como em todos os outros de Hespanha, a que sua Sanctidade concedeo a Bulla da Cruzada. [...] E por esta os hauemos por citados pera proceder contra elles em caso que façao' o contrario, em menos cabo da *authoridade, que sua Sanctidade comunica aos Commissarios Gèraes*⁸⁸³.*

Na concepção de Mascarenhas, seu poder era incontestável e ele, como comissário geral da Bula da Santa Cruzada, só estava subordinado ao pontífice, graças à desmedida autoridade de que estava dotado, deixando claro que era investido de um enorme controle decisório sobre os propósitos da bula. Provavelmente tais fatores levaram os homens da Cruzada a concluírem que estavam mais resguardados graças aos privilégios inerentes aos seus ofícios e à familiaridade com o poderoso e influente comissário Mascarenhas e que, portanto, tinham maiores possibilidades de burlar os mecanismos de controle então existentes. Para Luiz Mott, a omissão de “pecados homossensuais” na confissão sacramental era um “traço da cultura geral de muitos sodomitas”, “mesmo que tal omissão agravasse-os de mais um pecado mortal”⁸⁸⁴. Por fim, “conhecendo alguns gays e compartilhando entre si informações de como burlar a justiça eclesiástica através de uma brecha instituída (e vendida a peso de ouro!) pela mesma sacra autoridade: a Bula da Cruzada”⁸⁸⁵.

É importante ressaltar que ainda na primeira metade do século XVII, a atuação de Mascarenhas sobre o amplo poder de perdão da Bula da Cruzada foi objeto de muitas controvérsias quanto aos casos reservados, que não foram imutáveis ao longo do tempo, visto que sua decisão estava diretamente ligada ao sacramento da penitência. Em provisão emitida em março de 1633, o comissário geral estabeleceu que os religiosos poderiam escolher confessor e “absolverem-se os reservados”, medida que causou muita polêmica e rejeição entre os superiores das ordens religiosas.

O capítulo VII, da Sessão XIV, *Da reservação dos casos*, do concílio tridentino, discorreu sobre os casos reservados e, atentando para “a disciplina do Povo Christaõ”, estabeleceu que “certos crimes mais atrozes, e graves, não fossem absolvidos por quaesquer, mas sómente pelos Summos Sacerdotes”⁸⁸⁶, ou seja, pelos bispos ou pelo

⁸⁸³ MASCARENHAS, António. *Relacam dos procedimentos que teve Dom Antonio Mascarenhas [...] dirigida ao Santissimo Padre Papa Vrbano Octauo nosso Senhor [...]*, 1626, pp. 17-18, (grifos nossos).

⁸⁸⁴ MOTT, Luiz. *Cripto-sodomitas em Pernambuco colonial...*, op. cit., p. 34.

⁸⁸⁵ Idem.

⁸⁸⁶ REYCEND, João Baptista. *O Sacrosanto, e Ecumenico Concilio de Trento Em Latim, e Portuguez*. Tomo I. Lisboa: Na Officina Patriarc. de Francisco Luiz Ameno, 1781, pp. 327 e 329.

pontífice. Assim sendo, restava aos simples padres persuadirem os penitentes para que buscassem “os Juizes Superiores, e legítimos, para o benefício da Absolvição”⁸⁸⁷. Os reservados, para Prodi⁸⁸⁸, eram concernentes ao foro penitencial. Dentro do direito canônico, certos delitos e pecados, a exemplo das diversas formas de heresia (uma delas era a chamada heresia oculta), podiam ser punidos em diferentes instâncias, a saber: o foro externo, o foro da penitência (ou sacramental) e o foro da consciência⁸⁸⁹.

A decisão de D. António Mascarenhas, comissário geral apostólico da Bula da Santa Cruzada, do Conselho de sua Majestade, deão da capela do rei, deputado da Mesa de Consciência e Ordens e o principal elo dos oficiais sodomitas daquele tribunal estava inserida numa complexa e disputada conjuntura confessional. Em 3 de março de 1631, Mascarenhas passou uma provisão na qual ordenava que a Bula da Cruzada fosse utilizada pelos religiosos e religiosas, de todas as religiões, para a escolha de confessores e para a absolvição dos casos reservados.

O comissário estava a par de que os superiores de algumas ordens religiosas, através de breves que vinham impetrando de Sua Santidade – que não lhe teriam sido apresentados, “como era precisa obrigação” – estavam impedindo que seus súditos se valessem das prerrogativas da bula, o que, a seu ver, comprometia seriamente a arrecadação dos valores a ela referentes. Para Mascarenhas, era impossível que o papa estivesse “legitimamente informado pelo grande prejuizo, & quebra do dito subsidio, & fabrica de S. Pedro de Roma”⁸⁹⁰. Uma vez que a bula tinha sido concedida ao monarca para o subsídio dos lugares de África, a decisão dos superiores das religiões defraudava notavelmente os cofres da Cruzada. Assim, ordenava que todos os pregadores, prelados das religiões, priores, vigários, curas e demais párocos das igrejas (do Reino e de seus Senhorios) publicassem a dita provisão em seus conventos e paróquias. Sua decisão,

⁸⁸⁷ Idem.

⁸⁸⁸ PRODI, Paolo. *Uma história da justiça*. Do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 323.

⁸⁸⁹ O primeiro era encarregado de julgar os delitos públicos, que requeriam penas igualmente públicas, envolvendo a ação da Inquisição e dos tribunais episcopais (responsáveis pelo julgamento da heresia externa pública); ao segundo eram confiados os pecados graves ocultos, resguardados no segredo da confissão, podendo haver casos nos quais a absolvição estava reservada a pessoas graves. Ao último, o foro da consciência, cabia os pecados ocultos. Esse foro, tal como a confissão, era secreto, mas, “ao contrário desta, tudo se passava fora do sacramento e só podia ser efectuado por pessoas a quem estava reservado esse tipo de prerrogativa, como o papa e os bispos, que podiam subdelegar essa competência em terceiros”. PAIVA, José Pedro. *Baluartes da fé e da disciplina*. O enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011, p. 113.

⁸⁹⁰ *Provisão de D. António Mascarenhas, Comissário Geral Apostólico da Bula da Santa Cruzada, sobre os Religiosos puderem eleger os confessores e absolverem-se os reservados*. In ANTT Armário Jesuítico, Livro 4, folha 153.

obviamente, descontentou os superiores de ordens religiosas, gerando uma série de conflitos, que parecem ter tido início antes mesmo da publicação da polêmica provisão.

É o que se depreende da controvérsia que se encontra num documento anônimo⁸⁹¹, que impugnava um parecer ou um tratado, impresso em 1630, cujo autor não foi nomeado, mas que tinha ideias praticamente iguais às sustentadas por Mascarenhas. O autor criticado, do mesmo modo, defendia que os regulares, através da bula, elessem confessores, sem a anuência de seus superiores, para serem absolvidos dos pecados reservados. Mas o que significavam e quais eram os casos reservados? No dicionário do padre Raphael Bluteau (1728), a “reservação” era um termo do direito canônico, que, também no direito, dentre outros sentidos, indicava restrição de jurisdição, havendo “reservação de caso reservado”⁸⁹². Eram aqueles cuja absolvição ficava restrita ao prelado⁸⁹³. A lista de reservados não foi estagnada e ela se alterou ao longo do tempo, como se depreende das constituições diocesanas portuguesas⁸⁹⁴, anteriores e posteriores ao *Concílio de Trento*, e incluíam, por exemplo, a comutação de votos, dentre eles o da castidade, cuja responsabilidade cabia apenas ao pontífice.

Nesse bojo, está inserida uma das funções principais da Bula da Cruzada, que era perdoar os pecados, concedendo indulgências aos fiéis. A bula também “constituiu uma das formas de promoção do sacramento da penitência”, já que podia “conceder ao fiel o privilégio de escolher seu confessor, secular ou regular, desde que fosse pároco em qualquer paróquia ou bispado e aprovado pelo ordinário”⁸⁹⁵. Nesse sentido, a bula não deve ser vista apenas como um “vetor dos dogmas inerentes à doutrina da salvação e difusora do sacramento da penitência”: ela “consiste efetivamente na prática da venda de indulgências”, já que proporcionavam absolvições através da doação de uma esmola, implicando “uma prática penitencial do fiel”⁸⁹⁶.

⁸⁹¹ *Apologia em defeza da obseruancia regular contra o Autor do parecer, ou tratado, que se imprimio em Lx.^a, anno de 1630, em que pretende prouar que por Virtude da Bulla da Cruzada podem os Relegiosos sem L.^{ca} de seus Prelados escolher confessor, e absolverse dos casos reseruados*. In ANTT, Armário Jesuítico, liv. 4, f. 77.

⁸⁹² BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario Portuguez & Latino – volume 7*. Disponível em <<http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/reservado>>. Acesso em: 15 de Nov. de 2017. Verbete: *reservação*.

⁸⁹³ Idem. Verbete: *caso, ou pecado reservado*.

⁸⁹⁴ Os estatutos ou ordenações eram um documento de cunho jurídico-pastoral, composto pelas leis, decretos ou disposições, que regulamentavam as dioceses. Elas, que estavam “fundadas no direito canônico, na tradição da Igreja e em práticas consuetudinárias locais”, podiam ser sinodais, se resultassem das discussões acordadas nos sínodos, ou extrassinodais, se procedessem de determinações do bispo. Podiam ainda ser gerais ou extravagantes. PAIVA, José Pedro. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). *Dicionário de História Religiosa...*, op. cit., p. 9. Verbete: *Constituições Diocesanas*.

⁸⁹⁵ FIGUEIREDO, Cecília Maria Fontes. *Os Esmoleiros do Rei...*, op. cit., p. 32.

⁸⁹⁶ Idem, p. 33.

Uma vez que, na tradição intelectual da cristandade medieval, o pecado e o poder tinham um vínculo estreito – uma humanidade pecadora requeria “um poder instituído por Deus, capaz de golpear, punir e refrear”⁸⁹⁷ – as penas tinham um grande valor reparador. Ainda que o indivíduo, no sacramento da penitência, fosse absolvido da culpa, restavam as possíveis penalidades a serem reparadas na Terra ou sofridas no purgatório. Para que, já nesta vida, fosse sanada toda e qualquer culpabilidade, o indivíduo poderia optar “pela conversão aos critérios evangélicos” ou pelas indulgências, que estavam enquadradas na doutrina católica, que distingue “culpa” e “pena”, “consistindo na remissão total ou parcial da pena temporal devida a Deus pelos pecados já perdoados da culpa”⁸⁹⁸. Daí que o supracitado padre Santos de Almeida, que certamente conhecia tais meandros e cuja casa de alcouce era frequentada pelo ex-comissário do Tribunal da Cruzada, sacerdote Palhano, declarou ter uma *Bula de Composição*, que lhe garantia o indulto pelas faltas cometidas – para além do crime de sodomia, ele também violava o voto de castidade – e quiçá absolvidas por seus confrades, contando com a possível anuência do comissário geral, Mascarenhas.

Os perigos de os religiosos escolherem confessor sem a permissão de seus superiores para o perdão dos casos reservados foram enfatizados pelo autor anônimo da suprarreferida *Apologia em defeza da observancia regular contra o Autor do parecer, ou tratado, que se imprimio em Lx.^a anno de 1630 [...]*, de 1633. O documento, manuscrito, ao aludir aos já mencionados breves e privilégios papais concedidos aos superiores das ordens religiosas, que, segundo declaração de D. António Mascarenhas, serviam para impedir que seus súditos se valessem das prerrogativas da bula, assegurou que os pontífices os conferiram para “empedirem o notavel dano e relaxação que do uso liure das d. facultad.^{es} da bulla podia vir aos religiosos, E porq conseguinte a toda Igreja Catholica”⁸⁹⁹. As ideias do autor do parecer ou tratado em questão, que tampouco o assinou – melhor decisão por ele tomada, segundo a *Apologia* – foram ali duramente criticadas e contestadas.

A *Apologia*, cujos oito capítulos visam contestar cada ponto do tratado de 1630, deixou claro que não era conveniente que os religiosos pudessem escolher confessor e

⁸⁹⁷ PROSPERI, Adriano. *Tribunais da Consciência*. Inquisidores, Confessores, Missionários. São Paulo: Edusp, 2013, p. 283.

⁸⁹⁸ AZEVEDO, Carlos A. Moreira (Dir.). *Dicionário de História Religiosa...*, op. cit., p. 276.

⁸⁹⁹ *Apologia em defeza da obseruancia regular contra o Autor do parecer, ou tratado, que se imprimio em Lx.^a, anno de 1630, em que pretende prouar que por Virtude da Bulla da Cruzada podem os Relegiosos sem L.^{ca} de seus Prelados escolher confessor, e absolverse dos casos reseruados*, p. 375.. In ANTT, Armário Jesuítico, liv. 4, f. 77.

absolverem-se dos reservados sem licença e autoridade dos seus prelados. Todos esses princípios eram, de acordo com o autor da *Apologia*, não somente “falsos”, mas “temerários” e “escandalosos”, visto serem contrários ao “sentir da Igreja e doutrina *Applica* dos Su’mos [?] Pontífices”, como se podia depreender dos vários breves por eles passados aos religiosos, proibindo-os o uso livre das faculdades da bula, a exemplo dos concedidos aos jesuítas, em 3 de maio de 1575, e pelo papa Urbano VIII, em 31 de maio de 1629⁹⁰⁰.

Como já salientado, Mascarenhas insistia que ao proibirem os religiosos de se valerem dos apanágios da bula, seus superiores contribuía para a defraudação dos cofres régios, aspecto muito criticado pela *Apologia*, que afirmava taxativamente que não haveria diminuição dos subsídios para a sustentação dos lugares de África. Na verdade, o autor da *Apologia*, ancorado em vários juristas e teólogos, alegava que os religiosos não eram impedidos de utilizarem as indulgências e outras faculdades da Bula da Cruzada. A exceção era a confissão, que não lhes traria nenhum benefício. Daí que a *Apologia* condenava “que esta licença seja continua p.^a toties quoties se absolverem dos reservados, e com quem quizerem, como a bulla concede, isso he abrir caminho p.^a peccar, e largar totalm.^{te} as redeas p.^a muitos se despenharem”⁹⁰¹. Afinal, dizia a *Apologia*, o pontífice deixava claro, nos Jubileus Gerais, que sua concessão se estendia aos religiosos. Enquanto na bula não haveria tal licença especificamente a eles dirigida. Ademais, o objetivo dos pontífices e da Sé Apostólica, ao concederem a bula, não era permitir que os regulares egessem confessores para absolverem os reservados.

O documento, que faz referência a diferentes ordens religiosas, incluindo as mendicantes e os jesuítas, criticou até mesmo o poder do comissário geral da Cruzada quanto à suspensão dos breves e dos privilégios ali tratados. Aliás, a *Apologia* estabeleceu diferenças entre eles, as indulgências e a remissão de pecados. Era inequívoco que os breves e privilégios não significavam exatamente indulgências, e tampouco a remissão de pecados “e assi não tem o Comissario poder p.^a os suspender, e ainda quando o tiuera, não se auia de entender que os suspendia porque elles mesmo na suspensão que faz exceptua as facult.^{es} concedidas aos prelados das religiões

⁹⁰⁰ O imbróglio não foi resolvido definitivamente e os membros da Companhia de Jesus teriam feito uma consulta ao Tribunal da Cruzada, em 1633, quando o novo comissário geral Manoel da Cunha definiu que “não podem os religiosos sem licença de seus prelados usar da Bulla para o dito efeito porque a Bulla lhe não dá tal poder”. FIGUEIREDO, Cecília Maria Fontes. *Os Esmoleiros do Rei...*, op. cit., p. 168.

⁹⁰¹ *Apologia em defeza da obseruancia regular contra o Autor do parecer...*, op. cit.

mendicantes p.^a com seus súbditos como se pode uer na mesma bulla”⁹⁰². É incontestável que o autor estava insatisfeito com a decisão de Mascarenhas, que, em sua provisão de 1631, considerou nulos e sem nenhum vigor “todos os ma’datos, ordens’, ou preceitos dos sobreditos superiores em quanto prohibem a seus subditos, & subditas o liure vzo da Bulla, ou facultades della”⁹⁰³. O comissário não apenas ordenou a todos os pregadores, prelados das religiões, priores, vigários, curas e demais párocos, a publicarem a provisão em seus conventos e paróquias. Ele ameaçou todos os superiores de ordens religiosas que o desobedecessem, com pena de excomunhão maior *latae sententiae*, privação dos cargos, perda de voz ativa e passiva. Tal medida indubitavelmente gerou descontentamentos e ele certamente teve como desafetos muitas pessoas graves.

Na verdade, para o autor da *Apologia*, o tratado anônimo não só deveria ser proibido pela Inquisição, bem como tinha que ser queimado. Na sua concepção, as negociações envolvendo a bula não significavam venda de indulgências e não implicavam um contrato entre a Santa Sé e o rei, mas sim uma concessão, um privilégio, do papa ao rei, que lhe dava certa quantia. Seja como for, a Bula da Cruzada era, ao mesmo tempo, uma fonte de renda para os cofres da Fazenda Real e uma graça espiritual. Além disso, nenhuma outra indulgência superaria às suas no que se refere aos benefícios espirituais por ela concedidos, visto que tinha “poder de revogar e suspender outras indulgências já adquiridas pelo fiel durante o ano”⁹⁰⁴.

Em 28 de abril de 1634, a provisão de D. António Mascarenhas foi derogada pela do novo comissário geral apostólico do Tribunal da Cruzada, o inquisidor Manoel da Cunha, do Conselho de Sua Majestade e do Conselho Geral do Santo Ofício. Foi-lhe apresentada uma petição, acompanhada por dois breves apostólicos (um de Clemente VIII e outro de Urbano VIII, que, à época, era o pontífice), de alguns prelados de ordens religiosas, insatisfeitos com a supramencionada decisão de seu antecessor, Mascarenhas. Após a discussão da petição numa junta e com base nos breves, que estavam em vigor, Cunha deliberou proibir que quaisquer religiosos pudessem escolher confessor e

⁹⁰² Ibidem, p. 372a.

⁹⁰³ Provisão de D. António Mascarenhas, *Comissário Geral Apostólico da Bula da Santa Cruzada, sobre os Religiosos puderem eleger os confessores e absolverem-se os reservados*. Armário Jesuítico, Livro 4, fl. 111; Armário Jesuítico, Livro 4, fl. 153.

⁹⁰⁴ FIGUEIREDO, Cecília Maria Fontes. *Os Esmoleiros do Rei...*, op. cit., p.169.

tampouco absolverem-se os reservados porque a bula não tinha poder para isso, “ainda q’ a bulla se publique de oie em diante hua’, e mais uezes”⁹⁰⁵.

Não temos elementos suficientes para apontar que, ao defender que os religiosos se valessem da Bula para escolher confessor e absolver os reservados, D. António Mascarenhas quisesse beneficiar os sodomitas. É necessária uma profunda análise relacionada aos casos reservados, que variaram muito segundo a época, e o direito canônico. Seu documento não define se estava se referindo aos pecados reservados ao bispo ou ao papa, questão importante para compreendermos a natureza e a gravidade das faltas e quem poderia absolvê-las. Mas parece certo que os oficiais da Cruzada confiaram nas prerrogativas da Bula da Cruzada, de seus cargos e no imenso poder de Mascarenhas, e, ao que tudo indica, não raro, exorbitaram deles, como se pode depreender das ações do padre secular António Álvares Palhano, que afirmava que a sodomia não era algo grave, que confessava e certamente absolvía seus amantes, que participava do comércio sodomítico, assim como seu compadre, o secretário Miguel de Abreu, que tinha ainda grande proximidade com seu confessor dominicano e com pessoas graves da Inquisição. O pregador da Cruzada, o clérigo do hábito de Santiago, Francisco Dias Palma, também era um frequentador da casa de alcouce de Santos de Almeida, que tinha uma *Bula de Composição*. Todos esses homens estavam unidos pelo mesmo fio condutor que terminava, de algum modo, relacionado ao Tribunal da Bula da Cruzada, contribuindo para que um lado oculto da instituição emergisse.

⁹⁰⁵ *Declaração de Manoel da Cunha, Comissário Geral Apostólico da Bula da Cruzada sobre a Escolha do Confessor e Absolução dos Casos Reservados*. ANTT, Armário Jesuítico, liv. 4, f. 122.

CAPÍTULO 4

COM AMEAÇAS OU COM MIMOS: A SODOMIA COM MENINOS

“Disse mais que o dito seu mestre tem por costume quando os estudantes não sabem lição mandá-los desatacar, e por-se sobre eles, o que fez haverá um mês a um estudante por nome José que é maior do corpo que ele confitente filho de um chapineiro desta Cidade e não sabe onde mora – E que já não vem à escola porque o d.º Mestre se põe sobre eles e que pela mesma causa se lhe vão m.ºs discípulos os quais commum.ºe lhe chamam somítigo”.

(*João da Costa, estudante, 11 para 12 anos. ANTT, IL, Proc. 7118*)

Nos dias atuais, grande número de eclesiásticos pertencentes aos diferentes graus da hierarquia da Igreja Católica vem sendo frequentemente denunciado por pedofilia – não raro acobertado por bispos⁹⁰⁶ e outros superiores eclesiásticos – em diversos países, a exemplo de Portugal⁹⁰⁷ e do Brasil⁹⁰⁸. Apesar desse cenário complexo, a historiografia

⁹⁰⁶ O papa Francisco criou, em 2015, uma seção judiciária que ficará a cargo de uma sessão da Congregação para a Doutrina da Fé, encarregada de julgar bispos que tenham ocultado casos de pedofilia cometidos por sacerdotes. Vale a pena conferir a *Carta do Papa Francisco aos Presidentes das Conferências Episcopais e aos Superiores dos Institutos de Vida Consagrada e as Sociedades de Vida Apostólica sobre a Pontifícia Comissão para a Tutela dos Menores*, que visa “pôr em prática as acções necessárias para garantir a protecção dos menores e dos adultos vulneráveis e dar respostas de justiça e de misericórdia”. Disponível em <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2015/documents/papa-francesco_20150202_lettera-pontificia-commissione-tutela-minori.html> Outro documento igualmente importante é o *Quirógrafo do Papa Francisco para a Instituição da Pontifícia Comissão para a Tutela dos Menores*, que explica que a “finalidade da Comissão é propor iniciativas ao Romano Pontífice, segundo as modalidades e as determinações indicadas neste *Estatuto*, a fim de promover a responsabilidade das Igrejas particulares na protecção de todos os menores e adultos vulneráveis”. Disponível em <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2014/documents/papa-francesco_20140322_chirografo-pontificia-commissione-tutela-minori.html#ESTATUTO> Acesso em 11 de jan. de 2017.

⁹⁰⁷ Em 2015, o jornal *Diário de Notícias* informou que, em Coimbra, uma acusação contra um padre pedófilo ganhou grande repercussão, obrigando a diocese coimbricense a pedir publicamente que outras denúncias fossem feitas. Vale lembrar que nessa cidade um pedófilo foi sentenciado a dez anos de prisão: o padre e então vice-reitor do Seminário Menor do Fundão.<<http://www.dn.pt/portugal/interior/diocese-de-coimbra-apela-a-denuncia-de-padres-pedofilos-4687036.html>> Acesso em 11 de jan. de 2017.

⁹⁰⁸ No Brasil, são frequentes as denúncias contra padres pedófilos, que, não raro, contam com a proteção de seus superiores, a exemplo do que se passou em Santa Catarina, com o franciscano Paulo Back, de 75 anos, acusado de molestar coroinhas ao longo de 44 anos de sacerdócio em diferentes Estados brasileiros: <<https://www.diariodocentrodomundo.com.br/igreja-de-sc-protége-padre-pedofilo-condenado-a-26-anos-de-cadeia-por-renan-antunes/>>. Acesso em 11 de mar. de 2019.

luso-brasileira⁹⁰⁹ ainda não se debruçou exaustivamente sobre uma questão fulcral para a história da criança e para a história dos adolescentes: as práticas sexuais de eclesiásticos com meninos e jovens no Portugal Moderno (assim como na América portuguesa).

Em Portugal, assim como em vários países da Europa ocidental do século XVII, a concepção de infância e de criança então vigente era bem distinta da que temos atualmente. Usualmente a criança não foi vista como um ser inocente, que carecia de proteção e de cuidados. Os processos inquisitoriais dos eclesiásticos sodomitas daquele período revelam que homens da Igreja mantiveram diferentes tipos de contatos sexuais com diversos meninos e adolescentes, atividades libidinosas, que, não raro, envolveram distintas formas de violência, evidenciando, em vários momentos, uma incisiva relação de subalternidade. Na época, a prática da sodomia com crianças não despertava perplexidade entre os inquisidores e as agressões perpetradas contra os corpos dos meninos, ao que tudo indica, não foram consideradas relevantes, já que, aos membros do Santo Ofício, só interessava buscar os “cúmplices” e se certificar se o crime tinha sido ou não consumado. Num tempo em que as crianças mesclavam-se aos adultos, houve casos de meninos e adolescentes que, ao ocuparem uma posição periférica na sociedade, especialmente no que tange ao mundo do trabalho, converteram-se em vítimas mais vulneráveis às investidas sexuais dos clérigos.

Visto que a sensibilidade quanto à infância e à inocência era diferenciada na sociedade portuguesa do Seiscentos, os inquisidores comumente não acreditaram nos depoimentos dos meninos e frequentemente os trataram como cúmplices dos atos libidinosos. Os interrogatórios a que foram submetidos deixam entrever a hesitação e a imensa suspeita que recaiam sobre os jovens. Em geral, as perguntas inquisitoriais revelam a descrença na inocência dos garotos, a culpabilização pelas violências sofridas, a atribuição dos abusos sexuais possivelmente ao vinho ou a outra razão que houvesse tirado os padres de seu juízo, ou até mesmo a crença que as denúncias fossem desencadeadas por ódios e vinganças, elementos que compõem um universo onde não

⁹⁰⁹ Alguns trabalhos são fundamentais para a compreensão das práticas sexuais que envolveram crianças em tempos pretéritos em Portugal e em outras partes do império português: BRAGA, Paulo Drumond. *Mestres de meninos em Portugal nos séculos XVI a XVIII. Alguns contributos com base em fontes inquisitoriais*. In *Estudios Humanísticos*. Historia, nº 10, 2011, pp. 197-208. Disponível em < <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3783296> > Acesso em 23 de ago. de 2016. LIMA, Lana Lage da Gama. *Sodomia e pedofilia no século XVII: o processo de João da Costa*. In: FEITLER, Bruno; LIMA, Lana Lage da Gama; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *A Inquisição em Xequê*. Temas. Controvérsias. Estudos de Caso. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2006, pp. 238-252; MOTT, Luiz. *Pedofilia e Pederastia no Brasil Antigo*. In: *História da Criança no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1996, pp. 44-60.

só a percepção com relação à infância, à adolescência e à inocência era diferente da hodierna, mas que revelam também que as ideias de compaixão são “resultado das circunstâncias de cada época”⁹¹⁰.

Mas e quem foram os meninos e os adolescentes com quem os padres fizeram sexo ou intentaram fazê-lo? A violência e a força foram elementos preponderantes? É possível auscultar a percepção dos meninos diante das atividades “nefandas”? E quanto à sociedade, como seus membros viram as práticas sexuais contra eles? Este capítulo analisa, à luz dos conceitos de “violência de gênero”, “violência simbólica” e “dominação masculina”, elaborados, respectivamente pelas estudiosas Heleith Saffioti⁹¹¹ e Cecília Sardenberg⁹¹², e pelo sociólogo Pierre Bourdieu⁹¹³, as diferentes estratégias utilizadas pelos padres para consumarem as práticas sexuais com meninos que, não raro, envolveram a agressividade, buscando compreender por quais possíveis razões os jovens, ainda que subjugados, retornavam às casas dos padres, que, contra eles, repetiam os abusos sexuais. A forma pela qual os meninos e os padres viram essas práticas, os locais onde elas ocorreram, as assimetrias, o controle que os sacerdotes exerceram sobre os jovens, que incluíram meninos do coro, criados, alunos, crianças e jovens que estavam a eles submetidos hierarquicamente, elementos que, em geral, interpenetraram as agressões, são questões que serão aqui examinadas, tendo em vista que tais ações retratam uma forte relação de autoridade e refletem “uma manifestação de ‘potência’, um ato de dominação” masculina, que relaciona sexualidade e poder⁹¹⁴.

Ademais, é importante que sejam considerados estes outros aspectos essenciais e que transparecem nessa documentação: o longo tempo de prevaricação dos sacerdotes, que, às vezes, ainda que tivessem cometido práticas abusivas contra as vítimas, por vários anos, foram apenas admoestados por seus superiores, que não os acusaram ao Santo Ofício; certos atos lascivos ocorreram em circunstâncias que dificilmente saíam do âmbito domiciliar, visto que foram praticados com meninos da própria família e, por último, mas não menos importante, certas relações forçadas foram denunciadas um

⁹¹⁰ FRANCO, Renato. *A piedade dos outros*. O abandono de recém-nascidos em uma vila colonial, século XVIII. Rio de Janeiro: FGV, 2014, p. 29.

⁹¹¹ SAFFIOTI, Heleith I.B. Contribuições feministas para o estudo da violência de gênero. In: *Cadernos Pagu*, nº 16. Unicamp, 2001: p.115. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/cpa/n16/n16a07.pdf>> Acesso em 13 de jan. de 2017, p. 115.

⁹¹² SARDENBERG, C. M. B. A violência simbólica de gênero e a lei “antibaixaria” na Bahia. In *OBSERVE*: NEIM/UFBA, 2011. Disponível em <<http://www.observe.ufba.br/debate>> Acesso em 20 de ago. de 2016.

⁹¹³ BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. A condição feminina e a violência simbólica. Rio de Janeiro: BestBolso, 2014.

⁹¹⁴ Idem, pp. 38-39.

pouco tardiamente devido às ameaças dos padres. Esses elementos evidenciam não apenas que, em diferentes momentos, a própria comunidade, que conhecia a má fama dos homens da Igreja no que se refere à sodomia com os jovens, mas buscaram a Inquisição somente quando um caso muito grave vinha à tona, sendo um tanto conivente com as práticas, bem como revelam que o sistema tinha suas incoerências, ao resguardar os transgressores, que, claro, nunca foram punidos pelos crimes contra a criança, mas sim, pelo crime de sodomia.

4.1 A CONCEPÇÃO MODERNA DE INFÂNCIA E DE INOCÊNCIA

O historiador francês Philippe Ariès⁹¹⁵, em obra clássica dedicada à história social da criança e da família, nos anos de 1970, sublinhou que a descoberta da infância teve início no século XIII. O autor acompanhou seu desenvolvimento especialmente através da história da arte e da iconografia dos séculos XV e XVI. Entretanto, segundo ele, foi a partir do fim do século XVI e durante o XVII que nasceu um novo sentimento de infância, que se traduziu, inclusive, pelo vocabulário, que passou a contar com palavras que caracterizavam o universo infantil. No entanto, havia dificuldades relacionadas ao léxico, já que faltavam verbetes que diferenciassem as crianças pequenas das maiores. Daí que certos termos foram tomados emprestados de outros idiomas – a exemplo das gírias usadas nas escolas ou relacionadas às diferentes profissões – para caracterizarem a criança pequena, “pela qual começava a surgir um novo interesse”. Caso da palavra italiana “bambino”, que, mais tarde, no francês, se tornou “bambin”. Tais adversidades não foram inerentes à língua francesa e existiram também na inglesa, cuja expressão “baby” designava indistintamente tanto as crianças pequenas quanto as grandes.

Em suma, para o autor, graças a um novo sentimento de família – vale lembrar que Ariès assinalou o interesse familiar pelos retratos de seus filhos na idade em que eram crianças, costume que despontou no Seiscentos e se perpetuou ao longo dos séculos⁹¹⁶ – nasceu a consciência de infância, o interesse pelas crianças. Essa sensibilidade transpareceu também através de outras mudanças, a exemplo da ideia quanto ao infanticídio. Se antes ele era “secretamente admitido”, devido a todas essas

⁹¹⁵ ARIÈS, Philippe. *História Social da Criança e da Família*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981, pp. 5; 44-45; 65.

⁹¹⁶ Idem, p. 61.

transformações emotivas, passou-se a ter um respeito e um cuidado crescentes com a vida da criança⁹¹⁷, pela qual se passou a ter dedicação e responsabilidade.

Contudo, algumas de suas colocações foram criticadas por Jean-Louis Flandrin, para quem, em certos momentos, Ariès, embora munido de uma considerável diversidade documental, apresentou “algumas deficiências de argumentação”, ora não esclarecendo certos aspectos das suas hipóteses, ora utilizando-as “a força de uma demonstração”⁹¹⁸. No entanto, Flandrin concordou com Ariès quanto ao fator crucial que teria marcado o desenvolvimento da noção de infância, que culminou no século XVII: o florescimento de uma imagem nítida das diferentes idades da vida. Para que a consciência de infância existisse, era preciso que elas fossem definidas. O sentimento de infância e a demarcação das idades da vida são questões indissociáveis para o autor e teria sido a partir do século XIV que o quadro das cinco idades teria sido fixado, pautando as ideias que temos atualmente, como a idade dos brinquedos, a idade escolar, até a chegada à idade adulta. Daí a importância da elaboração de uma terminologia referente à infância. O vocabulário, como vimos, permaneceu vago durante toda a Idade Média, e insistiu mais na “dependência que sobre o desenvolvimento biológico” das crianças⁹¹⁹.

De acordo com Isabel Guimarães Sá⁹²⁰, Ariès não reconheceu a diferenciação entre a infância e a adolescência, questão que, a seu ver, foi avançada por Natalie Zemon Davis e reforçada por autores que se dedicaram especificamente à última, autonomizando tais estudos dos relacionados à infância. Porém, Ariès⁹²¹, ao comentar as críticas de Zemon Davis, referiu a ambiguidade da palavra “juventude”, visto que sequer o latim facilitava a discriminação das idades, e que, portanto, não deixava claro os seus limites. Ao questionar as idades dos chefes das confrarias e seus companheiros, o autor preferiu sublinhar que aquelas sociedades da juventude eram comunidades de solteiros, especialmente em épocas, que nas classes populares se casava tarde. De modo que a oposição seria entre o casado e o não casado, entre o que tinha casa própria e o que não a tinha e que vivia na casa de outrem, entre o menos instável e o menos estável. Ou seja, as sociedades seriam de jovens, mas “no sentido de celibatários”. Ele

⁹¹⁷ Ibidem, p. 18.

⁹¹⁸ FLANDRIN, Jean-Louis. *O Sexo e o Ocidente*. Evolução das atitudes e dos comportamentos. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988, p. 170.

⁹¹⁹ Idem, p. 166.

⁹²⁰ SÁ, Isabel dos Guimarães. As crianças e as idades da vida. In MATTOSO, José (Dir.); MONTEIRO, Nuno Gonçalo (Coord.). *História da Vida Privada em Portugal*. A Idade Moderna. Lisboa: Círculo de Leitores, 2011, p.73.

⁹²¹ ARIÈS, Philippe. *História Social da Criança e da Família...*, op. cit., pp. 16-17.

estabeleceu diferenças quanto à juventude dos celibatários no Antigo Regime, que diferiam, por exemplo, da existente na Antiguidade, que “distinguiam o efebo do homem maduro”⁹²².

Algumas fontes portuguesas diferenciaram as duas fases da vida, ainda que esses limites tenham sido fluidos: “havia fronteiras cívicas, jurídicas e religiosas entre estas duas idades, embora nem todas forçosamente coincidentes umas com as outras”⁹²³. As fontes eclesiásticas, a exemplo das constituições sinodais, assinalavam que a menina depois dos doze e o menino depois dos catorze anos, poderiam ter vontade própria. Ademais, “sua presença fica clara também nos regimentos inquisitoriais, em que, mesmo usufruindo de cuidados especiais, a criança não estava isenta de possíveis diligências”⁹²⁴. O *Regimento inquisitorial* de 1552, confirmado pelo de 1613⁹²⁵, determinava que os “menores de idade de discipulação” – “catorze no varão e doze na fêmea”⁹²⁶ – não eram obrigados a abjurar⁹²⁷ publicamente. Por seu turno, o *Regimento de 1640* estabelecia que o menino menor de dez anos e meio e a menina com menos de nove anos e meio não abjurariam nem pública nem secretamente na mesa. Entretanto, havia a possibilidade de que isso ocorresse, mesmo que não tivessem atingido a discipulação: “porque nestes termos a malícia supre a idade, conforme o direito”⁹²⁸.

As crianças tampouco estiveram ausentes dos livros das Visitações Inquisitoriais ao Brasil colonial, nos quais elas apareceram tanto como confitentes quanto como denunciadas⁹²⁹. Nos processos inquisitoriais do século XVII, os réus, até aos 25 anos eram considerados menores de idade e recebiam um curador, que, em geral, era um oficial da Inquisição. Entretanto, jovens de 14, 15 e, até mesmo, de 12 anos de idade poderiam ser presos e receber penas severas por parte do Tribunal do Santo Ofício, que incluíam o degredo para regiões distantes, como Angola⁹³⁰.

⁹²² Idem, p. 17.

⁹²³ SÁ, Isabel dos Guimarães. *As crianças e as idades da vida...*, op. cit., 73.

⁹²⁴ MONTEIRO, Alex Silva. O pecado dos anjos: a infância na Inquisição portuguesa, séculos XVI e XVII. In: FEITLER, Bruno; LIMA, Lana Lage da Gama; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *A Inquisição em Xequê*. Temas. Controvérsias. Estudos de Caso. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2006, p. 227.

⁹²⁵ Idem, pp. 227-229.

⁹²⁶ Regimentos do Santo Ofício da Inquisição de Portugal – 1552 e 1613. In ASSUNÇÃO, Paulo de & FRANCO, José Eduardo. *As Metamorfoses de um Polvo*. Religião e Política nos Regimentos da Inquisição Portuguesa (Séc. XVI-XIX). Lisboa: Prefácio, 2004, p. 112.

⁹²⁷ O mesmo que confessar e detestar o erro em matérias de fé. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário Portuguez e Latino*, vol. 1. Coimbra, 1712-1728. Disponível em < <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/abjurar> > Acesso em 31 de ago. de 2016. Verbete: *abjurar*.

⁹²⁸ Apud MONTEIRO, Alex Silva. *O pecado dos anjos...*, op. cit., p. 229.

⁹²⁹ MONTEIRO, Alex Silva. *O pecado dos anjos...*, op. cit., p. 227.

⁹³⁰ Pelo crime de sodomia, António Dias do Rio, de 15 para 16 anos, pajem de um cônego, foi preso em 1630. Escapou da pena do açoite público e, devido à sua pouca idade, ouviu sua sentença na sala

Termos distintos foram utilizados, nos processos dos sodomitas da Igreja, para se referir às crianças e aos adolescentes com quem os sacerdotes mantiveram atos forçados, ou que com eles participaram de práticas sexuais. Ao que parece, há uma fluidez no que se refere às ideias de infância e adolescência. Expressões como “moço”, “rapaz”, “menino” apareceram na documentação. O vocábulo “moço” designou principalmente os jovens com idades entre 11 e 16 anos, apresentando as seguintes variantes: “moço de pouca idade” (podia ser aquele que tinha 14 anos⁹³¹) e “moço alto”, em situações nas quais as idades não foram definidas. A palavra “rapaz” caracterizou os garotos com idades que variaram entre 10 e 14 anos e “menino”, podia ser uma criança de 6 anos ou um garoto de 12. Até o momento, não encontramos o verbete “criança”, que, no dicionário do padre Raphael Bluteau⁹³², aparece grafado de duas formas: “CRIANÇA de peyto” e “criança”, que é o mesmo que “menino”, ambas descrições muito vagas, e que não deixam claro a que idades se referem.

O verbete “menino” significava tanto o “rapaz, que ainda não chegou aos sete annos de idade”, quanto o menino dos sete até aos catorze annos. Em suma, ao mesmo tempo em que poderia ser uma “criança muito pequena”, poderia tratar-se de um “rapaz pequeno”⁹³³. Tal ambiguidade parece estar vinculada ao que Ariès⁹³⁴ caracterizou como uma peculiar imprecisão das idades, muito comum antes do século XVIII. O termo

inquisitorial e foi condenado ao degredo para Angola, por oito annos e demais penas espirituais. ANTT, IL, Proc. 3699. Ele não foi o único réu juvenzinho a ser condenado pela Inquisição. Na primeira década do século XVII (1610-1611), Manuel Ferraz, 15 annos, estudante em Santo Antão, teve seu nome inscrito nos registros inquisitoriais, mas, ao que parece, não foi condenado. ANTT, IL, Proc. 13109. Na mesma época em que António Dias do Rio foi preso, Manuel da Fonseca, 15 annos, criado do cônego João de Montezinhos Salema e estudante de latim, ouviu sua sentença em auto da fé privado. ANTT, IL, Proc. 11525. Também na década de 1630, António da Silva de Almeida foi preso pelo tribunal lisboeta, aos 16 annos. ANTT, IL, Proc. 6924. Entre 1644 e 1645, durante a *Guerra de Restauração*, António Marques, de 14 annos, que fora criado do abade de Pera, João Salgado de Araújo, foi sentenciado pelo Santo Ofício de Lisboa. ANTT, IL, Proc. 8234. No mesmo período, Estêvão de Seixas, de 14 annos, foi arrolado. ANTT, IL, Proc. 11372. Gregório Peixoto, de 15 annos, foi também condenado entre 1644 e 1655. ANTT, IL, Proc. 8840. No fim do século XVII, entre 1694 e 1695, a Inquisição de Lisboa prendeu Matias da Conceição, de 15 annos, donato dos frades do Convento de São Francisco de Telheiras, termo de Lisboa. Anteriormente, por seis annos, tinha servido, como aprendiz de barbeiro do Convento de São Francisco de Santarém. Ademais, foi donato das freiras do Convento do Calvário de Lisboa. ANTT, IL, Proc. 3949. Manuel Fagundes, 12 annos, foi o réu mais jovem de que temos notícia. Arrolado em 1644, ele era natural de Cochim, Índia, e servia de pajem a Francisco Brito de Almeida. A documentação é um traslado de um processo que decorreu no Tribunal de Goa. ANTT, IL, Inquisição de Goa, Processo 13661.

⁹³¹ ANTT, IL, Proc. 7118.

⁹³² BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario...*, op. cit. Disponível em <<http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/crian%C3%A7a>> Acesso em 01 de jun. de 2015. Verbetes: *Criança de peyto; criança*.

⁹³³ Bluteau, remetendo-se ao verbete “moço”, faz referência ainda ao “moçosinho”, que era “muito moço. *Adolescentulus*”. Itálico no original. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario...*, op. cit. Disponível em <<http://www.brasiliana.usp.br/dicionario/edicao/1>> Acesso em 01 de jun. de 2015. Verbetes: *menino, moço e moçosinho*.

⁹³⁴ ARIÈS, Philippe. *História social da criança e da família...*, op. cit., p. 30.

“moço”⁹³⁵ é fluido e o dicionarista afirma que é “relativo”, podendo designar indivíduos de catorze ou quinze até os vinte e cinco anos. Por sua vez, o vocábulo “mancebo” é o mesmo que “moço”, segundo Bluteau, que acrescentou que a etimologia da palavra poderia significar escravo: “chamamos assim ao moço, que nos serve, ainda que seja livre”⁹³⁶. Nos processos, por várias vezes, o termo “moço” se referiu também ao mundo do trabalho, mais particularmente aos criados. É digno de nota que no dicionário de Bluteau, o verbete “rapaz” foi equiparado a “moço, criado de alguém, ou lacayo, porque de ordinario estes taes são rapazes, ou rapagões”, não designando nenhuma idade específica da vida⁹³⁷. Tais imprecisões indicam que as contradições e atitudes confusas quanto às idades da vida ainda existiam no início do Setecentos⁹³⁸.

Quanto à fase de ingenuidade, de ausência de malícia nas crianças, o padre Bluteau, no verbete *innocencia*, pontuava que “a idade dourada da innocencia, he a infancia do homem; no leyte, com que se alimenta, se divisa o seu candor; a ingnorancia daquelles annos he o seu preservativo, a simplicidade o seu adorno”⁹³⁹. Assim, “passada a tenra idade, foge de nós a innocencia; empanaõ os olhos o espelho do coração com as especies dos objectos, que movem as paixoens, & despertaõ aos vícios”⁹⁴⁰. Um ser só era considerado inocente⁹⁴¹ enquanto fosse uma criança de “tenra idade” e, passada essa fase, acreditava-se que os vícios eram despertados e a era da inocência, ou da infância,

⁹³⁵ O verbete “mocidade” é definido como a “idade do homem dos vinte & cinco annos até os trinta, ou quarenta”. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario...*, op. cit. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/pt-br/dicionario/1/mo%C3%A7o>> Acesso em 01 de jun. de 2015. Verbetes: *moço* e *mocidade*.

⁹³⁶ Bluteau afirmou também que a idade do homem mancebo variaria entre 30 e 40 anos. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario...*, op. cit. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/en/dicionario/1/rapaz>> Acesso em 27 de jul. de 2015. Verbetes: *rapaz*. Há também o impreciso verbete “rapagaõ”, que poderia referir o moço que ainda não tinha barba, bem como o que a tinha.

⁹³⁷ BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario Portuguez...*, op. cit. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/en/dicionario/1/rapaz>> Acesso em 27 de jul. de 2015. Verbetes: *rapaz*. Há também o impreciso verbete “rapagaõ”, que poderia referir o moço que ainda não tinha barba, bem como o que a tinha.

⁹³⁸ SÁ, Isabel dos Guimarães. *As crianças e as idades da vida...*, op. cit., p. 76.

⁹³⁹ BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario Portuguez & Latino – Coimbra, 1728, volume 4*. Disponível em <<http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/innocencia>> Acesso em 04 de jan. de 2017. Verbetes: *innocencia*.

⁹⁴⁰ Idem.

⁹⁴¹ A criança “inocente” – também chamada “ingênua” – designava os que não tinham ainda “condições de pecar”. Entretanto, não havia “uma idade fixa para delimitar a infância”. Há controvérsias quanto ao momento em que um indivíduo podia estar em “uso da razão”, especialmente no que se refere às crianças livres pobres e às escravas. Vainfas ressaltou as referências presentes em inventários e testamentos que mostram que, com quatro, cinco anos, elas já estavam no mundo do trabalho, doméstico ou na lavoura, “muitas iniciando o aprendizado de algum ofício”. VAINFAS, Ronaldo (dir.). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000, p. 306. Verbetes: *inocentes*. A situação não parece ter se diferenciado muito do contexto português. Ao menos é o que se depreende do processo do sacerdote Santos de Almeida, que confessou, em 1645, ter abusado sexualmente de “hu’ minino que se chama Pantalião e seria então de seis annos”, que “o servia de lhe faser alguns mandados”. ANTT, IL, Proc. 6587.

chegava ao fim. Com efeito, o tempo da infância⁹⁴² correspondia à idade em que as crianças ainda não falavam ou até que tivessem a idade da razão, podendo se estender até aos 14 anos⁹⁴³.

Essa questão é crucial porque mostra não apenas as indefinições e ambiguidades quanto à concepção de infância e de inocência, existentes ainda no século XVIII⁹⁴⁴, bem como revela a perspectiva dos inquisidores quanto aos meninos que se apresentaram ou que foram chamados à Mesa Inquisitorial no Seiscentos para confessarem as diferentes práticas sexuais cometidas pelos eclesiásticos. Em geral, o Santo Ofício duvidou dos testemunhos dos jovens, optando por qualificá-los como cúmplices do delito, ainda que, em determinadas situações, o uso da força tenha prevalecido. Não raro, mesmo os mais novatos, foram vistos como indivíduos desprovidos de inocência, aspecto que deve ser visto com cautela, já que devido à ausência de privacidade, ao ambiente promíscuo, ao compartilhamento de camas, as crianças, prematuramente, ficavam expostas às atividades sexuais dos adultos⁹⁴⁵. Desde muito cedo, especialmente nas classes mais humildes, o menino começava a aprender um ofício. Assim, o verbete “infância” (assim como a “inocência”), no passado e no presente, se remete a experiências distintas, já que, por exemplo, a infância de um escravo nascido na colônia (e mesmo no reino) e a meninice de um nobre português, nascido na metrópole, tem conotações absolutamente diferentes. Ou seja, “a percepção da infância está diretamente ligada à experiência histórica, às circunstâncias econômicas e às condições sociais de cada comunidade”⁹⁴⁶.

A ideia preponderante dos inquisidores quanto à cumplicidade e à culpa pelos atos de violência sofridos e a ausência de reconhecimento do crime sexual perpetrado contra os meninos (ou seja, contra a criança e ao adolescente) foi sublinhada pela historiadora Lana Lage⁹⁴⁷, ao analisar o processo do padre português João da Costa, que violentou vários meninos e jovens e foi condenado à fogueira na década de 1670, pelo

⁹⁴² BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário...*, op. cit. Disponível em < <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/infancia>> Acesso em 04 de jan. de 2017. Verbetes: *infancia*.

⁹⁴³ Sobre as idades da vida, conferir a dissertação de mestrado de Alex Silva Monteiro, intitulada *A heresia dos anjos: a infância na Inquisição portuguesa nos séculos XVI, XVII e XVIII*, sob a orientação do Professor Dr. Ronaldo Vainfas, e defendida em 2005, na Pós-Graduação em História, da UFF.

⁹⁴⁴ FRANCO, Renato. *A piedade dos outros...*, op. cit., p. 32; SÁ, Isabel dos Guimarães. *As crianças e as idades da vida...*, op. cit., p. 76.

⁹⁴⁵ MATTHEWS-GRIECO, Sara F. Corpo e Sexualidade na Europa do Antigo Regime. In CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (Dir.). *História do Corpo*. 1. Da Renascença às Luzes. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 233.

⁹⁴⁶ FRANCO, Renato. *A piedade dos outros...*, op. cit., p. 37.

⁹⁴⁷ LIMA, Lana Lage da Gama. Sodomia e pedofilia no século XVII: o processo de João da Costa. In: FEITLER, Bruno; LIMA, Lana Lage da Gama; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *A Inquisição em Xequê*. Temas. Controvérsias. Estudos de Caso. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2006 p. 246.

Tribunal de Goa, na Índia. A autora declarou que, para a Inquisição, todos eles foram cúmplices do sacerdote e os inquisidores não consideraram suas idades ou se tinham sido violados, elemento que parece estar atrelada diretamente à concepção de infância e de inocência então vigente. Assim, o sacerdote foi condenado não pelas práticas sexuais forçadas e tampouco porque foram cometidas contra crianças. Ele foi sentenciado à pena máxima por ter consumado o “pecado nefando” por diversas vezes, não interessando quem tinham sido os “parceiros”.

Nesse sentido, é fundamental refletirmos sobre a maneira pela qual cada sociedade relaciona criança e sexualidade e como os conceitos de infância e de inocência foram sendo elaborados em cada cultura e em cada momento histórico⁹⁴⁸. Tanto na Idade Média, quanto no início dos tempos modernos e ainda durante muito tempo, especialmente nas classes populares, as crianças misturavam-se aos adultos⁹⁴⁹ e havia “uma circulação de crianças que as apartava cedo da convivência exclusiva com a família biológica respectiva”⁹⁵⁰. Elas poderiam ser entregues aos cuidados de amas de leite, aos mestres de um ofício, empregadas como criados domésticos ou de lavoura, emigrar, ser enviadas para um colégio, ficarem sob os cuidados de outros nobres para serem educadas, ou ainda residirem no paço régio, circunstâncias diversas que poderiam deixá-las em situação de vulnerabilidade, permitindo mais facilmente as investidas sexuais dos homens da Igreja, como se verá em seguida.

4.2 A PRÁTICA DA SODOMIA COM CRIANÇAS E JOVENS

Como já ressaltado, atualmente, as crianças são vistas como seres que necessitam de zelo e proteção. A prática de violência sexual contra elas e os adolescentes é designada como as “atividades sexuais com um adulto, ou com qualquer pessoa um pouco mais velha ou maior, nas quais haja uma diferença de idade, de tamanho ou de poder, em que a criança é usada como objeto sexual para a gratificação das necessidades ou dos desejos do adulto”, “sendo ela incapaz de dar um consentimento consciente por causa do desequilíbrio no poder ou de qualquer

⁹⁴⁸ Idem, p. 237.

⁹⁴⁹ ARIÈS, Philippe. *História Social da Criança e da Família...*, op. cit.

⁹⁵⁰ SÁ, Isabel dos Guimarães. *As crianças e as idades da vida...*, op. cit., p. 73.

incapacidade mental ou física”⁹⁵¹. Entretanto, como vimos, tal concepção foi paulatinamente construída ao longo dos séculos e graças a uma série de mudanças.

Apesar das ambiguidades, foi principalmente a partir do século XVIII, que tais transformações modificaram a compreensão quanto à infância e à educação de crianças, que “passaram a ser percebidas como sujeitos instituídos de uma ‘natureza’ infantil, possuidoras de características específicas próprias para a idade”⁹⁵². Passaram a ser “vistas como ‘inocentes, frágeis, imaturas, maleáveis, naturalmente boas, seres que constituem promessa de um futuro melhor para a humanidade’”, que “precisavam agora de proteção do mundo adulto”⁹⁵³. A partir de então, intensificou-se o controle familiar dos corpos infantis e a criança, futuro adulto, foi “transformada em problema comum para os pais, as instituições educativas, as instâncias de higiene pública”⁹⁵⁴.

Assim como a concepção de criança e de infância é histórica, vimos que o corpo também tem uma história, cujos sentidos e formas de lidar e de tratar dele, da sexualidade e dos gêneros foram historicamente construídos pela cultura e seus diversos discursos e pela sociedade. Desse modo, “a história do corpo humano é a história da civilização. Cada sociedade, cada cultura age sobre o corpo determinando-o, constrói as

⁹⁵¹ *Violência Sexual Contra Crianças e Adolescentes*. 1ª Vara de Infância e da Juventude do Distrito Federal. Disponível em < <http://www.tjdft.jus.br/institucional/imprensa/glossarios-e-cartilhas/violenciaSexual.pdf>> Acesso em: 20 de ago. de 2016. É relevante destacar a importância fundamental da *Convenção sobre os Direitos da Criança* (CDC), que é um documento que contém os direitos fundamentais de todas as crianças, a saber: os civis, políticos, econômicos, sociais e culturais. Adotada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 20 de novembro de 1989, foi ratificada por Portugal em 21 de setembro de 1990. Ela é “um instrumento legal e universal”, ratificado mundialmente, com exceção dos Estados Unidos e da Somália. Se para a UNICEF, a CDC está assentada em quatro pilares essenciais, que incluem a não discriminação, o interesse superior da criança, a sobrevivência e o desenvolvimento e a opinião da criança, os direitos a elas concedidos são bastante amplos e podem ser agrupados da seguinte forma: “direitos à sobrevivência; direitos ao desenvolvimento; direitos relativos à proteção e, por último, direitos de participação”. Quanto às situações de violência, mais particularmente o abuso sexual, o artigo 19 da CDC dispõe que “os Estados Partes tomam todas as medidas legislativas, administrativas, sociais e educativas adequadas à proteção da criança contra todas as formas de violência (...) incluindo a violência sexual, enquanto se encontrar sob a guarda (...) confiada. Tais medidas de proteção devem incluir, consoante o caso, processos eficazes para o estabelecimento de programas sociais destinados a assegurar o apoio necessário à criança e aqueles a cuja guarda está confiada, bem como outras formas de prevenção (...)”. O artigo 34, por seu turno, trata de todas as formas de exploração e violência sexuais. Por último, mas não menos importante, é imprescindível considerar que, atualmente, o abuso sexual infantil é uma violação de direitos humanos e legais da criança e é punido pelo Código Penal Português, na Secção II, artigos 171º - 173º, que se ocupam respectivamente do: Abuso sexual de crianças; Abuso sexual de menores dependentes; Atos sexuais com adolescentes. CANIÇO, Hernâni Pombas; CARDOSO, Diana Carolina Isidoro Logrado. *Abuso Sexual Infantil*. Coimbra: Faculdade de Medicina da Universidade de Coimbra, Junho de 2015, pp. 85-88. Disponível em < <https://estudogeral.uc.pt/bitstream/10316/33713/1/Abuso%20Sexual%20Infantil%2C%20FMUC%2C%202016%2C%20Diana%20Cardoso.pdf>> Acesso em: 01 de jul. de 2019.

⁹⁵² FELIPE, Jane. Afinal, quem é mesmo pedófilo? In: *Cadernos Pagu*, nº 26. Campinas: Unicamp, janeiro-junho de 2006, pp. 203-204.

⁹⁵³ Idem.

⁹⁵⁴ FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1993, p. 232.

particularidades do seu corpo, enfatizando determinados atributos em detrimento de outros, cria os seus próprios padrões”⁹⁵⁵. Ou seja, a concepção de corpo da criança e os danos a ele infligidos são questões igualmente históricas e tudo leva a crer que a ideia de violência perpetrada contra os corpos infantis e imberbes ainda não existia ou não era bem definida no século XVII português.

Durante muitos séculos, na Europa Ocidental, a concepção de corpo foi bastante distinta da que temos atualmente e a consciência corporal era ambivalente. Ainda que cada ser fosse dotado de um corpo, ele não pertencia à própria pessoa. Em outras palavras, o sujeito estava diretamente sob a dependência da linhagem, isto é, a solidariedade de sangue era tal “que o indivíduo não podia sentir o corpo como plenamente autônomo: esse corpo era o seu, mas também era um pouco ‘os outros’, os da grande família dos vivos e dos ancestrais mortos”⁹⁵⁶. Desse modo, a ideia de individualidade era diversa e o sujeito não tinha plena autonomia de si mesmo e só dispunha de seu próprio corpo caso não contrariasse os interesses familiares. A criança era então vista como “parte do grande corpo coletivo”, pertencendo tanto à linhagem quanto aos pais, o que fazia dela uma criança “pública”⁹⁵⁷. Antes do seu nascimento, ela era alimentada pelo sangue da mãe, que depois passava a alimentá-la com seu leite, tido como “sangue embranquecido”, visto que ela não era capaz de satisfazer suas necessidades básicas, já que nascia “incompleta”. Após o tempo de amamentação, que podia durar vinte e quatro ou trinta meses, ela entrava progressivamente no período da primeira infância, “em que a parte pública de sua educação tendia a ampliar-se, ainda que os ensinamentos dos pais preponderassem durante muito tempo”⁹⁵⁸.

Após o batismo, rito que, além de eliminar o pecado original, socializava a criança, a primeira infância marcava a época das aprendizagens: do espaço da casa, da aldeia, dos arredores, dos brinquedos, da interação com as outras crianças, da mesma idade ou maiores. Era o momento da “aprendizagem das técnicas do corpo, [...] das regras de participação na comunidade local, [...] das coisas da vida”, quando os pais tinham profunda importância nessas primeiras orientações educacionais. A partir dos 7, 8 anos, os meninos acompanhavam o pai aos campos, “antes de serem ‘colocados’ junto

⁹⁵⁵ BARBOSA, Maria Raquel; COSTA, Maria Emília; MATOS, Paula Mena. Um olhar sobre o corpo: o corpo ontem e hoje. Porto, *Psicologia & Sociedade*, 23 (1), 2011, p. 24. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/psoc/v23n1/a04v23n1.pdf>> Acesso em: 2 de jan. de 2016.

⁹⁵⁶ GÉLIS, Jacques. A individualização da criança. In ARIÈS, Phillippe; DUBY, Georges (Orgs.). *História da Vida Privada*. Da Renascença ao Século das Luzes. Vol. 3. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 312.

⁹⁵⁷ Idem, p. 313.

⁹⁵⁸ Ibidem.

a um vizinho ou parente”, enquanto as meninas geralmente permaneciam com as mães, que lhes ensinavam “seu futuro papel de mulher”. Em suma, as aprendizagens, da infância e da adolescência, tinham como objetivos, além de fortalecer o corpo, aguçar os sentidos e “habilitar o indivíduo a superar os revezes da sorte e principalmente a transmitir também a vida, a fim de assegurar a continuidade da família”⁹⁵⁹. Afinal, tudo isso visava preparar cada ser, que fazia parte de uma coletividade, para assumir seu papel. Embora houvesse ainda pouca intimidade, paulatinamente era reforçado cada vez mais o sentimento de pertencimento a uma grande família.

Mas, progressivamente, iam se firmando as demonstrações de afetividade diante das crianças, traduzidas principalmente pelo desejo de salvá-las da morte, aspecto que se reforça cada vez mais ao longo do século XVII. À medida que a ideia de linhagem enfraquece, os poderes individuais aumentam e a partir dessa nova relação entre o sujeito e o grupo, emerge uma outra concepção do corpo: “meu corpo é meu”. Assim, o indivíduo, passa a poupar seu corpo da doença e do sofrimento, tendo em vista que é um ser perecível e que sua perpetuação se dá através da semente de outro corpo, do corpo do seu descendente. Daí que o papel central da criança se amplia, tornando-se central nas preocupações dos pais e “uma consciência mais linear, mais segmentária da existência progressivamente sucede a consciência de um ciclo de vida circular”⁹⁶⁰, que se deu primeiramente nas classes abastadas, que foram seguidas pelas categorias sociais menos favorecidas. Primeiro nas grandes cidades, posteriormente nos burgos e, mais lentamente, no campo. Desse modo, a criança ganha a sua individualização e a sombra do grupo familiar, da parentela, não apaga mais a sua personalidade.

Contudo, tal conjunto de mudanças não foi uniforme e não ocorreu em toda a Europa Ocidental ao mesmo tempo. Em Portugal, no século XVII, num contexto marcado pela hierarquização da sociedade, inserida na ordem natural das coisas, o homem ocupava o primeiro lugar, isto é, estava acima dos animais, depois das plantas e, por último, dos seres inanimados. Sendo assim, “uma humanização deficiente aproxima, portanto, o homem do escalão inferior, ou seja, das bestas”⁹⁶¹. Esta questão foi vista por António Manuel Hespanha como a chave para o entendimento do estatuto cultural da criança no Antigo Regime. As crianças eram equiparadas às pessoas desprovidas de uma plena capacidade intelectual, que era traduzida pela inteligência, pela razão e,

⁹⁵⁹ Ibidem, pp. 314-315.

⁹⁶⁰ Ibidem, p. 317.

⁹⁶¹ HESPANHA, António Manuel. *Imbecillitas*. As bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades do Antigo Regime. Belo Horizonte: UFMG/FAFICH, 2008, p. 42.

sobretudo, pela prudência. Como seres humanos “incompletos”, as crianças estavam à mercê de juízos muito negativos, apesar de sua peculiar fragilidade. Nesse contexto, é fundamental considerarmos a relevância do tratado de Paulo Zacchia, célebre médico legista falecido em 1659, no que tange às considerações sobre a menoridade e sua capacidade para praticar atos jurídicos. Daí que a obra se inicia atentando para as idades da vida, visto que, por exemplo, havia jurisconsultos que “identificavam seis: a infância, do nascimento aos sete anos; a meninice (pueritia), dos sete aos catorze; a adolescência, dos catorze aos vinte e cinco; a juventude ou idade viril, até aos cinquenta; a velhice, até aos setenta; e a decrepitude, daí em diante”⁹⁶². Entretanto, essa divisão não era unânime. Mas os juristas optaram pela divisão em sete idades.

Esse aspecto é de suma importância para entendermos a perspectiva então vigente quanto à criança, ao adolescente e à noção de violência praticada contra eles, uma vez que, dependendo da fase em que se encontravam, podiam ou não ser vistos como cúmplices dos delitos cometidos, enfatizamos, contra seus próprios corpos. Enquanto os menores de sete anos eram tidos “como loucos furiosos”, já que seriam desprovidos totalmente da razão e não podiam responder por seus atos, os meninos próximos da puberdade eram considerados como detentores de alguma inteligência, “sendo capazes de entender alguns pactos, embora não pudessem dispor de nenhum conhecimento que lhes fosse útil, em eles ou a outrem”⁹⁶³. De todo modo, pode-se dizer que gozavam de um “juízo semi-pleno”, ainda que “do ponto de vista corporal fossem já quase plenamente capazes”⁹⁶⁴. Nessas circunstâncias, eram autorizados a praticar alguns atos jurídicos, a exemplo de assumir promessas de casamento, isto é, por palavras de futuro. O início da puberdade marcava o fim da meninez e era período difícil de definir. Tanto no que se refere aos sinais quanto no que tange ao tempo.

E um dos aspectos mais importantes do ponto de vista do direito era a capacidade de contrair matrimônio e, conseqüentemente, cumprir o seu objetivo: procriar. Assim, “ao direito interessava a capacidade de casar. Esta era indiciada pela penugem pública, mas importava modificações corporais mais decisivas”⁹⁶⁵. No caso da mulher, a menstruação era considerada um aspecto que marcava o início da puberdade, mas a idade era um tanto incerta. Desse modo, a capacidade nupcial feminina deveria ser fixada nos catorze anos. Mas os juristas, “cientes da facilidade de se declarar

⁹⁶² Idem, p. 43.

⁹⁶³ Ibidem.

⁹⁶⁴ Ibidem.

⁹⁶⁵ Ibidem, p. 45.

dolosamente uma idade mais baixa, fixavam a puberdade feminina nos doze anos”⁹⁶⁶. Enquanto a masculina vinha mais tarde pelo fato de a mulher, por um lado, ser mais imperfeita; por outro, devido à maior umidade do seu temperamento. Embora considerada irrelevante, havia uma discussão se ambos tinham ou não desejo sexual. Ao que parece, ela não foi levada a diante visto que casamento não era uma questão de desejo, mas sim de procriação: “e essa resolvia-se a partir das capacidades físicas e não das sensações da alma”⁹⁶⁷. Essa questão é pertinente no que se refere à perspectiva inquisitorial quanto ao papel dos meninos com quem os padres cometeram sodomia em Portugal, no Seiscentos: eram vítimas ou cúmplices dos atos “nefandos”? Tinham ou não consciência do que lhe faziam? Seja como for, é digno de nota que a sociedade portuguesa, apesar de vários de seus integrantes não terem demonstrado perplexidade quanto à sodomia consumada com crianças, eles não estimulavam práticas sexuais com pessoas consideradas menores, isto é, incapazes de casarem e efetivar a finalidade do casamento: a concepção.

Não menos importante é pensarmos sobre a ideia de violência vigente naquele momento. O historiador francês Robert Muchembled⁹⁶⁸ inicia o primeiro capítulo de seu livro *História da Violência – Do fim da Idade Média aos nossos dias* questionando: “O que é a violência?”. A palavra, segundo o autor, surgiu no começo do século XIII, em francês, derivada do latim *vis*, que designa “força”, “vigor”. Dentre outros significados, um descreve muito bem as situações aqui analisadas: “ela define, também, uma relação de força visando a submeter ou a constranger outrem”. a sociedade não estimula a prática de sexo com crianças, mas não

Frequentemente, as práticas sexuais de sacerdotes contra meninos no Portugal Seiscentista foram caracterizadas por uma intensa relação de poder e de autoridade. Elas envolveram um ou mais homens adultos, pertencentes (ou não) aos quadros eclesiásticos, que ofereciam e davam coisas – dinheiro, comida, ensino gratuito, roupas – faziam promessas, com a intenção deliberada de atrair indivíduos muito mais jovens e, às vezes, pobres (quadro 1). Tais assimetrias incluíram a violência física, a “violência simbólica”, ou a “violência sutil e quase sempre invisível”⁹⁶⁹. As práticas sexuais envolveram o que atualmente é chamado de “violência de gênero”, que abrange “toda e

⁹⁶⁶ Ibidem.

⁹⁶⁷ Ibidem, p. 46.

⁹⁶⁸ MUCHEMBLED, Robert. *História da Violência*. Do fim da Idade Média aos nossos dias. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012, p. 7.

⁹⁶⁹ BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina...*, op. cit., p. 57.

qualquer forma de agressão ou constrangimento físico, moral, psicológico, emocional, institucional, cultural”, “que tenha por base a organização social dos sexos e que seja impetrada contra determinados indivíduos, explícita ou implicitamente, devido à sua condição de sexo ou orientação sexual”⁹⁷⁰.

Quadro 10: Os meninos e os adolescentes nas relações sodomíticas dos sacerdotes – século XVII⁹⁷¹

Nome	Idade	Profissão	Violência/consentimento
1. Antonio Pimenta	15 anos, 6 ou 8 meses	Criado do Pe. João de Mendonça da Maia	Consentiu por sua vontade
2. João da Fonseca ⁹⁷²		Moço criado	Forçado a cometer sodomia com o padre João de Mendonça
3. Manoel de Sousa	15 anos	Estudante, pajem de um desembargador da Relação do arcebispo	Frequentava a casa de alcouce de Santos de Almeida
4. Gregório Peixoto ⁹⁷³	15, 16 anos	Filho de uma costureira	Frequentava a casa de alcouce de Santos de Almeida
5. Manoel Gomes ⁹⁷⁴	16 anos	Filho de um tendeiro (vendedor de tabaco)	Frequentava a casa de alcouce de Pe. Almeida
6. Antonio Dias de Meneses	Tinha 13 anos quando manteve contatos sexuais ⁹⁷⁵		Práticas sexuais com Almeida, que lhe fazia sexo oral
7. Moço José	10 ou 12 anos	Seu pai vivia abaixo da casa de padre Santos de Almeida, que seria solicitador de causas; depois tornou-se frade do Carmo, mas ainda não era professo, em 1644	Na cama com homem e o padre Santos de Almeida, que meteram seus pênis na sua boca e, “obrigado do ditto Santos de Almeyda” ⁹⁷⁶ , fez o mesmo na boca do padre ⁹⁷⁷
8. Manoel	Tinha 14 anos quando da prática sexual	Sobrinho do padre Santos de Almeida	Santos de Almeida, seu tio, lhe fez sexo oral, molícias e tentou penetrá-lo
9. Pantaleão	6 anos	Menino criado de Almeida, cuja mãe, “mulher pobre”,	Fazia-lhe sexo oral, “indo o ditto minino de ordinario a sua casa”

⁹⁷⁰ SARDENBERG, C. M. B. A violência simbólica de gênero e a lei “antibaixaria” na Bahia. In *OBSERVE: NEIM/UFBA*, 2011. Disponível em < <http://www.observe.ufba.br/debate> > Acesso em 20 de ago. de 2016, p. 1.

⁹⁷¹ O número de nomes de jovens que mantiveram relações com os sacerdotes certamente é maior. Para esta investigação foram escolhidos alguns casos e contemplamos a faixa etária dos 6 aos 16 anos.

⁹⁷² Testemunha de reincidência. ANTT, IL, Proc. 5007.

⁹⁷³ Foi processado e em 1644 estava preso nos cárceres inquisitoriais. ANTT, IL, Proc. 6587.

⁹⁷⁴ Igualmente processado. ANTT, IL, Proc. 10324.

⁹⁷⁵ Quando foi chamado à Inquisição tinha 17 anos. Revelou que, na casa de Santos de Almeida, quando o padre lhe fez sexo oral, havia quatro aos, “não derramou sement.º per ser de pouca idad.º”. ANTT, IL, Proc. 6587.

⁹⁷⁶ Idem.

⁹⁷⁷ Teria partilhado a cama também com o clérigo do hábito de Santiago, Francisco Dias Palma e padre Santos de Almeida. Ibidem.

		também lhe servia	
10. Moço Lemos	12, 13 anos	Não tinha pai, morava com sua mãe e parecia “gente honrada”	Visitava a casa de Santos de Almeida, que lhe fazia sexo oral
11. Moço João da Costa	11 para 12 anos	Estudante, filho de um almocreve	Penetrações anais com o dedo pelo padre João Botelho
12. Luís Viegas	14 anos	Estudante, filho de uma palmilhadeira	Tentativa de penetração anal por padre João Botelho
13. António Bernardes	13 anos	Estudante, filho de um lavrador	Padre João Botelho o osculou na boca
14. Manoel de Figueiredo	14 anos	Estudante, filho de um sapateiro	Diferentes práticas anais feitas por João Botelho
15. André da Silva	10 anos	Estudante, filho de um caixeiro	Tentativa quase consumada de sodomia, dentre outras práticas sexuais com Botelho
16. Valentim Prestes	13 anos	Estudante, filho de um saboeiro [?]	Tocado, apalpado por Botelho; concluiu que o padre queria ver suas carnes e não castigá-lo
17. António João	14 anos	Estudante, filho de um vendedor de vinhos	Sodomia consumada com Botelho por cerca de 15, 20 vezes, “q” erão per todas, as que elle confitente não sabia lição, e outras quando, o ditto fr João queria”. Como não foi ativo, foi chamado de “maricas”.
18. João do Vale de Sampaio	15 anos	-	Certos toques anais
19. Antonio Lopes	13 anos	Estudante, filho de um ourives e mercador	Disse que Botelho o deitou de bruços e se “escarranchou” sobre ele, mas apenas o açoitou
20. Pedro Prestes	12 para 13 anos	Estudante?	Molícies entre as pernas, com ejaculação
21. Francisco Fernandes	14 anos	Filho de um vinhateiro	Toques, penetração de dedo no ânus, além de tentativas de sodomia; gritos
22. Manoel	12 anos	Sobrinho de um padre do hábito de Santiago	Francisco Dias Palma tentou sodomizá-lo na sacristia de uma igreja

Apesar das múltiplas situações de violência que permearam as atividades sexuais dos padres com meninos e jovens, o quadro acima nos permite identificar que nem sempre ela foi o elemento preponderante e que, em alguns casos, os adolescentes parecem ter consentido por sua própria vontade. É relevante atentarmos para certas estratégias de convencimento utilizadas para atrair os jovens para os atos sexuais. Padre Santos de Almeida, valendo-se da oferta de jogos e de outros passatempos para “desenfadar”, conseguia, sozinho ou com a ajuda dos intermediários (que incluíam

homens da Igreja), que vários novatos frequentassem sua casa de alcouce. Ali, por exemplo, houve jovens partícipes da prostituição, protagonizada por diversos homens (alguns deles casados), eclesiásticos e leigos, com quem partilhavam as camas e concretizavam diferentes práticas sexuais, que incluíam sodomia, felação e múltiplas formas do que, na época, se convencionou chamar de “molícies”.

Martim de Paiva, moço da câmara do rei, frequentava a casa do padre Almeida desde quando tinha uns 13 anos de idade. Ele, que disse que penetrou, mas ejaculou fora, o ânus de um soldado na casa de Santos, fazia parte do grupo de frequentadores da residência e confessou culpas antigas, ocorridas uns 10 anos antes. Era acostumado a fazer molícies com o sacerdote, que o abraçava, beijava e em quem fez sexo oral por umas sessenta vezes. Às vezes, Francisco da Silva, que tinha entre 14, 15 anos (que, na época das confissões, estava nas fronteiras), com quem o padre também pecava, estava presente. Paiva, que denunciou que viu Almeida pecar com outros rapazes e meninos, de idades que variavam entre 13, 14, anos, pecava (molícies, sexo oral) com outros rapazes na casa do sacerdote, dentre eles, um padre, chamado Manoel Coelho⁹⁷⁸.

Além disso, em pelo menos um caso, o jovem rapaz conseguiu juntar quantidade considerável de dinheiro em troca de sexo praticado na residência de Santos de Almeida. O contexto não se diferenciava muito do que se passava com a prostituição heterossexual em outras partes da Europa Moderna, onde “o mercado do sexo comercial continuava a oferecer a todas as classes sociais uma solução alternativa e permanente ao leito conjugal”⁹⁷⁹.

Os dados acima apontam ainda a sodomia cometida entre empregadores e empregados. Caso da relação sodomítica concretizada com seu amo, o padre João de Mendonça da Maia⁹⁸⁰, pelo criado António Pimenta. Não fica claro se houve algum tipo de promessa ou o oferecimento de algo em troca de sexo, mas aparentemente ele não foi forçado. De todo modo, é importante lembrar que esse tipo de relação, ainda que pudesse ser motivada por sentimentos, como o desejo e a verdadeira afeição, ela não deixou de se configurar como um relacionamento assimétrico, especialmente num contexto em que comumente os empregados (assim como as domésticas), que dividiam

⁹⁷⁸ Luís de Almeida queria penetrá-lo, mas ele não deixou por medo da justiça inquisitorial e por não querer praticar pecado tão abominável. Santos confessou em 1644 que manteve relação com ele por 7 anos, cometeram molícies e, por infandas vezes, o pecado de sodomia, além de sexo oral. Paiva era também um intermediário e apresentou-lhe os dois filhos de Damião Dias de Meneses, Rui e Antonio, com quem Almeida (e também o Paiva) fez molícies e sexo oral (só o padre). Também com Vasco Salgado manteve uma relação de 7 anos, havia 25 anos (sexo oral).

⁹⁷⁹ Idem, p. 274.

⁹⁸⁰ ANTT, IL, Proc. 5007.

espaços com seus senhores, muitas vezes restrito e sem privacidade (habitualmente até mesmo a cama), eram vistos como indivíduos sobre cujos corpos se estendiam o “direito” e o poder do patrão⁹⁸¹.

Essas modalidades foram heterogêneas e, claro, elas não deixaram de coexistir com situações violentas, a exemplo do ocorrido com o menino Pantaleão, criado do sacerdote Santos de Almeida, que, em 1645, aos 66 anos, confessou seus contatos sexuais com a criança: “o servia de lhe faser alguns mandados hu’ minino que se chama Pantalião e seria então de seis annos”⁹⁸². Ele, em quem Almeida fazia sexo oral, era filho de uma mulher pobre, que também prestava serviços para o padre, de quem o sacerdote sequer sabia o nome, cenário de subalternidade que certamente deixou várias crianças em situação de vulnerabilidade, facilitando as práticas sexuais forçadas por parte daqueles homens. Almeida disse ainda que estando, à noite, na cama, entre os lençóis, com o padre Francisco Dias Palma, do hábito de Santiago,

e com hu’ mosso que se chamava então Joseph, e agora he frade do Carmo e não deve ser professo ainda e não tinha pay não lhe sabe o nome e era natural do Porto, [...] o ditto Jozeph não tinha [?] may e tinha pay e *seria então de doze annos* e estando todos tres na mesma cama iazia [?] no meio o ditto Jozeph e estava com o rosto virado pera elle confitente e então procurou o ditto Francisco Dias Palma metter seu membro viril no vaso trazerio do ditto Jozeph e assi o entendeo elle confitente perq o ditto mosso se doeo [?] e enfadou, e elle testemunha bem sentio que o ditto Francisco Dias pellos meneos tratara de faser o sobredito, e então elle confitente tomou o ditto mosso e o pos pera a outra parte da cama ficando elle confitente no meio⁹⁸³.

Almeida, em seu depoimento, deu a entender que tentou proteger o menino, mudando-o de lugar, para evitar as investidas do padre Dias Palma. Mas um de seus parceiros, Manoel Coelho, deu outra versão ao caso:

Disse mais q’ haveria tres annos se achou elle confitente em casa do ditto Padre Santos de Almeyda e estando deitado na cama com elle e com hu’ mosso que chamão Joseph que então seria [?] *de dez ou doze annos* alvo do rosto, e magro espigado Cabello castanho filho de hu’ homem que vivia logo por baxo das casas do ditto padre Santos de Almeyda em hu’ becco quando vão [?] p.^a S. Christovão e lhe não sabe o nome, e somente lhe dizia o ditto Jozeph q’ seu pay era solicitador de causas, e estando assi todos tres deitados na cama metteo elle confitente seu membro viril na boca do ditto mosso, E não está lembrado se derramou semente dentro ou não mas mais lhe parece q’ não e então o ditto mosso Joseph metteo [rasurado] seu

⁹⁸¹ MATTHEWS-GRIECO, Sara F. Corpo e sexualidade na Europa do Antigo Regime. In VIGARELLO, Georges (Dir.). *História do Corpo*. 1. Da Renascença às Luzes. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 254.

⁹⁸² ANTT, IL, Proc. 6587.

⁹⁸³ Idem, (grifo nosso).

membro viril na boca do ditto Santos de Almeyda *obrigado do ditto Santos de Almeyda*, e o ditto Santos de Almeyda vio a elle confitente tãobem metter seu membro viril na boca do ditto Rapas, E q' não passou mais cousa algua⁹⁸⁴.

Desse testemunho emerge uma profunda assimetria: a presença de homens bem mais velhos, dois deles padres, e um menino de cerca de 10, 12 anos, partilhando a mesma cama. É necessário ressaltar que Coelho afirmou que Santos de Almeida obrigou o garoto a introduzir seu pênis na boca do sacerdote e ele, o próprio Coelho, inseriu o seu na boca do menino. Embora Santos de Almeida não tenha empregado a palavra “obrigar” em seu depoimento, fica clara a situação de poder a que os três submeteram o garoto. Ainda que não saibamos o motivo que levava Joseph à casa de Almeida, se ele ganhava algo em troca dessas práticas e tampouco como ele interpretava esses jogos sexuais, o cenário é violento, dominador e hierárquico.

Santos de Almeida revelou ainda ter praticado sexo oral em outros meninos, a exemplo do Lemos e de seu sobrinho, filho de sua meia irmã. Com o primeiro, disse que “hia a sua casa hu’ mosso que se chamava Lemos e não lhe sabe o nome da pia, e não tinha pay e morava com sua may [...] e parecia gente honrada e recolhida”⁹⁸⁵. O garoto tinha 12, 13 anos, e o padre cometeu com ele a “sodomia per os” por cerca de oito vezes, pouco mais ou menos. Neste caso também não fica claro como o padre atraiu o Lemos, que, ao que tudo indica, costumava ir à sua casa.

Outro integrante do clero secular que foi acusado de manter relações com garotos, teve seu nome registrado nos arquivos inquisitoriais e foi condenado à fogueira um ano antes de padre Santos de Almeida, foi João de Mendonça da Maia, 45 anos, que, além de sacerdote, era mestre escola na Colegiada de Valença do Minho. Várias testemunhas mencionaram que ele tinha “má fama de tratar com moços e rapazes bem parecidos de pouca idade”⁹⁸⁶. Não fica claro quais são as idades dos meninos, mas os denunciantes afirmam que da Maia costumava ser visto “tratando e conversando com moços e meninos em lugares escusos, e é publico que usa com elles do pecado nefando”⁹⁸⁷. Vale ressaltar que os termos “moços” e “meninos” certamente demonstram uma diferenciação das fases da vida.

De acordo com as denúncias, à semelhança do que se passava com Santos de Almeida, o padre teria uma casa onde costumava levar os jovens para jogar e ali os

⁹⁸⁴ Ibidem (grifo nosso).

⁹⁸⁵ Ibidem.

⁹⁸⁶ ANTT, IL, Proc. 5007.

⁹⁸⁷ Idem.

acometia sexualmente. Ao menos um de seus denunciante, o padre Manoel da Costa, cerca de 30 anos, disse que João de Mendonça gastava e despendia com os “moços e rapazes”. Disse ainda que havia treze ou catorze anos, um seu parente Baltazar de Barros, foi convidado pelo padre para dormir com ele numa estalagem. Não sabemos a idade de Baltazar, mas como queria uma licença, uma autorização, de Manoel, julgamos que pudesse ser bastante jovem. O padre voltou a convidá-lo, dizendo que “era sua honra ir ele”, mas Barros disse, “chorando”, ao seu parente que não voltaria à estalagem porque o padre “pegara dele, e quisera com ele cometer o pecado nefando de sodomia”, o que o levou a sair da cama e dormir vestido. Mais uma vez, a violência é explicitada: o jovem chora ao se lembrar do ocorrido e o verbo “pegar” traduz a experiência agressiva: “pegar de alguém”⁹⁸⁸ era, segundo Bluteau, o mesmo que “prender”. Uma denunciante afirmou que um homem lhe disse que numa noite ouvira um “rapaz que trazia o dito João de Mendonça gritar em casa dizendo deixai-me João de Mendonça”⁹⁸⁹.

Mendonça da Maia, para atrair os jovens, alguns filhos de viúvas, sobrinhos de lavadeira, se valia da residência, onde eles jogavam e conversavam, local que se assemelha à casa de alcouce de Santos de Almeida. Suas estratégias parecem ter incluído convites para sua casa com pretexto de mostrar-lhes cartas, sua horta, lhes oferecia comida e bebida, dinheiro. O padre Manoel Leite denunciou que o clérigo

conversava com mininos em lugares escusos, e que elle testemunha ouvira diser à Catherina solteira Lavandeira das freiras de santa clara [...], que tendo em sua caza hum moço per nome Amador, o qual era bem parecido e q' o padre João de Mendoça o vinha buscar algumas vezes e persuadia a que quisesse ir com elle a folgar a hua' caza que tinha fora desta Villa em lugar escuzo Junto a hermidia de santa Catherina, e que lá o persuadia com mimos e palavras amorosas a que quisesse dormir em sua caza⁹⁹⁰.

A documentação inquisitorial, paradoxalmente, detalhou pormenorizadamente os contatos sexuais perpetrados pelos sacerdotes contra os meninos. O quadro, heterodoxo, ora mostra casos de violência a que foram submetidas as crianças, cujas idades, em certos momentos, indicavam que não compreendiam o que se passava, como parece ser o caso do pequerrucho Pantaleão, ora lhes permitiam narrar com abundantes particularidades as práticas sodomíticas forçadas. A natureza dos testemunhos é

⁹⁸⁸ BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario...*, op. cit. Disponível em: <<http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/pegar>> Acesso em 29 de ago. de 2016. Verbete: *pegar de alguém*.

⁹⁸⁹ ANTT, IL, Proc. 5007.

⁹⁹⁰ Idem.

complexa, já que, que, nem sempre temos acesso às vozes dos próprios meninos. Algumas vezes, temos as falas de terceiros, isto é, as denúncias contra os clérigos de missa. Outras, temos apenas as versões dadas pelos sacerdotes (que poderiam ser diferentes das apresentadas pelos meninos), fator que, embora dificulte a análise, nos permite, nas entrelinhas dos testemunhos, auscultar o caráter das relações sodomíticas.

Entretanto, há momentos em que parece ser igualmente possível ouvir as vozes dos meninos ecoando de seus próprios testemunhos e, até mesmo, das entrelinhas das confissões dos sacerdotes. Embora tais testemunhos requeiram atenção, eles permitem que, com o devido cuidado, perscrutemos, analisemos e interpretemos as práticas homoeróticas e sodomíticas dos sacerdotes com os jovens.

Dos depoimentos afloram distintos recursos utilizados pelos padres para acometer⁹⁹¹ as crianças e os adolescentes, os diferentes tipos de contatos sexuais, tais como a ejaculação entre as pernas, a masturbação recíproca, sexo oral (na linguagem inquisitorial chamado de “sodomia per os”, ou “sodomia pela boca”), e a sodomia, ou o sexo anal propriamente dito, com emissão de sêmen dentro do ânus. A documentação é tão meticulosa, que faz referência à introdução de dedos, nariz nos ânus dos garotos e à prática do anilíngua, como se depreende do processo de João Botelho⁹⁹², sacerdote e mestre de música, condenado à fogueira em 1638, aos 50 anos.

Botelho era professor de solfa⁹⁹³ e sua classe era formada por alunos com idades que variavam entre 10 e 18 anos. Vale lembrar que, até o Setecentos⁹⁹⁴, nos espaços de aprendizagem, as idades das crianças encontravam-se misturadas. O fato de ser um mestre, responsável pela educação de meninos e jovens, o aproximava de suas vítimas. Além de sua posição de professor, sua autoridade de padre, certamente foram elementos que facilitaram os encontros sexuais. Apesar de ter sido um religioso da Ordem dos Jerônimos (dela tendo sido expulso), os indícios presentes na documentação inquisitorial mostram que suas condutas sexuais foram similares às dos padres seculares e também às dos professores leigos, como se depreende do artigo escrito pelo

⁹⁹¹ Podia significar o mesmo que perverter a honestidade de alguém. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário Portuguez...*, op.cit. Disponível em < <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/acometer>>. Acesso em: 08 de jan. de 2017. Verbete: *acometer*.

⁹⁹² ANTT, IL, Proc. 7118.

⁹⁹³ As notas musicais. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário...*, op. cit. Disponível em: < <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/solfa>> Acesso em 25 de ago. de 2016. Verbete: *solfa*.

⁹⁹⁴ ARIÈS, Philippe. *História Social da Criança e da Família...*, op. cit., p. 16.

historiador português Paulo Drumond Braga⁹⁹⁵, sobre os mestres de meninos no Portugal Moderno.

O autor aludiu a quatro processos por sodomia, elaborados entre 1654 e 1723, nos quais estão registradas as práticas sexuais de mestres, sempre ativos sexualmente com seus alunos, que “umas vezes iam dormir a casa do mestre outras vezes era depois de terminadas as lições, quando os outros estudantes tinham saído, que os actos se consumavam”⁹⁹⁶. Um dos alunos relatou que seu mestre “o convencera a dormir em sua casa várias vezes”⁹⁹⁷. A passividade emerge do depoimento de um estudante, que revelou que “tornou o ditto Padre Frey Thomas [...] a metter seu membro viril no vazo trazeiro delle confitente e dentro derramou semente”⁹⁹⁸. O hábito de os alunos frequentarem e dormirem na casa dos mestres era, obviamente, um fator determinante para que ocorressem essas relações – forçadas ou não.

É importante enfatizar que essas atividades sexuais não foram perpetradas apenas por professores. Elas envolveram eclesiásticos (regulares, seculares e um membro da Ordem Militar de Santiago) que tinham diferentes gradações hierárquicas. Recentemente, Paiva referiu um caso interessante, que envolveu o reitor de um seminário, palco das práticas nefandas, que acometia os jovens recém-chegados ao colégio, “com quem dormia, chamando a alguns dos preferidos suas ‘meninas’”⁹⁹⁹.

A história de Frei João Botelho¹⁰⁰⁰ foi estudada por Luiz Mott, que sublinhou que o religioso, “entre um solfejo e outro, tinha o costume de açoitar as nádegas de seus alunos travessos, ocasião em que os possuía à moda de Sodoma”¹⁰⁰¹. No momento de sua prisão, em 1638, Botelho era mestre da Capela de Santo Antônio, em Lisboa. O primeiro a denunciá-lo foi o “moço estudante” João da Costa, de 11 para 12 anos, que, acompanhado de seu pai, um almocreve¹⁰⁰², buscou a Mesa Inquisitorial para “desencarregar sua consciência”. O menino relatou que os contatos sexuais tinham

⁹⁹⁵ BRAGA, Paulo Drumond. Mestres de meninos em Portugal nos séculos XVI a XVIII. Alguns contributos com base em fontes inquisitoriais. In *Estudios Humanísticos*. Historia. Nº 10, 2011, pp. 201-202.

⁹⁹⁶ Idem.

⁹⁹⁷ Ibidem.

⁹⁹⁸ Ibidem, p. 201, nota 19.

⁹⁹⁹ PAIVA, J. P. O episcopado. In PAIVA, J. P. (coord. científica). *História da Diocese de Viseu*. Viseu; Coimbra: Diocese de Viseu e Imprensa da UC, 2016, vol. 2, p. 389. Agradecemos ao autor a referência.

¹⁰⁰⁰ ANTT, IL, Proc. 7118.

¹⁰⁰¹ MOTT, Luiz. Pedofilia e Pederastia no Brasil Antigo. In: PRIORE, Mary del (Org.). *História da Criança no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1996, p. 47; ANTT, IL, Proc. 7118.

¹⁰⁰² O termo almocreve, segundo Bluteau, define quem levava “bestas de carga de huma parte a outra”. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario...*, op. cit. Disponível em: < <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/almocreve> > Acesso em 31 de ago. de 2016. Verbete: *almocreve*.

começado havia cerca de um ano, na casa do eclesiástico, onde ele dava aulas de solfa. Numa ocasião, estando ele e Luis Viegas, “estudante moço de pouca idade”, filho de uma palmilhadeira¹⁰⁰³, Botelho o mandou arriar as calças, deitou o menino de bruços e “se pos encima metendo lhe pelo seu vaso traseiro primeiro hu’ dedo e depois o seu membro viril”. O menino contou ainda que Viegas, além de testemunha dos atos, também passava pelos mesmos constrangimentos, e havia poucos dias, o mestre mandou seus cinco ou seis alunos, que incluíam os filhos de um sapateiro e de uma taverneira, despirem-se noutra aposento. O depoimento de João da Costa é revelador e destaca as violências física, sexual e psicológica a que seus corpos foram submetidos. Os corpos dos meninos eram expostos e se tornavam “objeto do ataque sexual e do prazer sádico”¹⁰⁰⁴ do “violador”. Trata-se de uma “violência de gênero”, tal como define Sardenberg¹⁰⁰⁵, em que um sacerdote, um homem bem mais velho, que se valia de sua autoridade de padre e de professor para agredir sexual e fisicamente seus jovens alunos.

João narrou ainda que o frei “fechou a porta p dentro com aldrava”, em seguida, voltou a submetê-lo sexualmente e teve o cuidado de limpá-lo com sua camisa. Botelho, ainda de acordo com a testemunha, tinha “por costume quando os estudantes não sabe’ lição mandallos desattacar, E porse sobre elles”¹⁰⁰⁶. A ação do padre denota “uma prática de punição e humilhação, que reflete representações [...] patriarcais dos papéis de gênero na[quela] sociedade”, demonstrando que “tem sido sempre um homem a ocupar o lugar do poder”¹⁰⁰⁷. E, particularmente nesse tipo de relações assimétricas, homens e sacerdotes. Neste caso, mais especificamente, um padre e mestre de meninos, elementos que evocam o forte poder que Botelho exercia sobre seus alunos, que, não raro, parecem ter pertencido a famílias humildes. Os contatos sexuais forçados levaram, segundo o menino João da Costa, vários estudantes a deixarem a escola, a exemplo de Joseph, “maior de corpo que elle confitente”, que era filho de um chapineiro¹⁰⁰⁸ lisboeta.

¹⁰⁰³ Mulher que palmilha meias. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario...*, op. cit. Disponível em: <<http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/palmilhadeira>> Acesso em 29 de ago. de 2016. Verbete: *palmilhadeira*.

¹⁰⁰⁴ RAGO, Margareth. *A Aventura de Contar-se – feminismos, escrita de si e invenções da subjetividade*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013, p. 79.

¹⁰⁰⁵ SARDENBERG, C. M. B. *A violência simbólica de gênero...*, op. cit. p. 1.

¹⁰⁰⁶ ANTT, IL, Proc. 7118.

¹⁰⁰⁷ RAGO, Margareth. *A Aventura de Contar-se...*, op. cit., pp. 79-83.

¹⁰⁰⁸ Segundo Antonio de Moraes Silva, chapineiro era o oficial que faz ou vende chapins. Um chapim era o “calçado de 4. ou 5. solas de soveiro para realçar a estatura, de mulheres. SILVA, Antonio de Moraes. *Diccionario da Lingua Portuguesa – recompilado dos vocabularios impressos ate agora, e nesta segunda edição novamente emendado e muito acrescentado*, por Antonio de Moraes Silva. Lisboa: Typographia

Em 17 de março de 1638, o menino Luis Viegas foi chamado à presença do inquisidor e disse ter 14 anos. Confirmou o quadro de violências física e sexual a que o mestre de música submetia seus alunos, acrescentando detalhes da agressão ao menino João da Costa: “disse o dito seu Mestre, ao d.º João da Costa, que se recolhesse p^a dentro q’ o queria açoutar e logo se recolheu co’ ele, e fechou a porta, e ele testemunha sentiu q’ o d.º seu Mestre açoutava ao d.º João da Costa o qual gritava” e completou: “sahindo p^a fora lhe disse a ele testemunha, que o dito seu Mestre se pusera em cima dele, e que lhe não disse, per que parte, mas que esta fora a causa de gritar”¹⁰⁰⁹. Disse ainda que o mestre João Botelho, quando queria açoutar os meninos recolhia cada um num aposento, fechava a porta e “se algu’ chega a expreitar logo o açouta tambem”¹⁰¹⁰.

Uma vez que os castigos físicos eram “entendidos na época como um mal necessário”¹⁰¹¹, as agressões sexuais podem ter sido compreendidas por Luis Viegas, assim como pelos outros meninos, de maneira diferente. Ele disse que quando tinha cerca de 13 anos, o padre o recolheu no aposento de costume para açoitá-lo (o que não parece ter-lhe causado nenhuma surpresa), desatacou suas calças, o deitou de bruços e “penetrando, teve tão grande dor elle testemunha q’ o não pode sofrer, e logo se levantou, *dizendolhe q’ o metesse [?] antes a açoutes, e lhe não fizesse aquilo*”¹⁰¹². A violência, que continuou por cerca de meia hora, pode ter sido entendida como uma forma de punição, dada pelo mestre àqueles que não sabiam a lição, sem conotação sexual para Viegas, já que ele tentou, em vão, permutar o castigo.

Disse que não contou sobre as situações violentas a ninguém, nem à sua mãe, por “pejo” “que tinha, e per entender que ele estava mal”¹⁰¹³. Sua fala, singela, é muito reveladora e esclarece seus medos, a vergonha e a culpa (assim como no caso do menino João da Costa) pelos atos cometidos contra si mesmo. Tais sentimentos e ações nos remetem ao conceito de “poder simbólico”, de Bourdieu, para quem

os atos de conhecimento e de reconhecimentos práticos da fronteira mágica entre os dominantes e os dominados, que a magia do poder simbólico desencadeia, e pelos quais os dominados contribuem, muitas vezes à sua revelia, ou até contra sua vontade, para sua própria dominação, aceitando tacitamente os limites impostos, assumem muitas vezes a forma de *emoções corporais* – vergonha, humilhação, timidez, ansiedade, culpa – ou de *paixões* e de *sentimentos* – amor,

Lacerdina, 1789/1813. Disponível em: < <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/2/chapineiro> > Acesso em 29 de ago. de 2016. Verbete: *chapineiro*.

¹⁰⁰⁹ ANTT, II, Proc. 7118.

¹⁰¹⁰ Idem.

¹⁰¹¹ Paulo Drumond. *Mestres de meninos em Portugal...*, op.cit., p. 206.

¹⁰¹² ANTT, IL, Proc. 7118, grifo meu.

¹⁰¹³ Idem.

admiração, respeito –; emoções que se mostram ainda mais dolorosas, por vezes, por se traírem em manifestações visíveis, como o enrubescer, o gaguejar, o desajeitamento, o tremor, a cólera ou a raiva onipotente, e outras tantas maneiras de se submeter, mesmo de má vontade ou até *contra a vontade*, ao juízo dominante, ou outras tantas maneiras de vivenciar, não raro com conflito interno e clivagem do ego, a cumplicidade subterrânea que um corpo que se subtrai às diretivas da consciência e da vontade estabelece com as censuras inerentes às estruturas sociais¹⁰¹⁴.

É interessante notar, entre os membros da comunidade, a ausência de perplexidade quanto às agressões sexuais sofridas pelos jovens, vítimas do padre e mestre João Botelho. Viegas assinalou que outro mestre de música não queria receber, na sua escola, os estudantes que tinham sido discípulos de João Botelho “pela má fama que tem” e que um pai tirara seu filho da escola pelo mesmo motivo. Não parece haver nenhuma preocupação quanto à violência sexual sofrida pelos meninos e praticada pelo padre que, segundo os garotos, tinha “muito ruim fama”, que o chamavam de “somítigo” e de “fanchono”. A maior preocupação, o maior medo, ressaltamos, é de que os estudantes fossem “contaminados” pela “lepra” da sodomia e, assim como o sacerdote, ficassem infamados pelo “mau pecado”. Ou seja, não só na perspectiva inquisitorial os garotos eram cúmplices dos padres. Vários integrantes da sociedade portuguesa da época os viram dessa mesma maneira.

Dessa forma, no processo, não aparece a ideia de violência ou a de que os meninos foram vítimas e eles são vistos como “cúmplices”. O inquisidor quis saber qual razão os moveu a fazer as denúncias, se o padre estava em seu perfeito juízo ou se estava “tomado do vinho, ou de outra algua’ paixão”, se lhe queria mal e lhe tinha ódio, ou se com ele teve “alguas’ diferenças”¹⁰¹⁵. Por um lado, parece ter pensado que os jovens estudantes, por algum motivo, teriam raiva do padre e, conseqüentemente, inventado a história. Por outro, pensava que Botelho não estaria em seu perfeito juízo quando violentou as “pessoas” e não levou em consideração a relação de força ali existente. Por último, o inquisidor lhes disse que “elle tomou m.^{to} bo’ conselho em vir a esta Mesa confessar suas culpas, E que viva m.^{to} acuteladam.^{te} E não torne a cair nellas por sere’ m.^{to} graves, E de grande offensa de nosso Senhor porque será castigado rigurosamente o que prometteo comprir”¹⁰¹⁶. João da Costa, como os outros meninos, além de violentados, foram culpabilizados pela instituição inquisitorial. Ou seja, as

¹⁰¹⁴ BOURDIEU, Pierre, *A Dominação Masculina...*, op. cit., p. 61.

¹⁰¹⁵ ANTT, IL, Proc. 7118.

¹⁰¹⁶ Idem.

vítimas foram “culpabilizadas pelas ações violentas que se abateram sobre seus corpos”¹⁰¹⁷. Perspectiva até hoje ainda bastante enraizada na nossa sociedade, que costuma culpar a vítima pelas violências sofridas, o que demonstra que “os quadros mentais também são prisões de longa duração”, indicando “as mesmas permanências ou sobrevivências no imenso domínio cultural”¹⁰¹⁸.

É importante ressaltar a internalização, o trabalho de inculcação da ideia de culpa, realizado durante muito tempo pela Igreja, e que emerge do depoimento das vítimas. É o que se depreende, por exemplo, da confissão do menino João da Costa, que tinha entre 11 e 12 anos, ao buscar a Mesa Inquisitorial com seu pai, aconselhado pelo seu confessor, para *se* acusar. Jurou, sobre os santos evangelhos, dizer a verdade de *suas* culpas e “pedia perdão e misericórdia”. O contexto evoca o conceito de “violência simbólica”, colocado por Bourdieu¹⁰¹⁹. O sociólogo francês descreve que “a força simbólica é uma forma de poder que se exerce sobre os corpos, diretamente, e como que por magia, sem qualquer coação física; mas essa magia só atua com o apoio de predisposições colocadas, como molas propulsoras, na zona mais profunda dos corpos”. Uma das formas eficazes dessa força simbólica “repousa claramente em um trabalho prévio de socialização religiosa (catecismo, frequência ao culto e, sobretudo, imersão precoce em um universo impregnado de religiosidade)”. Essa era exatamente a atmosfera religiosa, muito marcada pela culpabilização, como muito bem definiu Jean Delumeau¹⁰²⁰, respirada pelo menino João, que, desde cedo, fora ensinado inclusive a respeitar o seu mestre.

Dessas relações emerge ainda uma questão já levantada pela historiadora Lana Lage, em seu estudo sobre o padre João da Costa, que sodomizou vários meninos e adolescentes na Índia do século XVII: apesar das violências e das ameaças, alguns dos garotos retornavam à casa dos padres. O depoimento de Francisco Fernandes, de 14 anos, por exemplo, é um dos emblemáticos. Ele, que se referiu a diversas situações embaraçosas, que envolvem evidentes sinais de violência, sublinhou algo que os inquisidores temiam: a disseminação de uma “doutrina sodomítica”, visto que o padre João Botelho “deitando-se de bruços [...], o fizera per sobresy a elle testemunha, *ensinando*, q’ lhe mettesce o membro uiril, pello trazeyro delle ditto Frey João, como

¹⁰¹⁷ RAGO, Margareth. *A Aventura de Contar-se...*, op. cit., p. 217.

¹⁰¹⁸ BRAUDEL, Fernand. *Escritos sobre a História*. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 50.

¹⁰¹⁹ Pierre, *A Dominação Masculina...*, op. cit., p. 60.

¹⁰²⁰ DELUMEAU, Jean. *O Pecado e o Medo*. A culpabilização no Ocidente (séculos 13-18). Bauru: EDUSC, 2003, volumes I e II.

de antes hauia feito”¹⁰²¹. O notário reproduziu a “fala” do garoto, certamente interessado na propagação da sodomia, que estava sendo ensinada pelo padre. A questão que fica é: por qual prisma Francisco Fernandes viu a prática? Como uma espécie de iniciação sexual? O que o fazia retornar à casa de Botelho? O padre o ameaçava caso Francisco o delatasse, o que teria sido decisivo para que demorasse a buscar a Mesa Inquisitorial: “e que não o disce mais cedo nella pello ditto Fr João lhe dizer que se em algum tempo desce conta das sobredittas couzas lhe faria grande dano”¹⁰²².

Essas relações apresentam grande complexidade. Por um lado, ao menos em certas circunstâncias, é difícil apreender o entendimento das atividades sexuais por parte desses meninos. Por outro, pensamos se a ideia de obediência inculcada na consciência de muitos deles não teve um peso decisivo para que elas ocorressem. Especialmente no que se refere aos atos sexuais ocorridos, no interior de mosteiros e conventos, entre indivíduos que ocupavam posições diferentes na hierarquia religiosa.

O frade Diogo de São Francisco disse que, quando tinha cerca de 13 anos, no mosteiro de São Bento em Xabregas, onde ele então residia trazendo o hábito da dita ordem, se achou com o padre Jorge do Espírito Santo, que então era ali procurador. O beneditino fez com ele molícias e tentou penetrá-lo, mas ele não teria permitido. Não é possível saber como o jovem Diogo entendeu o que se passava, se tratou os contatos sexuais como um ato de subserviência. Seja como for, a *Regra de São Bento* era muito enérgica quanto à obediência, um caminho através do qual se chegava a Deus. Dessa forma, todos os jovens deveriam obedecer aos mais membros antigos, “com toda a caridade e solitudine”¹⁰²³. Quem contestasse, seria castigado. Obviamente não era permitido que a regra fosse contestada. Ademais, ao aceitar fazer parte da comunidade beneditina, deveria “saber que daquele dia em diante não poderá dispor nem mesmo do seu próprio corpo”¹⁰²⁴. Ou seja, o indivíduo deveria se submeter aos seus superiores, renunciando, assim, às suas próprias vontades e não tinha sequer poder sobre seu corpo.

Como Diogo de São Francisco, assim como outros jovens aliciados no interior dos claustros, poderia resistir aos “assédios” do superior beneditino? Em que medida o conteúdo disciplinar das regras religiosas pode ter facilitado as relações sexuais naqueles espaços, especialmente as que envolveram meninos muito novatos e seus

¹⁰²¹ ANTT, IL, Proc. 7118.

¹⁰²² Idem.

¹⁰²³ *Regra de São Bento* (Tradução das Monjas da Abadia de Santa Maria). São Paulo: Grafi, 2004, Capítulo LXXI. Os Irmãos se Obedeçam Mutuamente, p. 245.

¹⁰²⁴ Idem, Capítulo LVIII, Como Receber os Irmãos, p. 207.

superiores, mais velhos? Não se sabe por que, mas Diogo deixou a Ordem de São Bento e integrou a de São Francisco. Várias dessas relações aconteceram quando os meninos eram muito jovens e, mais tarde, eles passaram a repeti-las com outros garotos, reproduzindo o comportamento inicial, às vezes violento.

Há evidências de que, em certos casos, o noviciado num convento ou mosteiro pode ter sido marcado pela iniciação sexual. De acordo com a confissão do frade carmelita António Soares, sua vida sexual teve início com outro frade, João de Santo Antonio ou Corte Real, professo da Ordem de São Domingos, quando tinha 14 anos, no noviciado no Convento de Benfica, onde teria tomado o hábito dos dominicanos. O frei, que à época de sua confissão, estava estudando Teologia no Colégio de Coimbra, o convidou para o “pecado nefando”, quando ambos estavam sós numa cela. Segundo Soares, ele, “como menino não entendendo a graveza do dito pecado consentiu facilmente”¹⁰²⁵, prática que cometeram por mais duas ou três vezes, sendo ele sempre paciente. Entretanto, numa das vezes, o dominicano abaixou as calças para que Soares se pusesse sobre ele, mas teria se arrependido e não seguiu em frente.

As situações de violência perpetradas contra meninos e jovens criados não foram peculiares aos membros do clero secular e do regular. Elas existiram igualmente entre sacerdotes das Ordens Militares. O clérigo do hábito de Santiago, Francisco Dias Palma, 40 anos, duplamente processado pelas Inquisições eborense e lisboeta, entre 1639 e 1645, cura na Igreja de S. Sebastião de Gomes Aires, quase sodomizou, dentro da sacristia, Manoel, de 12 anos, que “querendo lhe fogir lhe tapou a boca dizendolhe que se calase e não gritase que lhe auia de dar hua’ Couza boa”¹⁰²⁶. Esse exemplo é fundamental não somente porque traz vários elementos que lançam luz à maneira pela qual os diferentes integrantes da sociedade portuguesa de antanho viram essas práticas sexuais e as vítimas. Mas porque aludem à participação de testemunhas, que incluíram escravos mulatos, e como eles agiram diante das práticas sexuais de Francisco Dias e perante o próprio menino.

Apesar das várias testemunhas chamadas para depor sobre o caso, como se sabe, a Inquisição não se mostrava preocupada se o garoto sobre cujo corpo o clérigo foi encontrado tinha apenas 12 anos. O sumário de culpas buscava saber da cumplicidade do garoto: “se teve co’ ele conatos e quantos ou ainda molicies dirigidas ao mesmo ato nefando e se afim dele tinha o sobredito moço *cúmplice os calções descidos ou não* p^a

¹⁰²⁵ ANTT, IL, Proc. 6919.

¹⁰²⁶ ANTT, IL, Proc. 8834.

q' de tudo se colha a verdade do caso fazendo as mais perguntas necessárias"¹⁰²⁷. Fica óbvio que a Inquisição queria saber se Palma estava mesmo infamado, os nomes dos cúmplices, que incluía Manoel, o tempo que sua má fama circulava na comunidade, etc.

Segundo um depoente, a fama que o padre tinha de sodomizar “muitos moços” era tamanha que quando havia uma grande aglomeração, as pessoas gritavam, bradando que se guardassem do cura de Gomes Aires. As palavras da testemunha parecem, mais uma vez, revelar que, apesar de todos saberem o que ele fazia, a preocupação era com o “pecado nefando” e não com a violência em si. O tio do menino, embora lhe tivesse mágoas porque o garoto era seu sobrinho, não era seu inimigo, e aludiu a outros casos perpetrados pelo clérigo Palma, que agiu contra diferentes moços com extrema violência e ameaças. No entanto, o quadro violento não parece deixá-lo perplexo, talvez porque elas envolvem outros moços, que não eram de sua família, incluindo um rapaz a quem o padre forçou ao “nefando”, com uma faca nos peitos. O comportamento não chega a isolar Palma dos outros padres, visto que ao menos um denunciante disse que “corria com amizade com ele”, muito embora tenha denunciado que vários moços do sacerdote tivessem deixado sua casa devido ao seu comportamento violento.

Outras testemunhas disseram que viram o menino Manoel chorar, queixoso, outros falaram que o viram gritar, incluindo uns escravos mulatos. Chamado pelo comissário do Santo Ofício, Manoel Dias Temudo foi assim caracterizado: “rapaz que disse ser de doze anos gentil homem bonito estudante de latim que he o *cúmplice* que se diz foi achado com o cura de S. Sebastião de Gomes Aires e pelo achar descrição e entendimento...”¹⁰²⁸. O excerto mostra mais do que nossa conhecida ideia de que a vítima é o cúmplice. Ele versa sobre uma questão que não parece existir nos demais testemunhos de meninos analisados até o presente: o Santo Ofício acreditou nas palavras de Manoel, visto como alguém de descrição e de entendimento, que parecia ter mais idade. Embora a Inquisição tenha continuado a investigação nos demais casos que envolveram meninos (não porque as práticas foram com crianças, ressaltamos, mas porque havia sérios indícios de que a sodomia tinha sido consumada e havia a possibilidade de que cúmplices fossem arrolados), os inquisidores deram crédito a Manoel “porque é prudente de muito bom juízo e entendimento e fala e pratica como homem de m^{ta} idade”¹⁰²⁹. Não falava como criança, mas como homem.

¹⁰²⁷ Ibidem (grifo nosso).

¹⁰²⁸ Ibidem (grifo nosso).

¹⁰²⁹ Ibidem.

O garoto, em seu testemunho, além de revelar como o padre o levou à sacristia, onde tentou sodomizá-lo à força, descreveu a maneira pela qual a situação violenta foi vista pelos mulatos que a testemunharam:

e que quando o ditto Cura o quis leuar pera a sanchrestia estauão em a Igreja dous mulatos e hu' moso que elle não Conhese mais que hu' dos mulatos [...] aos quais o dito Cura lançou fora da Igreja e dipois que o dito Cura cumpriu com ele saindo-se ele pera fora os viu rir e perguntando-lhe ele de que vos rides lhe responderão nos bem Vimos o que o Cura de S. Sebastião Vos fez e do que lhe sucedeu o dissera logo a porta da Igreja ao sobrinho de Fernando Nunes mostrando-lhe a semente que leuaua nas siroulas e camisa e que o ia dizer a seu tio e que o dito moço o tirara disso por não haver alguma' briga ali¹⁰³⁰.

A partir da perspectiva de Manoel, depreende-se que as testemunhas não consideraram grave a atitude do padre e até zombaram dela, visto que os mulatos, segundo o garoto, riram e zombaram da situação, mas não foram até lá ajudá-lo. Por outro lado, ao que tudo indica, a prova da relação – a camisa e as ceroulas sujas de sêmen – parece ganhar enorme amplitude, reforçando que, de fato, o padre o tinha forçado, elemento crucial que fez com que tanto os oficiais do Santo Ofício quanto as demais testemunhas o tenham levado em consideração. Manoel, apesar de sua pouca idade, parecia conhecer as “armas” de seu tempo, com as quais poderia lutar para incriminar o padre, especialmente numa época em que tanto os sinais físicos da violência perpetrada no corpo da vítima, bem como os gritos ouvidos pelas testemunhas tinham extremo valor, visto que “podiam ser usados para demonstrar o uso da força e o não-consentimento da vítima”¹⁰³¹. Assim, o líquido seminal, que, segundo as testemunhas oculares, estava “fresco”, para além de seus gritos, eram indícios certos de que Francisco Dias Palma tentara forçar o garoto. Ademais, é necessário ressaltar que Manoel fez questão de mostrar imediatamente sua roupa suja a uma testemunha, fator que mostraria que era veemente a culpa do padre e não sua. Ou seja, ele, Manoel, não era cúmplice do sacerdote.

Essa questão não aparece nos demais casos, quando os meninos apareceram diante dos inquisidores tempos depois das violências sofridas, o que levou os oficiais do Santo Ofício a duvidarem de seus depoimentos. Foi o caso do jovem António Dias do Rio, 15 para 16 anos, pajem do cônego Manoel da Silva, encarcerado pelo Santo Ofício de Lisboa, em 28 de novembro de 1630, que, “per ser menor, e não poder estar em

¹⁰³⁰ Ibidem.

¹⁰³¹ MATTHEWS-GRIECO, Sara F. *Corpo e sexualidade na Europa do Antigo Regime...*, op. cit., p. 259.

juízo”¹⁰³², recebeu, como curador, o alcaide dos cárceres. António, que apareceu na confissão do padre Vicente Nogueira como um de seus parceiros, com quem teria cometido sodomia por cerca de doze vezes (em seis atos teria sido ativo e nos demais, passivo), embora não tenha sido considerado devasso, amargou no cárcere por dois anos e depois foi condenado ao degredo. Neste exemplo, o cerne da questão nem é se houve a violência por parte do padre, mas sim a visão dos inquisidores que não o consideraram apto a denunciar, já que poderia não estar em seu juízo, ainda que tivesse quase 16 anos.

Seu pai tinha sido um escrivão da alfândega e, assim como sua mãe, já era falecido. António Dias do Rio tinha sido criado de um Eugênio Cabreira e de Manoel Campelo e, à época de sua prisão, era do cônego Manoel da Silva. O inquisidor Manoel da Cunha, que disse ter usado com ele de misericórdia, respeitando sua pouca idade, sublinhou que, ao negar a confissão que fez quando de sua prisão, mostrava sua “perseverança” no erro. Ademais, queria saber quem o persuadia e movia a mentir diante da mesa, visto que tal revogação só poderia proceder de ilusão do diabo “e malícia propria”¹⁰³³.

Seu processo, embora pequeno (não contém sequer cem fólhos), contém a *Sessão de Genealogia*, que não aparece em todos os processos de homens da Igreja (o que acaba dificultando o acesso aos dados pessoais dos eclesiásticos)¹⁰³⁴. Ele, que confessou o envolvimento com pelo menos dois parceiros (e depois negou tudo, afirmando que só o fez por pressão e medo devido à sua prisão), não sabia nenhuma informação acerca de seus avós maternos e paternos, e disse ser solteiro (“e nunca cazou”) e não ter nem filho e nem filha. Não tinha ordens, nem aprendeu ciência nenhuma e só sabia ler e escrever. Com exceção do padrinho de crisma, que tinha sido o tesoureiro da igreja, de quem não sabia o nome, não foi capaz de dizer quem tinha sido seu padrinho de batismo. As informações retratam que o jovem António ficou órfão muito cedo, aos 10 anos, quando não sabia ler nem escrever e, ao que parece, não recebeu muito apoio familiar.

Sua trajetória é emblemática porque lança luz sobre várias questões relacionadas à infância, ao mundo do trabalho, à vulnerabilidade de crianças, especialmente as órfãs, no Portugal do Antigo Regime, elementos que deixam entrever que, muitas vezes, esses jovens podem ter mantido relações sexuais devido ao desamparo. Após a morte de sua mãe, ficou com sua tia, Joana dos Reis, por alguns poucos meses, no fim dos quais

¹⁰³² ANTT, IL, Proc. 3699.

¹⁰³³ ANTT, IL, Proc. 3699.

¹⁰³⁴ O processo de António Dias do Rio contém também a *Sessão in Specie* e o libelo do promotor, partes que não constam nos autos de todos os réus da Igreja.

passou a aprender o ofício de ourives da prata com Alberto Dias, com o qual esteve por 14 meses, ocupando-se em aprender a debuxar as obras em papel. Passado este tempo, “per elle ser piqueno do corpo, e de poucas forças”¹⁰³⁵, foi para casa de seu tio, Francisco Carvalho, com quem ficou por 2 meses. Depois foi servir a Manoel Campello, escrivão, com quem ficou por 13 ou 14 meses. Mais tarde, foi para a residência de Eugênio Cabreira e foi seu pajem por 4 anos e 2 ou 3 meses. E “depois estando hum mes sem cômodo”¹⁰³⁶ tornou-se pajem do cônego Manoel da Silva e tinha uns dois meses que o servia quando foi preso.

A sodomia era um crime difícil de provar e uma das perguntas inquisitoriais era por que os garotos demoraram tanto para denunciar o padre. Sem sinais visíveis nos corpos ou nas roupas, que demonstrassem a “retidão moral da vítima e mais certa a culpa do agressor”¹⁰³⁷, era mais fácil acreditar que, por ódio e vinganças, iam à Mesa fazer as denúncias. Ainda com relação ao caso perpetrado pelo padre Francisco Dias Palma, é interessante notar que um dos mulatos cativos deu outra versão à história e disse que viu o clérigo beijar o garoto na sacristia (ao que parece, com seu consentimento). De todo modo, referiu os gritos de Manoel, que dizia “não quero não quero hu’ pouco depois do dito Cura o ter levado pelo braço se virou pera trás da porta da Igreja pera ver o que era e vira o dito Cura engalgado em o rapas ao dito Canto da Capela mor e rindo-se ele test.”¹⁰³⁸. Em suma, do depoimento emergem elementos cruciais: a situação de violência, visto que o garoto parece ter sido arrastado pelo braço até a sacristia (na presença de testemunhas), a existência de pessoas que viram Manoel chorar e gritar, mas não foram acudi-lo, alguns porque pensaram que ele estava sendo castigado por não saber a lição, outros porque não parecem ter considerado grave o cenário. Desse quadro, depreende-se a inexistência de uma concepção de compaixão, sentimento que, como o relacionado à infância e à inocência, foi também historicamente construído.

Segundo o licenciado Fernando Nunes, freire professo do hábito de Santiago, que viu as roupas do garoto, Palma era infamado de molestar moços, rapazes e meninos, que, às vezes, sequer conseguiam sentar-se devido aos ferimentos anais, o que fazia com que todos fugissem dele. A extrema violência com que parecia tratar os meninos e jovens emerge com força do depoimento de um lavrador:

¹⁰³⁵ ANTT, IL, Proc. 3699.

¹⁰³⁶ Idem.

¹⁰³⁷ Idem.

¹⁰³⁸ ANTT, IL, Proc. 8834.

he publica fama que o ditto padre Comette a m.tos mosos por detras e que elle test.^a teue hu' moso por nome Bertolameu que seria de idade de quinze anos pouco mais ou menos e que o ditto moso lhe dise per alguas' vezes que o ditto Cura de S. Sebastião lhe daua beijos e abrasos e o afagaua e lhe fazia mimos dizendolhe que fose seu amigo E pera ifeito de ser seu amigo lhe pormettia que se o fose lhe daria dadiuas e isto lhe dise o ditto seu moso per alguas' vezes estando são e de saude e dahi algu' tempo adoeso o moso e na doensa disera por alguas' vezes q' se elle morrese daquella doensa que se queixara do Cura de S. Sebastião de Gomes Aires e aynda que a elle test.^a não dise o porque Maria Enriques molher delle test.^a en Cuia caza elle estaua doente lhe dise a elle testemunha que o moso doente se queixaua do Cura de S. Sebastião de Gomes Aires que o tinha aberto pello trazeiro. mas que o moso loguo dipois de cair na cama estaua alianado do entendimento e dezia algus' disparates. E que elle test.^a lhe parecia alguas' vezes que o moso falaua verdade pella fama que o ditto Cura tinha e perque o moso tambem andaua guardando gado as mais das vezes ao redor da [ilegível] Igreja. mas que outras uezes não entendia que de hu' sacerdote não po podia sahir tal couza Como essa¹⁰³⁹.

A relação de Palma com esse jovem deixa entrever que, ao menos no início, parece ter sido consentida. O padre o abraçava, beijava e afagava e, em troca de mimos, promessas de que fosse seu amigo, o garoto permitia que as relações ocorressem. Mas o cenário expõe também o que parece ter se caracterizado como práticas sexuais forçadas, que resultaram na sua enfermidade. Sua situação de vulnerabilidade, já que pertencia ao mundo do trabalho, evidencia ainda a clara dominação masculina e hierárquica que o padre exercia sobre ele. Não menos importante é a visão do lavrador quanto às palavras de Bartolomeu, desqualificando-as, preferindo atribuí-las à “alienação”, aos delírios provocados pela doença. Ademais, para ele era difícil compreender que um sacerdote fosse capaz de tal atitude.

As situações abusivas perpetradas por padres e clérigos contra meninos e adolescentes não se constituem uma peculiaridade de Portugal e tampouco do século XVII. O historiador espanhol Mantecón Movellán referiu o caso do canônico regular Nicola Brogli, de Tolentino, na Itália central, cujos casos sodomíticos chegaram até às autoridades em 1772, quando tinha 46 anos. Brogli, que costumava apregoar que suas práticas sexuais não eram pecaminosas, era professor, e durante oito anos, ao instruir, na arte de ler e escrever, um de seus discípulos, o camponês Domenico d'Ambrogio, à época com 15 anos, “se estuvo aprovechando sexualmente del muchacho”¹⁰⁴⁰. O autor

¹⁰³⁹ Idem.

¹⁰⁴⁰ MOVELLÁN, Tomás A. Mantecón. Experiencias sodomitas y justicia urbana en sociedades temprano-modernas del Mediterráneo occidental. In CASTELAO, Ofelia Rey; CORTIZO, Camilo Fernández; REDONDO, Rubén Castro. *La vida inquieta*. Conflictos sociales en la Edad Moderna.

não perdeu de vista as assimetrias dessas relações, marcadas pelo poder e pela autoridade entre “seductor” e “seducido”, além da força física e da persuasão utilizadas “para dar rienda suelta a los deseos y anhelos sexuales”¹⁰⁴¹.

Na América portuguesa, a questão era ainda mais complexa. Enquanto em Portugal, no século XVII, o supracitado frei João Botelho chamava de “maricas”¹⁰⁴² – o mesmo que efeminado – um dos garotos, de 14 anos, a quem, além de sodomizar (por ele não saber a lição ou quando o frei Botelho queria), obrigava que o penetrasse e, por ele não assentir, dizia que não prestava para nada”¹⁰⁴³, no Brasil colonial a importância dos valores da virilidade acentuou-se ainda mais. Afinal, “nas colônias escravistas não havia lugar para efeminados, fracos, pusilânimes, donzelões”, onde a “postura ultraviril e autoritária, eram elementos indispensáveis”¹⁰⁴⁴. As palavras (e as atitudes) de Botelho expõem um discurso falocêntrico, que indicam o domínio do macho sobre o menino, certamente identificado com a passividade feminina, desvelando um discurso que mostra “a cultura sexual altamente falocêntrica da Europa do Antigo Regime”, que “definia a sodomia pelo ato de penetração”¹⁰⁴⁵. No Brasil colonial, a ideia da violência e do autoritarismo foram fatores dos quais os padres sodomitas frequentemente se valeram, a exemplo de José Pinto de Freitas, cujo nome apareceu nos *Cadernos do Nefando*. O tesoureiro-mor da Sé da Bahia, acostumado a acometer moços e estudantes, foi acusado, em 1667, de persuadir o estudante e moço do coro da Sé, Amaro Velho, para que dormisse com ele, e “lhe metera a mão the pegarlhe em suas carnes pudendas”¹⁰⁴⁶. Amaro fugiu, mas foi ameaçado de morte caso contasse o que lhe tinha acontecido. Era bastante comum esse tipo de relações pautadas no poder e na violência por parte de padres. Outro que exorbitava da agressividade em matéria sexual, foi António Guerra, denunciado em 1684. Tais sacerdotes, que deveriam obedecer ao voto de castidade, eram do sexo masculino e, ainda que sodomitas, reproduziram o discurso patriarcal então vigente, exercendo a força e a violência para concretizar seus desejos.

Universidad de Santiago de Compostela: Servizo de Publicacións e Intercambio Científico, Ed. 2018, p. 75.

¹⁰⁴¹ Idem.

¹⁰⁴² BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario...*, op. cit. Disponível em <<http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/maricas>> Acesso em: 08 de jan. de 2017. Verbete: *maricas*.

¹⁰⁴³ ANTT, IL, Proc. 7118.

¹⁰⁴⁴ MOTT, Luiz. Cripto-sodomitas em Pernambuco colonial. In *Revista AntHropológicas*, ano 6, volume 13 (2), 2002, p. 20.

¹⁰⁴⁵ MATTHEWS-GRIECO, Sara F. *Corpo e sexualidade na Europa do Antigo Regime...*, op. cit., p. 293.

¹⁰⁴⁶ ANTT, IL, *Caderno do Nefando*, número 12, fôlio 106. Disponível em: <<http://digitarq.arquivos.pt/viewer?id=4463546>> Acesso em: 10 de jan. de 2017.

Essas relações de poder e abusos em matéria sexual ocorreram em outros espaços ultramarinos, como o caso do supracitado padre João da Costa, estudado por Lana Lage¹⁰⁴⁷. Vale a pena citarmos outro exemplo, que também sucedeu na Índia, no início do século XVII, e que, além de revelar a situação de vulnerabilidade das crianças, mostra as agressões sexuais cometidas por padres contra subalternos e a visão da comunidade quanto ao transgressor e quanto às vítimas. Beneficiado na Sé de Chaul, o sacerdote Bernardo Serrão foi preso em 27 de novembro de 1608, após uma série de denúncias, que teve início em 1607 e culminou com sua execução na fogueira, em 1612, pela Inquisição de Goa. O primeiro a denunciá-lo, em 11 de dezembro do mesmo ano, foi o soldado português João de Melo, 21 anos, que disse que havia cerca de um mês, durante uma conversa, ouviu dizer que um João de Toar Caminha havia dito que o “padre Bernardo Serram beneficiado da mesma Cidade dormira com tres bichos¹⁰⁴⁸ e ha hum delles fizera deitar sangue, não declarando mais outra couza algua”¹⁰⁴⁹. Declarou ainda que “sabe pello ouvir ser publica vox e fama na mesma Cidade de Chaul o ditto padre Serram ser amigo de meninos”. Outra testemunha, embora dissesse que o padre estava afamado no “peccado de meninos e moços” e que viu “os mais dos dias ao ditto padre levar para o sobrado de sima das dittas cazas meninos hum e hum com ta’to escandalo delle testemunha”¹⁰⁵⁰, não se mostrou indignado com a prática sexual contra crianças. É patente que o que incomodava, o que causava escândalo, o que afrontava, era a prática do “nefando”, que o sacerdote, segundo ele, cometia com tamanha naturalidade e desenvoltura. Caminha denunciou ainda que os parentes de alguns moços os mandaram para fora da cidade e que os pais lhes proibiram de falar e tratar com o padre. As decisões paternas parecem demonstrar que, assim como o que se passou no caso dos alunos de João Botelho, o que estava em jogo era a reputação dos jovens e da família e não a existência de um sentimento de proteção à infância.

Essas situações evocam não somente as “relações de gênero”, mas igualmente a “violência de gênero”, “conceito mais amplo”, que abrange “vítimas como mulheres, crianças e adolescentes de ambos os sexos”, alvos de diferentes modalidades desse tipo

¹⁰⁴⁷ Lana Lage da Gama. *Sodomia e pedofilia no século XVII...*, op. cit., p. 248.

¹⁰⁴⁸ Segundo definição de Bluteau: "na linguagem da India he *Escravo moço*". BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario...*, op. cit. Disponível em < <http://www.brasiliana.usp.br/en/dicionario/1/bicho> >. Acesso em 20 de mar. de 2015. Verbete: *bicho*. ANTT, Inquisição de Goa, Proc. 16083, (grifo no original).

¹⁰⁴⁹ ANTT, Inquisição de Goa, Processo 16083.

¹⁰⁵⁰ Idem, Grifo no original.

de violência perpetrados por “machos ou de quem lhes faz às vezes”¹⁰⁵¹. Ademais, desvelam que o abuso de poder em matéria sexual e sodomítica foi reproduzido por sacerdotes nas sociedades metropolitana e coloniais, demonstrando que “praticavam-no todos”¹⁰⁵²: os homens sobre as mulheres, sobre as crianças e também sobre outros homens. E os homens da Igreja não foram exceção.

Todas as práticas sexuais aqui analisadas constataam a forte relação de poder existente entre os sacerdotes, os meninos e os adolescentes numa época em que tanto o sentimento da infância quanto o de criança inocente tinham uma conotação muito diferente da que temos hoje. Revelam ainda a “violência de gênero” e a “violência simbólica” a que os garotos foram submetidos. Foram, não raro, culpabilizados pelas agressões sexuais sofridas, o que nos leva a “lembrar os traços que a dominação imprime perduravelmente nos corpos e os efeitos que ela exerce através deles”¹⁰⁵³. Basta recordarmos o “pejo” do garoto Luis Viegas e a concepção inquisitorial que via as vítimas como “cúmplices”, anulando “quase toda responsabilidade do opressor” e jogando “uma vez mais a culpa sobre o oprimido”¹⁰⁵⁴.

As estratégias utilizadas pelos seculares não se distinguiram das que se valeram os regulares e o integrante da Ordem de Santiago para concretizarem seus desejos sexuais. Os locais onde ocorreram as situações de violência, quase sempre as casas dos padres – embora pudessem acontecer em estalagens, como no caso de João de Mendonça da Maia, que ainda manteria uma residência onde ia jogar com os garotos – além das próprias sacristias, revelam notáveis permanências que ainda hoje se mantêm em diversos países¹⁰⁵⁵, incluindo o Brasil e Portugal. O panorama de continuidade nos

¹⁰⁵¹ SAFFIOTI, Heleieth I.B. Contribuições feministas para o estudo da violência de gênero. In: *Cadernos Pagu*, nº 16. Unicamp, 2001: p.115. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/cpa/n16/n16a07.pdf> > Acesso em 13 de jan. de 2017, p. 115.

¹⁰⁵² VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados*. Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997, p. 180.

¹⁰⁵³ BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina...*, op. cit. p. 62.

¹⁰⁵⁴ Apud Bourdieu, Pierre. *A dominação masculina...*, p. 64.

¹⁰⁵⁵ Um exemplo do Portugal contemporâneo descreve bem a persistência dos abusos praticados por sacerdotes e a conhecida falta de credibilidade nos testemunhos das vítimas por parte da justiça. Em 2013, foi publicado que alguns alunos do Seminário Menor do Fundão, localizado no Distrito de Castelo Branco, presenciaram os abusos cometidos pelo padre Luís Miguel Mendes, acusado de 19 crimes sexuais. Segundo o processo, os meninos o viram várias vezes na cama das vítimas. Afirmaram que, às vezes, fingiram dormir, porque tinham medo que fossem notados e se tornassem alvo de atos sexuais. Disse uma vítima de 13 anos: “Pensava que eles já tinham adormecido e que não tinham visto o que ele me fez, só depois percebi que afinal se aperceberam de que o padre foi à minha cama”. Conferir em <<http://www.cmjornal.pt/portugal/detalhe/fingiam-dormir-para-fugir-a-padre-pedofilo>> Acesso em: 31 de ago. de 2016.

remete a Braudel¹⁰⁵⁶, que assinala que “velhos hábitos de pensar e de agir, [são] quadros resistentes, duros de morrer, por vezes contra toda lógica”.

As práticas sexuais perpetradas pelos mestres leigos analisados pelo historiador Paulo Braga, como vimos, são semelhantes às dos sacerdotes aqui estudados. Dois deles também eram mestres – João Botelho e João de Mendonça da Maia – e, assim como nos casos investigados pelo estudioso português, particularmente no caso de João Botelho, os castigos físicos acompanharam as relações sexuais forçadas e tanto as estratégias quanto os locais onde ocorreram as violências, foram análogos.

Ademais, a documentação inquisitorial permite observar um importante aspecto que envolveu as práticas sexuais: o intenso poder patriarcal. Patriarcalismo bastante expressivo também na metrópole, marcando as hierarquias sociais, permeando os abusos de grupos subalternos, contrariando as expectativas do historiador Joaquim Ramos de Carvalho, para quem esses elementos foram característicos das colônias do ultramar. Desse modo, não raro, as relações sexuais dos sacerdotes, embora tenham contado com consentimentos, demonstram a forte dominação máscula que os eclesiásticos buscaram exercer sobre os jovens, desvelando que “a força da ordem masculina se evidencia no fato de que ela dispensa[va] justificção”¹⁰⁵⁷. Diversas ações retratam uma forte relação de poder, que não se diferenciam muito do que acontece nos dias atuais, e que refletem “uma manifestação de ‘potência’, um ato de dominação” masculina, que relaciona sexualidade e poder¹⁰⁵⁸.

A maneira pela qual esses jovens enxergaram as relações sexuais é complexa e, talvez, o mais correto seja falarmos em percepções, no plural, uma vez que as experiências apontam um cenário heterogêneo. A questão pode estar ainda relacionada com a própria concepção de corpo. Se os adultos, como vimos, tinham uma ideia distinta e ambígua quanto à infância, que não é uma experiência homogênea e invariável, o que podemos afirmar quanto às perspectivas dos jovens com relação às práticas sodomíticas? Viam-se como crianças? Alguns enxergariam a si mesmos como vítimas da violência? Como viam os padres que os molestavam? Um dos exemplos mais emblemáticos foi o do menino Manoel, que, como vimos, parece ter se valido dos sinais externos da violência por ele sofrida para acusar o padre Francisco Dias Palma. Outro aspecto importante diz respeito às práticas sexuais ocorridas nos espaços claustrais,

¹⁰⁵⁶ BRAUDEL, Fernand. *Escritos sobre a História...*, op. cit., p. 51

¹⁰⁵⁷ BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina...*, op. cit., p. 22.

¹⁰⁵⁸ Idem, pp. 38-39.

perpetradas por superiores, mais velhos, com crianças, inculcadas na ideia de obediência desde uma tenra idade.

De todo modo, como vimos, eram precoces a iniciação e a aprendizagem sexual das crianças na Europa Moderna, onde elas cresciam ouvindo – e vendo – os atos sexuais no interior de suas casas, cuja privacidade era ínfima e era comum que partilhassem as camas com os adultos, não obstante as proibições eclesiásticas. Dessa forma, elas ficavam expostas ao erotismo dos criados e de seus familiares. Matthews-Grieco¹⁰⁵⁹ evidenciou que tanto os meninos quanto as meninas “perdiam sua inocência” muito prematuramente, aos 13 ou 14 anos, até mesmo, aos nove, dez anos. É importante observar, por exemplo, as idades que constam no processo de anulação do casamento do rei D. Afonso VI, de 1668, no qual apareceram os depoimentos de mais de doze mulheres, quase todas solteiras, das quais a maior parte foi deflorada por fidalgos, quando tinham cerca de 15 anos¹⁰⁶⁰.

Algumas questões são intrincadas e para as quais ainda não temos respostas. A concepção que as crianças tinham de si mesmas e das práticas sexuais fazem parte de um conjunto de reflexões que ainda precisam ser melhor analisadas, visto que, além dos processos, outro tipo de documentação precisa ser consultado. Apesar da existência das relações que parecem desprovidas de violência física, é necessário ressaltar que os jovens também tiveram atitudes de resistência, visto que fugiram, gritaram, quando lhes foi possível, indicando que não viram os acometimentos de maneira positiva e não se deixaram submeter pelos padres.

Seja como for, ainda segundo Matthews-Grieco, a ética patriarcal permeava as casas familiares na Europa, e pressupunha-se que o chefe da casa “tinha o direito de explorar os corpos daqueles que trabalhavam para ele – o direito ao trabalho físico e aos favores sexuais”¹⁰⁶¹. Direito que era herdado pelos descendentes do sexo masculino. Os sacerdotes, imbuídos de ideais patriarcais, reproduziram comportamentos falocêntricos, adotando uma postura, muitas vezes, excessivamente abusiva no que tange à esfera sexual. Conduta partilhada por seus pares, em diversas partes da Europa, para além das colônias ultramarinas. A exorbitância de poder marcado pela ausência de privacidade,

¹⁰⁵⁹ MATTHEWS-GRIECO, Sara F. *Corpo e sexualidade na Europa do Antigo Regime...*, op. cit., pp. 233-234.

¹⁰⁶⁰ MONTEIRO, Nuno Gonçalo. Casa, casamento e nome: fragmentos sobre relações familiares e indivíduos. In MATTOSO, José (Dir.); MONTEIRO, Nuno Gonçalo (Coord.). *História da Vida Privada em Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2011, p. 139.

¹⁰⁶¹ 2005, p. 234.

visto que “se misturavam indistintamente crianças e adultos de todas as condições”¹⁰⁶², além da vulnerabilidade de muitas crianças e jovens, facilitou os encontros sexuais dos padres, que, com violência e ameaças, ou com dádivas e mimos, realizaram seus desejos sodomíticos.

Os ideais hierárquicos da sociedade estamental portuguesa do Antigo Regime, sustentaram a força da ordem e do poder masculinos, exercidos sobre os corpos humildes de meninos (e também de meninas), alvos de violências de cunho social, de gênero e étnico-racial. As investidas sexuais dos padres não desprezaram as hierarquias, o mando, a violência, fatores que, não raro, permearam aquelas relações autoritárias, que, geralmente, foram invisibilizadas. Ainda que estivessem sujeitos às situações de violência sexual, as maneiras de conceber as investidas e práticas sexuais, como vimos, foram variadas. Alguns fugiram, outros receberam dinheiro e ainda houve aqueles que, aparentemente nada receberam e se deixaram sodomizar, indicando que a percepção que aqueles meninos tinham de si mesmos, de seus corpos, de suas sexualidades e dos próprios padres, numa época em que a perspectiva de infância e de inocência era distinta, foi bastante heterogênea.

Como vimos, certos garotos eram muito jovens quando os padres os “induziram” às práticas sexuais, mais especificamente a sodomia. Vale lembrar que um dos alunos do mestre João Botelho disse que não queria mal ao “d.º seo mestre” “pelo haver ensinado ultimam.^{te} de graça”¹⁰⁶³. Tal estratégia certamente tinha o intuito de atrair meninos e submetê-los. Ou seja, era uma estratégia de poder. Os abusos sexuais, ao menos em alguns casos, parecem ainda ter se perpetuado por anos a fio. É o que parece ter acontecido com o prior Antonio Furtado da Rocha, que de acordo com um dos amantes do padre Vicente Nogueira, cónego da Sé de Lisboa, foi menino para sua casa e teria se tornado padre porque Nogueira o “puzera naquele estado perq m(t)ºs anos dormira com ele per detras”¹⁰⁶⁴. Lembrando que na Índia, o supramencionado padre mestiço Bernardo Serrão, “seduziu” o também mestiço Felipe da Costa. O garoto, quando tinha 11, 12 anos, foi com seu pai para Chaul, onde, nos dois primeiros anos andou na escola e no estudo e logo depois o pai o colocou como moço do coro da sé daquela cidade, onde padre Serrão era beneficiado. Desejoso de entrar para o serviço

¹⁰⁶² DEL PRIORE, Mary (org.). *História das Crianças no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1999, p. 14. Algumas páginas encontram-se disponíveis na Internet. Conferir em <<https://play.google.com/books/reader?id=k8NnAwAAQBAJ&printsec=frontcover&output=reader&hl=en&pg=GBS.PT12.w.0.0.101>> Acesso em: 1 de jan. de 2017.

¹⁰⁶³ ANTT, IL, Proc. 7118.

¹⁰⁶⁴ ANTT, IL, Proc. 4241. ANTT, Inquisição de Goa, Proc. 16083.

eclesiástico, acabou “seduzido” pelas promessas do padre, que dizia que lhe daria a certidão para tomar as ordens quando fosse tempo. Pobre, sua situação piorou após a morte de seu pai, e acabou por viver amancebado com o padre, que lhe dava algumas coisas, por mais de dois anos. Tudo indica que, espacial e temporalmente, o caráter dos envolvimento sexuais (que, em várias circunstâncias, nada tiveram de “relações”, já que isso requereria reciprocidade, mutualidade, o que nem sempre ocorreu) praticamente não se alterou e as violências sofridas, sejam elas físicas, psicológicas e simbólicas, são muito semelhantes ao que ocorre ainda hoje.

CAPÍTULO 5

A PRÁXIS INQUISITORIAL ANTE O CLERO SODOMITA

“Pues, ¿no has sabido lo de Astrea que es la justicia, cuando huyendo de la tierra se subió al cielo? Pues por si no lo sabes te lo quiero contar. Vinieron la Verdad y la Justicia a la tierra: la una no halló comodidad por desnuda, ni la otra por rigurosa. Anduvieron mucho tiempo así, hasta que la Verdad, de puro necesitada, se asentó con un mudo. La Justicia, desacomodada, anduvo por la tierra rogando a todos; y viendo que no hacían caso della y que le usurpaban su nombre para honrar tiranías, determinó volverse, huyendo al cielo”.

(Francisco de Quevedo. El alguacil endemoniado)

Este capítulo verifica a atuação do Santo Ofício de Lisboa perante os sodomitas integrantes do clero regular e do secular e dos membros das ordens militares de Cristo e de Santiago, intentando observar se houve privilégios dos religiosos em detrimento dos seculares. Ademais, averigua o tratamento inquisitorial então dispensado aos réus das diversas ordens religiosas arroladas, examinando a existência de eventuais regalias de umas em prejuízo de outras, no intuito de compreender as razões para tais concessões. As penalidades inquisitoriais mais usuais aplicadas aos réus, quem foram os indivíduos relaxados à justiça secular, as possibilidades de comutação das penas mais severas e a possível influência das diferentes conjunturas políticas de Portugal sobre certas condenações são outras questões que serão tratadas aqui.

De um total de noventa e cinco processos contra os eclesiásticos sodomitas, elaborados pelo Tribunal do Santo Ofício de Lisboa, foram analisados cinquenta (além de nove processos dos parceiros leigos dos homens da Igreja), que correspondem ao período compreendido entre 1610 e 1694. O recorte temporal abrangente justifica-se porque intentamos examinar todo o século XVII, buscando entender as distintas fases persecutórias contra aqueles transgressores e as prováveis razões pelas quais houve um maior número de processos em determinadas épocas do que em outras. Para isso, nos valem do método quantitativo, considerando que a “história quantitativa é constituir o facto histórico em séries temporais de unidades homogêneas e comparáveis e, assim,

poder medir-lhes a evolução em determinados intervalos de tempo”¹⁰⁶⁵. Assim, visamos, através dos diferentes ritmos persecutórios da Inquisição lisboeta contra os sodomitas, “um fenômeno escolhido e eventualmente construído em função do seu carácter repetitivo e, por conseguinte, comparável através de uma unidade-tempo”¹⁰⁶⁶, observar as possíveis diferenças no tratamento inquisitorial dispensado aos religiosos, seculares e integrantes das ordens militares.

É preciso considerar também que, à semelhança do que parece ter ocorrido com outros dispositivos disciplinares em outras partes da Europa Moderna¹⁰⁶⁷, o Santo Ofício português aparentemente não teve o objetivo de extirpar os sodomitas e o “pecado nefando”. Tudo leva a crer que o procedimento das instituições coercitivas para com os diferentes usos da sexualidade oscilou entre a tolerância e a repressão¹⁰⁶⁸. Ao que parece, o que se buscava, através dos espetáculos disciplinares das fogueiras e de outros castigos públicos, a exemplo da pena do açoite, era conter os escândalos, os excessos da vulgarização da sodomia, pecado devido ao qual, acreditava-se, Deus destruiu as cidades de Sodoma e de Gomorra.

Apesar do enlace entre o Estado, a Igreja e a Inquisição e da violência coercitiva, que incluía penalidades atroz, como a fogueira, o aparelho repressor apresentava fissuras, cujas brechas podem ter beneficiado os transgressores, ao menos por algum tempo e em certas ocasiões, visto que ora o Santo Ofício demorou a agir contra os sodomitas, ora depreende-se que houve a cooperação de pessoas graves pertencentes à própria instituição inquisitorial, que protegeram os faltosos, além dos momentos em que aquela organização esteve fragilizada e não quis correr o risco de se indispor com a Santa Sé. As trajetórias de alguns indivíduos serão analisadas no intuito de, através de estudos de casos, examinarmos a ação inquisitorial no campo mais individual. Embora não façamos biografia, julgamos relevante considerar “a liberdade de que dispõem os agentes”, “para observar como funcionam concretamente os sistemas normativos, que jamais estão isentos de contradições”¹⁰⁶⁹. Em suma, os processos inquisitoriais desvelam que o sistema repressivo, apesar de cruciante, apresentava deficiências e não se pode excluir as ambiguidades a ele inerentes.

¹⁰⁶⁵ FURET, François. O quantitativo em história. In LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (Dir.). *Fazer História*. 1. Novos Problemas. Viseu: Livraria Bertrand, 1987, p. 62.

¹⁰⁶⁶ Idem, p. 65.

¹⁰⁶⁷ MATTHEWS-GRIECO, Sara F. Corpo e Sexualidade na Europa do Antigo Regime. In CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (Dir.). *História do Corpo*. 1. Da Renascença às Luzes. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 275.

¹⁰⁶⁸ Idem.

¹⁰⁶⁹ LEVI, Giovanni. *Usos da Biografia...*, op. cit. p.180.

5.1 A QUANTIFICAÇÃO: INTERPRETAÇÕES

Em 2011, o historiador luso Joaquim Ramos de Carvalho discutiu os diferentes aspectos da sexualidade portuguesa do Antigo Regime no capítulo *As sexualidades*, que faz parte da coletânea *História da Vida Privada em Portugal*, organizada pelo Dr. José Mattoso, cujo volume dedicado à Idade Moderna foi coordenado pelo Dr. Nuno Gonçalo Monteiro. Baseado na documentação das visitas pastorais conimbricenses, Carvalho afirmou que as formas de luxúria ‘contranatura’ quase não apareceram nas denúncias feitas por vizinhos e recolhidas pelos visitantes. Exceto um caso de bestialidade, denunciado durante a visita de S. Martinho do Bispo (paróquia próxima a Coimbra), no início do século XVIII, não havia mais notícias de transgressões sexuais semelhantes. Em sua ótica, tanto a masturbação quanto “a prática de *diversa corporum positio* são comportamentos que dificilmente transpareceriam para fora da intimidade”¹⁰⁷⁰.

Quanto à sodomia, Carvalho afirmou que o Santo Ofício português só assumiu a jurisdição sobre o crime nefando em 1555, detalhe partilhado “com as inquisições de Navarra, mas não com as de Castela e de outros países, que se não ocupavam de tal matéria, e só aparece em éditos a partir de 1611”¹⁰⁷¹. No entanto, Luiz Mott destacou que, mesmo sem o direito legal de perseguir os amantes do “pecado nefando”, “já em 1547, portanto onze anos após a instalação do Santo Ofício, são encarcerados, um após outro, dezesseis sodomitas, vários deles serviçais da casa real ou criados da nobreza”, que foram “julgados e degredados da mesma forma como procedia-se contra os cristãos-novos”¹⁰⁷². Ou seja, na prática, antes mesmo de a Inquisição portuguesa assumir legalmente o controle sobre aquele delito, a instituição já reprimia os transgressores. Carvalho, que não deu muita relevância à sodomia, destacou que o número de processos contra os sodomitas levados até ao fim não foi significativo, no conjunto geral dos crimes sob a jurisdição inquisitorial, devido à sua especificidade e dificuldades de prová-la, conjuntura que “criava um contexto juridicamente complicado que não

¹⁰⁷⁰ CARVALHO, Joaquim Ramos de. *As sexualidades*. In MATTOSO, José (Dir.); MONTEIRO, Nuno Gonçalo (Coord.). *História da Vida Privada em Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2011, p. 128.

¹⁰⁷¹ Idem. Entretanto, já em 1552 o Arcebispo de Lisboa, D. Fernando de Meneses Coutinho e Vasconcelos, passou uma comissão aos inquisidores lisboetas dando-lhes poder para atuarem contra os sodomitas. Além disso, um Alvará régio foi expedido em 1553 e dava inteiro poder aos inquisidores para procederem contra eles, de acordo com o previsto no Direito e nas Ordenações do Reino. PEREIRA, Isaías da Rosa. *Documentos para a História da Inquisição em Portugal (século XVI)*, 1º vol. Lisboa: Cáritas Portuguesa, 1987, pp. 35 e 47.

¹⁰⁷² MOTT, Luiz. *Justitia et Misericordia: a Inquisição portuguesa e a repressão ao nefando pecado de sodomia*. In: CARNEIRO, M. Luiza Tucci; NOVINSKY, Anita (orgs.). *Inquisição: ensaios sobre mentalidade, heresias e arte*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura; São Paulo: EDUSP, 1992, p. 706.

estimulava excesso de zelo por parte dos inquisidores”¹⁰⁷³ e concluiu que, apesar dos processos, sabe-se pouco sobre a homossexualidade portuguesa na Era Moderna.

A perspectiva de Joaquim Ramos de Carvalho converge com a da historiadora portuguesa Isabel Drumond Braga¹⁰⁷⁴, para quem também nunca houve número expressivo de processados por sodomia em terras lusitanas. O ponto de vista de ambos é duvidoso e acrítico, já que parecem concordar com o que apregoava o rei D. Sebastião, que, em 1574, na *Lei sobre o Pecado de Sodomia*, ao se referir ao intercuro sexual dos portugueses com os povos recém-conquistados, afirmou que seu reino, durante muito tempo, estivera “limpo” de tais pecadores abomináveis. A máxima régia foi reproduzida pela vizinha de uma mulher casada com um sodomita, cozinheiro no seminário de Coimbra. Ela, em 1640, dizia que “em Castela ouviu dizer que em terras mui remotas, havia homens que cometiam o tal pecado, mas não ouviu dizer que por nossas partes do Reino de Portugal cometesse alguma pessoa tal crime”¹⁰⁷⁵.

Essa memória estereotipada parece ser reiterada por Ramos de Carvalho e por Drumond Braga, cujas interpretações tendem a defender uma ideia preconceituosa de que o “somítigo” é o “outro”, já que para esses historiadores, o número de processos foi insignificante, concluindo que, em Portugal, praticamente não houve sodomitas. Ambos demonstram desconhecimento dos arquivos inquisitoriais, cuja importância é crucial na escrita da história, na produção historiográfica e na construção da memória. Ou seja, é primordial que o historiador se inteire da história de seus documentos e dos contextos de sua produção, visto que o conhecimento dos acervos reflete no tipo de memória que será construída e tem profunda influência sobre a escrita da história.

Por outro lado, o historiador brasileiro Ronaldo Vainfas, ao comparar a perseguição inquisitorial ao “pecado nefando” no Brasil e em Portugal, concluiu que o tribunal lisboeta foi parcimonioso com os somítigos da América portuguesa. Se na colônia, entre os séculos XVI e XVIII, quarenta e nove pessoas foram processadas, as cifras sobem vertiginosamente na metrópole, onde, no período compreendido entre 1547 e 1768, ao menos quatrocentas e onze foram punidas apenas pelo Tribunal de Lisboa. Somente no Portugal Seiscentista “nada menos que 270 indivíduos foram

¹⁰⁷³ CARVALHO, Joaquim Ramos de. *As sexualidades...*, op. cit., p. 128.

¹⁰⁷⁴ BRAGA, Isabel M. R. M. Drumond. *Os Estrangeiros e a Inquisição Portuguesa – séculos XVI e XVII*. 2002, p. 329.

¹⁰⁷⁵ Apud MOTT, Luiz. Florença Dias Pereira e Maria Soares: esposas de dois sodomitas no Brasil Colonial – vítimas ou vilãs? In NEVES, Guilherme Pereira das; SANTOS, Georgina Silva dos; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). *Retratos do Império*. Trajetórias Individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX. Niterói; Rio de Janeiro: EdUFF, 2006, p. 343.

punidos por sodomia nos autos ou nas salas dos tribunais lisboeta, eborense e coimbrão”¹⁰⁷⁶, isto é, 60% do total, situação que se assemelha ao que se passou com a grande maioria dos sodomitas de Valência, na Espanha¹⁰⁷⁷.

A atividade persecutória contra esses transgressores sexuais foi semelhante, embora “de longe superior à dos piores tempos medievais”¹⁰⁷⁸, em países onde não houve Tribunal do Santo Ofício, a exemplo da França católica, onde 90% dos quarenta e três “bougres” foram condenados a várias penas pela justiça civil entre os séculos XVI e XVII. Ademais, na Genebra calvinista, onde a instituição repressora mais contundente foi o Consistório, “a grande maioria dos sessenta sodomitas processados o foi entre 1560 e 1620”¹⁰⁷⁹. Por seu turno, na puritana Friburgo suíça, houve trinta e dois processos entre 1599 e 1648¹⁰⁸⁰. Quanto à Espanha, mais particularmente Sevilha, Mantecón Movellán¹⁰⁸¹ salientou que, embora ainda não pudesse ser taxativo, ao que tudo indica, entre os séculos XVI e XVII, os tribunais civis parecem ter sido bem mais rigorosos na aplicação da lei contra os sodomitas do que propriamente a justiça inquisitorial.

Ao comparar a ação da Inquisição portuguesa contra os sodomitas com o que se passou em outras regiões europeias, Isabel Drumond Braga assegurou que a quantidade de processados não foi relevante em Portugal e tampouco na Espanha, onde somente alguns tribunais dos territórios aragoneses¹⁰⁸² tiveram jurisdição sobre o crime, assim como na Itália. Entretanto, apenas no século XVI, de um total de cento e trinta e dois sodomitas processados pelo tribunal de Zaragoza, quinze foram queimados, enquanto duzentos e cinquenta e nove foram punidos em Valência entre os anos de 1547 e de 1775¹⁰⁸³.

¹⁰⁷⁶ VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados*. Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997, p. 290.

¹⁰⁷⁷ Idem.

¹⁰⁷⁸ Ibidem.

¹⁰⁷⁹ Ibidem.

¹⁰⁸⁰ Ibidem.

¹⁰⁸¹ MOVELLÁN, Tomás A. Mantecón. Las culturas sodomitas en la Sevilla de Cervantes. In: CASTELLANO, Juan Luis Castellano & MUÑOZ, Miguel Luis López-Guadalupe. *Homenaje a Don Antonio Domínguez Ortiz*. Vol. II. Granada: Universidad de Granada, 2008, p. 452.

¹⁰⁸² Os tribunais de Barcelona, Valência e Zaragoza.

¹⁰⁸³ MOTT, Luiz. Pagode Português: a subcultura gay em Portugal nos tempos da Inquisição. In *Ciência e Cultura*, vol. 40, fev./1980; VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados*. Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997, p. 290.

Se a autora não reconhece a relevante repressão da sodomia na Espanha, os números do historiador André Fernandez¹⁰⁸⁴ apontam que os tribunais de Barcelona, Valência e Zaragoza, entre 1560 e 1700, julgaram por sodomia 37.76% dos réus, percentagem que não parece irrelevante. A quantificação se assemelha à apresentada pelo historiador valenciano Raphaël Carrasco, cujos números também revelam a expressiva agressividade do tribunal de Zaragoza contra os praticantes de sodomia e também com relação aos simpatizantes da bestialidade. Entre 1566 e 1620, de um total de cento e setenta e oito arrolados pelo crime nefando por aquele tribunal, trinta e quatro (19,1%) foram condenados à fogueira. As cifras aumentam no caso da prática de sexo com animais: de duzentos e seis listados, cinquenta e sete (27,6%) acabaram seus dias na fogueira¹⁰⁸⁵. Na cronologia da repressão à sodomia, elaborada por Carrasco, os anos compreendidos entre 1616 e 1630 correspondem ao auge da perseguição pela Inquisição espanhola, totalizando setenta e cinco processados. Mais particularmente entre 1621 e 1625 houve quarenta e seis casos, com dezessete queimados e o mesmo número de condenados às galés¹⁰⁸⁶. Tais cifras, como veremos, são muito semelhantes ao ritmo persecutório do Santo Ofício português no mesmo período. Os números do historiador valenciano evidenciam que os inquisidores foram muito mais incisivos na primeira metade do século XVII e sua atuação declinou na fase posterior. Não parece fácil encontrar explicações plausíveis para tamanha repressão, que, segundo o autor, não foi exclusiva aos sodomitas, tendo se caracterizado como um fenômeno bem mais geral, que englobou outros transgressores, a exemplo dos mouriscos, interpretação partilhada também por André Fernandez¹⁰⁸⁷.

¹⁰⁸⁴ FERNANDEZ, André. The Repression of Sexual Behavior by the Aragonese Inquisition between 1560 and 1700. In *Journal of the History of Sexuality*, Vol. 7, No. 4. Texas: University of Texas Press, Apr., 1997, pp. 480-481 e 483. Número de sodomitas perseguidos por cada tribunal: Barcelona: 151; Valência: 215. A Inquisição de Saragoça foi a mais incisiva, com 325 casos, totalizando 691 sodomitas entre 1560 e 1700, p. 483.

¹⁰⁸⁵ No mesmo período, o Tribunal de Barcelona arrolou sessenta e seis sodomitas, dois deles foram queimados (2,3%) e o de Valença listou cento e sete indivíduos pelo crime nefando, dezessete (13,7%) tiveram suas vidas ceifadas pelo fogo disciplinador. Quanto à bestialidade: quarenta e três foram listados pelo Tribunal de Barcelona, mas nenhum foi condenado à pena capital, e de quarenta e nove descobertos pelo de Valença, onze (22,4%) foram condenados à pena máxima. CARRASCO, Raphaël. Le Châtiment de la Sodomie. Sous L'Inquisition (XVIe-XVIIe siècle). In *Violences sexuelles*. Editions Imago, 1989, p. 5. Disponível em < <http://ddata.over-blog.com/xxxyyy/0/05/17/99/CHATIMENT-SODOMIE-INQUISITION-RAPHAEL-CARRASCO.pdf>>. Acesso em: 10 de jun. de 2014.

¹⁰⁸⁶ Idem, p. 4.

¹⁰⁸⁷ FERNANDEZ, André. *The Repression of Sexual Behavior by the Aragonese Inquisition...*, op. cit., p. 483.

Ainda com relação à Inquisição espanhola, Tomás Mantecón Movellán¹⁰⁸⁸, com base numa obra¹⁰⁸⁹ de 1628, do padre jesuíta Pedro de León, apontou a existência de problemas na quantificação feita pelo inaciano, mas afirmou que, apesar de suas imprecisões, ela permite que tenhamos uma ideia parcial do número de indivíduos punidos em Sevilha. As cifras de León mostram que, entre 1578 e 1616, foram castigados trezentos e nove faltosos, dos quais cerca de 15% foram queimados pelo “pecado nefando”, cálculo que se aproxima da contabilização realizada pelos investigadores Raphaël Carrasco e Mary Elizabeth Perry. Tal estimativa leva o autor a expor que, naquele período, anualmente “eran ejecutados entre uno y dos hombres por este motivo en la capital andaluza”¹⁰⁹⁰. Movellán declarou ainda que o registro do padre da Companhia de Jesus não referiu todos os penalizados e nem todos os processados, questão que “permite intuir que éstos eran muchos”¹⁰⁹¹. O autor sublinhou ainda a intensa sociabilidade sodomita na Sevilha do fim do Quinhentos, “puesto que para el período 1566-1620 las cifras anuales de procesados, que no ejecutados, por los tribunales inquisitoriales de Barcelona y Valencia rondaban respectivamente las magnitudes de entre dos y tres, de los que sólo eran relajados uno cada dos años o más”¹⁰⁹². Entretanto, o tribunal de Zaragoza foi muito mais feroz, com cerca de seis processados por ano, mais da metade por bestialidade, assim como nos outros tribunais supracitados, mas com uma média “de entre uno y dos relajados por año”¹⁰⁹³. O autor concluiu “que debieron ser muchos los más procesados en Sevilla de los que refleja el listado del jesuíta”¹⁰⁹⁴, já que Mary Perry contabilizou cerca de quinze processados em 1600, ano que não tem relevância nos registros de Pedro de León¹⁰⁹⁵.

Já nos anos de 1980¹⁰⁹⁶, para os quase trezentos anos de duração do Santo Ofício português, Luiz Mott contabilizava quatro mil quatrocentos e dezenove denúncias registradas nos *Repertórios do Nefando*, das quais aproximadamente quatrocentas resultaram em processos contra os sodomitas, e, desses, trinta terminaram seus dias na

¹⁰⁸⁸ MOVELLÁN, Tomás A. Mantecón. *Las Culturas Sodomitas...* op. cit, pp. 451-452.

¹⁰⁸⁹ LEÓN, Pedro. *Compendio de las industrias en los ministerios de la Compañía de Jesús con que prácticamente se demuestra el buen acerto en ellos. Dispuesto por el Padre Pedro de León de la misma Compañía y por orden de los superiores*, 1628.

¹⁰⁹⁰ MOVELLÁN, Tomás A. Mantecón. *Las Culturas Sodomitas...* op. cit, p. 452

¹⁰⁹¹ Idem.

¹⁰⁹² Ibidem.

¹⁰⁹³ Ibidem.

¹⁰⁹⁴ Ibidem.

¹⁰⁹⁵ Ibidem, p. 452, nota: 20.

¹⁰⁹⁶ MOTT, Luiz. Pagode Português: a subcultura gay em Portugal nos tempos da Inquisição. In *Ciência e Cultura*, vol. 40, fev./1980.

fogueira. Novamente o século XVII aparece como o período no qual as atividades inquisitoriais contra os amantes do “pecado nefando” foram mais intensas: nessa época, vinte e sete sodomitas foram condenados à fogueira contra apenas três no Quinhentos. Mais especificamente quanto aos homens da Igreja, contabilizamos no total, onze condenados à pena máxima no Seiscentos¹⁰⁹⁷. Entretanto, como já dito, se compararmos a ação inquisitorial contra os sodomitas e a perseguição encetada pela justiça civil de outros países europeus – católicos e protestantes – da mesma época, conclui-se que os tribunais civis foram muito mais implacáveis do que a Inquisição lusa¹⁰⁹⁸.

As cifras totais estimadas por Mott foram reproduzidas recentemente por Jaime Ricardo Gouveia¹⁰⁹⁹, em estudo dedicado à luxúria clerical no espaço luso-americano entre 1640 e 1750, publicado em 2014. Gouveia, que se dedicou ao estudo dos crimes de sodomia e de solicitação, quantificou as denúncias contra os clérigos sodomitas existentes nos *Cadernos do Nefando* e os processos contra eles elaborados pelos três tribunais inquisitoriais portugueses, concluindo que, naquele período, o Tribunal de Lisboa elaborou quarenta processos e registrou oitenta e seis denúncias, o de Coimbra foi responsável por três processos e obteve duzentas e três denúncias, e no de Évora não constou nenhum processo, embora tenha recebido quarenta e uma acusações¹¹⁰⁰. Os números apresentados pelo autor deixam entrever que, como já frisado, o tribunal lisboeta foi o mais repressivo, seguido pelo conimbricense e pelo eborense. Ademais, foi entre 1640 e 1654 que se deu o ápice da perseguição, revelando “um número maior de denúncias do que as dos seus congêneres em 110 anos”¹¹⁰¹. Vale ressaltar o grande desequilíbrio entre o número de denúncias e de processos, elemento que demonstra que nem todas as acusações foram investigadas e que, portanto, não se transformaram em processos.

Segundo nossa última enumeração realizada em janeiro de 2019 no site do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, os três tribunais inquisitoriais portugueses – Lisboa, Coimbra e Évora – elaboraram um total de cerca de quatrocentos e seis

¹⁰⁹⁷ É importante salientar que dois padres foram condenados à fogueira pelo Tribunal do Santo Ofício de Goa, no século XVII: Bernardo Serrão, em 1610, e João da Costa, em 1672.

¹⁰⁹⁸ MOTT, Luiz. *Justitia et Misericordia...*, op. cit., p. 704.

¹⁰⁹⁹ GOUVEIA, Jaime Ricardo. Vigilância e disciplinamento da luxúria clerical no espaço luso-americano, 1640-1750. In *Análise Social*, 213, XLIX (4º). Lisboa, 2014, p. 838. Conferir também: GOUVEIA, Jaime Ricardo Teixeira de. *A quarta porta do inferno. A vigilância e disciplinamento da luxúria clerical no espaço luso-americano (1640-1750)*. Tese de doutorado. Florença: 2012.

¹¹⁰⁰ Idem, p. 839.

¹¹⁰¹ Ibidem, p. 838. De acordo com Gouveia, o clero teria incorrido menos no crime de sodomia do que no de solicitação.

processos contra sodomitas leigos e eclesiásticos no Seiscentos (quadro 1). Apenas o Tribunal de Lisboa foi o responsável por trezentos e trinta e dois processos contra homens (incluídos os da Igreja) e mulheres por sodomia nesse período. Contra os leigos, as três inquisições elaboraram trezentos processos (quadro 2). Somente o tribunal lisboeta produziu um total de duzentos e trinta e sete processos contra os não eclesiásticos, incluídas as mulheres, como se depreende do quadro abaixo:

Quadro 12: Número total de processos¹¹⁰² oriundos dos três tribunais portugueses: século XVII

Tribunais Inquisitoriais	Status	Número de processos
Lisboa	Leigos	237
	Eclesiásticos	95
Total		332
Coimbra	Leigos	38
	Eclesiásticos	10
Total		48
Évora	Leigos	25
	Eclesiásticos	1
Total		26
Resultado		406

Quadro 2: Número de processos de leigos nos três tribunais de Portugal, no século XVII¹¹⁰³

Tribunais Inquisitoriais	Número de Processos¹¹⁰⁴
Lisboa	237
Coimbra	38
Évora	25
Total	300

¹¹⁰² Já estão incluídos nesses números os processos repetidos pelo crime nefando.

¹¹⁰³ É importante ressaltar que esses números são aproximados e podem variar. Num primeiro levantamento feito no site do Arquivo Nacional da Torre do Tombo (<<http://digitalq.arquivos.pt/>>), em Lisboa, entre 2015 e 2016, foram encontradas quarenta páginas relacionadas ao crime de sodomia. Entretanto, na última pesquisa realizada no mesmo site, em janeiro de 2019, foram localizadas sessenta e oito páginas e outros processos foram incorporados nesta nova catalogação.

¹¹⁰⁴ Já estão incluídos os indivíduos processados mais de uma vez pelo crime de sodomia. Vale a pena mencionar que, nos processos de certos eclesiásticos sodomitas, houve referências a processos de homens da Igreja e a leigos que, infelizmente, não foram ainda encontrados, o que sugere que o número de arrolados pelo Santo Ofício, mais particularmente o Tribunal de Lisboa, é maior do que o aqui exposto. Outro aspecto que deve ser observado é que, em certas situações, a Torre do Tombo classificou alguns processos como oriundos do Tribunal de Lisboa, mas, na verdade, se tratam de traslados procedentes do Tribunal de Goa, na Índia. Além do crime de sodomia, houve casos em que os réus sodomitas foram processados também por outros delitos: judaísmo, proposições heréticas, blasfêmias, sacrilégio, por levar mensagens para fora do cárcere a pedido de vários presos e revelar segredos do Santo Ofício.

O número de processos e de processados apresenta algumas diferenças, visto que alguns réus foram arrolados mais de uma vez pelo crime de sodomia, o que, conseqüentemente, eleva a quantificação de processos. Ou seja, a alteração do número de processos faz com ele seja maior do que a quantidade de nomes de réus processados. A quantificação evidencia a já ressaltada expressiva repressão do tribunal lisboeta, principalmente com relação aos sodomitas leigos, muito embora a instituição tenha elaborado aproximadamente noventa e cinco processos contra os homens da Igreja, tendo relaxado nove deles ao braço secular. Como se sabe, os sodomitas do sexo masculino foram os mais arrolados pelos três tribunais do Santo Ofício luso, num total de duzentos e oitenta e sete indivíduos. Aparentemente o Tribunal de Lisboa foi o único a processar mulheres no período estudado: cerca de sete, todos os casos nos anos anteriores a janeiro de 1645, ano em que o inquisidor geral, D. Francisco de Castro, determinou que não se procedesse contra elas. Ao que parece, nenhuma mulher foi listada pelos demais tribunais portugueses (quadro 13).

No tribunal de Coimbra, de um total de quarenta e oito processos, dez pertenceram aos eclesiásticos. Um deles, do fim do século XVII, é de um sacerdote do hábito de Cristo, que foi acusado de sodomia, heresia, luxúria e de “fazer-se passar por mulher”¹¹⁰⁵. A Inquisição eborense foi a que menos atuou contra o “pecado nefando”, processando vinte e cinco leigos e apenas um religioso, um carmelita calçado da Província de Castela. No total, os três tribunais produziram cento e seis processos contra os homens da Igreja (quadro 14).

Quadro 13: Número de processos de leigos – por sexo

Tribunais Inquisitoriais	Homens	Mulheres
Lisboa	226	7
Coimbra	37	-
Évora	24	-
Total	287	7

Quadro 14: Número de processos de eclesiásticos sodomitas nos três tribunais lusos no século XVII

Tribunais Inquisitoriais	Número de processos
Lisboa	95
Coimbra	10
Évora	1
Total	106

¹¹⁰⁵ ANTT, Inquisição de Coimbra, Proc. 7622.

Entre 1611 e 1630 e entre 1641 e 1660 foram os anos que mais concentraram processos de leigos – homens e mulheres – no tribunal lisboeta (quadro 5). No primeiro recorte temporal, foram encontrados aproximadamente cinquenta e nove e, no segundo, cerca de cento e nove, perfazendo um total de cento e sessenta e oito processos. Nos tribunais de Évora e de Coimbra, que, em todo o século XVII, elaboraram, respectivamente, vinte e cinco e trinta e oito processos, num total de sessenta e três, a época de maior concentração de processos foi entre os anos de 1651 e de 1660, quando houve cinco no eborense e quinze no conimbricense (quadros 6 e 7).

Quadro 15: Número de leigos (homens e mulheres) processados por década – Tribunal de Lisboa¹¹⁰⁶

1600 -1610	11
1611- 1620	33
1621-1630	26
1631-1640	10
1641-1650	71
1651-1660	38
1661-1670	6
1671-1680	2
1681-1690	11
1691-1700	27
Total:	235

Quadro 16: Número de leigos (homens) processados por década – Tribunal de Coimbra

1600 -1610	-
1611- 1620	8
1621-1630	1
1631-1640	3
1641-1650	3
1651-1660	15
1661-1670	5
1671-1680	-
1681-1690	2
1691-1700	1
Total:	38

¹¹⁰⁶ Só foram contabilizados os nomes das processadas e dos arrolados. Os réus que foram processados mais uma vez não tiveram os processos quantificados nesta relação.

Quadro 17: Número de processados de leigos (homens) por década – Tribunal de Évora

1600 -1610	4
1611- 1620	4
1621-1630	4
1631-1640	2
1641-1650	-
1651-1660	5
1661-1670	3
1671-1680	-
1681-1690	2
1691-1700	1
Total:	25

O ritmo persecutório dos três tribunais inquisitoriais apresenta consideráveis diferenças no que tange ao número de processos de leigos em certos períodos de tempo. Se a Inquisição lisboeta arrolou mais transgressores entre 1611 e 1630 e entre 1641 e 1660, o mesmo não parece ter ocorrido nas demais, quando só mais tarde, entre 1651 e 1660, é que a quantidade de processos teve ligeira elevação.

Dos cerca de duzentos e trinta e sete leigos processados no século XVII pelo Tribunal de Lisboa, em torno de apenas vinte e quatro eram naturais de outros países e colônias ultramarinas: Itália e França, Holanda, Açores, Ceilão (atual Sri Lanka), Índia, México, Brasil (Rio de Janeiro, Pernambuco) e norte da África. A imensa maioria era natural do reino, de diferentes localidades portuguesas, mais particularmente de Lisboa, cidade que teve aproximadamente cem arrolados apenas no Seiscentos. Esse aspecto deixa entrever que a prática da sodomia não foi peculiar ao ultramar e à exploração de grupos não abastados no mundo colonial (até porque a exploração de subalternos também existiu na metrópole), como apontado por alguns historiadores portugueses, a exemplo de Joaquim Ramos de Carvalho. Isso é confirmado também pela quantificação relacionada aos locais onde os homens e mulheres processados viveram. A grande maioria residia no reino, isto é, mais de duzentos deles, principalmente em Lisboa e nos seus arredores. Apenas alguns viveram no ultramar, nos seguintes lugares: Belém do Grão-Pará e São Luís (Maranhão), Bahia, São Paulo, Açores, Tânger (Marrocos), Angola, e Ceilão¹¹⁰⁷.

¹¹⁰⁷ Localizamos ainda dois “sodomitas” leigos arrolados entre 1609 e 1644, cujos processos estavam tramitando no Tribunal da Inquisição de Goa, na Índia: o soldado Manuel Pessoa, natural de Azurara, Bisgado do Porto, que vivia em Goa, e o pajem Manuel Fagundes, natural de Cochim, que também morava em Goa. Processos: 12787 e 13661 respectivamente.

Quanto aos homens da Igreja, durante todo o século XVII, apenas o Tribunal de Lisboa registrou cerca de oitenta e nove¹¹⁰⁸ nomes de integrantes dos cleros regular, secular e das ordens militares devido ao “pecado nefando”¹¹⁰⁹, o que mostra que ele “foi o mais ativo e percentagem significativa dos réus eram clérigos”¹¹¹⁰, o que demonstra que parte expressiva do clero ainda era indisciplinado¹¹¹¹. O ritmo da perseguição inquisitorial aos eclesiásticos sodomitas praticamente não se diferenciou da direcionada aos leigos e o período que contou com o maior número de processos foi entre 1611 e 1660, quando ao menos setenta e sete foram arrolados e nove eclesiásticos foram relaxados à justiça secular (quadro 8). Nos tribunais de Coimbra e de Évora, ao longo de todo o Seiscentos, foram encontrados somente onze processos (dez no conimbricense e apenas um no eborense), resultado que pode, ao menos à primeira vista, dar a entender que aquelas inquisições tiveram uma atuação bem menos significativa, não apenas com relação ao clero sodomítico, mas também quanto aos homossexuais leigos (quadros 9 e 10), visto que processaram transgressores por outros tipos de delitos, a exemplo dos acusados de criptojudaísmo.

Quadro 18: Número de eclesiásticos processados por década – Tribunal de Lisboa

1600-1610	2
1611-1620	17 (2 relaxados)
1621-1630	23 (2 relaxados)
1631-1640	15 (1 relaxado)
1641-1650	11 (4 relaxados)
1651-1660	11
1661-1670	2
1671-1680	2
1681-1690	3
1691-1700	3
Total	89

¹¹⁰⁸ Se contarmos os processos, eles totalizam noventa e cinco: oitenta e seis somados aos nove referentes aos eclesiásticos condenados à fogueira.

¹¹⁰⁹ É importante ressaltar que, embora sejam numerados como processos, nem todos realmente o são. Alguns são apenas denúncias e o número real delas ainda precisa ser levantado.

¹¹¹⁰ MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição...*, op. cit., p. 148.

¹¹¹¹ Baseamo-nos no sentido de “indisciplina”, de “indisciplinado”, tal como descrito por Bluteau, para quem a “desordem no modo de viver, nos costumes”, designava a “indisciplina”. O “indisciplinado”, por sua vez, era aquele que seguia essa forma de vida. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 – 1728, vol. 4. Disponível em <<http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/indisciplinado>> Acesso em: 10 de mar. de 2019.

Quadro 19: Número de processos de clérigos por década – Tribunal de Coimbra

1600-1610	1
1611-1620	-
1621-1630	1
1631-1640	1
1641-1650	-
1651-1660	2
1661-1670	1
1671-1680	1
1681-1690	1
1691-1700	2
Total	10

Quadro 20: Número de clérigos processados – Tribunal de Évora

1600-1610	1
1611-1620	-
1621-1630	-
1631-1640	-
1641-1650	-
1651-1660	-
1661-1670	-
1671-1680	-
1681-1690	-
1691-1700	-
Total	1

Segundo os historiadores, dentre eles Luiz Mott, o Seiscentos “representa o auge da intolerância e perseguição à homossexualidade em Portugal” e entre 1620 e 1644 “foram presos 94 sodomitas (23,8%)”, número “equivalente ao total do século anterior”¹¹¹². Mott atribuiu essas variações a uma “maior visibilidade” e, talvez, ao “descuido dos fanchonos, que, no século XVII, se tornam mais ousados, provocando um endurecimento da repressão eclesiástica, temerosa de que o reino e seus domínios do ultramar se convertessem em novas Sodomas”¹¹¹³.

O autor lembrou ainda o *Regimento Inquisitorial*, de 1613, da autoria de D. Pedro de Castilho, quando “a legislação inquisitorial oficializou todo o minucioso

¹¹¹² MOTT, Luiz. Pagode Português: a subcultura gay em Portugal nos tempos da Inquisição. In *Ciência e Cultura*, vol. 40, fev./1980, p. 4.

¹¹¹³ Idem.

casuísmo de como proceder contra o ‘mau pecado’”¹¹¹⁴. Ademais, sublinhou a influência da Inquisição espanhola durante as décadas em que Portugal esteve sob a coroa de Castela, “pois, reconhecidamente, o Santo Ofício espanhol foi muito mais homofóbico, na severidade do julgamento, na crueldade dos castigos e no número superior das prisões, do que seu vizinho lusitano”¹¹¹⁵. Sem excluir a ascendência da Inquisição espanhola sobre a portuguesa, convém lembrar que o Tribunal do Santo Ofício luso, durante a União Ibérica, nunca esteve dependente do inquisidor-geral castelhano. Manteve sua autonomia e tinha concessão para que o rei indicasse o inquisidor-mor, com documento papal a nomeá-lo, além de ter seu próprio Conselho Geral. A carta patente das mercês, de 1582, “consagrava que o cargo de inquisidor-geral seria apenas atribuído a autóctones, afastando qualquer veleidade de fusão”¹¹¹⁶.

Mas se a intensa perseguição aos sodomitas se deveu ao maior “descuido” dos faltosos e à maior influência da Inquisição castelhana, por que a ação persecutória do tribunal lisboeta parece ter sido mais severa, mais particularmente contra os leigos, entre 1641-1660, período que coincidiu com a *Guerra de Restauração* (1640-1668)? Entre os anos de 1611-1630 houve uma grande repressão inquisitorial contra os praticantes do “nefando”, quando localizamos um total de noventa e oito processos (de leigos e de eclesiásticos) oriundos apenas do Tribunal de Lisboa, cuja sanha resultou na relaxação de três homens da Igreja à justiça secular. Essa época coincide com uma das mais violentas também na Espanha, onde o período entre 1618 e 1628 foi de terrível coerção¹¹¹⁷. O vazio deixado pelos mouriscos, expulsos em 1609, explicaria apenas parte do problema, atribuído por Carrasco, principalmente às grandes reformas sociais e morais levadas a cabo pelo conde-duque de Olivares¹¹¹⁸.

Desse modo, em certos momentos, o ritmo repressivo dos tribunais espanhóis coincide com um dos períodos de maior ação inquisitorial contra os amantes do “pecado nefando” levada a cabo pelo Tribunal de Lisboa, a exemplo do surto de intolerância

¹¹¹⁴ Ibidem.

¹¹¹⁵ Ibidem.

¹¹¹⁶ OLIVAL, Fernanda. *D. Filipe II*. Casais de Mem Martins, Rio de Mouro: Círculo de Leitores/Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa, janeiro/2006, p. 132.

¹¹¹⁷ O autor destacou também a grande violência encetada pela Inquisição espanhola em certos momentos do século XVI, a exemplo dos anos compreendidos entre 1570-1575 e de 1585-1690. CARRASCO, Raphaël. *Le Châtiment de la Sodomic. Sous L’Inquisition (XVIe-XVIIe siècle)*. In *Violences sexuelles...*, op. cit., p. 4. Esse ápice foi também registrado pelo historiador André Fernandez, com uma ligeira diferença com relação a Carrasco, já que o autor sublinhou os anos entre 1610 e 1630 como o período mais repressivo por parte do Tribunal de Valência. FERNANDEZ, André. *The Repression of Sexual Behavior by the Aragonese Inquisition...*, op. cit., p. 491.

¹¹¹⁸ CARRASCO, Raphaël. *Le Châtiment de la Sodomic. Sous L’Inquisition (XVIe-XVIIe siècle)*. In *Violences sexuelles...*, op. cit., p. 4.

ocorrido entre 1611 e 1630, que corresponde à severa perseguição que teve lugar entre 1618 e 1628, na Espanha, acontecimentos que certamente não estão dissociados. Quanto à Inquisição lisboeta, depois de um breve arrefecimento persecutório quanto aos sodomitas leigos, entre 1631 e 1640, a intolerância voltou a crescer durante o conflito entre Portugal e Espanha. Embora não tenhamos tido acesso a estatísticas completas referentes a todo o século XVII em outras partes da Europa (e também relativas às atividades dos tribunais do ultramar), é necessário que as interpretações quanto à sanha inquisitorial contra os sodomitas em Portugal sejam realizadas a partir de perspectivas comparativas com outras regiões, a exemplo da Itália.

Não parece fácil encontrar explicações para esses ritmos de intolerância, que, além de parecer ter coincidido com o que se passou em outras áreas da Europa, como na Espanha, envolveram outros transgressores morais e religiosos, como os cristãos novos e, até mesmo, contra os acusados de feitiçaria. No entanto, tudo leva a crer que, em grande medida, as razões para os ápices repressivos ocorridos em diferentes épocas estão diretamente associadas às questões políticas, das quais, como se sabe, o aspecto religioso não estava dissociado.

A primeira intensa atuação persecutória da Inquisição portuguesa ocorreu na década de 1620 e parece estar intimamente relacionada ao contexto político luso do início do século XVII. Se em 1602, D. Felipe III ordenou uma reforma, que intentava limitar o poder inquisitorial, ambicionando submetê-la à autoridade régia, quando da morte do inquisidor-geral Pedro de Castilho, em 1615, o tribunal já tinha recuperado suas forças, reunindo condições para, após 1619, protagonizar uma das fases repressivas mais árduas de sua história. Após uma visita a Lisboa (1618 e 1619), que tratava dos delitos de sodomia e de judaísmo, sob pressão régia (carta de 1620), que exigia uma atitude inquisitorial enérgica, “e amparada por decisões romanas (1622) que esclareciam que os sodomitas podiam ser condenados à morte num primeiro processo, a Inquisição não os poupou, numa tendência perpetuada até cerca de 1670”¹¹¹⁹.

Portanto, a intolerância no que tange aos “somítigos”, cujo pecado atormentava o monarca, que, em 1634¹¹²⁰, ordenava que o vice-rei o combatesse de forma exemplar, deve ser vista num contexto mais amplo de opressão e de violência direcionado também a outros infratores, morais e religiosos. Ademais, é necessário observar as diferentes

¹¹¹⁹ MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição Portuguesa...*, op. cit., pp. 141-148.

¹¹²⁰ Idem, p. 149.

conjunturas inquisitoriais, a exemplo do que se passou após o falecimento de D. Pedro de Castilho, em 1615, quando, em dezembro de 1616, tomou posse D. Fernão Martins Mascarenhas. O momento marcou a condenação do poeta e cônego de Viseu, Baltasar Estaço, inserido num contexto de conflitos naquele cabido e para quem “os atos sexuais não libidinosos eram projeção do amor divino”¹¹²¹. Embora esse tipo de falta não estivesse no cerne das preocupações de Mascarenhas, Baltasar, em 1620, foi privado das ordens sacras e sentenciado ao cárcere perpétuo. Ademais, em 1623, numa carta aos inquisidores de Coimbra, Mascarenhas deixava claro que não se devia ter piedade e nem misericórdia para com os cristãos novos, cujo destino devia ser a fogueira.

Vale lembrar que, a partir de 1619, teve início uma época de vigorosa ação persecutória do Santo Ofício contra diferentes transgressores, que se constitui um marco na história da instituição. É, contudo, importante observar que já alguns anos antes, em 1611, a Inquisição de Lisboa tinha iniciado um combate contra os amantes do “pecado nefando” (leigos e eclesiásticos). No entanto, depois de 1619, os cristãos novos foram a maioria dos sentenciados: dois mil e quinhentos e sessenta e dois réus, uma média anual de duzentos e catorze, e cento e trinta e quatro foram condenados à morte na fogueira, cujas chamas consumiram seus corpos quando ainda vivos, pelo Tribunal de Évora. No de Coimbra, o número de presos era tão grande, que os cárceres não os comportavam¹¹²². A atuação enérgica contra esses indivíduos parece ser uma das explicações para a ínfima quantidade de processos contra os sodomitas provenientes de ambos os tribunais no período, visto que estavam muito mais ocupados na luta contra outros transgressores, como os acusados de judaísmo.

Mas tais faltosos não foram os únicos perseguidos. A intolerância inquisitorial se voltou também contra os acusados de feitiçaria, sobre os quais a violência aumentou ligeiramente na década de 1620, quando um homem, que, desde 1616, tinha sido denunciado nas visitas pastorais, recebeu a pena máxima, dez anos depois, pelo Tribunal de Évora. Ainda que não estivesse acusado de mortes e tampouco de malefícios, era reincidente (tinha sido processado em 1619), não resistiu à tortura e confessou pactos com o diabo¹¹²³.

Toda essa conjuntura de intensa intolerância e severa perseguição a diferentes transgressores morais e religiosos está enquadrada “dentro de um marco de campanhas de

¹¹²¹ Idem, p. 147.

¹¹²² Idem, p. 148.

¹¹²³ Idem, p. 149.

intensificación de la disciplina contra los delitos y prácticas contra la moral y por razón de herejía. Ambos âmbitos, además tendían a converger y entrecruzarse cuando se hablaba de homosexualidad”¹¹²⁴. É, por exemplo, o caso do padre João de Mendonça da Maia, cujo nome já aparecia nos registros da Inquisição de Coimbra desde ao menos 1620. Das diligências realizadas pelos inquisidores emergiu, a princípio, um conjunto de culpas, que foi além da prática do “pecado nefando”, e o sacerdote foi incriminado de ser judaizante, blasfemo e feiticeiro, furtando “as cousas sagradas corporais e sanguinhos”¹¹²⁵ para usar mal delas”¹¹²⁶. Sua história teve um desfecho trágico e ele foi queimado no auto da fé realizado no Terreiro do Paço, em 10 de julho de 1644, que contou com as presenças ilustres do rei, da rainha e príncipe, inquisidores e demais pessoas seculares.

O processo de João de Mendonça da Maia reúne acusações de diferentes faltas, que, como assinalado, envolveram prevaricações sexuais e equívocos quanto à doutrina católica, aspecto que parece demonstrar uma aproximação entre faltas morais e desvios de fé, e ambos precisavam ser disciplinados. É importante considerar que tais aspectos, na documentação inquisitorial, estão diretamente relacionados à ascendência hebreia do padre, que, discriminada e aviltada, foi associada aos erros sexuais e de fé, o que nos leva a questionar se o réu cometeu as faltas ou se as denúncias resultaram de preconceitos quanto à sua origem, além das inimizades, disputas e conflitos entre o clérigo, seus confrades e pessoas poderosas da comunidade na qual estava inserido.

Embora as estatísticas de Mantecón Movellán quanto à campanha moralizadora encetada pelo tribunal romano se refiram principalmente ao século XVI, é preciso observar o notável crescimento da repressão contra a sodomia e a heresia em Roma, aspecto que, para o autor, não esteve dissociado da reafirmação do poder papal, da redefinição do delito moral e de uma intensa pressão romana contra faltas morais e heréticas. Ademais, a questão coincide, dentre outros pontos, com o intento de implantação do modelo tridentino de organização eclesiástica. O resultado disso foi o aumento do número de executados por esses dois tipos de delitos no universo urbano.

¹¹²⁴ MOVELLÁN, Tomás A. Mantecón. Experiencias sodomitas y justicia urbana en sociedades temprano-modernas del Mediterráneo occidental. In CASTELAO, Ofelia Rey; CORTIZO, Camilo Fernández; REDONDO, Rubén Castro. *La vida inquieta*. Conflictos sociales en la Edad Moderna. Universidad de Santiago de Compostela: Servizo de Publicacións e Intercambio Científico, Ed. 2018, p. 83.

¹¹²⁵ A expressão “sanguinho” designava o paninho que limpava e purificava o cálice. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario Portuguez & Latino...*, op. cit., Volume 7. Disponível em <<http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/sanguinho>>. Acesso em: 10 de set. de 2018.

¹¹²⁶ ANTT, IL, Proc. 5007.

Ou seja, se na primeira metade do Quinhentos as cifras de condenados à pena capital por heresia e sodomia, em Roma, eram pouco mais de um terço, na segunda metade do século XVI, supõem-se que eram “más de las tres cuartas partes y, a partir de estos momentos siempre quedaron por debajo del 2%”¹¹²⁷. Numa comparação entre o que se passou em Roma e em Sevilha quanto ao delito de sodomia, entre 1578 e 1616, a segunda contou com cerca de 15% de executados por esse crime, de um total de trezentos e nove pessoas condenadas. Em Roma, somente na primeira metade do século XVI, pouco mais de 18% dos supliciados o foram pelo delito nefando, quantificações que, como se vê, não se diferenciaram muito¹¹²⁸.

Não se pode dissociar a ação persecutória do Santo Ofício aos sodomitas do contexto político português em seus diferentes momentos, além da forma pela qual a Coroa agiu diante dos cristãos novos, aspectos que tiveram profundo impacto sobre a Inquisição. Nos anos de 1620, a Coroa enfrentava dificuldades financeiras e o inquisidor geral, D. Fernão Martins Mascarenhas, que vinha agindo de maneira enérgica principalmente contra os cristãos novos – como vimos, centenas deles foram condenados pelos três tribunais inquisitoriais – tratou de, através de sua autoridade e combatividade, conseguir “avultadas verbas, calculadas em 400 000 cruzados no final do seu governo” para os cofres madrilenhos¹¹²⁹.

Pouco depois se viu no centro de escândalos, que davam conta da venalidade de ofícios, dentre outras questões. No fim de sua administração, enfrentou novos desafios, dos quais não teve muito êxito. Em 1627, a Coroa entrou em decadência, “motivando a substituição de banqueiros genoveses por cristãos-novos portugueses e uma pressão asfíxiante sobre as receitas do fisco do Santo Ofício”¹¹³⁰. Foi o momento no qual Olivares procurou se aproximar dos conversos, dispostos a emprestar dinheiro em troca de proteção, dando-lhes hábitos de ordens militares, além de concessões para negociar na Ásia, etc., preservando-os da melhor forma possível dos ataques inquisitoriais. No mesmo ano foi promulgado um édito da graça, que foi “um duro golpe para o Santo Ofício”. Ou seja, o tribunal estava vulnerável naquele momento e sua situação tornou-se

¹¹²⁷ MOVELLÁN, Tomás A. Mantecón. *Experiencias sodomitas y justicia urbana...*, op. cit., p. 82.

¹¹²⁸ Idem, p. 81.

¹¹²⁹ MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2013, p. 152.

¹¹³⁰ Ibidem, p. 153.

ainda mais debilitada em 1628, após a morte de Mascarenhas, “deixando a Inquisição mais frágil face às ofensivas da Coroa e aos interesses dos conversos”¹¹³¹.

Entretanto, apesar dessa fragilidade inquisitorial, o período compreendido entre 1621 e 1630 foi o que mais concentrou processos, na Inquisição de Lisboa, contra clérigos homossexuais (vinte e dois), com uma relaxação ao braço secular. Se somarmos esse número aos processos dos leigos, as cifras aumentam para quarenta e oito. Na última década em que Portugal esteve sob a Coroa de Castela, o tribunal lisboeta, embora tenha arrolado apenas dez sodomitas leigos, processou dezesseis homens da Igreja, e condenou dois deles à fogueira: Miguel de Abreu, que tinha apenas as ordens menores e era secretário do Tribunal da Bula da Cruzada, em 1632, e o ex-frade da Ordem dos Jerônimos, João Botelho, em 1638.

De todo modo, as cifras relacionadas aos sodomitas leigos aumentam vertiginosamente entre 1641 e 1660, quando somente o tribunal lisboeta processou cento e nove leigos, que, somados a vinte e dois eclesiásticos, perfazem um total de cento e trinta e um arrolados. Destes, quatro terminaram seus dias na fogueira e três sacerdotes foram queimados no mesmo auto da fé realizado em 25 de junho de 1645: o padre e ex-comissário da Cruzada, António Álvares Palhano, amante de Miguel de Abreu, Santos de Almeida, dono de famosa casa de alcouce frequentada por vários homens, leigos, frades, padres, oficiais da Cruzada, além do sacerdote Diogo Monteiro. Tais condenações ocorreram num outro momento da política lusa, durante a *Guerra de Restauração* (1640-1668).

Além do conflito propriamente dito, é preciso considerar que as relações entre o novo rei, aclamado em 1º de dezembro de 1640, D. João IV, e os oficiais do Tribunal do Santo Ofício foram marcadas pela tensão e os interesses de ambos nem sempre convergiram (aspecto, aliás, que ocorreu em diferentes conjunturas ao longo da existência da instituição). Além disso, houve grupos que apoiaram o monarca e outros que, devido a variados interesses, ficaram ao lado de D. Felipe IV. Se durante o governo de D. Fernão Martins Mascarenhas, que assumiu o comissariado geral, em 1616, houve uma primeira fase de severa intolerância contra os hereges e os amantes do “pecado nefando”, no mandato de D. Francisco de Castro (1628-1653), nomeado após o falecimento de Mascarenhas, preso sob a acusação de participar de uma conjura contra o rei, a austeridade não parece ter se alterado muito. Aliás, o cenário intransigente com

¹¹³¹ Ibidem.

relação aos sodomitas permaneceu após a morte de Castro, quando, em 1653, o Conselho Geral assumiu o controle da Inquisição, o que vigorou até 1671, visto que, nesse período, a Santa Sé não reconhecia D. João IV como o rei de Portugal.

Após essas fases de intensa perseguição aos sodomitas e aos cristãos novos levada a cabo pela Inquisição portuguesa, graças às pressões destes “em Roma e junto da Coroa para se protegerem da forte repressão inquisitorial que sobre eles se abatia”¹¹³², que resultou em perdões gerais, a Inquisição foi suspensa pelo papa, entre 1674 e 1681, o que demonstra a fragilidade da instituição naquele momento. Esse período de vulnerabilidade inquisitorial coincide com o arrefecimento da perseguição aos eclesiásticos sodomitas, visto que o número de processos depois da reativação do Santo Ofício foi bastante modesto: apenas sete arrolados entre 1681 e 1700 pelo tribunal lisboeta, três pelo conimbricense e nenhum pelo eborense. Contudo, na mesma época, localizamos trinta e oito processos de homens leigos na Inquisição de Lisboa, e tanto Coimbra quanto Évora contabilizaram, cada uma, três processos. Contra os homens da Igreja, enquanto o conimbricense arrolou ao menos três, nenhum o foi no eborense.

As dissensões políticas ocorridas no interior do Santo Ofício, os diferentes momentos de conflitos entre seus oficiais e os monarcas, as características dos inquisidores gerais que governaram a Inquisição e suas respostas diante da forma pela qual o rei se colocava, para além das medidas tomadas com relação, por exemplo, aos cristãos novos, são aspectos que certamente não estão dissociados da intolerância aos sodomitas. Ou seja, há evidências de que os fatores políticos estão relacionados aos períodos de maior perseguição contra diferentes tipos de transgressores, adeptos de uma variada gama de pecados religiosos e morais, mais especificamente contra os sodomitas, mais particularmente contra os eclesiásticos. É fundamental que as diferentes conjunturas sejam levadas em conta, visto que o cenário exposto parece evidenciar que, de tempos em tempos, de acordo com as circunstâncias religiosas, políticas e econômicas, intentou-se exercer um maior controle sobre diferentes grupos heterodoxos. Sendo assim, quais foram os impactos desses diversos contextos sobre a repressão aos sodomitas que integraram as ordens militares, o clero secular e o regular? E mais particularmente quanto às várias ordens religiosas? Os cenários políticos tiveram influência sobre as condenações dos homens da Igreja? Essas são algumas das questões que serão discutidas nos itens a seguir.

¹¹³² Ibidem, p. 175.

5.2 DELITOS IGUAIS, PENALIDADES DISTINTAS

Para o historiador Geraldo Pieroni¹¹³³, “é quase inútil buscar uma lógica nas penas que a Inquisição aplicava”, já que “a arbitrariedade dos juízes se conjugava com a disparidade dos direitos, dos costumes e das normas”. Assim, “por um mesmo tipo de crime o réu poder[ia] sofrer penas tão diferentes dependendo das decisões e arbítrio dos eclesiásticos magistrados dos tribunais inquisitoriais”. A talvez aparente incoerência inquisitorial deve ser questionada e os processos, cotejados com outros documentos, lidos de maneira conjunta e não isolada. A ausência de sentenças ou penalidades moderadas facultadas a certos réus considerados devassos são aspectos que devem ser discutidos, já que, em certas fases, parecem indicar consideráveis pressões sobre os inquisidores. Por outro lado, determinadas penas severas recebidas por réus que aparentemente não tiveram muitos parceiros podem indicar uma variada gama de situações, incluindo possíveis perseguições políticas. Ademais, é preciso considerar como a Inquisição agiu diante do clero sodomita, secular e regular (e diante das diferentes ordens), e também quanto aos membros das ordens militares.

Como já dito, a maior parte dos homens da Igreja arrolados pelos três tribunais lusos integrou o clero regular, com aproximadamente cinquenta e seis processos, incluídos os ainda noviços, seguidos pelos membros do clero secular (contabilizados os seminaristas e os clérigos de ordens menores) e, por último, os sodomitas das ordens militares, de Cristo e de Santiago (quadro 11). Os transgressores regulares pertenceram às diversas ordens religiosas, mendicantes e monásticas, cenário que sugere a ausência de uma rígida disciplina no interior dos conventos e mosteiros masculinos (lembrando que, como já sublinhado no primeiro capítulo desta tese, os claustros femininos tampouco foram exemplos de inteira virtude, já que as freiras, não raro, também prevaricaram), demonstrando, por fim, que o modelo tridentino ainda era deficiente e que, portanto, tinha suas próprias contradições. Embora não tenhamos estatísticas completas referentes ao século XVII espanhol, nossa quantificação aproxima-se à realizada pelo historiador Carrasco quanto à sodomia valenciana, que foi protagonizada, entre os séculos XVI e XVII, por expressivo número de religiosos: 13,5% dos réus pertenceram ao clero regular, seguidos por 3,3% do secular e 2,3% de estudantes, num total de 19,1%¹¹³⁴ de homens vinculados à Igreja.

¹¹³³ PIERONI, Geraldo. Passagem para o purgatório. In *Revista Nossa História*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional. Ano 1, nº 4, Fevereiro 2004, pp. 56-57.

¹¹³⁴ CARRASCO, Raphaël. *Le Châtiment de la Sodomie...*, op. cit., p.6.

Quadro 21: Número de processos referentes ao clero regular, ao secular e às ordens militares – século XVII

Tribunais inquisitoriais	Clero	Número de processos
Lisboa	Regular	52 (incluído um noviço)
	Secular	28
	Ordens Militares	6
Total		86
Coimbra	Regular	3
	Secular	7
	Ordens Militares	-
Total		10
Évora	Regular	1
	Secular	-
	Ordens Militares	-
Total		1
Resultado		97

Dos cinquenta processos de homens da Igreja, oriundos da Inquisição de Lisboa escolhidos para esta investigação, trinta e oito correspondem aos membros do clero regular e das ordens militares e doze, ao secular. Alguns deles, embora tivessem as ordens maiores, ainda não eram sacerdotes, outros tinham somente as ordens menores. Comparando a atuação do Santo Ofício diante dos religiosos transgressores e dos seculares, nitidamente concluímos que as decisões inquisitoriais não foram iguais. Elas evidenciam por um lado que, por mais que alguns integrantes do clero regular tenham tido um número considerável de amantes e, às vezes, tenham sido reincidentes, uma parcela pequena recebeu penalidades graves, que incluíram as galés. Por outro, por mais que alguns tenham recebido penas severas, eles tiveram suas vidas poupadas e não enfrentaram a humilhação de um auto da fé público. Ademais, ao que tudo indica, pelo menos em certas ocasiões, aparentemente os veredictos inquisitoriais parecem ter sido influenciados por questões políticas e também por conflitos nos quais os sodomitas estiveram inseridos.

Um primeiro aspecto que merece ser ressaltado é que nenhum religioso foi condenado à fogueira, ainda que sete seculares e um integrante da Ordem Militar de Cristo tenham sido relaxados ao braço secular. O frade João Botelho, professo da Ordem de São Jerônimo por cerca de 20 anos, mestre de canto na capela de Santo António, que chegou a alcançar o posto de procurador do Convento do Mato, já tinha

sido expulso de sua religião quando foi queimado no auto da fé, que se realizou na Ribeira Velha, em 5 de setembro de 1638¹¹³⁵.

Convém ressaltar que, em 1613, ano em que o crime de sodomia aparecia pela primeira vez no *Regimento do Santo Ofício*, que dissecava as penas imputadas aos inculcados pelo “nefando”, seu autor, o bispo D. Pedro de Castilho, inquisidor geral de Portugal, recebeu instruções do Cardeal Giovanni Garzia Mellini¹¹³⁶ (1562-1629), que tinha sido núncio apostólico na Espanha, entre 1605 e 1607. A carta de Mellini proibia que os religiosos sodomitas, presos nos cárceres inquisitoriais, fossem aos autos públicos da fé, com o objetivo de evitar escândalos. O documento concedia, assim, privilégios aos religiosos, cujas condenações não deveriam ter nenhuma publicidade. Roma parecia intentar resguardar o prestígio e a autoridade do clero regular em Portugal, já que, caso seus integrantes fossem aos autos públicos, elas teriam sua reputação conspurcada e profanada, o que, obviamente poderia comprometer a moral de ordens religiosas muito tradicionais.

Aliás, esse intento de salvaguardar os integrantes do clero regular existiu também no mundo espanhol, onde o jesuíta castelhano Pedro de León, na primeira metade do século XVII, através de seu poder e de sua influência, conseguiu conter os escândalos sexuais que poderiam envolver os membros das mais importantes ordens religiosas de Sevilha, das quais faziam parte “algunos hombres respetados”¹¹³⁷, dentre os quais vários religiosos, que tiveram seus nomes registrados nos autos.

Entretanto, através dos processos inquisitoriais emerge um quadro complexo, visto que, com exceção dos sete seculares condenados à fogueira e do ex-frade da Ordem de Cristo, Francisco Henriques, nenhum outro homem da Igreja ouviu sua sentença em auto da fé público, o que pode sugerir, pelo menos à primeira vista, que o objetivo inquisitorial não era publicizar os erros morais do clero, mesmo que fosse o secular. A questão é evidenciada, por exemplo, pelas palavras dos inquisidores no processo do padre António Álvares Palhano, condenado à fogueira, em 1645, quando se

¹¹³⁵ ANTT, IL, Proc. 7118.

¹¹³⁶ *Ofício do cardeal Millino ao inquisidor geral de Portugal solicitando que não seja feito autos públicos com os regulares detidos nos cárceres do Santo Ofício por delito de sodomia, a fim de se evitar escândalos (Carta do Cardeal Millino para o Bispo Dom Pedro de Castilho, em que avisa da resolução q' sua Santidade havia tomado acerca dos Religiosos presos pello peccado nefando, para que não saíssem em Auto publico)*. Cópia manuscrita. Traslado feito por Bartolomeu Fernandes, secretário do Conselho Geral, e consentado pelo notário Francisco de Burges, em Lisboa, a 30/01/1614. Disponível em < <http://acervo.bndigital.bn.br/sophia/index.html> > Acesso em: 12 de fev. de 2017.

¹¹³⁷ MOVELLÁN, Tomás A. Mantecón. *Las culturas sodomitas en la Sevilla de Cervantes...*, op. cit., p. 464.

mostraram cautelosos quanto à sua prisão: “ao delato depois dos assentos da mesa e conselho, pelo qual se determinou q’ se esperasse mais culpa, [...], e que não era bastante p^a ser preso, porquanto ele se apresentou e confessou mt^{as} culpas do pecado nefando com diversas pessoas”¹¹³⁸. Ademais, os oficiais da Mesa Inquisitorial sublinharam que “posto q’ o delato era devasso e tinha continuado este pecado por mt^{os}. anos, não estava convencido na reincidência, e é clérigo e já de idade; e q’ se devia esperar mais prova, mas q’ este assento com os autos fosse levado ao cons.^o geral”¹¹³⁹.

Ou seja, mesmo que Palhano fosse considerado devasso no pecado de sodomia, que ele tinha cometido por muitos anos, ainda assim, segundo os inquisidores, as culpas não eram suficientes para que fosse decretada a sua prisão. É relevante notar que o sacerdote, que tinha 68 anos, havia sido comissário geral do Tribunal da Bula da Cruzada, uma instituição que, como vimos, era muito prestigiosa e poderosa. Entretanto, seu compadre, Miguel de Abreu, que tinha apenas as ordens menores, embora secretário do Tribunal, foi queimado anteriormente, em 1632, pouco antes da morte de D. António Mascarenhas, o comissário geral da Cruzada e seu amo, ocorrida alguns anos mais tarde, em 1637. Muito mais jovem, Abreu, que como Palhano, também foi acusado de ter uma casa onde havia uma intensa sociabilidade sodomítica, foi queimado aos 31 anos. Embora tenha sido considerado um réu “diminuto”, Miguel, dentre homens que o acusaram e aqueles com quem ele confessou ter cometido o “nefando”, parece ter tido um número bem menor de parceiros, cerca de dezoito. Quanto a Palhano, o número foi imensamente maior: aproximadamente setenta e um, com quem praticou uma infinidade de contatos sexuais, incluindo a sodomia. Contudo, sua condenação à fogueira (assim como a do padre Santos de Almeida) só se concretizou em 1645, isto é 13 anos após a morte do parceiro.

O Regimento Inquisitorial de 1640, de autoria de D. Francisco de Castro, deixa entrever que a maneira de penalizar os seculares era diferente da estabelecida aos regulares, pormenorizando bem mais no caso dos membros das ordens religiosas, a quem o documento dedicou número maior de especificações. Se aos clérigos ficava decretado que recebessem as mesmas penas dos leigos, com exceção da de açoites, as prescrições quanto aos regulares especificavam que ouviriam suas sentenças na sala do Santo Ofício, evitando, assim, o escândalo e a exposição, o que, certamente, mancharia a reputação da ordem religiosa à qual o pecador pertencesse:

¹¹³⁸ ANTT, IL, Proc. 8226.

¹¹³⁹ Idem.

[...] *sendo clérigo*, terá as mesmas penas, *excepto a de açoites*, e será suspenso para sempre das ordens que tiver e inabilitado para ser promovido às que lhe faltarem e, tendo ofício ou benefício eclesiástico, será privado dele e inabilitado para ter outros. *E se for religioso professo, ouvirá sua sentença na sala do Santo Ofício* e será também suspenso das ordens, privado de voz activa e passiva para sempre e degredado para um dos mosteiros mais apartados de sua religião, onde terá algum tempo de reclusão no cárcere, com as penitências que se costumam dar aos religiosos por culpas gravíssimas. E poderá também ser degredado para algum lugar fora do reino, tendo-se respeito à graveza do crime e *qualidade da pessoa*, mas em caso que sejam devassos no crime e escandalosos, irão ouvir sua sentença no auto e serão também condenados em degredo para galés¹¹⁴⁰.

De fato, nenhum religioso ouviu sua sentença em auto da fé público. Os regulares mais devassos receberam os veredictos inquisitoriais na Sala do Santo Ofício (ao menos nove religiosos), perante oficiais inquisitoriais, demais pessoas, eclesiásticas e regulares. Nos casos graves, a leitura da sentença poderia ser feita ainda no capítulo dos conventos diante de toda a comunidade, ritual que não deixava de não ter uma conotação vexatória ante os confrades. Enquanto aqueles que buscaram a Mesa Inquisitorial voluntariamente, deram grandes mostras de arrependimento, foram considerados com maior possibilidade de emenda, escutaram a condenação diante apenas do inquisidor, promotor e notário, na Mesa Inquisitorial (cerca de dezesseis). Como se sabe, para que não se recebesse uma penalidade severa, era fundamental não estar denunciado. De todos os membros do clero secular aqui estudados, nenhum deles se apresentou espontaneamente à Mesa Inquisitorial¹¹⁴¹. Juntamente com a pena da fogueira, o confisco de bens foi uma das formas mais utilizadas para punir os clérigos, que foram condenados ainda à suspensão do exercício das ordens, proibidos de pregar, de confessar e de dizer missas (quadro 12). Em pelo menos um caso, o sacerdote ficou

¹¹⁴⁰ Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal – 1640. In: ASSUNÇÃO, Paulo de; FRANCO, José Eduardo. *As Metamorfoses de um Polvo*, p. 376, (grifos meus).

¹¹⁴¹ Padre Vicente Nogueira se encontra nas duas categorias. Se, por um lado, apresentou-se pela primeira vez ao Santo Ofício em 15 de novembro de 1614, acabou preso em 17 de junho de 1631, após denúncias. ANTT, IL, Proc. 4241. A situação do sacerdote António Lourenço Veloso foi semelhante à de Nogueira: em 21 de abril de 1638 apresentou-se voluntariamente à Mesa Inquisitorial, reincidiu e voltou a apresentar-se em 14 de setembro de 1644. Terminou preso no cárcere da penitência em 09 de junho de 1645. ANTT, IL, Proc. 4810. Por sua vez, o secular António Girão já tinha procurado a Mesa para se confessar em 27 de outubro de 1610, quando já estava delato. Como ele não tinha mencionado vários parceiros, os inquisidores acharam por bem prendê-lo em 03 de outubro de 1620. ANTT, IL, Proc. 5397. É importante mencionar ainda que tanto Santos de Almeida quanto António Álvares Palhano, embora presos e condenados à fogueira, também tinham, anos antes, buscado a Inquisição para descarregar suas consciências. ANTT, IL, Procs. 6587 e 8226. Miguel de Abreu, que tinha apenas as ordens menores, foi preso em 24 de novembro de 1630. No entanto, já tinha se apresentado ao visitador do Santo Ofício, em 31 de março de 1618, quando tinha entre 17 e 18 anos, no contexto da ação persecutória contra sodomitas e cristãos novos acusados de judaísmo. ANTT, IL, Proc. 644.

impedido de curar almas. Caso de João de Sousa, que também solicitou moços no ato da confissão e, por isso, foi condenado a abjurar de leve suspeita na fé na Mesa diante dos inquisidores e seus oficiais, em 15 de novembro de 1618¹¹⁴².

Quadro 22: Penalidades – clero secular – século XVII

Penalidades	Clero Secular
Fogueira	7
Confisco de bens	7
Galés	1
Degredo	2
Cárcere	-
Suspensão do exercício das ordens	3
Proibição de pregar	1
Impedimento de confessar	2
Suspensão de dizer missas	1
Penitências	4
Admoestação	-
Sem sentença	1

O quadro acima revela que, com exceção da pena mais severa emitida pelo Santo Ofício, isto é, a fogueira, apenas um clérigo foi condenado à outra penalidade extremamente dura e penosa: as galés. Embora não fosse fácil obter a libertação de uma das penas mais cruéis do Santo Ofício, António Girão conseguiu a comutação de sua pena, proeza que não era fácil de alcançar. Ter resignação diante da sentença, um bom comportamento e, até mesmo, alguma doença (desde que não fosse contagiosa, o que comprometeria o cumprimento da penalidade de outros condenados), não eram garantias de comutação desse tipo de penalidade¹¹⁴³. Ele, que tinha parte de cristão novo, segundo os inquisidores, escapou de uma condenação mais severa devido à qualidade da prova da justiça e de outras considerações. Uma anotação posterior informou que o degredo para as galés foi comutado para Angola e depois para o Brasil. Girão ainda amargou um ano preso no Limoeiro antes de embarcar e sua trajetória parece ter sido bastante difícil na América portuguesa. Ao menos é o que se depreende de suas lástimas enviadas ao Santo Ofício. O navio aportou na Paraíba e ele comunicava que ia para a Bahia. Escreveu uma petição na qual descrevia seu estado lamentável, a dilapidação de todo o seu patrimônio durante a viagem, o que o levou a se sustentar com

¹¹⁴² ANTT, IL, Proc. 12355.

¹¹⁴³ SANTOS, Georgina Silva dos. *Ofício e Sangue: A Irmandade de São Jorge e a Inquisição na Lisboa Moderna*. Lisboa/Portimão: Edições Colibri/Instituto de Cultura Ibero-Atlântica, 2005, p. 292.

esmolas dos fieis e de um mosteiro de Santo Antonio. Por tudo isso, suplicava que pudesse exercer novamente suas ordens, no que foi atendido, em 12 de dezembro de 1624. Devido à falta de pregadores no Brasil, os inquisidores acharam por bem permitir que Girão, sacerdote e pregador, que tinha estudado Latim até a quarta classe e completado os estudos na Universidade de Évora, onde ouviu Artes e Teologia, voltasse a pregar nestas plagas¹¹⁴⁴.

Quanto às penas de suspensão do exercício das ordens, de pregar, de confessar e de dizer missa, é importante ressaltar que os réus que tinham sido conjuntamente condenados pelos crimes de sodomia e de solitação foram os que as receberam de maneira mais rígida, visto que o delito de solitação implicava em suspeita de heresia. No entanto, mesmo assim, houve casos em que foi possível reverter certas suspensões antes do tempo e os sacerdotes puderam voltar às atividades de suas ordens. O padre João de Sousa, que tinha fama pública de sodomita, solicitou moços durante a confissão e foi condenado a abjurar de leve suspeita na fé na Mesa, diante dos inquisidores e seus oficiais, em 15 de novembro de 1618. Proibido perpetuamente de confessar e curar almas e suspenso, por 1 ano, de dizer missas, além das penas espirituais e do pagamento dos custos, Sousa permaneceu no cárcere da penitência até fevereiro de 1619, quando foi comunicado que tinha satisfeito com fiança bastante e que suas despesas e custas tinham sido recebidas. Depois de assinar um termo de anátema a todo e qualquer tipo de heresia, foi ordenado que fosse solto do cárcere para cumprir sua penitência. Mais tarde, enviou ao Santo Ofício uma petição implorando para que lhe fosse levantada a suspensão de suas ordens, uma vez que tinha sido suspenso por 1 ano e já tinham se passado 9 ou 10 meses da leitura de sua sentença. Como seu processo foi longo, ele vendeu tudo o que tinha para pagar suas despesas e precisava sustentar sua mãe, que era muito idosa e pobre. Seu pedido foi deferido em 17 de setembro de 1619 e confirmado pelo inquisidor geral três dias depois. Seu processo terminou com uma petição de seu cunhado, que também era muito pobre, na qual pedia para que fosse adiado o prazo de pagamento da dívida do sacerdote, relacionada ao tempo em que esteve na prisão (desde 1616), o que foi aceito pela Inquisição, no mesmo ano¹¹⁴⁵.

Por outro lado, a pena de degredo para a Ilha do Príncipe não foi cumprida por um padre secular, o cônego da Sé de Lisboa, o inveterado sodomita Vicente

¹¹⁴⁴ ANTT, IL, Proc. 5397.

¹¹⁴⁵ ANTT, IL, Proc. 12355.

Nogueira¹¹⁴⁶, que, dentre outras peripécias, chegou a aportar na Paraíba, mas depois de passar pela Galícia, acabou fugindo para Roma, onde contou com a proteção de um cardeal. A situação de Nogueira, que tinha uma importante dignidade catedralícia, ascendência nobre e mantinha contatos com muitas pessoas influentes, era bastante diferente da do pobre sacerdote António Lourenço Veloso¹¹⁴⁷, que, embora fosse capelão de almas na Igreja de São Nicolau, não tinha benefício. Veloso foi suspenso de suas ordens para sempre e condenado ao degredo por 10 anos para a Ilha do Príncipe, a pagar as despesas processuais, além de penas espirituais. Mas por ser “pobre” e “miserável”, escreveu petição na qual pedia que sua pena de degredo fosse comutada para o Brasil, onde, com esmolas, poderia passar melhor. A princípio, seu pedido foi indeferido e ele escreveu novamente. Devido à presença holandesa em São Tomé, não embarcou, ficando no Limoeiro, onde passava fome e outras necessidades. Pediu para ser mandado para o Brasil ou para o Maranhão, para onde havia embarcações. Em 16 de novembro de 1646, os inquisidores permitiram sua partida, mas o degredo tornou-se perpétuo. Não se sabe se ele conseguiu voltar a gozar dos privilégios de suas ordens e se retornou a Portugal.

Embora ainda seja necessário que um número maior de processos seja analisado para que se tenha uma perspectiva de conjunto mais abrangente, esses exemplos parecem demonstrar que, apesar da intolerância, traduzida pela forte repressão inquisitorial, que, de tempos em tempos, recaía sobre os sodomitas, pelo rigor e pela severidade das penas a eles impostas, como a da fogueira e a das galés, ao que parece, no que tange aos eclesiásticos, mesmo que seculares, houve possibilidades para a negociação. Apesar das especificações do Cardeal Mellini quanto aos religiosos sodomitas, buscando, em 1613, resguardá-los do vexame do auto público da fé, das diferenças na forma de processar os religiosos, então estabelecidas pelo *Regimento de 1640*, os seculares eram homens da Igreja e, apesar de sete terem perdido suas vidas na fogueira, conseguiram que o Santo Ofício modificasse sentenças, adiasse prazos,

¹¹⁴⁶ ANTT, IL, Proc. 4241. Segundo Mott, Nogueira fugiu para a Itália, onde contou com a proteção do Cardeal Francisco Barberino. Paiva, por sua vez, declara que apelou para Roma e obteve a suspensão da pena em 1637. MOTT, Luiz. *Homossexuais da Bahia – Dicionário Biográfico* (séculos XVI-XIX). Salvador: Grupo Gay da Bahia, 1999, p. 51. MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição Portuguesa...*, op. cit. p. 148.

¹¹⁴⁷ ANTT, IL, Proc. 4810.

comutassem penas. Em suma, “a percentagem das sentenças comutadas foi ligeiramente mais alta no caso dos sodomitas do que no dos solicitantes”¹¹⁴⁸.

Um aspecto importante diz respeito ao sexo sodomítico praticado com meninos e adolescentes, que não parece ter sido uma razão relevante para uma condenação a penas mais graves, ainda que o fato de incitar “pessoas” ao “nefando” pudesse ser considerado um dado significativo, visto que era um indício claro de devassidão e de pouca possibilidade de emenda. Embora o padre Santos de Almeida, por exemplo, tenha cometido diferentes práticas sexuais com crianças e que adolescentes, que circulavam por sua residência, lá tenham participado de vários atos sexuais, isso não se caracterizou como agravante de sua pena. Ou seja, as idades não foram levadas em consideração. Aliás, como afirmamos no capítulo quatro, não se percebe nesses processos uma comoção inquisitorial em torno dessas atividades libidinosas. Segundo o Conselho Geral, Almeida, por suas “tantas torpezas”, “mais parecia nellas monstro da natureza que home’ racional, as quaes se não declarão por não offender os ouvidos dos fieis Christãos”¹¹⁴⁹. Uma das maiores faltas do sacerdote foi ter “casa publica, E patente na qual *m.^{tas} pessoas* se desencaminhavão, E commettião o ditto peccado”¹¹⁵⁰, criando “ocasião de outros commettere’ tam horrendo, E abominavel crime”¹¹⁵¹. A sua “soltura, devassidão, perseverança, escândalo”¹¹⁵² foram as principais razões para sua severa condenação. Além disso, os inquisidores julgaram que ele induzia outras “pessoas” a cometerem o mesmo delito, não importando, enfatizamos, suas idades.

Assim, diferentemente do que destacou Matthews-Grieco¹¹⁵³, para quem os atos jurídicos relacionados ao “estupro” eram sempre “sensíveis à idade e à situação social da vítima”, visto que a violação de uma criança com idade entre 12 e 14 anos, “era reprovada com muita severidade, e até punida com a morte”, o mesmo não parece ter se passado em Portugal, muito embora a autora não tenha definido em qual país essas medidas foram concretizadas.

Ainda que se refira a um membro de uma Ordem Militar, o primeiro processo do clérigo do hábito de Santiago, Francisco Dias Palma, se iniciou com denúncias que afirmavam que tinha sido encontrado sobre um rapaz de 12 anos numa sacristia. Os

¹¹⁴⁸ GOUVEIA, Jaime Ricardo. *Vigilância e disciplinamento da luxúria clerical no espaço luso-americano...*, op. cit., 842.

¹¹⁴⁹ ANTT, IL, Proc. 6587.

¹¹⁵⁰ Idem.

¹¹⁵¹ Ibidem.

¹¹⁵² Ibidem.

¹¹⁵³ MATTHEWS-GRIECO, Sara F. *Corpo e sexualidade na Europa do Antigo Regime...*, op. cit., p. 256.

inquisidores eborenses deixaram o licenciado Diogo Serra de Medeiros, vigário da vara na Vila de Mertola e comissário do Santo Ofício, a par dos acontecimentos, e buscaram obter mais informações, mandando fazer as diligências. Entretanto, fica evidente que a preocupação inquisitorial era organizar o maior número de dados contra Palma e o “cúmplice”, era saber se Palma ejaculou no ânus do “moço” e se tinha concretizado a sodomia. Ao longo do processo, fica claro que os inquisidores não se incomodaram com o fato de o menino ter 12 anos e se foi um ato forçado e violento. E tampouco foi por “violiar” meninos que ele recebeu a pena de suspensão de suas ordens e do exercício e uso delas por 5 anos, além do degredo para Angola pelo mesmo tempo, proibição de entrar nas Vilas de Ourique e de Almodóvar e em seus termos, admoestado e condenado a pagar os custos processuais. O que estava no cerne da questão inquisitorial era a consumação da sodomia e não importava se com criança ou com outro homem. É ainda interessante notar que Palma, segundo o padre Santos de Almeida, sequer cumpriu sua pena do degredo: “o qual ate agora não foy cumprir, perque indo embarcado, aportou no Algarve no tempo da aclamação de Sua Magestade, e la com aquella revolta foy escapando, se veyo viver a esta Cidade ao caes do Carvão, onde está ensinando moços a Latim”¹¹⁵⁴. E, claro, continuou com sua vida “nefanda” até ser novamente arrolado pela Inquisição, em 1644, um ano antes da relaxação de Almeida, dono da casa por ele frequentada.

A confissão de culpas muito antigas é um elemento que marcou determinadas condenações, a exemplo da do supracitado Santos de Almeida, que foi capelão da Capela Real por aproximadamente 25 anos. Tanto ele quanto padre António Álvares Palhano prevaricaram por muitos e muitos anos antes de serem arrolados pelo Santo Ofício que, como vimos, demorou a considerar que as culpas existentes contra Palhano fossem suficientes para decretarem seu aprisionamento. Ainda que não tenhamos contabilizado o número de culpas obsoletas dos processados, esse elemento evidencia o quanto, ao menos em certas conjunturas, a Inquisição demorou a agir diante do clero sodomita. É ainda necessário que tal parcimônia, que, obviamente, nem sempre ocorreu, seja comparada com o que se passou com os sodomitas regulares, das ordens militares e os leigos. De todo modo, a condenação à pena capital de Almeida, aos 66 anos, assim como as dos padres Palhano, aos 68, Diogo Monteiro, aos 55, Bartolomeu de Góis, aos 50, parece evidenciar a existência de certa tolerância inquisitorial para com esses

¹¹⁵⁴ ANTT, IL, Proc. 6587.

sodomitas inveterados, visto que suas idades revelam que prevaricaram por muito tempo e apenas tardiamente acabaram arrolados pelo Santo Ofício. Tanto Almeida quanto Palhano, por exemplo, tinham casas frequentadas por um número incomensurável de jovens e homens e, mais particularmente no caso de Almeida, isso era discutido nas tabernas e nas boticas, deixando entrever que era um assunto público. Esse aspecto parece revelar as incoerências inerentes ao próprio sistema repressivo, que, apesar da repressão e da severidade das penalidades, a exemplo da fogueira e das galés, ao que tudo indica, não teve um funcionamento totalizante, uma eficácia, absoluta, suprema.

Quanto aos sodomitas das ordens militares, nenhum deles se apresentou ao Santo Ofício¹¹⁵⁵ e dois integrantes ouviram sua sentença em auto da fé público: o freire professo, cavaleiro da Ordem de Cristo, Simão de Olivença, condenado à pena capital, em 1611, e Francisco Henriques, sacerdote, também freire professo (quadro 13). Apesar dos privilégios inerentes aos membros das ordens militares, Henriques, que foi expulso da ordem, embora tenha negado, foi considerado réu reincidente. Ainda que se tenha apresentado voluntariamente à Mesa Inquisitorial por três vezes, foi preso em 22 de outubro de 1646 e ouviu sua sentença, em 15 de dezembro de 1647, no Terreiro do Paço: foi privado perpetuamente de suas ordens, degredado por 10 anos para as galés, além de ter recebido penitências espirituais, devendo se responsabilizar pelo pagamento dos custos processuais. Embora não tenha recebido pena mais grave porque a prova da justiça não foi o bastante, mais tarde ele encaminhou uma petição ao Santo Ofício, dizendo que estava muito doente, com mais de 60 anos para remar nas galés, sem comida, pedia que lhe dessem dois meses para cuidar da saúde e tratar de sua alma. Em 07 de novembro de 1648, o inquisidor geral, D. Francisco de Castro, concedeu-lhe dois meses para se curar, sob fiança de 100 mil réis, mas que depois retornasse às galés. Não houve mais nenhuma informação sobre o desfecho da história do sacerdote¹¹⁵⁶.

Quadro 23: As penas dos membros das Ordens Militares – Cristo e Santiago

Penalidades	Ordens Militares	Números
Fogueira	Cristo	1

¹¹⁵⁵ Em 10/05/1632, aos 33 anos, Francisco Dias Palma apresentou-se voluntariamente à Inquisição de Lisboa. Reincidiu e foi preso em 17/03/1638 pelo Tribunal de Évora. Palma pecou novamente e em 29/10/1644, buscou a Inquisição de Coimbra, o que deu início a outro processo, em Lisboa, onde foi preso no cárcere da penitência. ANTT, IL, Procs. 8834 e 8834-1.

¹¹⁵⁶ ANTT, IL, Proc. 11357.

	Santiago	-
Confisco de bens	Cristo	1
	Santiago	-
Suspensão das ordens	Cristo	1
	Santiago	2
Galés	Cristo ¹¹⁵⁷	1
	Santiago	-
Degredo	Cristo	-
	Santiago	2
Cárcere		
Penitências	Cristo	1
	Santiago	1
Admoestação	Cristo	-
	Santiago	-

O quadro acima nos permite observar que nenhum frade de Ordem Militar foi admoestado, à semelhança do que ocorreu com os integrantes do clero secular. Embora os dados sejam insuficientes, é possível concluirmos que as penalidades dadas aos membros das Ordens de Cristo e de Santiago e dos clérigos seculares foram semelhantes e incluíram tanto a fogueira e o confisco de bens, quanto as galés e o degredo. Entretanto, em ambas as situações foi possível, ao menos por um tempo, amenizar a situação dos réus. O padre secular António Girão, apesar de sua origem cristã nova, obteve a comutação de sua pena às galés, e o sacerdote do hábito de Cristo, Francisco Henriques, conseguiu que o Santo Ofício lhe desse um tempo para se tratar, ainda que tivesse que voltar a remar.

5.3 AS PENAS DOS SODOMITAS DAS ORDENS RELIGIOSAS

Como já exposto, os regulares pertenceram a diferentes ordens religiosas e as mais arroladas pelo Santo Ofício foram as de São Domingos e de Nossa Senhora do Monte do Carmo, ambas com dez de seus membros listados, seguidas pela Ordem de São Francisco, com cinco religiosos processados. As ordens dos Eremitas de Santo Agostinho, São Jerônimo e Santíssima Trindade contaram três arrolados e a de São Bento, apenas um integrante. Mas quais foram as penalidades mais aplicadas a esses

¹¹⁵⁷ O sacerdote Francisco Henriques, que ouviu sua sentença em auto da fé público, foi expulso da Ordem de Cristo. ANTT, IL, Proc. 11357.

transgressores? Foram semelhantes ou podemos pensar que algumas delas foram privilegiadas pelo Santo Ofício? Em resumo, podemos considerar que houve mais parcimônia inquisitorial com relação aos sodomitas religiosos do que com os seculares e com os faltosos das Ordens Militares?

Tanto o caso estudado por Movellán na Sevilla no tempo de Cervantes quanto em Portugal, no período aqui estudado, os religiosos parecem ter sido resguardados. Como vimos, foi preferível que os regulares não se confrontassem com os vexames dos autos da fé públicos. E, ainda que pudessem receber punições rigorosas, elas ficariam circunscritas ao mundo propriamente religioso, inquisitorial e conventual. O conteúdo das sentenças era compartilhado apenas entre os oficiais da Inquisição e os próprios réus, confrades e pessoas graves das ordens a que pertenciam, não adquirindo, assim, um caráter de publicidade. No entanto, com exceção dos seculares (e do freire do hábito de Cristo) condenados à fogueira e de um sacerdote da Ordem de Cristo, ao que parece, os clérigos também foram poupados do auto da fé público, ainda que nenhum tenha confessado espontaneamente, principalmente depois de reincidirem. Neste particular, é importante atentar também para os locais onde os amantes dos religiosos e dos seculares ouviram suas sentenças. Em apenas um caso o parceiro sodomita foi a auto da fé público, onde foi condenado ao açoite pelas ruas de Lisboa: Luís Martins de Siqueira, que cometeu sodomia com vários eclesiásticos, incluindo regulares, dentro de mosteiros¹¹⁵⁸. Os demais “cúmplices”, devido a atenuantes, que incluíram a pouca idade, a esperança de emenda, não ser devasso, o arrependimento, ouviram as sentenças na Sala do Santo Ofício¹¹⁵⁹ e aqueles que se apresentaram voluntariamente, na Mesa.

Desse modo, como há consenso entre os historiadores, buscar a Mesa Inquisitorial para desencarregar a consciência era um dos fatores determinantes para que o réu fosse recebido com misericórdia e não recebesse uma penalidade muito severa. Como se depreende do quadro (14) abaixo, a maior parte dos religiosos confessou espontaneamente, principalmente os membros da Ordem de São Domingos e os Eremitas de Santo Agostinho.

¹¹⁵⁸ ANTT, IL, Proc. 7934.

¹¹⁵⁹ Ouviram a sentença na Sala do Santo Ofício: Manuel Leitão Borges (ANTT, IL, Proc. 11526), Vicente Ferreira (ANTT, IL, Proc. 2481), Antonio Dias do Rio (ANTT, IL, Proc. 3699), Manoel da Fonseca (ANTT, IL, Proc. 11525) e Abraão Hugo (ANTT, IL, Proc. 3697). Na Mesa: Simão Monteiro (ANTT, IL, Proc. 1788).

Quadro 24: Religiosos confitentes e denunciados

Ordens Religiosas	Números
São Domingos	Confitentes: 10
	Denunciados: -
Total	10
Eremitas de Santo Agostinho	Confitentes: 3 ¹¹⁶⁰
	Denunciados: -
Total	3
São Jerônimo	Confitentes: 1
	Denunciados: 2
Total	3
Nossa Sra. do Monte do Carmo	Confitentes: 8
	Denunciados: 2 ¹¹⁶¹
Total	10
Santíssima Trindade	Confitentes: 2
	Denunciados: 1
Total	3
São Francisco	Confitentes: 3
	Denunciados: 2
Total	5
São Bento	Confitentes: 0
	Denunciados: 1
Total	1
Resultado	35

Dos dez dominicanos arrolados, nenhum foi denunciado. Alguns deles mantiveram relações entre si e se apresentaram à Inquisição na mesma época. Por outro lado, dois integrantes da Ordem do Carmo foram denunciados, exatamente os que receberam as penas mais severas, que incluiu a de galés. Ainda que o único beneditino arrolado não tenha sido confitente e um de seus amantes o tenha acusado de possuir uma casa de alcouce, seu processo terminou sem sentença. O quadro abaixo mostra o conjunto de penalidades recebidas por todos os religiosos, de acordo com suas ordens:

¹¹⁶⁰ O frade João Pereira de Castelo Branco se enquadra, num primeiro momento, como confitente, mas depois reincidiu. Em 9/09/1644, aos 31 anos, se apresentou à Mesa e foi admoestado; reincidiu e foi denunciado por parceiros. Preso em 19/05/1651. ANTT, IL, Proc. 982.

¹¹⁶¹ Ambos foram presos e um deles, frei António Soares, nos cárceres secretos. ANTT, IL, Procs. 1783 e 6919, respectivamente.

Quadro 25: Ordens e penalidades facultadas aos religiosos

Penalidades	Ordens	Números
Fogueira ¹¹⁶²	-	-
Galés	Dominicanos	-
	Carmelitas	1
	Franciscanos	-
	Trinitários	1
	Agostinianos	-
	Jerônimos	-
	Beneditinos	-
Total		2
Confisco de bens	Dominicanos	-
	Carmelitas	-
	Franciscanos	-
	Trinitários	1
	Agostinianos	1
	Jerônimos	-
	Beneditinos	-
Total		2
Degredo	Dominicanos	-
	Carmelitas	-
	Franciscanos	-
	Trinitários	-
	Agostinianos	2
	Jerônimos	-
	Beneditinos	-
Total		2
Degredo Conventual	Dominicanos	-
	Carmelitas	-
	Franciscanos	1
	Trinitários	-
	Agostinianos	-
	Jerônimos	-
	Beneditinos	-
Total		1
Cárcere conventual	Dominicanos	3
	Carmelitas	2
	Franciscanos	-
	Trinitários	-
	Agostinianos	2
	Jerônimos	1
	Beneditinos	-
Total		8
Cárcere inquisitorial ¹¹⁶³	Dominicanos	-
	Carmelitas	1
	Franciscanos	1 ¹¹⁶⁴

¹¹⁶² Apenas um ex-frade Jerônimo foi relaxado ao braço secular: João Botelho, que, quando de sua condenação, em 1638, já tinha sido expulso da Ordem. ANTT, IL, Proc. 7118.

¹¹⁶³ Em pelo menos um caso, um carmelita foi condenado à reclusão perpétua irremissível nos cárceres secretos do Santo Ofício, onde se confessaria mensalmente. Embora, mais tarde, o frade António Soares tenha pedido a comutação de sua pena, o que lhe foi deferido. ANTT, IL, Proc. 6919.

	Trinitários	-
	Agostinianos	-
	Jerônimos	-
	Beneditinos	-
Total		2
Privados de voz ativa e passiva¹¹⁶⁵	Dominicanos	3
	Carmelitas	4
	Franciscanos	-
	Trinitários	1
	Agostinianos	3
	Jerônimos	1
	Beneditinos	-
Total		12
Impedimento de ser promovido a outras ordens¹¹⁶⁶	Dominicanos	2
	Carmelitas	1
	Franciscanos	-
	Trinitários	-
	Agostinianos	-
	Jerônimos	-
	Beneditinos	-
Total		3
Suspensão do exercício das ordens	Dominicanos	-
	Carmelitas	3
	Franciscanos	-
	Trinitários	1
	Agostinianos	3
	Jerônimos	1
	Beneditinos	-
Total		8
Proibição de pregar	Dominicanos	1
	Carmelitas	1 ¹¹⁶⁷
	Franciscanos	-
	Trinitários	-
	Agostinianos	-
	Jerônimos	-
	Beneditinos	-
Total		2
Penitências Espirituais	Dominicanos	3
	Carmelitas	5
	Franciscanos	1
	Trinitários	1
	Agostinianos	3

¹¹⁶⁴ O franciscano António Lobo foi condenado a 10 anos de cárcere inquisitorial, “in pane et aqua”, em reclusão separada para fazer suas penitências. Mais tarde, pediu a comutação de sua pena. ANTT, IL, Proc. 3057.

¹¹⁶⁵ Algumas vezes, a proibição foi por apenas alguns anos.

¹¹⁶⁶ Além dessa penalidade, ao menos um dominicano, frei António Quaresma, foi proibido de estudar qualquer ciência. ANTT, IL, Proc. 1121. É importante destacar que nem sempre o impedimento era perpétuo, havendo possibilidade de que os inquisidores revogassem a proibição.

¹¹⁶⁷ O frade franciscano António Lobo também foi impedido de confessar, de ter ofícios, lugares e preeminências de sua religião. ANTT, IL, Proc. 3057.

	Jerônimos	1
	Benedítnos	-
Total		14
Admoestação	Dominicanos	4
	Carmelitas	2
	Franciscanos	1
	Trinitários	2
	Agostinianos	-
	Jerônimos	1
	Benedítnos	-
Total		10
Sem sentença	Dominicanos	2
	Carmelitas	3
	Franciscanos	2
	Trinitários	-
	Agostinianos	-
	Jerônimos	-
	Benedítnos	1
Total		8

Um dos aspectos mais relevantes é a já sublinhada ausência de religiosos condenados à pena máxima. Apenas o já mencionado ex-frade da Ordem dos Jerônimos, João Botelho, foi queimado, mas quando não mais fazia parte dos quadros da ordem. A pena das galés foi recebida por apenas dois regulares: um carmelita e um trinitário. Contudo, à semelhança do que se passou com o único clérigo condenado a esse tipo de penalidade, ambos conseguiram a comutação de suas penas. No caso de um trinitário, foi possível que a sanção severa fosse convertida em outra menos rigorosa. Foi o que se passou com frei Fernando Mendonça, que, antes de sua ordenação, se chamava Francisco Correa da Cunha. Ele, que chegou a se casar com a castelhana Francisca Fajarda, mais tarde, entrou para a Ordem da Santíssima Trindade. Mudou sua identidade e tornou-se o frei Fernando de Mendonça¹¹⁶⁸, mas não deixou a vida “nefanda”. Ele, que foi uma das testemunhas que depôs, em 1610, contra seu parceiro, o clérigo de ordens de epístola Pascoal Corrêa, foi condenado a ouvir sua sentença na Sala do Santo Ofício, em 17 de dezembro de 1621, diante dos inquisidores, dos demais oficiais inquisitoriais e pessoas religiosas. Recebeu a pena do degredo perpétuo para as galés do rei sem soldo, confiscação de todos os seus bens, privado do exercício de suas ordens para sempre, da voz ativa e passiva e mais penitências espirituais. Entretanto, o degredo para as galés foi comutado para Angola, pelo Conselho Geral¹¹⁶⁹. Contudo, Mendonça, em 12 de janeiro de 1623, prestes a ser enviado para a África, através de uma requisitória, pediu para que

¹¹⁶⁸ ANTT, IL, Proc. 7101, fólho 23.

¹¹⁶⁹ Idem, fólhos 103A e 103B.

fosse embarcado para o Brasil. Reclamava de que Angola era uma localidade muito remota, onde “falta de todas as cousas necessarias, e mui doentia, e sendo o sup.^{te} como he, nella mui desamparado por não ter ha de quem se posa valer em suas necessidades, teme acabar a vida breve e miseravelm.^{te}”¹¹⁷⁰.

Mendonça aludia ainda às suas condições na prisão, onde estava havia três anos, “passando tantos trabalhos e afrontas”, e pedia a misericórdia inquisitorial, que lhe foi concedida. O religioso, que estava nos cárceres da penitência, a mando do bispo, inquisidor geral e membro do Conselho de Estado de Sua Majestade, D. Fernão Martins Mascarenhas, foi, sob “muy apertada E bastante fiança”¹¹⁷¹, entregue a seu irmão, Gaspar da Cunha de Mendonça, para que ficasse em sua casa até que houvesse navio para o Brasil. No entanto, ao que parece, seu processo termina sem informação sobre o cumprimento do degredo, uma vez que houve um imbróglio nos cárceres, que além de envolvê-lo, envolveu também seu irmão, um outro parente e o alcaide dos cárceres. Neste caso, em particular, o fato de ser neto, pelas vias materna e paterna, de homens que tinham o hábito de Cristo, a mãe e a avó paterna serem designadas por “dona” e muito próximas ao rei e à rainha, além de fazer parte de uma “ordem tão autorizada”¹¹⁷² como era a da Santíssima Trindade, podem ter sido elementos favoráveis que lhe concederam todos esses privilégios.

A importância da ordem dos trinitários foi sublinhada no processo de frei Jacinto Sanches, amante do padre secular Vicente Nogueira¹¹⁷³ e de outros eclesiásticos, incluindo homens de sua comunidade religiosa. O réu, que foi apenas censurado, ouviu a seguinte admoestação do inquisidor, em abril de 1633: “ofende com tal pecado e a obrigação q’ tem de se apartar dele por cristão e religioso de hua’ ordem tão autorizada como a em q’ tem professado”¹¹⁷⁴. Ou seja, foi ressaltada a importância da Ordem da Santíssima Trindade, que, desde sua chegada a Portugal, em 1207, tinha como principal objetivo resgatar os cativos cristãos em terras de muçulmanos.

O prestígio da ordem parece ter sido um aspecto essencial que livrou certos sodomitas reincidentes, devassos e contumazes, do recebimento de uma pena mais implacável. O frei António Lobo, de alcunha o “ramalhete”, da Observância da Província de Portugal, que tinha uma vida sexual bastante intensa e foi acusado de

¹¹⁷⁰ Ibidem, fl. 106.

¹¹⁷¹ Ibidem, fl. 108.

¹¹⁷² ANTT, IL, Proc. 1235.

¹¹⁷³ ANTT, IL, Proc. 4241.

¹¹⁷⁴ ANTT, IL, Proc. 1235.

solicitar moços para o pecado de molícies no ato da confissão, não se apresentou voluntariamente. Apesar disso, não recebeu uma pena tão rigorosa e ouviu sua sentença na Sala do Santo Ofício diante do inquisidor, demais oficiais, cônego da Sé de Lisboa e outras dignidades eclesiásticas, além de religiosos “graves e principais” do mosteiro lisboeta: 10 anos de cárcere inquisitorial, “in pane et aqua”, em reclusão separada para fazer suas penitências, suspensão perpétua de suas ordens, de pregar e confessar, proibição da voz ativa e passiva, de ter ofícios, lugares nem preeminências de sua religião. Lobo, que era sacerdote, confessor e pregador, foi preso na primeira metade do século XVII, e apesar dos atos de solicitação, disse que nunca sentiu mal do sacramento da confissão. Mas fora fraco e caíra nas artimanhas do demônio. Os inquisidores acharam por bem não queimá-lo, por fazer parte da ordem de São Francisco, “tão benemerita na Igreja de Deus”¹¹⁷⁵. Se António Lobo não pertencesse ao clero regular e à Ordem de São Francisco poderia ter terminado seus dias na fogueira. Mas, segundo as palavras dos inquisidores, foi poupado por integrar uma ordem tão meritória como a franciscana. Ademais, vale lembrar que havia apenas três anos que o cardeal Mellini tinha enviado as instruções a D. Pedro de Castilho quanto à proteção aos religiosos sodomitas que se encontravam nos cárceres.

Desses exemplos, é possível notar que pertencer ao clero regular, mais particularmente ser professo numa ordem prestigiosa, fazer parte de uma boa família, ao menos em certas ocasiões, poderiam ser fatores relevantes para que o sujeito não fosse sentenciado a castigos severos. Mas eles não eram determinantes. É o que se depreende da severa punição recebida pelo frade carmelita Baltasar da Silveira, um dos que não se apresentou à Mesa. Ainda que tenha sido visto com esperanças de emenda, foi tido por “convencido” e “convicto” no crime de sodomia. Ouviu sua sentença na Sala: suspenso do exercício de suas ordens e privado para sempre da voz ativa e passiva, foi degredado perpetuamente para remar nas galés sem soldo, além de receber penas espirituais e ser obrigado a pagar os custos do processo. Baltasar, que tinha mais de 50 anos, era prior do Convento de Évora, filho do Dr. Gileanne da Silveira, que foi muitos anos juiz do fisco, vereador em Lisboa e corregedor na Ilha de São Miguel, onde foi batizado e apadrinhado pelo conde de Vila Franca. Era teólogo, pregador, estudou no Colégio de Coimbra e na Universidade de Paris, onde morou por 4 anos, passou alguns meses em Roma, além de ter estado em Castela e na Catalunha¹¹⁷⁶. No entanto, nenhuma dessas

¹¹⁷⁵ ANTT, IL, Proc. 3057.

¹¹⁷⁶ ANTT, IL, Proc. 1783.

considerações atenuou sua condenação e ele ainda remou nas galés por dois anos, quando conseguiu a comutação de sua pena¹¹⁷⁷.

No que tange ao clero secular, esses mesmos elementos nem sempre impediram que o réu fosse condenado a penas graves, a exemplo da fogueira. Como veremos no próximo item, o clérigo de ordens de epístola, Pascoal Correa, filho de um cavaleiro fidalgo, que apoiou o prior do Crato, apesar do pequeno número de amantes, foi queimado em 1610, poucos meses depois de sua prisão. Outro exemplo que merece ser analisado mais acuradamente é o do sacerdote João de Mendonça da Maia, que foi mestre-escola da Colegiada de Valença do Minho, e era filho de um executor da Vila de Viana e seu avô e padrinho tinha sido juiz da alfândega de Vila do Conde. Apesar de sua dignidade eclesiástica, de sua família e de sempre negar a reincidência, Maia acabou seus dias na fogueira em 1644. Se no primeiro caso, o fator essencial para a condenação de Pascoal pode ter sido de cunho político, no segundo, os conflitos com pessoas muito poderosas nos quais Maia e sua família estavam inseridos podem ter sido determinantes para que as denúncias contra ele tenham sido desencadeadas. Talvez essas questões sejam alguns dos elementos-chave para o entendimento da aplicação díspar de punições aos homens da Igreja, que cometeram o mesmo delito: a sodomia, mas que receberam sanções distintas.

Quanto aos integrantes do clero regular, o poder das boas relações sociais (inclusive fora de Portugal) e a riqueza de alguns réus podem ter sido razões importantes para o desfecho de certas sentenças. Essa união de fatores apareceu no processo do padre frei dominicano João de Sousa. Ele era filho de Simão de Souza, que tinha ascendência judaica, pormenor que não o impediu de ser aceito na Ordem de São Domingos, não obstante a vigência do ideal de “pureza de sangue”, instituída pelo breve

¹¹⁷⁷ Foi expulso da Ordem pela infâmia do crime que tinha cometido, passando a se chamar somente Baltazar da Silveira. Entretanto, continuava sendo muito conhecido entre os religiosos, que continuavam a considerá-lo como frade da ordem, pelo que a ordem padecia “grande detrimento”. Dessa forma, o provincial pedia que sua pena de galés, que já cumpria havia 2 anos, fosse substituída por outra, mais leve, uma vez que já estava velho para as galés. Não bastava que fosse degredado para fora de Lisboa, mas do Reino. Em 17 de dezembro de 1648, o inquisidor geral D. Francisco de Castro comutou a pena perpétua para o Brasil. Mais tarde, o próprio ex-carmelita encaminhou uma petição ao Santo Ofício pedindo que a suspensão de suas ordens lhe fosse levantada, no que foi atendido, em 25 de fevereiro de 1649. Poderia, em qualquer capitania do Brasil, celebrar e administrar os sacramentos, como se nunca houvesse sido suspenso. Mais tarde, Baltazar encaminhou nova petição à Inquisição. Desta vez, pedia para que não o embarcassem para outra parte, a não ser para o Rio, sob pena de ter sua comutação para as galés anulada. Em 26 de março de 1649, o inquisidor geral permitiam que, se não houvesse embarcação para o Rio, que ele fosse embarcado em qualquer nau em direção ao Brasil. O procurador de Baltazar, Domingos da Silva Ferraz, fez uma petição à Inquisição para que lhe fosse dada uma certidão da Mesa Inquisitorial relacionada à sentença que lhe havia sido dada, o que foi deferido em 16 de dezembro de 1650 e a certidão, passada em 12 de janeiro de 1651. ANTT, IL, Proc. 1783.

de Sisto V, *Dudum Charissimi in Christo*, que era uma das exigências para a entrada nas ordens religiosas. Entretanto, não raro, esse aspecto foi contornado, como ressaltou, por exemplo, Georgina Silva dos Santos, quanto às freiras cristãs novas¹¹⁷⁸. O religioso, que buscou a Mesa Inquisitorial, em 14 de novembro de 1630, para confessar que tinha feito sexo com alguns homens, era muito bem relacionado. Depois de uma de suas confissões, foi proibido de deixar a cidade sem licença inquisitorial. Entretanto, João partiu para a Corte de Madrid onde esteve alguns meses. Ao retornar, retomou suas confissões ao Santo Ofício, “dizendo de outras m^{tas} pessoas”¹¹⁷⁹. Logo depois, ausentou-se novamente, mais uma vez sem licença. Foi para Roma, onde confessou suas culpas no Supremo Tribunal do Santo Ofício, como constou na carta do cardeal de Cremona endereçada ao Tribunal de Lisboa. Depois de passar mais de quatro anos ausente, apresentou à Mesa Inquisitorial uns breves de Sua Santidade, a missiva do cardeal e umas certidões, dizendo que não tinha o propósito de se valer de tais documentos, mas sim terminar sua confissão, pedir delas perdão e aguardar pela pena que lhe coubesse. Continuou sua confissão, mencionando os nomes de mais pessoas com quem tinha feito sexo, sem, contudo, ter consumado a sodomia. Atribuiu sua ausência do Reino à ordem de seus prelados, que o mandaram que saísse com brevidade da cidade.

Os inquisidores ressaltaram o fato de Sousa ser “pessoa rica, de grandes intelligencias, e poder”. Acrescentaram que temiam “prudentem^{te} que resulte de lhe darem [?] alguma [?] pena” e ele recorresse “outra uez a Roma com a queixa de se lhe não guardare’ os breues de sua s^{de}”, e, assim “conseguir com seus poderes outros (principalm^{te} em tpo’ que não ha Agente em Roma que lhos impida) de que se occasione’ grandes encontros, e inconuenientes [...] e iurisdicção do s^{to} officio”¹¹⁸⁰. Apesar de certos aspectos que lhe eram contrários, inclusive uma testemunha que o acusou de judaísmo, ele era confitente, e um dos inquisidores achava por bem que ele ouvisse sua sentença na Mesa do Santo Ofício diante de seus prelados e de quatro importantes religiosos dominicanos: visto como réu arrependido e com possibilidades de emenda, foi proibido de se assinar como conventual nos conventos de Lisboa, Benfica e Almada sem licença do inquisidor geral, e penitências espirituais (no primeiro

¹¹⁷⁸ SANTOS, Georgina Silva dos. *Isabel da Trindade: o criptojudaísmo nos conventos portugueses seiscentistas...*, op. cit.

¹¹⁷⁹ ANTT, IL, Proc. 5423, fl. 52.

¹¹⁸⁰ ANTT, IL, proc. 5423, fl. 52B.

ano, jejum às sextas-feiras a pão e água e, nos mesmos dias, uma disciplina. Nos dias em que dissesse missa deveria ter cilício)¹¹⁸¹.

De todo modo, é importante relembrar que a Inquisição passava por uma situação complexa naquele momento. A Coroa entrou em colapso econômico no fim da década de 1620, o que levou o conde-duque Olivares a se aproximar dos conversos, buscando resguardá-los da melhor maneira da sanha inquisitorial. Ao que tudo indica, devido a essa conjuntura complexa, João de Sousa, homem rico, bem relacionado em Roma e de grande inteligência, apesar de sodomita inveterado, conseguiu livrar-se de ser punido com severidade.

Dos demais dominicanos, três que se apresentaram à Inquisição foram somente admoestados e os processos de outros dois, que também buscaram a Mesa espontaneamente, não contêm sentença. As sanções mais severas incluíram período de reclusão em mosteiros da ordem, jejum a pão e água duas vezes por semana, privação perpétua de voz ativa e passiva, proibição de promoção a outras ordens, de estudar qualquer ciência e de pregar. Como se sabe, nenhum deles foi a auto da fé público. Seja como for, é importante destacar que, em 1614, D. Filipe III fez mercê à Ordem de São Domingos, à qual concedeu “um assento perpétuo no Conselho”¹¹⁸² Geral do Santo Ofício. Em que medida essa questão pode ter influenciado nas sentenças? É um dado relevante, visto que essa concessão régia pode ter contribuído para uma certa proteção aos sodomitas daquela ordem religiosa.

As penalidades dadas aos carmelitas não se diferenciaram muito das recebidas pelos dominicanos. O fato de serem religiosos, terem se apresentado espontaneamente à Mesa e demonstrado arrependimento foram aspectos levados em consideração durante a elaboração das sentenças. Quanto aos franciscanos, um dos processos, de 1653, não contém sentença¹¹⁸³, e o de um frade apresentado na década de 1630, inclui apenas sua admoestação¹¹⁸⁴.

¹¹⁸¹ Mais tarde, em 04/02/1638, foi emitida uma licença para que o frade fosse “depositado” no Convento de Almada até Páscoa. Em 27/04/1638, em resposta à petição do clérigo, que pedia para que fosse permitido que seus prelados decidissem em qual convento poderia ficar, o Conselho Geral decidiu que poderia permanecer no convento de Almada (mas sem pertencer a ele), mas sem retorno a Lisboa. Depois ele foi permitido a ir a Lisboa, acompanhando seu prior. Em 5/11/1638 o Conselho permitiu que poderia se assinar como morador de qualquer convento de sua Província, escolhido por seu prelado, menos os de Lisboa e Benfca. ANTT, IL, Proc. 5423.

¹¹⁸² CODES, Ana Isabel López-Salazar. O Santo Ofício no tempo dos Filipes: transformações institucionais e relações de poder. Coimbra: *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, 9, 2009, pp. 153.

¹¹⁸³ ANTT, IL, Proc. 12287.

¹¹⁸⁴ ANTT, IL, Proc. 4479.

Os três integrantes da ordem dos Eremitas de Santo Agostinho ouviram suas sentenças na Sala do Santo Ofício. A reincidência poderia ser um agravante e fazer com que o réu não ouvisse sua condenação na Mesa. Isso parece ter ocorrido nos casos de João Pereira de Castelo Branco¹¹⁸⁵, que, quando apresentado, foi admoestado, e mais tarde, quando reincidiu e foi denunciado, não recebeu a “misericórdia” inquisitorial, e de Duarte Pacheco¹¹⁸⁶, apresentado duas vezes, em 1620 e em 1631 (mas tudo leva a crer que seu nome já aparecia nos registros inquisitoriais desde ao menos 1610). Mas não parece caracterizar o caso de Simão da Cunha¹¹⁸⁷, que embora tenha se apresentado, foi condenado ao cárcere da penitência. Entretanto, apenas um deles escapou da pena do degredo, Duarte Pacheco, sentenciado a 10 anos de prisão no cárcere de um convento fora de Lisboa, mais penitências dadas por sua ordem, e reclusão perpétua no mesmo convento. Foi ainda privado para sempre da voz ativa e passiva e do exercício de suas ordens.

A Ordem dos Jerônimos foi a única a ter um ex-integrante condenado à pena máxima: o padre João Botelho, que tinha parentes eclesiásticos, foi preso após denúncias de alguns meninos. Uma comissão realizada no Mosteiro do Mato mostrou que ele, que pertencera à ordem por mais de 20 anos, tinha um comportamento escandaloso, fora admoestado inúmeras vezes e encarcerado no próprio convento, e acabou expulso da ordem. Botelho contou com a condescendência de alguns confrades que testemunharam na Inquisição. Parece ter havido certo interesse em proteger e ocultar seus casos sexuais, mas que não foi suficiente. O filho de alfaiate que ascendeu e se tornou um Jerônimo, chegando a ser procurador do convento, que estudou filosofia por 3 anos e teologia, por dois, foi queimado no auto da fé realizado na Ribeira Velha, em 5 de setembro de 1638, aos 50 anos de idade.

Por outro lado, seu confrade, o sacerdote João do Vale (ou de Santo Tomás) foi apenas advertido e repreendido na Mesa Inquisitorial. Frei João pediu audiência ao inquisidor, em 1682, e revelou que, nos tempos do noviciado na Companhia de Jesus, manteve vários atos de molície e foi penetrado sem emissão de sêmen *intra vas* por diferentes inacianos, alguns deles padres. Admitiu que, pelo menos em uma ocasião, na casa do noviciado dos jesuítas, derramou semente no ânus do também noviço Manoel Ribeiro Soares, que, mais tarde, se tornou carmelita. Confessou voluntariamente que

¹¹⁸⁵ ANTT, IL, Proc. 982.

¹¹⁸⁶ ANTT, IL, Proc. 4899.

¹¹⁸⁷ ANTT, IL, Proc. 13079.

cometera “o pecado de penetrasoens recíprocas no Vazo trazeiro por duzentas e Vinte e seis vezes Com varias pessoas e por mt.ºs annos confessando” “q so sette vezes consumara o pecado de sodomia no q parece deminuto e fazer a confissão inverosimel”¹¹⁸⁸. Ainda assim, o processo terminou, em 24 de outubro de 1699, com um “Termo de Repreensão”, que, embora sublinhe a inverossimilhança de sua confissão, apenas o repreendeu e recomendou que não caísse novamente em semelhantes culpas. Havia circunstâncias atenuantes que livravam o réu de penalidades mais graves, como a confissão voluntária antes de ser denunciado e não ser considerado devasso e sem possibilidade de emenda. Entretanto, a própria Inquisição não considerou a confissão verossímil. Todavia foi somente advertido e o processo, concluído.

A Ordem de São Bento teve apenas um membro processado: o sobrinho do bispo de Angra, D. Pedro da Costa Leal, frei Pedro da Costa, de alcunha “menino putó”¹¹⁸⁹. Ele, que quando casado tinha vida dupla e mantinha relações sexuais com homens, inclusive em sua casa, costumava vestir-se de mulher. Segundo denúncias, tinha uma casa de alcouce e, para a Inquisição, se ele continuasse solto poderia “contaminar muitas pessoas”, tamanha a publicidade e desaforo com que cometia o “nefando”. Foi considerado, por alguns inquisidores, “hu’ dos mais infam.^{dos} homen’s nelle, que havia neste povo”¹¹⁹⁰. Mas frei Pedro, que tinha cerca de 40 anos, amigo próximo e amante de D. Rodrigo da Câmara, conde de Vila Franca, não foi punido e seu processo terminou sem sentença e ele sequer foi admoestado. É preciso ressaltar que o próprio D. Rodrigo, no contexto de prisões inquisitoriais em retaliação a D. João IV, acabou arrolado por sodomia, em 1651. Ademais, o conde, nos Açores, foi de fundamental importância à causa dos Bragança, em 1640¹¹⁹¹. No processo do beneditino consta que D. Rodrigo não parecia ter boas relações com o tio de Pedro da Costa, o bispo homônimo, de Angra, certamente por desavenças políticas.

Desse modo, as condenações inquisitoriais daqueles homens, severas ou não, para além da ausência delas, precisam ser analisadas à luz das querelas políticas. As relações das ordens religiosas com a Coroa e também com a Inquisição são pontos fundamentais que ainda requerem uma relevante atenção. Daí a importância fundamental de que os processos sejam cotejados com outras fontes para que novas

¹¹⁸⁸ ANTT, IL, Proc. 5200.

¹¹⁸⁹ ANTT, IL, Proc. 3315.

¹¹⁹⁰ Idem.

¹¹⁹¹ MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro Paiva. *História da Inquisição Portuguesa...*, op. cit., p. 187.

interpretações, ou ao menos hipóteses, sejam lançadas acerca dessas sentenças. Os processos são um importante fio condutor, mas eles não dão todas as respostas. Eram conjunturas complexas e tudo leva a crer que a inserção dos sodomitas, eclesiásticos ou não, integrantes do clero regular ou do secular, nesses diferentes contextos, é um dos pontos chaves para o entendimento das disparidades punitivas. Afinal, apesar de terem cometido delitos iguais, era possível que recebessem penalidades distintas.

5.4 DUAS TRAJETÓRIAS

O processo do clérigo de ordens de epístola, Pascoal Corrêa, é relativamente pequeno (não tem sequer 50 fólhos) e entre a data de prisão e sua condenação decorreram apenas poucos meses: encarcerado em 11 de dezembro de 1610, o desfecho de sua história foi célere e ele foi sentenciado à fogueira no auto da fé realizado na Ribeira, em 31 de julho de 1611. Pascoal era filho de Gaspar Tinoco de Sá, cavaleiro fidalgo do senhor D. Antonio, que foi Prior do Crato, e Ana Correa de Macedo, ambos cristãos velhos. Ele era jovem, apenas 28 anos, e, em comparação com outros sodomitas relaxados à justiça secular, teve poucos amantes, cerca de nove, com quem cometeu uma variada gama de contatos sexuais, que incluíram a “punheta” e a sodomia. Segundo as próprias testemunhas, nem todas elas teriam consumado o “nefando” com o clérigo.

A primeira audiência com o licenciado Antonio Dias Cardoso, deputado do Conselho Geral, ocorreu no dia 20 de dezembro, dez dias após sua prisão, porque Pascoal pediu para confessar. Disse estar muito arrependido, pedia misericórdia e admitiu ter cometido vários atos sodomíticos com o supramencionado Francisco Correa da Cunha, moço fidalgo, que, mais tarde, se tornou o frei trinitário Fernando Mendonça, que já tinha revelado os encontros ao inquisidor. Nova sessão só ocorreu em 19 de janeiro porque o clérigo novamente teria pedido mesa. Disse não ter mais nada para revelar e foi feita a *Sessão de Genealogia*. Houve um grande interregno e Pascoal só retornou à presença do inquisidor Salvador de Mesquita, deputado do Conselho Geral, em 21 de junho de 1611. Às vagas perguntas de Mesquita, bem ao estilo do Santo Ofício, insistiu em dizer que nada mais tinha a revelar. Dias depois, em 28 de junho, Pascoal voltou a pedir para se confessar e confidenciou atos sodomíticos e conatus com outros quatro homens. Dois dias depois foi emitido o libelo da justiça. Dos cinco pontos do libelo, o eclesiástico concordou com a maioria deles, mas disse não estar lembrado do que constava em ao menos dois deles. Foi mandado que viesse com sua defesa.

Chamado à presença de Mesquita, confessou sodomia com um franciscano. Esteve com seu procurador e contestou alguns pontos do libelo e não quis mais defesa. Logo depois, foi publicada a prova da justiça. Como não tinha mais nada a revelar, não quis contraditas. Em 21 de julho de 1611, o Conselho Geral considerou que o réu deveria ser entregue à justiça secular por “convicto” e “confesso”. Dias depois, suas culpas foram ratificadas e no dia 29 do mesmo mês, foi notificado de que estava relaxado, sentença concretizada no último dia de julho. E assim, de forma ligeira, o clérigo, apesar de ter colaborado com a Inquisição, foi visto como réu diminuto, mas não foi submetido à tortura, e foi condenado à fogueira.

O caso de Pascoal, que tinha um irmão religioso, frei Jacinto, professo da ordem de São Bernardo, exemplifica o quanto é fundamental, além de inserirmos esses homens no complexo cenário político de seu tempo, analisarmos seus processos para além do crime nefando propriamente dito. Como já ressaltamos, ele era filho de um cavaleiro fidalgo, que era da casa de D. António, prior do Crato. O contexto político da ascensão de D. Felipe II ao reino de Portugal, em 1580, foi marcado por uma intensa turbulência e a crise sucessória contou com uma inicial resistência de D. António, que, apesar de neto bastardo do rei D. Manuel, insistia em assumir o poder. Apesar de a condenação de Pascoal Correa ter acontecido mais de uma década depois do falecimento do aspirante ao trono, é preciso ter em conta que, até fins do século XVI, personalidades que apoiavam a causa do prior, sob a acusação de favorecer seus empreendimentos, foram “detidas a conta-gotas em Portugal”¹¹⁹², o que expressa que “a sua desesperada actividade diplomática conseguia perturbar a ordem das coisas imposta por Filipe II”¹¹⁹³. Outra particularidade diz respeito à sobrevivência da “memória da aventura política de D. António”, que permaneceu latente na imaginação de uns e nos receios de outros, “praticamente até aos finais da época espanhola”¹¹⁹⁴, existência longa atribuída por Schaub ao círculo de fiéis e de correspondentes, cujo imaginário subsistiu por longo tempo. Apenas a leitura do processo de Correa não permite que sua sentença seja inteiramente compreendida. Mas, ao enquadrarmos sua trajetória nessa conjuntura difícil, podemos ao menos conjecturar que, sua condenação pode ter tido, na realidade, um cunho político e suas sodomias, a maior parte delas por ele confessadas, podem não ter passado de um elemento para ocultar a verdadeira razão de sua perseguição.

¹¹⁹² SCHAUB, Jean-Frédéric. *Portugal na Monarquia Hispânica (1580-1640)*. Lisboa: Livros Horizonte, 2001, p. 62.

¹¹⁹³ Idem.

¹¹⁹⁴ Ibidem.

Se no caso de Pascoal Correa, as dissensões políticas podem ter sido a principal razão de sua rápida condenação, a trajetória do sacerdote João de Mendonça da Maia, que culminou com a sua execução em 1644, parece estar mais relacionada às suas contendas, que envolviam também pessoas de sua família, com indivíduos muito poderosos. Mendonça, que era mestre-escola na Colegiada de Valença do Minho, foi encarcerado pelo Santo Ofício de Lisboa em 21 de julho de 1643, pelo crime de sodomia, muito embora constassem, contra ele, denúncias de outros delitos. Inculpado de ter sua casa frequentada por diversos homens, a ele foi atribuída a alcunha “o Arquissinagoga”, cognome que não parece casual, visto que o vincula diretamente ao universo judaico e dá a entender que ele era o “principal da sinagoga”¹¹⁹⁵ dos judeus.

A primeira denúncia contra padre João de Mendonça da Maia, na Inquisição de Lisboa, data de 14 de junho de 1627. O cristão velho Ant3nio Pimenta, ent3o com aproximadamente 15 anos, seu criado, buscou a Mesa Inquisitorial para acusar-se de culpas de sodomia, consumada pelo sacerdote havia cerca de um ano. Entretanto, dias antes, em 20 de maio de 1627, no Convento de S3o Domingos, em Coimbra, o reverendo padre frei Ant3nio da Ressurrei33o, da Comiss3o Inquisitorial e deputado do Tribunal da Inquisi33o de Coimbra, mandou chamar o sacerdote Manoel Teixeira, cuja confiss3o de pr3tica do “pecado nefando” com Jo3o, em Roma, est3 registrada no *Livro das Denuncia33es do Nefando*.

Segundo Teixeira, “Vindo de Roma a Portugal, provido na Conezia de Elvas que possuem os C3negos da dita S3 o mandar3o a Roma per seu agente no 3ltimo ano de Paulo quinto”, e “na mesma Cidade de Roma teve ajuntamento do pecado nefando com Jo3o de Mendonça da Maia que ent3o era secular”¹¹⁹⁶. Ambos, ao se reencontrarem em Lisboa, decidiram buscar a Mesa Inquisitorial para confessarem suas culpas. Entretanto, Teixeira, que ia para Coimbra, onde se confessaria, disse que “lhe pediu a ele dito Jo3o de Mendonça, em caso que quisesse acusar-se no Tribunal do Santo Oficio de Lisboa” adiasse “para alguns’ dias, porque tinha not3cia que se ia daquele tribunal Gaspar Clemente Botelho [?] c3nego na dita S3 de Elvas, e secretario no dito Tribunal, e seu Camarada conhecido”¹¹⁹⁷.

¹¹⁹⁵ O “archisinao3go” era aquele que era considerado o “principal da sinagoga”. SILVA, Antonio de Moraes. *Diccionario da lingua portugueza* – recompilado dos vocabularios impressos ate agora, e nesta segunda edi33o novamente emendado e muito acrescentado, por ANTONIO DE MORAES SILVA. Lisboa: Typographia Lacerdina, 1789/1813. *Volume 1*. Dispon3vel em: < <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/diccionario/2/archisinao3go>> Acesso em: 10 de set. de 2018. Verbetes: *archisinao3go*.

¹¹⁹⁶ Idem.

¹¹⁹⁷ Ibidem.

Os dois combinaram “que o que primeiro fizesse sua confissão fizesse menção nela de que ambos se queriam confessar, e ele confitente vinha a Coimbra aonde determinava de o fazer”¹¹⁹⁸. Teixeira deixou entrever a amizade e a confiança mútuas pautadas na origem comum que os dois homens tinham, a pátria portuguesa: “se fiou da dita pessoa, e ela dele per serem amigos, e conhecidos e do mesmo Reino de Portugal”¹¹⁹⁹, elementos que, a seu ver, pareciam facilitar a preservação do segredo perigoso que mantinham. Ademais, seu testemunho mostra a existência de importantes laços de solidariedade entre os sodomitas e também a proteção que, em determinadas circunstâncias, foi conferida aos transgressores pelos próprios oficiais do Tribunal do Santo Ofício, que lhes favoreceriam durante as apresentações à Mesa Inquisitorial, indicando, mais uma vez, as incongruências inerentes ao próprio sistema repressivo.

Houve um interregno e novas denúncias por sodomia foram recolhidas pelo Tribunal de Lisboa entre 1638 e 1643, este último o ano da prisão de João. Filipe de la Torre, escrivão das apelações e agravos, que foi posto a tormento, confessou seus envolvimento sexuais com o sacerdote, numa estalagem na Vila de Madrid. Outra testemunha, o criado João da Fonseca, de 16 anos, que disse ter sido forçado sexualmente por João, inseriu elementos novos e importantes. Ele mencionou as constantes idas de homens à casa do sacerdote, os apelidos femininos por eles utilizados e a alcunha de João: o “Arquissinagoga”, expressão que, como vimos, dá a entender que o padre tinha uma posição de destaque no templo judaico. Acrescentou que ao desejar se confessar “na quaresma passada pela obrigação da Igreja não quis o dito João de Mendonça que se confessasse senão com um clérigo da Sé a qual não sabe o nome mas é amigo do dito João de Mendonça”¹²⁰⁰, cujo apelido era o “Mosca”. Das confissões supracitadas constata-se que o padre foi acusado de ter cometido sodomia em Roma, Madrid e Portugal, e de ter obrigado um jovem a fazer sexo. Ademais, novamente foi mencionada a sugestão para que seus amantes se confessassem com um clérigo, amigo de João de Mendonça, talvez o mesmo cônego de Elvas. Com exceção da revelação da intrigante alcunha do sacerdote, não houve contra ele denúncias de judaísmo e nem tampouco de feitiçaria e de blasfêmias.

Depois que o réu já estava nos cárceres, novas denúncias por sodomia vieram à tona e os inquisidores questionaram se uma das testemunhas sabia se padre João era

¹¹⁹⁸ Ibidem.

¹¹⁹⁹ Ibidem.

¹²⁰⁰ Ibidem.

cristão velho ou novo, se tinha cometido algum pecado sob a jurisdição da Inquisição, a exemplo dos crimes de sodomia, de heresia ou outro semelhante. A partir daí, os juízes do Tribunal de Lisboa passaram a se comunicar com seus confrades de Coimbra, na intenção de encontrar outros delitos cometidos pelo sacerdote. Tudo leva a crer que um dos interesses era descobrir se Mendonça também estava envolvido com o judaísmo, ainda que, em momento algum, nenhuma testemunha tenha mencionado práticas judaicas, com exceção da revelação de seu misterioso cognome.

Os inquisidores de Coimbra, em agosto de 1643, aludiram aos “autos da devassa do Navarro”, quando “se fez diligência e se não achou notícia alguma”. Entretanto, o traslado de uma denúncia, que consta no *Segundo Caderno do Nefando*, à folha 44, datada de 20 de Agosto de 1639, na Inquisição de Coimbra, João de Mendonça foi denunciado pelo vigário de Vila do Conde, Miguel de Pontes, que, por ser cristão e pároco, se viu na obrigação de denunciá-lo por seus “desaforos, vícios, e demasias”, “de que não somente nascem grandes escândalos por ser homem de nação hebreia”¹²⁰¹. O vigário afirmou que os pais do sacerdote eram cristãos novos e atribuiu à sua origem as várias facetas de seu comportamento visto como condenável: “e o ter este nascimento é o que faz sentir mal de nossa santa fé e ser desalmado, nunca rezar, nem fazer as mais obrigações de sacerdote”¹²⁰². Pontes foi a primeira testemunha a sublinhar a tal origem hebraica do padre, insuflando os inquisidores contra o padre. Além disso, de acordo com o vigário, o eclesiástico:

desavergonhadamente vai semeando cizânia em doutrina sodomítica entre moços e gente de pouca idade, lugar onde com mais facilidade pega e lança raízes, pera que vs. ms. mandem atalhar que não venha [...] a maiores males, e lhe pague os que tem feito em desprezo de nossa religião católica e ódio cristão¹²⁰³.

No entendimento do vigário, os “vícios” comportamentais de João de Mendonça, dentre eles o da sodomia, e sua discutível origem hebraica se confundem e desembocam no que Miguel de Pontes via como uma campanha de ódio e desprezo dos conversos contra a fé católica. Sua perspectiva estava em conformidade com as ideias intolerantes disseminadas no período, como se depreende das colocações de Vicente da Costa Matos no *Breve Discurso contra a Herética Perfídia do Judaísmo*. Matos revela uma concepção extremamente negativa quanto aos cristãos novos, em Portugal, na primeira metade do século XVII. O ponto de vista depreciativo foi repetido pelo autor

¹²⁰¹ Ibidem.

¹²⁰² Ibidem.

¹²⁰³ Ibidem.

no livro *Honras cristãs nas afrontas de Jesus Cristo*¹²⁰⁴, de 1625, que, dentre outros tópicos discriminatórios, assinalava a efeminação dos homens judeus: “os do sexo masculino são menstruados provavelmente também por castigo”¹²⁰⁵.

O *Breve Discurso contra a Herética Perfídia do Judaísmo*, publicado em 1623, que contou com o patrocínio do Ilustríssimo e Reverendíssimo D. Martim Afonso Mexia, Bispo de Coimbra, e que pertencia ao Conselho Régio, tem vinte e sete capítulos. Do XVI, *De como naturalmente os judeus são idólatras e sodomitas*, emerge a ótica de que a natureza do cristão novo é má e com tendência aos pecados mais torpes, dentre eles o “nefando”. Para o autor da obra, baseado nas *Escrituras Sagradas*, a malícia judaica foi a responsável pela introdução dos mais graves pecados no mundo, a exemplo da sodomia, abominável e horrenda falta, punida severamente por Deus, ao abrasar as cidades de Sodoma e de Gomorra. E em Lisboa, de acordo com Vicente da Costa Matos, não foi diferente, já que eles continuavam a “contagiar” outras pessoas com seus comportamentos voluptuosos, visto que em “todas as partes onde chegaram inficionassem com este enorme pecado, é mui averiguado, assim pela inclinação lasciva de todos, que como cães, ou cavalos desenfreados [...], assim se transformaram na incontinência, & luxúria [...] que homens de juízo, & de razão”¹²⁰⁶.

O vigário Pontes partilhava de tal convicção e seu depoimento aponta questões fulcrais para o entendimento de certos aspectos da repressão inquisitorial contra indivíduos, eclesiásticos e leigos, acusados de judaísmo e de sodomia, na Universidade de Coimbra, encetada, na primeira metade do século XVII, pelo supracitado bispo D. Martim Afonso Mexia, mecenas da obra de cunho intolerante aos judeus. Dentre eles, estava João de Mendonça da Maia, que:

Na devassa que tirou nessa universidade de Coimbra dos fanchonos e sodomitas Dom Martim Affonso Mexia Bispo que foi dessa cidade,

¹²⁰⁴ A obra, cuja publicação foi autorizada, em 1624, pelo inquisidor geral Fernão Martins Mascarenhas, depois de revisionada por qualificadores dominicanos e agostinhos, teve algumas cópias alteradas por ordem daquele inquisidor, no mesmo ano de sua publicação, em 1625. Um exemplo disso, segundo o historiador Bruno Feitler, se refere ao capítulo IX, *De como aos apostatas judeos q forem presos, & a seus descendentes dentro do quarto grao, se deue prohibir todo o estudo das letras fazendoos guardar sempre os estatutos do santo officio*, que teve partes substituídas, muito embora as alterações não tenham sido feitas com a intenção de amenizar o discurso extremamente preconceituoso de Vicente da Costa Matos. FEITLER, Bruno. *The Imaginary Synagogue: Anti-Jewish Literature in the Portuguese Early Modern World (16th – 18th Centuries)*. Leiden/Boston: Brill, 2015, pp. 69-73.

¹²⁰⁵ Apud AZEVEDO, João Lúcio de. *História dos Cristãos Novos Portugueses*. Lisboa: Livraria Clássica Editora, s/d, p. 179.

¹²⁰⁶ MATOS, Vicente da Costa. *Breve Discurso contra a Herética Perfídia do Judaísmo* Lisboa: Pedro Craesbeeck, 1623, pp. 119-120.

ficou culpado com o doutor Navarro¹²⁰⁷ e outros, e por esse respeito fugiu para Roma, onde mudou o nome porque até então se chamava João da Maya e se ordenou mas não se sabe a que título, nem como foi dispensado e presume-se [?] estar ordenado por ser homem que falsifica Letras e furta sinais e também per o não saber hoje dizer nem fazer as cerimônias dela. É cousa certa q' estando no altar não pronuncia as palavras da missa, senão está murmurando [...], e só diz claramente as que lhe podem notar, e dillatão [sic?] depressa que se entende que deixa muitas cousas per dizer, com o que se espanta e escandaliza este pouco [povo?] por ser o homem q' é, nem menos repara em consagrar com vinho aguado ou sem ele como já lhe aconteceu muitas vezes [...]¹²⁰⁸.

O vigário parece se referir à devassa que expôs a chamada “Confraria de São Diogo”¹²⁰⁹, formada por um grupo de cristãos novos que se reunia para celebrar a Páscoa e outras datas festivas importantes do calendário mosaico, em Coimbra, na primeira metade do século XVII, cuja vítima mais proeminente foi o Lente da Universidade, Doutor António Homem, canonista, cônego e idealizador da sociedade secreta. O grupo, organizado a partir da universidade, era constituído por clérigos, professores – muitos deles cônegos – oficiais da instituição educacional conimbricense, estudantes, físicos, matemáticos, mercadores e outros cristãos novos não necessariamente vinculados ao mundo universitário. A confraria foi descoberta pela Inquisição de Coimbra depois de mais de dez anos de existência (entre a segunda e a terceira décadas do Seiscentos) e seus participantes foram processados.

As confissões dos encarcerados apontavam a expansão da heresia em Coimbra, o que fez com que o Conselho Geral transferisse cerca de trinta processos, dentre eles o de António Homem, para o Tribunal de Lisboa, que com mais presteza poderia solucionar a questão. No entanto, o historiador português João Lúcio de Azevedo assinalou que as denúncias eram apenas vagas declarações de pessoas que, pressionadas pelos inquisidores, nomeavam cúmplices intentando se livrar da coerção inquisitorial. O autor, que deu alguns detalhes das cerimônias da confraria, destacou os nomes de vários eclesiásticos que participavam dos encontros proibidos: cinco cônegos, um frade

¹²⁰⁷ Ao que parece, se trata do Dr. Manuel Rodrigues Navarro, cristão novo, que foi nomeado para a cadeira de Véspera, uma das mais importantes da Faculdade de Leis, e que tomou posse em 4 de Dezembro de 1607. ANDRADE, João Manuel. *Confraria de S. Diogo*. Judeus secretos na Coimbra do séc. XVII. Lisboa: Nova Arrancada, junho de 1999, pp. 73-74.

¹²⁰⁸ ANTT, IL, Proc. 5007.

¹²⁰⁹ O nome da confraria era uma referência ao frade capuchinho Diogo da Assunção, que, no início do século XVII, foi condenado à fogueira e se transformou em mártir da causa judaica. MONTEIRO, Alex Silva. Questões de escala na análise de fontes inquisitoriais. A família Fontes, Cristãos-Novos de Leiria (século XVII). In ALVES, Ronaldo Sávio Paes; ASSIS, Angelo Adriano Faria de; SANTOS, João Henrique dos. *Tessituras da Memória: ensaios acerca da construção e uso de metodologias na produção da História*. Niterói/Rio de Janeiro: Vício de Leitura, 2011, pp. 167-168.

dominicano, “e ainda outros, dos quais todos, ou quase, por vezes eram oficiantes. Também os seculares eventualmente apareciam por sacerdotes”¹²¹⁰. Dentre estes, Miguel Gomes, o “Manco”, morador da casa onde se celebravam os ritos, motivo pelo qual a residência foi destruída a mando da Inquisição. Gomes era bacharel em leis e mantinha, paralelamente aos encontros dos membros da confraria, uma tavolagem, talvez com o intuito de encobrir a finalidade das reuniões¹²¹¹.

Nessa atmosfera de medo e de intolerância, circularam vários boatos que emergiam de “cartas fabricadas”, que afirmavam que, dentre outras coisas, os médicos da nação se vingavam dos pacientes cristãos velhos, atentando contra suas vidas. Por tais acusações, alguns indivíduos, cujos nomes apareciam numa lista, foram presos e condenados. Os inquisidores partilhavam dessas crenças, o que só contribuía para a disseminação de uma visão negativa e odiosa quanto aos cristãos novos, acusados de judaizarem. Vale ressaltar a comunicação entre o inquisidor Simão Barreto de Meneses e D. Francisco de Bragança, do Conselho Geral, reformador da Universidade, que, em 1619, noticiava que um médico ministrava remédios errados aos clientes cristãos velhos, assassinando-os. Ademais, certos clérigos e frades tiveram papel fundamental na difusão do preconceito contra os cristãos novos. Os sermões por eles proferidos nos púlpitos e durante os autos da fé fulminavam os heréticos e “amplificavam, pela solenidade da ocasião, a infâmia da raça”¹²¹². Nesse contexto, é importante lembrar que António Homem, além das acusações de judaísmo, foi também acusado do crime de sodomia, que, contudo, não houve prova suficiente para que fosse emitida a decisão dos juízes¹²¹³. Nesse ambiente, profundamente marcado pela maledicência e por intensa intolerância, estava inserido João de Mendonça da Maia, especialmente quando frequentava a Universidade de Coimbra, de onde teria fugido para Roma, onde mudou de identidade e se ordenou, segundo as denúncias.

Além da acusação de sodomia e de cometer vários impropérios durante a missa, João de Mendonça da Maia foi ainda apresentado como falsificador de letras e sinais, má conduta que o teria auxiliado a se ordenar. De acordo com João Lúcio de Azevedo, Felipe III sempre foi intransigente quanto às ordenações eclesiásticas dos cristãos novos. No início de seu reinado, devido às dúvidas que pairavam sobre a vigência, depois do falecimento do papa Xisto V, que concedeu a seu antecessor Felipe II, um

¹²¹⁰ AZEVEDO, João Lúcio de. *História dos Cristãos Novos Portugueses...*, op. cit., p. 173.

¹²¹¹ Idem.

¹²¹² Idem, p. 165.

¹²¹³ Idem, pp. 166-180.

breve que excluía os descendentes de hebreus dos benefícios eclesiásticos, impetrou e obteve de Clemente VIII “a roboração desse diploma”. Ademais, em 1604, nas instruções dadas ao agente em Roma, D. José de Melo, recomendou-lhe “especial vigilância sobre o cumprimento da ordem pontifícia [...]; bem assim para impedir que fossem ordenar-se a Itália”¹²¹⁴. Ao que tudo indica, João de Mendonça da Maia, que tinha um importante círculo de amizades, que incluíam pessoas nobres, conseguiu burlar esses mecanismos impeditivos, uma vez que disse ter todas as ordens, até a sacerdotal e, segundo ele, as tinha recebido na Cúria Romana haveria cerca de dezoito anos por um Breve de Sua Santidade e fora ordenado por um “Bispo Thesaliniado [sic]”, na Igreja do Hospital de Santiago dos Espanhóis.

O vigário Miguel de Pontes continuou suas acusações contra João de Mendonça da Maia, e, de acordo com seu testemunho, segundo o abade Faria e outras pessoas por ele nomeadas, o sacerdote:

É também feiticeiro, e usa de palavras de encanto, e de tocar para atrair a si as vontades do que quer ajuntando a isso pedras de ara, corporais, sanguinhos, palas, e outras cousas sagradas, que dá lançar ao pescoço, e’ ensina certas cerimônias, sabe disto o Abade Manoel Paes de Faria. Ademais, “em Viana de Caminha furtou três ou quatro patenas¹²¹⁵, de que se tem denunciado dele ao ordinário de Braga”¹²¹⁶.

Mas Miguel de Pontes não estava satisfeito e acrescentou que João “Veio haverá dois anos fugido de Madrid por sentir que o queriam prender per ordem da santa Inquisição per este mesmo pecado, como prenderam a todos os pajens do Marquês de las Navas¹²¹⁷ [?] em cuja casa estava per capelão e com quem era cúmplice”¹²¹⁸, do que sabia muita gente da Vila. Paradoxalmente, o padre, de acordo com o vigário, chegara a

¹²¹⁴ Idem, pp. 168-169. Por sua vez, em 1612, conseguiu outro breve, desta vez do Papa Paulo V, que defendia veementemente os mesmos pontos e proibia que os descendentes de cristãos novos, que tivessem ordens sacras, se tornassem vigários, “nem, por qualquer outra via, cura de almas”. A proibição não foi seguida efetivamente, já que continuaram a seguir a carreira eclesiástica e providos em benefícios.

¹²¹⁵ Espécie de pratinho com que o sacerdote cobre o cálice na missa; do mesmo material do cálice e serve para recolher os fragmentos da hóstia. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario Portuguez & Latino...*, op. cit., Volume 6 < <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/patena>>. Acesso em: 3 de set. de 2018. Verbete: *patena*.

¹²¹⁶ ANTT, IL, Proc. 5007.

¹²¹⁷ Sobre o Marquesado de las Navas: título nobiliárquico espanhol outorgado pelo rei Carlos I, em 1533, a Pedro Dávila y Zúñiga, senhor de las Navas, III conde del Risco, Contador Mayor del Rey. Da linhagem dos Ávila, passou em 1645, aos Corella, em 1648 aos Benavides e desde 1805 está na Casa de Medinaceli. Entre 1579 e 1639 estes teriam sido os marqueses de las Navas: Pedro Dávila y Zúñiga (I) (1533- 1567), Pedro Dávila y Córdoba (II) (1567-1579), Pedro Esteban Dávila (III) (? - ?), Antonio Dávila Manrique (IV) (1623-1638), Pedro Esteban Dávila Manrique (V) (1638-1639). *Fundación Casa Ducal de Medinaceli*. Disponível em: < <https://web.archive.org/web/20131206234904/http://www.fundacionmedinaceli.org/casaducal/fichaestado.aspx?id=87>>. Acesso em 3 de set. de 2018.

¹²¹⁸ ANTT, IL, Proc. 5007.

denunciar a própria mãe e uma irmã de açoitarem um Cristo crucificado. Em suma, em sua perspectiva, João “He homem de m.¹⁰ mau exemplo e nesta Villa vive com grandes desaforos, tratando e conversando com moços e meninos em lugares escusos, e é público que usa com eles do pecado nefando”¹²¹⁹.

Numa comissão passada em Coimbra, em dezembro de 1640, havia a ordem para que os crimes de sodomia, blasfêmia e feitiçarias fossem investigados. Um ano depois, foi feito um sumário de culpas contra o sacerdote e que foi encabeçado pelo mesmo vigário Miguel de Pontes, que praticamente repetiu tudo o que já dissera, acrescentando que João tinha uma casa, onde havia jogo público e se encontrava com muitos moços e meninos da Vila, do que sendo repreendido e advertido por um padre, que lhe disse “que o podiam prender e queimar, ele lhe respondera que muitas vezes ordenava Deus esses caminhos para salvação das almas”¹²²⁰, dando a entender que era mesmo um sujeito renitente e sem temor de Deus e da justiça. Pontes, contudo, inseriu outros dados importantes. Confirmou as práticas de feitiçaria, e acrescentou que, segundo outras testemunhas, o sacerdote:

tocava com elas a pessoa que queria adquirir e que para isso ensinava algumas cerimônias como foi a Domingos de Crasto carpinteiro ao qual adquiriu a vontade e o inquietava de maneira que não podia estar sem ver ao dito padre e para o ir ver fazia extremos como dirá Paulo Francisco Carpinteiro seu amo¹²²¹.

Desta vez, a própria mãe de João lhe dissera que ele era tão mal, que escrevera uma carta denunciando ela e sua filha, a quem o padre chamava de “judias cadelas”, alcovitando suas irmãs. João ainda tinha sido acusado na Inquisição por ter, através de suas artimanhas diabólicas, tentado enganar um sobrinho do vigário, para casar com uma de suas irmãs.

A segunda e a sexta testemunhas, os padres Manoel Leite de Paz, Antonio Correa de Lima, respectivamente, moradores em Vila do Conde, confirmaram tudo o que dissera o vigário. Dois outros padres chamados disseram não saber de nada e o coadjutor da Vila disse apenas que ouvira dizer que João, ao discutir com sua mãe, fora chamado de “somítigo”, ao que ele respondeu dizendo que a vira açoitarem o Cristo, e que tinha fama de sodomita. Outras testemunhas, pessoas leigas, disseram que João tinha má fama de sodomita, que era dado a feitiçarias e de blasfemar durante os jogos. A nona testemunha, o padre João da Rocha mencionou a presença de elementos judaicos

¹²¹⁹ Idem.

¹²²⁰ Ibidem.

¹²²¹ Ibidem.

pertencentes a pessoas próximas, embora não diretamente vinculadas a João de Mendonça, sublinhando que o padre “casava Irmãs com pessoas Limpas sendo elas mulheres pobres e de má fama, e per esse respeito diziam que ele devia de ter algum espírito, ou cousa com que tocava naquelas pessoas pois as enganava”¹²²². As palavras do sacerdote João da Rocha deixam claro seu preconceito quanto à possível ascendência cristã nova, à origem social e à reputação que se tinha elaborado acerca das mulheres, irmãs do padre João de Mendonça da Maia, bem em consonância com os ideais misóginos e discriminatórios que circulavam na época.

João de Mendonça já tinha se apresentado à Inquisição de Lisboa, em 1627, aos 29 anos, quando disse ser cristão velho. Confessou culpas de sodomia, que cometeu entre Portugal, Roma e Madrid, com homens próximos a pessoas pertencentes ao universo político hispano-português, a exemplo do também cristão velho Sebastião da Costa Pereira, que “hora de hábito de São João [?], per mercê do Papa, [...], e estará em Roma, ou em Nápoles”¹²²³, que, na época, estava hospedado na casa do duque de Albuquerque, embaixador de Espanha. Nessa confissão, ele mencionou ao menos dois parceiros que, mais tarde, o denunciaram ao Santo Ofício: Manoel Teixeira e António Pimenta.

Dias depois de seu encarceramento, em 24 de julho de 1643, na *Sessão de Genealogia*, ao ser perguntado se tinha cuidado de suas culpas e queria confessá-las para desencargo de sua consciência e salvação de sua alma, respondeu que não tinha o que dizer. Então, os inquisidores passaram a interrogá-lo sobre sua vida e João, que tinha 45 anos de idade, confirmou ser cristão velho. Era sacerdote de missa, natural de Vila do Conde, fora mestre escola da Colegiada de Valença do Minho e era então morador em Lisboa. Seu pai, já defunto, se chamou Manoel da Maia de Vasconcellos e tinha sido executor da Vila de Viana, e sua mãe, Catarina de Mendonça Furtado, lisboeta, era moradora em Vila do Conde, de onde seu pai era natural. Disse ser cristão batizado na Igreja de São João Batista de Vila do Conde, seu padrinho, que, ao que parece, era também seu avô, tinha sido juiz da alfândega da vila, e fora crismado na mesma Igreja pelo arcebispo de Braga. Os inquisidores não fizeram mais perguntas sobre outros membros de sua família.

Remeteu-se às suas obras de cristão, e, de joelhos, disse as orações católicas e os mandamentos divinos. O padre, de maneira sempre contundente, descreveu sua

¹²²² Ibidem.

¹²²³ Ibidem.

proximidade a um universo extremamente católico desde sua infância na Vila do Conde, onde nasceu, se criou e permaneceu até os 12 anos, quando “foi aprender gramática com os P.^{es} da Companhia a Braga”¹²²⁴. Em Coimbra, estudou Cânones por quatro anos, onde ficou até 1618, quando foi para Lisboa. No ano seguinte embarcou para Roma, onde esteve por três anos, e de lá foi para Valença do Minho, com o benefício de mestre escola “que sua santidade lhe deu”¹²²⁵. Toda a sua trajetória, na versão por ele narrada, é pautada por um comportamento católico, totalmente imerso numa atmosfera cristã velha e não mencionou quaisquer parentes que fossem cristãos novos.

Perguntado se sabia a razão pela qual estava preso, disse que não. Na *Sessão Exame*, em 21 de outubro de 1643, o réu continuou negando que tivesse culpas, embora fosse consciente da gravidade do crime do qual fora acusado. Admitiu que cometera o “nefando” algumas vezes, mas não depois que se apresentara ao Santo Ofício. Também negou quaisquer culpas na *Sessão Specie*, ocorrida mais de um mês depois. Nessa sessão, ao ser perguntado se queria estar com procurador, João afirmou “que por ter inimigos, [...] demandas nasceu a fama que se diz ter no dito crime de Sodomia”¹²²⁶.

Na sua defesa, em 1644, transparecem visões diversificadas sobre ele. Segundo o padre e coadjutor na Igreja da Freguesia do Loreto, Francisco de Vasconcelos, João rezava missa “com a decência que pedia o estado sacerdotal”, que confessava padres e leigos, “sem que de seu procedimento houvesse outra queixa”¹²²⁷, mas que quanto aos seus costumes morais, entre os padres ouvira dizer que estava infamado no “pecado nefando”. Enquanto certos sacerdotes repetiram o que dissera Vasconcelos, outras pessoas afirmavam ter ouvido falar sobre a amizade de João de Mendonça da Maia com pessoas infamadas, outros o viram dar dinheiro a moços, alguns sublinharam suas deficiências na missa e houve quem dissesse que devido a inimizades (inclusive graças a querelas relacionadas a jogo) do sacerdote nasceu sua fama de “somítigo” e que ele rezava missas cotidianamente com o intuito apenas de adquirir esmolas. Em sua defesa, reiterou que “se alguma fama sinistra se lhe imputava limpeza de seus costumes, essa é procedida de pessoas suas inimigas e com quem teve demandas graves”¹²²⁸.

Os inquisidores não mais se preocuparam com as acusações de práticas judaicas e de feitiçaria, certamente porque os indícios não foram suficientes. Ainda que tenham

¹²²⁴ Ibidem.

¹²²⁵ Ibidem.

¹²²⁶ Ibidem.

¹²²⁷ Ibidem.

¹²²⁸ Ibidem.

centrado a investigação no crime de sodomia, buscaram maiores informações sobre sua conduta moral e se os depoentes sabiam se ele estava apto para celebrar missas e confessar. Em maio de 1644, fizeram nova diligência em Vila do Conde, que apontou que: das cinco testemunhas, apenas um padre garantiu que João não era confessor. As demais o viram celebrar missa, mas não sabiam se confessava e uma referiu as poderosas inimizades que tinha. Das testemunhas de defesa nomeadas pelo réu, um cônego e cura disse “que se acaso a má fama, que por isso teve foi procedida de seus inimigos ele testemunha não sabe; mas sabe que teve demandas com pessoas graves, e poderosas desta Villa”¹²²⁹. As demais ressaltaram sua reputação moral ilibada, a nobreza de seu pai, as graves demandas com pessoas muito poderosas, a exemplo das rixas entre o irmão do réu e o desembargador do Porto, embora outros tenham se referido ao furto das patenas. Nas primeiras e segundas contraditas, João sempre destacou as dissensões que envolviam membros de sua família e os inimigos capitais que tinha. Em suma, parece certo que João de Mendonça da Maia e membros de sua família estiveram no centro de disputas e conflitos com pessoas muito poderosas e influentes, o que pode ter tido grande influência sobre sua prisão e condenação.

Quase um ano depois de seu encarceramento, em junho de 1644, os autos foram vistos na Mesa do Santo Ofício, que achou por bem condená-lo a ouvir sua sentença à fogueira em auto da fé público, com confiscação de bens, uma vez que, apesar de ter se apresentado, três testemunhas davam conta de que era reincidente no pecado de Sodoma, por muitas vezes, e que não conseguira provar nada com suas contraditas. A sentença foi confirmada pelo Conselho Geral, que o designou como “devasso”, “convicto”, “confesso” e “exercente”. No entanto, um documento assinado pelos inquisidores Pedro de Castilho, Luís Álvares da Rocha e Belchior Dias Preto, datado de 1 de julho de 1644, que faz referência à “solenidade” de atamento das mãos do réu, há a informação de que não seria julgado por “convicto” por as testemunhas “não serem muitas”. E nove dias depois o sacerdote João de Mendonça da Maia foi relaxado à justiça secular, pouco tempo depois de completar um ano de sua prisão.

Assim como no processo de Pascoal Correa (e também com relação aos outros processos de sodomitas), que foi infinitamente menor do que o de padre João (que contém quase quinhentas imagens), é essencial que certos aspectos sejam examinados. Por culpas de sodomia, João de Mendonça se apresentou à Mesa Inquisitorial ainda na

¹²²⁹ Ibidem.

década de 1620, mesma época em que houve a primeira denúncia feita por um parceiro. Mais tarde, vieram à tona as acusações de judaísmo, feitiçarias e blasfêmias, muito centradas em sua possível origem judaica (que não parece ter sido provada), abandonadas depois pela Inquisição. Os inquisidores, apesar de não tê-lo caracterizado como “convicto”, o designaram como negativo, já que negou, até ao fim, que tivesse reincidido no pecado nefando. Mas não há indícios de que tenha sido posto a tormento. Ademais, há fortes evidências que apontam que João de Mendonça tinha muitos desafetos importantes e que suas desavenças podem ter suscitado as denúncias. É necessário ressaltar a construção de sua má fama – ao que parece, em grande medida elaborada por seus desafetos – e a mancha na sua reputação, acentuada por sua presumível ascendência hebreia. Elementos que, num contexto de grande inquietação quanto ao “perigo judaico” parecem ter sido imprescindíveis para que fosse aprisionado.

É ainda importante lembrar que, em Portugal, os clérigos estiveram envolvidos em disputas entre si, promovendo, constantemente, a desordem social. As demandas não se circunscreveram aos tribunais, onde protagonizaram inúmeros litígios, visto que também incluíram agressões verbais e físicas. Os homens da Igreja foram até mesmo capazes de “danarem terceiros que mantinham alguma ligação familiar aos seus inimigos e ainda a moverem denúncias falsas nas várias instâncias judiciais como arma de arremesso”¹²³⁰. Eles tanto acusavam pessoalmente seus desafetos quanto pagavam a terceiros para fazê-lo e costumavam incriminar seus confrades:

com mais frequência durante as visitas pastorais, por ocasião das visitas inquisitoriais de distrito, no período subsequente à afixação de um edital do Santo Ofício e em qualquer outro momento, bastando para tal inventar uma história, remetê-la por carta, e dá-la a conhecer a um agente inquisitorial local ou aos inquisidores¹²³¹.

As desavenças envolveram seculares e regulares, fosse “pela repartição dos bens materiais”, fosse pelas disputas por benefícios, ou ainda por meras vinganças. No cenário belicoso, era comum ver coadjutores pelejando:

contra vigários para obter os seus benefícios; curas de almas que lutavam pela obtenção de protagonismo econômico, espiritual e, nalguns casos, carnal; priores que se desentendiam com missionários por estes se imiscuírem nos negócios da paróquia, e tantas outras situações de luta entre os ministros da Igreja¹²³².

¹²³⁰ GOUVEIA, Jaime Ricardo Teixeira de. *A quarta porta do inferno...*, op. cit., p. 316.

¹²³¹ *Idem*.

¹²³² *Ibidem*.

O historiador Ronaldo Vainfas¹²³³ destacou que, segundo Ribeiro Sanches (1748), a Inquisição era uma “fábrica de judeus”. Influenciado por essa concepção, o autor apontou que o Santo Ofício, em sua prática judiciária, ampliou o conceito de heresia, o que lhe permitiu subsistir por longo tempo, já que sem as heresias, “reais ou fictícias”, ele não tinha razão de existir, sendo, então, uma “fábrica de hereges”. Nesse sentido, ao que tudo indica, é possível conjecturarmos que, devido a intrigas e rivalidades, disputas pelo poder e por privilégios, como no imbróglio que envolveu os oficiais do Tribunal da Cruzada, certos indivíduos foram, ao menos em determinadas circunstâncias, “fabricados”, isto é, transformados em sodomitas, e, em particular, no caso do padre João de Mendonça, num sodomita reincidente, ainda que não “convicto”. Ou como no exemplo de Pascoal Correa, num réu diminuto, ainda que tenha confessado praticamente todos os seus atos sexuais.

¹²³³ VAINFAS, Ronaldo. Inquisição como fábrica de hereges: os sodomitas foram exceção? In: FEITLER, Bruno; LIMA, Lana Lage da Gama; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). A Inquisição em Xequê. Temas. Controvérsias. Estudos de Caso. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2006, p. 273.

CONCLUSÃO

Ao longo de todo o século XVII, o Santo Ofício português aprisionou centenas de indivíduos acusados do crime de sodomia. Mais particularmente, o Tribunal de Lisboa arrolou, naquele período, aproximadamente trezentos e trinta e dois indivíduos, dentre homens e mulheres, leigos e eclesiásticos. Quanto aos homens da Igreja, um número significativo deles foi processado, e incluíram integrantes do clero secular e do regular, além de membros das ordens militares de Cristo e de Santiago, e nove transgressores terminaram seus dias na fogueira. Apesar de suas limitações, a documentação inquisitorial permitiu que mapeássemos as diferentes ordens religiosas, mendicantes e monásticas, a que eles pertenceram, e os conventos e mosteiros onde os religiosos sodomitas viveram, a maioria deles localizada no mundo urbano.

A questão geográfica teve um importante impacto sobre o desenvolvimento das culturas sodomíticas, e é essencial para compreendê-las, visto que, foi a partir da interação dos frades, que circularam intensamente pelas vias de Lisboa, com os leigos, que entravam frequentemente nos conventos, que elas foram construídas. Aqueles ambientes claustrais, diferentemente das impressões do sociólogo Erving Goffman¹²³⁴, para quem as abadias, os conventos e os mosteiros eram um dos tipos de “instituições totais”, foram locais de excessiva sociabilidade masculina, marcada por um livre trânsito de homens leigos que os visitavam ou ali se hospedavam, abrindo caminhos para relações sexuais proibidas. Foi a partir dessa proximidade entre os claustros e as ruas, que, neste caso, poderiam englobar as casas de alcouce (de propriedade de padres seculares¹²³⁵), isto é, entre os espaços privado e público, além de exclusivamente masculinos, que aqueles homens encontraram fissuras no sistema repressivo para desenvolver as culturas sodomíticas no contexto da Inquisição.

¹²³⁴ GOFFMAN, Erving. *Manicômios, Prisões e Conventos...*, op. cit., p. 16.

¹²³⁵ Vale lembrar, contudo, que o beneditino Pedro da Costa, único frade de São Bento arrolado, era integrante de uma ordem monástica, e também foi acusado de ter uma casa de alcouce. ANTT, IL, Proc. 3315.

Aliás, o sistema inquisitorial, apesar da intolerância e da severa repressão contra os sodomitas (assim como contra todos os faltosos que passaram por seus cárceres), traduzida por graves penalidades, que culminavam na pena máxima, a fogueira, apresentou relevantes incongruências, que desvelam as contradições da instituição opressora. Como vimos, em diferentes circunstâncias, oficiais do Tribunal da Inquisição colaboraram com os sodomitas, ora fornecendo informações preciosas que poderiam livrá-los de sanções graves, ora avisando pessoas próximas aos transgressores sexuais para que fugissem e escapassem de escândalos¹²³⁶. Ademais, o funcionamento de certas casas de alcouce, que eram assunto público em tavernas e em boticas, por anos a fio, e a condenação tardia de amantes do “pecado nefando” (alguns beirando os 70 anos de idade) que, além de prevaricarem por um longo tempo, foram proprietários daqueles espaços, marcados por uma intensa circulação de homens, jovens e meninos, que lá iam fazer sexo (em troca de dinheiro, já que ao menos um rapaz conseguiu amealhar uma significativa quantia), jogar, beber e cear, desvelam que a vigilância inquisitorial não foi total e que existiram importantes brechas.

Se o cenário dos mosteiros e dos conventos não foi caracterizado por um contato restrito com o mundo exterior, certas prisões – conventuais, civis e inquisitoriais – tampouco o foram. Os encarcerados, apesar da vigilância e das dificuldades peculiares àqueles locais, conseguiram encontrar espaços para enviar bilhetes a outros presos (e quiçá para fora dos cárceres), para tocar as mãos de outros sodomitas por baixo da porta, chegando a, até mesmo, fazer sexo nas masmorras. Todos esses elementos evidenciam claramente que a Inquisição, por mais que tenha sido uma instituição disciplinadora e que tenha, de fato, reprimido severamente aqueles homens, não foi capaz de impedir que eles tenham resistido. Sem excluir a repressão, há evidências que demonstram que a resistência existiu e que foi permitida, ao menos em determinadas circunstâncias, inclusive graças à conivência de próprios oficiais do tribunal.

É evidente que os eclesiásticos sodomitas não foram indivíduos passivos. Apesar de sua prática sexual proibida e condenada, não foram homens “induzidos e vencidos pelo demônio”, como assinalava a Inquisição. A documentação deixa claro que foram sujeitos ativos, que alargaram ao máximo as margens de manobra de que dispunham. Nas entrelinhas de seus processos, podemos auferir que por mais que tenham vivido sob

¹²³⁶ No contexto da prisão de D. Rodrigo da Câmara, o já mencionado conde de Vila Franca, o inquisidor geral avisou o monarca para que ele fugisse no intuito de evitar os escândalos. MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição Portuguesa...*, op. cit., p. 187.

a ameaça dos rígidos castigos do Tribunal do Santo Ofício, que lhes foram aplicados, os amantes do “pecado nefando”, ou aquilo que não podia ser nomeado sem que houvesse vergonha, parecem ter conseguido, em diferentes ocasiões, “moldar esteticamente suas existências”¹²³⁷. E esse aspecto transparece das várias atitudes que eles tiveram. Apesar de viverem num momento em que a ideia vigente era a do sexo com fins especialmente procriativos, o padre António Álvares Palhano, por exemplo, confessou a prática de certos contatos sexuais, que lhe davam “mais deleitação”, e foi acusado por um de seus amantes de ser homem “muito torpe em suas palavras”¹²³⁸. Seu confrade, Santos de Almeida, além de fazer sexo oral com inúmeros homens, jovens e meninos, em Lisboa, gostava de beijá-los e de abraçá-los. A nudez foi também uma prática compartilhada por aqueles homens até mesmo dentro dos conventos.

Todas essas condutas, aliadas ao frequente compartilhamento de apelidos, alguns deles femininos, o uso de roupas e de adereços de mulher, a não ejaculação dentro do ânus no intuito de escapar dos rigores do Santo Ofício (aspecto que pode não ter se dado na realidade, mas confessado para que não fossem punidos severamente), a defesa de que a sodomia não era algo grave (ideia partilhada por leigos e eclesiásticos), o amancebamento entre religiosos no interior de conventos, a circulação de cartas amorosas nos claustros, são alguns dos traços das culturas sodomíticas construídas por aqueles homens durante o contexto inquisitorial. Essas questões evidenciam ainda a infração das relações de gênero vigentes na época, quando os atos sexuais eram vistos a partir das categorias “homem”, “mulher”, “macho”, “fêmea”, “agente”, “paciente”. Tanto que na documentação é corrente que aquelas relações tenham sido sempre caracterizadas a partir do coito heterossexual, associando à mulher o papel passivo: “como um homem faz com uma mulher” e nunca o contrário. Daí a importância fundamental da utilização da categoria “gênero”, que nas ciências sociais, ressaltou que outros grupos sociais, a exemplo das mulheres e os homossexuais, encontravam-se na invisibilidade e que, como os homens, “são produto do meio social e, portanto, sua condição é variável”¹²³⁹.

Visto que o “gênero” dá precisão à ideia de assimetria e das relações de poder, a análise das práticas sexuais dos sacerdotes com meninos baseou-se nessa categoria, e

¹²³⁷ SOIHET, Rachel. Mulheres moldando esteticamente suas existências: feminismo como alavanca para uma sociedade mais justa. In *Projeto História*. Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História PUC/SP. Vol. 45 (2012), jul./dez., p. 29

¹²³⁸ ANTT, IL, Proc. 8226.

¹²³⁹ PEDRO, Joana Maria; SOIHET, Rachel. *A emergência da pesquisa da História das Mulheres e das Relações de Gênero...*, op. cit., p. 288.

também nos conceitos de “violência de gênero” e de “violência simbólica”, no intuito de compreender, por exemplo, como os próprios meninos viram tais atos libidinosos. É interessante notar que o discurso falocrático, a ideia de dominação masculina, que conjuga a efeminação e a passividade, era compartilhada não apenas pelas instâncias de poder, mas também por certos sodomitas, a exemplo do padre João Botelho. Ele chamava de “maricas”, ou o mesmo que efeminado, um dos garotos, de 14 anos, a quem, ele, além de sodomizar, obrigava que o penetrasse e por ele não permitir, dizia que não prestava para nada. As palavras de Botelho acabam por demonstrar que ele, apesar de ter sido também passivo em suas relações, partilhava do discurso falocêntrico, indicando uma ambição de poder do macho sobre o menino, certamente identificado com a passividade feminina, aspecto que o insere na cultura sexual falocêntrica da Europa do Antigo Regime¹²⁴⁰.

Todas essas diferentes facetas dos sodomitas da Igreja sugerem que eles reelaboraram e burlaram os mecanismos de controle a que estavam sujeitos, demonstrando que, apesar dos dispositivos de “disciplinamento social”¹²⁴¹, eles teceram uma “rede de antidisciplina”¹²⁴², deixando, por fim, entrever que os sistemas normativos, apesar de repressivos, têm os seus limites e as suas contradições¹²⁴³.

Um elemento importante que revela a multiplicidade de características dos relacionamentos homoeróticos dos eclesiásticos diz respeito à utilização da sodomia como uma estratégia de ascensão social. Essa faceta emerge principalmente da intrincada trama, da qual fizeram parte os oficiais do Tribunal da Bula da Cruzada, cujo vértice foi D. António Mascarenhas, comissário geral da instituição, criada em 1591, para administrar os rendimentos da bula, cujo poder indulgente podia atuar sobre uma vasta gama de transgressões morais. A ocupação de certos cargos no tribunal por indivíduos não qualificados e que mantinham relações homoeróticas entre si parece mostrar que eles foram obtidos em troca de favores sexuais, o que sugere que os privilégios recebidos pelos oficiais foram decisivos para a concretização do “pecado nefando”. Essas relações complexas, ao que tudo indica, envolveram conflitos internos e externos ao grupo, além de contendas vivenciadas por D. António. Ademais, as condenações de

¹²⁴⁰ MATTHEWS-GRIECO, Sara F. *Corpo e sexualidade na Europa do Antigo Regime...*, op. cit., p. 293.

¹²⁴¹ MOVELLÁN, Tomás Mantecón A. Formas de Disciplinamiento Social, Perspectivas Históricas. In *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*. Volumen 14, Nº 22. Universidad de Santiago de Chile, 2010.

¹²⁴² CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano...*, op. cit.

¹²⁴³ LEVI, Giovanni. Usos da biografia. In AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (Orgs.). *Usos & abusos da História Oral...*, op. cit. pp. 179-180.

três oficiais da Cruzada (dois à fogueira e um ao degredo para Angola) parecem revelar que o crime de sodomia pode ter sido utilizado como uma espécie de dispositivo para tirar de cena adversários políticos, visto que o medo que o Santo Ofício causava e o lugar ocupado pelos seus ministros e oficiais, permitiam que exorbitassem de seu poder. E, claro, abria caminho para que a Inquisição pudesse ser vista, por inimigos e desafetos, como uma forma de coerção e vingança.

As rivalidades e as disputas corriqueiras entre os homens da Igreja (e também com pessoas poderosas), além das querelas que envolviam questões partidárias, são dimensões essenciais para o entendimento das sentenças, que precisam ser interpretadas à luz da conjuntura política da época, o que não é uma tarefa fácil, uma vez que os processos não dão todas as respostas, requerendo que sejam cotejados com outros documentos. As trajetórias do clérigo Pascoal Correa e do padre João de Mendonça da Maia (assim como o imbróglia da Cruzada) contêm elementos relevantes que nos permitem conjecturar que suas condenações possam ser resultado, por um lado, como no caso de Pascoal, de afiliações políticas num contexto conturbado como o da época em que foi condenado, por outro, de conflitos com gente poderosa e com outros padres, além da atribuição de boa parte da culpa do sacerdote à sua pretensa ascendência judaica. No primeiro exemplo, é preciso considerar que o período entre a prisão e a condenação de Pascoal, cujo pai era um cavaleiro do prior do Crato, coincidiu com um momento de intensa instabilidade política, visto que até o palácio do vice-rei, o marquês de Castelo Rodrigo, em Lisboa, foi apedrejado em 1610¹²⁴⁴. Quanto a João de Mendonça, sua história teve vários componentes importantes, que vão desde a já sublinhada “horrenda” origem hebraica, passando por sua possível participação na “Confraria de São Diogo”, além das dissensões com sacerdotes e pessoas graves.

Os privilégios e a proteção dispensada especialmente aos integrantes do clero regular, visto que nenhum perdeu a vida na fogueira, ainda que tenham sido sodomitas devassos, são fatores que apontam que integrar uma ordem religiosa tinha uma imensa relevância. Pertencer à Ordem de São Francisco, uma ordem tão benemérita, ou à da Santíssima Trindade, “tão autorizada”, como vimos, foram elementos atenuantes que livraram os réus de penalidades mais graves. De todo modo, os membros do clero secular e das ordens militares, com exceção dos que foram relaxados à justiça secular e de outros dois casos, foram aos autos públicos da fé. As questões políticas, as relações

¹²⁴⁴ OLIVAL, Fernanda. *D. Filipe II...*, op. cit., p. 210.

sociais dos réus, além de certas conjunturas difíceis do Tribunal do Santo Ofício, também permearam as sentenças dadas aos religiosos. Vale lembrar o exemplo do padre dominicano João de Sousa, que tinha boas amizades em Roma, num momento em que a Inquisição estava fragilizada, questões que parecem demonstrar que os inquisidores ficaram intimidados. Esses pontos são relevantes e precisam ser considerados porque contribuem para a compreensão da racionalidade inquisitorial, lançando luz sobre as relações entre o Santo Ofício e os réus pertencentes aos quadros da Igreja, permitindo, ao menos, que certas hipóteses sejam elaboradas quanto às sentenças dos réus que, embora tenham cometido os mesmos delitos, receberam diferentes penalidades.

REFERÊNCIAS

FONTES MANUSCRITAS

Arquivo Nacional da Torre do Tombo: Inquisição de Lisboa: 175, 644, 982, 1121, 1243, 1312, 1349, 1783, 1788, 1935, 2127, 2481, 3057, 3315, 3610, 3696, 3697, 3699, 3966, 3966-1, 4239, 4241, 4297, 4478, 4479, 4739, 4810, 4899, 5007, 5200, 5397, 5423, 6337, 6587, 6717, 6827, 6919, 7101, 7118, 7818, 7818-1, 7934, 8226, 8834, 8834-1, 9015, 10781, 11357, 11525, 11526, 12235, 12237, 12239, 12249, 12255, 12265, 12287, 12355, 12525, 13079.

FONTES IMPRESSAS

Alvará para se cobrarem as dividas da Cruzada como Fazenda Real, e que mostrem certidão do Comissario Geral: de 9 de Setembro de 1621; Outro do mesmo: de 9 de Setembro de 1621. In Regimento do Tribunal da Bulla da Santa Cruzada, e dos Mais Ministros, e Officiaes subordinados a ella. 1634. In *Systema, ou Collecção dos Regimentos Reaes*. Tomo VI. Disponível em <http://www.governodosoutros.ics.ul.pt/?menu=consulta&id_partes=116&acao=ver&pagina=209> Acesso em: 28 de abr. de 2016.

Apologia em defeza da obseruancia regular contra o Autor do parecer, ou tratado, que se imprimio em Lx.^a, anno de 1630, em que pretende prouar que por Virtude da Bulla da Cruzada podem os Relegiosos sem L.^{ca} de seus Prelados escolher confessor, e absolverse dos casos reseruados. In ANTT, Armário Jesuítico, liv. 4, f. 77.

A Regra de São Bento (Latim – Português). Tradução dos Monges Beneditinos da Bahia. Salvador: Edições São Bento, 2004.

Alvará de 12 de setembro de 1564. Lei XIII: Da execução do Concilio Tridentino, e em que casos se dará a ajuda do braço secular. In: *Ordenações Filipinas*. Livro Segundo. Aditamentos. Reprodução fac-simile da edição feita por Candido Mendes de Almeida. Rio de Janeiro, 1870.

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 – 1728. 8 v.

BOFF, Clodovis (OSM) (apr. e comen.). *A Regra de Santo Agostinho*. Petrópolis: Vozes, 2009.

Carta de Diligência de D. Filipe III para sequestro e embargo das rendas e benefícios de António Mascarenhas, Comissário Geral da Bula da Cruzada. In ANTT, Corpo Cronológico, Parte II, maço 170, n.º 19. O documento não está disponível, mas pedimos sua reprodução à Torre do Tombo. Cf. em <<http://digitarq.arquivos.pt/details?id=3813117>> Acesso em: 6 de nov. de 2017.

Carta de Francisco Pereira Pinto para o Rei a dizer que por ordem do Arcebispo Governador fora falar ao Colector sobre as dúvidas entre ele e o Comissário-Geral da Bula da Cruzada, e que em satisfação lhe dera o papel que remetia, do qual parecia proceder conforme o direito e ordens de Sua Santidade, 1628. In ANTT, Corpo

Cronológico, Parte I, maço 117, nº 153. Disponível em < <http://digitarq.arquivos.pt/details?id=3783126>> Acesso em 6 de fev. de 2017.

CARVALHO, Lourenço Pires de. *Epitome das Indulgencias, e Privilegios da Bulla da Santa Cruzada, repartido para mayor clareza em titulos pelas indulgencias, & diversas facultades, que contêm, com algumas advertencias no principio; Accrescentado nesta segunda impressãõ cõ a praxe da commutaçaõ dos votos, & algumas declaraçoens, com os casos reservados nos Bispados*; Feyto por Lovrenço Pires Carvalho [...]. Lisboa: na Officina de Miguel Deslandes. Anno de 1697. Disponível em < <http://purl.pt/14076>> Acesso em 24 de nov. de 2017.

Certidões e cartas de D. Manuel da Cunha sobre a Bula da Cruzada. In ANTT, Marqueses de Olhão, Núcleo Eclesiástico, cx. 42, nº 5. Disponível em < <http://digitarq.arquivos.pt/details?id=6680346>> Acesso em 10 de jan. de 2017.

Colecçam dos Documentos e Memorias da Academia Real da Historia Portugueza, Que neste anno de 1727. se compuzeraõ, e se imprimiraõ por ordem dos seus Censores, Dedicada a ElRey Nosso Senhor, seu Augustissimo Protector, E ordenada pelo Marquez de Alegrete Manoel Telles da Sylva, Secretario da mesma Academia. Lisboa Occidental, Na Officina de Joseph Antonio da Sylva, Impressor da Academia Real. M.DCC.XXVII.

Constituições do arcebispado Deuora/nouamente feitas por mandado do illustrissimo e reuerendissimo señor dom Ioam de Mello, arcebispo do dito arcebispado, & c. 1565. Constitvições Extravagantes do Arcebispado de Lixboa. Forão reuistas pello Padre mestre. F. Manoel da Veiga. Impressas em Lixboa e' casa de Francisco Correa impressor do Serenissimo Cardeal Iffante, aos 26. de Julho 1565.

Constitvições Synodaes do Bispado de Coimbra. Feytas e ordenadas em Synodo pelo Illustrissimo Sor' Dom Affonso de Castel Brãco Bispo de Coimbra, Cõde de Arganil, & do Conselho del Rey N. S. & c. E por seu mandado Impressas em COIMBRA per Antonio de Mariz Impressor da Vniuersidade. ANNO. 1591.

Constitviçoens Synodaes do Bispado de Leiria, Feytas e Ordenadas em Synodo pello Senhor Dom Pedro de Castilho Bispo de Leiria. etc. [?]. E por seu mandado Impressas, em Coimbra por Manoel D'araujo Impressor delRey N. S. na Vniuersidade de Coimbra. Año de 1601, Livraria d'Alcobaça. Disponível em < http://purl.pt/17440/4/res-140-a_PDF/res-140-a_PDF_24-C-R0150/res-140-a_0000_capa-capa_t24-C-R0150.pdf> Acesso em: 18 de fev. de 2018.

Constitvições Synodais do Bispado de Portalegre. Ordenadas e feitas pelo Illvstrissimo, E Reverendisº S.ºf D. Fr. Lopo de Seqveira Pereira Bispo de Portalegre do Conselho de sva Magestade. Em Portalegre por Jorge Roiz', Impressor, anno 1632.

Constitvições Synodaes do Bispado do Porto, ordenadas pelo muyto illustre & Reuerendissimo Senhor Dom frey Marcos de Lisboa Bispo do dito bispado. &c. Impressas [?] em a cidade de Coimbra, por Antonio de Mariz impressor da Vniuersidade [...] á custa de Giraldo Mendez, liureiro de sua Illustrissima Senhoria, 1585.

Cópia da Carta do Rei para que a Consulta do Desembargo do Paço a respeito das diferenças que se moveram entre o Colector e D. António Mascarenhas, Comissário-Geral da Bula da Cruzada, fossem examinadas por ministros e pessoas de letras, 1625. In ANTT, IL, Corpo Cronológico, Parte I, maço 117, nº 81. Disponível em < <http://digitarq.arquivos.pt/details?id=3783043>> Acesso em 6 de fev. de 2017.

Cópia de certos capítulos de cartas do Rei sobre as consultas que se fizeram respectivas à Bula da Cruzada, 1623-1625. In ANTT, Corpo Cronológico, Parte I, maço 117, nº 80. Disponível em < <http://digitarq.arquivos.pt/details?id=3783054>> Acesso em: 6 de fev. de 2017.

Cópias de várias cartas sobre dúvidas que se moveram a respeito da Bula da Cruzada entre João Baptista Paloto, Colector, e o Comissário-Geral D. António Mascarenhas. In ANTT, Corpo Cronológico, Parte I, maço 117, nº 113. Disponível em < <http://digitarq.arquivos.pt/details?id=3783086>> Acesso em: 6 de fev. de 2017.

Cópia dos procedimentos e consulta acerca das controvérsias entre o Colector e Comissário-Geral da Bula da Cruzada sobre jurisdições. In ANTT, Corpo Cronológico, Parte I, maço 117, nº 84. Disponível em < <http://digitarq.arquivos.pt/details?id=3783057>> Acesso em: 6 de fev. de 2017.

CROCOLI, Aldir (OFMCap); SUSIN, Luiz Carlos (OFMCap) (apresentação e comentários). *A Regra de São Francisco de Assis*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

D'ALMEIDA, M. Lopes; PEGADO, César (Orgs.). *Livro 2º do Registo das Cartas dos Governadores das Armas (1653-1657)*. Coimbra: Biblioteca da Universidade, 1940.

Declaração de Manoel da Cunha, Comissário Geral Apostólico da Bula da Cruzada sobre a Escolha do Confessor e Absolvição dos Casos Reservados. ANTT, Armário Jesuítico, liv. 4, f. 122.

Decretos e Determinações do Sagrado Concílio Tridentino que devem ser notificadas ao povo, por serem de sua obrigação, E se hão de publicar nas Parrochias. Por mandado do Serenissimo Cardeal Iffa'te Dom He'rique Arcebispo de Lisboa, & Legado de latere. Impresso em Lisboa por Francisco Correa impressor do Cardeal Iffante nosso senhor. Aos dezoito de Setembro. Anno de 1564. Disponível em: < <http://purl.pt/15158>> Acesso em: 20 de jun. de 2011.

Discurso da publicação da Bulla da Santa Cruzada recitado na Igreja de S. Roque em Lisboa, de 1857.

MAGNO, São Basílio. *As Regras Monásticas*. Coleção Os Padres da Igreja, vol. IV. Petrópolis/RJ: Vozes, 1983.

MASCARENHAS, António. *Relacam dos procedimentos qve teve Dom Antonio Mascarenhas [...] dirigida ao Santissimo Padre Papa Vrbano Octauo nosso Senhor [...]*, 1626.

MESTERS, Frei Carlos. *Ao Redor da Fonte – Um Comentário da Regra do Carmo*. Belo Horizonte: Província Carmelitana Santo Elias, 2013.

Ofício do cardeal Millino ao inquisidor geral de Portugal solicitando que não seja feito autos públicos com os regulares detidos nos cárceres do Santo Ofício por delito de sodomia, a fim de se evitar escândalos. Cópia manuscrita. Traslado feito por Bartolomeu Fernandes, secretário do Conselho Geral, e consertado pelo notário Francisco de Burges, em Lisboa, a 30/01/1614. Disponível em <<http://acervo.bndigital.bn.br/sophia/index.html>> Acesso em: 12 de fev. de 2017.

Parocho perfeito deduzido do texto Sancto et sagrados doutores, para a pratica de reger, & curar almas. Lisboa, Off. de Ioam da Costa, 1675.

PEREIRA, Isaías da R.. Inventário Provisório do Arquivo da Cúria Patriarcal de Lisboa. In *Lusitania Sacra*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 1972. Disponível em <http://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/5033/1/LS_S1_09_IsaiasRPereira_Inv.pdf>

Primeiras Constitvções Sinodales do Bispado D'Elvas. Feitas E ordenadas pello Illustrissimo E Reuer.^{mo} Senhor Dom Sebastião de Matos de Noronha Qui'to Bispo d'Eluas E do Cons.^o de sua Mag.^{de}, 1635.

Provisão de D. António Mascarenhas, Comissário Geral Apostólico da Bula da Santa Cruzada, sobre os Religiosos puderem eleger os confessores e absolverem-se os reservados. In ANTT Armário Jesuítico, Livro 4, folha 153.

Regimentos do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal. In: ASSUNÇÃO, Paulo de; FRANCO, José Eduardo. *As Metamorfoses de um Polvo*. Religião e Política nos Regimentos da Inquisição Portuguesa (Sécs. XVI – XIX). Lisboa: Prefácio, 2004.

Regimento do Tribunal da Bulla da Santa Cruzada, e dos Mais Ministros, e Officiaes subordinados a ella. 1634. In *Systema, ou Collecção dos Regimentos Reaes*. Tomo VI. Disponível em <http://www.governodosoutros.ics.ul.pt/?menu=consulta&id_partes=116&acao=ver&pagina=209> Acesso em: 28 de abr. de 2016.

Regra de São Bento (Tradução das Monjas da Abadia de Santa Maria). São Paulo: Grafa, 2004.

REYCEND, João Baptista. *O Sacrosanto, e Ecumenico Concilio de Trento Em Latim, e Portuguez*. Tomo I. Lisboa: Na Officina Patriarc. de Francisco Luiz Ameno, 1781.

Sermaõ da Bvla da Santa Cruzada. Pregado na See Metropolitana desta Corte de Lisboa aos uinte de Nouembro de 1644. Dedicado ao Illvstrissimo Senhor Antonio de Mendocça do Conselho de S. Mg.^{de} & Cõmissario geral da dita Bulla. Pregou o R.P. Fr. Diogo Cesar Guardiaõ do Conuento de S. Fr.^{co} de Xabregas filho menor da Regular obseruancia do nosso Seraphico Padre S. Francisco da Prouincia dos Algarues. Em Lisboa. Com todas as licenças necessarias. Na Officina de Domingos Lopes Rosa. Anno de 1644.

Sobre os critérios de discernimento vocacional acerca das pessoas com tendências homossexuais e da sua admissão ao seminário e às ordens sacras. Disponível em <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20051104_istruzione_po.html>. Acesso em: 15 de jun. de 2016.

THOMAZ, Manuel Fernandes. *Repertorio geral, ou, Indice alphabetico das leis extravagantes do reino de Portugal, publicadas depois das ordenações, comprehendendo tambem algumas anteriores, que se achão em observancia*. Tomo I. Coimbra: Real Imprensa da Universidade, 1815.

BIBLIOGRAFIA

ABREU, J. Capistrano de. *Um Visitador do Santo Officio à Cidade do Salvador e ao Reconcavo da Bahia de Todos os Santos (1591-1592)*. Rio de Janeiro: Typ. do Jornal do Commercio, de Rodrigues & C., 1922.

AGUIAR, Asdrúbal António de. *Crimes e Delitos Sexuais em Portugal na Época das Ordenações*. (Sexualidade Anormal). (Contribuições para a História da Medicina Legal em Portugal). *Archivo de Medicina Legal*. Lisboa: Instituto de Medicina Legal. Separata dos números 1 e 2 do III vol. (março e junho de 1930).

ALBERTO, Edite Maria da Conceição Martins. *Corsários argelinos na costa atlântica – o resgate de cativos de 1618*. Disponível em: <http://cvc.instituto-camoes.pt/eaar/coloquio/comunicacoes/edite_alberto.pdf> Acesso em: 10 de dez. de 2013.

_____. *Um Negócio Piedoso: o Resgate de Cativos em Portugal na Época Moderna*. Braga: Universidade do Minho, setembro de 2010 (tese de doutorado). Disponível em: <<https://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/13440/1/TESE%20COMPLETA.pdf>> Acesso em: 10 de dez. de 2013.

ALMEIDA, Angela Mendes de. *O Gosto do Pecado*. Casamento e sexualidade nos manuais de confessores dos séculos XVI e XVII. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

ALMEIDA, Fortunato de. *História da Igreja em Portugal*. Nova edição preparada e dirigida por Damião Peres. 4 vols. Porto: Portucalense Editora/Livraria Civilização Editora, 1967-1971.

ÁLVAREZ, Fernando Bouza. *Portugal no Tempo dos Filipes*. Política, Cultura, Representações (1580-1668). Lisboa: Edições Cosmos, 2000.

ANDRADE, João Manuel. *Confraria de S. Diogo*. Judeus Secretos na Coimbra do séc. XVII. Lisboa: Nova Arrancada/Sociedade Editora, Junho de 1999.

ARAS, Lina Brandão de; SARDENBERG, Cecilia M. B.; VANIN, Iole M. (orgs.). Introdução. In: _____; *Fazendo Gênero na Historiografia Baiana*. Salvador: NEIM/UFBA, 2001, pp. 09-12.

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

_____. *O homem diante da morte*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges (Dir.). *História da Vida Privada*. Da Renascença ao Século das Luzes. São Paulo: Schwarcz, 1995.

ASSIS, Angelo Adriano Faria de. *Macabeias da Colônia*. Criptojudaísmo feminino na Bahia. São Paulo: Alameda Editorial, 2012.

ASSIS, Angelo Adriano Faria de; MATTOS, Yllan de; MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça; RODRIGUES, Aldair Carlos. *Edificar e transgredir: clero, religiosidade e Inquisição no espaço ibero-americano (séculos XVI-XIX)*. Jundiaí: Paco editorial, 2016.

AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. 4 vols. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000-2001.

_____. *História Religiosa de Portugal*. 3 vols. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000-2002.

AZEVEDO, João Lúcio de. *História dos Cristãos Novos Portugueses*. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1975.

BAKHTIN, Mikhail. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento*. O Contexto de François Rabelais. São Paulo: Hucitec, 2013.

BARBOSA, David S.; GOUVEIA, António C.; PAIVA, José Pedro (Coords.). *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa/ Centro de Estudos de História Religiosa, 2014.

BARBOSA, Maria Raquel; COSTA, Maria Emília; MATOS, Paula Mena. Um olhar sobre o corpo: o corpo ontem e hoje. In *Psicologia & Sociedade*; 23 (1): 24-34, 2011.

BARROS, Edval de Souza. A crise do Portugal dos Felipes e a Restauração no Reino e no ultramar. In *Revista Eletrônica de História do Brasil*, v. 6 n. 2, jul.-dez., 2004.

BELLINI, Ligia. Cultura escrita, oralidade e gênero em conventos portugueses (séculos XVII e XVIII). In *Tempo* [online]. 2010, vol. 15, n. 29, p. 214, nota 5. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/tem/v15n29/09.pdf>> Acesso em: 20 de ago. de 2017.

_____. Extremos de Virtude: Relações de Gênero, Religiosidade e Sexualidade em Portugal no Antigo Regime. In: ARAS, Lina Brandão de; SARDENBERG, Cecilia M. B.; VANIN, Iole M. (orgs.). *Fazendo Gênero na Historiografia Baiana*. Salvador: NEIM/UFBA, 2001, pp. 13-26.

_____. *O Grande Fulcro*. Representação do Corpo e Cultura Médica no Portugal Renascentista. São Paulo: Unifesp, 2016.

BENASSAR, Bartolomé. *La España de los Austrias (1516-1700)*. Barcelona: Editorial Crítica, 2001.

BENITO, José Antonio. Historia de la Bula de la Cruzada en Indias. In *Revista de Estudios Históricos-Jurídicos* (Sección Historia del Derecho), nº XVIII, Valparaíso, Chile, 1996.

BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália*. Séculos XV-XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BETSAIDA, D. Antonio Aires de Gouveia, Bispo de. *A Bulla da Santa Cruzada*. Porto: Tipografia A. J. da Silva Teixeira, 1886.

BLOCH, Marc. *Apologia da História ou o Ofício de Historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

BOLOGNE, Jean-Claude. *História do Pudor*. Rio de Janeiro: Elfos/Lisboa: Teorema, 1990.

BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média*. Século XII. Lisboa: Edições 70, 1983.

BORGES, Vavy Pacheco. Desafios da Memória e da Biografia: Gabrielle Brune-Sieler, uma vida (1874-1940). In BRESCIANI, Stella; NAXARA, Márcia (orgs.). *Memória e (Res)sentimento*. Indagações sobre uma questão sensível. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004, pp. 287-312.

BOSWELL, John. *Cristianismo, Tolerancia Social y Homosexualidad*. Barcelona: Muchnik, 1998.

_____. *Same-Sex Unions in Pre-Modern Europe*. New York: Vintage Books, June/1995.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. A condição feminina e a violência simbólica. Rio de Janeiro: BestBolso, 2014.

_____. A ilusão biográfica. In AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (Orgs.). *Usos & Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005, pp. 183-192.

BOXER, Charles R.. *A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770)*. Lisboa/Rio de Janeiro: Edições 70, 1978.

_____. *Relações Raciais no Império Colonial Português*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

BRAGA, Isabel M. R. M. Drumond. Conventos femininos e religiosidade subvertida: Évora, séculos XVII e XVIII. In HERMANN, Jacqueline; MARTINS, William de Souza (orgs.). *Poderes do Sagrado*. Europa católica, América ibérica, África e Oriente portugueses (séculos XVI-XVIII). Rio de Janeiro: Multifoco, 2016.

_____. *Os Estrangeiros e a Inquisição Portuguesa – séculos XVI e XVII*. Lisboa: Hugin, 2002.

_____. Ser Travesti em Portugal no século XVI. In *Vértice*, nº 85, Lisboa, jul./ago.1998.

_____. Vaidades nos Conventos Femininos ou das Dificuldades em deixar a Vida Mundana (séculos XVII-XVIII). In *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, nº 10, Tomo I. Coimbra: Centro de História da Sociedade e da Cultura, 2010, pp. 305-322.

BRAGA, Paulo Drumond. Casas de Deus ou antros do Demónio? Homossexualidade feminina em mosteiros e conventos (séculos XVI-XVIII). In: SILVA, Carlos Guardado (Coord). *História do Sagrado e do Profano*. Lisboa: Edições Colibri, C. M. Torres Vedras, Inst. Alexandre Herculano, 2008.

_____. “Cheiram os homens a mulheres; não a Marte, mas a Vénus”. Sociabilidades homossexuais (séculos XVI-XVII). In *Lusíada*. História nº 4/2007.

_____. Dados para o Estudo da Homossexualidade em Portugal no século XVII. O Processo Inquisitorial de Manuel de Andrade. Lisboa: *Vértice*, II série, 58, pp. 126-129.

_____. Dois Casos de Homossexualidade Feminina no Portugal Quinhentista. Lisboa: *Vértice*, 2ª série, n.º 72, pp. 87-90.

_____. *Filhas de Safo*. Uma história da homossexualidade feminina em Portugal (séculos XIII-XX). Lisboa: Texto, 2011.

_____. Mestres de meninos em Portugal nos séculos XVI a XVIII. Alguns contributos com base em fontes inquisitoriais. *Estudios Humanísticos*. Historia. Nº 10, 2011, pp. 197-208.

BRAUDEL, Fernand. *Escritos sobre a História*. São Paulo: Perspectiva, 2014.

BROWN, Judith. *Atos Impuros*. A vida de uma freira lésbica na Itália da Renascença. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BRUNO, Jorge A. Paulus (coord.). *Bispos – 475 anos da Diocese de Angra*. Retratos dos Bispos de Angra. Angra: Museu de Angra do Heroísmo, 2009, s/n. Disponível em < <https://museu-angra.azores.gov.pt/edicoes/2009/retratos-bispos.pdf>> Acesso em: 15 de set. de 2017.

BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna*. Europa, 1500-1800. São Paulo: Companhia de Bolso, 2013.

_____. *O que é História Cultural?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

CANIÇO, Hernâni P.; CARDOSO, Diana C. I. L. *Abuso Sexual Infantil*. Coimbra: Faculdade de Medicina da Universidade de Coimbra, Junho de 2015. Disponível em < <https://estudogeral.uc.pt/bitstream/10316/33713/1/Abuso%20Sexual%20Infantil%20%20FMUC%20%202016%20Diana%20Cardoso.pdf>> Acesso em: 01 de jul. de 2019.

CARDOSO, Elisangela Barbosa. Relações de gênero e usos de passado na escrita autobiográfica. In ALMEIDA, Maria Regina Celestino de; GONTIJO, Rebeca; SOIHET, Rachel (Orgs.). *Mitos, projetos e práticas políticas*: memória e historiografia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, pp. 273-290.

CARRASCO, Raphaël. Le Châtiment de la Sodomie. Sous L’Inquisition (XVIe-XVIIe siècle). In *Violences sexuelles*. Editions Imago, 1989. Disponível em < <http://ddata.over>

blog.com/xxxxyy/0/05/17/99/CHATIMENT-SODOMIE-INQUISITION-RAPHAEL-CARRASCO.pdf>. Acesso em: 10 de jun. de 2014.

CARVALHO, Joaquim Ramos de. As sexualidades. In MATTOSO, José (Dir.); MONTEIRO, Nuno Gonçalo (Coord.). *História da Vida Privada em Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2011, pp. 96-129.

CARVALHO, José A. de F.; SERAFIM, João C. G. *Um Diálogo Epistolar: D. Vicente Nogueira e o Marquês de Niza (1615-1654)*. Porto: Edições Afrontamento, 2011.

CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano*. 1. Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

CHAUÍ, Marilena. *Repressão Sexual. Essa Nossa (Des) Conhecida*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

CHEVALIER, Jean-Claude. A Língua. Linguística e História. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. (Org.) *História: Novos Objetos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

CHORÃO, Maria José Bigotte. Fundação do Convento-hospital de S. João de Deus em Lisboa. In BAPTISTA, Sandra Gameiro; BORGES, Augusto Moutinho (Orgs.). *Guarda Nacional Republicana – Centro Clínico – Convento de S. João de Deus*. Lisboa: GNR, 2016.

CODES, Ana Isabel López-Salazar. *Inquisición y Política*. El Gobierno del Santo Ofício en el Portugal de los Austrias (1578-1653). Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2011.

_____. O Santo Ofício no tempo dos Filipes: transformações institucionais e relações de poder. Coimbra: *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, 9, 2009, pp. 147-161.

CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (Dir.). *História do Corpo*. 1. Da Renascença às Luzes. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. *História da Virilidade*. 1. A invenção da virilidade. Da Antiguidade às Luzes. Petrópolis: Vozes, 2013.

COSTA, Leonor Freire; CUNHA, Mafalda Soares. *D. João IV*. Casais de Mem Martins/Rio de Mouro: Círculo de Leitores/Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa, Setembro de 2008.

CRESPO, Jorge. A Civilização do Corpo. Comentário. In *Revista de Ciências Sociais e Humanas*, 2. Disponível em: < <https://www.ulusofona.pt/media/texto2-a-civilizacao-do-corpo.pdf> > Acesso em: 10 de mai. de 2018.

_____. *A História do Corpo*. Lisboa: Difel/Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

CUNHA, Mafalda Soares da. *A Casa de Bragança (1560-1640)*. Práticas senhoriais e redes clientelares. Lisboa: Estampa, 2000.

DARMON, Pierre. *O tribunal da impotência*. Virilidade e fracassos conjugais na antiga França. São Paulo: Paz e Terra, 1988.

DEL PRIORE, Mary Lucy Murray. *Dossiê: a história do corpo*. In *Anais do Museu Paulista*. São Paulo. N. Ser. v. 3, jan./dez. 1995. Disponível em <<http://www.revistas.usp.br/anaismp/article/view/5306/6836>> Acesso em: 10 de abr. de 2015.

_____. DEL PRIORE, Mary (org.). *História das Crianças no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1999.

DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente (1300-1800) – Uma Cidade Sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *O Pecado e o Medo*. A culpabilização no Ocidente (séculos 13-18). Volume II. Bauru: EDUSC, 2003.

DIAS, Geraldo José Amadeu Coelho. *Quando os Monges eram uma Civilização... Beneditinos: Espírito, Alma e Corpo*. Porto: Edições Afrontamento, Dezembro de 2011.

DIAS, João José. *Para uma Abordagem do Sexo Proibido em Portugal no século XVI*. In Sociedade Portuguesa de Estudos do Século XVIII: Universitária Editora, 1989.

DUBY, Georges. *O Tempo das Catedrais: a arte e a sociedade (980-1420)*. Lisboa: Editorial Estampa, 1978.

ENGEL, Magali. História e Sexualidade. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Domínios da História*. Ensaios de Teoria e Metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997, pp. 297-311.

ESCOHOTADO, Javier Perez. *Sexo e Inquisición en España*. Madrid: Ediciones Temas de Hoy, S.A. (T.H.), 1992.

FEITLER, Bruno; LAGE, Lana; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). *A Inquisição em Xeque*. Temas. Controvérsias. Estudos de Caso. Rio de Janeiro: Eduerj, 2006.

_____. *Processos e práxis inquisitoriais: problemas de método e de interpretação*. Disponível em <<http://www.revistadefontes.unifesp.br/processos-e-praxis-inquisitoriais-problemas-de-metodo-e-de-interpretacao/>> Acesso em 07 de mar. de 2015.

_____. *The Imaginary Synagogue: Anti-Jewish Literature in the Portuguese Early Modern World (16th – 18th Centuries)*. Leiden/Boston: Brill, 2015.

FELIPE, Jane. Afinal, quem é mesmo pedófilo? In: *Cadernos Pagu*, nº 26. Campinas: Unicamp, janeiro-junho de 2006, pp. 201-223.

FERNANDEZ, André. The Repression of Sexual Behavior by the Aragonese Inquisition between 1560 and 1700. In *Journal of the History of Sexuality*, Vol. 7, No. 4. Texas: University of Texas Press, Apr., 1997.

FIGUEIREDO, Cecília Maria Fontes. *A danação de um Bispo: Dom Frei José da Santíssima Trindade e a Bula da Santa Cruzada na transição para o Brasil Imperial*, s/d. Disponível em http://www.ichs2.ufop.br/ner/images/stories/Cecilia_Maria_Figueiredo.pdf Acesso em 25 de mar. de 2016.

_____. *Os Esmoleiros do Rei. A Bula da Santa Cruzada e seus oficiais na Capitania de Minas Gerais (1748-1828)*. Tese de doutorado. Niterói: PPGH/UFF, 2014.

FLANDRIN, Jean-Louis. *O Sexo e o Ocidente*. Evolução das atitudes e dos comportamentos. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

FLORENTINO, Manolo; FRAGOSO, João. História Econômica. In CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). *Domínios da História*. Ensaios de Teoria e Metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade – A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro; São Paulo: Graal, 2006.

_____. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1993.

FRANCO, Renato. *A piedade dos outros*. O abandono de recém-nascidos em uma vila colonial, século XVIII. Rio de Janeiro: FGV, 2014.

FURET, François. O quantitativo em história. In LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (Dir.). *Fazer História*. 1. Novos Problemas. Viseu: Livraria Bertrand, 1987.

FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande e Senzala*. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. São Paulo: Global, 2006.

FRY, Peter; MACRAE, Edward. *O que é homossexualidade*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

GÉLIS, Jacques. A individualização da criança. In ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges (Orgs.). *História da Vida Privada*. Da Renascença ao Século das Luzes. Vol. 3. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

GINZBURG, Carlo. O nome e o como. Troca desigual e mercado historiográfico. In: _____. *A Micro-História e outros ensaios*. Lisboa: Difel, 1991, p. 169-178.

_____. O Inquisidor como Antropólogo. In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v.1, nº21, set. 90/fev. 91, pp. 9-20.

Glossário de Palavras e Expressões (Séculos XVIII e início do XIX). Disponível em: <<https://www.ifch.unicamp.br/cecult/lex/web/uploads/assets/file/Gloss%C3%A1rio%20de%20palavras%20e%20express%C3%B5es%20-%20s%C3%A9culos%20XVI%20a%20XVIII.pdf>>. Acesso em: 28 de abr. de 2019.

GOFFMAN, Erving. *Manicômios, Prisões e Conventos*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

GOMES, Verónica de Jesus. *Atos nefandos: os eclesiásticos na teia da Inquisição*. Curitiba: Prismas, 2015.

GONÇALVES, Margareth de Almeida. *Império da Fé – Andarilhas da Alma na Era Barroca*. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.

GOUVEIA, Jaime Ricardo Teixeira de. *A quarta porta do inferno. A vigilância e disciplinamento da luxúria clerical no espaço luso-americano (1640-1750)*. Tese de doutorado. Florença: 2012.

_____. *O sagrado e o profano em choque no confessionário. O delito de solicitação no Tribunal da Inquisição. Portugal, 1551-1700*. Dissertação de mestrado. Coimbra, 2007.

_____. Vigilância e disciplinamento da luxúria clerical no espaço luso-americano, 1640-1750. In *Análise Social*, 213, XLIX (4º). Lisboa, 2014.

HESPANHA, António Manuel. As Finanças Portuguesas nos Séculos XVII e XVIII. In *Cadernos do Programa de Pós-Graduação em Direito/UFRGS*, vol. 8, nº 2, 2013. Disponível em < <http://seer.ufrgs.br/index.php/ppgdir/article/view/44292/28198>> Acesso em: 4 de abr. de 2017.

_____. *As Vésperas do Leviathan*. Instituições e Poder Político. Portugal – Séc. XVII. Coimbra: Almedina, 1994.

_____. *Imbecillitas*. As bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades do Antigo Regime. Belo Horizonte: UFMG/FAFICH, 2008.

KEITT, Andrew W. *Inventing the Sacred*. Imposture, Inquisition, and the Boundaries of the Supernatural in Golden Age Spain. Leiden: Brill, 2005.

LE GALL, Jean-Marie. A virilidade dos clérigos. In VIGARELLO, Georges (Dir.); CORBIN, Alain, COURTINE, Jean-Jacques, VIGARELLO, Georges (Dir.). *História da Virilidade*. A invenção da virilidade. Da Antiguidade às Luzes. Vol. 1. Petrópolis: Vozes, 2013.

LE GOFF, Jacques. A Rejeição do Prazer. In: DUBY, Georges (Introd.). *Amor e Sexualidade no Ocidente*. Lisboa: Terramar, 1998.

LEITES, Edmund. *A Consciência Puritana e a Sexualidade Moderna*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

LEVI, Giovanni. Usos da Biografia. In AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (Orgs.). *Usos & Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005, pp. 167-182.

LIMA, Lana Lage da Gama. *A Confissão pelo Avesso: o crime de solicitação no Brasil Colonial*. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 1990.

_____. O Padre e a Moça: o crime de solicitação no Brasil no século XVIII. In: *Anais do Museu Paulista*. Tomo 35. São Paulo: USP, 1986-1987.

LOWENTHAL, David. Como conhecemos o passado. In *Projeto História*. São Paulo, (17), Nov. 1998, pp. 63-201.

LIMA, Lana Lage da Gama. Sodomia e pedofilia no século XVII: o processo de João da Costa. In: FEITLER, Bruno; LIMA, Lana Lage da Gama; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *A Inquisição em Xequê*. Temas. Controvérsias. Estudos de Caso. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2006.

LIMA, Wallas Jefferson de. *O Entremeio de uma vida: o pecado de sodomia à luz do processo inquisitorial de Luís Gomes Godinho (1646-1650)*. Dissertação de mestrado. Universidade Estadual do Centro Oeste (Paraná), 2014.

LOBO, Francisco Rodrigues. *Corte na Aldeia e Noites de Inverno*. Introdução, notas e fixação do texto de José Adriano de Carvalho. Lisboa: Presença, 1991 (1ª edição: 1619).

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

MARCOCCI, Giuseppe. *Toward a History of the Portuguese Inquisition Trends um Modern Historiography (1974-2009)*. Disponível em <<https://rhr.revues.org/7622>> Acesso em: 10 de jan. de 2016, pp. 1-28.

MARCOS, David Martín. *Península de recelos. Portugal y España (1668-1715)*. Madrid: Marcial Pons, 2014.

MARTINS, João Furtado. *Corrupção e incúria no Santo Ofício: funcionários e agentes sob suspeita e julgamento*. Dissertação de mestrado. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2014.

MARUJO, António. Dominicanos do Convento de São Domingos. In: *Vidas de Deus na Terra dos Homens*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1999, pp. 163-173. Disponível em <<http://www.isdomingos.com/index09e2.html?flintro=off&lang=&art=6533>> Acesso em: 20 de maio de 2017.

MATTHEWS-GRIECO, Sara F. Corpo e sexualidade na Europa do Antigo Regime. In VIGARELLO, Georges (Dir.). *História do Corpo*. 1. Da Renascença às Luzes. Petrópolis: Vozes, 2005.

MENDONÇA, José Lourenço D. de Mendonça; MOREIRA, António Joaquim. *História dos Principais Actos e Procedimentos da Inquisição em Portugal*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1980.

MENDONÇA, Marcos Carneiro. *Raízes da Formação Administrativa do Brasil* (com prefácio de Américo Jacobina Lacombe). Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro: Conselho Federal de Cultura, 1972, tomo II.

MENDONÇA, Pollyanna Gouveia. *Parochos imperfeitos: Justiça Eclesiástica e desvios do clero no Maranhão setecentista*. Tese de Doutorado. Niterói: PPGH/UFF, 2011.

_____. *Sacrílegas Famílias: conjugalidades clericais no Bispado do Maranhão no século XVIII*. Dissertação de mestrado. Niterói: PPGH/UFF, 2007.

MERCER, José Luiz da Veiga; OLIVEIRA, Solange Mendes; PIERONI, Geraldo Magela. História e Linguagem. Análise de um processo inquisitorial: a bigamia Maria Ferreira condenada pela Inquisição no século XVII. In: *Revista Travessias*. Programa de Pós-Graduação em Letras, Unioeste, Paraná, Vol. 6, nº 2, 2012. Disponível em <<http://e-revista.unioeste.br/index.php/travessias/article/view/6656>> Acesso em 03 de jul. de 2015.

MINTZ, Sidney W. *Culture: An Anthropological View*. The Yale Review. Yale University Press, 1982.

MONTEIRO, Alex Silva. *A heresia dos anjos: a infância na Inquisição portuguesa nos séculos XVI, XVII e XVIII*. Dissertação de Mestrado. Niterói: PPGH/UFF, 2005.

_____. O pecado dos anjos: a infância na Inquisição portuguesa, séculos XVI e XVII. In: FEITLER, Bruno; LIMA, Lana Lage da Gama; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *A Inquisição em Xequê*. Temas. Controvérsias. Estudos de Caso. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2006.

_____. Questões de escala na análise de fontes inquisitoriais. A família Fontes, Cristãos-Novos de Leiria (século XVII). In ALVES, Ronaldo Sávio Paes; ASSIS, Angelo Adriano Faria de; SANTOS, João Henrique dos. *Tessituras da Memória: ensaios acerca da construção e uso de metodologias na produção da História*. Niterói/Rio de Janeiro: Vício de Leitura, 2011.

MONTEIRO, Nuno Gonçalo. Casa, casamento e nome: fragmentos sobre relações familiares e indivíduos. In MATTOSO, José (Dir.); MONTEIRO, Nuno Gonçalo (Coord.). *História da Vida Privada em Portugal*. A Idade Moderna. Lisboa: Círculo de Leitores, 2011.

_____. Introdução. In MATTOSO, José (Dir.); MONTEIRO, Nuno Gonçalo (Coord.). *História da Vida Privada em Portugal – A Idade Moderna*. Lisboa: Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2011.

MONTEIRO, Nuno Gonçalo; OLIVAL, Fernanda. Mobilidade social nas carreiras eclesiásticas em Portugal (1500-1820). In *Análise Social*, vol. XXXVII (165), 2003, pp. 1213-1239.

MONTEIRO, Rodrigo Bentes (Org.). *Espelhos deformantes*. Fontes, problemas e pesquisas em História Moderna – séculos XVI-XIX. São Paulo: Alameda, 2008.

MOTT, Luiz. A Inquisição em Ilhéus (1574-1774). In _____. *Bahia: Inquisição e Sociedade*. Salvador: EDUFBA, 2010.

_____. Amores Clericais em São Paulo Colonial. In *Diário Oficial*. Leitura, Publicação Cultural da Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, nº 9, v. 101, out. 1990.

_____. *As freiras e o pecado da “molice”*. Disponível em < <http://historiahoje.com/as-freiras-e-o-pecado-da-molice/>> Acesso em: 01 de abr. de 2019.

_____. Cripto-sodomitas em Pernambuco colonial. In *Revista AntHropológicas*, 2002.

_____. Florença Dias Pereira e Maria Soares: esposas de dois sodomitas no Brasil Colonial – vítimas ou vilãs? In NEVES, Guilherme Pereira das; SANTOS, Georgina Silva dos; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). *Retratos do Império*. Trajetórias Individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX. Niterói; Rio de Janeiro: EdUFF, 2006.

_____. *Homossexuais da Bahia – Dicionário Biográfico* (séculos XVI- XIX). Salvador: Grupo Gay da Bahia, 1999.

_____. In vino veritas: vinho e aguardente no cotidiano dos sodomitas luso-brasileiros à época da Inquisição. In: *Topoi*, v. 6, n. 10, jan./jun. 2005, pp. 9-28.

_____. Justitia et Misericórdia: a Inquisição portuguesa e a repressão ao nefando pecado de sodomia. In: CARNEIRO, M. Luiza Tucci; NOVINSKY, Anita (orgs.). *Inquisição: ensaios sobre mentalidade, heresias e arte*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura; São Paulo: EDUSP, 1992.

_____. Meu menino lindo: cartas de amor de um frade sodomita, Lisboa (1690). In *Revista Entretextos*, nº 4, dez. 2000.

_____. Modelos de santidade para um clero devasso: a propósito das pinturas do cabido de Mariana. In *Revista de História*. UFMG, 1989, nº 9, pp. 96-120.

_____. Os filhos da dissidência: o pecado de sodomia e sua nefanda matéria. In *Revista Tempo/UFF*. Rio de Janeiro: Sette Letras, jul 2001.

_____. *Os Pecados da Família na Bahia de Todos os Santos (1813)*. Salvador: Centro de Estudos Baianos, 1983.

_____. Pagode Português: a subcultura gay em Portugal nos tempos da Inquisição. In *Ciência e Cultura*, vol. 40, fev./1980.

_____. Pedofilia e Pederastia no Brasil Antigo. In PRIORE, Mary del (Org.). *História da Criança no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1996.

MOVELLÁN, Tomás A. Mantecón. Experiencias sodomitas y justicia urbana en sociedades temprano-modernas del Mediterráneo occidental. In CASTELAO, Ofelia Rey; CORTIZO, Camilo Fernández; REDONDO, Rubén Castro. *La vida inquieta*. Conflictos sociales en la Edad Moderna. Universidad de Santiago de Compostela: Servizo de Publicacións e Intercambio Científico, Ed. 2018.

_____. Formas de Disciplinamiento Social, Perspectivas Históricas. In *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*. Volumen 14, Nº 22. Universidad de Santiago de Chile, 2010.

_____. Las Culturas Sodomitas en la Sevilla de Cervantes. In: CASTELLANO, Juan Luis Castellano & MUÑOZ, Miguel Luis López-Guadalupe. *Homenaje a Don Antonio Domínguez Ortiz*. Vol. II. Granada: Universidad de Granada, 2008, pp. 447-468.

_____. Los mocitos de Galindo: culturas proscritas y control social en la temprana Edad Moderna. In MANTECÓN MOVELLÁN, T.A. (ed.), *Bajtín y la historia de la cultura popular*. Santander, 2008, pp.209-240.

MUCHEMBLED, Robert. *História da Violência*. Do fim da Idade Média aos nossos dias. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. *O Orgasmo e o Ocidente*. Uma história do prazer do século XVI a nossos dias. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MURAKAWA, Clotilde de Almeida Azevedo. *Os Regimentos da Inquisição Portuguesa: um estudo do vocabulário*, 1999. Disponível em <http://portal.fclar.unesp.br/centrosdeestudos/ojudeu/Artigo_Clotilde.pdf> Acesso em 03 de jul. de 2015.

MURRAY, Bruno. *As Ordens Monásticas e Religiosas*. Portugal: Publicações Europa-América, 1986.

NEVES, Guilherme Pereira das. *E Receberá Mercê*. A Mesa da Consciência e Ordens e o clero secular no Brasil (1808-1828). Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

OLIVAL, Fernanda. *As Ordens Militares e o Estado Moderno*. Honra, Mercê e Venalidade em Portugal (1641-1789). Lisboa: Estar, Outubro de 2001.

_____. As Ordens Militares na Historiografia Portuguesa (Séculos XVI-XVIII). Notas de balanço. In *Penélope*, nº 17, 1997.

_____. *D. Filipe II – de cognome “O Pio”*. Casais de Mem Martins/Rio de Mouro: Círculo de Leitores/Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa, Janeiro de 2006.

OLIVEIRA, Miguel de (Padre). *História Eclesiástica de Portugal*. Lisboa: União Gráfica, 1940.

OLIVIERI, Achillo. Erotismo e grupos sociais em Veneza no século XVI: a cortesã. In ARIÈS, Philippe & BÉJIN, André (orgs.). *Sexualidades Ocidentais*. Contribuições para a história e para a sociologia da sexualidade. São Paulo: Brasiliense, 1982.

PAIVA, Eduardo França. *Dar nome ao novo*. Uma história lexical da Ibero-América entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagens e o mundo do trabalho). Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

PAIVA, José Pedro. A recepção e aplicação do Concílio de Trento em Portugal: novos problemas, novas perspectivas. In BARBOSA, David Sampaio; GOUVEIA, António Camões; PAIVA, José Pedro (coords.). *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas*

Conquistas – Olhares Novos. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa/Centro de Estudos de História Religiosa, 2014.

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

_____. La reforma católica en Portugal en el período de la integración del reino en la Monarquía Hispánica (1580-1640). In NEGREDO, Fernando (coord.). In *Tiempos Modernos*, nº 20, (2010/1).

_____. O episcopado. In PAIVA, J. P. (coord. científica). *História da Diocese de Viseu*. Viseu; Coimbra: Diocese de Viseu e Imprensa da UC, 2016, vol. 2.

_____. *Os Bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006.

_____. Os Mentores. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000.

_____. Recensão do livro VAINFAS, Ronaldo – Jerusalém colonial. Judeus portugueses no Brasil holandês. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010 (376 págs.). In *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, 11 (2011), pp. 414-423.

_____. Um corpo entre outros corpos sociais: o clero. In *Separata da Revista de História das Ideias*. Coimbra: Faculdade de Letras, vol. 33, 2012.

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

_____. *Fazer dos Campos Escolas Excelentes: os Jesuítas de Évora e as Missões do Interior em Portugal (1551-1630)*. Lisboa: Fundação para a Ciência e a Tecnologia/Ministério da Ciência e do Ensino Superior, Outubro de 2013.

PEDRO, Joana Maria; SOIHET, Rachel. A emergência da pesquisa da História das Mulheres e das Relações de Género. In *Revista Brasileira de História*, nº 54, vol. 27. São Paulo: ANPUH, jul.-dez., 2007, pp. 281-300.

PEREIRA, Isaías da Rosa. *Documentos para a História da Inquisição em Portugal (século XVI)*, 1º vol. Lisboa: Cáritas Portuguesa, 1987.

_____. Inventário Provisório do Arquivo da Cúria Patriarcal de Lisboa. In *Lusitania Sacra*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 1972. Disponível em <http://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/5033/1/LS_S1_09_IsaiasRPereira_Inv.pdf> Acesso em: 10 de jun. de 2016.

PERROT, Michelle. *Minha história das mulheres*. São Paulo: Contexto, 2007.

PIERONI, Geraldo. Passagem para o purgatório. In *Revista Nossa História*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional. Ano 1, nº 4, Fevereiro 2004.

PORTER, Roy. História do Corpo. In: BURKE, Peter (org.). *A Escrita da História*. Novas Perspectivas. São Paulo: UNESP, 1992.

PRODI, Paolo. *Uma história da justiça*. Do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PROSPERI, Adriano. *El Concilio de Trento*. Una introducción histórica. Junta de Castilla y León: Consejería de Cultura y Turismo, 2008.

_____. *Tribunais da Consciência*. Inquisidores, Confessores, Missionários. São Paulo: Edusp, 2013.

RABELLO, David. A Bula da Santa Cruzada. Nota preliminar. In *Revista de História*. São Paulo, n. 117, 1984.

RAGO, Margareth. *A Aventura de Contar-se – feminismos, escrita de si e invenções da subjetividade*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013.

REGO, João M. V. M. de F. “*A honra alheia por um fio*”. Os estatutos de limpeza de sangue no espaço de expressão Ibérica (sécs. XVI-XVIII). Tese de doutorado apresentada ao Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, 2009.

REVEL, Jacques (Org.). *Jogos de Escalas*. A experiência da microanálise. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

_____. Micro-história, macro-história: o que as variações de escala ajudam a pensar em um mundo globalizado. In OLIVEIRA, Anne-Marie Milon de (Trad.); GONDRA, José G. (Rev.). *Revista Brasileira de Educação* v. 15 n. 45 set./dez. 2010, pp. 434-444.

RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, Desvio e Danação*. As minorias na Idade Média. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

ROCHA, Cássio Bruno de Araujo. *Masculinidades e Inquisição*. Gênero e Sexualidade na América Portuguesa. Jundiaí: Paco Editorial, 2016.

ROCKE, Michael. *Forbidden Friendships*. Homosexuality and Male Culture in Renaissance Florence. New York/Oxford: Oxford University Press, 1996.

RODRIGUES, José Damião. Família e Clero em Portugal. In CUNHA, Mafalda Soares da; FRANCO, Juan Hernández (Orgs.). *Sociedade, Família e Poder na Península Ibérica*. Elementos para uma história comparativa. Lisboa: Colibri/CIDEHUS – Universidade de Évora/Universidad de Murcia, maio de 2010.

ROMEIRO, Adriana. A corrupção na Época Moderna — conceitos e desafios metodológicos. In *Revista Tempo*, Vol. 21 n. 38. Niterói: UFF, 2015.

_____. *Corrupção e Poder no Brasil*. Uma história, séculos XVI a XVIII. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

ROMO, Eduardo Javier Alonso. Juan Pujana. La reforma de los Trinitarios durante El reinado de Felipe II. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2006. In *Via Spiritus*, 14. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2007.

ROSSIAUD, Jacques. A Prostituição, sexualidade e sociedade nas cidades francesas do século XV. In ARIÈS, Philippe & BÉJIN, André (orgs.). *Sexualidades Ocidentais*. Contribuições para a história e para a sociologia da sexualidade. São Paulo: Brasiliense, 1982.

SÁ, Isabel dos Guimarães. As crianças e as idades da vida. In MATTOSO, José (Dir.); MONTEIRO, Nuno Gonçalo (Coord.). *História da Vida Privada em Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2011, pp. 72-95.

_____. Os espaços de reclusão e a vida nas margens. In MATTOSO, José (Dir.); MONTEIRO, Nuno Gonçalo (Coord.). *História da Vida Privada em Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2011, pp. 276-299.

SAFFIOTI, Heleieth I.B. Contribuições feministas para o estudo da violência de gênero. In: *Cadernos Pagu*, nº 16. Unicamp, 2001: p.115. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/cpa/n16/n16a07.pdf>> Acesso em 13 de jan. de 2017.

SALIH, Sara (tradução e notas de Guacira Lopes Louro). *Judith Butler e a Teoria Queer*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

SANTOS, Cândido Dias dos. *Os monges de S. Jerónimo em Portugal na época do Renascimento*. Lisboa: Biblioteca Breve/Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1984.

SANTOS, Georgina Silva dos. A Face Oculta dos Conventos: debates e controvérsias na mesa do Santo Ofício. In MONTEIRO, Rodrigo Bentes; VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Império de Várias Faces – relações de poder no mundo Ibérico da Época Moderna*. São Paulo: Alameda, 2009, pp. 141-150.

_____. A vida nos conventos portugueses durante a Época Moderna. In FERREIRA, Maria de Simone; HERINGER, Pedro Colares; OLIVEIRA, Daniel Martinez (Org.). *Representações do feminino: olhares revisitados e contemporâneos*. Caderno SocioAmbiental, Ano I, Número 1, 2013. Niterói, RJ: Museu de Arqueologia de Itaipu/Ibram/MinC, 2013, pp. 29-42.

_____. Devoção, Disciplina e Preconceito: a construção da santidade em conventos e recolhimentos da América portuguesa. In Revista *Lusitania Sacra*, 2ª S, nº 28. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa (CEHR), Julho-Dezembro 2013, pp. 153-172.

_____. Entre Jesús y Moisés: el marranismo en los conventos ibéricos durante el siglo XVII. In: LOPEZ, Rosalva Loreto; VIFORCOS, Maria Isabel (Org.). *Histórias Compartidas*. Religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América. Siglos XV-XIX. León; México: Universidad de León; Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2007, v. 1, pp. 195-210.

_____. Isabel da Trindade: o criptojudáismo nos conventos portugueses seiscentistas. In NEVES, Guilherme Pereira das; SANTOS, Georgina Silva dos; VAINFAS, Ronaldo

(Orgs.). *Retratos do Império*. Trajetórias Individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX. Niterói; Rio de Janeiro: EdUFF, 2006.

_____. *Ofício e Sangue: A Irmandade de São Jorge e a Inquisição na Lisboa Moderna*. Lisboa/Portimão: Edições Colibri/Instituto de Cultura Ibero-Atlântica, 2005.

SARDENBERG, C. M. B. A violência simbólica de gênero e a lei “antibaixaria” na Bahia. In *OBSERVE: NEIM/UFBA*, 2011. Disponível em <<http://www.observe.ufba.br/debate>> Acesso em 20 de ago. de 2016.

SCHAUB, Jean-Frédéric. *Portugal na Monarquia Hispânica (1580-1640)*. Lisboa: Livros Horizonte, 2001.

SCHMIDT, Benito Bisso. Nunca houve uma mulher como Gilda? Memória e gênero na construção de uma mulher ‘excepcional’. In GOMES, Angela de Castro; SCHMIDT, Benito Bisso (Orgs.). *Memórias e narrativas autobiográficas*. Rio de Janeiro: Editora FGV; Porto Alegre: UFRGS Editora, 2010, pp. 155-171.

SCHMITT, Jean-Claude. A história dos marginais. In LE GOFF, Jacques. *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

SCHPUN, Mônica Raisal. Retraçar itinerários individuais: a micro-história das mulheres. In ASSIS, Gláucia de Oliveira; FUNCK, Susana Bornéo; MINELLA, Luzinete Simões (Orgs.). *Linguagens e Narrativas: Desafios Feministas*, vol. I. Tubarão-SC: Gráfica Copiart Editora, 2014, pp. 47-61.

SCHWARTZ, Stuart B.. *Cada um na sua Lei*. Tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico. Bauru/SP: EDUSC/Companhia das Letras, 2009.

SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *O Tempo dos Filipes em Portugal e no Brasil (1580-1668)*. Lisboa: Colibri, Março de 2004.

SERRÃO, Joel (dir.). *Dicionário de História de Portugal*. Porto: Livraria Figueirinhas, s/d.

SIGAL, Pete (Ed.). *Infamous Desire: male homosexuality in Colonial Latin America*. Chicago/London: The University of Chicago, 2003.

SILVA, Amélia Maria Polónia da. Recepção do Concílio de Trento em Portugal: As normas enviadas pelo Cardeal D. Henrique aos Bispos do Reino, em 1553. In *Revista da Faculdade de Letras*. Porto, vol. 7, 1990.

SILVA, Hugo Ribeiro da. *O Clero Catedralício Português e os Equilíbrios Sociais do Poder (1564-1670)*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa/Centro de Estudos de História Religiosa, 2013.

SILVA, Ronaldo Manoel. *Raízes da Intolerância: Inquisição e sodomitas em Pernambuco Colonial (1593-1595)*. Brasília: Senado Federal, 2016.

SOIHET, Rachel. As armadilhas da memória: relatos de uma ex-militante. In

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de; GONTIJO, Rebeca; SOIHET, Rachel (Orgs.). *Mitos, projetos e práticas políticas: memória e historiografia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, pp. 255-272.

_____. Discutindo Biografia e História das Mulheres. In ASSIS, Gláucia de Oliveira; FUNCK, Susana Bornéo; MINELLA, Luzinete Simões (Orgs.). *Linguagens e Narrativas: Desafios Feministas*, vol. I. Tubarão-SC: Gráfica Copiart Editora, 2014.

_____. Mulheres moldando esteticamente suas existências: feminismo como alavanca para uma sociedade mais justa. In *Projeto História*. Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História PUC/SP. Vol. 45 (2012), jul./dez.

SOUSA, Alexandre Melo de. Mona Paródica... Dá mais pinta, bonita: análise léxico-semântica da gíria dos homossexuais de Fortaleza. In: *Revista Philologus*. Rio de Janeiro: CiFEFiL, Ano 15, n° 44, maio/ago.2009. Disponível em < <http://www.filologia.org.br/revista/44/07.pdf> > Acesso em: 03 de jul. de 2015.

SOUSA, Bernardo Vasconcelos e (dir.); ANDRADE, Maria Filomena; OINA, Isabel Castro; SANTOS, Maria Leonor Ferraz de Oliveira Silva. *Ordens Religiosas em Portugal: das Origens a Trento – Guia Histórico*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006.

SOYER, François. *Ambiguous Gender in Early Modern Spain and Portugal: Inquisitors, Doctors and the Transgression of Gender Norms*. Leiden/Boston: Brill, 2012.

_____. The Inquisitorial Trial of a Cross-Dressing Lesbian: Reactions and Responses to Female Homosexuality in 18th-Century Portugal. In *Journal of Homosexuality*. July, 2014.

SUBRAHMANYAM, Sanjay. *O Império Asiático Português 1500-1700 – Uma História Política e Económica*. Lisboa: DIFEL, 1995.

SUBTIL, José. Os poderes do centro. In MATTOSO, José. *História de Portugal*, vol. 4. Lisboa: Círculo de Leitores, 1994.

VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios*. Catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. As sacanagens clericais. In: *Revista de História da Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, n° 93, junho de 2013. Disponível em < <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/capa/as-sacanagens-clericais> > Acesso em: 05 de ago. de 2015.

_____. *Confissões da Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. (dir.). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

_____. *Jerusalém colonial: judeus portugueses no Brasil holandês*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

_____. Moralidades brasílicas: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista. In: NOVAIS, Fernando A. (coord.) & SOUZA, Laura de Mello e (org.). *História da Vida Privada no Brasil*. Cotidiano e vida privada na América portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, pp. 222-273.

_____. Sodomia, Mulheres e Inquisição: notas sobre sexualidade e homossexualismo feminino no Brasil colonial. In: *Anais do Museu Paulista*. Tomo 35. São Paulo: USP, 1986 – 1987.

_____. *Traição*. Um jesuíta a serviço do Brasil holandês processado pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Trópico dos Pecados: Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: 1997.

VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média ocidental (séculos VIII a XIII)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

VIGARELLO, Georges. *O sentimento de si*. História da percepção do corpo. Petrópolis: Vozes, 2016.

Violência Sexual Contra Crianças e Adolescentes. 1ª Vara de Infância e da Juventude do Distrito Federal. Disponível em < <http://www.tjdft.jus.br/institucional/imprensa/glossarios-e-cartilhas/violenciaSexual.pdf>> Acesso em: 20 de ago. de 2016.

WEHLING, Arno; WEHLING, Maria José. *O Caráter Prismatico do Ofício de Julgar no Brasil do Antigo Regime*, pp. 1099-1100. Disponível em < <http://www.historiadelderecho.uchile.cl/index.php/RCHD/article/download/22154/23471>> Acesso em: 10 de jul. de 2017.

ANEXOS

GLOSSÁRIO

Brincos¹²⁴⁵: palavra utilizada por um amante de Palhano para designar contatos sexuais. Bluteau afirmava que o ato de “brincar” era o mesmo que dizer ou fazer coisas ridículas e acrescentou ainda outro sentido, o de “lascívia”, ou seja, “brincar immodestamente com mulheres”. Mott¹²⁴⁶ mencionou a expressão “brincos desonestos”, que, na língua portuguesa dos tempos inquisitoriais, designaria “atos libidinosos”.

Conatus verbaes e conatus de sodomia (ou conatus sodomiae): são expressões utilizadas pelo Santo Ofício. A primeira parece designar os “cometimentos de palavras”, ou convites sexuais que, ao que parece, não foram concretizados. Os últimos parecem se referir às tentativas de relações sexuais, não concluídas exitosamente.

Deleitação: Numa época em que a perspectiva corrente era a de que o sexo tinha fins especialmente procriativos (mesmo no leito matrimonial nem todas as práticas sexuais eram lícitas para os cônjuges), padre Palhano admitiu praticar certos contatos sexuais para ter “mais deleitação”. Lana Lage¹²⁴⁷ lembra que práticas sexuais que objetivassem maior deleite, incitando à sensualidade e ao erotismo, eram condenadas, muito embora fossem menos rigorosamente punidas do que as que buscavam evitar a procriação. Bluteau deixava claro que quando a “deleitação” tinha como objeto “materias illicitas, como delicias da carne, he peccaminosa, & chamase *Deleitação* carnal”. É interessante notar o duplo sentido da palavra que aparece nos dicionários de Bluteau, Moraes Silva e Silva Pinto: se a “deleitação” fosse voltada para o “bem”, para a “bondade moral” e com fins espirituais, não havia nenhuma contraindicação. Moraes Silva afirmava que “deleitar” se referia às coisas corporais e espirituais e Silva Pinto assinalou que “deleite” era o “gosto com lascivia, prazer carnal”.

Infamado: vocábulo muito utilizado pelos inquisidores e, embora apareça em depoimentos de testemunhas, dá uma ideia da preocupação inquisitorial em descobrir se o réu tinha uma péssima reputação quanto ao “nefando”, o que seria decisivo em sua

¹²⁴⁵ A locução também apareceu no processo do mencionado padre Bernardo Serrão, que, segundo os meninos que o denunciaram, costumava querer “brincar” sexualmente com eles. ANTT, Inquisição de Goa, Proc. 16083.

¹²⁴⁶ MOTT, Luiz. *Homossexuais da Bahia...*, op. cit., p. 75, nota 54.

¹²⁴⁷ LIMA, Lana Lage da Gama. *Confissão e Sexualidade*. In *A Confissão pelo Avesso: o crime de solitação no Brasil Colonial*. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 1990, p. 149.

condenação. Os três dicionaristas colocam que a pessoa infamada era a que tinha perdido a reputação, estava desacreditado(a). Silva Pinto assinalou: “fig. vil por seus máos costumes vícios, etc.”.

Membro vergonhoso (ou desonesto), membro viril, natura, membro genital: termos utilizados por inquisidores, testemunhas e réus para designar o órgão sexual masculino. No dicionário de Bluteau não há menção a “membro” com esse sentido. Sublinhamos o “desonesto”, já que como assinala Vainfas¹²⁴⁸, “desonestidade, por exemplo, era palavra muito usada para designar lubricidade, sensualidade ou, simplesmente, sacanagem”. Quanto ao verbete “natûra”, colocava Bluteau: “de Ordinario não se usa honestamente esta palavra”, mas a define como “partes genitales, ou naturales”. Também cita “peccado contra natura” (igual a “nefando”). É interessante notar que o significado da palavra “genital” é um tanto vago, embora mencione o “corpo, nù”: “cousa, que serve para a geração”, “as partes genitales, ou naturales, ou a natura”. Moraes Silva clareia mais o sentido do vocábulo “natûra”: “as partes da geração”, “a natura do homem, ou da mulher”. Além disso, especifica no verbete “membro” que “*membro viril, ou genital*” era “a parte que distingue o sexo do homem, e serve para gerar”. A palavra “vergonha”, para Bluteau, era uma virtude (vinha depois da inocência, dentre todos os bens do mundo). Assim, quem a perdia, perdia também os freios de todos os vícios e nada poderia desviá-lo(a) dos “precipícios da iniquidade”. Ou seja, ela guardava o decoro e era a “mãe da honestidade”. Moraes Silva não se distanciava desse contexto e completava: “a paixão da alma causada pelo receio de coisa que deshonra, infama, desautoriza, e he feita em desprezo; ou por ideias deshonestas, e lascivas de ordinario he acompanhada de rubor no semblante”. “Vergonhas” eram as partes obscenas. Silva Pinto, mais econômico em suas definições, assinalou que o substantivo feminino “vergonha” “era a paixão da alma nascida do receio de infamia, etc.” (“fig. as partes vergonhas”).

¹²⁴⁸ Vainfas acrescenta ainda que “nos documentos de época já aparece a expressão ‘fazer as sacanas’”, que certamente devido ao seu significado “indecoroso” não está presente em nenhum dos dicionários consultados. VAINFAS, Ronaldo. As sacanagens clericais. In: *Revista de História da Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, nº 93, junho de 2013. Disponível em < <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/capa/as-sacanagens-clericais> > Acesso em: 05 de ago. de 2015.

Nefando¹²⁴⁹: ao que parece, o vocábulo foi utilizado por sodomitas, testemunhas e inquisidores. De acordo com Bluteau, viria de “Nefandus”, isto é, “cousa indigna de se exprimir com palavras: cousa da qual não se pode fallar sem vergonha”. O dicionarista, que obviamente não dá detalhes da prática sexual, acrescentou o verbete “pecado nefando”, que era o mesmo do da “sodomia”, mas sublinhou que “chama-se o demonio Incubo, ou Succubo, de servir hora de home’, hora de mulher, no acto carnal, mas em nenhum Author se lè, que tenha commettido o peccado nefando, prova evidente de que he torpeza tão enorme, que até o demonio a aborrece”. Bluteau também chama de “crimem nefandum” e lembrou as “cidades nefandas”, ou aquelas sobre as quais caiu fogo do céu. Moraes Silva, que praticamente repetiu Bluteau, grafou o verbete como “nefândo”, acrescentou a palavra “abominavel” (palavra muito utilizada por inquisidores, especialmente nas sentenças dos réus) e ao referir-se ao “amor nefando”, escreveu *bruta incontinência*, “gente perfida e nefanda”. Há neste dicionário o verbete “nefariamente”, um advérbio equivalente à “nefandamente”, que tinha um significado extremamente negativo, como se depreende do adjetivo “nefário”: “summamente malvado, impio, indigno do trato humano”, fazendo referência ao “crime nefario”, e do substantivo “néfas”, que não podia ser nomeado, “por iniquo, e ímprobo, e injurioso”. A Inquisição utilizava ainda as expressões “crime nefando”, “pecado nefando de sodomia”, “nefando crime de sodomia”, “crime nefando de sodomia” “nefando crime de sodomia contra naturam”, “consumar o nefando”, todas equivalentes e com sentido intensamente negativo.

Palavras desonestas: palavras contrárias à honestidade. Um amante do padre Palhano o acusou de ser acostumado a usá-las. “Desonesto” era, para Bluteau, o mesmo que “impudico”, “lascivo”, “criminoso”. Enquanto “DESHONESTO” era o contrário da

¹²⁴⁹ Embora, até o momento, a expressão não tenha sido encontrada em nenhum processo do Tribunal da Inquisição de Lisboa, vale a pena mencionar que a sentença “Tocado da tinha do nefando” foi mencionada por uma testemunha de acusação, no processo do padre mestiço, Bernardo Serrão, condenado à fogueira, no século XVII, pela Inquisição de Goa, Índia (ANTT, IL, Proc. 16083). Segundo Bluteau, “tinha” era uma “sarna chata” “enfermidade suja”, semelhante à lepra da cabeça. A mesma definição aparece em Moraes Silva, que destacou o sentido figurado de “tinha”, que era o mesmo que “defeito”. “Tinhoso” era aquele que tinha “tinha”. Silva Pinto apenas repetiu seus significados. Do mesmo processo, vale a pena mencionar também “Má natureza”, expressão que apareceu na sentença condenatória do padre à justiça secular, quando os inquisidores sublinharam sua “Ma natureza, e natural inclinação, e a pouca esperança q’ ha de sua emmenda”. Bluteau assinalava que “homem mau” era um “vicioso”, “de maos costumes”. Mott lembra-nos que nos tempos inquisitoriais a “sodomia” era popularmente conhecida como “mau pecado” e houve quem chamasse um padre de “mau” por ele ser sodomita. MOTT, Luiz. *Homossexuais da Bahia – Dicionário Biográfico* (séculos XVI- XIX). Salvador: Grupo Gay da Bahia, 1999, p. 52, nota 32.

honestidade, “deshonestidade” era a “acção contra a continência, castidade” e, de maneira vaga, fez referência a “alguns peccados de *Deshonestidade*”. Moraes Silva vai além e o verbete “deshonestidáde” se refere à “falta de honestidade nas palavras, e actos lascivos”: “dizer, fazer *deshonestidade*”; “peccado de incontinencia”. Assim, o adjetivo “deshonêsto” se referia ao “homem que pecca contra ella [honestidade] por palavras, ou por obras, pensamentos”.

Puto: a expressão “menino puto” teria sido dita por um amante do frade beneditino Pedro da Costa. Bluteau é direto quanto ao seu significado: “agente, ou paciente no peccado nefando. Cicero chama *Puer meritorius* ao rapaz, que por dinheyro se prostitue a estas torpezas”. A definição de Moraes Silva não estava muito distante da de Bluteau, mas nota-se que a opinião de Cícero prevalecia: “O moço, que se prostitue ao vicio dos sodomitas, ou á molliciè, e masturpação”; “O bargante, que comette sodomia”. Ou seja, “puto” e “sodomita” são praticamente sinônimos. No século XIX, o vínculo entre as duas palavras é cristalizado por Silva Pinto: puto é aquele “que se prostitue ao vicio dos Sodomistas [sic], e dos que se dão ao da manustrupação”, isto é, “o que se dá a estes vícios”. É sempre um “viciado”.

Sodomia: Sua etimologia está ligada ao episódio bíblico da destruição de Sodoma por Deus, narrado no livro *Gênesis*, no Antigo Testamento. Para John Boswell¹²⁵⁰, a possível *investida* dos homens da cidade contra os anjos, hóspedes de Lot, não tem uma conotação homossexual e envolve apenas traços de inospitalidade. Segundo Bluteau (1728), “Sodôma” era a “cabeça das cinco Cidades, que em castigo das suas lascivas abominações foraõ queymadas com chuva de enxofre, que cahio do Ceo”. Assim, “sodomia” era um pecado que, “por antonomasia, nefando, & por consequencia indigno de definição da sua torpeza”. O termo aparece na documentação inquisitorial, aparentemente utilizada por denunciante, sodomitas e inquisidores, para descrever a prática sexual anal com emissão de sêmen dentro do ânus. Era esse o pecado criminalizado pela Inquisição. Moraes Silva (1789) definiu-a como “peccado nefando sensual”. Silva Pinto (1832), como “peccado nefando sensual contra a natureza”.

¹²⁵⁰ BOSWELL, John. *Cristianismo, Tolerancia Social y Homosexualidad*. Barcelona: Muchnik, 1998, pp. 117-119.

Sodomita: assim era chamado, pela Inquisição e pelas testemunhas, o que cometia o “peccado nefando”. Moraes Silva fez uma citação: “Jupiter foi incestuoso, e sodomita”. Havia ainda as expressões de teor negativo: “sodomítico”, “somítico”, “somítigo”, para além de “fanchono”, que também designavam quem pecava no “nefando”.

Torpe em suas palavras (ou palavras torpes): é interessante notar como Bluteau define o vocábulo “torpe”, que tanto significava algo “sujo”, “deshonesto”, quanto “feyo” e “disforme”. Padre Palhano foi acusado por um amante de ser “muito torpe em suas palavras”. As expressões “actos torpes” e “torpezas” (estas, segundo o dicionarista, são sinônimo de “fealdade” e, vagamente, poderiam significar, “às vezes, desonestidade”) também foram empregadas pelos inquisidores para designar contatos sexuais entre homens, prática considerada “feya”, “suja” e “disforme”. O termo “tòrpe”, com algumas variantes, aparece em Moraes Silva como sinônimo de “deshonesto”, “impudico”. O dicionarista fez referência ao “amor torpe” (seria o amor entre pessoas do mesmo sexo?) e era o mesmo que “ignominioso”, “indecoroso”, “infame”, além de mencionar “meios, e termos torpissimos”. “Torpêza” era uma “deshonestidade”, que designaria ações e palavras, isto é, era uma “fealdade”. Vale a pena mencionar as expressões “torpe amizade”¹²⁵¹ e “torpezas”, que são utilizadas, respectivamente, para descrever uma amizade ilícita, ou seja, “nefanda” e para definir contatos sexuais proibidos, a exemplo do sexo oral, ou “sodomia per os”¹²⁵².

Velhaco: o mesmo que “lascivo”, “luxurioso”, segundo Bluteau. Expressão muito comum nos processos para designar os sodomitas. Geralmente utilizada pelos denunciantes, mas também por parceiros sexuais. É interessante notar que o dicionarista diferencia “velhaco” e “VELHACO”. Este seria o que usa de “traças” para enganar.

Velhaquarias: o verbete é comum para designar as práticas sexuais dos sodomitas. “VELHACARIA” seria o mesmo que “lascívia”, “luxúria”, enquanto “velhacaria” seria “maldade criminosa”. Moraes Silva coloca “velhaco” como o que “engana com dolo,

¹²⁵¹ Equivalente à expressão “amigos ilicitamente” e utilizada por João Correa de Lacerda (que também mantinha relações sexuais com homens) para descrever a relação proibida entre Santos de Almeida e Martim de Paiva. ANTT, IL, Proc. 6587.

¹²⁵² Expressões que aparecem no testemunho de um dos amantes do padre Santos de Almeida, Vasco Salgado, rapaz que se envolveu sexualmente com vários homens, eclesiásticos e leigos. ANTT, IL, Proc. 6587.

não cumprindo a promessa”, além de “lascivo”. Silva Pinto repetiu a definição e acrescentou “impudico”.

Vicio: hábito contrário à virtude, segundo Bluteau, para quem a virtude era apenas uma e os vícios, “infinitos”. A expressão “nefando vício” apareceu, acompanhada por adjetivos fortemente depreciativos quanto às suas práticas sexuais, na sentença de padre Palhano, quando os inquisidores o condenaram à pena máxima: “por sua idade e officio emendou seus depravados costumes e nefando vicio”.

DOM Antonio Mascarenhas do Conselho de sua Magestade, Deão de sua Real Capella, & Commissario geral Apostolico da Bulla da santa Cruzada nestes Reynos, & senhorios de Portugal, &c. Fazemos saber a todos os fieis Christãos que a nossa noticia veo, que os superiores de algumas Religioes, com pretexto de Breues que impetrão de sua Sãtidade, & nos não forão apresentados como era preciffa obrigação impedem a seus subditos o vzo da Bulla da santa Cruzada; & facultades della concedida a sua Magestade para subsidio dos lugares de Africa, & fabrica de S. Pedro de Roma, o q̄ tudo se defrauda notavelmẽte cõ adita prohibiçãõ, & restricçãõ, mayormẽte porq̄ não he de creer que sua Sãtidade foy legitimamente informado pelo grande prejuyzo, & quebra do dito subsidio, & fabrica de S. Pedro para conceder algum outro privilegio, sem fazer especifica, & indiuidua mençãõ destas cousas, & de não obstante ser a dita Bulla da Cruzada concedida a sua M. o que era necessario ser indiuidualmente especificado nos ditos Breues concedidos aos superiores das ordens. Pello que pello poder Apostolico, & Breue especial de sua Sãtidade priuatiuamente a nós concedido de que nesta parte vzamos, declaramos por subrepticios os ditos Breues em quanto en contrãõ as concessões, facultades, & privilegios da dita Bulla da Cruzada, & que além disto os ditos Breues, & quaiquer outros semelhantes, & desemealhantes estãõ suspensos, em quanto sãõ contra as graças, facultades, ou privilegios da dita Cruzada como sua Sãtidade o tem por muytas vezes declarado. E pretendendo nós acudir conforme à nossa obrigação, ao grande, & considerauei detrimento da sustentaçãõ dos lugares de Africa, & fabrica de S. Pedro de Roma, para o que a dita Bulla foy concedida; mandamos sob pena de excomunhãõ mayor lata sententia, & priuaçãõ de seus cargos, de voz actiua, & passiua a todos os superiores das Religioes, & a cada hum delles em particular que de nenhũa maneira, directe, vel indirecte, impedãõ o vzo da Bulla da Cruzada no tocante a seus Religiosos, & Religiosas poderem eleger Confessor, & absolueremse dos reservados na conformidade da dita Bulla; & pella mesma autoridade Apostolica, declaramos por nullos, & de nenhũ vigor todos os mādatos, ordẽs, ou preeitos dos sobreditos superiores em quanto prohibem a seus subditos, & subditas o liure vzo da Bulla, ou facultades della. E sob as mesmas penas, & censuras mandamos a todos os prẽgadores, Prelados das Religioes, Priores, Vigairos, Curas, & mays Parrachos das Igrejas destes Reynos, & senhorios, & a cada hũ delles em particular, q̄ sendo de nossa parte requeridos publiquem esta prouizãõ em seus Conuentos, & Parrochias. Dada em Lisboa sob nosso final, & sello. Ruy Mendes Secretario da Cruzada a fez aos tres de Março de seyscentos & trinta & hum.

Dom Ant^o mazy.



Manoel da Cunha do conselho de Sua Mage. e do geral do S.º Officio da In-
 quisição, Comissario geral ap. da Bulla da Sancta Cruzada nestes Reynos
 e Senhorios de Portugal. Etia. Nos q. a presente uirem, esuirmos Sauda
 em Sen. Christo nro. S.º. fazemos saber que por parte de alguns prelados dos
 Religiosos deste Reyno nro. foi apresentada sua petição com dous breues elhos.
 O Lhos, Sum de Clemente 8.º de pia memoria, eoutro da Sanctidade do
 nro. mui Sancto Padre Urbano 8.º nro. S.º. Sora na Igreja de D.º grezi-
 dente, nos quais se declaraua, q. os Religiosos naõ podião uzar da Bulla
 da Sancta Cruzada publicada, ou publicanda, para effeito de eleger con-
 fessor, ou de se absoluerem dos cazos reservados, como mais largamente se
 continha nos ditzos breues autenticos, pedindanos, q. pello grau priuilegio
 que dese fazer o contrario, se podia seguir a sua Religioei, e por o diuis
 ad perigo dos q. se absoluem, por uirtude da Bulla da Cruzada, naõ
 dando ella para isso poder. Declarauemos aut. Soritate a publica, con-
 forme na mesma Bulla se diz punda, q. se deuia guardar nella parte.
 E por dous nros em finta adica petições, e Breues, parcos que a Bulla
 da Cruzada, naõ daua poder aos Religiosos para eleger confessor, ou ab-
 soluerem dos reservados. O q. considerandanos, e que os Sanctos
 Padres para fazerem as ditas delanças, dauaõ por rasas ser o con-
 trario mui permitido a pureza das Religioei, e sua obseruancia, e
 sermos o brigados (por rasas de nros officios) a atakar os inconuenien-
 tes, e sacos das almas, em q. o demonio pretende illaquear, amando sua
 siad de causa taõ Sancta, como se a Cruzada, e que a nos pertencea pri-
 uatiuamente de salvar as duuidas, q. se mouerem sobre as graças, e pri-
 uilegios della de pois de madura consideração comparecer de serues
 de uirtude, e Lebas, e experiencia declaramos (aut. Soritate ap. nros
 ismetida, e de que nesta parte uzamos) naõ ser lito aos Religiosos
 quaisquer que siad uzar da Bulla da Cruzada para effeito de ele-
 ger confessor, ou de se absoluerem dos reservados, ainda q. a Bulla
 se publique de oie em diante sua, em mais uezes, e para q. esta uenda
 a noçia dos Religiosos, concedemos aos prelados, que nos seus capi-
 tu los possaõ Ler, ou mandar Ler esta nossa delança. Dada
 em Lisboa a 10.º nono de Maio, e sellos de nras armas, aos vinte e dois
 dias do mes de Maio de mil e seiscentos e trinta e quatro annos. João



da Junta do Rio Negro na Realidade da insigne e elevada
de Santa Maria da Graça de São Paulo, escre-
tário da Junta para a paz e guerra.

Manuel da Cunha

Imagens 2 e 3 – Fonte: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Armário Jesuítico, Livro 4, fl. 122.

364
77

t

Apologia em defesa da observancia regular contra o
Autor do parecer, ou tratado, que se imprimio em L^{ta}
anno de 1650, em que pretende provar, que por Virtude
da Bulla da Cruzada porém os Religiosos sem L^{ta} de
seus Prelados esuher confessor, e absoluerse dos casos reser-
uados

Cap. i.

Como não he conveniente que os Religiosos
possad' esuher Confessor, e absoluerse dos
casos reservados sem licença e autorid.
de seus gerlados.



Flum dos principios q' o Autor do tratado que pretendemos impugnax to-
ma de assenta por fundam.^{to} de que quer persuadir se de que podem
os Religiosos usar l^{ta} de dal facultade das Bullas q' esuher Confessor
e se absoluerem dos reservados, e não segue in convenientes em prejuizo
algum as religioes e observancia que nellas se professã, antes pode
ser remedio q' muito se firmem do queado, que he grande sem o
por tanto se não deve este q' privilegio da Bulla auct' de interpretar
como ohoio, e danoso aos religiosos, senão como favoravel de proci-
bro. Ita §. 9. 22. 13. in fine. E a prova que q' deitar he sem se q' q'
he religioes em que a observancia religioes esta muito em seu ger
e vigor, e com tudo não ha nellas reservacão de casos, nem limitacão
de confessores. E outras aonde ha tudo isto com facilidade e chari-
dade de licença q' se absoluerem quando ha q' em, e ad religioes
reformadas.

Cum tudo este principio em que o Autor se funda se ha de
ter não so por falso, mas por temerario e exandito, porque se man' estam
contra o unum sentir da Igreja e doutrina Ap'olica dos Santos Ponti-
fices, como se pode ver dos muitos breves que pãherã aos religiosos pro-
hibindo o uso l^{ta} das ditas facultades da Bulla, e em especial do Ep'c.
13. que começa Decet Romanu Pontificem dadi em Roma aos 3. do Mayo
de 1575. no qual concedendo ao Religioem das Com.^{as} he sem que nem-
hum seu religioes possa usar das facultades da Bulla da Cruzada sem li-
cença dos Superiores da mesma Cong.^a da q' rezam, Ne quis Religioem
indilem flexu regulari se exemplarem instituti q'dicti Societatis disci-
plina distorere de relaxare q'iamat, de sorte q' a inico dos Pontifices
o mesmo seria poder cada hum usar l^{ta} de Bulla para esuher Confes-
sor e se absoluer dos casos reservados, que relaxar a disciplina religioes.
E do que a S.^a de Urbano VIII que hojz preside na igreja de D^s, conce-

QUADRO 1 - LOCAIS EM QUE VIVEU PADRE SANTOS DE ALMEIDA¹²⁵³

		ENDEREÇO	PERÍODO	TESTEMUNHAS	FÓLIOS
		FREGUESIAS (SÉCULO XVII)	São Lourenço	Rua Fangas da Farinha	1624
Hibérmicos	1624, 1630			Vasco Salgado Santos de Almeida	9 v.º e 77.
Rua da Costa do Castelo / Pé da Costa	1638, 1640			Martim de Paiva Rui Dias de M. António Dias de M.	63 v.º e 105 v.º
“Abaixo” da Porta da Alfafa junto dos Hibérmicos	1639-1640			Francisco Buitrago António Dias de M.	57 v.º.
“Em cima” de São Crispim	1639, 1641			Martim de Paiva	94, 97.
“Junto”/“Defronte” ao Mosteiro da Rosa	1643-1644			Luís de Abreu Martim de Paiva Manuel de Sousa Gregório Peixoto Manuel Gomes Manuel Coelho	21 v.º, 32 v.º, 37 v.º, 39 v.º, 68 e 69 v.º
-	Rua dos Sombreiraes			1627	Santos de Almeida
-	Rua do Paço		1628	Antônio da Rocha	11.
Santa Justa	Baixo das Chagas		1628-1630	Antônio da Rocha	10 v.º e 19 v.º.
				Santos de Almeida	122.
-	Rua do Cabido		1629	Santos de Almeida	122 v.º.
-	Bica de Duarte Belo		1631	Tomás Leal	48.
Mártires	Terreiro da Igreja de N. Sra. dos	1626 e 1637	Domingos Monteiro Claro	44 v.º, 100.	

¹²⁵³ Agradeço ao amigo e colega, Wallas Jefferson de Lima, doutorando na UFPR, que me forneceu estes dados que fazem parte de sua tese, temporariamente intitulada “‘Fogo que arde sem se ver’: a vida de um padre sodomita queimado pela Inquisição portuguesa (1630-1645)”, sob a orientação do Dr. Carlos Alberto Medeiros Lima.

		Mártires			
		Rua do Ferragial	1634-1636	Martim de Paiva Santos de Almeida	49 v.º, 95 v.º e 107 v.º.
	São Julião	Rua do Saco	1632-1633	Domingues de Araújo	139 v.º
	São Cristóvão	Em um beco de São Cristóvão	1638 e 1641	Manoel Coelho João Botelho João Correia de L.	42 e 56.
	Encarnação	Rua da Rosa das Partilhas	?	Santos de Almeida	88.
	Sacramento	Rua do Príncipe	“nascido e criado”	Francisco Neves	135

FONTE: DGARQ/TT, IL, proc. 6587.