

AS BARREGÃS DE CLÉRIGOS: MULHERES PECADORAS E MALDITAS*

*Edlene Oliveira Silva***

Resumo

Nos séculos XIV e XV, as leis do Reino de Portugal definiram a barreguice clerical como um crime punível pela justiça régia, estipulando punições rigorosas às mulheres transgressoras. O discurso jurídico que legitimou a perseguição empreendida pela monarquia às barregãs de clérigos encontrava-se informado pelas teorias do direito medieval e pelos valores religiosos cristãos. Apesar da rigidez das penalidades prescritas pelas *Ordenações afonsinas*, havia a possibilidade, por meio das cartas de perdão escritas para a defesa de mulheres acusadas ou condenadas por barreguice clerical, de que o rei comutasse as penas estabelecidas ou perdoasse o crime.

Palavras-chave: Barreguice clerical, relações de gênero, sexualidade, justiça régia.

A palavra barregã é muito antiga. Em Castela, ela surgiu ao final do século XI, para referir-se à mulher que participava de uma união conjugal dissolúvel e fundada na vontade livre das partes. No plano legislativo, a relação de barreguice garantia direitos para a mulher e

* Este texto é resultado da junção de dois capítulos da minha dissertação de mestrado, *Pecado e clemência: a perseguição às barregãs de clérigos na Baixa Idade Média portuguesa*, defendida no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília (UnB), em 2003.

** Doutoranda em História pela UnB.
E-mail: edlene_oliveira@yahoo.com.br

para os filhos nascidos da união (PASTOR, 1986, p. 200). No *Fuero viejo de Castilla*, uma compilação de leis datada do século XIII e reelaborada no século seguinte, as barregãs são definidas como mancebas solteiras ou como concubinas.

Em Portugal, nos séculos XII e XIII, as imagens das barregãs não estavam associadas às representações aviltantes das concubinas, que foram construídas pela Igreja durante a Reforma Gregoriana, movimento que estabeleceu a separação estrita entre a esposa e a mulher que vivia em concubinato. Anteriormente ao século XIV, a barreguice, na sociedade portuguesa, era uma relação não muito distinta do casamento, e a condição de barregã não era considerada torpe e desprezível. Os livros de linhagens do século XIII referem-se com respeitabilidade às barregãs e aos seus filhos, que eram qualificados como descendência prestigiosa. O *Livro velho das linhagens*, por exemplo, registra informações sobre estirpes nobiliárquicas marcadas pelas presenças de sucessivas barregãs. A prática da barreguice não impedia às fidalgas que se unissem novamente a homens nobres ou contraíssem matrimônio. A circunstância de que houvessem sido barregãs de padres ou de bispos também não configurava nenhum demérito. José Mattoso, que estudou os significados da palavra “barregã”, não identificou indignação ou reprovação, nessas fontes, contra a coabitação entre homens e mulheres. Contudo, desde o século XI, os poderes eclesiásticos combatiam em defesa da imposição de um único modelo de relação conjugal para os laicos. Para o medievalista português, a tolerância em relação à barreguice decorria dos costumes matrimoniais romanos, que, profundamente arraigados nas práticas de união marital da Península Ibérica, coexistiam com o modelo proposto pela ortodoxia da Igreja. Na sociedade medieval portuguesa, eram reconhecidos: o casamento realizado sem solenidades religiosas; o contraído sem testemunhas, mas confessado pelos noivos; o que resultava da coabitação (conhecido como casamento de pública fama); e o casamento a furto, considerado união clandestina (HERCULANO, 1865). Essas diversas práticas de união eram consideradas legítimas pela Igreja e pelo poder real e, mesmo após a Reforma Gregoriana, demoraram a adquirir uma dimensão ignominiosa.

O casamento religioso somente se tornou um sacramento obrigatório no século XII, com o movimento reformista, cujas diretrizes foram posteriormente confirmadas pelo IV Concílio de Latrão, em 1215.

Nessa época, a Igreja instituiu o casamento religioso em sociedades que assentavam a base da família nos modelos laicos de relação conjugal. Em um longo processo de impasses, transigências e conflitos, o casamento religioso impôs-se ao secular, promovendo a cristianização da união marital. As autoridades espirituais e, posteriormente, as temporais conjugaram esforços para difundir a nova moral do matrimônio, fundamentada nos ensinamentos das Sagradas Escrituras, mas as práticas conjugais laicas persistiram. Em Portugal, as dificuldades de implantação da nova ordem são atestadas pelas numerosas e extensas leis eclesiásticas e civis criadas nos séculos XIV e XV, com o objetivo de estabelecer a obrigatoriedade do casamento religioso.

No século XIV, a Igreja e a realeza portuguesa passaram a requerer que todos os casamentos fossem celebrados por um sacerdote, conforme os ritos sagrados, mas a realidade social da Idade Média impunha a necessidade de concessões, de modo que as uniões ilegítimas não eram anuladas. Entretanto, a tolerância em relação à diversidade das práticas matrimoniais não contemplou duas modalidades de relação conjugal (desaprovadas pela Igreja desde os primórdios do cristianismo) que se tornaram definitivamente proibidas e ilegais após a Reforma Gregoriana: o casamento clerical e o concubinato de clérigos.

As transformações nas práticas matrimoniais do Ocidente medieval repercutiram lentamente nos costumes portugueses relativos ao casamento e ao concubinato. Nos séculos XIV e XV, a ascensão do casamento religioso alterou os significados da palavra “barregã”. Em textos legislativos e judiciais da Baixa Idade Média portuguesa, como as *Ordenações afonsinas* e as cartas de perdão, o termo “barregã” passou a ser utilizado como sinônimo de concubina. A condição das mulheres que viviam em barreguice era equiparada à situação social das mulheres adúlteras e das prostitutas. No código afonsino, existem numerosas leis que condenam a barreguice (especialmente a clerical), classificando-a como prática criminosa. As modificações semânticas relacionavam-se à criação de novas representações sobre as barregãs, que as caracterizavam como más e praticantes de pecados mortais, e foram acompanhadas pela perseguição e punição, empreendida pelo poder régio, de mulheres que viviam em concubinato. No entanto, não se deve considerar que as imagens depreciativas das barregãs fossem compartilhadas pelo conjunto

da sociedade medieval portuguesa. Conquanto tivessem se tornado hegemônicas, não eram as únicas.

A interdição à barreguice clerical – qualificada como pecado pelo direito canônico e enquadrada como crime pela legislação civil – constituía uma norma importante para a afirmação do celibato sacerdotal e do casamento religioso, dispositivos fundamentais para a organização da sociedade portuguesa na Baixa Idade Média. A perseguição e a punição que o poder régio promoveu à barreguice clerical estavam relacionadas às crenças religiosas, aos valores morais e às teorias jurídicas medievais.

A representação menosprezível das concubinas, apropriada pelas *Afonsinas* e pelas cartas de perdão, fora construída pela Igreja durante o movimento em defesa da instauração do celibato dos padres e do casamento indissolúvel para os leigos. A condenação do concubinato insere-se no longo processo de construção da instituição e de formação da identidade eclesiástica, o qual esteve caracterizado pela normatização de comportamentos e pela delimitação e classificação dos desvios.

Durante a Reforma Gregoriana, a Igreja preocupou-se atentamente com os temas do casamento e do concubinato de religiosos. Os matrimônios de padres foram invalidados. As mulheres casadas com clérigos e as concubinas de clérigos foram consideradas adúlteras e prostitutas – elas transformavam-se em um entrave para o projeto de controle social da Igreja, prejudicando o movimento reformista, que, empenhado na purificação da Cristandade, pretendia santificar a conduta dos religiosos. Com a Reforma, que encerrou oficialmente o período dos padres casados, o concubinato clerical converteu-se em um grande perigo que afetava todos os setores da Igreja, tanto o clero secular quanto o clero regular.

Pela contenção dos instintos sexuais, a castidade santificava os religiosos e os diferenciava do restante da sociedade, justificando a superioridade do seu estado em relação ao dos laicos. O combate ao casamento e ao concubinato de clérigos veiculava também a mensagem sobre a obrigatoriedade do matrimônio religioso para os leigos. Com o exemplo da continência dos padres, desencorajavam-se os pecados da carne; através da inclusão de todos os laicos em um único modelo de casamento, monogâmico e indissolúvel, disciplinavam-se as práticas sexuais. Na sociedade portuguesa dos séculos XIV e XV, os religiosos

barregueiros deviam ser constrangidos a observar o celibato sacerdotal e as barregãs de clérigos deviam ser perseguidas, punidas e reintegradas ao corpo social como mulheres honestas, pelos mecanismos do casamento, do ingresso em uma ordem religiosa e do emparelamento.

A Igreja e a monarquia portuguesa associaram-se para preservar a integridade do sacerdócio e a do casamento cristão. As regras do direito canônico e do direito régio devotaram-se à prevenção e à punição das práticas sexuais e das uniões matrimoniais consideradas ilícitas. A execução das penalidades castigava os pecadores/criminosos e operava como exemplo para o corpo social, cujos membros eram advertidos das terríveis conseqüências das atividades transgressoras.

A primeira lei concernente à barreguice clerical foi outorgada em 1387 nas Cortes de Braga, cujas deliberações foram posteriormente incorporadas às *Ordenações afonsinas*. De acordo com o código afonsino, foram os procuradores dos concelhos que denunciaram os fatos de que muitos padres mantinham barregãs em suas casas, às vistas de todos (prelados e povo), trazendo-as mais bem vestidas e guarnecidas do que os leigos as suas esposas, e de que muitas mulheres virgens deixavam de tomar maridos legítimos e de viver conforme as regras que Deus estabelecera no mundo e se juntavam com clérigos em pecado mortal (*Ordenações afonsinas*, livro V, título XIX, artigo 1, p. 58-59).

O concubinato clerical era apontado como causa de perturbações sociais e familiares. Os religiosos barregueiros eram acusados de estimular, pelo exemplo, uniões maritais em desacordo com os preceitos da Igreja. Eles também eram responsabilizados pelo desvirtuamento de mulheres virgens, que renunciavam à vida religiosa ou ao casamento legítimo para viver em barreguice: “filhas lídimas, posto que fossem virgens, por induzimento dos ditos Clérigos [...] deixavam seus Pais e Mães e iam-se para os Clérigos [...], para serem suas barregãs” (*Ordenações afonsinas*, livro V, título XIX, artigo 1, p. 59):

A barreguice clerical instaurava precedentes para a transgressão de regras de conduta que fundamentavam o projeto de normatização da sociedade. Os procuradores dos concelhos apresentaram as conseqüências danosas que as barregãs de clérigos causavam ao Reino, tanto no plano temporal quanto no espiritual, como o escândalo que a quebra dos votos de castidade provocava no povo e a ineficácia dos sacramentos ministrados por padres barregueiros. Os procuradores

argumentavam que a maioria dos fiéis desprezava os cultos celebrados por esses sacerdotes, recusava-se a se confessar com eles e exigia que os religiosos respeitassem os preceitos da Igreja. Como a barreguice clerical desencadeava terríveis prejuízos ao Reino e causava grande perigo às almas dos religiosos e dos fiéis, os procuradores solicitaram ao rei que solucionasse o problema (*Ordenações afonsinas*, livro V, título XIX, artigo 2, p. 59).

O desprezo ao sacramento ministrado por sacerdotes concubinários difundira-se nas sociedades medievais no período anterior à Reforma Gregoriana, mas se intensificou, por meio de exortações aos fiéis, na época do papado de Gregório VII. Seguindo os exemplos papais, parte dos religiosos portugueses admoestava a população a não freqüentar missas celebradas por padres barregueiros. Em um de seus sermões, pronunciado em 14 de agosto de 1383, o religioso Geraldo Groote afirmou que era pecado freqüentar missas de padres que viviam em concubinato. A pregação de Groote assentava-se no pressuposto de que os sacramentos atuavam em conformidade com a santidade dos sacerdotes que os ministravam (VENTURA, 1997, p. 524).

A Igreja preocupava-se com a publicidade dos casos de barreguice clerical. Os clérigos que viviam com barregãs colocavam em risco a instituição eclesiástica, debilitando as crenças e os valores religiosos que lhe serviam de sustentação. O desrespeito ao celibato, por parte dos clérigos, lesava a imagem do sacerdote como depositário e representante dos bens da salvação. A renúncia à pureza sacerdotal rompia o contrato que unia o padre aos fiéis. Os crentes escandalizavam-se e se indignavam porque consideravam a castidade uma condição imprescindível para a eficácia dos rituais litúrgicos.

Atendendo aos pedidos dos procuradores dos concelhos, o monarca agiu de acordo com as expectativas que a sociedade sustentava em relação à ação do poder régio e assumiu o compromisso de perseguir e punir as barregãs de clérigos, mas requisitou à Igreja, com base nas constituições eclesiásticas, que repreendesse e castigasse os religiosos barregueiros:

E nós querendo a isto [a barreguice clerical] por remédio com direito, para que vivam fora de tal pecado tão público, escrevemos aos Prelados dos nossos Reinos para que pusessem tal remédio

aos clérigos e Religiosos de seus Arcebispados e Bispados de bem viver, para não viverem em tão grande pecado tão público [...]. (*Ordenações afonsinas*, livro V, título XIX, artigo 3, p. 59-60)

As autoridades eclesiásticas acataram o pedido, afirmando que era um serviço devido a Deus e “em prol da terra”, para o qual iam utilizar as suas constituições sobre o assunto, “pondo aos Clérigos e Religiosos que barregãs tivessem pena de Excomunhão e suspensões e outras penas que entendiam que sobre isto deviam pôr” (*Ordenações afonsinas*, livro V, título XIX, artigo 3, p. 60). Não obstante, a Igreja alegava que, para resolver o problema, era indispensável que as punições impostas aos religiosos fossem acompanhadas de penalidades às suas barregãs, porque a imoralidade do clero era muito grande e, do contrário, por maiores que fossem os castigos estipulados, os clérigos não deixariam de viver em barreguice e “não arredariam do mal fazer” (*Ordenações afonsinas*, livro V, título XIX, artigo 4, p. 60-61).

Margarida Garcez Ventura e Luís Miguel Duarte, que estudaram a documentação eclesiástica do período joanino (1385-1433), não encontraram processos contra padres barregueiros. Ambos acreditam que esses processos nunca existiram, embora a Igreja houvesse assumido o compromisso de processar os religiosos que praticassem a barreguice. Duarte (1993, p. 322) afirma que não possuímos “os processos dos clérigos apanhados em falta pelo braço espiritual [...]; não os temos, nem garantimos que tenham existido”. Os casos que envolviam o delicado problema parecem haver sido resolvidos somente no âmbito da justiça secular (VENTURA, 1997, p. 552; DUARTE, 1993, p. 322). A distância entre o discurso e a prática sugere que as autoridades eclesiásticas, informadas por representações misóginas, responsabilizavam as barregãs pela conduta pecaminosa dos clérigos. Ou seja, para a Igreja, a repressão à barreguice clerical era responsabilidade do poder régio, porque as culpadas pelo ato ilícito pertenciam à jurisdição civil.

D. João I deferiu as solicitações dos procuradores do povo e dos representantes da Igreja, criando leis que estabeleceram punições às barregãs de clérigos: “pelo estado que nos Deus deu para reger estes Reinos, fomos tendo de trabalhar quanto podemos, [para] que os nossos sujeitos vivam sem escândalo e sem pecado”. Afirmando a sua obrigação de zelar pela moral cristã e de combater o pecado, o rei prometeu punir

as mulheres “que tão publicamente cometem este pecado [a barreguice clerical], castigando-as e refreando-as de o fazer” (*Ordenações afonsinas*, livro V, título XIX, artigo 4, p. 60).

As barregãs de clérigos nas *Ordenações afonsinas*

As *Ordenações afonsinas* consignavam três modalidades de barreguice: a de homens solteiros, a de homens casados e a de homens religiosos. A transgressão estava tipificada, portanto, com base na condição do homem que a cometia. Nas leis afonsinas, o homem constituía o padrão e a medida, pois, nas sociedades medievais, o gênero masculino era a medida de todo discurso legitimador dos valores dominantes. O homem era a referência e o referente principais do discurso legislativo, como demonstra a maioria dos títulos das *Afonsinas*: “do que dorme com mulher casada por sua vontade”, “do que dorme com moça virgem ou viúva por sua vontade”, “do que casa ou dorme com parenta”, “do homem que casa com duas mulheres” etc.

A centralidade do gênero masculino nos discursos legislativo e judicial estava relacionada aos papéis sociais da mulher no imaginário medieval, construídos por representações que persistiram por um longo período. Segundo Emília Viotti da Costa (1999), a sociedade portuguesa do século XVI utilizava um critério específico para julgar as mulheres, fundamentado no argumento de que a personalidade jurídica feminina diferia da masculina. A prática, recorrente, de aplicar penalidades moderadas às mulheres pode ser compreendida como permanência de uma concepção patriarcal de organização das relações sociais, típica das sociedades feudais:

À mulher, eram concedidas certas imunidades em virtude da sua irresponsabilidade, social e legalmente reconhecida, própria do seu sexo. A lei consigna a desigualdade entre homem e mulher, característica dos regimes patriarcais. Menores direitos, menores obrigações e deveres perante a sociedade. (COSTA, 1999, p. 94)

As idéias patriarcais eram predominantes na teoria jurídica medieval, que conferia uma responsabilidade menor às mulheres, que, geralmente, não podiam assinar contratos, doações ou testamentos sem

o consentimento de tutores. Não obstante, embora a tradição jurídica determinasse penas mais leves para as mulheres, possuidoras de insuficiente razão e de uma imbecilidade imanentes a um ser imperfeito por natureza, elas não permaneciam impunes. Se, na teoria jurídica, a debilidade feminina era uma característica que justificava penalidades distintas, na prática, a idéia de fragilidade nem sempre impediu que mulheres fossem condenadas pela justiça com penas rigorosas, como no caso de algumas barregãs de clérigos, que foram punidas com o degredo. Nos casos de barreguice, crime cuja responsabilidade a legislação atribuía às mulheres, as leis determinavam para as barregãs punições superiores às que estavam prescritas para os seus parceiros masculinos, os barregueiros. A fraqueza inerente à natureza feminina podia servir como argumento para uma redução da pena, ou podia ser utilizada contra as mulheres, pois a sua falta de firmeza perante o pecado e a tentação demoníaca justificava condenações severas.

As penalidades estipuladas para o pecado/crime de barreguice variavam de acordo com as circunstâncias e consoante o estamento social, a religião e a idade dos envolvidos na transgressão – entre outros critérios. O fato de que uma mulher acusada de barreguice estivesse envolvida com um homem de condição eclesiástica era um agravante para uma legislação e uma justiça informadas por crenças e valores religiosos. A barreguice clerical era um pecado/crime mais infame e maléfico que o concubinato com homens solteiros ou com homens casados. São Tomás de Aquino afirmara que a gravidade do pecado alterava-se segundo a condição da pessoa ofendida: “o pecado resulta mais grave pelo fato de se pecar contra uma pessoa mais unida a Deus por razão da virtude ou por razão do seu ofício” (TOMÁS DE AQUINO, 1989, v. 2, parte I-II, questão 73, artigo 9, p. 582). As barregãs de clérigos eram mulheres malditas, merecedoras de punições mais pesadas que as penas determinadas às mulheres que incorriam nas outras formas de barreguice. A infração era considerada ainda mais condenável se a barregã de clérigo fosse uma mulher de condição religiosa. Quanto mais distante a barregã estivesse do modelo de mulher socialmente normatizado, mais terrível era o seu pecado e mais rigoroso devia ser o seu castigo.

As mulheres que praticavam a barreguice clerical podiam ser solteiras, casadas, viúvas ou religiosas. O artigo 20 do título XIX, no livro quinto das *Ordenações afonsinas*, menciona as solteiras e as viúvas:

[...] E por quanto El Rei meu Senhor e Pai, para esquivar e refrear o grande pecado, e desserviço de DEUS, que se fazia, e se faz nestes Reinos, pelos Clérigos, Frades e Freires terem publicamente barregãs, e como por este pecado muitas moças virgens e mulheres honestas viúvas se iam para os ditos Clérigos e Frades e Freires, e não se trabalhavam para casar, e viver em serviço de DEUS, e em vida conjugal, foi feita Ordenação e Lei para sempre. (*Ordenações afonsinas*, livro V, título XIX, artigo 20, p. 67)

As mulheres religiosas não eram mencionadas pelas *Afonsinas*, mas foram referidas posteriormente pelas *Ordenações filipinas*, o que permite inferir que, embora as religiosas também fossem qualificadas como barregãs, o código afonsino não abarcou toda a complexidade dos casos de barreguice. As *Afonsinas* abordaram apenas indiretamente o tema da barregã religiosa, quando previram a possibilidade de que a acusada ou condenada, com o intuito de se corrigir, entrasse para um mosteiro e recebesse os votos, tornando-se freira, mas voltasse a cometer o pecado da barreguice. As punições estabelecidas pelas *Filipinas* às monjas que cometiam barreguice eram muito severas: elas perdiam todos os bens e eram degredadas para o Brasil pelo resto da vida.

Em 1401, D. João I promulgou as primeiras leis portuguesas contra a barreguice clerical. As penalidades previstas abarcavam pregões, penas pecuniárias, degredos, açoites públicos e pena de morte. Junto com o pagamento de multas, o degredo, utilizado na maioria das condenações de crimes em geral, constituiu a forma de punição mais aplicada às barregãs de clérigos. O banimento de indivíduos socialmente indesejáveis era uma prática antiga, incorporada à legislação portuguesa por intermédio do direito romano. Em Portugal, o costume de enviar criminosos para um território distante daquele onde ocorrera o crime remontava ao século XI, quando, no Condado Portucalense, os condenados eram degredados para as regiões fronteiriças, sobretudo para locais próximos à fronteira com o Reino de Castela (COATES, 1999, p. 244).

A prática do degredo conformava-se perfeitamente ao imaginário cristão, que esperava que os criminosos purificassem as suas almas. O cumprimento do degredo equivalia a uma estada no purgatório: o condenado, que representava um perigo à ordem do Reino, era castigado com o banimento da sociedade e enviado a uma região compreendida

como um local de redenção dos pecados. A concepção de punição no pensamento jurídico medieval fundamentava-se na relação entre o pecado original e a expulsão do Paraíso: havia uma correspondência entre o pecado/crime cometido e a penitência/penalidade judicial. Na interpretação cristã medieval do relato do *Gênesis*, o sofrimento era uma penitência, e a finalidade da punição era a de possibilitar ao condenado a expiação do pecado e a reconciliação com Deus, pois o homem decaído manifestava grandes dificuldades para ajustar os seus atos aos mandamentos da lei divina. A ira do Senhor abatera-se sobre a humanidade por intermédio de Adão e de Eva, que foram condenados ao sofrimento para que se redimissem dos seus pecados (BÍBLIA, A. T. *Gênesis*. Cap. 3, vers. 16-19).

As *Ordenações afonsinas* determinavam que as barregãs de clérigos fossem degredadas para coutos internos, espaços especialmente reservados para receber e abrigar os condenados. A maioria delas era enviada para o couto de Castro-Marim, na região do Algarve. O degredo interno foi a forma de punição que mais vigorou em Portugal, até 1415. Com as viagens ultramarinas e a expansão territorial, o degredo interno passou a coexistir com o desterro para regiões externas às fronteiras portuguesas, como a África, a Ásia e o Brasil.

Os pregões podiam ser de dois tipos: o pregão realizado na audiência e o pregão público. Nos pregões de audiência, os crimes do condenado eram lidos durante o julgamento. Nos pregões públicos, os crimes e a punição eram lidos nos principais lugares onde os delitos haviam sido cometidos. Os pregões públicos podiam vir acompanhados do porte do baraço, uma corda que prendia as mãos do condenado à frente ou atrás do corpo ou em redor do pescoço e que representava, simbolicamente, a submissão do indivíduo e a perda da liberdade. Os pregões e o baraço atuavam como agravantes das penas de açoite e de degredo.

A pena de morte era tipificada como o último recurso utilizado pela justiça régia contra o crime de barreguice clerical, aplicável às barregãs somente se reiterassem no pecado após terem sido degradadas por duas vezes e, em seguida, perdoadas (*Ordenações afonsinas*, livro V, título XIX, artigos 7-8, p. 62-63). Nos casos relatados pelas cartas de perdão que eu analisei, não houve sentença à pena capital e todas as barregãs foram punidas com o degredo.

Os açoites eram aplicados de acordo com a condição social do condenado. Homens e mulheres nobres não podiam ser chicoteados, torturados ou cumprir penas nas galés. Portanto, embora a legislação estabelecesse penas de açoite público, inclusive às barregãs de clérigos que pertenciam à nobreza, considero que a penalidade não era executada, porque essa forma de punição era considerada demasiado humilhante, própria de escravos. Sobre o assunto, Hespanha (1994, p. 320) conclui que

o fim político dessas medidas penais era o da ostentação pública da reprovação pelo crime e pelo criminoso. No entanto, tal finalidade cedia perante a necessidade política de salvaguardar o prestígio dos *status* mais nobres da sociedade.

Havia nas *Afonsinas* uma única lei relativa a mulheres nobres que vivessem em barreguice com clérigos, a qual determinava que as acusadas não deviam ser agraciadas, pela condição honrada, com privilégios no estabelecimento da condenação e na aplicação da punição. O artigo subsequente reforçava a referida lei nos seguintes termos:

E mandamos que tal mulher como esta [barregã de clérigo], a que isto acontecer, não seja escusada das penas [...] ditas, posto que seja fidalga ou de condição honrada; porque cometendo as ditas maldades, se faz já não digna de privilégios e honras, que devem haver as pessoas de honrada condição. (*Ordenações afonsinas*, livro V, título XIX, artigo 6, p. 62)

Apresento duas hipóteses para compreender por que a legislação reforçava que a fidalguia não podia atuar como atenuante para a mulher nobre que incorresse no crime de barreguice clerical. Essa lei possui um caráter incomum, pois a legislação insistia na distinção social, afirmando que as regras aplicavam-se diferencialmente, de acordo com o ordenamento social ao qual pertencesse o acusado. A primeira hipótese é a de que o discurso legislativo estabeleceu que a condição de nobreza não podia ser utilizada para abrandamento ou redução da pena justamente porque o recurso ao privilégio era freqüente, prática que não devia ser tolerada em relação ao grave crime de barreguice clerical. A segunda hipótese é a de que o estado nobiliárquico funcionava como uma atenuante

nos processos criminais em que o acusado era um homem, mas nos casos em que o acusado era uma mulher isso não ocorria, ao menos teoricamente.

A existência de uma advertência nas leis sobre a barreguice clerical, determinando que a condição social da acusada fosse desprezada na aplicação da pena, indica que o discurso legislativo e a teoria jurídica estavam informados por representações de gênero misóginas. A fidalga que cometesse o pecado/crime de barreguice clerical não podia ser favorecida pelos privilégios advindos do estado de nobreza. Não obstante a possibilidade de que a prescrição legal não fosse observada na prática, importa refletir sobre a circunstância de que a legislação sancionava uma importante diferenciação de gênero. A torpeza e a indignidade da barreguice clerical sobrepujavam a própria condição nobiliárquica da mulher transgressora. A gravidade do ato pecaminoso/criminoso não podia ser atenuada ou perdoada, nem ao menos nos casos em que a acusada pertencesse à fidalguia.

A mulher que incorresse pela primeira vez no pecado de barreguice clerical devia ser presa, pagar quinhentas libras, sofrer pregão e ser degredada por um ano da cidade, vila ou aldeia onde o crime fora cometido. Na segunda vez, com a mesma pessoa ou com qualquer outra de condição religiosa, devia pagar quinhentas libras, sofrer pregão e ser degredada por um ano do bispado ou do arcebispado onde ocorrera o crime. Na terceira vez, a condenada era açoitada publicamente, e o período de degredo somente se encerrava quando ela recebia o perdão do rei. A barregã punida com o degredo não podia voltar a viver na mesma região onde residisse o clérigo barregueiro. Condenada ao desterro, ela suportava um castigo suplementar após o cumprimento da pena: a proibição de retornar à comunidade onde vivera anteriormente. As punições de degredo para as barregãs de clérigos obedeciam à seguinte lógica: quanto maior a gravidade do crime, maior a distância entre o local onde a transgressão ocorrera e o lugar para onde o condenado era enviado para cumprir a pena de banimento.

A legislação estabelecia a possibilidade de perdão para as barregãs de clérigos que desejassem regenerar-se pelo casamento religioso, pela entrada em uma ordem monástica ou pelo emparedamento. Nenhuma das narradoras das cartas de perdão analisadas solicitou a remissão através da prática do emparedamento. Em Portugal, os

testemunhos mais antigos a respeito de mulheres que se emparedavam datam do século XII. As emparedadas eram mulheres inteiramente desenganadas do mundo, que se sepultavam em vida, recolhendo-se a uma estreita cela, cuja porta era fechada, com pedra e cal, e reaberta somente quando a reclusa morria. O emparedamento era uma opção voluntária, realizada para se expiar pecados ou para se obter “altas recompensas celestes [... pela] inocência castigada” (VITERBO, 1865, p. 281).

Pecado e clemência: cartas de perdão de barregãs de clérigos

O estudo de cartas de perdão escritas para a defesa de barregãs de clérigos permite aprofundar a reflexão acerca do imaginário medieval português, sobretudo no tocante às representações de gênero que orientavam as idéias do discurso judicial a respeito do desvio feminino. Pela voz das narradoras, tive acesso às imagens que as mulheres acusadas ou condenadas pelo pecado/crime de barreguice clerical construíram sobre elas mesmas, com o intuito de se defenderem perante o rei. As cartas evidenciam que a justiça, em consonância com a legislação, atribuía a responsabilidade pela prática da barreguice sobretudo às mulheres, com base na idéia de uma natureza feminina sensual e perversa. O discurso judicial reforçava a representação de que os desvios sexuais eram usualmente causados pelas mulheres. Portanto, era necessário vigiá-las para controlar a natureza feminina.

As *Ordenações afonsinas* são um discurso emanado do poder régio. A voz dos leigos e a voz do rei constroem as barregãs de clérigos. As cartas de perdão, ao contrário, inscrevem as vozes das barregãs de clérigos. Contudo, como não foram escritas apenas pelas próprias acusadas ou condenadas, as cartas apresentam a fala feminina conformada pelas intermediações características do processo judiciário medieval português. Os pedidos de remissão eram um entrecruzar de vozes: a do requerente, a do advogado conselheiro e a do tabelião. O requerente (no caso, a barregã ou uma pessoa que a representasse) falava, narrava a história, e o tabelião a redigia. Eventualmente, um advogado orientava o réu, que depunha conforme havia sido instruído. O tabelião também podia assistir o requerente. O advogado e o tabelião colaboravam na confecção da narrativa, adequando o seu conteúdo e a sua forma ao objetivo do

documento judicial: convencer o rei de que o acusado ou condenado merecia o perdão. A narrativa das cartas caracterizava-se pela estrutura linear e pela tentativa de organização coerente da história.

Discurso fundamentado na idéia de submissão feminina, as *Ordenações afonsinas* não dão a ler as palavras das mulheres acusadas ou condenadas pelo crime de barreguice clerical. As cartas de perdão escritas por barregãs de clérigos expressam as imagens que as narradoras construíram sobre elas mesmas, informadas pelas representações dominantes a respeito da mulher no imaginário medieval. Essas fontes, ao contrário das *Afonsinas*, permitem refletir sobre uma forma de resistência, que Roger Chartier (1995) denominou “tática do consentimento”, empregada por mulheres que invertem as imagens que lhes são atribuídas pelas representações de gênero:

Nem todas as fissuras que corroem as formas de dominação masculina tomam a forma de dilacerações espetaculares, nem se exprimem sempre pela irrupção singular de um discurso de recusa ou de rejeição. Elas nascem com frequência no interior do próprio consentimento, quando a incorporação da linguagem da dominação se encontra reempregada para marcar uma resistência. (CHARTIER, 1995, p. 42)

Duas hipóteses podem ser formuladas com base nessa problemática. Primeiro, as personagens das barregãs de clérigos das cartas de perdão, confrontadas com uma situação-limite, que envolvia punições rigorosas, submeteram-se aos padrões de conduta que as representações de gênero impunham ao sexo feminino. Tendo infringido as normas, essas mulheres acatavam temporariamente os modelos femininos sancionados pelo imaginário e pelos discursos legislativo e judicial. Segundo, as barregãs que solicitavam perdão assegurando que pretendiam iniciar uma nova vida, pela entrada em uma ordem monástica ou pelo casamento religioso, estavam firmemente arrependidas e tencionavam cumprir a promessa.

As cartas de remissão eram documentos pelos quais o rei perdoava um ou mais súditos por um crime cometido. A concessão do perdão podia antecipar-se à sentença, em qualquer instância ou jurisdição (concelhia, senhorial laica, senhorial eclesiástica e régia), ou podia suspender a execução de uma sentença proferida, liberando o condenado

de toda a pena, de parte dela ou comutando-a por uma punição mais leve. Na sociedade portuguesa dos séculos XIV e XV, o perdão era um ato exclusivo do rei. As cartas eram escritas, geralmente, logo após a prisão ou depois que o condenado havia cumprido uma parte da pena. Não obstante, algumas eram elaboradas antes que o acusado fosse preso, ou antes de a sentença ser proferida. As cartas de perdão eram apresentadas no tribunal local, pertencente à comarca onde ocorrera o crime, ou no tribunal régio, durante as reuniões das Cortes.

O custo elevado da carta tendia a restringir o acesso ao perdão aos membros abastados do corpo social. A maioria da sociedade, justamente os portugueses que se envolviam em atividades ilícitas com maior frequência, se não estava excluída das graças da remissão régia, enfrentava dificuldades para custear as despesas necessárias à confecção de uma carta de perdão. Mas a falta de recursos não era um obstáculo incontornável. O poder régio era sensível à extrema pobreza. Quando o requerente era muito pobre, havia a possibilidade de que as taxas fossem reduzidas ou de que a carta fosse concedida gratuitamente. Nem todos os condenados que não possuíam recursos para pagar uma carta de perdão tinham as penas máximas – mutilação e morte – executadas.

As cartas com pedidos de perdão de barregãs de clérigos são curtas e fornecem um número pequeno de informações. Comparadas a outras cartas, como as que versam sobre homicídios, são menores e menos detalhistas. Os registros de cartas de remissão de barregãs, datadas dos séculos XIV e XV, são escassos. Dentre as mil e cinco cartas inventariadas por Luís Miguel Duarte (1993), relativas ao período, apenas trinta e cinco foram escritas para a defesa de barregãs de clérigos. Como o autor, por opção metodológica, estudou apenas os crimes civis, a sua pesquisa não precisou quantas concubinas de religiosos receberam o perdão real.

As cartas de perdão que analisei não informam a condição social das mulheres acusadas ou condenadas por barreguice clerical, com exceção de uma, cujo requerente era um escudeiro real que solicitou ao rei clemência para a ama-de-leite do seu filho. Contudo, é possível inferir que as barregãs que solicitaram remissão nas outras cartas não pertenciam à fidalguia, pois a descrição dos trabalhos que executavam ou da situação em que se encontravam indica que desempenhavam atividades não condizentes com a condição nobiliárquica.

As cartas eram sempre divididas em duas seções. Na primeira parte estava escrito o relato do requerente, que podia ou não ser o acusado ou condenado pelo crime. As cartas iniciavam-se com o vocativo ao rei e aos juízes do Reino: “D. Afonso V e todos os juízes e justiças de nossos reinos que esta carta verem saibam que [...]”. Em seguida, declaravam o nome do requerente, o seu local de residência e, às vezes, a sua profissão. A passagem subsequente narrava a história do acusado ou condenado (“Maria Gonçalves, moradora de Lisboa, nos enviou dizer que [...]”), com informações sobre as primeiras medidas tomadas pela justiça, a maneira como fora preso e o período em que permanecera em detenção. Ao término do relato, o acusado ou condenado solicitava a graça real, na terceira pessoa: “Maria Gonçalves pediu-nos, por mercê e honra da morte e paixão de Nosso Senhor Jesus Cristo, que lhe perdoássemos a nossa justiça por razão do que nos é dito [...]”. Na segunda parte das cartas, era escrita a decisão régia em relação ao pedido formulado no final da seção anterior. O despacho real iniciava-se da seguinte forma: “E nós, vendo o que ele assim nos enviou dizer e pediu [...]”. Havia a possibilidade de que o rei concedesse o perdão, indeferisse o pedido ou solicitasse mais informações acerca do caso. Quando o acusado ou condenado era perdoado, as cartas finalizavam com a fórmula: “E fazendo como dito é, mandamos que não o prendais, nem o mandeis prender e que não lhe façais nem consintais que lhe seja feito mal, porque nossa mercê e vontade é de o perdoarmos como dito é”.

A carta de perdão de Maria Gonçalves, moradora de Lisboa, relata a história de como a requerente fora condenada por barreguice clerical (*Livro de Chancelaria de D. Duarte*, v. 3, fl. 19v). A trama inicia-se com a prisão de Maria Gonçalves por oficiais régios, sob a acusação de que ela mantinha afeição com um clérigo. No cárcere, onde permaneceu por um período de cinco meses, ela teve, junto com o “tormento e nojo da prisão”, uma criança (provavelmente, filha do clérigo de quem fora barregã). Após o parto, Maria Gonçalves foi condenada ao degredo, por um ano, de Lisboa e do seu termo – punição em conformidade com a penalidade prescrita pelas *Afonsinas* para o crime de barreguice clerical. Ao término da narrativa, segue-se a exposição dos argumentos destinados a sensibilizar o rei e a garantir a misericórdia. A requerente justificava os motivos pelos quais agira de maneira desviante

e apresentava as razões que fundamentavam o merecimento ao perdão régio. Como o monarca era o destinatário implícito e o receptor das cartas de perdão, ele atuava como figura referencial para a construção do discurso. O acusado ou condenado afirmava a supremacia da legislação régia pela submissão aos valores sancionados como lícitos e pelo arrependimento do crime cometido. A carta devia convencer o rei de que o acusado ou condenado regenerara-se e não representava mais uma ameaça à ordem social. O discurso de Maria Gonçalves não contestava as representações de gênero dominantes na sociedade medieval portuguesa. A requerente conhecia as atitudes que se esperavam de uma mulher para que ela pudesse ser considerada passível de emenda. Portanto, há a possibilidade de que a narradora tenha se utilizado da tática do consentimento, anteriormente mencionada, ou, então, ela foi sincera quando afirmou que estava arrependida e pretendia corrigir-se. Maria Gonçalves apresentou a fragilidade da natureza humana como a principal justificativa para a falta que cometera: “o destino dos homens e das mulheres era pecar”. O discurso apropriava uma imagem recorrente no imaginário medieval, aquela que, representando o homem em estado de constante tentação demoníaca, simbolizava a facilidade da natureza humana para ser corrompida pelo mal. A culpa pelo pecado era deslocada, transferida de Maria Gonçalves para a natureza humana. A responsabilidade era subtraída à condenada, se não absolutamente, ao menos parcialmente, porque a natureza era mais forte do que a sua vontade.

Maria Gonçalves solicitava a comutação da pena de degredo com a declaração de que já havia sofrido o suficiente para expiar a culpa. Ela asseverava que estava preparada para retornar à sociedade e que viveria em conformidade com as regras estabelecidas. A sua história foi narrada com intensa dramaticidade: “a prisão, tribulação e custa de tudo e o perdimento da dita criatura, durante o parto, foram e eram muitas grandes penas sob tão pequena culpa”. O discurso assumia uma posição de tensão, ou mesmo de confronto, em relação aos valores e às normas defendidos pela justiça. Enquanto a legislação qualificava a barreguice clerical como um pecado mortal, Maria Gonçalves, que não negava o fato de haver sido barregã de clérigo, considerava que o crime que cometera era muito pequeno.

O relato da via-crúcis de Maria Gonçalves, encarcerada e condenada ao degredo, destinava-se a persuadir o destinatário de que

ela sofrera as provações indispensáveis ao cumprimento da penitência, que estava purificada do pecado/crime de barreguice clerical e, portanto, merecia a remissão régia. Após assegurar que estava regenerada, Maria Gonçalves solicitou perdão ao monarca e suplicou que pudesse viver de forma honesta onde desejasse. O rei provavelmente não atendeu ao pedido final. A legislação afonsina proibia que as barregãs condenadas ao degredo tornassem a viver, ao término do cumprimento da pena, no mesmo local onde residisse o clérigo barregueiro. Os juizes que fossem negligentes na aplicação dessa norma corriam o risco de sofrer severas punições:

Mandamos que as mulheres que assim forem degradadas, depois que o forem, não morem mais nas freguesias onde morarem seus barregãos. E para [...] isto melhor guardar, Mandamos [...] aos Juizes das Cidades, Vilas e lugares de nossos Reinos que a cada mês inquiram e saibam em seus julgados se há aí tais mulheres [...]; e se as acharem, que façam nelas as execuções [...] escritas: e estejam certos que se isto não fizerem [...], que lhes entranharemos nos corpos e haveres, como nossa mercê for. (*Ordenações afonsinas*, livro V, título XIX, artigo 11, p. 63-64)

A promessa de reabilitação era um elemento indispensável à estrutura discursiva das cartas de perdão. O monarca precisava ser convencido de que o pecado fora purgado e de que a acusada ou condenada pretendia viver honestamente, optando por um dos estilos de vida sancionados pela *Afonsinas*: casar-se ou entrar em ordem religiosa. A virgem, a mulher religiosa, a esposa e a viúva representavam os modelos de conduta feminina legitimados pela Igreja e pelo poder régio. As mulheres que se conformavam a esses padrões comportamentais eram valorizadas e protegidas juridicamente, enquanto as que se desviavam eram consideradas desonestas e desprezíveis. A honestidade operava como um critério de seletividade que determinava, nos julgamentos, quais mulheres mereciam a proteção do sistema judiciário e quais mulheres eram criminosas e deviam permanecer desprotegidas.

A afirmativa de remorso pelo ato pecaminoso/criminoso também constituía um elemento fundamental das cartas de perdão. O rei, na condição de supremo guardião secular dos valores cristãos, esperava que o pecador/criminoso manifestasse contrição sincera. No imaginário

medieval, era preferível que o ser humano corrigisse os seus atos, para que a sociedade não fosse obrigada a degredar ou matar todos os indivíduos que incorressem em transgressões graves – medida que criaria problemas para um mundo de população rarefeita. O arrependimento público da má conduta era um exemplo para os membros da comunidade, que deviam empenhar-se na busca incessante pela salvação, e um gesto que garantia o apaziguamento da ira divina e o restabelecimento do equilíbrio entre os mundos terreno e sagrado. A compunção marcava o momento de reintegração à sociedade do indivíduo que estivera situado à margem, propiciava a expiação da culpa e reparava a ofensa cometida contra a comunidade, o rei e Deus. A ausência de arrependimento atentava contra o plano de ordenamento social proposto pelos poderes espiritual e temporal, significando o triunfo do demônio e a perda de uma alma para o mal.

O discurso de Maria Gonçalves provocou o efeito desejado: D. Duarte concedeu-lhe o perdão régio, em 6 de novembro de 1434.

Em 30 de abril de 1433, D. Afonso V concedeu remissão a Beatriz Gonçalves, moradora de Santarém, acusada de ser barregã de um clérigo que residia na mesma cidade (*Livro de Chancelaria de D. Afonso V*, v. 27, fl. 101). A carta de perdão inicia-se com a explicação de que Beatriz incorrera no pecado de barreguice clerical porque fora vítima de mau conselho. Ela fora aliciada por pessoas que a convenceram a viver com o clérigo alegando que ele a casaria, como anteriormente havia casado outras mulheres. A assertiva de que o acusado ou condenado recebera mau conselho era uma estratégia retórica muito utilizada nas cartas de perdão (DUARTE, 1993, p. 43). Beatriz havia sido induzida à barreguice clerical por alcoviteiros, indivíduos que instigavam as pessoas a cometer pecados ou crimes, especialmente os de natureza sexual. Conquanto as *Afonsinas* não definissem a alcovitagem como prática exclusivamente feminina, ela estava associada sobretudo às mulheres. Os alcaïotes e as alcoviteiras eram personagens depreciados pela legislação real. Para as *Afonsinas*, alcovitar era um ato contra a vontade de Deus e contrário ao bem comum, causador de “males, mortes e homizios”, pelo qual mulheres inocentes e honestas eram enganadas e incitadas a seguir o caminho do pecado (*Ordenações afonsinas*, livro V, título XVI, artigo 1, p. 52). As *Afonsinas* determinavam a pena de morte como punição pelo crime de alcoviteirice.

A apelação ao mau conselho ou ao aliciamento atuava na construção de uma imagem benigna do acusado ou condenado, justificando o ato pecaminoso/criminoso – o que não exclui a possibilidade de que o indivíduo estivesse sinceramente convencido de que fora vítima de mau conselho ou de aliciamento. O relato de Beatriz Gonçalves apresentava uma imagem desprezível do clérigo barregueiro, como tentativa de vitimar a requerente e imputar a culpa ao outro, através da desqualificação moral e social. O padre era descrito como um indivíduo que não correspondia ao modelo de sacerdote cristão (ele não respeitava o celibato) e que persistia na transgressão (ele era acusado de haver incorrido em barreguice com outras mulheres). Beatriz, ao contrário, era uma pessoa que não pecara por iniciativa própria, pois fora induzida ao erro por alcoviteiras que obedeciam ao clérigo. O depoimento procurava convencer o destinatário de que a vida transgressora de Beatriz não dependera da sua vontade: o discurso construía a requerente como vítima incapaz de resistir ao terrível assédio das alcoviteiras.

O mau conselho, uma prática que podia conduzir as pessoas à ruína, sobretudo a mulher, naturalmente mais inclinada ao pecado, obsedava o imaginário medieval. No *Gênesis*, a alcovitagem estava mencionada no relato da Criação. Eva fora induzida a praticar o mal pela serpente – o animal astuto, a grande alcoviteira. Quando Deus lhe inquiriu por que havia comido o fruto proibido, Eva respondeu: “a serpente me enganou e eu o comi” (BÍBLIA. A. T. *Gênesis*, cap. 3, vers. 13). Ao argumentar que fora prejudicada por maus conselhos, Beatriz apropriava e reforçava a representação da mulher como ser mais propenso que o homem às tentações dos alcaíotes. Eva, e não Adão, fora a vítima do estratagema da serpente.

No depoimento, Beatriz Gonçalves afirmava que incorrera no pecado porque desejava casar-se. A falta cometida era justificada com a alegação de que Beatriz errara porque aspirava a uma condição social honrada e honesta. A sua intenção havia sido a melhor possível e ela nunca estivera satisfeita com a situação de barregã: quando tencionava abandonar o clérigo, os oficiais régios prenderam-na em uma rua, onde não se encontrava em companhia dele, e ela foi condenada ao degredo da vila de Santarém, e do seu termo, por um ano.

O relato informava não apenas que Beatriz pretendia abandonar a vida ilícita, mas participava também que ela havia sido presa

irregularmente, pois, no momento da detenção, ela não se encontrava na companhia do clérigo ou na residência paroquial. As *Afonsinas* consignavam o seguinte:

E porque era dúvida quando alguma mulher era tomada ou presa fora da casa do dito Clérigo, indo à fonte ou a outra parte: [...] Mandamos que os Alcaides as não prendam, salvo quando forem achadas em casa do dito Clérigo, ou em outra suspeita [...]: e isto façam os Alcaides quando souberem por testemunhas certas ou por tais indícios que [...] pareçam] prova. (*Ordenações afonsinas*, livro V, título XIX, artigo 17, p. 65-66)

Ou Beatriz conhecia minuciosamente a legislação do Reino, ou, o que é mais provável, fora instruída por um advogado conselheiro ou pelo tabelião. Após afirmar que cumprira a pena de degredo por um ano e que, durante o período da punição, “não tornou mais ao dito pecado nem a qualquer outro”, Beatriz Gonçalves solicitou o perdão ao rei, “em honra, morte e paixão de Nosso Senhor Jesus Cristo”.

Deus e Jesus eram personagens sempre presentes nas cartas de perdão (DUARTE, 1993, p.42). A fórmula “em honra, morte e paixão de Nosso Senhor Jesus Cristo”, que encerrava o relato do requerente nas cartas, recordava que o rei, na condição de cristão e de representante de Deus na Terra, devia perdoar o criminoso, como Cristo perdoara os ladrões crucificados ao Seu lado na Sexta-Feira da Paixão. O ritual da remissão era uma representação mimética, pela qual o rei atualizava o gesto de Jesus.

O perdão régio consistia em uma prática judiciária fundamentada na valorização do amor, em detrimento do terror. A Igreja compreendia a punição como uma correção fraternal (*fraterna correcti*). A penalidade era aplicada, ou suspensa, como um gesto de comiseração e de amor. No plano secular, o príncipe cristão, associado à imagem de Jesus, era representado como um disciplinador manso e misericordioso. A mão que ameaçava com castigos impiedosos também era pródiga na concessão da graça. Ao harmonizar a ameaça e a clemência, o rei assumia a dupla face da divindade: Pai justiceiro, Filho misericordioso. Os súditos, filhos e ovelhas, submetiam-se ao monarca, pai e bom pastor, pelos laços do temor e do amor:

Teme-se a ira *regis*; mas, até à consumação do castigo, não se desespera da misericórdia. Antes e depois da prática do crime, nunca se quebram os laços (de um tipo ou de outro) com o Poder. Até ao fim, ele nunca deixa de estar no horizonte de quem prevarica; que, se antes não se deixou impressionar pelas suas ameaças, se lhe submete, agora, na esperança do perdão. Trata-se, afinal, de um modelo de exercício do poder coercitivo que evita, até à consumação final da punição, a “desesperança” dos súditos em relação ao Poder; e que, por isso mesmo, tem uma capacidade quase ilimitada de prolongar (ou reiterar) a obediência e o consenso, fazendo economia dos meios violentos de realizar uma disciplina não consentida. (HESPANHA, 1992, p. 249)

A relação dialógica entre a permanência da ameaça e a possibilidade do perdão atendia às necessidades de um sistema judiciário e penal que não possuía os recursos para efetivar a punição integralmente; mas, sobretudo, estava construída e conformada pelos valores religiosos defendidos pela Igreja. Havia três modalidades de perdão: perdão sem aplicação de punição; perdão por pagamento de multa; e perdão por degredo. Beatriz Gonçalves recebeu o perdão régio e teve a pena de degredo comutada pelo pagamento de uma multa, no valor 300 reais brancos, a um frade denominado Rodrigo (responsável, provavelmente, pela administração de um mosteiro).

Em 28 de janeiro de 1444, D. Afonso V concedeu perdão a Leonor Domingues Peixoto, moradora de Santarém, que trabalhava em um mosteiro dominicano como enfermeira dos religiosos doentes (*Livro de Chancelaria de D. Afonso V*, v. 24, fl. 35v-36). A carta de Leonor inicia-se relatando que, para assistir um monge adoentado, ela precisou dormir por algumas noites na abadia: “com que ela em sendo manceba foi afamada e curara dele como dos outros dormindo ela algumas noites no dito mosteiro”. O meirinho da correição, informado do fato, denunciou Leonor como barregã de clérigo e ela foi condenada ao degredo.

Na sociedade portuguesa dos séculos XIV e XV, qualquer pessoa podia denunciar uma barregã, em troca de uma recompensa em dinheiro: “outorgamos que qualquer do Povo possa acusar tais mulheres [...] e haver a terça parte das ditas penas” (*Ordenações afonsinas*, livro V, título XIX, artigo 9, p. 63). Mas as acusações eram geralmente apresen-

tadas por oficiais régios, que estavam encarregados de denunciar os casos de barreguice clerical.

Leonor defendeu-se da acusação com a assertiva de que a denúncia era infundada: ela trabalhava honestamente no mosteiro e tinha sessenta anos (e o frade acusado mais de setenta), portanto, não era possível “que fizesse tal pecado por bem da dita idade”. A idade do réu era uma informação importante em um julgamento medieval. As cartas de perdão utilizavam a idade do acusado ou condenado na construção da sua defesa. Alguns condenados ou acusados apresentavam-se como “moços e de pouco entender”, imputando o crime cometido à ingenuidade da juventude (DUARTE, 1993, p. 43). Leonor Domingues Peixoto informou a idade avançada para afirmar que lhe era impossível haver incorrido no pecado de barreguice clerical.

Outro argumento do discurso defensivo de Leonor foi a exaltação da sua condição de trabalhadora honesta, dedicada a um ofício importante e honrado. A atribuição ao acusado ou condenado de um estatuto socialmente respeitável era um dos recursos mais eficazes que podiam ser utilizados em sua defesa. Inocentada das acusações e perdoada pelo rei, Leonor obteve autorização para “continuar a servir quaisquer frades enfermos”. A licença régia concedida a Leonor era um documento importante, porque a suspeita de barreguice clerical recaía freqüentemente sobre as mulheres que serviam os religiosos. A licença não era obrigatória, mas fornecia segurança a essas mulheres, pois lhes permitia realizar o seu trabalho sem o risco de que fossem presas como barregãs de clérigos.

Com o estabelecimento da obrigatoriedade do celibato clerical, a Igreja preocupou-se em regulamentar as situações nas quais o direito canônico permitia que mulheres convivessem com os padres e os monges. Na literatura religiosa, a presença feminina no cotidiano dos homens da Igreja era representada como um perigo que os expunha a tentações. Entre as leis de D. Duarte, havia uma regra que prescrevia que as mulheres acompanhantes ou criadas de clérigos deviam ser indubitavelmente honestas e de idade avançada e, de preferência, não deviam coabitar com eles (VENTURA, 1997, p. 532).

Maria Gonçalves recebeu o perdão régio em 23 de dezembro de 1444, a pedido de D. Diogo Afonso Malheiro, pai de um menino que a condenada “criava ao peito” (*Livro de Chancelaria de D. Afonso V, v.*

25, fl. 3). No preâmbulo da carta, o requerente informava a sua condição nobiliárquica, escudeiro real e contador do rei em Ponte de Lima, assinalando, portanto, que o enunciador era uma pessoa importante, um homem honrado que merecia a atenção do destinatário, o monarca. As redes clientelares, que permitiam o acesso a pessoas influentes no Reino ou próximas ao rei, eram freqüentemente acionadas pelo acusado ou condenado nas cartas de perdão: “um dos modos mais eficazes de começar uma súplica é inserir o acusado nas redes familiares, sociais e profissionais do [seu] tempo” (DUARTE, 1993, p. 45).

D. Diogo Malheiro narrou a história de Maria Gonçalves de maneira comovente. O leite da ama do seu filho pequeno secara. A única mulher habilitada para cuidar do bebê era “a manceba de um prior da vila”. Ela estava encarregada da amamentação do menino quando chegou à vila o corregedor da comarca, Afonso Gil, que mandou prendê-la. Posteriormente, Maria Gonçalves foi degredada da vila e do seu termo. A prisão da barregã somente foi efetuada quando um oficial régio chegou à vila. O requerente informava na carta que a situação de barreguice clerical era pública. No entanto, não houve denúncia popular. Se uma parte da população condenava a barreguice clerical e esperava que o poder régio a perseguisse, como se infere da queixa apresentada pelos procuradores dos concelhos nas Cortes de Braga, em 1387, outra parte, ao contrário, mostrava-se tolerante em relação aos clérigos barregueiros e às suas barregãs. Maria Gonçalves vivia publicamente como concubina de um clérigo, e o fato de que fosse nutriz indica que tinha um filho pequeno, cujo pai talvez fosse o religioso de quem ela era barregã.

No depoimento em defesa de Maria Gonçalves, D. Diogo Malheiro demonstrou o apego de um pai ao filho pequeno. Preocupado com a saúde e a vida da criança, ele afirmava o seu temor de ficar sem uma pessoa que amamentasse o menino, que poderia sofrer alguma enfermidade ou mesmo morrer. D. Diogo solicitava ao rei que perdoasse Maria Gonçalves, para que o seu filho não enfrentasse o sofrimento de não ter quem o criasse. O perdão foi concedido, com os argumentos de que aquela era a primeira vez em que ela fora acusada pelo crime de barreguice e de que cumprira a pena de degredo. Perdoada, ela devia abandonar o clérigo, passar a morar em uma casa separada (caso ambos residissem juntos) e adotar uma vida honesta, casando-se legitimamente

ou entrando em uma ordem religiosa. A outra Maria Gonçalves, que pedira ao rei permissão para morar onde desejasse, provavelmente não teve a sua solicitação atendida. Contudo, esta segunda Maria Gonçalves recebeu autorização para retornar à vila onde residia antes de haver sido degredada, com a condição de que não voltasse a viver em companhia do clérigo de quem fora barregã; mas o rei advertia que, se ela voltasse a pecar, seria castigada com o dobro da pena de degredo estabelecida anteriormente. Ela recebeu esse privilégio em decorrência da circunstância do pedido de perdão haver sido requisitado por um fidalgo.

Em 25 de fevereiro de 1450, foi concedida remissão a Leonor Fernandes, moradora de Alcácer. Na carta de perdão, ela relatava que o meirinho a prendera em sua casa, sob a acusação de que ela era manceba de um clérigo (*Livro de Chancelaria de D. Afonso V*, v. 34, fl. 149v). Leonor contestava a acusação do oficial régio e insistia no argumento de que vivia só e não fora encontrada na residência de um clérigo, tampouco na companhia de um clérigo em qualquer outro lugar. Pedia ao rei que lhe perdoasse a pena de degredo, sob a alegação de que era uma mulher pobre e minguada, incapaz de se manter em terra alheia, que apenas desejava se casar ou viver sozinha honestamente.

Muitos acusados ou condenados eram representados, nos relatos das cartas de perdão, como pessoas simples, ignorantes e pobres, atributos utilizados para torná-los dignos de piedade. A doença também era um recurso muito empregado pela argumentação das cartas, nas quais eram recorrentes adjetivações como a seguinte: “pobre viúva incapacitada”. O termo “terra alheia”, que aparece no depoimento de Leonor Fernandes, pode ser compreendido, para a década de 1450, como designativo das regiões que integravam os espaços do degredo interno ou das terras que abrangiam os lugares do degredo além-mar (a África, sobretudo, e a Ásia). A legislação consignava a Ásia como local de degredo e, efetivamente, muitos condenados foram enviados para os domínios portugueses no continente asiático. Contudo, a Ásia era compreendida como um mundo urbanizado e próspero, pouco apropriado para a purgação de pecados e de crimes. Quando afirmou que não possuía condições para manter-se em terra alheia, a requerente referia-se ao fato de que, durante o período do degredo, o condenado era inteiramente responsável pela sua subsistência, sem auxílio do poder régio.

Em todas as histórias de barregãs de clérigos narradas nas cartas de perdão que foram apresentadas, a prisão das acusadas ocorreu na seqüência de uma denúncia realizada por oficiais régios, funcionários encarregados do cumprimento das leis do Reino. Eram eles: os alcaides das vilas e das cidades; os meirinhos, nos lugares onde não houvesse alcaides; os corregedores da Corte; os tabeliães e os juizes. Quando um alcaide, um meirinho ou um tabelião tomava conhecimento da existência de barregãs de clérigos nos lugares que estavam sob a sua jurisdição, ele devia, “sob pena dos Ofícios”, notificar o fato por escrito ao juiz. Caso o juiz não tomasse providências em relação ao assunto, os corregedores deviam ser informados da situação (*Ordenações afonsinas*, livro V, título XIX, artigo 12, p. 64). A preocupação política de punir, como crimes, práticas da intimidade, converteu a denúncia no principal instrumento de incriminação dos suspeitos de delitos sexuais, em decorrência da dificuldade de reunir indícios para provar a ocorrência de atividades eróticas pecaminosas.

Todos os relatos das cartas de perdão reunidas argumentavam que a acusada ou condenada era uma mulher inocente, que não transgredira a lei, ou alegavam que a acusada ou condenada era uma mulher que efetivamente pecara, mas que estava arrependida e disposta a se emendar. Os discursos de defesa fundamentavam-se na doutrina da Igreja, que considerava pecaminosa toda relação ou união sexual não consagrada pelo casamento religioso. A representação de Deus como um juiz regulou a construção e o funcionamento dos valores e das regras comportamentais estabelecidos pela Igreja, os quais, em muitas circunstâncias, converteram-se em leis canônicas. Quando o cristianismo tornou-se uma religião comportamental, quando a Igreja consolidou a sua organização e expandiu o seu domínio, a moral cristã foi fixada como ética jurídica, que discriminava as práticas sociais entre atos lícitos e atos ilícitos. As condutas que a moral religiosa autorizava aos fiéis variavam conforme o lugar que eles ocupassem no grupo ao qual pertenciam e de acordo com a posição que possuísem na hierarquia do corpo social. A submissão aos valores e às regras da religião cristã e o cumprimento das funções que lhes correspondiam permitiam a todos os indivíduos ocupar harmoniosamente os lugares que lhes haviam sido designados no plano de salvação da humanidade. A barreguice clerical representava um perigo que prejudicava a concretização do sublime

destino final dos homens. As soluções que a sociedade medieval portuguesa adotou para o problema foram o castigo do degredo (banimento social equivalente à excomunhão), na maioria das situações, e, no limite, a pena de morte, formas de punição que expulsavam da comunidade cristã as mulheres transgressoras que recusassem a reabilitação pelo casamento, pelo ingresso em uma ordem religiosa ou pelo emparedamento.

As histórias de Beatriz Gonçalves, de Leonor Domingues, das duas Marias Gonçalves e de Leonor Fernandes, as personagens das cartas de perdão analisadas, revelam um imaginário que construiu, na legislação, no discurso judicial e nas práticas da vida cotidiana, a condição maldita de mulheres consideradas mundanas e pecadoras. O estilo de vida das barregãs de clérigos afastava-se dos padrões de conduta consignados às mulheres honestas. Como elas eram perigosas, mantinham relações conjugais torpes e desprezíveis, deviam, portanto, ser silenciadas, desmoralizadas, marginalizadas.

CLERGY BARREGANY: SINNER WOMEN

Abstract

In the 14th and 15th centuries, clerical concubinage was defined by the laws of the kingdom of Portugal as a crime punished by Royal justice. It was especially severe on the women who violated this law. The legal discourse which legitimized this persecution by the monarchy of these clerical concubines, was based on medieval law and Christian values. Although the penalties written in the *Afonsinas Ordinance* were strict, there was a possibility, through letters of pardon written for the defence of women accused or condemned of clerical concubinage, that the king changed the sentences or pardoned the crime.

Key words: Clerical concubinage, gender relations, sexuality, royal justice.

Referências

BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. Coordenação de Gilberto da Silva Gorgulho, Ivo Storniolo, Ana Flora Anderson. São Paulo: Paulus, 1995.

CHARTIER, Roger. Diferença entre os sexos e dominação simbólica. *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 4, 1995.

- COATES, Timothy. Exclusão social, Estado e religião no Império Português. *Textos de História*, Brasília, v. 6, n. 1/2, p. 241-261, (1998) 1999.
- COSTA, Emília Viotti da. Primeiros povoadores do Brasil: o problema dos degredados. *Textos de História*, Brasília, v. 6, n. 1/2, p. 77-100, (1998) 1999.
- DAVIS, Natalie Zemon. *Histórias de perdão e seus narradores na França do século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- DEZINGER, Heinrich; SCHONMTZER, A. (Org.). *Enchiridion symbolorum: definitionum et declarationum de Rebus fidei et morum*. Friburgo: Herder, 1952.
- DUARTE, Luís Miguel. *Degredados: justiça e criminalidade no Portugal medievo*. Porto, 1993. Tese (Doutorado em História) – Universidade do Porto. v. 1.
- DUBY, Georges. O casamento na sociedade da Alta Idade Média. In: _____. *Idade Média, idade dos homens: do amor e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 11-27.
- HERCULANO, Alexandre. *Estudos sobre o casamento civil*. Lisboa: Bertrand, 1865.
- HESPANHA, António Manuel. A punição e a graça. In: MATTOSO, José (Dir.). *História de Portugal*. Lisboa: Estampa, 1992. v. 4: HESPANHA, António Manuel (Coord.). O Antigo Regime (1620-1807). p. 239-256.
- _____. *Às vésperas do Leviatã: instituições e poder político – Portugal, século XVII*. Coimbra: Almedina, 1994.
- _____. *Panorama histórico da cultura jurídica europeia*. Lisboa: Europa-América, 1997.
- LIVRO DE CHANCELARIA DE D. DUARTE. Lisboa: Arquivo da Torre do Tombo. v. 3, fl. 19v.
- LIVRO DE CHANCELARIA DE D. AFONSO V. Lisboa: Arquivo da Torre do Tombo. v. 24, fl. 35v-36; v. 25, fl. 3; v. 27, fl. 101; v. 34, fl. 149v.
- MATTOSO, José. Homenagem a Joseph M. Piel por ocasião do seu 85º aniversário. *Barregã: notas de semântica*. Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, Conselho da Cultura Galega. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1988.
- ORDENAÇÕES AFONSINAS. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1986. 5 v. Reprodução fac-símile da edição da Real Imprensa da Universidade de Coimbra (1792).
- ORDENAÇÕES FILIPINAS. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984. v. 5.
- PASTOR, Reyna. Para una historia social de la mujer hispano-medieval. Problemática y puntos de vista. In: _____. *La condición de la mujer en la Edad Media*. Madrid: Casa de Velásquez, 1986.

TOMÁS DE AQUINO, São. *Suma de teología*. 2. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993. v. 2, parte I-II.

VENTURA, Margarida Garcez. *Igreja e poder no século XV: dinastia de Avis e liberdades eclesiásticas (1383-1450)*. Lisboa: Colibri, 1997.

VITERBO, Joaquim Santa Rosa de. *Elucidário das palavras, termos e frases que em Portugal antigamente se usavam e que hoje não se usam mais*. Lisboa: A. J. Fernandes Lopes, 1865. v. 1.