

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

CÁSSIO BRUNO DE ARAUJO ROCHA

MASCULINIDADES E O TRIBUNAL DO SANTO OFÍCIO DA INQUISIÇÃO:

a ação das visitas do Santo Ofício às capitanias do Norte da América portuguesa na defesa
da Ordem Patriarcal – séculos XVI e XVII

Belo Horizonte

2014

CÁSSIO BRUNO DE ARAUJO ROCHA

MASCULINIDADES E O TRIBUNAL DO SANTO OFÍCIO DA INQUISIÇÃO:
a ação das visitas do Santo Ofício às capitanias do Norte da América portuguesa na
defesa da Ordem Patriarcal – séculos XVI e XVII

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em História.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Júnia Ferreira Furtado

Belo Horizonte

2014

981

R672m

2014

Rocha, Cássio Bruno de Araújo

Masculinidades e o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição [manuscrito] : a ação das visitas do Santo Ofício às capitanias do norte da América portuguesa na defesa da ordem patriarcal – séculos XVI e XVII / Cássio Bruno de Araújo Rocha. - 2014.

212 f.

Orientadora: Júnia Ferreira Furtado.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

1 História – Teses. 2. Masculinidade – Teses. 3. Inquisição - Teses. 4. Brasil – História – Teses. I. Furtado, Júnia Ferreira. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas - FAFICH. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

PÓS-GRADUAÇÃO
História UFMG

FOLHA DE APROVAÇÃO

Dissertação defendida pelo aluno **Cássio Bruno de Araújo Rocha**, intitulada: **"MASCULINIDADES E O TRIBUNAL DO SANTO OFÍCIO DA INQUISIÇÃO: a ação das visitas do Santo Ofício às capitanias do Norte da América portuguesa na defesa da Ordem Patriarcal – séculos XVI e XVII"**, no dia 26 de junho de 2014 e **aprovada**, pela banca examinadora constituída pelos professores:

Prof. Dra. **Júnia Ferreira Furtado** - Orientadora
Universidade Federal de Minas Gerais

Prof. Dr. **Durval Muniz de Albuquerque Júnior**
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Prof. Dr. **Luiz Carlos Villalta**
Universidade Federal de Minas Gerais

À minha mãe Shorahya Maria, a primeira pessoa a me dizer que eu podia falar de sexo.

*À memória da minha avó Stella Matutina, cuja brilhante luz fortalece e ilumina meu caminho
agora e para sempre.*

AGRADECIMENTOS

A escrita, dizem, é um ato solitário. Em parte, após o término dessa dissertação, sou obrigado a concordar com essa ideia. Todavia, os últimos dois anos e meio serviram para mostrar como a escrita dificilmente se faz (ou não se faz bem) a não ser que seja, de alguma maneira, coletiva. É em razão disso que faço os agradecimentos a seguir. Muito mais que uma obrigação, tenho o prazer de destacar todxs que contribuíram para que esse texto tomasse forma.

Em primeiro lugar, agradeço ao departamento de História da UFMG, a todxs xs professores e funcionárixs. Desde a graduação e ao longo do curso de mestrado, aprendi lições que, transcendendo a História, me ensinaram a ser um cidadão e um ser humano melhor, mais humilde e solidário.

Em seguida, agradeço xs professores e alunxs do Grupo de estudos de gênero e que compuseram a disciplina sobre Teoria *Queer* no departamento de Antropologia da UFMG. As discussões realizadas em ambas as instâncias ajudaram-me a clarear caminhos em meio aos labirintos do sexo e do gênero, permitindo-me esboçar interpretações que, no contexto algo exótico da América portuguesa dos séculos XVI e XVII, contribuísem para a desnaturalização de práticas e representações de gênero que ontem, como hoje (porém, por diferentes estratégias discursivas), possibilitavam múltiplas violências a todxs que a elas não se conformavam.

Em boa consciência, cabe menção ao Projeto de digitalização e de disponibilização online da documentação inquisitorial empreendido pelo Arquivo Nacional da Torre do Tombo em Portugal. Essa iniciativa garante o acesso a esse importante acervo documental a pesquisadores que, como eu, não dispunham dos meios para uma viagem de pesquisa a

Lisboa. Não fosse a possibilidade de consultar, sem mais custos que o acesso à internet de velocidade adequada, processos, denúncias, confissões feitas ao Santo Ofício, essa pesquisa não teria se realizado. Os agradecimentos, então, são na esperança da continuidade e do aprofundamento da iniciativa – que contribui para a popularização dos estudos sobre a Inquisição, entre vários outros.

À minha orientadora professora Júnia Ferreira Furtado, devo especiais agradecimentos. Seus conselhos, sua calma segura, sua leitura sempre atenta, minuciosa e crítica e sua disposição para emprestar livros fundamentais aos diálogos que pretendi estabelecer com a historiografia, foram imprescindíveis à conclusão dessa dissertação.

A várixs outrxs professores do departamento de História da UFMG cabem agradecimentos. O maior deles ao professor Luiz Carlos Villalta. Ainda me lembro como o professor Villalta foi o primeiro a me incentivar a mergulhar no universo da pesquisa histórica na área de colônia ainda na disciplina Brasil I no segundo semestre da graduação. Foi também nessa disciplina, bem como nas outras que cursei com o professor, que tive contato com a documentação inquisitorial (até mesmo com aquela referente ao querido padre Frutuoso Álvares) que baseou essa pesquisa. Não fosse isso o bastante, o carinho e o aconselhamento sempre presentes demandam um agradecimento especial.

Axs professores José Newton Coelho Meneses, Eduardo França Paiva, Luiz Arnaut, Vanicléia Silva Santos e Regina Horta Duarte agradeço os ensinamentos, as bolsas (participar por um ano da pesquisa sobre os quintais das minas setecentistas do professor José Newton me legou uma percepção indelével da sensibilidade que deve permear a pesquisa histórica), as discussões e o encorajamento. Da mesma forma, agradeço à professora Érica Souza do departamento de Antropologia da UFMG por ter me recebido com tanta boa vontade em seu

grupo de estudo sobre gênero e sexualidade e por ter participado de forma tão ativa, com críticas importantes, da minha banca de qualificação.

Axs colegxs do departamento de História. Como agradecer a todxs? Muitxs contribuíram para minha formação e para a pesquisa sem que pudéssemos nos conhecer profundamente. Alguns, por outro lado, eu tive e tenho o prazer de conhecer. A todxs um grande obrigado. Cursar e viver de história, na pesquisa ou no ensino, não é uma tarefa fácil, somente unidxs poderemos persistir nessa aventura. Assim, agradeço à Lília Dantas, à Fabiana Léo, à Gabriela Galvão, à Júlia Helena, à Luzia Gabrielle, ao Fernando Garcia, ao Igor “Néfer”, ao Douglas Lima, ao Leandro Rezende, à Elisgardênia, à Marcella Brandão, à Kellen Silva, à Inês, à Viviane Lima e à Marina Duarte. Também agradeço a todxs envolvidos com a Oficina de Paleografia da UFMG e com o Encontro de Pesquisa em História da UFMG (Ephis), importantes iniciativas discentes para sociabilizar as pesquisas de alunxs da graduação e da pós igualmente.

Agradecimentos muito especiais vão axs colegas que se tornaram amigxs e companheirxs na faculdade, no trabalho e no bar. Ao poeta Marcelo Diniz, pela leitura sensível de partes iniciais do texto, bem como pelas animadas conversas que seguiram a essas leituras. Ao Will, antropólogo/arqueólogo (sic), grande amigo, mais que irmão, agradeço seu companheirismo, seu incentivo, seu riso e sua solidariedade nos piores momentos. Finalmente, à Deborah Gomes, brilhante historiadora, agradeço por seu amor. Falar mais do que isso seria menosprezar sua amizade.

Às amigas do Colégio Santo Antônio... especialmente, Marina, Maíra, Renata, Cecília, Alice, Ana Luiza. Talvez não seja possível expressar o quanto me sinto em dívida com essas mulheres que conheci ainda meninas. Uma década de amizade vale uma vida, e foi por tê-las na minha desde a adolescência que tenho forças para seguir em frente.

À minha família, agradeço o apoio emocional e financeiro que possibilitaram a pesquisa. À minha saudosa e amada avó Stella Matutina; uma mulher que era uma fortaleza, uma força da natureza, que se privou de tudo para que os seus tivessem oportunidades nesse mundo desigual. Que soube superar preconceitos tão fortes em alguém nascido em 1930, para que seus netos pudessemos ser felizes. Agradeço ao meu querido irmão Francisco José, que assumiu o pesado manto da responsabilidade por nossa família após a morte de nossa avó, lutando de modo extenuante, com todas as dificuldades, por nós.

Ao meu pai Otaviano, que, ao seu modo, talvez sem querer, me mostrou os problemas inerentes ao padrão de masculinidade vigente em nossa sociedade. Mas que, por outro lado, também lutou contra seus preconceitos para, dentro de suas possibilidades, me aceitar como sou.

Agradeço à Cristina “Teí” Aparecida por seu amor a toda prova por mim e por minha família, pelos anos de cuidado (especialmente para com minha avó em seus últimos momentos) e atenção. Seu riso constante e seu carinho foram raios de luz nos momentos mais tenebrosos e tornaram os últimos dois anos menos solitários.

Agradeço com todo meu coração à minha mãe Shorahya Maria. Honestidade e humildade, inteligência e sabedoria, força e delicadeza são características que aprendi desde o berço pelo seu exemplo. Se dar ao que se acredita, sem compromissos... com liberdade. Com minha mãe, aprendi a delícia e a dor de ser livre. Com minha mãe, aprendi a voar com os livros e com a História. Essa dissertação é a realização de um sonho tão meu quanto dela. E sem minha mãe, nem sequer a primeira linha teria sido escrita.

Finalmente, agradeço ao meu grande amor, ao meu namorado e companheiro Camillo. Na certeza de que o amor não exige qualquer rótulo ou atestado social, sou para sempre grato por sua existência, por você me amar com todos meus (muitos) defeitos e pela extrema

paciência mantida nos últimos dois anos. *Night and day, you're the one, only you beneath the moon and under the sun...*

A todos muito obrigado! A vocês devo o que houver de acerto nesse trabalho. Os vários erros, só a mim posso atribuí-los. Porém, se a leitura do texto se mostrar prazerosa a alguém, saberei que atingi meu objetivo.

A maior delícia do brasileiro é conversar safadeza.

Gilberto Freyre

Quanto ao motivo que me impulsionou foi muito simples. Para alguns, espero, esse motivo poderá ser suficiente por ele mesmo. É a curiosidade – em todo caso, a única espécie de curiosidade que vale a pena ser praticada com um pouco de obstinação: não aquela que procura assimilar o que convém conhecer, mas a que permite separar-se de si mesmo. De que valeria a obstinação do saber se ele assegurasse apenas a aquisição dos conhecimentos e não, de certa maneira, e tanto quanto possível, o descaminho daquele que conhece?

Michel Foucault

RESUMO

Masculinidades e o tribunal do Santo Ofício da Inquisição: a ação das visitas do Santo Ofício às capitanias do Norte da América portuguesa na defesa da Ordem Patriarcal – séculos XVI e XVII

A dissertação consiste no estudo dos padrões de masculinidades vivenciados e reificados por homens e mulheres enredados nas tramas do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição nas duas primeiras Visitas realizadas à América Portuguesa entre a segunda metade do século XVI e a segunda década do XVII. Para realizar esta investigação, recorreu-se aos conceitos de masculinidade e de masculinidade hegemônica da antropóloga Raweyn Connell – cuja plasticidade permite sua operação na análise das práticas de homens em diferentes sociedades e culturas -; e de performatividade de gênero de Judith Butler, deslocando-o para o contexto inusitado – uma vez que este campo foi articulado, inicialmente, para pensarem-se as relações de gênero na cultura ocidental contemporânea – da sociedade colonial e escravista que se consolidava no Brasil no período do recorte. Outro importante fundamento teórico da dissertação foi o modelo de poder (como difuso, microscópico e proliferativo) proposto por Michel Foucault, o qual baseia a abordagem da ação da Inquisição, neste estudo, por meio das Visitas, como meio para a produção tanto de homens e mulheres que experimentassem performativamente seus gêneros segundo os ideais legitimados culturalmente, quanto das figuras desviantes, especialmente os e as sodomitas, (assimilados à figura do herege), cuja penalização dava sentido e sobrevida à instituição. Os documentos centrais para a pesquisa são as confissões, denúncias e processos feitos aos e pelos visitantes Heitor Furtado de Mendonça e Marcos Teixeira em suas Visitas. São

examinados casos reveladores de diferentes dimensões das masculinidades e feminilidades (em uma perspectiva relacional do gênero) experimentadas por homens e mulheres na colônia americana de Portugal, indivíduos acostumados a uma vida rústica, dividida entre a cidade e o sertão, mas também repleta de prazeres, alguns deles suspeitos aos olhos da Igreja portuguesa que começava a incorporar as recomendações pastorais de Trento. Foram selecionados relatos de homens e mulheres envolvidos em crimes de blasfêmia, fornicação e sua apologia, feitiçaria, sodomia (nas formas imperfeita, perfeita e feminina), bigamia e defesa da superioridade do estado dos casados sobre o dos religiosos.

Palavras-chaves: Masculinidade; Inquisição; Visitações do Santo Ofício; Sodomia; performatividade de gênero.

ABSTRACT

Masculinities and the Holy Office of the Inquisition: actions of the Visitations to the Northern captaincies of the Portuguese America towards a defense of the paternalistic order – XVI and XVII centuries.

The dissertation consists on the study of the patterns of masculinities experienced and reified by men and women entangled in the plots set up by the Inquisition in the Portuguese America between the second half of the XVI century and the second decade of the XVII. In order to accomplish this investigation, it resorted to the concepts of masculinity and hegemonic masculinity that were set up by the anthropologist Raweyn Connell – which plasticity enabled its operation for the analysis of practices performed by men in different societies and cultures – and of gender performativity, articulated by Judith Butler, which was displaced to the unsuspected context – seeing how this field of investigation was articulated, initially, to question gender relations in the contemporary western culture – of the colonial and slave society that was consolidating itself in the period. Another important theoretical foundation of the text is the model of power proposed (as diffuse, microscopic and proliferative) by Michel Foucault, which founds the taken on the Inquisition's actions, in this study, by the Visitations, as a mean to produce both men and women that experienced performatively their genders accordingly to the cultural legitimate ideals, but also the deviant figures, specially the sodomites, both men and women (assimilated to the image of the heretic), which penalization was the source of the Inquisition's meaning and existence as a institution. The most important documents for the research are the confessions, denunciations and criminal litigation made to and by the visitors Heitor Furtado de Mendonça e Marcos Teixeira in their Visitations. The text examines cases revealing of different dimensions of masculinities and feminilities (under

a relational perspective of gender) experienced by men and women in Portugal's american colony; individuals used to a rustic way of life, divided between city and wilderness, but also full of pleasures, some of which suspicious to the Catholic church's eyes, which was beginning to incorporate Trento's pastoral recommendations. Were selected reports made by men and women somehow involved in crimes of blasphemy, fornication or its apology, witchcraft, sodomy (imperfect, perfect or feminine), bigamy and the defense of marital status's superiority over the religious's one.

Key-words: Masculinity; Visitations of the Holy Office; Sodomy; Gender performativity

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	20
1. MASCULINIDADES, PERFORMATIVIDADE DE GÊNERO E INQUISIÇÃO	41
1.1. Masculinidades e relações de hegemonia, cumplicidade e marginalização	42
1.2. O conceito pós-moderno de gênero	47
1.3. Metodologia das fontes ou o gênero do inquisidor e do antropólogo	65
2. PRÁTICAS DE MASCULINIDADE E A INQUISIÇÃO	75
2.1. Masculinidades performativas	75
2.2. A ação do Santo Ofício: incitamento à confissão do sexo	86
2.3. Pelo direito masculino de fornicar	96
2.4. Hierarquias conjugais	104
2.5. Poderes patriarcais	111
2.6. Em defesa do casamento patriarcal	118
3. SODOMIA E MASCULINIDADE: O CASO DO PADRE FRUTUOSO ÁLVARES	124
3.1. A estranha confissão do Padre Frutuoso	124
3.2. Um estranho debate: essencialismo e construcionismo	128
3.3. História do conceito: a sodomia a tradição cristã	141

3.4. O estranho gênero do Padre Frutuoso: masculinidade e sodomia.....	145
3.5. Interrogações remanescentes.....	149
4. RESISTÊNCIAS DE MULHERES BRANCAS, MULATAS,	
MAMELUCAS E NEGRAS COMO PRÁTICAS DE	
LIBERDADE.....	151
4.1. Bigamia e a tentativa de refazer a vida em liberdade	151
4.2. Subversão de gênero como uma estilística da existência.....	160
4.3. Saberes ocultos e confraria de mulheres: feiticeiras coloniais.....	163
4.4. Sodomia entre mulheres: a sexualidade como lugar de subversão do	
gênero.....	176
CONCLUSÃO.....	188
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	194

INTRODUÇÃO

A presente dissertação é o produto de um esforço, tanto historiográfico quanto pessoal, de problematização de uma questão, à primeira vista, simples. O que é ser homem? Do ponto de vista pessoal, me sinto motivado, como cidadão homossexual, em um país marcado por uma violenta cultura machista, misógina e homofóbica, a refletir sobre a condição de homem na cultura brasileira. Do ponto de vista historiográfico, quis investigar as condições históricas dessa pergunta, contribuindo para a desconstrução da categoria homem, que se pretende universal e natural.

Quais valores e práticas constituem um homem digno do nome? Existe mais de uma maneira de ser homem? Em caso positivo, qual a diferença entre essas maneiras? Elas guardam relações de hierarquia entre si? Ser homem implica certa postura sexual? Todo homem, para ser homem, precisa ser heterossexual? Em consequência, uma pessoa que sinta atração sexual por outros homens não pode, por princípio, ser ela própria homem ou masculina? Em uma cultura que, por diversos dispositivos e discursos, naturaliza certa representação do homem como um ser de masculinidade agressiva e exorbitante em diferentes sentidos, questionar os significados envolvidos na tarefa de ser homem pode ser uma ação subversiva e, por isso mesmo, necessária à construção de uma sociedade menos violenta e mais igualitária.

Essas questões levaram à formulação de um problema de pesquisa histórica centrado na investigação de formas de masculinidade vivenciadas por homens no passado. Assim, o tema central da presente dissertação é a análise das práticas e dos padrões de masculinidades

vividos por homens diversificados em suas posições estamentais¹ na sociedade da América portuguesa.

As fontes utilizadas na pesquisa determinaram a outra dimensão fundamental da dissertação, qual seja, a ação do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição para garantir (ou tentar garantir) a manutenção da ordem patriarcal na América portuguesa e o modo como diferentes significados da masculinidade entravam em conflito em meio à ação inquisitorial. Entre os vários mecanismos de intervenção da Inquisição na colônia, escolhi focar, devido à maior abundância de fontes de mais fácil acessibilidade, nas duas primeiras Visitações do Santo Ofício às capitanias do Norte da América portuguesa.

A primeira Visitação foi dirigida pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça e foi a que alcançou maior complexidade, teve maior duração, abarcou um espaço mais largo e legou mais documentos. Iniciou-se na Bahia, em 1591, e se estendeu a Pernambuco e capitanias adjacentes, terminando em 1595. A segunda visitação se concentrou na capitania da Bahia, foi comandada pelo licenciado Marcos Teixeira e abarcou os anos de 1618 a 1620.

O uso dos documentos produzidos pelas Visitações determinou também o recorte espaço-temporal da pesquisa. Enquanto as confissões e as denúncias aconteceram nos anos em que os visitantes permaneceram na América portuguesa, os eventos narrados pelas testemunhas recuam no tempo, algumas vezes trazendo à tona acontecimentos ocorridos décadas antes. De forma semelhante, no que tange ao recorte geográfico, ainda que as Visitações trabalhadas na pesquisa tenham sido aquelas estabelecidas nas capitanias do Norte, os relatos apresentam indivíduos que circularam por dilatados territórios dos impérios ibéricos, tanto na Europa, quanto na América, nas ilhas do Atlântico e na África, alargando os

¹ A noção de estamento provém da obra de Max Weber, para quem a estratificação social deriva de múltiplas lógicas, tanto sociais, quanto políticas e econômicas, sendo, especialmente, reflexo das relações de poder instituídas numa sociedade. WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Fundamentos da sociologia compreensiva. 5. ed. Tradução da quinta edição revista, anotada e organizada por Johannes Winckelmann. Brasília: Ed. UnB, 1991.

espaços das próprias visitas. As capitanias do Norte, especialmente Bahia e Pernambuco, permanecem, contudo, como os cenários principais em que se desenrolaram as vidas das personagens do texto.

Justifica-se assim o título da dissertação, *Masculinidades e o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição: a ação das visitas do Santo Ofício às capitanias do Norte da América portuguesa na defesa da Ordem Patriarcal – séculos XVI e XVII*. Uma investigação dos modos como as masculinidades eram engendradas pelos homens da América portuguesa em relação às investidas do Santo Ofício no esforço de disciplinarização de corpos e almas, segundo uma ótica patriarcal,² garantindo a submissão de todos à fé católica e à Coroa portuguesa.

Destarte, me propus alguns objetivos com essa pesquisa. O objetivo mais geral foi lançar luz sobre os significados atribuídos à masculinidade (existiriam formas concorrentes de masculinidade? Quais seriam as relações entre elas?) na cultura colonial luso-brasileira entre o século XVI e o XVII. Um segundo objetivo, mas ainda em tom de generalidade, foi investigar como a Inquisição interferiu nas vivências de masculinidade, defendendo certas práticas como próprias ao homem cristão e estigmatizando outras. Práticas, é bom esclarecer, tanto sexuais quanto sociais e religiosas, por meio das quais os homens davam forma às suas vidas cotidianas.

Outros objetivos tomaram forma à medida que me aprofundei na pesquisa das fontes e na leitura da bibliografia. A questão do homoerotismo masculino apresentou-se como um desafio particular em meio à investigação sobre as masculinidades. Na contemporaneidade, o

² As análises de Gilberto Freyre sobre a sociedade colonial são fundamentais para a sua caracterização como patriarcalista. Mais recentemente, outros autores, como Ronaldo Vainfas e Silvia Maria Brügger têm problematizado e matizado a questão. Sobre patriarcalismo ver: FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. Formação da Família Brasileira sob o Regime da Economia Patriarcal. 51. ed. rev. São Paulo: Global, 2006, esp. p.56; VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados*. Moral, sexualidade e inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Campus, 1989, p.107; BRÜGGER, Silvia Maria. *Minas patriarcal*. Família e sociedade (São João del Rei – séculos XVIII e XIX). São Paulo: Annablume, 2007, p.47-51.

masculino tem sido construído, nas sociedades ocidentais, em oposição não só ao feminino, mas também em contraste aos praticantes de relações homoeróticas. Desde o século XIX, tais pessoas foram transformadas em uma figura especial e específica, o homossexual, de modo que parte importante do ser homem tem passado, desde então, pela prova constante de que não se é homossexual – um personagem estigmatizado. Nas fontes consultadas para a pesquisa, aparecem, com alguma frequência, homens que denunciam ou confessam relações homoeróticas, entendidas, no período, como sodomíticas.

Assim, levantei a questão do relacionamento entre as práticas de masculinidade e a sodomia. A prática do homoerotismo interferia na construção de um ser masculino para esses homens? O que as práticas sodomíticas poderiam significar para esses homens? Definiriam elas o seu ser de modo profundo ou eram entendidas como atos pecaminosos a que eles sucumbiam por fraqueza da Carne? Comentários sobre essas questões (pois não pretendo respondê-las de modo exaustivo nessa dissertação, uma vez que julgo que elas necessitam de um aprofundamento específico e que não condiz com o problema central da pesquisa) se tornaram um objetivo secundário do texto.

Um outro objetivo, surgido ao longo da pesquisa, foi a percepção de que o estudo estaria incompleto se focasse apenas nos homens. Entendendo a categoria do gênero (um dos conceitos que se tornou central nesse trabalho) como relacional, ou seja, que os significados dos gêneros (das masculinidades e das feminilidades) se constroem uns em vista dos outros nas relações de poder que ligam agentes, discursos e dispositivos, pareceu necessária uma investigação sobre as vivências cotidianas de feminilidade das mulheres.

O conceito de gênero foi elaborado primeiramente por estudiosas feministas materialistas da Academia francesa a partir das considerações de Simone de Beauvoir sobre como “Ninguém nasce mulher, mas se torna mulher”. Entre as interpretações que

contribuíram para o entendimento do conceito, pode-se destacar, entre outras, Teresa de Laurentis e Monique Witting.³ A primeira historiografia brasileira sobre o gênero, a sexualidade e a intimidade coloniais, feita principalmente a partir dos estudos marcantes de Luiz Mott, Ligia Bellini, Ronaldo Vainfas entre as décadas de 1980 e 1990,⁴ ainda se mantém nos marcos de um construcionismo preliminar no qual o gênero é conceituado como uma construção cultural feita sobre a base natural do sexo (o que a historiadora Joan Scott considerou um uso descritivo, não analítico, do gênero).⁵

No campo da história das mulheres, várias historiadoras brasileiras preocupam-se, desde a década de 1990, em analisar as diferentes feminilidades, desconstruindo a noção do sujeito universal da mulher ou das mulheres, como Margareth Rago e Mary del Priore, aprofundando a perspectiva construcionista. Outros historiadores, fora do campo da história colonial do Brasil, dialogam com aspectos ou atores da teoria *queer*, como Durval Muniz de Albuquerque Junior e Daniel Barbo. Uma compreensiva análise da evolução do campo da história das mulheres e das relações de gênero foi feita pelas historiadoras Rachel Soihet e Joana Maria Pedro em artigo publicado na *Revista Brasileira de História* – abrindo o segundo dossiê que o periódico dedicou ao campo da história das mulheres. Em seu texto, as autoras comentam as ligações entre o movimento feminista e a historiografia, descrevendo as discussões que marcaram as transformações do campo e as múltiplas categorias instrumentalizadas por diversas historiadas ao longo do tempo, de uma versão universalista do

³ Ver: BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo*. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000. 2v; DE LAURETIS, Teresa. A Tecnologia do Gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. (Org.). *Tendências e Impasses*. O Feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, p. 206-242; WITTING, Monique. The Straight Mind. In: WITTING, Monique. *The Straight Mind and other Issues*. Boston: Beacon Press, 1992, p. 21- 32.

⁴ MOTT, Luiz. *O sexo proibido*. Virgens, gays e escravos nas garras da Inquisição, Campinas, SP, Papirus, 1988; BELLINI, Ligia. *A Coisa Obscura. Mulher*. Sodoma e inquisição no Brasil Colonial. São Paulo: Brasiliense, 1989; VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados*.

⁵ SCOTT, Joan. História das Mulheres. In: BURKE, Peter (Org.). *A escrita da história*. Novas perspectivas. São Paulo: Ed. UNESP, 1992, p. 89.

sujeito Mulheres a uma que procura incorporar a desconstrução que o termo sofreu ao longo das décadas, passando, é claro, pela categoria do gênero e seus múltiplos significados.⁶

A leitura das fontes, porém, me suscitou perguntas diferentes em relação às mulheres. Interessei-me em investigar as vidas daquelas que, por diferentes razões, não se enquadraram nos ideais típicos de feminilidade estabelecidos pela doutrina cristã – reforçados na colônia pela Inquisição. Diante da determinação de mulheres de diferentes estamentos sociais, de qualidades e condições diversas, em não se submeterem à submissão e à violência e em reinventarem suas vidas segundo seus termos (dentro das condições precárias de vida que caracterizavam o cotidiano das pessoas nas várias partes do Império ultramarino português), procurei interpretar suas experiências como atitudes subversivas aos padrões e às hierarquias de gênero. Por meio de relatos de mulheres bígamas, feiticeiras e sodomitas, comentei os modos como elas lograram estilizar suas existências, as dificuldades por elas enfrentadas para tanto (algumas postas por elas mesmas, devido à culpa cristã por desviarem dos preceitos divinos) e as maneiras como suas ações cotidianas produziam comportamentos subversivos da feminilidade.

Os documentos resultantes das duas visitas inquisitoriais foram as principais fontes utilizadas, uma vez que a temática central da pesquisa é a relação entre masculinidades e a ação das visitas do Santo Ofício à América portuguesa. A partir da leitura dos livros das visitas do Santo Ofício (alguns, conforme a disponibilidade, em edições modernas, outras em suas versões manuscritas digitalizadas pelo Arquivo Nacional da Torre do Tombo de Portugal), identifiquei relatos que constroem discursos, e também trazem informações acerca

⁶ Ver: RAGO, Margareth. Feminizar é preciso: por uma cultura filógena. *São Paulo em Perspectiva*, São Paulo, v. 15, n. 3, p.53-66, Julho 2001; RAGO, Margareth. *Do Cabaré ao lar*. A utopia da cidade disciplinar. Brasil, 1890-1930. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985; PRIORE, Mary Del. Magia e medicina na Colônia: o corpo feminino. IN: PRIORE, Mary Del. (Org.). *História das mulheres no Brasil*. 9. ed. São Paulo: Contexto, 2010, p.78-114; ALBUQUERQUE Júnior, Durval Muniz de. *Nordestino: uma invenção do “falo”*. Uma história do gênero masculino (1920-1940). 2. ed. São Paulo: Intermeios, 2013. (Coleção Entregêneros); BARBO, Daniel. *O Triunfo do Falo*. Homoerotismo, Dominação, Ética e Política na Atenas Clássica. Rio de Janeiro: E-Papers, 2008; SOIHET, Rachel; PEDRO, Joana Maria. A emergência da pesquisa da história das mulheres e das relações de gênero. *Revista brasileira de história*, São Paulo, v. 27, n. 54, p. 281-300, 2007.

de aspectos vários das experiências masculinas e femininas naquela sociedade, tanto do ponto de vista do visitador, quanto dos colonos. Os mais variados crimes se mostraram úteis à pesquisa, desde os mais óbvios casos de fornicação ou de defesa da fornicação, até casos variados de blasfêmia, passando por pecados como a sodomia (em suas diferentes modalidades), a bigamia, a feitiçaria, a leitura de livros proibidos, e a defesa da superioridade do estado dos casados sobre o dos religiosos.

Outros documentos foram também consultados em caráter complementar. Foram lidos alguns processos inquisitoriais (em suas cópias digitalizadas disponíveis no site do Arquivo Nacional da Torre do Tombo) de personagens cujas trajetórias se mostraram exemplares para a temática proposta, como o sertanista Pero Domingues, grego de nação. Ele foi denunciado à Inquisição por sua esposa e pelos familiares dela por tê-la sodomizado. O desdobrar do processo revelou uma violenta intriga familiar contra o denunciado, pois sua esposa, Maria Grega, não queria permanecer casada com ele e tentou usar o Santo Ofício como instrumento da separação. O caso da família de Pero Domingues aponta não só para os conflitos que permeavam as relações de gênero na América portuguesa, como as tentativas de uma mulher mestiça de não se conformar ao papel de esposa submissa aos desejos do marido e os significados e hierarquias de gênero que davam forma às relações matrimoniais e familiares.⁷

Outras fontes consultadas foram códigos jurídicos (especialmente as *Ordenações do Reino*,⁸ mas também as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*).⁹ Elas foram utilizadas quando foi preciso contextualizar certos delitos em relação a hierarquias de gênero

⁷ Processo de Pero Domingues, grego. ANTT: PT-TT-TSO/IL/28/2525. Disponível em [http://ttonline.dgarq.gov.pt/dserve.exe?dsqServer=calm6&dsqIni=Dserve.ini&dsqApp=Archive&dsqCmd=show.tcl&dsqDb=Catalog&dsqPos=30&dsqSearch=\(RefNo='2525'\)](http://ttonline.dgarq.gov.pt/dserve.exe?dsqServer=calm6&dsqIni=Dserve.ini&dsqApp=Archive&dsqCmd=show.tcl&dsqDb=Catalog&dsqPos=30&dsqSearch=(RefNo='2525')). Último acesso em 18 mar. 2014.

⁸ As Ordenações do Reino foram consultadas em suas versões digitalizadas, disponíveis nos endereços seguintes: *Ordenações Afonsinas*: <http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/afonsinas/>; *Ordenações Manuelinas*: <http://www.ci.uc.pt/ihti/proj/manuelinas/>; *Ordenações Filipinas*: <http://www.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas/>.

⁹ VIDE, D.Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Estudo introdutório e edição FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales; JANCÓS, Istvan; PUNTONI, Pedro. (Orgs.). São Paulo: EDUSP, 2010.

mais amplas no Império português ou para precisar os significados de alguns deles – foi o caso da sodomia, cujo significado era incerto e variou conforme a época e o código de leis que tentou tipificá-lo.

Na transcrição dos documentos, optei pela manutenção da grafia original, pensando em preservar a historicidade da linguagem inquisitorial, que compõe uma das dimensões da análise, devido aos filtros culturais impostos pelo visitador.¹⁰

Trabalhei os documentos inquisitoriais tendo sempre em mente a existência desses filtros (no dizer de Ronaldo Vainfas)¹¹ ou de camadas culturais (segundo Carlo Ginzburg).¹² Dando prosseguimento à análise do inquisidor enquanto antropólogo, como propõe o historiador italiano,¹³ procurei perceber em que medida estão presentes várias vozes em cada relato – a do relatante e aquela do inquisidor, esta última que se impõe de modo assimétrico. Esse método de crítica das fontes dialoga com as definições apresentadas por Clifford Geertz para a cultura e para o trabalho do antropólogo. Geertz usa o conceito de descrição densa para mostrar como as anotações do antropólogo são apropriações das estruturas de significação que dão existência, em uma cultura, a diferentes atos, fazendo construções próprias sobre as construções culturais das pessoas que observa. Ademais, o conceito semiótico de cultura de Geertz subjaz a todo o trabalho, na medida em que os gêneros são pensados como

¹⁰ Exceção feita aos relatos presentes nas *Confissões da Bahia*, cuja edição contemporânea, organizada por Ronaldo Vainfas, apresenta os documentos com grafia atualizada. VAINFAS, Ronaldo. (Org.). *Confissões da Bahia: santo ofício da inquisição de Lisboa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

¹¹ VAINFAS, Ronaldo. Moralidades Brasília: 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. 221-273.

¹² GINZBURG, C. O inquisidor como antropólogo. *Revista brasileira de História*. São Paulo, n. 21, p. 09-21, set. 1990-fev. 1991; GINZBURG, Carlo. Prefácio à edição italiana. In: GINZBURG, Carlo. *O Queijo e Os Vermes*. O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. Trad. Maria Bethânia Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 11-26.

¹³ GINZBURG, C. O inquisidor como antropólogo, p.09-21.

significações que se materializam nos e sobre os corpos, numa tensão entre a precária agência individual e a coerção dos dispositivos e os discursos de poder.¹⁴

A proposição das formas de masculinidade como problemas históricos é um desenvolvimento recente na Academia, sendo um desdobramento dos estudos de gênero em perspectiva desconstrucionista – que ganharam força a partir da década de 1980, o que será discutido no capítulo 1. Todavia, o patriarcalismo da cultura brasileira é uma questão antiga (e não por isso menos importante) para a historiografia nacional. Ainda hoje, Gilberto Freyre foi quem pintou o quadro mais vívido (ao ponto, talvez, de ser expressionista) da ordem patriarcal brasileira, colocando-a como peça indispensável ao sucesso da colonização portuguesa nos trópicos. A sociedade colonial se desenvolveu, segundo Freyre, no Recôncavo da Bahia e em Pernambuco, à sombra das grandes plantações de cana e das casas-grandes de taipa ou de pedra e cal. Nestas casas-grandes instalaram-se e cresceram as famílias dos grandes senhores, sendo elas as grandes unidades produtoras, cuja força social se desdobrou em política, formando poderosa aristocracia colonial. Juntamente à escravidão e à agricultura latifundiária, a família patriarcal foi, para Gilberto Freyre, responsável pela miscigenação racial que possibilitou a colonização portuguesa na América.¹⁵

Mais recentemente, outros historiadores recontextualizaram o problema da ordem patriarcal na colônia, conectando-o às histórias do cotidiano, das intimidades, da sexualidade e dos gêneros. Na minha trajetória intelectual, tiveram principal importância os textos de autores como Ronaldo Vainfas, Luiz Mott, Laura de Mello e Souza, Lígia Bellini e Júnia Furtado,¹⁶ com os quais pude perceber como o problema dos padrões e das hierarquias de

¹⁴ GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1978, p. 13-41.

¹⁵ FREYRE, Gilberto. Características gerais da colonização portuguesa no Brasil: formação de uma sociedade agrária, escravocrata e híbrida. In: FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*, p. 64-155.

¹⁶ Destaco, neste momento, os primeiros textos destes autores com que tive contato e que começaram a direcionar meu olhar para o mundo das vivências sexuais e de gênero na América portuguesa. VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados*; MOTT, Luiz. *Pagode português*. A subcultura gay em Portugal nos tempos

gênero e sexualidade pode ser recolocado no ambiente da América portuguesa para grande enriquecimento da compreensão, não só do passado colonial (considerando como essas dimensões da existência histórica são constantemente menosprezadas pela academia, não sendo, por isso, objeto costumeiro de pesquisas), mas também do presente, na medida em que a análise histórica permite o levantamento de novas dimensões, antes impensadas, dos problemas do agora.

Em especial, a leitura do livro *Trópico dos Pecados* de Ronaldo Vainfas e do artigo *Pagode português, A subcultura gay em Portugal nos tempos inquisitoriais*, de Luiz Mott, me revelou o intrigante universo das tramas persecutórias do Tribunal do Santo Ofício português. O contato com a documentação inquisitorial, em um primeiro momento, com processos de homens acusados do nefando pecado da sodomia, foi meu primeiro encontro com vidas perdidas na e pela história, cuja recuperação mostrou-se já uma tarefa a ser feita, ou continuada. Em meio à extensa variedade da documentação inquisitorial (grande parte de qual está hoje disponível online), escolhi me dedicar mais atentamente, para realizar a pesquisa cujo resultado é essa dissertação, aos documentos produzidos pelas duas primeiras visitas do Santo Ofício à América portuguesa.

Em um nível mais geral, preciso destacar a importância de outros três textos para a realização da pesquisa e a escrita da dissertação. São eles a *Segunda Consideração Intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida* de Nietzsche,¹⁷ o qual li no segundo ano da graduação, o primeiro volume da *História da sexualidade, A vontade de*

inquisitoriais. In: *Ciência e Cultura*. V. 40, p. 120-139, 1988; SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986; BELLINI, Ligia. *A Coisa Obscura*; FURTADO, Júnia Ferreira. *Chica da Silva e o contratador dos diamantes*. O outro lado do mito. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

¹⁷ NIETZSCHE, F. *Segunda Consideração Intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

saber, de Michel Foucault,¹⁸ lido várias vezes entre a graduação e o mestrado, e *Problemas de gênero* de Judith Butler,¹⁹ com o qual tomei conhecimento já na pós-graduação.

A leitura da *Segunda Consideração Intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*, de Nietzsche, representou, para mim, um ponto de virada em meu desenvolvimento epistemológico na história. As considerações do filósofo alemão sobre a história me pareceram um modo de ver, compreender e fazer a história que, ao quebrar a crença em verdades e destinos essenciais e universais, dá espaço para a intervenção poética (no sentido de criativa) dos atores históricos em suas vidas – ainda que este espaço seja provisório e contingente. Nietzsche propôs que a história tem o objetivo primordial de servir à vida. Por vida não se entenda qualquer conceito abstrato, Nietzsche refere-se à vida concreta do homem, instintiva, feita de paixões e erros, cujo desejo primordial é expandir-se. Destarte, é a partir de um presente rico de possibilidades que as outras instâncias temporais são questionadas.²⁰

A história para Nietzsche é uma silenciosa elaboração de um dramaturgo, que tece o esporádico no todo e por toda à parte. Esta história é a expressão do impulso artístico do homem, não do seu impulso para a verdade. A história, em suma, é o modo como o homem acolhe eventos impenetráveis para ele. Substitui o incompreensível pelo compreensível. Assume o acaso, onde mil pequenas causas agiram. O valor da história é, segundo Nietzsche, circunscrever espirituosamente e elevar um tema conhecido, talvez habitual, e elevá-lo a

¹⁸ FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I*. A vontade de saber. Trad. Pedro Tamen. Lisboa: Antropos, Relógios d'água, 1977.

¹⁹ BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero*. Feminismo e subversão da identidade. 4. Ed. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

²⁰ Segundo José Carlos Reis, a história serve à vida, para Nietzsche, quando ela é um instrumento através do qual o homem vivo e forte transforma o passado em presente com vistas a um futuro que quer construir, fazendo-o através de sua força plástica – sua capacidade de esquecer e de lembrar bem, nos momentos e nas medidas adequadas. A história empregada em benefício da vida, na leitura que Reis faz de Nietzsche, oferece a possibilidade de uma vida terrena, presente, sem sofrimento, uma vez que o homem (ou o super-homem) criou, pela história, um novo sentido de si em relação ao seu corpo, através do qual ouve o sentido da Terra. REIS, José Carlos. *História da “consciência histórica” ocidental contemporânea*. Hegel, Nietzsche, Ricoeur. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2011, p. 180-186; NIETZSCHE, F. *Segunda Consideração Intempestiva*, p. 5-17.

símbolo abrangente e deixar presente no tema original todo um mundo de profundidade, poder e beleza. A história depende de uma grande potência artística, pois o historiador precisa pairar criativamente acima de tudo, proceder a uma imersão amorosa nos dados empíricos, imaginando além do tipo dado.²¹

As leituras da *História da Sexualidade I, a vontade de saber*, de Michel Foucault, fizeram com que eu conectasse o que lia sobre história da sexualidade, das intimidades e dos gêneros no período colonial à compreensão nietzschiana da história que construí com a *Segunda Consideração Intempestiva*. A apresentação da sexualidade, por Foucault, foge da biologia e das essências universais. A sexualidade é definida como um domínio, articulado por discursos de várias naturezas (médico, psiquiátrico, jurídico, etc.) desde o século XVIII, penetrável a processos patológicos, exigindo, pois, intervenções de terapêuticas e de normalização. A sexualidade é um campo de significados a decifrar, um lugar de processos ocultos por mecanismos específicos, um centro de relações causais indefinidas, uma palavra obscura que, ao mesmo tempo, é preciso detectar e escutar.²²

A sexualidade, com Foucault, não é uma dimensão natural da existência humana sobre a qual incidem relações repressivas de poder. Ao contrário, em sua crítica a esta hipótese repressiva, ele mostra como há, no ocidente, há vários séculos, uma explosão discursiva sobre o sexo. O não poder falar do sexo aparente no crescimento do pudor, civilizatório segundo Norbert Elias,²³ no Ocidente é uma dimensão superficial do problema do sexo. A incitação à

²¹ Reis argumenta que o serviço da história à vida, segundo Nietzsche, é lutar contra o determinismo, o reducionismo, o mecanicismo, o destino inescapável e a direção única e universal do viver. A nova história proposta pelo filósofo alemão seguiria os instintos e a imaginação, procuraria os sentidos particulares e descontínuos, a criação de valores. Seria uma história artística, poderosa e alegre, revigoradora dos instintos vitais. REIS, José Carlos. *História & Teoria*. Historicismo, Modernidade, Temporalidade e Verdade. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007, p. 44; NIETZSCHE, F. *Segunda Consideração Intempestiva*, p. 47-58.

²² FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I*, p. 72-73.

²³ Norbert Elias descreve como o processo civilizatório do Ocidente foi também um processo pelo qual algumas dimensões da existência humana, aquelas consideradas mais naturais, que aproximam o homem civilizado de seu suposto passado (que é muito presente) animalesco, como as funções corporais, o assoar-se, o escarrar, os hábitos de dormir e as relações entre os sexos e do sexo, foram sendo progressivamente deslocadas do espaço que, aos poucos, construiu-se como público. Essas dimensões da vida humana foram, passo a passo, retiradas das

produção discursiva incessante sobre o sexo é, para o autor, um fruto de relações de poder em nível microscópico. Ao criar o sexo e a ânsia por falar dele (baseada na suspeita que o sexo sabe algo de nós), as relações de poder se aprofundam entre os indivíduos e neles próprios, transformando-os.²⁴

Esta ação criadora e transformadora do poder que preenche a sexualidade tem uma relação íntima com o problema do homoerotismo. O homoerotismo, confesso, é uma questão que me toca a nível pessoal. A busca por entender o porquê do meu amor por outros homens foi a motivação para estas leituras. A história da sexualidade feita por Foucault tem me parecido uma resposta razoável a esse problema, na medida em que o insere na história e, ao fim, desloca o problema do amor homoerótico para as relações de poder que, em cada sociedade, o conformam, transformando-nos, os amantes que não ousávamos dizer nossos nomes, em homossexuais.

Pois, para Foucault, a homossexualidade é uma criação moderna. Ela está relacionada a uma das quatro operações do poder que produziram a implementação perversa da sexualidade ao longo do século XIX; o mecanismo da nova especificação dos indivíduos. Com esta operação, as sexualidades até então periféricas nos foram profundamente incorporadas e declaradas a parte mais essencial do nosso, indivíduos perversos, ser. Sexualidades que antes não compunham mais que atos, passaram a compor e a determinar a história, a morfologia, a anatomia e a fisiologia dos personagens que nos tornamos. O fim da operação de especificação nunca foi nos exterminar. Seu objetivo era e é transformar tal classificação em uma realidade analítica, visível e permanente, semeando-a pelo real,

vistas do público, que se tornou mais e mais pudico em relação a elas, não mais as suportando contemplar na praça. Em um cruzamento com Foucault, e em relação ao sexo, o pudor crescente pode ser visto como uma depuração rigorosa de um vocabulário autorizado a falar do sexo, uma polícia do enunciado com novas regras de decência. Todavia, a definição de regras sobre quando, onde e como se falar do sexo não significa que se passou a falar menos do assunto, aliás, o oposto. ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1990, p. 129-182. FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I*, p. 21-22.

²⁴ FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I*, p. 21-39.

incorporando-a em nós. Com esta operação, o antigo sodomia, culpado de atos pecaminosos gravíssimos, foi transformado no homossexual.²⁵

Finalmente, foi a leitura de *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade* de Judith Butler que me deu o instrumental teórico e conceitual para abordar a problemática do gênero de um ponto de vista antiessencialista.

A filósofa teoriza o gênero fugindo explicitamente do que denomina a metafísica da substância, a crença defendida de que o sexo e o corpo são entidades materiais e naturais. Para ela, o sexo é desde sempre generificado, construído no e pelo discurso. O gênero, em Butler, é uma dimensão da constituição do sujeito e revela-o como discursivo, um produto de seus próprios atos. O gênero é uma sequência de atos, sem autor e ator preexistentes, que tira sua força interpelativa da citação das normas e hierarquias estabelecidas pelas relações de poder que antecedem o indivíduo e hierarquizam homens e mulheres de acordo com o gênero. Assim, o gênero, que é um devir, um construir sem origem ou fim, não é natural (ainda que, ao se cristalizar, denote naturalidade). O gênero, de acordo com Butler, se constrói performativamente nas ações cotidianas dos sujeitos enredados nas relações de poder seguindo um ordenamento binário que estabelece uma aparência de unidade entre sexo, gênero e desejo. O gênero não é uma substância, mas também não é um conjunto de qualidades flutuantes, uma vez que tem um efeito substantivo produzido e imposto pelas práticas culturais reguladoras da coerência do gênero. Dentro destas práticas, o gênero é performatizado como substância (natural).²⁶

O conceito de masculinidade pensado pela antropóloga australiana Raweyn Connell é também central a essa dissertação. A autora apresenta a masculinidade como um conceito operativo que permite a análise das práticas de homens em diferentes sociedades e culturas,

²⁵ FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I*, p. 46-48.

²⁶ BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero*, p. 17-60.

tendo um caráter plástico que contribuiu para sua difusão por muitas áreas do conhecimento. As masculinidades, pois uma mesma cultura pode apresentar diferentes padrões do ser homem com relações específicas entre si, são configurações de práticas que são realizadas na ação social e, dessa forma, podem se distinguir conforme o estado das relações de gênero específicas da sociedade em que se localizam.²⁷

A dissertação está dividida em quatro capítulos, o primeiro dedicado à problematização teórica e metodológica da pesquisa, os demais às investigações temáticas a partir da análise das fontes inquisitoriais produzidas pelas Visitações do Santo Ofício à América portuguesa em 1591 e em 1618, abordando a produção das identidades de gênero a partir da análise desses documentos.

O primeiro capítulo, intitulado *Masculinidades, performatividade de gênero e Inquisição*, é dedicado à reflexão sobre os fundamentos teóricos e metodológicos da dissertação. Neste capítulo, me dedico à problematização mais profunda sobre os principais conceitos que acompanham a análise feita nas demais partes do texto, alguns esboçados nessa introdução. Os conceitos abordados são o de masculinidades, com ênfase nas relações (de hegemonia, subordinação ou cumplicidade) que as diferentes formas de ser homem estabelecem entre si, e o de performatividade de gênero, as maneiras como os gêneros constroem-se por meio das relações de poder que enredam as práticas cotidianas do sujeito. São pensadas também as possibilidades de subversão e resistência à hierarquia dos gêneros a partir da mistura possível entre os conceitos da estética da existência de Foucault e o de performatividade, de Butler.²⁸ Neste capítulo, faço um esforço para pensar as possibilidades e os limites da aplicação destes conceitos ao universo das vivências sexuais e de gênero de

²⁷ CONNELL, R. W.; MESSERCHMIDT, J. W. Masculinidade Hegemônica: repensando o conceito. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis, v. 21, n.1, p.250, 2013.

²⁸ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade II*. O Uso dos prazeres. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984. BUTLER, Judith. Inscições corporais, subversões performativas. In: BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero*, p. 185-201.

homens e mulheres da América portuguesa entre os séculos XVI e XVII. A parte final do capítulo volta-se para um questionamento das dificuldades presentes na análise histórica dos documentos inquisitoriais, baseado no texto *O inquisidor como antropólogo*, de Carlo Ginzburg;²⁹ mas também ressaltando as riquezas interpretativas que os documentos do Santo Ofício desvelam.

Em seguida, no segundo capítulo, inicia-se a análise dos documentos inquisitoriais, nomeado *Práticas de masculinidade e a Inquisição*. Em busca dos entendimentos difusos esboçados na sociedade da América portuguesa sobre as masculinidades, muitas vezes discrepantes daqueles defendidos pela Igreja e pela Inquisição, é que serão analisadas as confissões e as denúncias produzidas durante a primeira e a segunda visitas do Santo Ofício à América portuguesa.

Serão investigadas confissões e denúncias referentes a crimes morais que, por suas implicações heréticas, estavam sob a jurisdição inquisitorial. Os principais delitos selecionados são a bigamia, o concubinato, a apologia da fornicação simples ou complexa, a defesa da superioridade do estado dos casados sobre o dos religiosos, blasfêmias variadas e a sodomia imperfeita (aquela que envolvia a cópula anal de homem com mulher). A sodomia propriamente dita – que envolvia a relação sexual anal entre homens – será abordada especificamente no próximo capítulo, devido tanto aos arranjos de gênero e sexuais particulares que seus praticantes desenvolveram, quanto ao modo particular como essa prática tem sido tratada na historiografia.

Por meio da leitura dos testemunhos legados por homens enredados pela Inquisição ou por desenvolverem comportamentos ou por externarem opiniões que, em ambas as circunstâncias eram assimilados a crenças heréticas, serão traçadas as linhas das práticas e

²⁹ GINZBURG, C. *O inquisidor como antropólogo*, p.09-21.

representações que constituíam a masculinidade enquanto gênero performativamente constituído por pessoas sempre em conflito com a normatização perseguida pela Inquisição e pela Igreja. Procurarei perceber a masculinidade como um gênero performativamente constituído em termos de excesso (de agressividade, de performances sexuais ou sexualizadas).

A problematização da sodomia ocupa o terceiro capítulo, chamado *Sodomia e masculinidade: o caso do Padre Frutuoso Álvares*. Este capítulo não tem como objetivo mais do que levantar questões acerca do estatuto de gênero e sexualidade da sodomia no mundo português entre os séculos XVI e XVII. Destaco desde início que, diante do volume da documentação existente no Arquivo Nacional da Torre do Tombo sobre a sodomia (notadamente os *Cadernos do Nefando*, mas também uma vasta diversidade de processos, denúncias, regimentos e outras formas de documentação), os quais não se enquadravam diretamente no recorte desta pesquisa (que foca as visitas do Santo Ofício à América portuguesa, entre 1590 e 1620), tomei a decisão de pensar a sodomia através da trajetória de vida de uma única personagem, o padre Frutuoso Álvares (condenado por sodomia pelo visitador Heitor Furtado de Mendonça na primeira visita à Bahia) – assumindo os riscos de simplificação do fenômeno da sodomia inerentes às condições culturais da própria personagem. Assim, este capítulo não pretende oferecer respostas acerca de como a sodomia era significada e experimentada pelos diversos atores e instituições sociais. O que se pretende é (re)abrir o debate sobre como a sodomia se articulava a identidades de gênero e eróticas das pessoas. Trocando em miúdos, a pergunta central é simples: Era o sodomita homossexual?

Essa pergunta tem relevância tendo em vista que os principais textos dedicados ao estudo da sodomia no contexto da ação inquisitorial tomam como dada a equivalência entre a sodomia e a homossexualidade tal como ela é conceituada nas sociedades burguesas industriais a partir do século XIX. Essa equivalência é própria da corrente essencialista dos

estudos sobre a história da homossexualidade; corrente a qual cabe uma crítica historiográfica e a qual parecem se filiar historiadores e antropólogos importantes como Ronaldo Vainfas e Luiz Mott, cujas significativas contribuições à história da Inquisição e das moralidades na América Portuguesa não podem ser menosprezadas.

A hipótese que fundamenta esse capítulo é que o fazer sexo com pessoas do mesmo sexo (que não era a única forma de sodomia, como já foi visto) não constituía a parte mais importante do processo de sujeitificação dos indivíduos no contexto em questão e que a sodomia ainda não fora disciplinada de modo a constituir uma espécie sexual discursiva com características precisas e que seriam o âmago do sujeito homossexual. Os sodomitas são problematizados como pessoas em que as marcas de gênero e sexualidade seriam especialmente flexíveis. Para fazer essa abordagem, o instrumental teórico até agora refinado na pesquisa (a performatividade de gênero e os padrões de masculinidade) será utilizado como via para perceber os gêneros como múltiplos e para além do binarismo sexual e de gênero. O sodomita, desse modo, seria um estranho, perigoso e talvez herético indivíduo que, ao contrariar flagrantemente os tabus sociais que construíam os corpos (a abjeção ao sexo anal), tornou-se uma ameaça de tal modo grave que não podia sequer ser nomeada e que deveria ser consumida pelo fogo até não restar memória de suas infrações às mais básicas regras da constituição social. A dita subcultura *gay* existente em Lisboa, no entender de Luiz Mott,³⁰ seria assim redefinida como uma subcultura de adeptos de prazeres homoeróticos que necessitavam buscar seus amores em segredo, mas que nem por isso definiam suas identidades prioritariamente por essas práticas sexuais. Finalmente, a reduzida mortandade de sodomitas pela Inquisição portuguesa (conforme demonstrada por Luiz Mott em vários

³⁰ MOTT, Luiz. Pagode português. A subcultura gay em Portugal nos tempos inquisitoriais. *Ciência e Cultura*. v. 40, .p. 120-139, 1988.

textos)³¹ pode ser vista como consequência do casuísmo inquisitorial, que punia com a pena capital apenas os casos de sodomia perfeita (penetração anal com ejaculação *intra vas*) de réus contumazes e negativos.

Finalmente, o quarto e último capítulo, nomeado *Resistências das mulheres brancas, mulatas, mamelucas e negras como práticas de liberdade*, investiga as maneiras como as mulheres (por certo não todas, mas algumas) tentaram subverter, em seu viver cotidiano, a ordem de gênero sob a qual eram oprimidas nos moldes da cultura ocidental cristã e patriarcal. Tendo em vista que as masculinidades dos homens na América portuguesa do final do século XVI e início do XVII construíam-se largamente sobre a constante, e sempre reafirmada, submissão das mulheres, sobressai como ética e politicamente conveniente investigar como algumas mulheres lidavam com sua posição de indelével inferioridade. Teriam todas as mulheres se conformado a esse lugar idealizado pela cultura ocidental cristã dominante? Teriam todas elas podido, dadas as precárias condições materiais de subsistência da maioria da população e a natureza escravista da sociedade colonial, confinarem-se ao interior das casas e à completa submissão a seus pais, maridos ou outros parentes homens? Ou teriam algumas mulheres, por meio de diferentes subterfúgios, lutado para subverter, ainda que momentânea e precariamente, a ordem dos gêneros a que estavam submetidas?

Não se poderia esperar que todas as mulheres que viviam na América portuguesa entre os séculos XVI e XVII explicitamente contestassem a hierarquia dos gêneros. Contudo, isto não impede que práticas como a sodomia feminina, certas formas de feitiçaria praticada por mulheres e as trajetórias de vida de mulheres bígamas, ao abrirem novas possibilidades de vivências para algumas mulheres para além da submissão à ordem patriarcal, expunham como a dominância masculina, por poder ser contestada, abalada, interrompida ou negociada, longe

³¹ Ver : MOTT, Luiz. *Bahia, Inquisição e sociedade*. Salvador: EDUFBA, 2010; MOTT, Luiz. *Pagode português. A subcultura gay em Portugal nos tempos inquisitoriais*, p. 120-139; MOTT, Luiz. *O Sexo Proibido*; MOTT, Luiz. *Escravidão, Homossexualidade e Demonologia*. São Paulo: Ícone, 1988.

estava de ser uma criação divina a-histórica. Por meio dos relatos de mulheres bígamas, praticantes de feitiçaria ou amantes de outras mulheres, percebe-se como a dominação masculina – pedra basilar da formação da categoria homens – não era absoluta na sociedade da América portuguesa. Interstícios, franjas, fronteiras escondidas ou obscurecidas existiam, entre os quais algumas mulheres puderam tentar reelaborar e estilizar suas existências segundo suas próprias vontades e desejos, subvertendo em suas ações mais ou menos duradouras a ordem dos gêneros sobre a qual se estruturava a sociedade patriarcal que as oprimia.

O estudo sobre as características da masculinidade permite a problematização de posturas, comportamentos, opiniões e pensamentos ainda vistos como naturais na sociedade brasileira, mas que engendram violências contra minorias, como as mulheres, *gays*, lésbicas, transexuais, bissexuais, travestis, intersexuais e outras categorias que possam surgir. Segundo o jurista ítalo-argentino, Daniel Borrillo, a construção da masculinidade nas sociedades ocidentais tem como valor central a rígida hierarquia dos gêneros e das sexualidades.³² Por essa razão, o autor argumenta que a socialização masculina, por meio da qual se pretende transformar o menino em homem, é marcada por formas variadas de ódio à feminização do que se considera que deveria ser masculino. Portanto, Borrillo conclui que a misoginia e a homofobia são partes constitutivas da identidade masculina no Ocidente, uma vez que permitem ao homem recalcar seu medo do desejo homoerótico e das características associadas ao feminino que compõem sua personalidade.³³ Uma investigação sobre o papel que a intolerância ao feminino desempenha na formação do masculino, como a que pretende fazer essa pesquisa, abre caminho para a construção poética de novas identidades possíveis do

³² BORRILLO, Daniel. *Homofobia*. História e crítica de um preconceito. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2010, p. 88-90.

³³ BORRILLO, Daniel. As causas da homofobia. In: BORRILLO, Daniel. *Homofobia*, p. 87-103.

masculino, que não se fundamentam na opressão de outras e outros, e sim na convivência democrática com a alteridade.

Tenho a esperança de que a história dos gêneros possa ser um modo de pensar a construção poética de novas formas do masculino a partir do descentramento do sujeito histórico. O pensamento pós-moderno não liquidou o sujeito, como querem seus opositores, mas o reinseriu em sua realidade necessariamente histórica e discursiva, percebendo as descontinuidades nos processos de sujeitificação dos sujeitos ao longo da História. Ao trazer essa abordagem para o campo das vivências eróticas e de gênero na América portuguesa, a pesquisa quis ressaltar as descontinuidades entre os entendimentos diversos de categorias até agora tomadas como trans-históricas, como homem, mulher, sodomita e homossexual. Descontinuidades que permitem a desconstrução de normas morais autoritárias e abrem possibilidades de vivências eróticas e de gênero mais livres em suas práticas performativas cotidianas.

CAPÍTULO I

MASCULINIDADES, PERFORMATIVIDADE DE GÊNERO E INQUISIÇÃO

Como apontado na Introdução, o tema central dessa dissertação é a investigação dos modos como os gêneros foram construídos por homens e mulheres nas capitanias do norte da América portuguesa, entre a segunda metade do século XVI e o primeiro quartel do século XVII. As masculinidades e as feminilidades são aqui investigadas a partir de dois acontecimentos particulares, quais sejam, as duas primeiras Visitações do Santo Ofício à região.¹ Contudo, o exame das masculinidades e das feminilidades é feito a partir de pontos de vista diversos. De um lado, investigam-se os modos como diferentes formas de masculinidades puderam ser construídas pelos colonos de modo a reforçar o poder patriarcal, ainda que em conflito com dogmas da Igreja Católica. As feminilidades, por outro lado, são investigadas pela lente de uma potencial subversão ao papel subserviente e oprimido consagrado às mulheres na ordem patriarcal.

A ação do Tribunal do Santo Ofício é aqui focalizada como mais um instrumento de disciplinarização dos corpos e das almas dos súditos cristãos do rei português,² estando a

¹ Em 1591 e, de novo, em 1618, o Santo Ofício português mandou Visitações à Bahia (e, na primeira ocasião também às capitanias vizinhas) para averiguar o estado das almas dos súditos cristãos del rei, confrontados com o ambiente pouco propício ao cultivo dos valores católicos que era a América. Localizadas na região que hoje é designada como Nordeste do Brasil, essas capitanias, contudo, não constituíam o nordeste da América portuguesa, visto que esta tinha uma territorialidade diversa do Brasil contemporâneo – especialmente em se tratando dos séculos XVI e XVII, em que os processos de interiorização da colonização portuguesa estavam ou no início ou ainda por começar. Durval Muniz de Albuquerque Júnior demonstrou em estudos sobre o início da República no Brasil, como o Nordeste foi um espaço inventado em uma conjuntura específica para atender a fins políticos restritos. De forma similar, o autor, em importante estudo sobre as masculinidades no Brasil, revelou o processo pelo qual foi construída a representação de um tipo de homem que seria típico dessa região inventada, o homem nordestino que seria autóctone do Nordeste. Assim, nessa dissertação, as capitanias da Bahia, de Pernambuco e da Paraíba (de onde vieram os principais casos trabalhados ao longo do texto) não são abordadas como integrantes de uma região Nordeste (que ainda não existia), mas como a porção Norte da América portuguesa (cujo território, comparado ao do Brasil atual, era ainda restrito e litorâneo). Ver ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz de. *A Invenção do Nordeste e outras artes*. São Paulo: Cortez; Recife: Massangana, 1999; ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *Nordestino: uma invenção do “falo”*. Agradeço ao professor Durval Muniz de Albuquerque Jr. (UFRN) por chamar a atenção a esse importante anacronismo espaço-identitário e por ler uma versão inicial desse texto.

² Segundo Norbert Elias, durante a Época Moderna ocorreu um processo civilizador que referiu-se “a uma grande variedade de fatos: ao nível da tecnologia, ao tipo de maneiras, ao desenvolvimento dos conhecimentos científicos, às ideias religiosas e aos costumes”. Este amplo processo transformou os processos de sujeitificação

Inquisição interessada no controle dos processos de sujeitificação, generificados, experimentados pelas pessoas.³ Processos que, muitas vezes, destoavam dos dogmas católicos (e também dos regulamentos sociais mais gerais) acerca do que era próprio aos homens e às mulheres – e o que os caracterizavam enquanto tais.

As discussões sobre como os gêneros são construídos,⁴ sobre como sua hierarquização é engendrada e sobre quais são – se é que existem – as estratégias para a subversão destas hierarquias são centrais para a investigação aqui realizada. Destarte, há que se esclarecer os referenciais teóricos que nortearão a análise empreendida, o que ajudará a precisar a pergunta feita aos gêneros destes homens e mulheres – qual seja, como estes gêneros eram constantemente (re)atualizados nas práticas cotidianas dos atores frente à terrível experiência de uma investigação inquisitorial.

1.1. Masculinidades e relações de hegemonia, cumplicidade e marginalização

Um primeiro ponto importante a ser esclarecido é o conceito de masculinidade adotado neste trabalho. A pesquisa toma como referência a corrente de estudos das masculinidades orientada, desde a década de 1980, pelas pesquisas da cientista social australiana Raweyn Connell.⁵ Superando o uso da teoria funcionalista dos papéis sociais como chave para a interrogação das masculinidades, considerada como responsável por efeitos

experimentados pelas pessoas, alterando os níveis de agressividade e de sentimentos em geral que poderiam ser expressos em público e delimitando novos limites entre a infância e a vida adulta, na medida em que se tornar homem ou mulher propriamente construídos tornou-se mais complexo, isto é, marcado por uma disciplinarização mais cerrada dos corpos. Ver ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*, p. 23.

³ Peter Burke salienta que o movimento reformista, englobando a tradicionalmente intitulada Contrarreforma Católica, ocorrido nessa mesma época, teve como denominador comum a “reforma da cultura popular” isto é, “a tentativa sistemática por parte de algumas pessoas cultas (...) de modificar as atitudes e valores do restante da população”. BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 231.

⁴ Ver: BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo*; DE LAURETIS, Teresa. *A Tecnologia do Gênero*, p. 206-242; WITTIG, Monique. *The Straight Mind*, p. 21- 32.

⁵ Uma vez que a academia brasileira, como tantos outros setores sociais no país, é marcada ainda por fortes e, muitas vezes, invisíveis machismo, homofobia e transfobia, e vê com grande desconforto a inserção intelectual de pessoas às margens da ordem de gênero em suas hierarquias, é preciso esclarecer que a professora Raewyn Connell (professora da Universidade de Sydney) é transexual feminina, tendo nascido sob a designação cultural de Robert William Connell, nome sob o qual assinou vários de seus principais textos. Mais sobre a intelectual pode ser lido em seu site pessoal: <http://www.raewynconnell.net/>. Último acesso em 13 de novembro de 2013.

homogeneizantes prejudiciais às políticas e aos estudos de gênero, o conceito de masculinidades, em que diversos padrões sociais de masculinidades convivem relacionando-se socialmente através de relações de poder, da autora permitiu o desdobramento dos estudos de gênero focados nos homens em pesquisas em múltiplas áreas do conhecimento, como a educação, a criminologia a comunicação, a sociologia do esporte e da saúde, estudos organizacionais, arte e discussões mais gerais sobre as políticas de gênero para os homens e as relações destes com o feminismo.⁶

A noção de masculinidade, bem como a de feminilidade, uma vez que são conceitos relacionais,⁷ desenvolveu-se, em seu sentido moderno, a partir do início da Época Moderna no mundo ocidental. Tem como base a ideia de que o comportamento de cada indivíduo é consequência do tipo de pessoa que este indivíduo é, de modo que, necessariamente, alguém não masculino se comportaria de modo diverso de outrem masculino. Vê-se que tais conceitos de gênero desenvolveram-se como uma dimensão de um processo social mais amplo e de caráter civilizatório em que houve um aprofundamento do individualismo na cultura ocidental.⁸

⁶ CONNELL, R. W.; MESSERCHMIDT, J. W. Masculinidade Hegemônica, p. 245-249.

⁷ Masculinidades e feminilidades só podem ser pensadas em culturas em que homens e mulheres são percebidos como portadores de tipos de caráter polares em relação um ao outro. Segundo Maria Regina Azevedo Lisboa, as identidades de gênero são relacionais, mediadas pela cultura e construídas através de processos de aproximação (identificação) e distanciamento (diferenciação). Assim, os significados atribuídos às masculinidades estão atrelados, em cadeias de significação, àqueles atribuídos às feminilidades, não sendo possível pensar um sem ser em relação ao outro. LISBÔA, Maria Regina Azevedo. Masculinidade: as críticas ao modelo dominante e seus impasses. In: PEDRO, Joana Maria; GROSSI, Miriam Pillar. (Org.). *Masculino, feminino, plural*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1998, p.133-134.

⁸ Conforme Norbert Elias, o Ocidente atravessou, e atravessa ainda, um processo civilizatório em que, através de concepções sociais elitistas e eurocêtricas, procurou-se eliminar da cena pública (que se constituía ao longo do processo) os comportamentos considerados irracionais ou bárbaros, produzindo um refinamento das maneiras e a pacificação interna das nações – uma vez que as relações entre os indivíduos iam sendo continuamente esvaziadas de agressividade. Por meio da transformação secular do comportamento das pessoas na cultura ocidental (um processo que também pode ser entendido, tendo com base a influência da psicanálise freudiana na obra do autor, como a história da formação do superego no Ocidente), difundiu-se o sentimento de que cada uma é um indivíduo responsável por suas ações (que deveriam, portanto, seguir um código rígido para não ofender seus pares) perante o grupo em que se insere. ELIAS, Norbert. *O processo civilizatório: uma história dos costumes*, p.21-62.

Tendo como foco os processos e as relações pelos quais homens e mulheres vivem existências generificadas, a masculinidade pode ser definida como, simultaneamente, um local nas relações de gênero, as práticas pelas quais homens e mulheres engajam este lugar ao gênero e os efeitos destas práticas em experiências corporais, de personalidade e de cultura.⁹

Masculinidades e feminilidades são projetos de gênero, processos de configuração de práticas sociais no tempo e que transformam seus pontos de partida em estruturas de gênero.¹⁰ Enquanto configurações de práticas, masculinidades e feminilidades posicionam-se, ao mesmo tempo, em várias estruturas relacionais, que podem decorrer de diferentes trajetórias históricas. São, por conseguinte, sujeitas à contradições internas e à rupturas.¹¹

O conceito de masculinidades, conforme apresentado por Connell, é passível de articulação ao de performatividade de gênero, que será detalhado na próxima seção deste capítulo. Segundo Miguel Vale de Almeida, a compreensão da masculinidade exige que o pesquisador atente para seus aspectos discursivo e performativo, ou seja, para a expressão verbal, incorporada ou ritualizada de valorações morais sobre o que é ser homem e o que é ser mulher, baseados numa divisão do mundo primariamente alicerçada sobre a dicotomia dos sexos.¹² Em uma primeira e rápida definição, o conceito de performatividade de gênero compreende o gênero como produto dos próprios atos que realizam, em seu acontecer cotidiano, os gêneros, sendo um efeito de práticas embebidas em relações de poder. Se masculinidades são padrões específicos das práticas sociais, essas se dão a acontecer de modo performativo no cotidiano dos indivíduos que as praticam.

⁹ CONNELL, R. W. *Masculinities*. 2. ed. Berkeley; Los Angeles, Califórnia: University of California Press: 2005, p. 71.

¹⁰ A autora define gênero como um modo pelo qual a prática social é ordenada, e como prática social que constantemente refere-se aos corpos e às suas ações. A autora ressalta, todavia, que o gênero não se reduz ao corpo e à biologia. CONNELL, R. W. *Masculinities*, p.71-76.

¹¹ CONNELL, R. W. *Masculinities*, p.72-73.

¹² ALMEIDA, Miguel Vale de. *Senhores de Si*. Uma interpretação antropológica da masculinidade. 2. ed. Lisboa: Fim de Século Edições, 2000, p. 16.

Os padrões de práticas sociais, que, realizados performativamente, constituem as masculinidades em cada sociedade, estabelecem entre si relações de hegemonia, subordinação, cumplicidade ou marginalização. De acordo com Connell, foram os estudos em interseccionalidades que reconheceram a existência de múltiplas masculinidades e feminilidades, variantes conforme as categorias de raça e classe.¹³ A autora salienta que o estudo das relações estabelecidas entre as masculinidades evita o reducionismo de cada uma delas a uma série de tipos fixos. Destaca-se que as relações de poder que impulsionam e conformam as relações de gênero entre as masculinidades são também uma estratégia, e é necessário fugir ao erro de considerá-las apenas como estilos de vida divergentes.¹⁴

Em contextos históricos específicos, um dos padrões existentes de masculinidade assume um lugar de hegemonia sobre os demais. Isso foi possível porque este padrão (que é uma configuração específica de práticas de gênero) corporificou de modo mais eficiente a resposta correntemente aceita para legitimar a existência do patriarcado, garantindo (ou levando a crer que garante) a posição dominante dos homens e a subordinada das mulheres. A hegemonia de uma masculinidade é a bem sucedida alegação da autoridade (o fato deste clamor ser aceito como apropriado), de modo que a violência direta e constante não precise ser sua marca principal. Finalmente, a hegemonia é uma posição contingente e histórica; a ocorrência de mudanças nas condições de defesa do patriarcado corroem suas bases de dominação, abrindo caminho para que outros grupos proponham outros padrões de

¹³ Interseccionalidade é o estudo do cruzamento das várias categorias de diferença que compõem as identidades individuais, como gênero, raça, classe, orientação sexual, idade, entre outras. De acordo com a pensadora feminista américo-caribenha Audrey Lorde, é importante que as diferenças existentes no interior dos grupos de diferentes (por exemplo, as diferenças entre mulheres brancas, negras, imigrantes, lésbicas, transexuais, idosas, trabalhadoras, etc) sejam analisadas por um viés igualitário (e não pela lógica dialética de dois opostos dicotômicos que reduz sempre um dos termos a uma posição desumanizada). Segundo a autora, não são as diferenças internas e cruzadas de cada categoria que separam e segregam os indivíduos, mas a relutância deles em reconhecê-las e lutar efetivamente contra distorções (como o racismo, o sexismo, o heterossexismo, etarismo, classismo, etc) que resultam do ignorar e do nomear erroneamente estas diferenças. LORDE, Audrey. *Age, race, class and sex: women redefining difference*. In: LORDE, Audrey. *Sister outsider*. New York City: Crown Publishing Group, 2007, p. 114-123.

¹⁴ CONNELL, R. W. *Masculinities*, p. 76-77.

masculinidade como solução mais eficaz para o problema do patriarcado – conquistando, assim, a hegemonia.¹⁵

Miguel Vale de Almeida assim define a masculinidade hegemônica:

(...) a masculinidade hegemônica é um modelo cultural ideal que, não sendo atingível por praticamente nenhum homem, exerce sobre todos os homens um efeito controlador, através da incorporação, da ritualização das práticas da sociabilidade quotidiana e de uma discursividade que exclui todo um campo emotivo considerado feminino.¹⁶

Algumas formas de masculinidade assumem posições de subordinação em relação a outras. As masculinidades subordinadas são reduzidas às posições mais inferiores na hierarquia masculina de gênero. Nas sociedades ocidentais contemporâneas, a partir do século XIX, o principal padrão subordinado de masculinidade foi o homossexual – como contraponto à masculinidade heterossexual. Do ponto de vista da masculinidade hegemônica contemporânea, a homossexualidade é assimilada à feminilidade, resultando disso a forte homofobia que permeia esta masculinidade hegemônica.¹⁷ No contexto desta pesquisa, é problemático identificar uma masculinidade subordinada no sentido da homossexualidade contemporânea, pois parte-se da suposição construcionista de que os homossexuais não existiam como espécies sexuais antes do final do século XIX.¹⁸

Entre os homens estudados pela pesquisa, cujas histórias de vida foram preservadas nas fontes devido ao seu envolvimento com o Tribunal do Santo Ofício, predominam laços de cumplicidade ou marginalização em relação ao padrão hegemônico de masculinidade. Como foi destacado, poucos homens seguem a risca os padrões hegemônicos de masculinidade. Para a maioria a experiência completa da hegemonia é impossibilitada por suas condições materiais de vida, que forçam concessões ao convívio cotidiano com as mulheres. Estes

¹⁵ CONNELL, R. W. *Masculinities*, p. 77-78.

¹⁶ ALMEIDA, Miguel Vale de. *Senhores de Si*, p. 17.

¹⁷ CONNELL, R. W. *Masculinities*, p. 78-79.

¹⁸ No capítulo três desta dissertação, será problematizada a relação entre homoerotismo, sodomia e masculinidade no recorte por meio das peripécias eróticas do padre Frutuoso Álvares.

homens beneficiam-se das vantagens da hegemonia de dado padrão de masculinidade, porém, não arcam com as tensões e os riscos envolvidos na defesa flagrante do padrão hegemônico.¹⁹ Por outro lado, alguns padrões de masculinidade são atravessados transversalmente por relações de dominação e subordinação produzidas por outras categorias de diferença, como a raça e a classe.²⁰ Destarte, os padrões de masculinidade dos povos indígenas ou africanos escravizados pelos portugueses durante a colonização da América foram marginalizados em relação ao padrão hegemônico de masculinidade em vigor entre os lusitanos. No segundo capítulo da dissertação, as práticas de masculinidade dos homens habitantes das capitânias visitadas pela Inquisição entre o final do século XVI e o início do XVII são analisadas de modo a esboçar quais práticas compunham os padrões de masculinidade destes homens (portugueses brancos ou nativos mestiços, de posições sociais diversas, solteiros ou casados, leigos ou membros do clero) – cúmplices do patriarcado ou por ele marginalizados de alguma forma.

1.2. O conceito pós-moderno de gênero²¹

¹⁹ CONNELL, R. W. *Masculinities*, p. 79-80.

²⁰ CONNELL, R. W. *Masculinities*, p. 80-81.

²¹ José Carlos Reis descreve a sensibilidade pós-moderna como uma relação crítica com a temporalidade moderna, uma ruptura com o projeto moderno de universalização do espírito humano. A pós-modernidade procura deslegitimar o governo da história pela razão; desinteressa-se pelo futuro (que não pode mais ser construído pela dialética); decompõe o sentido universal, pulverizando-o em indivíduos múltiplos e contraditórios. A pós-modernidade, principalmente, revela a razão universal como uma máscara do interesse particular europeu de se expandir e dominar. Nesse sentido, o conceito de gênero instrumentalizado nesta pesquisa pode ser considerado pós-moderno por enfatizar a recusa a noções universalizantes de sexo e gênero, procurando desconstruí-los por meio de uma escrita que recusa o domínio do falo, do logos e da dualidade como condições para a subjetividade dos atores. Segundo Rosemarie Tong, o pós-moderno pode ser entendido como uma perspectiva filosófica cujo foco é a desconstrução – o desafio ativo das fronteiras supostamente essenciais entre pares opacionais como razão/emoção, beleza/feiura, Eu/Outro e entre as várias disciplinas acadêmicas – e a reinterpretação da teoria psicanalítica freudiana à luz da antropologia e da teoria da linguagem. A autora considera como influentes no pensamento feminista pós-moderno as obras de Derrida e de Lacan, por considerarem o feminino um local de alteridade latente de significados que escapam à Ordem Simbólica dada. Para os propósitos desta pesquisa, é também fundamental a influência de Michel Foucault, que será detalhada no texto. Cláudia de Lima Costa, por outro lado, mostra que a junção entre o feminismo e o pós-modernismo não é tranquila, uma vez que as feministas apresentaram várias críticas ao pensamento pós-moderno. Essas críticas referem-se ao temor de que a fragmentação pós-moderna do sujeito e o solapamento da experiência como categoria analítica resultem na negação da subjetividade no próprio ato de afirmá-la, reforçando uma tendência geral da sociedade capitalista globalizada. A autora argumenta que argumentam que, na teoria, a fragmentação do sujeito é positiva, ao passo que, na prática e no contexto das lutas cotidianas por sujeitos subalternos pela (re)construção de uma consciência de si mesmo, de um lugar de enunciação e de um espaço de agenciamento,

Especificado o conceito de masculinidade que baseia o trabalho, é igualmente importante precisar o modo como a categoria de gênero (e sua relação com a performatividade) está presente na pesquisa. Para abordá-la, é necessário fazer um breve histórico da sua formulação desde a década de 1970, entrelaçando-a com o desenvolvimento do campo da história das mulheres.

Segundo a historiadora Joan Scott, a noção de gênero tornou-se um conceito operacional importante para a história em meio ao processo de consolidação da história das mulheres e ao movimento político organizado das mulheres nas décadas finais do século XX. Percebe-se desde logo que a tal história não pode ser pensada fora da arena política e que, portanto, o conceito de gênero não se afasta da política.²²

A historiadora Michelle Perrot, estudando a historiografia francesa sobre as mulheres, detectou um silenciamento inicial da disciplina História acerca das implicações do movimento feminista e da consideração das diferenças de gênero como um dado fundamental das Ciências Humanas e Sociais.²³ Perrot mostra como, ao longo das décadas de 1970 e 1980, o tradicional silêncio da historiografia francesa sobre as mulheres foi quebrado por uma conjunção de fatores, como a influência da Sociologia e da Antropologia, o surgimento da história do cotidiano e da vida privada (com destaque para o trabalho de pesquisadores como

essa posição teórica e metodológica se arrisca a esvaziar o feminismo de sua política afirmativa. Uma solução a esse impasse, para Cláudia de Lima Costa é a transformação do pós-modernismo pela crítica social feminista, fortalecendo os pontos considerados fracos desse pensamento, isto é, sua crítica política e social. REIS, José Carlos. *História & Teoria*, p. 42-62. TONG, Rosemarie. *Feminist thought*. A comprehensive introduction. Londres, Routledge, 1989, p. 217-234; COSTA, Cláudia de Lima. O feminismo e o pós-modernismo/pós-estruturalismo: (in)determinações da identidade nas (entre)linhas do (con)texto. In: PEDRO, Joana Maria; GROSSI, Miriam Pillar. (Org.). *Masculino, feminino, plural*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1998, p. 57-90.

²² SCOTT, Joan. *História das Mulheres*, p. 65-98.

²³ Rachel Soihet e Joana Maria Pedro atribuem o inicial silêncio da história em relação às demandas das mulheres à natureza cautelosa da disciplina, ao domínio de outras perspectivas de abordagem sobre a historiografia (notadamente o positivismo e o marxismo) e à hegemonia da crença na universalidade do sujeito histórico, representado pela categoria “homem”. As historiadoras argumentam que, até a década de 1960 e o início das críticas feministas, acreditava-se que, ao falar de homens, as mulheres estariam também sendo contempladas – da mesma forma que todos os tipos de homens para além do europeu branco de classe média e heterossexual. SOIHET, Rachel; PEDRO, Joana Maria. *A emergência da pesquisa da história das mulheres e das relações de gênero*, p.284.

Philippe Ariès e Georges Duby), a importância do pensamento de Michel Foucault, principalmente com o volume 1 da *História da Sexualidade* e a força do movimento das mulheres. Perrot analisa como significativo também o diálogo com a historiografia estadunidense sobre as mulheres no período.²⁴

O surgimento da história das mulheres, nos Estados Unidos, como legítimo campo da pesquisa histórica acompanhou a luta do movimento feminista, a partir da década de 1960, contra a persistente discriminação sexual sofrida pelas mulheres. Porém, o empreendimento acadêmico enfrentou, em sintonia ao movimento político, intensa oposição dos historiadores tradicionais, caracterizados pelas feministas como machistas. Segundo Joan Scott, a história da história das mulheres está ligada ao movimento feminista, porém, ela alerta para os riscos de uma narrativa linear que reduza a complexidade da interação entre a história e a política. A história das mulheres desenvolveu-se tanto como um diálogo e uma contestação da história tradicional, quanto como um complemento ao movimento político. Sem perder de vista que a própria dimensão intelectual é em si política, e a política é também intelectual, pois não há como, em se tratando da história das mulheres, distinguir rigidamente essas esferas.²⁵

Ao ser primeiramente defendida no âmbito das organizações profissionais de história estadunidenses, a história das mulheres enfrentou grande oposição, porém o momento, final da década de 1960, era de intensa força do movimento político feminista, que alimentou o movimento historiográfico. O feminismo, que ressurgiu na década de 1960 no contexto mais amplo da revolução cultural nos países ocidentais, foi uma das formas de contestação do modelo patriarcal de família que se desintegrava nos grandes centros urbanos, movimento que, desde a década anterior, pela primeira vez na história, reunia a maioria da população mundial. O movimento feminista foi concomitante, nos Estados Unidos da América, com o

²⁴ PERROT, Michelle. Escrever uma história das mulheres: relato de uma experiência, *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 4, p. 9-28, 1995.

²⁵ SCOTT, Joan. História das Mulheres, p. 66-69.

movimento dos Direitos Civis dos negros e as políticas do governo Kennedy destinadas a estabelecer o potencial feminino – motivadas pela maciça expansão econômica típica da Era de Ouro do capitalismo.²⁶

No meio acadêmico estadunidense, a década de 1960 foi marcada por estímulos ao avanço intelectual das mulheres por parte de várias instituições. Reconhecia-se a existência da misoginia e do machismo nos ambientes universitários, mas pensava-se que a ascensão intelectual feminina por si o destruiria. O feminismo, nesse meio, procurou reivindicar mais recursos para as mulheres e denunciar a persistência da desigualdade, mostrando que sua simples ascensão não acabara com o preconceito. As acadêmicas organizaram-se em facções internas às organizações profissionais, construindo uma nova identidade coletiva das mulheres nessas instituições, baseada na experiência compartilhada de discriminação e convicção de que as intelectuais, e as historiadoras em específico, para os propósitos deste trabalho, tinham necessidades e interesses particulares que não poderiam ser subordinados à categoria geral dos intelectuais ou dos historiadores. Elas argumentavam que o sexo influenciava em suas oportunidades profissionais e que as organizações profissionais foram politizadas pela discriminação.²⁷

O movimento acadêmico das mulheres na década de 1970 deu seguimento às críticas ao profissionalismo não-político, alegando que ciência não é sinônimo de neutralidade e que a noção tradicional de excelência era carregada de um viés ideológico, devendo ser substituída

²⁶ Stuart Hall classificou os diversos eixos de lutas das minorias que emergiram durante a década de 1960 como novos movimentos sociais. Esses movimentos orientaram seus combates contra a dominação por vetores outros que a classe. Exemplos são os movimentos jovem, por Direitos Civis, de liberação gay e lésbica, pacifista e de contracultura, além do feminista. Esses movimentos enfatizaram as dimensões subjetivas assim como as dimensões culturais da política, refletindo o enfraquecimento ou a dissipação da política de classe, bem como das organizações políticas de massa associadas a ela, e sua fragmentação em vários e distintos movimentos sociais. HALL, Stuart. *Cultural Studies and its theoretical legacies*. In: GROSSBERG, L. et alii (Eds.). *Cultural Studies*. New York: Routledge, 1992, p. 277-294. Para as transformações sociais e culturais atravessadas pelo Ocidente no contexto da Era de Ouro do capitalismo, bem como para a contextualização econômica e política do desenvolvimento ocidental após a Segunda Guerra Mundial, ver HOBBSBAWM, Eric. *Era dos extremos*. O breve século XX: 1914-1991. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 223-336.

²⁷ SCOTT, Joan. *História das Mulheres*, p.69-77.

por ações afirmativas. A questão das mulheres também se configurou como um problema de redefinição profissional, visto que contestava a ideia de que a profissão da história era um corpo unificado.²⁸ As historiadoras construíram uma identidade de grupo para si a partir do questionamento se existiriam avaliações imparciais do saber ou se elas não seriam apenas atitudes de poder de um ponto de vista hegemônico. A existência do grupo de historiadoras com uma identidade coletiva de mulheres coesa era uma contestação à natureza e aos efeitos de um corpo uniforme e inviolável de padrões profissionais e de uma única figura, o homem branco, para representar o historiador. Nesse momento, a história das mulheres construiu seu objeto, as próprias mulheres, através do dilema da diferença – que seria apontado contra elas próprias, na década de 1980, a partir do ponto de vista do gênero.

A diferença foi construída por meio da percepção da verdadeira estrutura da linguagem, que esconde pontos de comparação não estabelecidos no interior de categorias que ocultam sua perspectiva e implicam erroneamente em ajuste natural com o mundo. O universal implica ajustamento com o particular, por exemplo, homens brancos com outros que não são brancos ou não são homens. Assim, defender a importância das mulheres na história implica ir contra as definições de história e seus agentes já estabelecidos como verdadeiras. É também lutar contra padrões consolidados por comparações nunca estabelecidas, por pontos de vista jamais expressos como tais. A história das mulheres questionou a prioridade relativa

²⁸ Segundo a historiadora Bonnie G. Smith, o desenvolvimento das modernas metodologia, epistemologia, prática profissional e escrita da história se deu, desde o século XIX, estritamente ligado a definições mutáveis de masculinidade e de feminilidade. A noção de profissionalismo foi construída como neutra (um reflexo perfeito do passado no espelho da história manuseado pelo historiador), de modo que pensar o gênero na história era visto como uma tarefa secundária frente ao objetivo maior de uma história que se queria densa, profunda e referente ao verdadeiro do real. O método científico, manipulado pelo historiador, seria o suficiente para anular suas próprias contingências de gênero e raça. A autora comenta que um dos sinais de como o profissionalismo historiográfico é construído sobre marcas masculinas de gênero é que quando as mulheres tentavam contemplar o espelho da história para escrever narrativas profissionais, seus esforços foram, até pelo menos as décadas de 1970 e 1980, considerados, por seus colegas homens, amadores (vãos, repetitivos, vaidosos, uma história da moda e superficial). Assim, a partir da análise de Bonnie G. Smith, as lutas de historiadoras feministas a partir da década de 1960 revelam-se como embates para superar as hierarquias de gênero que conformam tanto a escrita da história quanto a composição da comunidade profissional dos historiadores. SMITH, Bonnie G. *The gender of history. Men, women, and historical practice*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1998, p. 1-13.

dada à história do homem, em oposição à da mulher, expondo a hierarquia implícita em muitos relatos históricos. Fundamentalmente, a história das mulheres desafiou a competência de qualquer reivindicação da história de fazer um relato completo e a perfeição e a presença intrínseca do objeto da história, o homem universal. Em suma, a história das mulheres, na década de 1970, mostrou a história como incompleta e o domínio que os historiadores têm do passado como parcial.²⁹

A história social das mulheres considerava as mulheres como uma categoria social fixa, pessoas biologicamente femininas que se moviam dentro e fora de contextos e papéis diferentes, cuja experiência mudava, mas cuja essência, como mulher, não se alterava. A categoria mulheres assumia, assim, uma existência como entidade social separada de seu relacionamento conceitual historicamente situado com a categoria homens. Em um ato político, a história das mulheres criou uma distinta cultura das mulheres, afirmando uma tradição histórica a que as feministas podiam apelar, como exemplo de atividades das mulheres, para provar sua capacidade de fazer história.

Paralelamente, o movimento das mulheres também pressupôs a existência das mulheres como uma categoria social separada e definível, cujos membros necessitam apenas ser mobilizados. A história das mulheres confirmou a realidade da categoria mulheres e sua existência anterior ao movimento contemporâneo. Dessa maneira, o desenvolver da história das mulheres, na década de 1970, entrelaçou-se com a emergência da categoria das mulheres como uma identidade política, e esta foi acompanhada por uma análise que atribuía a opressão das mulheres e a sua falta de visibilidade histórica à tendenciosidade masculina, fixando-se na oposição entre homem e mulher.

²⁹ SCOTT, Joan. História das Mulheres, p.77-87.

Esse uso de mulheres como categoria identitárias e como sujeito essencial da história foi problematizado, ao longo da década de 1980, em diversas instâncias. Uma delas foi o desconstrucionismo, de Jacques Derrida, conforme analisou Mary Poovey. Segundo a historiadora, o desconstrucionismo pôs em questão a existência da categoria mulheres como um sujeito unitário cuja identidade é dada diretamente pelo e no corpo. A leitura desconstrucionista do feminismo, da década de 1970, revelou o ser mulher como uma categoria relacional, provisória e posicional em relação ao ser homem. O projeto desconstrucionista de solapar o universalismo das identidades e da verdade teve como consequência indireta a conclusão de que as feministas, mesmo proclamando sua diferença em relação ao sujeito universal masculino, incorriam ainda em uma ilusão humanista e mantinham-se cúmplices do patriarcado que se propunham combater, uma vez que adotavam uma identidade essencial e universal para unir todas as mulheres. Conforme analisa Mary Poovey, a conclusão lógica do desconstrucionismo é que mulher(es) não é mais que uma construção social sem qualquer base na natureza, um termo cuja definição depende do contexto em que está sendo discutido e utilizado – não depende de órgãos sexuais ou de experiências sociais. Essa conclusão lançou o desafio de como conciliar a existência histórica real de mulheres à desconstrução teórica da Identidade.³⁰

Seguindo a senda aberta pela crítica desconstrucionista ao feminismo, o uso do conceito de gênero na Academia (inclusive por correntes da história das mulheres na década de 1980) aprofundou o problema da diferença contra a própria história das mulheres.³¹ A

³⁰ POOVEY, Mary. Feminism and deconstruction. *Feminist Studies*. University of Maryland, v. 14, n. 1, p. 51-66, spring 1988.

³¹ Segundo Sônia Missagia de Matos, a categoria de gênero enriqueceu a crítica feminista porque permitiu a problematização incessante não apenas das atitudes ditas naturais que dizem respeito a homem e a mulher, ao masculino e ao feminino, mas também as categorias epistemológicas e ontológicas fundamentais do Ocidente, como o Sujeito, a Verdade, a Razão e o Homem Universal. Os estudos sobre as relações de gênero criticaram as polaridades dicotômicas existentes no modo Ocidental de pensar, questionando o subtexto de gênero presente nas entrelinhas de teorizações e de instituições sociais, e mostrando que as fronteiras entre essas polaridades sempre foram fluídas. A autora destaca que o que o gênero é, o que os homens e as mulheres são, e os tipos de relações que acontecem entre eles não são simples elaborações de dados biológicos, mas, em grande medida,

desconstrução do feminismo da década de 1970 expôs o fato de que a oposição entre os sexos, assim como as definições de homem e mulher, é uma construção social, não um reflexo ou articulação de um fato biológico. Assim, a supostamente fixa oposição homem/mulher foi deslocada e relaxada, perdendo sua proeminência social na medida em que se reconhecia que não há uma conexão necessária entre anatomia sexual e papéis ou estereótipos de gênero. Essa liberação social do conceito de seu pretensão referente natural permitiu a desconstrução da fixidez das próprias categorias anatômicas sobre as quais o sistema de oposições binárias se baseia.³² O uso desconstrucionista do gênero, portanto, foi um desafio à viabilidade da categoria de mulheres, explicitando a ambiguidade da história das mulheres, apontando para os significados inerentemente relacionados à categoria gênero.³³

Margareth Rago interpreta a difusão da categoria gênero entre os campos da crítica feminista (inclusive a história das mulheres) como uma solução ao impasse posto pelas críticas desconstrucionistas ao feminismo (críticas que também foram feitas, em termos diferentes, por grupos de mulheres que não se sentiam representadas pelo sujeito mulheres, como lésbicas, negras, indígenas, transexuais): o questionamento da lógica da identidade e a afirmação do eclipse do sujeito. Sendo uma categoria relacional, o gênero frutificou no momento da guinada culturalista das Ciências Humanas. A teoria feminista, com o conceito de gênero, propunha que se pensasse a construção cultural das diferenças sexuais, negando radicalmente o determinismo natural e biológico.³⁴

O artigo da antropóloga Gayle Rubin, *The Traffic in women: notes on the political economy of sex*, publicado em 1975, foi influente na proposição e difusão do conceito de

produtos de processos culturais e sociais. O gênero, assim, abarca um universo muito mais amplo, deslocando as análises para o universo simbólico. MATOS, Sônia Missagia de. Repensando o gênero. In: AUAD, Sylvia Maria von Atzingen Venturoli. (Org.). *Mulher*. Cinco séculos de desenvolvimento na América. Capítulo Brasil. Belo Horizonte: Editora Centro Universitário Newton Paiva, 1999, p. 19-57.

³² POOVEY, Mary. Feminism and deconstruction, p.59-60.

³³ SCOTT, Joan. História das Mulheres, p.87-89.

³⁴ RAGO, Margareth. Epistemologia feminista, gênero e história. In: PEDRO, Joana Maria; GROSSI, Miriam Pillar. (Org.). *Masculino, feminino, plural*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1998, p. 21-42.

gênero como ruptura à noção universalizante do sujeito das mulheres tanto na academia quanto no movimento político – ou em algumas de suas correntes.³⁵ Rubin apresentou o conceito de sistema sexo/gênero a partir de sua reflexão sobre o fracasso do projeto marxista clássico (apresentado por Engels em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*) em conceitualizar a opressão das mulheres, retraindo a teoria marxista à luz das obras de Claude Lévi-Strauss e de Jacques Lacan. Em uma conceitualização inicial, ela define o sistema sexo/gênero como o conjunto de disposições pelas quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana, e no qual se satisfazem essas necessidades humanas (sexuais), agora transformadas.³⁶ É um conceito neutro e se refere ao campo da sexualidade, indicando que ele não implica necessariamente opressão. Esta é um produto das relações sociais específicas em que se organizam as sociedades.³⁷

Trabalhando a partir do conceito de ‘parentesco’, de Lévi-Strauss,³⁸ Rubin considerou que, no nível mais geral, a organização social do sexo se baseia no gênero, na heterossexualidade obrigatória e na constrição da sexualidade feminina. O gênero é definido

³⁵ Rosemarie Tong mostrou como o feminismo, em seu aspecto teórico, está longe de ser monolítico, sendo antes composto por diversas correntes, cada uma procurando descrever a opressão das mulheres, explicar suas causas e consequências e prescrever estratégias para sua liberação. Entre as várias correntes do feminismo, pode-se citar o liberal, o marxista, o radical, o psicanalítico, o existencialista, o socialista e o pós-moderno. A categoria de gênero, como construção cultural (performativa) dos corpos e dos sexos (sendo o próprio sexo uma construção) insere-se na corrente pós-moderna, por seu caráter abertamente desconstrucionista. O conceito, todavia, sofreu importantes influências das correntes psicanalítica (especialmente a teoria freudiana da feminilidade), marxista (com o conceito de alienação e de interpelação trabalhados por Althusser) e existencialista (com a proposição de Simone de Beauvoir que ninguém nasce mulher, mas torna-se uma). Vê-se, portanto, como destaca Rosemarie Tong, que as correntes são interseccionais, com inúmeros pontos de convergência - e outros tantos de divergência. TONG, Rosemarie. *Feminist thought*, p. 1-10; 227-233.

³⁶ RUBIN, Gayle. El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo. *Nueva Antropología*, México, v. VIII, n. 30, p.7, 1986.

³⁷ RUBIN, Gayle. El tráfico de mujeres, p.105.

³⁸ O conceito de parentesco em Lévi-Strauss diz respeito a uma imposição de organização cultural sobre os fatos da procriação biológica. Na análise do autor, a sexualidade é uma dimensão importante da sociedade humana, sendo o sujeito sempre genericado, homem ou mulher, com distintas consequências para seu posicionamento no sistema de parentesco (privilegios distribuídos desigualmente). A essência dos sistemas de parentesco (cuas regras específicas variam conforme a sociedade em questão) é o intercâmbio (o tráfico) de mulheres (como presentes) entre os homens. Rubin considera que o antropólogo construiu, implicitamente, uma teoria da opressão sexual, ainda que não tenha se dado conta das implicações feministas do seu pensamento. Em *As estruturas elementares do Parentesco*, Lévi-Strauss discerne os princípios elementares do parentesco, revelando uma lógica inteligível nos variáveis tabus e regras de matrimônio. Nessa complexa lógica, destacam-se os elementos do presente e o tabu do incesto – cuja articulação constitui o intercâmbio das mulheres. RUBIN, Gayle. El tráfico de mujeres, p. 106-107. Ver LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo: EDUSP, 1976.

como uma divisão socialmente imposta dos sexos, um produto das relações sociais de sexualidade. Tem a função de transformar machos e fêmeas em homens e mulheres aptos a participarem do sistema de parentesco, constituindo cada um como uma metade incompleta, que só pode sentir-se inteira se unida à outra. A identidade de gênero exclusiva é a superação de semelhanças naturais entre os sexos, o que ocorre por repressão – que enfatiza as diferenças entre eles. Assim, a divisão dos sexos e a constituição dos gêneros exclusivos reprimem características de homens e mulheres, não sendo a masculinidade nem a feminilidade gêneros naturais.³⁹

Rachel Soihet e Joana Maria Pedro apontam que o conceito de sistema sexo/gênero, articulado por Gayle Rubin, mantém o gênero atrelado a um substrato natural, pois a antropóloga o apresenta como o resultado da transformação de uma sexualidade biológica em representações culturais por meio de mecanismos sociais e psicanalíticos.⁴⁰ Judith Butler, por outro lado, percebe, no sistema sexo/gênero de Rubin, uma antecipação da crítica foucaultiana à dimensão produtiva das relações de poder que formam as identidades de gênero. Ainda que Rubin recorra a fundacionismos biológicos para teorizar sobre o sexo e o gênero – se apegando à necessidade de uma realidade ontológica anterior e distinta de um sexo que é refeito em nome dos poderes –, seu conceito permitiu uma compreensão mais precisa de como as relações de poder produzem e reproduzem os gêneros que tentam controlar.⁴¹

Teresa de Lauretis, professora emérita de História da Consciência, na Universidade da Califórnia, Santa Cruz, desenvolveu o conceito de sistema sexo/gênero de Rubin, conectando-o com o pensamento feminista pós-moderno desenvolvido a partir da década de 1980. A autora criticou o uso, feito pelo movimento feminista das décadas de 1960 e 1970 (e também

³⁹ RUBIN, Gayle. El tráfico de mujeres, p.114-115.

⁴⁰ SOIHET, Rachel; PEDRO, Joana Maria. A emergência da pesquisa da história das mulheres e das relações de gênero, p. 293.

⁴¹ BUTLER, Judith. *Problemas de gênero*, p.110-114.

pela história das mulheres no período), do gênero como diferença sexual, considerando-o limitante do potencial radical do feminismo pós-moderno que frutificou a partir de 1980. A radicalidade desta corrente do feminismo encontra-se em sua concepção do sujeito como constituído no gênero, mas não apenas na diferença sexual, e sim por códigos linguísticos e representações culturais, um sujeito engendrado nas experiências de relações de sexo, raça e classe, portanto, múltiplo e contraditório.⁴²

Teresa de Lauretis conceitua o gênero como o conjunto de efeitos produzidos em corpos, comportamentos e relações sociais por meio do desdobramento de uma complexa tecnologia política.⁴³ O gênero, para a autora, é a representação de uma relação de pertencimento a um grupo. O gênero constrói essa relação de pertencimento ao atribuir a um indivíduo uma posição dentro de certo grupo e em relação a outros grupos pré-constituídos. O gênero não é o sexo, uma condição natural, é a representação de cada indivíduo em torno de uma relação social existente *a priori* em relação ao indivíduo e predicada sobre a oposição conceitual e rígida dos dois sexos biológicos.⁴⁴ Embora seus significados possam variar em suas especificidades conforme a cultura, essa estrutura conceitual (sistema sexo/gênero) está ligada a fatores políticos e econômicos de cada sociedade. Assim, a construção cultural do sexo em gênero e a assimetria que caracteriza todos os sistemas de gênero são sistematicamente ligadas à organização da desigualdade social. O sistema sexo/gênero (ou, apenas, a categoria de gênero) é uma construção sociocultural e um aparato semiótico, um sistema de representação que atribui significado a um indivíduo dentro da sociedade.⁴⁵

Teresa de Lauretis construiu seu conceito de gênero refletindo a partir da teoria foucaultina sobre o poder, o saber e a sexualidade. O gênero, a partir da leitura que a autora

⁴² LAURETIS, Teresa. A tecnologia do gênero, p.206-209.

⁴³ LAURETIS, Teresa. A tecnologia do gênero, p.208-209.

⁴⁴ Essa estrutura conceitual é o que Gayle Rubin chamou de sistema sexo/gênero. LAURETIS, Teresa. A tecnologia do gênero, p.239, nota 4.

⁴⁵ LAURETIS, Teresa. A tecnologia do gênero, p.209-212.

fez de Foucault, aparece como uma tecnologia, um produto de diferentes tecnologias sociais e de discursos, epistemologias, práticas críticas institucionalizadas e práticas da vida cotidiana.⁴⁶

Destarte, é importante abordar o impacto do pensamento do filósofo francês Michel Foucault no campo dos estudos da sexualidade e do gênero nas histórias das mulheres (ainda que ele não tenha abordado diretamente esta questão, que foi desenvolvida mais por intelectuais feministas francesas e estadunidenses, como visto acima).⁴⁷ Com o primeiro volume da *História da Sexualidade*, Foucault teceu uma crítica à ideia de que a sexualidade vem sendo constantemente reprimida pelo Poder nas sociedades ocidentais com a ascensão do capitalismo; a chamada crítica à hipótese repressiva. Ao contrário, para o filósofo, as sociedades industriais e burguesas caracterizam-se por uma incontinência do falar sobre o sexo, tendo produzido um manancial nunca visto de discursos sobre o sexo. A inversão foucaultiana foi colocar o sexo como efeito do poder, sendo produzido nas próprias relações discursivas de poder, não tendo anterioridade ontológica a elas.⁴⁸ A proposta analítica de Foucault provou-se fértil, tendo alimentado estudos multifacetados nos campos da sexualidade e do gênero desde sua publicação, em 1976.⁴⁹

O presente trabalho fundamenta-se largamente nas concepções de Foucault sobre o poder, como expressadas em *A vontade de saber* e em *Vigiar e Punir*.⁵⁰ A faceta proibitiva do poder não seria mais que um mecanismo secundário, cuja função é mascarar sua dimensão mais fundamental. Esta dimensão é proliferativa, positiva, procura criar os objetos sobre os

⁴⁶ LAURETIS, Teresa. A tecnologia do gênero, p. 208-209.

⁴⁷ Teresa de Lauretis lamenta o fato de Foucault não ter se preocupado com o gênero e ter sido incapaz de conceber o sujeito feminino. A autora argumenta que a teoria foucaultiana, como tantas outras nas sociedades ocidentais, contém e promove certas representações de gênero, agindo na passagem da sociabilidade à subjetividade. LAURETIS, Teresa. A tecnologia do gênero, p.229.

⁴⁸ FOUCAULT, Michel. A hipótese repressiva. In: *História da Sexualidade I*, p. 19-53.

⁴⁹ Ver SPARGO, Tamsin. *Foucault and Queer Theory*. New York: Totem Books, 1999.

⁵⁰ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I*; FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 2011.

quais vai se exercer, não busca suprimir instâncias que a precedam. Na verdade, é mais correto dizer, nos termos de Foucault, relações de poder e não poder como uma força monolítica que paira sobre os indivíduos, reprimindo-nos.⁵¹ Estas relações múltiplas de poder estão imbricadas no social e no cultural e suas tensões e arranjos coletivos dão forma aos processos de sujeitificação experimentados pelas pessoas e que constroem suas identidades sexuais e de gênero. As relações de poder compõem uma microfísica que se debruça sobre os corpos e as almas das pessoas, tentando sempre discipliná-las, controlá-las, o que jamais conseguem de modo absoluto, pois sempre são contrapostas por pontos de resistência e potencial subversão. Segundo Foucault:

Ora, o estudo desta microfísica supõe que o poder nela exercido não seja concebido como uma propriedade, mas como uma estratégia, que seus efeitos de dominação não sejam atribuídos a uma ‘apropriação’, mas a disposições, a manobras, a táticas, a técnicas, a funcionamentos; que se desvende nele antes uma rede de relações sempre tensas, sempre em atividade.⁵²

O modelo foucaultiano das relações de poder informou a elaboração da teoria de gênero feita pela filósofa estadunidense Judith Butler (em forte diálogo com as definições de Rubin e de Lauretis apresentadas anteriormente), cujo conceito de performatividade de gênero é o fio condutor da investigação empreendida por esta pesquisa.⁵³ Resumidamente, o conceito de gênero, à luz do pensamento butleriano, pode ser definido como uma repetição de atos performativos sem autor ou ator anteriores a ela mesma; sendo a cotidiana repetição

⁵¹ FOUCAULT, Michel. Método. In: *História da Sexualidade I*, p. 95-105.

⁵² FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*, p. 29.

⁵³ Karla Adriana M. Bessa mostra como o pensamento de Judith Butler rompe com o feminismo praticado até o fim da década de 1970. Butler não restringe sua discussão sobre o gênero à análise de como se opera a desigualdade nas relações entre homens e mulheres, nem tampouco baseia seu pensamento na categoria de mulher como sujeito/objeto de pensamento. Segundo Karla Adriana M. Bessa, Butler situa sua discussão sobre o gênero em uma incisiva crítica à noção da mulher como sujeito universal do feminismo, alertando para os perigos dessa opção, que apresenta uma função normatizadora, se atribuindo a prerrogativa de revelar ou de deturpar o que se assume como sendo a verdade sobre as mulheres, terminando por reforçar os paradigmas e fundamentalismos da própria opressão. BESSA, Karla Adriana M. Posições de sujeito, atuações de gênero. *Revista de Estudos Feministas*. Florianópolis, v. 6, n. 1, p. 34-46, 1998.

performativa a produtora dos gêneros na medida mesmo em que os expressa, compondo a ilusão da interioridade do gênero na e sobre a superfície dos corpos assim generificados.⁵⁴

A performatividade de gênero será um conceito central em todos os capítulos dessa dissertação, de modo que é necessário um maior aprofundamento no sentido que ele assume aqui. O conceito de performatividade de gênero compreende esses atos que realizam, em seu acontecer cotidiano, os gêneros. Esses atos são performativos no sentido de que a essência ou a identidade que pretendem expressar são construtos, feitos e embasados por signos corpóreos e outros meios discursivos. Sendo um efeito de atos performativos em permanente e corriqueira repetição, o gênero não é uma instância original ou uma categoria a ser atingida, antes é uma cópia destinada ao fracasso.⁵⁵

Cabe aqui a questão de saber se o conceito de performatividade de gênero de Butler pode ser considerado pós-moderno. A filósofa não reconhece a pós-modernidade como uma classificação válida ou útil ao seu pensamento, percebendo, na ânsia de muitos críticos por rotular certos autores e interpretações como pós-modernas, uma estratégia de poder para reduzir um campo vasto de críticas à modernidade a alguns pontos tomados arbitrariamente como exemplares do campo. Seria um esforço para colonizar e domesticar teorias muito diversas e divergentes, confinando-as em uma única rubrica. Butler prefere alinhar seu pensamento ao pós-estruturalismo, corrente que investiga os modos pelos quais os poderes

⁵⁴ BUTLER, Judith. *Problemas de gênero*, p. 58-59.

⁵⁵ O conceito de performatividade de gênero construído por Butler despertou debates e críticas intensas entre teóricas feministas de diversas correntes. A filósofa política Seyla Benhabib manifestou o receio de que a dispersão do sujeito, da história e da filosofia em jogos de linguagem realizada por Butler (uma apropriação feminista de Nietzsche) produza o repúdio à subjetividade, aos ideais de autonomia, de reflexividade e de responsabilidade – requisitos a um projeto de emancipação. A teoria da performatividade de gênero seria perigosa ao movimento político das mulheres, pois coloca em questão o eu de cada mulher, uma vez que não haveria um agente por trás do gênero. A autora afirma que, para manter uma posição mais politicamente orientada sobre essas questões, é preciso mover-se para além dos jogos de linguagem e incluir outras práticas, como as estruturas familiares, o cuidado dos filhos, a educação, o habitus cultural, ou seja, explorar processos sociais e estruturas mais amplas. BENHABIB, Seyla. Feminism and Postmodernism. In: BENHABIB, Seyla; BUTLER, Judith; CORNELL, Drucilla; FRASER, Nancy. (Orgs.). *Feminist Contentions*. A philosophical Exchange. Londres: Routledge, 1995, p. 17-34. Para outras críticas sobre o conceito de performatividade de gênero de Butler ver SALIH, Sara. *Judith Butler e a teoria queer*. Tradução e notas: Guacira Lopes Louro. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2012, p. 97-100.

permeiam o próprio aparato conceitual que busca negociar seus termos.⁵⁶ Não obstante a posição da autora, e tendo visto que ela mesma argumenta que o pós-modernismo é antes de tudo um nome pelo qual se é chamado, o conceito de performatividade de gênero se encaixa na concepção de pós-modernidade trabalhada por essa pesquisa, isto é, como uma sensibilidade crítica à temporalidade moderna e ao projeto moderno de universalização do espírito humano. O sujeito generificado de Butler, constituído pela exclusão e pela diferenciação, que esconde sua origem excludente e cria, por meio desse subterfúgio, a ilusão de sua autonomia, é um ataque radical ao sujeito universal e autônomo da modernidade.⁵⁷

Assim definido, o gênero se mostra, desde já, uma útil categoria de análise histórica, o que observou a historiadora Joan Scott, ressaltando outras características do conceito.⁵⁸ A autora define o gênero por meio de duas proposições relacionadas. De um lado, o gênero é um elemento constitutivo das relações sociais baseadas em diferenciações percebidas entre os sexos generificados. Nesse sentido, o gênero põe em relação simultânea e complexa quatro elementos culturais, quais sejam, os símbolos disponíveis na cultura evocadores de múltiplas e contraditórias representações, os conceitos normativos que põem em ordem interpretações limitantes dos sentidos das representações, sentidos mais largos e flexíveis do político e das organizações sociais, vendo-os como construídos também através do gênero, e analíticas das subjetividades individuais, investigando as maneiras pelas quais elas são construídas e relacionando essas construções às organizações sociais e a representações culturais

⁵⁶ Cláudia de Lima Costa procura diferenciar pós-modernismo e pós-estruturalismo, sendo o primeiro um sinal do imperativo de se teorizar a partir do horizonte da virada linguística, o que foi feito de formas muito variadas. Pós-modernismo e pós-estruturalismo não são sinônimos, pois o primeiro é mais abrangente que o segundo. Os dois conjuntos se interceptam, mas não são homólogos. O pós-estruturalismo estadunidense, obcecado com a inovação estética, é um discurso sobre uma teoria do modernismo como jogo transgressor, ao passo que o pós-modernismo é uma crítica ao eurocentrismo e ao logocentrismo, na medida em que a cultura de massa e a ascensão das culturas das minorias representam um desafio radical à modernidade e à modernização burguesas. A autora usa o termo pós-estruturalismo para aludir a um conjunto de teorias que enfocam a centralidade da linguagem na construção das relações entre subjetividade, experiência e poder. COSTA, Cláudia de Lima. O feminismo e o pós-modernismo/pós-estruturalismo: (in)determinações da identidade nas (entre)linhas do (con)texto, p. 84-85, nota 1.

⁵⁷ BUTLER, Judith. Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do “pós-modernismo”. *Cadernos Pagu*, tradução de Pedro Maia Soares, Campinas, n. 11, p. 11-42, 1998.

⁵⁸ SCOTT, Joan. Gender: a useful category of historical analysis, p. 1053-1075.

específicas. Por outro lado, o gênero é também o modo primário de significar relações de poder, uma vez que estrutura percepções e organizações concretas e simbólicas da vida social. Na extensão em que essas estruturas estabelecem distribuições assimétricas de poder, o gênero está implicado na própria concepção e construção dos poderes, legitimando-as.⁵⁹

Dentro deste contexto teórico, este texto procura destacar como as masculinidades, e não só as feminilidades, são problemas históricos. Essa observação é importante em um contexto de relativa escassez de estudos históricos sobre a masculinidade, especialmente no contexto da América portuguesa.⁶⁰ As masculinidades se colocam como problemas históricos em um quadro de múltiplas relações recíprocas que constroem o sistema binário masculino-feminino. Ainda que elas sejam formas de gênero tão performativamente inventadas quanto as

⁵⁹ Em entrevista concedida às antropólogas brasileiras Miriam Grossi, Maria Luiza Heilborn e Carmen Rial em fevereiro de 1998, Joan Scott, além de se mostrar surpresa pela repercussão de seu artigo *Gênero, uma categoria útil de análise histórica* no Brasil, revisitou seu conceito de gênero, destacando alguns pontos principais. Para a historiadora, o gênero se refere ao discurso da diferença dos sexos. Ele não diz apenas das ideias, mas também das instituições, das estruturas, das práticas cotidianas, como também dos rituais e de tudo que constitui as relações sociais. Para ela, o discurso é um instrumento de ordenação do mundo, e mesmo não sendo anterior à organização social, ele é inseparável desta. Portanto, o gênero é a organização social da diferença sexual. Ele não reflete a realidade biológica primeira, mas ele constrói o sentido dessa realidade. A diferença sexual não é a causa originária da qual a organização social poderia derivar. Ela é antes uma estrutura social movente, que deve ser analisada nos seus diferentes contextos históricos. Nessa entrevista, Joan Scott também se aproxima da noção de gênero de Butler, pois considera, como a filósofa, que o corpo (e o sexo) tem também uma história, bem como os usos que se fazem dele, as ideias e conceitos que dele se tem e o status que ele alcança – variando todos conforme o contexto social e histórico. Joan Scott rejeita a abordagem do corpo, e por extensão, do sexo, como algo biológico, dado de antemão, defendendo que deve se pensar o uso do corpo na retórica e nas discussões sobre a diferença dos sexos. GROSSI, Miriam; HEILBORN, Maria Luiza; RIAL, Carmen. Entrevista com Joan Wallach Scott. *Revista de estudos feministas*. Florianópolis, v. 6, n. 1, p. 114-124, 1998.

⁶⁰ A publicação recente da coletânea *História dos Homens no Brasil*, organizada por Mary del Priore e Marcia Amantino, começa a alterar este quadro. Percebendo a importância de histórias que problematizem os homens como sexuais (não universais) no contexto da sociedade brasileira – em que o patriarcalismo contaminou todos os grupos sociais –, a coletânea apresenta estudos que mostram a pluralidade temporal, espacial, social e cultural das formas de masculinidades perseguidas pelos homens. Entre os doze artigos que compõem o livro, três estudam formas de masculinidades coloniais. O artigo *Ser homem... ser escravo* de Marcia Amantino e Jonis Freire questiona os limites das práticas e dos valores de masculinidade na situação de marginalidade que era o ser escravizado. Robert Daibert Junior explora a peculiar masculinidade de padres em conflito ou não com as normas do celibato em *Entre homens e anjos: padres e celibato no período colonial no Brasil*. Eduardo Schnoor, por sua vez, investiga os caminhos, os valores e as práticas constitutivas da masculinidade na transição da colônia ao império, do mundo rural ao urbano, analisando algumas mudanças e permanências em *“Riscando o chão”: masculinidade e mundo rural entre a Colônia e o Império*. PRIORE, Mary del; AMANTINO, Marcia.(Orgs.). *História dos homens no Brasil*. São Paulo: Editora Unesp, 2013; AMANTINO, Marcia; FREIRE, Jonis. Ser homem... ser escravo. In: PRIORE, Mary del; AMANTINO, Marcia.(Orgs.). *História dos homens no Brasil*. São Paulo: Editora Unesp, 2013, p. 15-48; DAIBERT Jr., Robert. Entre homens e anjos: padres e celibato no período colonial no Brasil. In: PRIORE, Mary del; AMANTINO, Marcia.(Orgs.). *História dos homens no Brasil*. São Paulo: Editora Unesp, 2013, p. 49-84; SCHNOOR, Eduardo. “Riscando o chão”: masculinidade e mundo rural entre a Colônia e o Império. In: PRIORE, Mary del; AMANTINO, Marcia.(Orgs.). *História dos homens no Brasil*. São Paulo: Editora Unesp, 2013, p. 85-119.

feminilidades, pesquisas sobre as maneiras de subjetivação dos homens foram menos comuns no campo de estudos de gênero do que aquelas das mulheres – talvez porque tais estudos foram desenvolvidos largamente por mulheres feministas, legitimamente preocupadas com a desconstrução da invisibilidade e da submissão das mulheres. Ademais, surge a questão de qual seria a importância de fazer uma história dos homens, tendo-se em vista que a porção majoritária do discurso historiográfico, desde o século XIX, tomou o masculino, ainda que de forma implícita, como sujeito central de suas narrativas. Na medida em que a linguagem se diz no masculino e que todas as sociedades no ocidente operam dentro dos sistemas do binarismo sexual e da heterossexualidade compulsória, a história – como o discurso sobre essas sociedades no tempo, feito por essa linguagem – também adotou o homem como sujeito preferencial, como o grande protagonista das aventuras humanas ao longo dos séculos.

Uma história que problematize as masculinidades é importante para historicizar o homem enquanto sujeito histórico, ressaltando como esta categoria variou ao longo do tempo. Ao se questionar, como faz essa pesquisa, quais práticas e valores constituíram as masculinidades ao longo do tempo, contribui-se para a desnaturalização do ser homem. Dessa maneira, uma história dos homens passa por uma história das formas de masculinidade, pela sumarização dessas formas assumidas por homens para tentar ascender à masculinidade em diferentes espaços e temporalidades e que constituíram um homem dito natural.

Seguindo a conceituação de Joan Scott,⁶¹ a investigação aqui feita a respeito das masculinidades no período colonial estaria incompleta sem um estudo correlato das formas do feminino, uma vez que os gêneros são, sobretudo, relacionais.⁶² Acontecem nas relações de poder e se constroem um a partir do outro, de modo que não é possível entender

⁶¹ Para a historiadora, como foi visto, a principal característica do conceito de gênero é ser relacional. SCOTT, Joan. *Gender: a useful category of historical analysis*.

⁶² A mesma preocupação guiou a historiadora Júnia Ferreira Furtado ao escrever a vida de Chica da Silva, cuja história não podia ser contada desvinculada da relação que esta estabeleceu com o contratador dos diamantes, pois foram “vidas que permaneceram ligadas e cujos significados só podem ser entendidos se analisadas conjuntamente”. FURTADO, Júnia F. *Chica da Silva e o contratador dos diamantes*, p. 25.

profundamente as masculinidades sem pensar sobre os modos como as feminilidades são, performativamente, construídas. Destarte, ao longo do texto será discutido como formas de masculinidade foram construídas a partir da dominação do feminino, da sua objetificação, e como foi possível a algumas mulheres praticarem algumas ações de subversão (precária, momentânea) do seu gênero.

Na investigação dos processos de sujeitificação generificados experimentados por homens e mulheres nas capitanias do norte da América portuguesa entre os séculos XVI e XVII, as fontes inquisitoriais se mostram como particularmente férteis e promissoras – desde que levados em conta os cuidados necessários ao seu manuseio por historiadores. A investigação aqui empreendida pode ser nomeada como uma história social dos gêneros, na medida em que quer narrar como, nas vivências cotidianas das pessoas, os gêneros eram reificados – ou subvertidos.

Em suas pesquisas sobre a sexualidade (no sentido específico de regime de verdade implicado em relações de poder-saber e em modos particulares de sujeitificação), Michel Foucault abordou os diversos modos pelos quais os indivíduos foram levados a dar sentido e valor à conduta. O primeiro volume da *História da Sexualidade* expôs alguns mecanismos através dos quais os indivíduos foram (e são) levados a experimentar sua vida sexual como a parte mais importante de sua constituição como sujeito em articulação com um sistema de regras e coerções. Nesse conjunto, estão correlacionados, em uma cultura, campos do saber, formas de normatividade e de subjetividade.⁶³

Ao preparar a continuidade da história da sexualidade, Foucault considerou que deveria abordar três eixos constitutivos da sexualidade. São eles a formação dos saberes que se referem a ela, os sistemas de poder que controlam sua prática e as maneiras dos indivíduos

⁶³ FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I*, p.10.

se reconhecerem como sujeitos dessa sexualidade. Para tratar dos dois primeiros eixos, seus estudos anteriores sobre a Psiquiatria e a Medicina e sobre os poderes punitivos e as práticas disciplinares forneceram-lhe instrumentos de análise.⁶⁴ Foi a abordagem do terceiro eixo que impôs a necessidade de retornar aos textos clássicos como forma de realizar uma história da hermenêutica de si, dos modos como, através dos tempos, os homens interrogaram seus desejos, procurando se reconhecer como sujeitos de desejo.⁶⁵ Para fazer isso, Foucault entendeu ser necessário retomar os textos da Antiguidade para fazer uma genealogia dos modos de subjetivação que, progressivamente, construíram os sujeitos humanos como hermenêutas de seus desejos em meio a diferentes regimes de verdade do sexo (como o regime da carne cristã e a sexualidade moderna).

1.3. Metodologia das fontes ou o gênero do inquisidor e do antropólogo

Ainda que Foucault tenha considerado necessário retornar à Antiguidade, esta pesquisa tomou a decisão (e encarou o desafio) de não recuar tanto no tempo, mas de pensar a questão na Idade Moderna, utilizando os documentos inquisitoriais como uma via alternativa para a execução da genealogia das ontologias do ser (retomando a definição de Butler).⁶⁶ Para tanto, são necessárias fontes que permitam ao historiador interrogar-se sobre as práticas e representações conformadoras das experiências cotidianas dos agentes e que permitam distinguir os significados culturais atribuídos a cada gênero no desenrolar histórico destas próprias práticas e representações. O desenvolver destes significados – que não são dados, ao contrário, se fazem em meio às práticas e às representações a que dão certos sentidos – pode

⁶⁴ FOUCAULT, Michel. Introdução. In: FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade II*, p.7-49.

⁶⁵ FOUCAULT, Michel. Introdução. In: FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade II*, p.11-13.

⁶⁶ A genealogia de Butler deve ser entendida no sentido foucaultiano, conforme expresso no artigo “Nietzsche, a genealogia e a história” do filósofo francês: “Fazer a genealogia dos valores, da moral, do ascetismo, do conhecimento não será, portanto, partir em busca de sua ‘origem’, negligenciando como inacessíveis todos os episódios da história, será, ao contrário, se demorar nas meticolosidades e nos acasos dos começos, prestar uma atenção escrupulosa à sua derrisória maldade; esperar vê-los surgir, máscaras enfim retiradas, com o rosto do outro; não ter pudor de ir procurá-las lá onde elas estão, escavando os *bas-fond*; deixar-lhes o tempo de elevar-se do labirinto onde nenhuma verdade as manteve jamais sob sua guarda”. FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. In: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979, p. 19; BUTLER J. *Problemas de Gênero*, p. 58-59.

ser abordado como partes dos processos de reificação das hierarquias de gênero (naturalizando-as) ou de subversão destas hierarquias, abrindo espaços para construções alternativas – ainda que pontuais, limitadas ou precárias – dos gêneros.

Os relatos produzidos pelos funcionários do Tribunal do Santo Ofício – na forma de processos, confissões ou denúncias, muitos dos quais não foram ainda profundamente investigados⁶⁷ – trazem informações acerca das experiências cotidianas dos agentes sociais importantes para a produção de uma história social dos gêneros. O potencial analítico destas fontes, todavia, não pode obscurecer os necessários cuidados que o historiador precisa ter ao tratá-las em seus textos.

Como assinalou Ronaldo Vainfas, os documentos produzidos pela Inquisição podem ser vias para o estudo das intimidades das populações colocadas sob o jugo do tribunal. Estudioso das dimensões erótica e moral do mundo luso-brasileiro entre os séculos XVI e XVIII, Vainfas utilizou os relatos inquisitoriais como janelas pelas quais o indiscreto historiador pôde devassar as práticas sexuais, afetivas e conjugais de pessoas submetidas à situação única de depor perante um juiz inquisitorial.⁶⁸ É o caráter específico da situação do testemunho indireto, filtrado pelo inquisidor e pelo discurso inquisitorial, e arrancado sob coerção ou ameaça, que confere às fontes inquisitoriais particularidades e a que o historiador deve estar atento.

⁶⁷ Isso pode ser creditado a inúmeras razões como a imensa quantidade de documentos a serem lidos a primeira vez por historiadores. A historiadora Maria Leônia Chaves de Resende realizou um recente levantamento sistemático das denúncias contra habitantes das Minas Gerais no século XVIII. Segundo o estudo da historiadora, estes documentos comprazem 384 denúncias, a maioria esmagadora ainda não estudada. RESENDE, Maria Leônia Chaves de. Minas Gerais *sub examine*: inventário das denúncias nos Cadernos do Promotor da Inquisição de Lisboa (século XVIII). In: FURTADO, Júnia Ferreira; RESENDE, Maria Leônia Chaves de. (Orgs.). *Travessias inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício*. Diálogos e trânsitos religiosos no império luso-brasileiro (sécs. XVI – XVIII). Belo Horizonte: Fino Traço, 2013, p. 415-475.

⁶⁸ VAINFAS, Ronaldo. Moralidades brasílicas. 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. 228.

Confessar, denunciar ou apenas testemunhar perante o inquisidor não era um momento prosaico para qualquer pessoa, fosse homem ou mulher, branco, indígena, negro ou mulato, cristão-novo ou velho, fidalgo ou pessoa comum – é certo, porém, que alguns, como os cristãos-novos, tinham mais razões para temer a ação inquisitorial que outros. Eram ocasiões em que o inquisidor investigava as consciências dos indivíduos em busca de práticas e crenças que discrepassem dos dogmas da Igreja, segundo a pastoral eclesiástica do Concílio de Trento.⁶⁹ A mera presença da Inquisição disseminava medo entre as pessoas, pois o Tribunal carregava consigo uma reputação de segredo, tortura, violência e arbitrariedade. Em se tratando das visitas feitas pelo Santo Ofício à América portuguesa, a presença do inquisidor visitador era ainda mais aterradora, pois era um fato extraordinário e que rompia as acomodações sócio-culturais costumeiras que permitiam a subsistência de comportamentos heterodoxos em relação aos dogmas da Igreja. A presença ou a chegada do inquisidor tinha força para romper laços de solidariedade tradicionais a ligar os habitantes de cada localidade, reforçando a tendência, já existente, de uns delatarem os outros (vizinhos, parentes, amigos, rivais, inimigos), levando aos ávidos ouvidos inquisitoriais as fofocas que tensionavam as redes sociais de poderes locais.⁷⁰ Porém, no momento em que chegavam aos ouvidos inquisitoriais, as informações muitas vezes poderiam sofrer metamorfoses.⁷¹

As metamorfoses sofridas pelos relatos de réus, denunciante e testemunhas perante o Santo Ofício correspondem ao que Vainfas denominou de filtros dos inquisidores.⁷² Os modos

⁶⁹ VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados*, p. 7-45.

⁷⁰ Segundo Ronaldo Vainfas, umas das táticas mais apreciadas pelo Santo Ofício era apoiar-se nos conflitos cotidianos locais para dissolver o tecido social em nome da Igreja Católica, estimulando ódios, rivalidades e rancores entre parentes, vizinhos, amigos e desafetos. VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios*. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 178.

⁷¹ Ronaldo Vainfas observou que, em sua leitura dos documentos da primeira Visitação, saltava às vistas o nervosismo e o pânico dos confessantes. Segundo ele, a passagem dessa Visitação “pelo Nordeste brasileiro deixou, no entanto, marcas profundas. Contribuiu para dissolver as sociabilidades..., desfazer amizades, solidariedades vicinais, amores, chegando mesmo a destruir famílias e grupos de convívio” VAINFAS, Ronaldo. Introdução. In: VAINFAS, Ronaldo. (org.) *Confissões da Bahia*, p. 5-33.

⁷² Em seu estudo sobre a Santidade indígena que eclodiu no vale do Jaguaribe na Bahia na década de 1580, Ronaldo Vainfas comentou novamente as dificuldades e os desafios impostos ao historiador pelo modo de produção dos documentos inquisitoriais. O historiador lembra que as informações obtidas em tais fontes sempre

como os inquisidores recebiam e interpretavam os relatos deixaram marcas indeléveis nos documentos produzidos pelos notários da instituição. Indo mais além, os inquisidores não apenas interpretavam os relatos ouvidos com vistas a encaminhar, ou não, os processos, devido à dissimetria de poderes entre o relatante e o inquisidor, em vários casos (talvez na maioria deles), a compreensão do juiz sufocou o testemunho original, tornando o relato pouco mais que um eco do pensamento do inquisidor.

Ao refletir sobre como ultrapassar esses obstáculos apresentados pelos documentos inquisitoriais, Carlo Ginzburg esboçou sua prolífica comparação entre o inquisidor e o antropólogo.⁷³ O historiador italiano imagina o inquisidor ocupando perante os réus que ouvia uma posição similar à do antropólogo observando nativos em um trabalho de campo. Desenvolvendo essa comparação, Ginzburg trabalha os problemas característicos das fontes inquisitoriais e as revela, ao cabo, como mananciais ricos e propícios à exploração pelos historiadores – desde que estes se armem dos cuidados adequados.

O antropólogo Clifford Geertz, ao apresentar seu conceito semiótico de cultura, descreveu o trabalho do antropólogo em termos que se aproximam da analogia de Ginzburg. De acordo com Geertz, as anotações do antropólogo são construções que ele faz sobre as construções de outras pessoas, são descrições densas, pois compreendem as estruturas de significação que dão existência, em uma cultura, a diferentes atos. O que o antropólogo faz, em seu trabalho de campo, que resulta no seu diário de anotações, é escolher entre as estruturas de significação complexas, sobrepostas e amarradas umas às outras, estranhas, irregulares e inexplicitas para apreender e, depois, as apresentar.⁷⁴

serão discutíveis, pois entre a fala dos depoentes e as palavras escritas pelo notário inquisitorial, o Santo Ofício interpunha espesso filtro cultural que, através do próprio vocabulário usado, distorcia os relatos. VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios*, p.73-76.

⁷³ GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo, p. 9-21.

⁷⁴ GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura, p.13-41.

A semelhança fundamental entre os relatos inquisitoriais e as anotações antropológicas é a natureza dialógica básica de ambos.⁷⁵ Nos processos inquisitoriais (bem como em confissões ou denúncias), está em jogo um confronto permanente entre pontos de vista culturais diferentes, o do inquisidor e o do relatante. Em cada processo, confissão ou denúncia, percebem-se dois lados em choque, o visitador que admoesta o pecador, procurando extrair um relato bastante detalhado das faltas do confessante ou denunciante, e o relatante que tenta, com mais ou menos sucesso, escapar à rede inquisitorial.⁷⁶ A autodefesa dos colonos frente o inquisidor (as denúncias também podem ser consideradas formas de defesa em alguns casos, se consideradas como estratégia para afastar de si o olhar do Santo Ofício, deslocando-o para outrem⁷⁷; inclusive sobre quem já caíra nas malhas do Santo Ofício, dificultando o trabalho de identificar novos alvos)⁷⁸ era dificultada pelo grande medo que o Tribunal inspirava à população. O descompasso entre as estruturas de significação manipuladas pelo visitador (o entendimento que a Igreja tinha sobre como os cristãos deveriam, idealmente, conduzir sua vida sexual) e aquelas que informavam as práticas e valores da população, inclusive do clero secular em seu contato diário com os fiéis, se configurava em uma armadilha da qual raras pessoas escapavam.

Apropriando-se do conceito de texto dialógico de Mikhail Bakhtin,⁷⁹ Ginzburg leu os documentos inquisitoriais como textos em que poderiam se fazer presentes diferentes

⁷⁵ Tanto os relatos inquisitoriais quanto as anotações antropológicas seriam textos em que existem diferentes personagens com falas que não são as do autor (inquisidor ou antropólogo) e não representam seu ponto de vista. São forças conflitantes. Do ponto de vista do historiador, a voz do inquisidor se torna outro personagem a ser tratado e analisado na crítica documental. Ver: GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo, p. 13-14.

⁷⁶ VAINFAS, Ronaldo. Introdução. In: VAINFAS, Ronaldo. (Org.). *Confissões da Bahia*, p.21-29.

⁷⁷ VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados*, p.187-344.

⁷⁸ FURTADO, Júnia F. Trajetórias carto-geográficas de uma família de cristãos-novos dos sertões das Gerais aos cárceres da Inquisição: o caso dos irmãos Nunes. In: FURTADO, Júnia F. e RESENDE, Maria Leônia Chaves de. (Orgs.) *Travessias inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício*, p.228-231.

⁷⁹ Em seu artigo *O inquisidor como antropólogo*, Ginzburg cita a obra de Mikhail Bakhtin dedicada ao estudo do romancista russo Fiódor Dostoiévski (*Problemas da poética de Dostoiévski*) como fonte do conceito de texto dialógico usado para a interpretação dos documentos inquisitoriais. Em seu prefácio à edição italiana de *O queijo e os vermes*, por outro lado, o historiador cita a obra de Bakhtin sobre a cultura popular europeia entre o fim da Idade Média e o Renascimento (*Cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François*

personagens com vozes conflitantes, sendo que nenhum deles representa a fala do autor ou seu ponto de vista.⁸⁰ Alguns documentos produzidos pelo Santo Ofício podem ser lidos como textos dialógicos em que as personagens falam de diferentes posições de poder – lembrando a dissimetria própria aos depoimentos à Inquisição. O caráter dialógico, no entanto, não estaria presente em todos os documentos, pois o peso do olhar inquisitorial distorce o relato da maioria das pessoas amedrontadas pelo terror do tribunal.

A imposição do olhar inquisitorial faz com que grande parte dos relatos seja mais monológico do que dialógico, visto que os relatantes apenas reproduzem, em suas falas, as crenças, os conceitos, os preconceitos e os estereótipos já presentes nas próprias perguntas do inquisidor. Essas distorções configuram-se como filtros impostos pelos inquisidores; uma camada cultural a mais a ser escavada pelo historiador em sua empresa genealógica. Os inquisidores traduziam e interpretavam as crenças e as práticas relatadas a eles, reescrevendo-as em um código que lhes era mais compreensível. Essa tradução constitui-se como filtros que precisam ser explicitados pelos historiadores ao utilizar as fontes do Santo Ofício para escrever seus próprios relatos. Cabe ao historiador decifrar, até onde puder, as duas linguagens presentes em cada documento, a do inquisidor e a do réu ou testemunha, interpretando, por sua vez, até que ponto a voz do inquisidor silencia a do que a ele confessou.

Assim como o relato inquisitorial apresenta a visão do inquisidor sobre a ação social a ele descrita pela testemunha, o texto do antropólogo também é uma interpretação secundária, ou terciária, da experiência social (a interpretação primária é feita apenas por aquele que viveu a experiência, significando segundo as estruturas culturais disponíveis). O antropólogo, por não ter acesso direto ao discurso social tal como ele é vivido significativamente pelos seus informantes (seu acesso é marginal, especial e mediado), adivinha significados, avalia

Rabelais). GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo, p.14; GINZBURG, Carlo. Prefácio à edição italiana. In: Ginzburg, Carlo. *O queijo e os vermes*, p.11-26.

⁸⁰ GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo, p.14.

conjecturas e, considerando quais destas são as melhores, traça conclusões explanatórias.⁸¹ Agindo como o antropólogo, o inquisidor constrói significados a partir de experiências previamente significadas pelas testemunhas (e a significação feita por elas pode ser já secundária, como nos casos de denúncias), entrelaçando suas próprias estruturas culturais de significação àquelas utilizadas pelas pessoas que lhes fizeram os relatos. Ao historiador, portanto, cabe tentar discernir entre as marcas deixadas nos textos por essas visões culturais distintas, para poder se aproximar mais de seu objeto.

Se a maioria dos relatos inquisitoriais foi distorcida pelos inquisidores ao ponto de se tornar monológica, alguns deles ainda trazem marcas de uma alteridade profunda, que se mostrou irredutível aos esquemas de compreensão da Inquisição. Ginzburg considera estes casos excepcionais, pois indicam a presença de uma camada cultural profunda desconhecida dos inquisidores, perante a qual eles não tinham códigos capazes de operar uma tradução. O historiador italiano chama a atenção para as minúcias presentes nos textos das fontes – como palavras, gestos, reações súbitas, silêncios, reticências – como potenciais reveladores deste substrato cultural desconhecido.⁸²

Outra dimensão de cuidados que se deve ter ao trabalhar com as fontes inquisitoriais devido a outra de suas particularidades é detalhada por Vainfas.⁸³ Esta diz respeito à linguagem de fatura destes documentos. A forma com que os inquisidores moldavam os relatos ouvidos era repleta de jargões, clichês, fórmulas, muitas vezes em latim, que, na maioria das vezes, tinham o efeito de resumir (ou censurar) os relatos prestados. Assim, a distorção produzida pelo olhar inquisitorial era levada a cabo pelos notários através do emprego de fórmulas consagradas – o discurso inquisitorial, conformado pela doutrina e estruturado a partir de obras como o *Malleus Maleficarum* (1484) - que, pouco ou nada

⁸¹ GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura, p.27-31.

⁸² GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo, p.15.

⁸³ VAINFAS, Ronaldo. Moralidades brásílicas, p.245.

queriam dizer para as pessoas comuns que confessavam seus pecados (ou denunciavam os de outrem) à Inquisição.

Destarte, é importante ter em mente que as fontes inquisitoriais, aliás, como qualquer outra fonte histórica, estão longe de serem textos neutros. Suas informações não são objetivas. Produzidos em uma situação de conflito, tensão, violência (física ou psicológica) e medo, os relatos carregam as marcas desta origem. Ter disto consciência não é negar as possibilidades destas fontes. Em geral, os processos, as confissões e as denúncias trazem informações importantes acerca da pessoa que relata, como nome, qualidade (branco, mestiço, negro, indígena), condição (livre, escravo, forro), origem, ascendência, religião de seus antepassados (que o configuram como cristão novo ou velho, mourisco), ofício, idade e estado (casado, solteiro, viúvo).⁸⁴ Obviamente, nem todos os relatos contêm todos estes dados, e algumas dessas informações devem ser encaradas com distanciamento. Nas visitas do Santo Ofício à América portuguesa, fica clara a presença constante deste cabeçalho a anteceder o relato propriamente dito – como se fosse uma apresentação da personagem protagonista da ação a

⁸⁴ As categorias de qualidade, condição e raça, entre outras, foram trabalhadas por Eduardo França Paiva em sua tese para concurso de professor titular, ainda não publicada, *Dar nome ao novo: uma história lexical das Américas portuguesa e espanhola, entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagem e o mundo do trabalho)*. O historiador as aborda como ferramentas culturais, de uso difundido no período (algumas categorias mais que outras, porém), inclusive entre as camadas mais pobres, índios, escravos e ex-escravos, para distinguir, classificar e hierarquizar pessoas e grupos sociais. Ferramentas que, existindo em Portugal e na Espanha antes da colonização, ao serem importadas para o Novo Mundo, sofreram diversas adaptações. A categoria de qualidade afirmava a noção da natureza distinta das pessoas e dos grupos sociais, distribuindo-os entre diversas nomenclaturas, como índio, branco, negro, preto, crioulo/*criollo*, mestiço/*mestizo*, mameluco, mulato, *zambo*, *zambaigo*, pardo, *cuarterón*, cabra, curiboca, *coiote*, *chino*, entre muitas mais. Dizia respeito à natureza exterior do indivíduo, seu estado ou sua dignidade. A condição se referia ao certificado jurídico da pessoa, se livre, escrava ou forra (ou ainda se administrado, um índio submetido à administração particular de um homem livre, ou se coartado, escravo que, em acordo com seu senhor, dividiu o valor de sua alforria em várias partes a serem pagas com o tempo, adquirindo certa autonomia no intervalo, sem, contudo, deixar de pertencer juridicamente ao senhor). A raça foi, segundo o historiador, o termo preferencial, até o século XVII, para marcar a desqualificação religiosa, o sangue infecto e mesmo, em alguma medida, o ser trabalhador manual, ou descender de alguém que o praticou (“defeito mecânico”). O vocábulo era usado, principalmente, para identificar e julgar pejorativamente a origem moura ou judaica dos indivíduos. O autor salienta que até o século XVIII a categoria de qualidade foi uma ferramenta mais complexa de distinção dos grupos sociais que a raça (que perdeu força a partir do XVIII, refluindo em seu uso social até ser ressignificada no contexto das teorias racistas e racialistas do século XIX). A qualidade, usualmente associada à condição, foi categoria mais próxima da realidade vivenciada pelas populações do Novo Mundo do que a raça, tanto em seu sentido de ascendência religiosa desqualificada, quanto no de divisões hierarquizadas ou não do gênero humano. PAIVA, Eduardo França. *Dar nome ao novo: uma história lexical das Américas portuguesa e espanhola, entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagem e o mundo do trabalho)*. Tese de Professor Titular em História do Brasil apresentada ao Departamento de História da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2012, p.128-184.

ser inquirida a seguir. Pode-se citar um exemplo, dentre inúmeros, retirado da confissão de Paula de Siqueira ao licenciado Heitor Furtado de Mendonça, em 1591:

Disse ser cristã-velha, natural de Lisboa, filha de Manuel Pires, ourives de prata, meio flamengo, e de sua mulher Mécia Rodrigues, defuntos, salvo que não se afirma se sua mulher é defunta, casada com Antônio de Faria, contador da Fazenda del rei nesta cidade, de idade de quarenta anos, moradora nesta cidade, na rua de São Francisco.⁸⁵

Muitos relatos contêm ainda informações acerca dos eventos cotidianos que circundaram os delitos investigados, descrições dos ambientes em que as pessoas circulavam, sugerindo usos criativos dos interstícios das vilas e cidades (são comuns, por exemplo, nos relatos de sodomia, a descrição do uso de matos e outros recantos das povoações como propícios à prática dita pecaminosa), referências às estratégias individuais para concretizar relações erótico-afetivas de modo secreto (caso principalmente das sodomias, mas também de adultérios, concubinatos e fornicações), dos detalhes dos encontros amorosos (gestos, expressões), e de inúmeras circunstâncias da vida diária que de alguma forma se relacionaram com o delito em questão no documento.⁸⁶ Tomando os cuidados indicados (que não são mais do que uma crítica profunda à fonte, tarefa de todo historiador), não há, portanto, porque recusar as fontes inquisitoriais como potenciais matérias-primas para uma História Social dos gêneros.

Portanto, as principais fontes utilizadas pela pesquisa são aquelas produzidas pelas duas visitas do Santo Ofício às capitanias do norte da América Portuguesa entre 1590 e 1620. Os originais manuscritos destas fontes encontram-se conservados nos Arquivos Nacionais da Torre do Tombo (ANTT), em Lisboa, costumeira Meca dos pesquisadores da Inquisição portuguesa. Com o desenvolvimento da internet e das conexões de banda larga, foi

⁸⁵ VAINFAS, Ronaldo. (Org.). *Confissões da Bahia*, p.104.

⁸⁶ VAINFAS, Ronaldo. Introdução. In: VAINFAS, Ronaldo. (Org.). *Confissões da Bahia*, p.30-32. “O leitor seguirá de perto, e muito, a vida cotidiana da Colônia: os mexericos, amores, adultérios, impropérios, magias, bebidas afrodisíacas” (p.32).

possível certa democratização destas fontes, pois quantidades cada vez maiores de documentos foram digitalizados e postos em consulta pública via internet para pesquisadores de todos os lugares do mundo, democratizando também os estudos que as utilizam.⁸⁷ Assim, aqueles sem condições de arcar com os custos de uma viagem de pesquisa à Lisboa ganharam meios para se dedicar a estudos sobre a Inquisição. O presente texto se beneficiou desta iniciativa dos ANTT, tendo utilizado as versões digitalizadas dos livros das *Denúncias da Bahia e das Confissões de Pernambuco na Primeira Visitação do Santo Ofício*, e das *Denúncias da Bahia na Segunda Visitação do Santo Ofício*.⁸⁸ Os livros das *Confissões da Bahia e das Denúncias de Pernambuco na Primeira Visitação* e o livro das *Confissões e Ratificações da Bahia na Segunda Visitação* foram consultados em suas versões impressas produzidas por diferentes instituições ao longo do século XX.⁸⁹

Os próximos capítulos tratarão da análise dos documentos produzidos pelas Visitações do Santo Ofício às capitanias do norte da América portuguesa entre 1591 e 1620. As confissões, denúncias e processos serão lidos de modo investigar as práticas de masculinidades e de feminilidades experimentadas e performativamente reificadas (ou subvertidas) por homens e mulheres que, comuns que fossem, ao se verem enredados pelo Santo Ofício, tiveram fragmentos de suas vidas preservados para o *voyerista* prazer intelectual de historiadores tantos séculos depois.

⁸⁷ Documentos disponíveis no site <http://digitarq.dgarq.gov.pt/>. Último acesso em 27 de agosto de 2013.

⁸⁸ Documentos disponíveis no site <http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=2318682>. Último acesso em 27 de agosto de 2013.

⁸⁹ VAINFAS, Ronaldo. (Org.). *Confissões da Bahia*. Santo ofício da inquisição de Lisboa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997; Primeira visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça – Denúncias de Pernambuco – 1593-1595. Introdução de Rodolfo Garcia. São Paulo, Paulo Padro, 1929; Segunda visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo inquisidor e visitador o licenciado Marcos Teixeira. Livro das Confissões e Ratificações da Bahia – 1618-1620. Introdução de Eduardo d'Oliveira França e Sônia Siqueira. Anais do Museu Paulista, tomo XVII.

CAPÍTULO II

PRÁTICAS DE MASCULINIDADE E A INQUISIÇÃO

2.1. Masculinidades performáticas

Era noite na cidade do Salvador da Bahia, quando o cônego Jácome de Queiróz levou à sua casa uma moça mameluca que encontrara vendendo peixes nas ruas da cidade. O ano talvez fosse 1584.¹ A moça, que não teria então mais que seis ou sete anos, era escrava de Ana Carneira, uma mulher que se prostituía em Salvador, sendo moradora na rua de Bastião de Faria, mas seu nome não ficou na lembrança do sacerdote. Estando ambos na casa do cônego, houve ceia com fartura de comida e de bebida, tendo a jovem consumido bastante vinho. Após a refeição, o padre e a jovem escrava fizeram sexo anal, realizado, contudo, segundo o sacerdote, sem que ele gozasse.

Não foi essa a única vez que o cônego Jácome de Queiróz se envolveu em aventuras notívagas com mulheres jovens. Por volta da mesma época de seu encontro erótico com a jovem escrava vendeira, ele procedeu de forma semelhante com outra moça, de nome Esperança, sua cativa e que contava também pouco mais de sete anos. Novamente, tendo o sacerdote ceado e bebido bastante vinho, manteve relações sexuais com essa escrava, as quais também foram pelo vaso traseiro e durante as quais também não teria ejaculado.²

Vários pontos dos relatos dessas relações sexuais merecem comentários. Inicialmente, é preciso destacar que eles fizeram parte da confissão feita pelo cônego Jácome Queiróz ao visitador Heitor Furtado de Mendonça, realizada no dia 20 de agosto de 1591, no tempo da

¹ A data é apenas aproximada, pois, em sua narrativa, o cônego relatou que “(...) haverá sete anos pouco mais ou menos, uma noite nesta cidade...”. Sua confissão foi feita no dia 20 de agosto de 1591, o que situa seu relato em por volta de 1584. *Confissões da Bahia*, p.102.

² *Confissões da Bahia*, p.102-103.

graça,³ na cidade da Bahia, durante a Primeira Visitação do Santo Ofício da Inquisição à América portuguesa. Essa circunstância levanta questões sobre a exatidão da narrativa dos fatos tais como foram confessados pelo sacerdote, pois, por estar em uma situação de perigo, em que teria muito a perder caso o visitador decidisse processá-lo, é muito provável que o cônego tenha utilizado estratégias narrativas para tentar amenizar seus crimes segundo o seu conhecimento dos crimes punidos pela Inquisição, conforme a legislação canônica.

É provavelmente resultado do seu domínio dessa legislação, como religioso que era, o fato do cônego ter frisado que em nenhum dos dois episódios ejaculava dentro da cavidade retal das suas parceiras sexuais. O sexo anal era severamente condenado nas sociedades cristãs-ocidentais do período, tanto pelas legislações seculares, quanto pelas da Igreja. Conceituado como sodomia, o pecado nefando, do qual não se deveria sequer dizer o nome, poderia levar o praticante à morte na fogueira com confisco de todos os seus bens e infamação de seus familiares por várias gerações.⁴ Esse crime, todavia, possuía diversas gradações ditadas por circunstâncias que poderiam agravá-lo ou minorá-lo perante o julgamento inquisitorial, em uma série de distinções casuísticas que refletiam a vinculação cada vez mais estrita da categoria de sodomia a certos atos estritos, sintomáticos de uma perseguição e de

³ O tempo da graça correspondia ao período concedido pelo visitador aos fiéis para que fizessem ampla e completa confissão de seus pecados concernentes à Inquisição para salvação de suas almas e fossem perdoados, ou seja, não seriam processados pelo Santo Ofício. A graça do Santo Ofício era, porém, traiçoeira, pois o perdão estava reservado apenas àqueles que o visitador considerasse que realizassem confissão total. Assim, caso fossem denunciados por alguma falta que não havia sido confessada previamente, o benefício da graça perderia o efeito. Ronaldo Vainfas comentou que “nem por isso [pela concessão do período da graça] ficaram os fiéis sossegados, a julgar pelos relatos que fizeram. E não resta dúvida de que tinham razão para temer, pois não poucos dos confitentes, no período da graça, acabariam presos, processados e penitenciados”. *Confissões da Bahia*, p.26-27.

⁴ Segundo Ronaldo Vainfas, a criminalização da sodomia começou no final do Império Romano e na Alta Idade Média, com as sucessivas leis de Constantino, Teodósio, o Código Justiniano do século VI e as leis visigóticas do século VII. O autor ressalta que estas legislações, contudo, não foram acompanhadas de um furor persecutório – que surgiria apenas no início da Idade Moderna. VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados*, p.151-153. As Ordenações Manuelinas (século XVI) determinavam que aquele condenado por sodomia “feja queimado, e feito por fogo em poo, por tal que ja mais nunca do feu corpo, e fepultura possa seer auida memoria, e todos feus bens fejam confiscados pera a Coroa dos Noffos Reynos, pofto que tenha defcendentes ou afcendentes; e mais pelo mefmo cafo feus filhos, e defcendentes, ficaram inabiles, e infames, affi propriamente como os daquelles, que cometem o crime da lefa Mageftade contra feu Rey e Senhor”, ver Ordenações manuelinas, livro V, título XII, *Dos que cometem pecado de fodomia*, disponível em: <http://www.ci.uc.pt/ilhti/proj/manuelinas>, último acesso em 29 de outubro de 2013. O crime da sodomia e sua inclusão na esfera inquisitorial serão abordados também no capítulo 3 da dissertação.

uma entrega desmesuradas, irracionais e não-naturais ao prazer não-reprodutivo.⁵ Um dos critérios da gravidade do pecado da sodomia era a ocorrência de ejaculação *intra vas*, isto é, no interior do reto, sendo esta considerada mais perfeita, logo, seria mais grave, a cópula sodomítica em que isso ocorresse. A diferença de gênero entre os praticantes também era critério importante, uma vez que a cópula entre dois homens era considerada um pecado mais ofensivo aos dogmas da religião. Finalmente, como em todos os crimes de potencial herético e que caíam na jurisdição do Santo Ofício, a consciência do pecador durante o ato era um fator fundamental e determinante da condição de herege e de possível propagador de crenças heterodoxas em relação à doutrina católica.⁶

Com isso em vista, vê-se que o cônego inseriu em seu relato três detalhes que buscavam amenizar o pecado de sodomia que cometera. Em primeiro lugar, suas duas parceiras (cúmplices aos olhos da Inquisição) eram mulheres, o que já qualifica os atos como sodomia imperfeita. Em segundo lugar, em nenhum deles houve emissão de espermatozoides durante

⁵ Segundo Ronaldo Vainfas, historicamente, a definição do crime da sodomia variou grandemente, progressivamente se vinculando a certos atos sexuais praticados por certas pessoas. Dos primórdios do cristianismo à Idade Média Central, a sodomia permaneceu como uma categoria vaga e ampla, dizendo respeito a diversos atos ilícitos, confundindo-se com a noção de fornicção. A sodomia foi associada ao animalismo, pois os que a praticavam cediam aos desejos da carne desprezando os costumes sexuais humanos. Foi também, mais tarde, associada, em oposição, ao conceito de natureza, correspondendo, então a todos os atos sexuais realizados contra a natureza da procriação, por isso considerado crime *contra natura*. Nesse sentido, a sodomia abarcava os atos sexuais marcados pelos desvios da genitalidade, com destaque para o sexo anal e oral (no pênis ou na vagina). A partir do século XIII, a sodomia foi, progressivamente, sendo associada de modo mais firme ao sexo anal e às relações homoeróticas, ocorrendo maior personalização dos agentes. A gradação desse crime variava conforme o grau da infração cometida contra a lei natural da procriação. Por isso, para a Inquisição, o grau mais elevado referia-se à sua realização entre dois homens, no vaso traseiro, com ejaculação. VAINFAS, Ronaldo. Sodomia: atos abomináveis. In: *Casamento, amor e desejo no ocidente cristão*. São Paulo: Ática, 1986, p.64-70.

⁶ Ao Tribunal do Santo Ofício cabia perseguir crimes de fé, as heresias que demonstrassem alheamento do indivíduo ou do grupo em relação à doutrina católica. Por essa razão, manuais inquisitoriais, como o *Directorium Inquisitorium*, escrito pelo frei dominicano Nicolau Eymerich no século XIV (e comentado, no século XVI, pelo doutor em direito canônico e civil Francisco Peña), apressam-se em definir o conceito de heresia, matéria-prima da santa faina inquisitorial. Segundo estes autores, heresia relacionava-se à eleição, à aderência e à separação, pois “o herético, ao escolher uma falsa doutrina, e, ao aderir obstinadamente a uma doutrina rejeitada por aqueles com quem convivia antes, isola-se e afasta-se, espiritualmente, da sua comunidade, de onde será imediatamente separado através da excomunhão. Depois, entregue à autoridade secular, afasta-se para sempre da comunidade dos vivos”. EYMERICH, Frei Nicolau. *Manual dos Inquisidores*. Revisto e ampliado por Francisco de La Peña. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; Brasília, DF: Fundação Universidade de Brasília, 1993, p.31. Destarte, era crucial para a condenação do réu pela Inquisição, determinar-se sua consciência dos atos pecaminosos que praticara ou defendera, de modo a estigmatizá-lo ou não como herege. No caso da sodomia, salienta Ronaldo Vainfas, que, para os inquisidores, na investigação de casos de sodomia, “tão importantes quanto o coito anal consumado eram a frequência das relações, o gosto pelo sexo nefando e a *consciência do praticante em face desses prazeres*”. VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados*, p.259. (grifos meus)

a penetração anal, eximindo o confessante do agravante de ter desperdiçado a substância na qual está, segundo o pensamento médico-cristão do período, a semente da vida.⁷ E, em terceiro lugar, o cônego procurou afastar de si qualquer suspeita de crenças heréticas ao afirmar que somente cometeu o pecado da sodomia por ter a consciência alterada pelo vinho, dando a entender que o fez por engano, não estando em seu juízo perfeito. O entrelace dessas suas três estratégias narrativas pode ser bem percebido no trecho seguinte:

Confessou mais, que haverá também sete ou oito anos que, querendo corromper *outra moça* por nome de Esperança, sua escrava, de idade de sete anos pouco mais ou menos no dito tempo, cuidando que a corrompia pelo vaso natural a penetrou também pelo vaso traseiro e, sentindo isso, *se afastou logo sem poluição*, e também estava *ceado e cheio de vinho*, e lhe aconteceu isto pelo desatento tal.⁸

Pode-se imaginar que o grande temor do cônego Jácome de Queiróz era o de ser processado por sodomia perfeita, cujas penas eram mais graves, para o que recorreu a estratégias que suavizassem o pecado cometido. Observa-se que esses cuidados foram tomados exclusivamente a seu favor, isto é, visavam minorar a penalidade que recairia sobre ele, e não revelam nenhuma preocupação humanitária com suas parceiras. Nem para a Inquisição essas questões, como a pequena idade das parceiras, ou o uso de violência durante o ato, eram relevantes, como também não interferiam no grau da penalidade imposta pela instituição ao réu, já que não feriam dogmas canônicos prescritos na legislação. Nesse sentido, não lhe pareceu importante se referir ou descrever o modo como tratou as duas mulheres (as duas jovens eram praticamente crianças, pois para os padrões da época essa

⁷A historiadora Mary Del Priore informa como os corpos masculino e feminino eram hierarquizados pelo saber médico e teológico na Idade Moderna em relação à atividade reprodutiva. Moralistas e médicos, baseando-se nas afirmações de Aristóteles sobre a reprodução humana em que o homem aparecia como a causa eficiente da vida, consideravam que o sêmen dos homens era portador do princípio profícuo capaz de insuflar a alma, a vida e o movimento à matéria inerte existente no corpo da mulher. Em um contexto em que a Igreja procurava disciplinar o erotismo à sua existência conjugal com fins à procriação, o desperdício de sêmen em atividades paralelas aparecia como pecado e contra a ordem natural dos corpos. PRIORE, Mary Del. *Magia e medicina na Colônia: o corpo feminino*. In: PRIORE, Mary Del. *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2010, p.78-114.

⁸ *Confissões da Bahia*, p.103. (grifos meus)

terminava comumente por volta dos 7 anos de idade),⁹ nem como elas reagiram à sua abordagem, nem tampouco detalhou quem elas eram ou o que faziam antes de encontrarem-se com ele. Na narrativa do sacerdote, as duas meninas escravas não foram mais que acessórios (todavia, não deve o historiador seguir a estratégia do cônego e ignorar possíveis razões que levaram as jovens a participar, com maior ou menor intenção, dos crimes do réu), objetos utilizados para saciar seu desejo duplamente interdito: não bastasse ser ele sacerdote, a quem, logo, eram vedados os prazeres eróticos, pois fizera voto de castidade, era também sodomita.¹⁰ O sexo anal, mesmo trazendo em si forte carga de abjeção, parecia ser da preferência do cônego, pois apesar de tentar revestir sua ação como engano, atenuado pela ingestão do vinho e da comida farta, a recorrência do ato em circunstâncias tão parecidas parece contrariar o seu discurso de ter sido mero descuido de sua parte.

⁹ Investigando o estatuto jurídico dos menores de 25 anos no Império português no mesmo período, o historiador António Manuel Hespanha mostra como existiam diferentes concepções acerca das fases de desenvolvimento que as pessoas passavam até atingir a idade adulta. Não obstante essa diversidade de opiniões, pessoas até os sete anos eram sempre enquadradas na primeira fase de desenvolvimento do corpo e da alma, isto é, a infância, caracterizada, juridicamente, por completa incapacidade de usar a razão para tomar decisões em benefício próprio ou de outrem. Portanto, não se poderia alegar, de um ponto de vista jurídico, qualquer iniciativa ou complacência de qualquer das duas meninas em seus intercâmbios eróticos com o cônego. Júnia Ferreira Furtado, por sua vez, alerta que a infância das escravas não se alongava como a dos livres e dos brancos. A historiadora informa que as filhas e os filhos dos escravos eram tratados como “pequenos adultos” e, por volta dos sete anos, já dominavam algum ofício ou tarefa, que aprenderam em sua convivência com os adultos. A autora destaca, ainda, que era comum as escravas mães carregarem seus filhos nas costas em tiras de pano ou em cangalhas, enquanto trabalhavam. HESPANHA, António Manuel. *Imbecillitas*. As bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime. São Paulo: Annablume, 2010 (Coleção Olhares), p.69-81; FURTADO, Júnia Ferreira. *Chica da Silva e o contratador dos diamantes*. O outro lado do mito. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p.49.

¹⁰ Ronaldo Vainfas e Robert Daibert Jr. mostram que o celibato era uma das características mais importantes para a constituição da identidade de grupo particular aos membros da Igreja. Segundo Robert Daibert Jr., na tradição católica, os padres eram comumente associados a anjos, servidores sem pecados de Deus. A manutenção da força e da virtude do clero deveria se dar pelo celibato, o controle dos corpos e das almas – a superação da fraqueza da Carne. A imagem idealizada de anjos da Igreja estava, porém, distante das experiências cotidianas dos padres na América portuguesa, especialmente entre os séculos XVI e XVII. Se o Concílio de Trento definiu várias medidas para consolidar o celibato dos padres, elas não seriam aplicadas de modo sistemático na América portuguesa antes do XVIII. A precária estrutura da Igreja colonial no período (dioceses com longos períodos de vacância, grandes territórios dos bispados, envolvimento dos prelados na administração secular e falta de padres) dificultava a fiscalização da moralidade dos padres pelos bispos. Por outro lado, a população parecia tolerar o comportamento sexual do clero, estando os padres bem integrados à vida cotidiana das vilas, dos povoados e dos engenhos – eram parte do sistema patriarcal, muitos habitavam as casas-grandes e acomodavam-se à situação de pessoa da família, em contatos íntimos com os demais habitantes da casa. Ronaldo Vainfas destacou ainda que o estabelecimento e a consolidação do celibato dos clérigos foi um dos pilares da construção da hegemonia da Igreja sobre a Europa medieval, uma vez que posicionava seus membros como moral e espiritualmente superiores a todos os demais grupos sociais. VAINFAS, Ronaldo. A busca da castidade: virgindade e ascetismo. In: *Casamento, amor e desejo no ocidente cristão*, p.7-24; DAIBERT Jr., Robert. Entre homens e anjos: padres e celibato no período colonial no Brasil. IN: PRIORE, Mary del; AMANTINO, Marcia.(Orgs.). *História dos homens no Brasil*. São Paulo: Editora Unesp, 2013, p.49-84.

As duas parceiras de Jácome de Queiróz têm características muito semelhantes. Além da pouca idade, ambas ostentavam a condição de escravas, mas somente sobre a primeira menina revela-se informações acerca de sua qualidade – era mameluca (como o próprio cônego, diga-se de passagem). Esta primeira menina era vendeira de peixes, um ofício que a obrigava a frequentar a rua, expondo-a a abordagens eróticas de desconhecidos, como a que lhe fez o cônego. Para completar, ela era escrava de uma prostituta, cujo estigma provavelmente a atingiu e tornou-a ainda mais suscetível a tais aproximações. Esperança talvez não frequentasse a rua, mas sua condição de escrava do próprio sacerdote tornava-a particularmente suscetível às investidas eróticas do seu dono. O historiador deve se questionar sobre as razões que podem ter levado as duas a se entregarem aos desejos sexuais do Cônego Jácome Queiroz. No caso da escrava de Ana Carneira, a oferta de uma ceia farta pode ter sido tentadora, considerando-se que a jovem provavelmente se encontrava faminta, não só porque vivia sub alimentada, mas principalmente depois das horas de trabalho cansativo vendendo peixes pelas ruas. Em relação à escrava Esperança, o relato do cônego não precisa se eles cearam juntos, contudo, pode-se pensar que não interessava a ela contrariar seu senhor, especialmente tendo em vista que, segundo a narrativa do confessante, a trajetória de Esperança teve um desenrolar positivo – foi vendida pelo cônego e terminou se casando.¹¹ Finalmente, pode-se cogitar se a condição de sacerdote em si não fora um atrativo para as duas escravas, pois ela significava, para quem a possuísse, uma condição de certa proeminência na sociedade colonial – além de tornar o homem que a envergasse restrito a encontros sexuais (devido ao celibato), o que poderia atizar desejos proibidos por parte de várias mulheres.¹²

¹¹ Confissões da Bahia, p.103.

¹² Robert Daibert Jr. salientou que os clérigos muitas vezes exploraram sua posição superior na sociedade colonial para expressar seus desejos sexuais, tendo certa facilidade para a sedução das mulheres devido a prerrogativas que lhes eram específicas – como poder desfrutar de momentos de privacidade com a mulher desejada em meio à confissão. Lana Lage da Gama Lima, estudando o crime da solicitação no período colonial no mundo luso-brasileiro, argumenta que muitos padres utilizavam o segredo da confissão para assediar suas

Apenas nesta curta confissão, várias características de como a masculinidade foi reencenada performativamente¹³ pelos homens se fazem perceber. Há uma latente agressividade nos encontros eróticos do sacerdote com as duas meninas escravas: elas não são personagens ativas no relato, não se pronunciavam, pouco mais são do que objetos a serem penetrados pelo parceiro – que decide como e por onde fazer a penetração. A superioridade masculina foi reiterada nos dois encontros, o homem assumiu toda a direção da cópula, sendo as parceiras meros objetos receptores. Correlata à superioridade masculina também está implícita na narrativa a degradação do feminino, pois a emergência desse gênero se faz presente no relato apenas por meio de figuras estigmatizadas na sociedade colonial, escravas, mestiças mamelucas, trabalhadoras de rua (vendeiras), prostitutas – figuras que, ademais de sua posição inferiorizada enquanto mulheres, eram cotidianamente estigmatizadas por critérios de status e de condição, uma vez que trabalhadoras manuais e vendeiras de tabuleiro, isto é comerciantes volantes que vendiam a retalho,¹⁴ se situavam nos graus mais baixos da hierarquia por que se pautava a sociedade colonial. A superioridade masculina traduziu-se nesse episódio na reafirmação da preponderância erótica do homem sobre a mulher e na

fiéis – e que algumas delas correspondiam a esse assédio, seduzidas pelo status superior do sacerdote. DAIBERT Jr., Robert. Entre homens e anjos: padres e celibato no período colonial no Brasil, p.80-84. LIMA, Lana Lage da Gama. Mulheres e sexualidade no Brasil colonial. IN: SAMARA, Eni de Mesquita. (Org.). *Mulheres na América e no Mundo Ibérico*. São Paulo: Humanitas; FFLCH; USP, 2011, p.143-189.

¹³ Analisando a crítica de Pierre Bourdieu (apresentada em *A dominação masculina*) à teoria da performatividade de gênero de Butler, Pablo Pérez Navarro ressalta que a performatividade tem o sentido principal de restringir e normatizar as construções de gênero; o que faz por meio das repetições contínuas dos ideais e das normas que são protagonizadas pelos e nos corpos. Como se verá mais detalhadamente no último capítulo, é a necessidade da repetição sem fim que proporciona a eclosão de modos diferentes, não previstos pelos poderes performatizantes, de experimentar os gêneros. Ver NAVARRO, Pablo P. *Cuerpo y discurso en la obra de Judith Butler: políticas de lo abyecto*. In: CÓRDOBA, David et al. (Orgs.) *Teoría Queer*. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas. 2ª. ed. Barcelona: Ed. Egales, 2007, p.133-148. A crítica de Bourdieu encontra-se em BOURDIEU, Pierre. *A Dominação Masculina*. Tradução Maria Helena Kühner. 10ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011, p.5; 122-123.

¹⁴ Sobre as categorias que se dividiam os comerciantes e suas hierarquias internas, ver FURTADO, Junia Ferreira. Negociantes e caixeiros. In: *Homens de negócio: a interiorização da metrópole e do comércio nas Minas setecentistas*. São Paulo: Hucitec, 1999, p.197-272. Sobre a condição das vendeiras no mundo colonial português, ver FIGUEIREDO, Luciano Raposo de A. *O avesso da memória: cotidiano e trabalho da mulher nas Minas Gerais no século XVIII*. São Paulo: Hucitec, 1993, 60-65.

manutenção violenta de sua hegemonia simbólica sobre o espaço das ruas¹⁵ – pois foi a circunstância de encontrar-se exercendo seu ofício à noite nas ruas que levou a primeira escrava a ter contato com o cônego; ou da casa - uma vez que a segunda era sua escrava. Agressividade expressiva de uma virilidade performativa cuja reencenação constante tinha lugar central na definição de quão bem o papel de homem era vivido por cada um.¹⁶

Elencar estas características do padrão de masculinidade incorporado pelos homens da América portuguesa se enquadra em um esforço de aproximar-se dela como um problema histórico e antropológico. Isso significa abordá-la como um lugar simbólico que, tal como tem sido vivenciada nas sociedades ocidentais, fundamenta valores e práticas, instituindo a si mesma como um precioso valor social, cuja posse – que não pode deixar de ser precária – angaria prestígio e privilégios variados. Neste esforço, estão inseridas as problematizações acerca de como os padrões de masculinidade¹⁷ se constroem, se mantêm e se reproduzem como valores sociais que prescrevem comportamentos e ocupam lugar catalizador na produção das subjetividades dos agentes.¹⁸

O termo masculinidade diz de uma área de pesquisa social que teve seu início na academia anglo-saxã¹⁹ e diz respeito ao campo de investigação que, na área dos estudos sobre

¹⁵ Segundo Miguel Vale de Almeida, a rua é um espaço de construção simbólica abrangente e marcador da construção social da masculinidade. ALMEIDA, Miguel Vale de. *Senhores de Si*. Uma interpretação antropológica da masculinidade. 2ª ed. Lisboa: Fim de Século Edições, 2000, p.63.

¹⁶ Segundo Mary del Priore, “(...) Estas [as medidas da virilidade e da fecundidade] eram teste fundamental quanto à capacidade de interpretar, homens e mulheres, seu próprio papel na cena das representações insidiosas da carne” PRIORE, Mary del. O corpo vazio: o imaginário sobre a esterelidade entre a colônia e o império. IN: PRIORE, Mary del; AMANTINO, Marcia. (Orgs.). *História do corpo no Brasil*. São Paulo: Editora UNESP, 2011, p.110.

¹⁷ De acordo com Connell, as formas de masculinidade podem ser definidas como “configurações de práticas que são realizadas na ação social e, dessa forma, podem se diferenciar de acordo com as relações de gênero em um cenário social particular” ou ainda como “uma configuração de práticas organizadas em relação à estrutura das relações de gênero”. CONNELL, R. W.; MESSERCHMIDT, J. W. Masculinidade Hegemônica: repensando o conceito. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis, v. 21, n.1, p.241-282, 2013.

¹⁸ OLIVEIRA, Pedro Paulo. *A construção social da masculinidade*. Belo Horizonte: EDUMFG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2004.

¹⁹ O campo de estudo dos homens desenvolveu-se desde meados do século XX por meio da literatura sobre o papel sexual do homem na psicologia social e na sociologia, em que se reconheceu a natureza social da masculinidade e suas possibilidades de transformações (ver HACKER, H. M. “The New Burdens of Masculinity”. *Marriage and family living*. V. 19, n. 3, p.227-233, 1957). Na década de 1970, cresceu a

gênero e sexualidade, questiona os significados culturais das pessoas, historicizando-os.²⁰

Significados que, ao serem ideologicamente dirigidos à essencialização dos homens, são aplicáveis às mais diferentes zonas da interação sociocultural humana. Como conceito antropológico, a masculinidade pode ser aplicada, portanto, a contextos de diferentes sexos,

quantidade de pesquisas sobre o papel masculino, com ênfase na crítica às normas sobre os papéis, que seriam a origem do comportamento opressivo dos homens (ver BRANNON, R. “The male sex role: our culture’s blueprint of manhood, and what it’s done for us lately”. In: DAVID, D. S.; BRANNON, R. (Ed.). *The forty-nine percent majority: the male sex role*. Reading, MA: Addington-Wesley, 1976). A teoria dos papéis sexuais, contudo, mostrou-se débil e incapaz de abordar as questões de poder e diferença subjacentes às relações de gênero. Essas questões eram, no contexto, trabalhadas por autoras feministas, em suas críticas ao patriarcado, e por teóricos do movimento de liberação *gay*, que articularam análises sobre a opressão do homem e pelo homem (ver ALTMAN, D. *Homosexual: oppression and liberation*. Sydney, Australia: Angus and Robertson, 1972). A partir dessas fontes, e também de pesquisas etnográficas e da psicanálise, ganhou forma o campo de estudo das masculinidades como gênero, estreitamente ligado ao feminismo, já em meados da década de 1980. Destacou-se, por sua grande difusão posterior em diversas áreas de estudo das masculinidades e em vários países, o conceito de masculinidade hegemônica de T. Carrigan, R.W. Connell e J. Lee, apresentado no artigo *Toward a new sociology of masculinity* de 1985. Este conceito abriu caminho para o estudo de masculinidades plurais e em relações dinâmicas de hegemonia e subordinação entre si, substituindo a teoria dos papéis sexuais como principal chave de leitura para os comportamentos de gênero e eróticos dos homens. No Brasil, estudos sobre a masculinidade estão em curso desde o início da década de 1990, por meio de pesquisas de autores como Maria Luiza Heilborn, Sérgio Carrara, Ondina Fachel Leal, Marília Pinto Carvalho, Rosely Gomes da Costa, Lia Zanotta Machado, Maria das Dores Campos Machado, Maria Angélica Lopes, Maria José Somelarte Barbosa e Pedro Paulo de Oliveira, entre outros. As pesquisas destes autores abrangiam áreas diversas das ciências sociais, da história e da literatura. A perspectiva da masculinidade enquanto gênero, nos moldes da conceituação feminista da categoria, trabalhada por T. Carrigan, R.W. Connell e J. Lee foi divulgada no Brasil principalmente através do trabalho do antropólogo português Miguel Vale de Almeida publicado originalmente em meados da década de 1990. Ver CARRIGAN, T.; CONNELL, R.W.; LEE, J. “Toward a new sociology of masculinity”. *Theory and society*. V. 14, .n.5, p.551-604, 1985; LAGO, Mara Coelho de Souza; WOLFF, Cristina Scheibe. “Masculinidades, diferenças, hegemonias”. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis, v. 21, n.1, p.241-282, 2013; CONNELL, R. W.; MESSERCHMIDT, J. W. Masculinidade Hegemônica: repensando o conceito. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis, v. 21, n.1, p.241-282, 2013; OLIVEIRA, Pedro Paulo. “Discursos sobre a masculinidade”. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis, v.6, n.1, p.91-113, 1998.

²⁰ Segundo Maria Luiza Heilborn e Sérgio Carrara, os estudos sobre as masculinidades são um último desdobramento do processo que colocou o homem como objeto de interrogação das ciências humanas e sociais, retirando-o da posição de referente implícito dos discursos científicos, como o representante universal de toda humanidade – um processo iniciado pela crítica feminista e que se radicalizou, na década de 1980, com a junção das correntes pós-modernas e de crítica social feminista, culminando nos estudos de gênero. Os autores relacionam a emergência dos estudos das masculinidades à perda dos privilégios sociais até então assegurados aos homens por sua identidade de gênero, causada pela segunda onda do feminismo e pela emergência do movimento homossexual – bem como pelas transformações sociais e culturais atravessadas pelas sociedades ocidentais no século XX, especialmente após a Segunda Guerra Mundial. Nesse contexto, impôs-se um maior distanciamento frente a comportamentos e valores que eram, até então, amplamente naturalizados, vistos como inerentes ao corpo e ao mundo masculinos. A masculinidade começou a ser vista mais claramente como culturalmente específica, variando com e nas sociedades e também de acordo com os períodos históricos. A masculinidade desconstruída passou a ter uma história, uma antropologia e uma sociologia. HEILBORN, Maria Luiza; CARRARA, Sérgio. Em cena, os homens. *Revista de estudos feministas*. Florianópolis, v. 6, n.2, p. 370-375, 1998.

em que o sexo não está em questão ou em que os sexos e o sexo tenham entendimentos culturais diversos dos contemporâneos.²¹

Conforme analisa Elisabeth Badinter, a masculinidade é uma identidade de gênero difícil e complicada de ser construída, inclusive mais difícil que a feminilidade. O masculino se define, segundo a autora, primeiramente a partir de negações: a princípio, ele não é a mãe, depois não é mais um bebê e, finalmente, não é um homossexual (ou não é aquele ser, afeminado, talvez o sodomita ou o fanchono, que tem alguma forma de atração por homens). Assim, ser reconhecido como homem exige, hoje, mas também na sociedade colonial da América portuguesa, provas e sacrifícios (ainda que, certamente, não as mesmas) que corroborem, aos olhos dos outros, a capacidade daquela pessoa de ter os privilégios associados ao ser homem.²²

Em concordância com essa visão, encontra-se o impactante estudo do antropólogo português Miguel Vale de Almeida sobre a masculinidade na aldeia de Pardais na região do Alentejo, sul de Portugal no início da década de 1990. O autor se propôs investigar os modos pelos quais se reproduz, no cotidiano dos sujeitos, a masculinidade, entendida como necessariamente múltipla, em oscilação entre uma masculinidade hegemônica e outras que se desdobram nas vivências diárias de homens e mulheres. O antropólogo entende o modelo de masculinidade hegemônica como um modelo cultural ideal que põe em ação mecanismos de normalização das identidades de gênero dos homens. Normalização que ocorre pela repetição performativa de valores e práticas hipermasculinizadas em diferentes instâncias do cotidiano dos homens.

²¹ ALMEIDA, Miguel Vale de. Masculinidade. In: MACEDO, Ana Gabriela; AMARAL, Ana Luísa. (Orgs.). *Dicionário da crítica feminista*. Porto: Afrontamento, 2005, p.122-123.

²² BADINTER, Elisabeth. *XY. Sobre a identidade masculina*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1993.

Como os processos gerais de construção performativa dos gêneros teorizados por Butler,²³ a masculinidade nunca é uma identidade de gênero terminada e plena, pois àqueles que pretendem assumi-la são postas provas cotidianas de sua capacidade para exercer os privilégios relacionados ao ser homem em sociedades patriarcais. Por isso, é uma identidade frágil e vigiada. Segundo Miguel Vale de Almeida, “pode-se dizer que a masculinidade tem de estar sempre a ser construída e confirmada”.²⁴

Seja como conceito epistemológico organizador de uma área de estudos, seja como um conceito antropológico que posiciona as experiências masculinas como um domínio simbólico dotado de historicidade, a masculinidade é uma útil chave de leitura para a investigação da construção performativa dos gêneros entre os homens na América portuguesa que foram encetados pelas Visitações do Santo Ofício. Estes homens, ao se tornarem bígamos ou concubinados, ao defenderem abertamente diferentes formas de fornicção ou a superioridade do estado dos casados sobre o dos religiosos, ao proferirem blasfêmias as mais variadas ou ao praticarem concretamente os pecados da sodomia imperfeita e da fornicção, colocaram em cena, por meio de seus corpos e de suas falas,²⁵ modos de vivenciar a masculinidade. Esses comportamentos por sua vez, como denuncia o comparecimento dos sujeitos perante o visitador, não estavam em plena concordância com o ideal de comportamento masculino preconizado pela Igreja e pela Coroa portuguesa – o que os levou a serem envolvidos nas redes tramadas pela Inquisição para forçá-los a confessar seus desvios, colocando-se em discurso; uma estratégia, como se verá a seguir, para incitar a confissão do sexo.

²³ BUTLER, J. Sujeitos do sexo/gênero/desejo. In: BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero*, p.15-60.

²⁴ ALMEIDA, Miguel Vale de. *Senhores de Si*, p.66.

²⁵ Falas que, lembra Butler, são também atos corporais. BUTLER, J. *Excitable speech*. A politics of the performative. New York: Routledge, 1997, p. 10.

2.2. A ação do Santo Ofício: incitamento à confissão do sexo

A Inquisição pode ser aqui introduzida e lida como parte integrante de um vasto dispositivo que procurava fazer os homens e mulheres se sujeitarem a partir da noção da Carne, ou seja, conceberem-se como pessoas desde já contaminadas por aquilo que estava na superfície de todos os pecados (portanto, se sujeitando também desde já ao dispositivo).²⁶ Criado para purificar o rebanho católico das impurezas heréticas, o Santo Ofício foi uma instituição de disciplinarização de corpos e almas segundo os ideais correntes de gênero, estamento, religião e condição/origem; o que fazia coagindo aos que caíam em suas redes a tecerem longas confissões de si, de todos seus atos e pensamentos que podiam estar em violação das leis da Igreja.

A instalação da Inquisição, na península Ibérica, nos séculos XV e XVI, foi relacionado pela historiografia a diversos processos. Inicialmente, os estudos clássicos salientaram aspectos políticos ou econômicos como determinantes desse processo, tais como a centralização dos Estados nacionais espanhol e português, e o recrudescimento da perseguição

²⁶ Cabe precisar alguns conceitos foucaultianos que alimentam a discussão nesta seção, como discurso, dispositivo e Carne. Segundo Paul Veyne, discurso, em Foucault “é a descrição mais precisa, a mais cerrada de uma formação histórica na sua nudez, é o por em dia da sua última diferença individual”; os discursos de cada época produziram leis, gestos, instituições, poderes, costumes, expressões artísticas que lhes dão expressão. O conjunto destas práticas, instituições, poderes e discursos é o que Foucault considera como dispositivo, termo que utiliza para não empregar a categoria de “estrutura” e evitar implicações com este conceito distinto. Assim, o dispositivo da Carne cristã envolve discursos, práticas, instituições e poderes que, em conjunto, deram a especificidade das sociedades em que existiu em comparação com outras formações históricas, notadamente as sociedades ocidentais industriais em que predominam o dispositivo da sexualidade. A Carne cristã pode ser conceituada, seguindo a definição apresentada por Edgardo Castro em seu *Vocabulário de Foucault*, como a produção de corpos atravessados pelo desejo, pela concupiscência e pela libido. Uma técnica orquestrada, numa visão de conjunto, pela constelação das relações de poder para a interiorização, a tomada de consciência, o despertar-se a si mesmo em relação às suas debilidades, enquanto corpo, erotismo e Carne. Assim, a Carne é a subjetividade mesma do corpo, com suas experiências eróticas aprisionadas dentro desta subjetividade. Nos países católicos, a partir da contrarreforma, a confissão deu maior importância à Carne nos relatos que fez ouvir. Os fiéis foram estimulados a confessar a presença da Carne em seus pensamentos, desejos, em todos os movimentos de seus corpos e de suas almas. A partir deste contexto, a Carne (que tecia o sexo na matéria e no espírito dos cristãos) foi tomada como raiz de todos os males, aquilo que se encontrava no caminho da salvação. VEYNE, Paul. *Foucault. O pensamento. A pessoa*, p.11-27; CASTRO, E. Carne. In: CASTRO, E. *Vocabulário de Foucault*. Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2009, p. 68-70.

à rica comunidade judaica que florescera na região ao longo dos séculos precedentes.²⁷ Mais recentemente, os historiadores têm chamado a atenção para as questões da religiosidade católica da época, relacionando tal processo à execução das diretrizes da Contrarreforma na península e aos conflitos de jurisdição entre a Inquisição e outras instituições eclesiásticas dentro do campo religioso católico para atingir esse fim.²⁸

Na primeira vertente, o historiador português Antonio José de Saraiva, em estudos clássicos sobre a relação entre o Tribunal do Santo Ofício e os cristãos-novos portugueses, apontou alguns modos pelos quais a ação do tribunal contribuiu para a centralização política da monarquia portuguesa, ao mesmo tempo em que fragilizava a população cristã-nova. Em seus estatutos, a Inquisição reforçava os poderes eclesiásticos do monarca e criava importantes fontes de receita para o erário régio ao colocar sob imediata suspeita de práticas judaizantes boa parte do setor comercial e financeiro do reino – que ficava assim em situação de perigosa instabilidade política e econômica. O estabelecimento de hierarquia racial baseada na pureza do sangue e os poderes de vigilância e controle ideológico do tribunal também serviriam aos interesses da nobreza cortesã cristã-velha em manter os cargos estatais e as

²⁷ A historiadora Anita Novinsky mostra a importância da diferenciação entre a Inquisição da Época Moderna e aquela da Idade Média. No medievo, a Inquisição serviu como resposta do Papado às ameaças ao seu poder; ainda que se apoiasse nas monarquias medievais, havia predomínio da autoridade universalista do Papa. Por outro lado, na Idade Moderna, a Inquisição esteve ligada ao movimento de centralização dos Estados Nacionais ibéricos, que, assim, romperam suas políticas de tolerância às minorias religiosas judaicas e islâmicas. Segundo a autora, durante a Idade Média, Espanha e Portugal foram os reinos mais tolerantes da Europa, em que conviviam cristãos, árabes e judeus. Para a autora, foi essa convivência que levou à instalação da inquisição em terras ibéricas. As diferenças religiosas eram vistas como perigosas para as nascentes “nacionalidades”. Daí a instalação dos Tribunais do Santo Ofício, que, em Espanha e Portugal, dedicaram-se sobretudo à perseguição dos judeus, cristãos-novos e mulçumanos. NOVINSKY, A. *A Inquisição*, São Paulo, Editora Brasiliense, 1982, p. 15-21.

²⁸ Para investigações sobre as relações entre a Inquisição, a religiosidade católica na Idade Moderna e os preceitos do Concílio de Trento no mundo colonial português, ver VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados. Moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Campus, 1989 e SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. Para os conflitos jurisdicionais entre o Santo Ofício e outras instituições católicas, notadamente o episcopado, em meio à tarefa de execução das diretrizes tridentinas, ver FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência. Igreja e Inquisição no Brasil*. São Paulo: Alameda: Phoebus, 2007; PAIVA, José Pedro. “Com toda a conformidade e boa correspondência”: Inquisição e episcopado em Portugal (1536-1750). In: FURTADO, Júnia; RESENDE, Maria Leônia Chaves de. (Orgs.). *Travessias inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício*. Diálogos e trânsitos religiosos no império luso-brasileiro (sécs. XVI – XVIII). Belo Horizonte: Fino Traço, 2013, p. 17-27; PAIVA, José Pedro. *Baluartes da fé e da disciplina*. O enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750). Coimbra, Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011.

mercês régias sob seu monopólio, marginalizando os grupos burgueses cristãos-novos.²⁹

Insistindo nesse ponto, Anita Novinsky afirma que a perseguição aos cristãos-novos era a própria razão da existência da Inquisição.³⁰

Já na segunda, Ronaldo Vainfas destaca o espírito contrarreformista das Inquisições modernas, tanto a italiana quanto as ibéricas. O historiador aponta como objetivos do Tribunal do Santo Ofício conter o avanço do protestantismo (especialmente na península itálica), combater aqueles saberes eruditos que estivessem em conflito com os dogmas católicos (um ataque ao Humanismo secular que florescera com o Renascimento) e reprimir práticas populares em discrepância com os ensinamentos da Igreja, notadamente as práticas de feitiçarias. No caso específico das inquisições ibéricas, o autor não deixa de destacar suas subordinações às Monarquias nacionais e sua violência anti-marranista.³¹

Bruno Feitler, em perspectiva que se aproxima à adotada neste trabalho, argumenta que a Inquisição portuguesa, uma instituição que derivava seus poderes tanto do Papado quanto da Coroa, atendia aos interesses conjuntos destes poderes. Tanto a Coroa quanto a Igreja almejavam estabelecer uma homogeneidade religiosa (católica) às terras e possessões ultramarinas portuguesas, o que, para a monarquia, asseguraria a paz política no Império.³² A

²⁹ Historiador marxista, António José Saraiva analisou a perseguição aos cristãos-novos pela Inquisição segundo os termos da luta de classes entre a burguesia ascendente, e cristã-nova em sua maior parte, e a nobreza cristã-velha que dominava o Estado. Suas análises inserem a ação inquisitorial no contexto da transição do modo de produção feudal ao capitalismo. O historiador também defendeu a tese de que a Inquisição foi uma fábrica de cristãos-novos, uma vez que produzia uma identificação entre os setores comerciais e financeiros (os homens de negócios) e os cristãos-novos criptojudéus. Para o autor, o fenômeno do cripto-judaísmo teria sido menos extenso em Portugal do que queria o Santo Ofício. A posição do historiador foi rebatida por diversos outros estudos que mostraram a existência de práticas secretas de judaísmo em diferentes níveis ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII em Portugal e em seus domínios ultramarinos. SARAIVA, A. J. *Inquisição e cristãos-novos*. 5ª edição. Editorial Estampa: Lisboa, 1985. A historiadora Anita Novinsky, sem invalidar a tese de António José Saraiva, ressalta a complexidade de se pensar o fenômeno do cristão-novo português, deslocando a questão da sua fidelidade ou não a qualquer uma das duas religiões, e considerando-o enquanto indivíduo “que professava uma religião que não aceitava e sofria o destino de um povo que desconhecia (...) que não podia ser cristão e não podia ser judeu (...) que não foi nem uma coisa nem outra (...) que foi cristão-novo”. NOVINSKY, Anita. *Cristãos-novos na Bahia*. A Inquisição. 2ª edição. Editora Perspectiva: São Paulo, 1992, p.3-23.

³⁰ NOVINSKY, Anita. *Cristãos-novos na Bahia*, p.3-23.

³¹ VAINFAS, R. *Trópico dos Pecados*, p.189-190.

³² FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência*. Igreja e Inquisição no Brasil. São Paulo: Alameda: Phoebus, 2007, p.69-70. A relação entre o Santo Ofício, a Coroa e o Papado não foi, contudo, sempre harmoniosa. Bruno

homogeneidade religiosa passava também, como esta pesquisa procura demonstrar, pela submissão de homens e mulheres às hierarquias sociais e culturais dos gêneros.

Francisco Bethencourt relaciona o surgimento da Inquisição na península Ibérica tanto aos movimentos de centralização dos Estados espanhol e português, quanto às motivações religiosas. De um lado, aponta para o fato de que foram demandas dos próprios reis e destaca que a instalação dos tribunais serviu para afirmar a autoridade régia sobre a da nobreza feudal em diferentes regiões da península. No caso português, os rituais de fundação da instituição já demonstraram de modo claro a força da Coroa frente aos outros poderes exteriores e interiores a Portugal.³³ De outro, aponta as motivações religiosas, “como a difusão das crenças e ritos mosaicos entre os judeus convertidos”, a intensificação das heresias, causada em parte pelo relaxamento do clero.³⁴

Do ponto de vista institucional, ressalta Bethencourt, o rei português D. João III buscou meios para estabelecer a versão lusitana do Tribunal sem, com isso, ceder autoridade e influência ao Papa. Foi uma longa disputa, equilibrada conforme as doações feitas pelos cristãos novos para a Coroa ou para o Papado, como forma de evitar o estabelecimento do temido órgão. A Inquisição portuguesa foi autorizada pelo Papa em 1536 através da bula *Cum ad nihil magis*, publicada a 23 de maio. Seguiram-se diversos rituais de fundação em que se percebe a força da Coroa na criação do tribunal sob seus auspícios. A cerimônia pública de

Feitler mostra como, durante o período da União Ibérica, o rei Felipe IV (Felipe III de Portugal) tentou intervir no funcionamento do Tribunal do Santo Ofício para implementar sua política atlântica, destacando três momentos, entre 1620 e 1640, em que a relação entre a Inquisição e a Coroa foram especialmente tensos, a saber, a tentativa, pelo rei, de criação de um tribunal inquisitorial na Bahia, o uso do Santo Ofício na repressão do contrabando na região da Guiné e a tentativa de estabelecimento de um tribunal distrital no Rio de Janeiro. No mesmo período, isto é, no início do século XVII, as relações entre o Papado e a Inquisição estavam estremecidas devido à questão da concessão dos perdões-gerais aos cristãos-novos. Outro episódio marcante dos conflitos entre o Santo Ofício e a Santa Sé foi a suspensão da Inquisição portuguesa entre 1675 e 1681. FEITLER, Bruno. Dos usos políticos do Santo Ofício no Atlântico. O período filipino. In: SOUZA, Laura de Melo e; FURTADO, Júnia Ferreira; BICALHO, Maria Fernanda. (Orgs.). *O governo dos povos*. São Paulo: Alameda, 2009, p. 241-262.

³³ BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições*. Portugal, Espanha e Itália. Séculos XV-XIX. Companhia das Letras: São Paulo, 2000, p.17-27.

³⁴ BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições*, p.17.

anúncio da criação da Inquisição portuguesa aconteceu no dia 22 de outubro de 1536 na catedral de Évora (cidade onde estava instalada a Corte no momento). Estiveram presentes o rei D. João III, o cardeal D. Afonso, arcebispo de Évora, o cabido, o recém-nomeado inquisidor-geral, o franciscano D. Diogo da Silva, confessor do rei e de seu conselho e bispo de Ceuta, o clero e o povo da cidade e de suas cercanias. Nesta cerimônia, foram publicadas a bula papal e o édito da Graça, tendo incluído também a pregação do sermão da fé.³⁵

A Coroa portuguesa esteve, portanto, envolvida desde o início da criação do tribunal, se fez presente nas cerimônias públicas e criou as condições para o seu funcionamento. Os ritos de fundação da Inquisição portuguesa sofreram forte influência da Coroa, que, usando de suas atribuições, garantiu a submissão das aristocracias feudais e dos bispados, o que serviu como garantia da subserviência dos poderes locais aos seus funcionários – há que se destacar que a fundação da Inquisição espanhola foi mais conturbada, tendo os poderes locais se oposto, muitas vezes, aos privilégios dos inquisidores.³⁶ O processo português aponta para a maior centralização já promovida pela Coroa até então, não havendo espaço para contestações importantes à fundação do Tribunal do Santo Ofício e aos seus poderes para interferir nos âmbitos locais e nas jurisdições dos bispados neste momento. Mesmo tendo relacionado a fundação da Inquisição prioritariamente à perseguição aos cristãos-novos, Anita Novinsky também destacou como a Inquisição teve claro e constante papel político na Península Ibérica, tendo sido muitas vezes instrumento das monarquias para pressionar seus inimigos e submeter a burguesia. Porém, houve episódios, mesmo em Portugal, em que a Inquisição se voltou contra o monarca, disputando-lhe o poder. As divergências entre a Inquisição e a política da Coroa foram várias ao longo dos séculos, tendo começado a surgir já ao final da década de 1540, principalmente no que tocava às isenções de confisco de bens concedidas aos cristãos-

³⁵ BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições*, p.17-34.

³⁶ BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições*, p.17-34.

novos. A relação entre Inquisição e Coroa foi dinâmica e variável, em Portugal, muitas vezes a Coroa se mesclou à Inquisição, sendo o rei também inquisidor.³⁷

Neste trabalho, a história da Inquisição será abordada, prioritariamente, no que diz respeito à produção de discursos sobre as identidades de gênero que podiam e eram, neste contexto, engendradas, estimuladas pelo disposto em seus ditames que incidiam sobre a Carne cristã. As ações da Inquisição em suas visitas à América portuguesa são, logo, lidas como modos de tentar efetuar certa disciplinarização dos processos de sujeitificação (homogeneização cultural) praticados por mulheres e homens nas capitanias do norte da América portuguesa no período entre os séculos XVI e XVII.

A observação de Francisco Bethencourt acerca da centralidade da confissão na cultura jurídica do Santo Ofício pode ser interpretada como evidência de como a Inquisição era informada também por uma articulação de forças que incentivava a disciplinarização de corpos e almas por meio da produção de discursos de si.³⁸ Cada confissão (ou testemunho) era um jogo de poder marcado pela assimetria de forças das partes, o inquisidor e o confessante. No ato da confissão, aquele que confessa relata algo – que quer que seja sua verdade, a verdade da sua Carne – a alguém. Este alguém é o representante de uma instância de poder que exige a confissão, tendo a prerrogativa, unilateral, de não só julgar, punir ou perdoar o que confessa, mas também de decidir se ao relato será concedido estatuto de verdade.³⁹ No caso dos processos do Santo Ofício, cabia ao inquisidor (baseado em normas regimentais) julgar o valor de verdade dos relatos produzidos por confessantes, testemunhas, denunciante. Esse julgamento podia ser feito com base na investigação da qualidade das testemunhas e de seu prestígio entre seus vizinhos ou segundo a opinião das testemunhas eclesiásticas que, normalmente, acompanhavam os relatos das denúncias ao lado do inquisidor. O critério mais

³⁷ NOVINSKY, A. *A Inquisição*, p. 35-56.

³⁸ BETHENCOURT, F. *História das Inquisições*, p.49-50.

³⁹ FOUCAULT, M. *História da Sexualidade 1*, p.61-67.

importante, porém, para determinação se o que era dito era verdadeiro consistia na comparação com outros depoimentos, na verificação de que tal ato que era publico e notório, segundo as testemunhas inquiridas e, por fim, nos sinais exteriores demonstrados pela pessoa que falava ao inquisidor, na observação da sua fisionomia e de aspectos, alguns não verbais, como a gestualidade, de seu discurso. Sendo aquilo que mais se procurava obter em cada processo, e em função de que se organizavam todas as seções de interrogatório (inclusive a prática da tortura), a confissão tinha, portanto, lugar central nos trâmites dos processos inquisitoriais.⁴⁰

Confissão que, para a salvação do fiel e sua absolvição no processo, deveria ser ampla e completa, arrolando todos os pecados, todos os pensamentos ou atos que pudessem ser assimilados a erros de fé e concepções heréticas, antilogmáticas. Depois de denunciado e uma vez arrolado um conjunto de testemunhos que desse crédito de ser pública e notória entre a comunidade a denúncia,⁴¹ era pequena a possibilidade do denunciado (que não tardaria a se tornar réu) conseguir provar sua inocência. Uma vez aceitas pelos inquisidores como verdadeiras, as denúncias só poderiam ser contestadas pelos réus na fase de contraditas do processo. Antes disso, os inquisidores esperavam que o réu realizasse a confissão completa de

⁴⁰ BETHENCOURT, F. *História das Inquisições*, p.49-50.

⁴¹ Bruno Feitler comenta que o sistema de transmissão de denúncias era essencial ao funcionamento da Inquisição portuguesa, especialmente para o disciplinamento das populações da América portuguesa, região desprovida de um tribunal inquisitorial próprio – disciplinamento que se mostrou incapaz de ser efetivado a longo prazo por meio de expedientes extraordinários como o envio de Visitações (empreendimento complexo e caro para os cofres inquisitoriais). Para que as denúncias feitas pelas pessoas comuns da América portuguesa chegassem ao tribunal de Lisboa e, depois de respaldadas por verificações e inquirições ordenadas pelo Santo Ofício, gerassem processos e condenações, a Inquisição dependeu de um vasto quadro de agentes diretamente vinculados ou não a ela. Uma vez que a rede de oficiais inquisitoriais (familiares, comissários, notários, qualificadores e visitadores das naus) estabelecidos na América portuguesa demorou a se formar, a Inquisição dependeu largamente da colaboração do clero secular, das ordens religiosas e dos bispos – o que, no caso português (diferentemente do ocorrido na Espanha e na península itálica), foi feito sem graves atritos entre as diferentes instituições. José Pedro Paiva ressalta que o episcopado lusitano colaborou largamente com o Santo Ofício (existindo, porém situações pontuais de conflito entre bispos e inquisidores), ainda que este lhe tenha usurpado várias prerrogativas e privilégios no campo religioso. FEITLER, Bruno. A ação da Inquisição no Brasil: uma tentativa de análise. IN: FURTADO, Júnia; RESENDE, Maria Leônia Chaves de. (Orgs.). *Travessias inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício*. Diálogos e trânsitos religiosos no império luso-brasileiro (sécs. XVI – XVIII). Belo Horizonte: Fino Traço, 2013, p.29-45; FEITLER, Bruno. A Inquisição em ação. In: *Nas malhas da consciência*, p. 155-242; PAIVA, José Pedro. O estabelecimento da Inquisição e o reajustamento do campo religioso. In: *Baluartes da fé e da disciplina*, p. 15-138.

seus erros, afinal, a Inquisição era um tribunal de fé e velava pela salvação dos fiéis – mesmo que essa salvação dependesse de uma morte purificadora na fogueira.⁴² Uma vez que os processos inquisitoriais corriam em segredo (um aspecto essencial do processo inquisitorial e que foi introduzido pela bula *Meditatio cordis*, de 1547 e, reforçado, por um breve de Pio V, em 1560), o réu não sabia de antemão de que era acusado, destarte, ele precisava fazer a difícil escolha de esconder alguns crimes (na esperança de eles não terem sido denunciados), ou ainda realizar uma confissão completa (normalmente acompanhada da denúncia de outras pessoas), ou uma parcial, buscando escolher cuidadosamente o que confessar de modo a implicar somente o que os inquisidores já sabiam pelo que haviam sido condenados ou ainda estavam presos,⁴³ e implorar a misericórdia do tribunal.⁴⁴ Escolha que acontecia sob a égide da desconfiança dos inquisidores, que logo denominavam os réus negativos, caso não confessassem, ou diminutos, caso confessassem menos crimes do que aqueles pelos quais foram denunciados. Em ambas as circunstâncias, os réus se arriscavam a sofrer tormentos, reservados a casos de confissões incompletas ou incongruentes.

Ademais, os relatos produzidos pela Inquisição começam, via de regra, por uma biografia da testemunha, como forma de individualizá-la e permitir ao tribunal rastrear sua genealogia (que poderia compor uma parte específica do processo, se os inquisidores decidissem instaurá-lo, contra o réu), lançando luz a dimensões do passado que as pessoas poderiam querer deixar esquecido, como uma ancestralidade desabonadora (cristã-nova ou mourisca, por exemplo), que acarretaria um olhar já depreciativo por parte dos juízes. Toda a engrenagem do Tribunal do Santo Ofício, portanto, movimentava-se para extrair daqueles que caíssem em sua jurisdição um discurso compreensivo de suas vidas, de seus antecedentes e antepassados e que vasculhasse as mínimas reentrâncias da Carne em suas vivências, em sua

⁴² BETHENCOURT, F. *História das Inquisições*, p.50.

⁴³ FURTADO, Júnia F. Trajetórias carto-geográficas de uma família de cristãos-novos dos sertões das Gerais aos cárceres da Inquisição: o caso dos irmãos Nunes, p.228-231.

⁴⁴ BETHENCOURT, F. *História das Inquisições*, p.44-45.

imaginação, naqueles atos e pensamentos mais secretos, dados a conhecer apenas aos juízes em posição de poder decorrente da aura de terror do tribunal e os espectros terríveis das torturas e das penas infamantes e violentas que ele poderia decretar sobre os réus condenados.

Bruno Feitler comenta que a atuação do Santo Ofício na América portuguesa acompanhou a ocupação do território pelos colonizadores – foi um fator a mais no complexo de ações e comportamentos que caracterizaram a transformação do espaço não europeu do Novo Mundo em parte do império católico português. O historiador contextualiza a realização das visitas de 1591 e 1618 com a consolidação de núcleos populacionais de crescente importância na colônia, o que justificou a utilização, pela Inquisição, do instrumento das visitas.⁴⁵

A vinda do inquisidor D. Heitor Furtado de Mendonça ao norte da América portuguesa, ao mesmo tempo em que é tributária dos processos citados, relaciona-se também a uma mudança na política da Inquisição e da Coroa ibérica – pois trata-se do período da União Ibérica, iniciada em 1580 – em relação à vigilância sobre as consciências dos súditos no ultramar. Até então, em relação à América Portuguesa, a Inquisição fizera-se presente apenas de forma indireta e esporádica, principalmente por meio do bispo da Bahia (cujo bispado fora criado em 1551) que detinha poderes inquisitoriais para efetuar prisões e instruir processos, que deveriam ser remetidos a Lisboa. Ao final do século XVI, a Inquisição buscou atuar de forma mais firme no ultramar Atlântico, comissionando visitas não só ao norte açucareiro da América portuguesa, mas também aos Açores e a Madeira (com o visitador Jerônimo Teixeira), também em 1591, e a Angola em 1596, com o padre Jorge Pereira. Historiadores relacionam essa mudança ao desenvolvimento da rica empresa açucareira – para o que contribuíram significativamente os judeus e cristãos-novos que, nas décadas anteriores, migraram para a colônia buscando escapar da Inquisição no reino – e à junção das Coroas

⁴⁵ FEITLER, Bruno. A ação da Inquisição no Brasil: uma tentativa de análise, p.29-45.

espanhola e portuguesa, sendo as visitas um prelúdio a uma intervenção mais constante da Inquisição na América portuguesa, como acontecia na porção espanhola da América colonial – a Espanha instalara tribunais no Peru (1570) e no México (1571), e viria a instalar um terceiro em Cartagena em 1610.⁴⁶ Comentando as razões que levaram o Tribunal da Inquisição a realizar as visitas à América portuguesa, Feitler explica que a primeira delas (liderada pelo visitador Heitor Furtado de Mendonça) se liga ao contexto de expansão geral do Santo Ofício pelas possessões atlânticas de Portugal, sendo simultânea a visitas às ilhas e à costa da África.⁴⁷

As visitas foram utilizadas pelo Santo Ofício português como meios para realizar uma política de presença reforçada em algumas regiões. Os visitantes teriam a função de devassar os grupos judaizantes instalados em regiões distantes das sedes dos tribunais – ao mesmo tempo em que se ocupavam dos muitos outros casos que também recaíssem sob a jurisdição inquisitorial. Com a ação dos visitantes, e o maior conhecimento das comunidades judaizantes e outros culpados por crimes diversos, o que suscitaria mais denúncias e processos, as engrenagens dos tribunais do Santo Ofício continuariam sempre a rodar.⁴⁸

Em meio às visitas enviadas à América portuguesa entre o final do século XVI e a década de 1630 (a visita tardia ao Grão-Pará no século XVIII relaciona-se a um contexto político e religioso específico), somente a primeira, segundo Bruno Feitler, pode ser comparada a um tribunal itinerante. Tendo contado com instrução de processos, cerimônias de

⁴⁶ Feitler explica que a Coroa espanhola procurou, por meio de diferentes subterfúgios, como as propostas de concessão de poderes inquisitoriais ao prelado da Bahia (uma opção que permitiria maior controle régio sobre os negócios da Inquisição na América portuguesa) ou de instalação de um tribunal completo em Salvador, estabelecer uma política de centralização e de maior monitoração das populações locais. O historiador complementa que, não tendo logrado sucesso em qualquer de suas duas propostas (devido à oposição da Inquisição portuguesa à concessão de poderes inquisitoriais ao bispo da Bahia e aos custos proibitivos da instalação de um tribunal completo), o rei espanhol preferiu mandar à América portuguesa bispos que, em suas carreiras eclesiásticas, tivessem acumulado experiências com o trabalho da Inquisição (o que não foi uma novidade do período, pois este era um costume adotado na nomeação de bispos para o ultramar português desde a fundação da Inquisição no reino). FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência*, p. 71-78. NOVINSKY, A. *A Inquisição*, p. 21-35.

⁴⁷ FEITLER, Bruno. *A ação da Inquisição no Brasil: uma tentativa de análise*, p.32.

⁴⁸ FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência*, p.81-82.

leitura de sentenças e execução de penas, possuiu alcance e efeito mais profundo que as visitas posteriores. As demais visitas do período, como a segunda visita à Bahia, entre 1618 e 1620, e a pouco conclusiva visita às capitanias do sul (1627-1628), bem como o projeto de nova visita à Pernambuco e à Paraíba, podem ser relacionadas à vontade de repressão mais forte ao criptojudaísmo e ao temor de uma aliança entre cristãos-novos (estigmatizados como traidores da Coroa) e os holandeses.⁴⁹

Destarte, em meio ao processo da Coroa, da Igreja e da Inquisição de homogeneização cultural do império ultramarino português, as visitas foram instrumentos importantes para disciplinarização dos corpos e das almas – da Carne – dos súditos na América portuguesa. Como se verá nas próximas seções, a disciplinarização da Carne levada a efeito pelo Santo Ofício, no caso dos homens, envolvia a repressão a práticas de masculinidade não sancionadas pela Igreja e pela Coroa, como a bigamia, a defesa da superioridade do estado dos casados sobre o dos religiosos e a apologia da fornicção.

2.3. Pelo direito masculino de fornicar

A defesa da ideia de que fornicar não constituía pecado, ao mesmo tempo que era uma proposição de cunho herético, potencialmente perigosa à estrutura doutrinária da Igreja, refletia entendimentos populares arraigados acerca dos papéis de gênero de cada sexo e como um podia utilizar o outro em relações assimétricas. A apologia da fornicção feita por inumeráveis homens no mundo cristão (católico e protestante) na Idade Moderna⁵⁰ pode ser

⁴⁹ FEITLER, Bruno. A ação da Inquisição no Brasil: uma tentativa de análise, p.29-32.

⁵⁰ Segundo Vainfas, a apologia da fornicção era uma crença popular difundida em todo o mundo cristão. VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados*, p.52-53. Stuart B. Schwartz corroborou a proposição de Vainfas em estudo sobre as atitudes acerca da fornicção simples na Espanha, em Portugal e nas colônias americanas das duas metrópoles, destacando como a colonização deu nova complexidade a essa crença popular tradicional sobre a prática sexual (que estava ligada também a certa hierarquização dos gêneros, na medida em que estabelecia quais mulheres estavam disponíveis ao uso pelos homens e quais estavam vedadas) devido ao contato com mulheres indígenas e negras (escravas, forras ou livres), uma vez que estas eram quase imediatamente identificadas como solteiras ou mesmo prostitutas. Para o autor, a defesa da fornicção simples era uma crítica popular à ênfase imposta pela Igreja às uniões monogâmicas e permanentes, isto é, ao casamento sacramentado. SCHWARTZ, Stuart B. Pecar en las colonias. Mentalidades populares, Inquisición y actitudes hacia la

interpretada como uma atualização sempre repetida da hegemonia que deveria ser assegurada ao masculino no campo erótico – hegemonia cuja constante manutenção, fosse em conversas, fosse na prática da fornicação, era em si uma prova necessária para assumir-se a identidade de homem.

Os relatos produzidos pelo Santo Ofício sobre esse crime mostram como as circunstâncias em que ele acontecia envolviam sempre situações de comensalidade masculina, com participação secundária de mulheres. Em conversas em meio a refeições, durante pausas no trabalho nos engenhos, em frente à vendas ou às suas casas em Salvador, em Olinda ou ainda na cidade de Filipeia de Nossa Senhora das Neves, capital da capitania da Paraíba, ou ao fim do dia de trabalho, homens se reuniam para conversar sobre assuntos diversos. Entre esses assuntos, as proezas eróticas tinham destaque, fossem reais ou imaginadas, configurando estratégias de reafirmação da masculinidade perante os outros, o júri informal de quão homem cada um de fato era.

Esse cotidiano falar sobre o sexo pode ser visto no caso de Domingos Fernandes, ferreiro, morador em Olinda, que foi denunciado pelo filho e pelo genro por afirmar que não era pecado um homem solteiro dormir carnalmente com uma mulher solteira. Seu genro, Pero Fernandes, demarcador de terras com mais ou menos 35 anos, e seu filho, Manoel Alvares, estudante de 15 anos, contaram ao visitador Heitor Furtado de Mendonça na Visitação de Pernambuco, que o dito herético foi proferido durante um jantar comum entre os membros da família, estando presente também Caterina Lopes, esposa de Domingo Fernandes e mãe de

fornicación simple en España, Portugal y las colonias americanas. In: *Cuadernos de Historia Moderna*. Universidad Complutense, Madrid, n. 18, p.51-67, 1997. Pesquisando período posterior (o que mostra a permanência da discussão até os anos finais da Idade Moderna), Luiz Carlos Villalta mostrou que a defesa da fornicação era uma temática que circulava entre várias esferas culturais, tendo sido motivo para discussão erudita entre frades dados à libertinagem no Portugal setecentista. A defesa erudita da fornicação por vários clérigos regulares portugueses foi tomada pelo autor como indício da circulação de textos libertinos proibidos, em forma manuscrita ou impressa, pelos mosteiros lusitanos. Foi também considerada evidência para uma forma de leitura que transcendia a apreensão intelectual das proposições libertinas e se concretizava em práticas hetero ou homoeróticas. VILLALTA, Luiz Carlos. Leituras de um Poema de Bocage em Portugal e no Brasil. Conferência apresentada no *II Encontro de Pesquisa em História da UFMG*, 2013. Texto gentilmente cedido pelo autor.

Manoel Alvares (a qual viria a falecer pouco tempo depois deste episódio). Ela não participou da discussão que se seguiu, em que o marido foi repreendido pelo filho e pelo genro por enunciar uma proposição herética. Alardear os privilégios eróticos masculinos era uma tarefa de homens, uma reafirmação performativa da sua própria capacidade viril perante seus pares.⁵¹

Em nenhum dos outros 25 casos (totalizando 27) coletados na pesquisa foi percebida a participação ou presença de mulheres⁵² em meio a essas conversas muitas vezes regadas de palavras de baixo calão, inadequadas aos ouvidos de mulheres com as quais seria sim pecado ter conversação desonesta – isto é, as mulheres virgens ou casadas.⁵³ Esta era uma importante diferenciação na doutrina católica, ainda que para muitos homens comuns não fosse uma noção clara. Outra exceção pode ser encontrada na denúncia feita por Antonio Gomes ao visitador Heitor Furtado de Mendonça contra Gonçallo Francisco, em que há a presença de uma mulher. Ela era uma indígena (chamada por ele como *negra brasilla*), encontrada por ambos enquanto caminhavam do varadouro até a cidade de Filipeia, na Paraíba. Parece que Gonçallo resolveu levá-la com eles com o propósito de com ela ter relações sexuais, no que foi repreendido pelo companheiro, o que o fez proferir o dito que levou o amigo a denunciá-lo ao visitador. Gonçalo teria dito na ocasião “que quem não dorme com molher neste mundo, domem com elle os diabos no outro”. Da indígena nada mais é dito, uma vez que ela não foi percebida pelos rapazes como mais que um objeto, ainda que um deles fosse impedido, por

⁵¹ *Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça – Denúncias de Pernambuco – 1593-1595*. Introdução de Rodolfo Garcia. São Paulo, Paulo Padro, 1929, p. 73-74; 107-108.

⁵² *Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça – Denúncias de Pernambuco – 1593-1595*, p. 396-397.

⁵³ Schwartz argumenta que a razão porque mulheres foram menos acusadas que os homens de apologia da fornicção simples foi antes a imagem delas feitas pela Inquisição (pessoas inferiores, irresponsáveis perante a lei ou menores de idade) do que por uma recusa em aceitar a ideia de que algumas formas de fornicção eram lícitas. O autor salienta, contudo, que o complexo de atitudes masculinas que foram aceitas por algumas mulheres no contexto ainda precisa ser mais estudado. A hipótese do autor é que, ainda que a defesa da fornicção simples fosse um discurso masculino, as ideias sobre o sexo como mútuo consentimento parecem ter sido compartilhadas por homens e mulheres das classes populares. SCHWARTZ, Stuart B. Pecar en las colonias. Mentalidades populares, Inquisición y actitudes hacia la fornicación simple en España, Portugal y las colonias americanas, p. 62.

sua culpa cristã, de ter com ela relações sexuais. Mesmo neste caso, a mulher não participa da expressão da masculinidade, sendo apenas o pivô que levou o rapaz a proferir a bravata.⁵⁴

São vários os exemplos de como, na conversação masculina, o sexo é referencialmente referido como forma pública de demonstração do gênero masculino. Tal foi o caso de Domingos de Paiva, cristão-velho, estudante, de idade de vinte anos, que fez sua confissão no período da Graça da cidade da Bahia em 20 de agosto de 1591. O jovem confessou temerosamente ao visitador uma conversa que tivera havia já uns dez anos – portanto ainda criança – com seu amigo Francisco Nunes, criado de Cristovão de Barros, na casa deste, sobre o “pecado da carne”. O amigo teria dito ao jovem Domingos que dormir homem com mulher não era pecado. Contudo, o relato do confessante sobre uma conversa infantil e libidinosa que tivera há anos não satisfez o visitador, que, apoiado por um vasto arcabouço cultural escolástico, exigiu saber se o dito Francisco Nunes fez alguma qualificação em seu comentário – interpretado como herético - sobre a estado da mulher com a qual pode o homem ter relações sexuais sem risco para sua alma, se ela deveria ser solteira ou casada. O valor de tais diferenciações poderia não fazer muito sentido para o jovem Domingos de Paiva, porém, para o visitador elas eram importantes para qualificar o grau da heresia cometida pelo confessante, pois, para a casuística inquisitorial, a defesa da fornicção com mulheres solteiras tinha menos gravidade do que a mesma apologia em relação às casadas – esta seria uma fornicção qualificada.⁵⁵

Houve casos em que essas distinções apareceram na fala cotidiana destes homens. Domingos Pires, um jovem carpinteiro pernambucano, de pouca barba no rosto,⁵⁶ foi

⁵⁴ *Primeira visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça – Denúncias de Pernambuco – 1593-1595*, p. 396-397.

⁵⁵ *Confissões da Bahia*, p. 130-131.

⁵⁶ Em muitos relatos, a condição da barba do homem (se existe, se é grande, falha, dotada de poucos pelos, de que cor ou se já branca) é descrita como condicionante do grau ou forma de masculinidade demonstrada pelo indivíduo. Assim, jovens ainda a se provar são descritos como mancebos em que se começava a barba, ou com barba rala. Enquanto homens de idade avançada são descritos com barbas longas e brancas, denotando um

denunciado ao visitador por dizer, em uma conversa sobre os pecados da carne com Gonçalo Ferreira (que o denunciou), que não havia pecado em dormir com mulher negra ou solteira (evidenciando uma degradação da mulher também pela sua qualidade de negra ou indígena, que a tornava, aos olhos dos homens, especialmente suscetível ao abuso sexual), o pecado existiria apenas em ter relações sexuais com mulheres casadas.⁵⁷ Outro tipo de distinção foi feita por Francisco Carvalho, o qual afirmou que só haveria pecado mortal de luxúria se os homens deitassem com mulheres que fossem suas parentas, o que configuraria incesto.⁵⁸

Os relatos que tratam de defesas feitas à validade da fornicação sugerem certo entendimento corriqueiro de que os homens podiam se relacionar sexualmente com algumas mulheres sem incorrer em penalizações. Segundo Ronaldo Vainfas, os homens da América portuguesa não julgavam errado (afastando-se nisso da doutrina católica) manter relações sexuais com mulheres estigmatizadas com a pecha de degradadas, que não tinham valor social reconhecido, denominadas de solteiras. Essa classificação, ressalta o historiador, não tinha então o mesmo significado que hoje (simplesmente mulher não casada), antes “solteira era a mulher desimpedida, livre, sem proteção de família ou marido, passível de envolver-se em quaisquer relações amorosas ou sexuais”.⁵⁹ Os homens da América portuguesa (que procuravam se perceber e se reafirmar como *viris* e másculos) entendiam-se como possuidores de direitos sexuais que se sobrepunham aos das mulheres. A subordinação das mulheres evidenciava-se pela imediata degradação simbólica e social que elas sofriam ao ceder a esses direitos impositivos dos homens. Elas tornavam-se mulheres quaisquer ou da

semblante patriarcal e de autoridade condizente a uma masculinidade consolidada – o caso do sexagenário padre Frutuoso Álvares, que será abordado no próximo capítulo, trará uma dimensão paradoxal a esta questão.

⁵⁷ *Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça* – Denúncias de Pernambuco – 1593-1595, p.139-140.

⁵⁸ *Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça* – Denúncias de Pernambuco – 1593-1595, p.219-220.

⁵⁹ VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados*, p.60.

vida, cujo uso sexual por qualquer homem era visto como normal pela cultura popular, ainda que não pela Igreja.⁶⁰

A noção de que os homens tinham o privilégio de usar sexualmente das mulheres vistas como degradadas (nem virgens, nem casadas, o que constituiria a chamada fornicação simples), muitas vezes chamadas à época de solteiras, é visível em diversos relatos proferidos frente aos inquisidores. Nesses relatos, as observações sobre o caráter inferior das parceiras aparecem, muitas vezes como elementos secundários da narrativa. Para a Inquisição, tais encontros eróticos com mulheres assim estigmatizadas eram classificados como fornicções simples, sodomias imperfeitas, concubinatos e amancebamentos, não chegando a configurar heresia.

Como já foi afirmado, a Inquisição era um tribunal da fé, a ela competia julgar crenças religiosas desviantes da ortodoxia católica – o que as configurava como heréticas. Práticas eróticas desviantes como as variadas formas de fornicção⁶¹ e a sodomia não eram em si heréticas, porém, como sugere Vainfas, foram assimiladas à heresias (podendo, assim, ser julgadas pelo Santo Ofício) por sugerirem erro deliberado de fé por aqueles que as realizavam.⁶² Como salienta o autor, nessas conversas maliciosas entre homens, existia pouca ou nenhuma intenção herética nos moldes da que tão veementemente buscavam os

⁶⁰ VAINFAS, Ronaldo. “Normas de Fornicação”. IN: VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados*, p. 49-68.

⁶¹ À categoria de fornicção foram atribuídos sentidos diversos pela Igreja católica ao longo do tempo. O teólogos da patrística definiram-na de modo amplo, aludia tanto a categoria de pecadores, quanto a desvios comportamentais. Nesse contexto inicial, fornicários eram os que vendiam seus corpos, os que transgrediam o casamento, os que mantinham uma atitude passiva nas relações carnavais e mesmo os homens que se relacionavam com homens (havia, portanto, sobreposição entre as categorias de fornicção e sodomia). Santo Agostinho distinguiu a fornicção do adultério, remetendo a primeira ao domínio dos pecados carnavais em geral. Ao longo do tempo, à medida que a Igreja consolidava sua vasta tipologia dos pecados da Carne, já na Idade Média Central, a fornicção foi sendo especificada e assimilada a atos específicos de cópula ilícita (era ilícita todo ato sexual que não tivesse fins reprodutivos e que se realizasse fora do casamento) – nesse processo, distinguiram-se também os vários graus e tipos de fornicção, indo da simples (o sexo fora do casamento entre pessoas solteiras, ou com mulher solteira) à qualificada (o sexo feito ou com pessoas proibidas, como mulheres casadas ou freiras, ou de maneira não regulamentada pela Igreja). VAINFAS, Ronaldo. *Fornicação: atos do prazer ilícito*. In: *Casamento, amor e desejo no Ocidente cristão*, p. 60-62.

⁶² VAINFAS, Ronaldo. “Inquisição como fábrica de hereges: os sodomitas foram exceção?”. In: VAINFAS, Ronaldo; FEITLER, Bruno; LAGE, Lana. (Org.). *A Inquisição em xeque*. Temas, controvérsias, estudos de caso, Rio de Janeiro, EdUERJ, 2006, p. 267-280.

inquisidores.⁶³ O sentido profundo desses colóquios era reatualizar performaticamente a masculinidade viril constituinte do ser homem, ou ser homem digno e honrado, na América portuguesa.

Duas confissões feitas ao visitador Heitor Furtado de Mendonça, na cidade da Bahia, refletem bem como a identificação negativa de gênero das mulheres indígenas, africanas ou brancas pobres agia em contato com as dinâmicas de mestiçagens⁶⁴ que conformavam a construção das identidades estamentais de homens e mulheres na América portuguesa em transversalidade às dinâmicas de gênero. O cruzamento dos conceitos de gênero e de dinâmicas de mestiçagens resulta na percepção das diferenças não só entre homens e mulheres e entre brancos e não-brancos, mas na radical experiência das mulheres indígenas, africanas⁶⁵ ou mestiças e como o seu lugar de inferioridade era constituinte da identidade masculina dos homens, que podiam transitar entre experiências europeias e indígenas.

⁶³ VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados*, p.59.

⁶⁴ Dinâmicas de mestiçagens é um conceito elaborado pelo historiador Eduardo França Paiva em tese, ainda não publicada, apresentada em banca para seleção de professor titular no departamento de História da Universidade Federal de Minas Gerais em 2012 com o título *Dar nome ao novo: uma história lexical das Américas portuguesa e espanhola, entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagem e o mundo do trabalho)*. O conceito acentua a importância da mobilidade e do trânsito de pessoas, culturas, objetos, fauna, flora, maneiras de viver e formas de pensar, o que produziu mesclas biológicas e culturais, assim como superposições, interseções, discursos e representações de pureza e de impermeabilidade também. As dinâmicas de mestiçagem sublinham a complexidade e o movimento das misturas e de seus produtos em oposição à somatória de raças, cujo resultado é a fusão das partes em outra e única raça, equação quase matemática, que tradicionalmente lastreou-se na evolução rumo ao branqueamento e à civilização. O conceito apresenta afinidade com o de gênero, pois abre caminho para a desconstrução das categorias de branco, negro, indígena e mestiço, retirando o caráter essencialista destas categorias. Pode-se dizer que a questão que orienta tese do historiador é qual era a definição cultural de ser branco e não-branco em diferentes contextos históricos do mundo ibero-americano. PAIVA, Eduardo França. *Dar nome ao novo: uma história lexical das Américas portuguesa e espanhola, entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagem e o mundo do trabalho)*. Tese de Professor Titular em História do Brasil apresentada ao Departamento de História da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2012, p. 270.

⁶⁵ No caso das mulheres de origem africanas, Eduardo França Paiva ressalta como “a imagem de lascivos, sexualmente desregrados e imorais seria, a partir daí [do século XIV], entre europeus e muçulmanos, cada vez mais associada aos africanos, em especial aos negros, e mais tarde atravessaria o Atlântico”, demonstrando como mulheres e homens eram estigmatizados por mais de uma dimensão de sua identidade ao mesmo tempo (no caso por serem negros, africanos, escravizados), em um cruzamento de imagens negativas do gênero, da qualidade e da condição. Além disso, o autor mostra como a imagem dos negros e africanos como imorais e luxuriosos (com repercussões específicas de acordo com o gênero de cada indivíduo) estava profundamente enraizada na cultura portuguesa. PAIVA, Eduardo França. *Corpos pretos e mestiços no mundo moderno – deslocamento de gentes, trânsito de imagens*. IN: PRIORE, Mary Del; AMANTINO, Marcia. (Orgs.). *História do corpo no Brasil*. São Paulo: Editora UNESP, 2011, p. 69-106.

Viveram nesse trânsito fluido de identidades masculinas, os mamelucos Lázaro da Cunha e Domingos Fernandes Nobre, de alcunha Tomacaúna,⁶⁶ cujos ofícios consistiam em viajar pelo sertão para capturar indígenas a serem escravizados nos engenhos e nas cidades do litoral. Nessas empreitadas, ambos alternavam anos vivendo segundo os costumes dos povos tupi-guarani com a realidade da sociedade colonial. Lázaro da Cunha (que, aliás, era sobrinho do cônego Jácome de Queiroz, cujas aventuras notívagas abriram este capítulo), mameluco de 30 anos, confessou ter vivido por vários anos segundo os costumes indígenas no sertão do Paripe, tendo mantido conversação carnal com muitas índias. Adicionalmente, confessou ter praticado a sodomia imperfeita com uma índia.⁶⁷ Domingos Fernandes Nobre, o Tomacaúna, também mameluco e que contava 46 anos, confessou ter vivido como indígena nas diversas vezes em que esteve no sertão, cada uma se estendendo por vários anos, tendo fornicado com várias mulheres indígenas e praticado a poligamia ao modo gentílico.⁶⁸ Enquanto Lázaro da Cunha era solteiro, Domingos Fernandes Nobre era casado com Isabel Beliaga, mulher branca e cristã-velha.⁶⁹ Este último demonstrou uma maior capacidade de transitar entre as culturas europeia e nativa - derivada talvez de uma maior experiência e do acúmulo de capital simbólico devido à sua idade superior.

As vivências desses dois homens mostram como podiam ser fluidas as identidades raciais e de gênero na América portuguesa, sociedade que, em fins do século XVI, se construía tendo por base misturas culturais e biológicas entre os elementos europeus,

⁶⁶ Por ter se envolvido profundamente com a Santidade indígena estabelecida no vale do Jaguaribe em 1580, Tomacaúna foi alvo de grande interesse tanto do visitador Heitor Furtado de Mendonça, quanto do historiador Ronaldo Vainfas, que considerou o processo instalado contra o mameluco como exemplar “dos desacertos e até cumplicidades entre o visitador do Santo Ofício e os mamelucos que serviam à colonização”. VAINFAS, RONALDO. *A heresia dos índios*. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 181-187. A sentença final recebida pelo sertanista foi considerada, pelo historiador, complacente e motivada pela ignorância do visitador em relação à cultura indígena e por um disfarçado favorecimento àqueles que protagonizavam a expansão colonial contra o gentio: “Processado pelo visitador. Abjurou de leve suspeita na mesa, onde foi grandemente repreendido. Recebeu penitências espirituais, pena pecuniária de 5 mil réis e foi proibido de voltar ao sertão”. *Confissões da Bahia*, p.346.

⁶⁷ *Confissões da Bahia*, p. 223-228.

⁶⁸ *Confissões da Bahia*, p. 346-358.

⁶⁹ *Confissões da Bahia*, p. 346.

indígenas e africanos. Assim, indivíduos mestiços, como Lázaro da Cunha e Domingos Fernandes Nobre, ao mesmo tempo em que despertavam desconfianças nos poderes⁷⁰ (como o enredamento dos dois na Visitação do Santo Ofício por si demonstra), eram capazes de um trânsito cultural mais intenso.

2.4. Hierarquias conjugais

Uma vez que, na cultura luso-brasileira da Época Moderna, o sentimento de superioridade em relação ao feminino era constituinte do ideal de gênero masculino, entende-se porque sua encenação performativa precisava ser constantemente reexperimentada para que a ilusão da coerência de gênero fosse mantida. Mais claramente, o lugar naturalmente inferior do feminino não poderia se restringir àquelas mulheres degredadas pelas linhas de força do sistema colonial e escravista.⁷¹ O lugar superior do homem era performativamente reafirmado cotidianamente também, e talvez principalmente, nas relações familiares visando conformar o lugar inferior de esposas, filhas e outras parentas ou dependentes.⁷²

⁷⁰ Serge Gruzinski e Carmen Bernard explicam que o termo mestiçagem provém de um adjetivo latino, *mixticius*, que designa aquele que “nasceu de uma raça misturada”. O termo dá margem a confusão, de um lado porque recupera, ao mesmo tempo, uniões biológicas e cruzamentos culturais, e de outro porque suas repercussões são múltiplas. Numa sociedade em que os estatutos são codificados, em que os deveres e as obrigações dependem do lugar que cada um ocupa, a ambiguidade da posição dos mestiços inspira desconfiança. BERNAND, Carmen; GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo 2. As Mestiçagens*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006, p.10.

⁷¹ Ronaldo Vainfas argumenta que tanto a empresa colonial quanto o escravismo contribuíram fortemente para a aparente situação de anomia erótica na colônia americana de Portugal e no papel de mulheres indígenas, africanas, brancas pobres e mestiças (livres, forras ou escravas) nos encontros sexuais que grassavam na América portuguesa. Características da colonização e do escravismo, como a relativa escassez de mulheres brancas honradas para se casar, a desarticulação dos poderes seculares e eclesiásticos no controle das transgressões e a situação de mestiçagem cultural e biológica que marcava a sociedade colonial e a confusão cotidiana entre exploração social do trabalho e exploração sexual, contribuíram fortemente para a diluição dos padrões morais a que os portugueses eram acostumados no reino. VAINFAS, Ronaldo. “Normas de Fornicação”. In: VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados*, p.49-52.

⁷² O modelo da família patriarcal brasileira, conforme descrito por Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda, foi criticado, conforme colocou Ronaldo Vainfas, pela historiografia brasileira desde a década de 1980 com base em dois argumentos principais, quais sejam, de que existiram numerosos outros tipos de família ou domicílio no mundo colonial luso-brasileiro entre os séculos XVI e XIX e de que a sujeição das mulheres não foi um dado absoluto, tendo existido inúmeras possibilidades de transgressões femininas (e ocasionais reincorporação delas à ordem), especialmente para as mulheres nas camadas populares da sociedade. Para este ponto, têm destaque as mulheres trabalhadoras dos centros urbanos, fossem escravas de ganho, livres ou forras, cuja movimentação pelas ruas das vilas e arraiais pode ser vista em si como uma subversão do lugar idealizado de passividade e submissão das mulheres. Vainfas argumenta, contudo, que a existência de outras formas de família e as

O problema da sexualidade no leito conjugal foi preocupação central da Pastoral cristã da Carne. As práticas eróticas entre o casal legitimado pela Igreja eram cercadas de regras e recomendações, sendo estritamente vigiadas.⁷³ Nesse contexto, a ênfase dada pela Igreja Católica na regulamentação dos rituais necessários para a legitimidade do casamento revela-se como estratégia de controle dessa sexualidade desde sempre problemática para a doutrina católica.⁷⁴ A incidência dos poderes sobre a sexualidade conjugal faz-se perceber tanto pela perseguição de crimes a ele diretamente relacionados, como a bigamia, quanto por crimes diversos em que as tensões entre esposos compõem o pano de fundo da narrativa.

Na casa do ex-alfaiate Pero Domingues, grego de nação, por exemplo, as tensões conjugais atingiram nível elevado, tomando, em 1592, a forma de uma intriga envolvendo o Tribunal do Santo Ofício. Morador na barra de Perabaçu, no Recôncavo da cidade da Bahia, Pero Domingues foi acusado pela cunhada Francisca Grega (mestiça, nascida em Matoim, casada com André Leitão, ausente)⁷⁵ e por sua esposa Maria Grega, também mestiça, ambas filhas de João Grego, carpinteiro de naus, e de sua mulher Constança Grega, que era indígena do Brasil, de obrigar a esposa a realizar sexo anal em diversas ocasiões.

As irmãs relataram que Pero Domingues obrigara a esposa Maria Grega a realizar sexo anal em todas as uniões carnavais que mantiveram desde que se casaram, havendo-a deflorado

transgressões das mulheres de diferentes estamentos sociais não escondem a dominância cultural do patriarcalismo como modo de se organizarem os poderes em práticas e valores sociais. Ver CORRÊA, Mariza. Repensando a família patriarcal brasileira. In: ALMEIDA, Maria Sueli Kofes de. São Paulo: Brasiliense, 1982; LEWKOWICZ, Ida. Concubinato e casamento nas Minas Setecentistas. In: RESENDE, Maria Ifigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos. (Orgs.). *As Minas Setecentistas 2*. Belo Horizonte: Autêntica; Companhia do Tempo, 2007, p.531-547; VAINFAS, Ronaldo. Patriarcalismo e misoginia. In: VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados*, p.107-111.

⁷³ FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I*, p.40-45. Ronaldo Vainfas mostrou como a lenta incorporação do casamento à doutrina cristã como um sacramento foi marcada por uma delimitação do campo sexual, demarcando o sexo reprodutivo dentro das amarras do matrimônio como única opção válida e não pecaminosa. Passando de uma opção desprestigiada de vivência sexual no cristianismo primitivo (para os padres da Igreja, o casamento era uma via inferior se comparada à virgindade e à continência perpétua), o casamento foi elevado à posição de sacramento simbólico da união entre Cristo e a Igreja. VAINFAS, Ronaldo. *Casamento, amor e desejo no ocidente cristão*.

⁷⁴ VAINFAS, Ronaldo. Concubinato e matrimônio. In: VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados*, p.69-106.

⁷⁵ Processo de Pero Domingues, ANTT: PT-TT-TSO/IL/28/2525, f.7-9. Disponível em: [http://ttonline.dgarq.gov.pt/dserve.exe?dsqServer=calm6&dsqIni=Dserve.ini&dsqApp=Archive&dsqCmd=show.tcl&dsqDb=Catalog&dsqPos=30&dsqSearch=\(RefNo=2525\)](http://ttonline.dgarq.gov.pt/dserve.exe?dsqServer=calm6&dsqIni=Dserve.ini&dsqApp=Archive&dsqCmd=show.tcl&dsqDb=Catalog&dsqPos=30&dsqSearch=(RefNo=2525)). Último acesso em 01 de novembro de 2013.

com a mão (ato que repetiu nas vezes seguintes em que tiveram cópula). Segundo o relato da jovem esposa, que tinha entre 15 e 16 anos ao se confessar ao visitador, o marido ameaçara a matar se ela contasse sobre suas relações sexuais a alguém, dizendo também que elas não eram pecado.⁷⁶

A confissão do marido, todavia, sugere que as tensões entre ele e a esposa passavam por pontos diversos. Segundo seu relato, desde que se casara com Maria Grega (o que contava dois anos quando se confessou a primeira vez), ele convivera apenas dois meses com ela, tendo ido para o sertão 30 dias após casar e voltado um mês antes da confissão, ocorrida em 4 de fevereiro de 1592. Nesse curto tempo, a esposa teria se negado a ter relações sexuais com ele, o que o levou a, uma vez, penetrá-la pelo vaso traseiro. Nessa ocasião, Pero Domingues alegou estar embriagado com vinho.⁷⁷ Após ser preso a mando do visitador, que considerou sua primeira confissão negativa,⁷⁸ Pero Domingues enfatizou, em sucessivas sessões com Heitor Furtado (que sempre o admoestava a fazer confissão inteira e, assim, receber a misericórdia do Santo Ofício) que a família de sua esposa o queria mal. Relatou ter sofrido tentativas de assassinato a flechadas, facadas e por envenenamento pela esposa Maria e pelo cunhado Francisco Grego.⁷⁹

As confissões dos esposos são conflitantes, e cada um procurou culpar o outro pelos pecados do casal. Enquanto Maria Grega acusou o marido de intensa violência sexual (inclusive tendo sua virgindade rompida pelo esposo com o uso de suas mãos), Pero Domingues, ainda que assumisse a culpa por uma cópula sodomítica,⁸⁰ acusou a esposa de

⁷⁶ *Confissões da Bahia*, p. 278-279.

⁷⁷ *Confissões da Bahia*, p. 315-316.

⁷⁸ PT-TT-TSO/IL/28/2525, f.32.

⁷⁹ PT-TT-TSO/IL/28/2525, f.35-41; 42-44; 44-47; 67-75.

⁸⁰ Pero Domingues confessou também ter praticado a sodomia imperfeita com uma mulher indígena sua escrava em sua viagem de volta do sertão. Essa cópula, contudo, parece ter sido esquecida pelo visitador no decorrer do processo, uma vez que não fez parte do Libelo acusatório constituído contra o réu. *Confissões da Bahia*, p. 316, PT-TT-TSO/IL/28/2525, f.51-56.

recusar-se a cumprir o débito conjugal e de, auxiliada por sua família, ter armado uma rede de intrigas para incriminá-lo perante o Santo Ofício da Inquisição.

A noção de débito conjugal era o mecanismo pelos quais os poderes estatais e eclesiásticos regulavam as relações eróticas dentro do matrimônio. Consistia na obrigação que marido e esposa tinham um para com o outro de se entregarem sexualmente conforme a requisição do(a) parceiro(a). Ainda que o débito conjugal instaurasse certa igualdade entre as partes, a interpretação escolástica do conceito eliminou a autonomia erótica da esposa. Concebendo as mulheres como naturalmente recatadas e passivas, a tradição escolástica entendeu que elas não deveriam expressar seus desejos eróticos. A elas caberia apenas sinalizar sutilmente seu desejo que deveria ser interpretado pelo marido. Dessa forma, o homem recebeu total controle sobre a sexualidade do casal, pois somente ele poderia interpretar as vontades da esposa e esta ainda deveria se submeter aos desejos do marido quando ele os expressasse.⁸¹

Assim, coube ao visitador Heitor Furtado de Mendonça discernir entre os relatos dos cônjuges e, por meio do processo instaurado, e ouvidas as testemunhas arroladas pela defesa, investigar a quem caberia maior culpa. O formal de culpa revela como a instituição do Tribunal do Santo Ofício e, por extensão, a Igreja reforçavam a autoridade do marido em detrimento da esposa, mesmo diante de crimes graves como a sodomia, ainda que imperfeita. Pero Domingues foi processado pelo visitador, mas terminou absolvido, tendo que realizar penitências espirituais e pagar as custas do processo. O entendimento de Heitor Furtado de Mendonça foi que Pero Domingues foi vítima de uma conspiração conjugal articulada pela esposa e sua família (mãe, pai e irmãos).⁸² Para além das conclusões do

⁸¹ VAINFAS, Ronaldo. Casamento e misoginia: saberes eruditos. In: VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados*, p.116-117.

⁸² PT-TT-TSO/IL/28/2525, f. 101. Contribuiu também para que a decisão do visitador e dos juízes convidados fosse a favor do réu o fato de suas acusadoras serem mamelucas, portanto testemunhas não confiáveis, sugerindo

inquisidor, os dois relatos, ainda que discrepantes, mostram uma situação conjugal de alta tensão e violência física e sexual sofrida pela esposa, que, diferente de grande parte das mulheres do período, soube ao menos buscar uma estratégia para superar a situação desfavorável que vivia no casamento.⁸³

A necessidade de constante reafirmação performativa para a construção da masculinidade levava vários homens, de vários níveis sociais, a falarem sobre suas performances eróticas, muitas delas transgressões aos dogmas da Igreja. Essas pequenas blasfêmias cotidianas tinham o sentido de recitar as normas de gênero, tornando-as atuais e mantendo as hierarquias de gênero intactas.⁸⁴

Entre os vários que confessaram blasfêmias ligadas a desavenças conjugais, está o lavrador Bento Rodrigues Loureiro, cristão-velho, que contava 47 anos quando foi se confessar ao visitador, no Período da Graça, no Recôncavo da cidade da Bahia, de 22 de janeiro de 1592. Ele confessou uma blasfêmia datada já de quinze anos, quando, ao dirigir-se à missa com sua esposa Esperança Tourinha e seus filhos, “vindo a ter certas diferenças com sua mulher sobre ciúmes que lhe ela demandava, ele se benzeu e, querendo dizer o nome de ‘Jesus em que creio’, disse e pronunciou com a boca ‘Jesus de que arrenego’”.⁸⁵ Essa confissão mostra que a autoridade do homem sobre sua esposa era considerada tão grande na sociedade da América portuguesa, que a menor contestação (como os ciúmes do casal) era respondida por acessos de violência (física ou oral). O sentimento de raiva (ou agastamento)

como a desqualificação pelo gênero, pela qualidade e pelo status estamental se cruzavam em interccionalidade na visão de mundo das autoridades da Igreja no período.

⁸³ O último capítulo da dissertação será dedicado ao estudo de mulheres que, por meio de estratégias criativas diversas, tentaram, como Maria Grega, superar ou alterar situações cotidianas de violência física ou simbólica, subvertendo, nestas ações, as hierarquias de gênero que as inferiorizavam.

⁸⁴ Judith Butler explica que o poder criador dos atos ou afirmações performativas está ligado ao seu caráter citacional. Ou seja, à citação das regras, dos ideais e das hierarquias sociais e culturais dos gêneros. Os atos performativos têm, portanto, um caráter vinculante porque, ao acontecerem, transferem (por meio da citação) a força das leis sociais que estabelecem como os gêneros deveriam ser ao processo de sujeitificação dos indivíduos. Assim, a imagem do eu generificado estável e coerente é construída pela citação da lei presente nos atos e nas afirmações performativas. BUTLER, J. Critically Queer. *GLQ: A Journal Of Lesbian & Gay Studies*. 1993, 1, 1, pp. 17-32.

⁸⁵ *Confissões da Bahia*, p. 228-229.

em relação à esposa foi a justificativa apresentada pelo confessante ao visitador para a blasfêmia proferida.

A julgar pelas confissões proferidas, na Bahia, ao visitador durante o período da graça, casos como o de Bento Rodrigues Loureiro não foram incomuns. Foram feitas sete confissões de blasfêmias variadas, e todas podem ser relacionadas a alguma forma de desavença conjugal. Em seus relatos, os confessantes (quatro homens e três mulheres de diferentes estratos sociais, como lavradores, donos de terra, e mesmo uma cigana) expuseram momentos de suas vidas íntimas. Afonso Luís, por exemplo, confessou ter blasfemado – “(...) arrenegou de Deus [e] dos santos do paraíso”⁸⁶ – por ser constantemente, desde há dezesseis anos, humilhado e espancado por sua família, esposa, filhos, genro e nora, por ser ele pobre e cego e não conseguir trabalhar. O casal Noitel Pereira e Antonia Correa foi ouvido com suspeita pelo visitador por ter blasfemado contra o sacramento da confissão (“que a gente só a Deus se havia de confessar, e não aos homens”), pois Antonia Correa fora solicitada (“e estas coisas com palavras brandas e de maneira que claramente ela entendeu serem com intenção desonesta”)⁸⁷ pelo vigário enquanto se confessava. As blasfêmias confessadas pela cigana Apolônia Bustamante foram devido a sofrer “muito má vida”⁸⁸ com o companheiro com quem se amancebara. Já as de Dona Maria de Reboredo foram motivadas pela ira e pelo ciúmes provocados por “seu marido fazer sem razões e dormir com as escravas moças da casa e lhe dar muitas ocasiões de se enojar e agastar”.⁸⁹ Quanto a João Biscainho desculpou-se, que, por estar “agastado pelejando com sua mulher, blasfemou dizendo ‘arrenego de Jesus Cristo’”.⁹⁰

Algumas blasfêmias reproduziam oralmente até que ponto a violência ou a humilhação masculina poderia ir para tentar cumprir a ansiedade dos homens em tentar consolidar sua

⁸⁶ *Confissões da Bahia*, p. 231-233.

⁸⁷ *Confissões da Bahia*, p. 248-251.

⁸⁸ *Confissões da Bahia*, p. 265-267.

⁸⁹ *Confissões da Bahia*, p. 319-321.

⁹⁰ *Confissões da Bahia*, p. 338-339.

masculinidade. Estevão Barbosa foi denunciado ao visitador Heitor Furtado de Mendonça, em Olinda, no dia 13 de janeiro de 1594, por ter afirmado que não era pecado nem mortal, nem venial o homem matar sua esposa caso ela cometesse adultério.⁹¹ Esta convicção de Estevão Barbosa era um ponto em que a Igreja e a Coroa discordavam, tendo a primeira procurado, quando possível, proteger a vida das mulheres adúlteras. Segundo as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, o sacerdote encarregado de investigar as culpas em casos de adultério deveria agir com discrição, caso “se tema perigo de vida ou de outro mau trato considerável”⁹² contra a mulher pelo marido. A discrição recomendada pela Igreja na condução de casos de adultério ia até mesmo à repreensão apenas particular da mulher pelo pároco e à exclusão de seu nome dos documentos do processo.⁹³ A Coroa, por meio de seu ordenamento jurídico, adotava uma postura mais violenta em defesa do ideal da superioridade masculina, chegando a legitimar e amparar o assassinato das mulheres pelos maridos de certos status sociais – os mais elevados. Nas Ordenações Filipinas, assegura-se o direito do marido de tirar a vida a sua mulher e ao amante caso os flagrasse em adultério, salvo se o amante da esposa fosse de maior qualidade que o marido traído (nesse caso, o marido não poderia mata-lo) - no que se percebe como as diferenças estamentais cortavam transversalmente as identidades de gênero dos homens, pois os homens fidalgos tinham como que prerrogativas mais flexíveis no exercício de seus privilégios eróticos masculinos que os homens de menor qualidade.⁹⁴

⁹¹ *Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça – Denúncias de Pernambuco – 1593-1595*, p. 141-142.

⁹² VIDE, D. Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Estudo introdutório e edição FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales; JANCSÓ, Istvan; PUNTONI, Pedro. (Orgs.). São Paulo:EDUSP, 2010, p.492.

⁹³ *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, p.492.

⁹⁴ Ordenações Filipinas, livro V, título XXXVIII. Disponível em: <http://www.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas/15p1188.htm> Último acesso em 11 de setembro de 2013.

2.5. Poderes patriarcais

Na América portuguesa, entre os fins do século XVI e o início do XVII, a superioridade masculina, por conseguinte, era performativamente recolocada em cena a cada momento das relações de homens e mulheres, tanto naquelas consideradas degeneradas, como nas legalmente constituídas como suas esposas e filhas. Ser homem garantia certos poderes no âmbito familiar, pois ao pai/marido era atribuído governo absoluto sobre os familiares, constituindo uma rede de direitos e deveres assimétricos entre o pai, a mãe e os filhos. Tanto a mãe/esposa, quanto os filhos deveriam obedecer, honrar e respeitar o governo do pai, que deveria, por sua vez, zelar pelos seus dependentes. Segundo António Manuel Hespanha, o ordenamento jurídico da sociedade portuguesa, no período moderno, considerava a mulher explicitamente inferior ao homem, como se vê nos exemplos seguintes: o gênero de sujeitos jurídicos era sempre masculino, pois se considerava que a superioridade deste continha o feminino; as mulheres não conservavam a memória familiar, de forma geral eram consideradas incapazes de assumir funções de mando; as esposas deviam submissão ao marido, pois eram indignas, frágeis, passivas e tendiam a ser lascivas, astutas e más.⁹⁵ A intensidade da inferiorização da mulher correspondia ao enaltecimento do homem, que aparece como uma figura dotada de significativos poderes na vida cotidiana, ainda que o homem em questão integrasse os estamentos inferiores da sociedade colonial.⁹⁶

O papel do homem na estrutura da família e no casamento era, portanto, peça crucial na construção de uma identidade masculina dentro de um ideal de gênero que assegurava o patriarcalismo. Com esse olhar, os crimes de bigamia e de defesa da superioridade do estado dos casados sobre o dos religiosos são testemunhos da importância do casamento para essas

⁹⁵ HESPANHA, António Manuel. Mulheres, esposas e viúvas. IN: HESPANHA, António Manuel. *Imbecillitas*, p. 110-140.

⁹⁶ Segundo Badinter, a única característica da masculinidade passível de alguma universalização é a posição de superioridade em relação às mulheres em que ela é construída: “Desde o surgimento do patriarcado, o homem se definiu como ser humano privilegiado, dotado de alguma coisa a mais, ignorada pelas mulheres”. BADINTER, Elisabeth. XY, p. 6.

peessoas, mas também apologias do papel patriarcal de gênero que a masculinidade precisava assumir para ser válida socialmente.

Os bígamos eram réus em situação particularmente precária perante o Santo Ofício, pois a lógica do Tribunal os considerava culpados de antemão.⁹⁷ Eram acusados de ofenderem o sacramento do matrimônio, elevado pelo Concílio de Trento à condição de símbolo da união espiritual entre Cristo e a Igreja, portanto um dogma crucial à pastoral tridentina.⁹⁸ A disciplinarização dos ritos matrimoniais por Trento enquadrava-se no esforço dos poderes em controlar a sexualidade dos casais, procurando delimitar com precisão quais receberiam o estatuto de legitimidade social. Sendo os encontros sexuais dos casados um ponto fulcral nas preocupações da Igreja e do Estado, um primeiro ponto de controle sobre eles era a delimitação de quais casais poderiam se dizer casados de modo legítimo. A condição de casados só era assegurada àqueles que, perante testemunhas na igreja, recebessem a benção sacerdotal e proferissem as palavras de presente.

Homens e mulheres que foram enquadrados pela Inquisição como bígamos mostram como a circulação de pessoas, notícias e bens materiais ou simbólicos era uma prática corrente na vida das pessoas no mundo colonial português. Tais deslocamentos impostos pela necessidade ou pela ânsia por fazer nova vida alhures dão forma ao conceito de planetarização do mundo moderno a partir do século XVI, conforme exposto por Serge Gruzinski.⁹⁹ Se

⁹⁷ Segundo Vainfas, no entender da Inquisição, o bígamo só podia ser um herege pertinaz e insistente em ocultar suas intenções heterodoxas em relação ao sacramento do matrimônio – intenções perigosamente similares às ideias luteranas, conforme as entendiam a Igreja. A não ser que o réu admitisse com grande consternação que desacreditava da sacralidade do casamento (condição vista pelo Santo Ofício como o primeiro passo para o real arrependimento e a penitência), o réu estava sujeito a penalidades graves, restritas aos que se recusassem a fazer confissão completa. De qualquer modo, em ambas as situações, o réu era culpado para a Inquisição. Ver VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados*, p.253-254.

⁹⁸ VAINFAS, Ronaldo. A má-fé dos bígamos: afirmação do núcleo dogmático. In: VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados*, p. 253-257.

⁹⁹ O fenômeno da planetarização manifesta-se por uma mudança de escala, podendo ser observado em diferentes dimensões da cultura, como o urbanismo, a literatura e o direito. Com a expansão ultramarina dos europeus, em curso desde o século XV, formou-se um trânsito cultural ligando América, Europa, África e Ásia, um mundo dilatado e no qual a Europa nem sempre era o centro das relações entre as pessoas, que transitavam também entre os espaços americanos, africanos e asiáticos. GRUZINSKI, Serge. *Os mundos misturados da monarquia*

circulavam homens e mulheres, os sentidos desses movimentos estavam também marcados pela hierarquia dos gêneros.¹⁰⁰

O escrivão da Fazenda del rei, na capitania da Paraíba, Antonio da Costa de Almeida, foi denunciado ao visitador Heitor Furtado de Mendonça por sete pessoas diferentes por um suposto crime de bigamia. Devido à variedade de denunciante - alguns moradores em Pernambuco, outros na Paraíba - foi possível montar um quadro mais completo das bigamias aparentemente praticadas não só pelo escrivão, mas também por suas duas esposas (fossem ou não legitimadas pela Igreja, em suas respectivas comunidades, eram assim reconhecidas) Maria Simões e Felippa Barbosa.¹⁰¹

A primeira denúncia sobre o caso foi feita por André Pedro, flamengo de nação, mercador, residente em Olinda, a 21 de abril de 1594. O mercador contou ao inquisidor ter ficado sabendo, por meio de Pero de Moraes, que certo Antonio da Costa, residente então na Paraíba, talvez a caminho de Lisboa, se casara à porta da igreja com Felippa Barbosa, uma parenta de Pero Moraes, sendo já casado, conforme as regras da Igreja e que sua primeira esposa ainda estava viva, residindo na Paraíba, mas esta não foi nomeada pelo denunciante.¹⁰² Sendo uma denúncia de segunda mão, o relato de André Pedro trouxe poucos detalhes sobre o caso, não havendo informações precisas sobre o suspeito de bigamia e nem sequer o nome da primeira esposa. Alguns detalhes foram esclarecidos pela denúncia seguinte, feita pelo próprio Pero Moraes de Sampaio.

católica e outras connected histories. Palestra proferida na UERJ, em 11 de agosto de 2000, a convite da UFRJ e da UERJ.

¹⁰⁰ No capítulo final da dissertação, serão abordados os casos de mulheres bígamas, contextualizando suas lutas por uma vida diferente como uma estratégia de subversão do papel de gênero de cativas, recatadas, reclusas e submissas que a elas era imposto como modelo ideal.

¹⁰¹ *Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça* – Denúncias de Pernambuco – 1593-1595, p.260; 344-346; 395-396; 399-401; 401-403; 414-416; 416-418.

¹⁰² *Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça* – Denúncias de Pernambuco – 1593-1595, p.260

Mercador, Pero de Moraes Sampaio, cristão-novo, natural de Lisboa, de mais ou menos 20 anos, ofereceu uma descrição física de Antonio da Costa. Ele seria um homem pequeno de corpo, magro, de barba loura e com compridos bigodes. Sua denúncia completa o quadro apenas esboçado por André Pedro, pois o denunciante teria presenciado o segundo casamento de Antonio da Costa, realizado com Felippa Barbosa, em Lisboa, havia 4 anos (por volta de 1590), a qual era filha de Fernão Pinto, mercador, já defunto.¹⁰³

A descrição do casamento feita pelo jovem mercador reflete a ordenação ritual prescrita pelo Concílio de Trento, tendo se realizado na igreja de São Gião (atrás da qual Felippa Barbosa morava com sua mãe). Os noivos foram recebidos pelo cura da igreja e disseram as palavras costumeiras ao receber o sacramento do matrimônio,¹⁰⁴ que ocorreu na presença dos padrinhos, Maria Fernandes, parda, e seu marido, Afonso Fernandes Mantua, mercador e irmão do pai da noiva.¹⁰⁵ Após casados, Antonio da Costa e Felippa Barbosa coabitaram por vários meses, tendo tido ela um filho do marido, após o que ele retornou à Paraíba.

A denúncia de Pero de Moraes de Sampaio, contudo, revela a história de vida de Felippa Barbosa após a partida do marido. Em primeiro lugar, Pero de Moraes de Sampaio não fora denunciar apenas Antonio da Costa, mas também Felippa Barbosa. Segundo seu relato, esta, em Lisboa, tinha fama pública de já ser casada na Igreja, o que teria ocorrido antes de seu envolvimento com Antonio da Costa. Seu primeiro marido, cujo nome o denunciante não lembrou ao certo, chamando-o de Foam Thomas, a deixara com um filho, antes de ir-se para a

¹⁰³ *Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça* – Denúncias de Pernambuco – 1593-1595, p.344.

¹⁰⁴ Segundo as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, na cerimônia do casamento, à mulher cabia dizer “Eu N. recebo a vós N. por meu marido, como manda a Santa Madre Igreja de Roma”, a que deveria responder o homem: “Eu N. recebo a vós N. por minha mulher, como manda a Santa Igreja de Roma”. Expresso o mútuo consentimento das partes, a Igreja ordenava que o pároco que abençoava a união dissesse “*Ego vos in Matrimonium conjugo, in nomine Patris et Filii, et Spiritus Sancti*”. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, p.253.

¹⁰⁵ *Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça* – Denúncias de Pernambuco – 1593-1595, p.343-344.

Índia, já havia dez anos, tendo cessado de mandar notícias um ano após sua partida. Embora a falta de notícias tornasse provável a morte do primeiro marido, a narrativa de Pero de Moraes de Sampaio ressalta que a denunciada nunca se comportara como viúva, mesmo antes de querer se casar novamente, e destaca ainda que Antonio da Costa procurou ativamente alguma testemunha da morte de Foam Thomas, aparentemente negociando tal testemunho. A história de Felippa Barbosa se complicou ainda mais após a partida de Antonio da Costa. Algum tempo depois disso, seu primeiro marido retornou a Lisboa, em 1592, para grande aflição da suposta bígama, que, temendo que o marido traído a quisesse matar, procurou refúgio no Mosteiro das Convertidas. Após este último desdobramento, o denunciante viajou para Pernambuco e não teve mais notícias do caso.¹⁰⁶

As denúncias seguintes foram feitas ao visitador Heitor Furtado de Mendonça já na Paraíba¹⁰⁷ e focaram-se mais no relacionamento entre Antonio da Costa (que agora aparece com o nome completo, Antonio da Costa de Almeida) e sua primeira esposa Maria Simões. As denúncias de João Fernandes, Francisco Barbosa, Balthazar de Macedo e Domingos Ferreira são bastante similares e apenas reproduzem a fofoca, que provavelmente corria na cidade de Phelipeia, desde 1590, sobre como o escrivão da fazenda casara-se uma segunda vez, em Lisboa, sendo ainda viva sua primeira esposa. Nenhum deles sabia o nome dessa segunda esposa, e não estavam sequer seguros de que o casamento de fato se realizara. Por meio de

¹⁰⁶ *Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça – Denúncias de Pernambuco – 1593-1595*, p.344-346.

¹⁰⁷ Rodolpho Garcia, em sua introdução à edição impressa das denúncias de Pernambuco feitas na Primeira Visitação do Santo Ofício à América portuguesa, apresentou a cronologia da Visitação em Pernambuco, conforme apresentada anteriormente por Capistrano de Abreu. Segundo esta cronologia, entre 21 de dezembro de 1594 (fim dos doze dias de graça concedidos a Itamaracá) e 1º de fevereiro de 1595 (quando o visitador chegou novamente a Olinda), Heitor Furtado de Mendonça levou a Visitação do Santo Ofício à capitania da Paraíba. No dia 8 de janeiro de 1595 celebrou-se o primeiro auto da Inquisição na cidade de Phelipea de Nossa Senhora das Neves, sendo fixados o édito da fé, o monitório geral, o édito da graça e o alvará do rei para o perdão das fazendas. Foram concedidos quinze dias de graça à capitania. Ao dia 24 de janeiro de 1595, os documentos foram retirados da matriz de Nossa Senhora das Neves, tendo acabado o período da graça. GARCIA, Rodolpho. Introdução; Primeiro auto da Sancta Inquisição que se celebrou na capitania da Parayba aos 8 de janeiro de 1595; Fim dos quinze dias de toda Parayba – Desfixação dos Edictos, etc. IN: *Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça – Denúncias de Pernambuco – 1593-1595*, p.V-XXXIII; 389-392; 419.

seus testemunhos, fica-se sabendo, todavia, que Antonio da Costa de Almeida chegara à Paraíba dez anos antes (em torno de 1585) já com sua esposa Maria de Simões, sendo reconhecidos por todos como casados, embora não tivessem contraído matrimônio na capitania.¹⁰⁸

Duas outras denúncias lançam mais luzes sobre o caso, colocando sob suspeita aquela que seria a vítima dos pecados de Antonio da Costa de Almeida e Felippa Barbosa, a primeira esposa que permanecera na Paraíba, Maria Simões. Maria Salvadora (sobre quem não há mais informações no documento) relatou que, quatorze anos antes, viera à Paraíba na mesma nau que Antonio da Costa de Almeida e Maria Simões, tendo se agasalhado próxima a eles. Pela proximidade, ela ouviu a conversa íntima do casal, a qual relatou ao visitador nos termos seguintes:

Ouviu ela dizer a ditto Maria Simões pera o ditto Antonio da Costa dAlmeida que se agasalhasse que fazia frio, então o ditto Antonio da Costa dixe a ditto Maria Simões o seguinte, se agora viesse vosso marido dAfrica pera quem vos acolherieis pera elle ou pera mjm? Então ella lhe respondeo que pera elle ditto Antonio da Costa, e que quanto era o outro que nunca Deos lho mostrasse, as quaes pallavras passarão estando todos tres juntamente em pratica.¹⁰⁹

A denúncia de Maria Salvadora foi completada pelo vigário João Vaz Salem, sacerdote da igreja matriz de Nossa Senhora das Neves, em Philipeia, que tinha mais ou menos 41 anos de idade. O vigário dá a entender que a condição de não casados de Antonio da Costa de Almeida e de Maria Simões era uma discreta informação que circulava entre algumas pessoas na capitania, pois, ao mesmo tempo em que não soube (ou não quis) precisar de quem ouvira o caso, deu-lhe importância suficiente para pressionar Antonio da Costa que trouxesse de Lisboa – onde ele supostamente se casara com Maria Simões, na igreja de São

¹⁰⁸ *Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça* – Denúncias de Pernambuco – 1593-1595, p.395-396; 399-401; 401-403; 414-416.

¹⁰⁹ *Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça* – Denúncias de Pernambuco – 1593-1595, p.410-411.

Paulo – certidão atestando o casamento das partes. Ao retornar Antonio da Costa de Almeida de Lisboa, foi pressionado pelo vigário, acabando por contar-lhe sua versão dos fatos passados no reino. Conforme este último relato, Antonio da Costa tivera relações com Felippa Barbosa, dizendo a ela que era solteiro. Teria sido, por essa razão, obrigado pelos parentes da mulher a se casar com ela. Finalmente, Antonio da Costa de Almeida contou ao vigário que foi somente pela intervenção de seu pai que conseguira voltar à Paraíba, pois seu progenitor fora de Olinda (onde lhe contaram que seu filho estava amancebado em Lisboa) para trazê-lo de volta a sua esposa Maria Simões.¹¹⁰ Destarte, estas duas últimas denúncias sugerem que Antonio da Costa de Almeida talvez não tenha cometido bigamia, pois não era certo que ele fosse casado de modo legítimo com Maria Simões. Neste caso, apenas Felippa Barbosa seria bígama.

A história das relações entre Antonio da Costa de Almeida, Maria Simões e Felippa Barbosa mostra como os deslocamentos possibilitados pela planetarização das sociedades ocidentais na Época Moderna abriam novas possibilidades para homens e mulheres. Todavia, os custos de tais deslocamentos eram assimétricos em relação aos gêneros, os homens tendo muito pouco a perder, e bastante a ganhar, mudando de regiões, e as mulheres se colocando em posições precárias e suspeitas ao fazê-lo. Ao mesmo tempo, a insistência destas pessoas em se casarem, ou se fazerem passar por casadas perante suas comunidades, mostra como o casamento era uma instituição central nesta sociedade, capaz de conferir prestígio, respeitabilidade e honra, sendo um elemento importante na construção de identidades de gênero moldadas conforme os ideais patriarcais.

¹¹⁰ *Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça – Denúncias de Pernambuco – 1593-1595*, p. 416-418.

2.6. Em defesa do casamento patriarcal

A defesa da superioridade, ou da igualdade, do estado, ou da vida dos casados em relação ao dos religiosos, assim como o crime de bigamia, teve forte adesão popular na América portuguesa, como se pode constatar a partir das fontes produzidas pelas visitas do Santo Ofício. Dado o recorte das fontes consultadas, os visitantes encontraram 16 homens e uma mulher que, avaliando tanto suas vidas, quanto os descaminhos do clero, concluíram que suas vidas ordinárias tinham valor igual ou superior às dos padres e frades em suas igrejas, mosteiros e colégios.

Ronaldo Vainfas entende que a defesa do estado dos casados era resultante do amálgama do tradicional apreço, existente na Península Ibérica, ao casamento com os elementos da pastoral tridentina que valorizavam o matrimônio como sacramento de fé e com os questionamentos quanto à sacralidade do estado clerical, alimentados pela convivência diária com sacerdotes que divergiam flagrantemente dos ensinamentos dos Evangelhos.¹¹¹ As circunstâncias em que os homens costumavam proferir essa herética afirmação apontam para um clima de irreverência, galhofa e de vanglórias masculinas – bastante distantes das agremiações heréticas imaginadas pela Inquisição.

Das 17 ocorrências desse crime de potencial herético recolhidas pela pesquisa, 16 mostram como o debate sobre o valor dos estados era um assunto que, por um motivo ou por outro, sempre entrava em discussão quando se reuniam parentes, amigos, vizinhos, trabalhadores do mesmo engenho ou mesmo conhecidos circunstanciais. Exceto por Manuel Antônio, torneiro, cristão-novo, cuja confissão a Heitor Furtado de Mendonça, em 1º de

¹¹¹ VAINFAS, Ronaldo. Importância do casamento. IN: VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados*, p.93-101.

fevereiro de 1592, não dá detalhes das ocasiões em que proferiu a afirmação,¹¹² todas as outras referem-se a alguma forma de reunião de homens.

Como nas discussões sobre a validade da fornicação simples, a defesa da superioridade do estado dos casados sobre o dos religiosos parece ter sido uma discussão que importou sobretudo aos homens. Contudo, houve ao menos uma mulher que defendeu a mesma ideia. Ignez de Brito, moradora na freguesia de Nossa Senhora do Rosário, da Várzea do Capibaribe, em Pernambuco, também afirmou que a ordem dos casados era melhor do que a dos religiosos, desafiando irreverentemente o frei Joam de Xeixas, frade de Nossa Senhora do Carmo, ao fazê-lo. O frei era um dos muitos convivas presentes em um jantar oferecido na casa do marido da denunciada, chamado Vicente Correa, ocasião em que estiveram presentes várias outras pessoas. Uma delas, seu hóspede, chamado Ignacio do Rego Cogominho, vianês, cristão-velho, de 31 anos, procurou relativizar o dito de Ignez de Brito, alegando ao visitante que ela o fizera galanteando e rindo para o frade e que, após ser repreendida por ele denunciante e pelo frade, se calou.¹¹³

Para muitos, essa crença não era mais que uma opinião comum partilhada por muitos homens. Vários deles, inclusive, não sabiam que ela era sujeita à investigação inquisitorial até que foi publicado o Édito da Fé em suas localidades de residência ou ao serem advertidos por membros do clero, notadamente por seus confessores. O carpinteiro cristão-velho Francisco Pires confessou, na Bahia, a 10 de fevereiro de 1592, que, ao longo dos anos, ouvira esta mesma afirmação da boca de diferentes homens;¹¹⁴ o lavrador, cristão-velho, Pedro Álvares Aranha, afirmou não saber que o dito (a respeito do qual praticava com seus amigos) era herético até ler o Édito da Fé e o Monitório Geral, publicados na freguesia de Paripe,¹¹⁵

¹¹² *Confissões da Bahia*, p.280-281.

¹¹³ *Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça – Denúncias de Pernambuco – 1593-1595*, p.52.

¹¹⁴ *Confissões da Bahia*, p.334-345.

¹¹⁵ *Confissões da Bahia*, p.342-343.

mesma justificativa apresentada pelo mercador, cristão-velho, Antonio Vaz da Costa, ao visitador Marcos Teixeira, na Bahia, a 14 de abril de 1618.¹¹⁶ Bastião Pires Abrigueira, carreiro de certa proeminência por possuir bois e carros próprios, dos quais vivia, foi denunciado por três amigos em Olinda (Domingos Madeira, clérigo de missa, Domingos de Sequeira e Antonio de Andrade Caminha, senhor de engenho) e, ao ser por eles repreendido, argumentou, talvez com medo nos olhos, ao ser ameaçado com a Santa Inquisição, que “(...) quando fora casado vivera bem e quieto”,¹¹⁷ que “(...) estivera seis ou sete anos casado e (...) que era tão bom o estado do casado como o do religioso”,¹¹⁸ e que nos “(...) seis ou sete anos que estivera casado lhe fizera Deos com sua molher muitas mercês e que depois de enveugar sempre tivera trabalhos”.¹¹⁹

Como apontou Vainfas, as justificativas para a crença de que ser casado era tão bom ou melhor quanto ser clérigo poderiam também ser pautadas por fragmentos de discursos teológicos (originários da cultura letrada) ou por críticas ao modo de vida mundano dos membros da Igreja. Fabião Lopes e Manoel Garro narraram ao visitador Heitor Furtado de Mendonça uma animada reunião acontecida em Porto Calvo, Pernambuco, em que Manoel da Costa Calleiros, cristão-velho e senhor de meio engenho, e Pero Lopes, lavrador cristão-velho, e Francisco Mendes, mercador, cristão-novo, discutiam aos gritos sobre a superioridade do estado dos casados. Eles argumentavam que ele fora o primeiro a ser criado por Deus, no que foram contraditos por Fabião Lopes, para quem a superioridade dos religiosos estava em

¹¹⁶ *Segunda Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo inquisidor e visitador o licenciado Marcos Teixeira*. Livro das Confissões e Ratificações da Bahia – 1618-1620. Introdução de Eduardo d’Oliveira França e Sônia Siqueira. Anais do Museu Paulista, tomo XVII, p.408-410.

¹¹⁷ *Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça* – Denúncias de Pernambuco – 1593-1595, p.341.

¹¹⁸ *Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça* – Denúncias de Pernambuco – 1593-1595, p.342.

¹¹⁹ *Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça* – Denúncias de Pernambuco – 1593-1595, p.347.

serem eles continentes, diferentemente dos casados.¹²⁰ Fabião Lopes ecoava o ensinamento de São Paulo aos coríntios de que ainda que fosse melhor que o homem não tocasse mulher alguma, para que a luxúria fosse evitada, deveria cada homem ter sua mulher e cada mulher seu marido.¹²¹ Por outro lado, Francisco Lopes da Rosa, cristão-novo, mameluco, tabelião da cidade de Phelipeia de Nossa Senhora das Neves, na Paraíba, por estar em desagravo com os frades capuchos que evangelizavam os indígenas na capitania (que o repreenderam por viver amancebado como uma índia pagã), dissera que era tão bom cristão quanto os frades capuchos e que o seu estado era tão bom quanto o deles.¹²²

Ao defenderem o valor do estado dos casados, estes homens (e esta mulher), mesclando elementos de suas vidas cotidianas, pedaços de doutrina e críticas aos clérigos, legitimavam, ao mesmo tempo, um estatuto central para suas identidades de gênero masculinas. Tais defesas eram também enunciados que performatizavam a masculinidade, materializando-a ao serem proferidos na forma de homens ávidos por provarem uma masculinidade exacerbada, que nunca poderia ser definitivamente incorporada.¹²³

Ao viverem sob a ordem escravista e colonial, que necessariamente os distanciava do ideal ascético de vida propagandeado pela Igreja tridentina, esses homens, submetidos ao

¹²⁰ *Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça – Denúncias de Pernambuco – 1593-1595*, p.176-177; 268-271.

¹²¹ Bíblia Sagrada. Novo Testamento. 1ª Epístola de São Paulo aos coríntios. Rio de Janeiro: Catholic Press, 1967. (Barsa), p.147.

¹²² *Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça – Denúncias de Pernambuco – 1593-1595*, p.411-412.

¹²³ Diz-se aqui que a masculinidade, vivenciada, performativamente, de modo exacerbado pelos homens da América portuguesa, nunca seria definitivamente incorporada no sentido de que, conforme explica Butler, não havendo uma identidade original ou primária do gênero (no caso, da masculinidade), esse se estrutura sempre a partir da imitação (citação) e da contingência. Segundo a filósofa, “(...) reconhecimento da contingência radical da relação entre sexo e gênero diante das configurações culturais de unidades causais que normalmente são supostas naturais e necessárias”. É nesse sentido que Butler apresenta a paródia como um meio para a subversão da ordem de gênero, uma vez que, sem presumir a existência de uma identidade original, a paródia revela que a suposta identidade original a qual molda-se o gênero é ela mesma uma imitação sem origem. Para a filósofa, “(...) a identidade de gênero pode ser reconhecida como uma história pessoal/cultural de significados recebidos, sujeitos a um conjunto de práticas imitativas que se referem lateralmente a outras imitações e que, em conjunto, constroem a ilusão de um eu de gênero primário e interno marcado pelo gênero, ou parodiam o mecanismo dessa construção”. Não havendo uma identidade original e natural, não há também um modelo essencial de masculinidade ou de feminilidade a ser buscado e incorporado, de modo que a imitação é sem origem e sem fim. BUTLER, J. *Problemas de gênero*, p.196-197.

olhar escrutinador do Santo Ofício, enfrentavam diariamente o desafio de ser homens perante poderes que, aos seus olhos, os queriam menos homens. Ou homens de uma espécie diferente, que fossem capazes de disciplinar sua carne para superá-la na vida que, acreditavam, viria após a morte. Para os homens que enfrentavam os rigores da vida na América Portuguesa, entre fins do século XVI e início do XVII, este retirar-se do mundo não só não condizia com seu modo de experimentar seu sexo e seu gênero, como não se coadunava com o ambiente dos sertões, das viagens marítimas, da faina diária nos engenhos, nas cidades e nos pequenos povoados onde se desenrolavam suas vidas. Suas masculinidades pareciam escorrer de seus corpos, como o suor do trabalho ou das cópulas com as negras da terra, exacerbando a sensação de que a América portuguesa só poderia ser colonizada por homens rudes e viris. Uma virilidade agressiva que se performatizava na relação com as mulheres, sempre objetificadas, fossem solteiras degradadas, ou esposas e filhas, e com outros homens, aos gritos e palavrões, que pontuavam o constante relatar de proezas eróticas reais ou imaginárias. A virilidade masculina tão mais agressiva e excessiva deveria parecer, quanto mais difícil fosse a garantia de sua posse. Longe de ser um dado da natureza (embora fosse assim percebida por eles, fruto da criação divina), a masculinidade, para se fazer performativamente, exigia provas constantes e estratégicas de sua afirmação. Esta necessidade parece ter norteado as variadas situações de sociabilidade masculina flagradas nos documentos analisados neste capítulo, tornando-as situações próprias à expressão de algum sentimento, interpretado como herético pela Inquisição, como a apologia da fornicação ou a defesa da superioridade da vida de casado sobre a de religioso. Mesmo sentindo a culpa por tais pecados – inculcada pela Igreja por meio da Pastoral da Carne – estes homens não se eximiam diante de oportunidades de provarem, sempre e uma vez mais frente à sociedade em que viviam, sua masculinidade, ainda que essa virilidade tão excessiva os conduzisse ao terror do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição. Se, por um lado, o processo inquisitorial poderia lhes obliterar a honra,

estigmatizando-os como desviantes da doutrina cristã, os termos pelos quais sofressem tal infâmia poderiam ser um argumento cabal da sua condição de macho. Se para o Tribunal do Santo Ofício, tais comportamentos configuravam um possível herege, frente à inquisição popular, a afirmação da sua virilidade tornava público um homem como este deveria ser e se comportar nessa sociedade.

CAPÍTULO III

SODOMIA E MASCULINIDADE: O CASO DO PADRE FRUTUOSO ÁLVARES¹

3.1. A estranha confissão do Padre Frutuoso

Quando o visitador do Santo Ofício Heitor Furtado de Mendonça aportou, adoentado, na cidade do Salvador da Bahia a 9 de julho de 1591,² o padre Frutuoso Álvares, natural de Braga, em Portugal,³ um homem já velho, contando 65 anos e com barbas brancas,⁴ logo se

¹ Neste capítulo, será problematizada a questão da sodomia em relação às hierarquias eróticas e de gênero vigentes na América portuguesa entre os séculos XVI e XVII. Todavia, como se verá ao longo do capítulo, a sodomia era um conceito marcado mais pelo seu caráter movediço e incerto que por uma definição clara. Poderia significar tanto o homoerotismo entre homens e entre mulheres, quanto a prática de sexo anal entre homem e mulher, além de vários outros atos sexuais considerados contrários à natureza. Uma vez que a discussão parte de dúvidas sobre a relação entre masculinidade e homoerotismo no contexto e sobre o par conceitual sodomita/homossexual, o texto se centra, por meio do processo instaurado contra o padre Frutuoso Álvares, vigário de Matoim, na sodomia perfeita, ficando a discussão da sodomia imperfeita e da *sodomia foeminarum*, respectivamente, para os capítulos 2 e 4 da dissertação.

² Segundo Rodolpho Garcia, em sua introdução à edição impressa das *Denúncias de Pernambuco* na Primeira Visitação, recapitulando as informações oferecidas por Capistrano de Abreu nos volumes anteriores dedicados às confissões e às denúncias feitas na Bahia, Heitor Furtado de Mendonça, tendo sido nomeado visitador dos bispados de Cabo Verde, São Thomé e Brasil (inclusive São Vicente e o Rio de Janeiro) por comissão especial do cardeal arquiduque e inquisidor-geral D. Alberto a 26 de março de 1591, chegou a Salvador enfermo devido às atribulações da viagem pelo Atlântico. GARCIA, Rodolpho. Introdução. In: *Primeira visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça* – Denúncias de Pernambuco – 1593-1595. Introdução de Rodolfo Garcia. São Paulo, Paulo Padro, 1929, p.VII.

³ Dada a decisão de problematizar a sodomia apenas a partir do caso do padre Frutuoso Álvares, algumas complexidades que foram acrescidas ao fenômeno devido à colonização e ao escravismo não serão explicitadas no capítulo, notadamente os modos particulares de expressão do homoerotismo nas culturas indígenas e africanas com que se depararam os portugueses na formação de seu império ultramarino. Carlos Figari mostrou, em estudo a partir dos relatos de viagem e cartas de missionários na América portuguesa durante o século XVI, que não havia uma estigmatização ou uma repulsa, entre os povos tupi da costa do Brasil, ao homoerotismo, que, entre eles, tinha um modo funcional na sociedade. O autor destaca que alguns indígenas poderiam se gabar de suas proezas homoeróticas (como agentes na cópula), o que seria indicativo da valorização do comportamento ativo e masculino, em contraste com a passividade, vista como atributo feminino. O mesmo autor, em relação às práticas homoeróticas nas culturas africanas, salienta que elas (e a ambiguidade de gênero e sexual que implicavam) estavam ligadas à espiritualidade, à religião e à magia. A androginia, nessas culturas, estava ligada ao sagrado. Essas outras possibilidades de vivência e significação do homoerotismo no mundo colonial português, por não se apresentarem explicitamente nas aventuras do padre Frutuoso, não serão, portanto, aprofundadas neste estudo. FIGARI, Carlos. *@s outr@s cariocas*. Interpelações, experiências e identidades homoeróticas no Rio de Janeiro. Séculos XVII ao XX. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2007, p.26-50.

⁴ Ao longo deste capítulo, o estatuto erótico e de gênero da sodomia na Época Moderna será problematizado a partir da confissão feita pelo padre Frutuoso Álvares na Primeira Visitação e do processo instaurado contra ele pelo visitador Heitor Furtado de Mendonça a partir da denúncia de Jerônimo de Parada. O processo encontra-se digitalizado no site dos Arquivos Nacionais da Torre do Tombo em Lisboa, sendo seu índice de referência PT-TT-TSO/IL/28/5846. Disponível em: <http://ttonline.dgarq.gov.pt/dserve.exe?dsqServer=calm6&dsqIni=Dserve.ini&dsqApp=Archive&dsqCmd=show>

apresentou à Inquisição para confessar seus pecados. Apresentando um aspecto senhorial condizente com o ideal patriarcal que norteava a masculinidade, no período, enquanto gênero performativo, o padre foi o primeiro a se confessar a Heitor Furtado no período da graça concedido a Salvador. Todavia, qualquer impressão que o semblante de Frutuoso Álvares possa ter causado no visitador, provavelmente foi logo desfeita pelo teor de sua confissão.⁵

Em sua confissão, o padre Frutuoso Álvares narrou, ao talvez pasmo visitador, sua vida de encontros eróticos ilícitos com “muitos moços e mancebos que não conhece nem sabe os nomes”.⁶ Nestes encontros, o padre trocava abraços, beijos, tocamientos diversos nos sexos dos parceiros e praticava o sexo anal tanto penetrando, quanto sendo penetrado, ainda que tenha alegado, em sua primeira confissão, que jamais efetuara o pecado da sodomia penetrando.⁷ Seus parceiros parecem ter sido sempre jovens adolescentes de idade entre 12 e 18 anos, a quem Frutuoso Álvares atraía para a prática do nefando usando de vários subterfúgios, principalmente sua posição a princípio insuspeita de velho vigário de Matoim e amigo das famílias dos jovens.

Como vigário da paróquia de Matoim, Frutuoso Álvares estava bem inserido na comunidade, conhecendo muitas pessoas e sendo por elas conhecido – o que já lhe causara problemas, como será visto abaixo. Conhecia, por exemplo, Pero d’Aguiar, morador em sua freguesia e pai de Cristóvão de Aguiar, mancebo que tinha 18 anos, em 1591. Dois ou três anos antes, segundo relato do padre, ele e o jovem encetaram tocamientos desonestos,

.tcl&dsqDb=Catalog&dsqPos=34&dsqSearch=(((text)='frutuoso')AND((text)='alvares')). Último acesso em: 10 de outubro de 2013. A referência à barba branca do padre está na folha 13 do processo.

⁵ A esse respeito, o historiador Rodolpho Garcia (1873-1949), discípulo de Capistrano de Abreu, comentou que “logo a 29 [o visitador Heitor Furtado de Mendonça] ouvia a confissão do Padre Fructuoso Alvares, vigário de Matuim, (...) por mais de um motivo penosa para um convalescente de grave doença”, GARCIA, Rodolpho. Introdução, p.VII. O historiador demonstrou, nesta passagem, como o sentimento de abjeção ao homoerotismo sentido pelo visitador perpetuou-se na cultura brasileira através dos séculos, transformando-se de um horror ao pecado tão terrível que era nefando, do qual não se podia sequer falar o nome, em um ódio à figura moderna do homossexual. Para rápida biografia de Rodolpho Garcia, com índice de suas obras e seleção de textos, ver o site da Academia Brasileira de Letras, disponível em: <http://www.academia.org.br/abl/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?sid=350>. Último acesso em: 10 de outubro de 2013.

⁶ *Confissões da Bahia*, p.47.

⁷ *Confissões da Bahia*, p.47-48.

abraçaram-se e beijaram-se, tendo poluição.⁸ Como padre, Frutuoso Álvares também conhecia, ainda que superficialmente, ao mercador fuão Siqueira, cujo sobrinho e criado, um moço chamado Antônio, teve seu pênis tocado pelo réu e confessante, carícia que, segundo ele, não resultara em ejaculação de nenhuma das partes.⁹

Sendo um homem de práticas sodomíticas notórias,¹⁰ Frutuoso Álvares mesmo assim conseguiu cultivar amizades duradouras com os pais ou senhores de seus parceiros eróticos. Tal fato põem em questão a performance de gênero encenada cotidianamente pelo réu. Teriam homens ciosos de sua virilidade – como deveriam ser os homens da América portuguesa no período – estreitado amizade, recebendo em sua casa e permitindo que seus dependentes frequentassem a casa do padre, se a apresentação pública do mesmo – se sua performatividade de gênero – não se conformasse ao ideal hegemônico de masculinidade corrente?

Tendo em vista o pesado estigma social associado ao feminino (matriz do pecado na tradição cristã), percebe-se que a identidade de gênero do padre Frutuoso Álvares, não obstante suas práticas homoeróticas, pautava-se pelos padrões culturalmente hegemônicos de masculinidade. Por sua posição de vigário da paróquia do Matoim, o padre exercia funções de patriarca espiritual da comunidade, papel reforçado por sua idade avançada e aparência física. Como tal, foi capaz de articular uma rede de sociabilidade masculina que lhe angariava

⁸ *Confissões da Bahia*, p.46.

⁹ *Confissões da Bahia*, p.46.

¹⁰ Além dos processos que sofrera ao longo de sua vida em Braga, Cabo Verde e Lisboa, o padre Frutuoso Álvares fora processado pelo ordinário do bispado da Bahia em pelo menos duas oportunidades, pelo ajuntamento carnal que mantivera com Diogo Martins (investigação que não logrou condená-lo) e por trocar tocamientos desonestos com os irmãos Antônio Álvares e Manuel Álvares – desta feita, a investigação, fundamentada em testemunhos de cinco pessoas, resultou em sua condenação com multa e suspensão das ordens por certo tempo. Segundo o relato do padre, a investigação mais recente fora realizada na visita feita pelo provisor do bispo no ano de 1590, um antes da chegada da Inquisição à Bahia. Esse episódio é ilustrativo dos conflitos jurisdicionais, nos quais estava em jogo a expansão inquisitorial no campo religioso português, travados pela Inquisição e pelos bispos nas primeiras décadas após a instalação do Santo Ofício em Portugal, em que os inquisidores procuraram estabelecer alguns delitos, entre os quais a sodomia, sob sua jurisdição privativa fosse pela tradição ou pela lei. O processo de expansão da Inquisição portuguesa em relação ao crime da sodomia será detalhado mais a frente. *Confissões da Bahia*, p.48, 50-51; PAIVA, José Pedro. *Baluartes da fé e da disciplina*. O enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750). Coimbra, Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011.

vantagens explícitas – como usar da hospitalidade dos amigos homens – e implícitas – ganhar a confiança de adolescentes e atraí-los para os prazeres nefandos.

Se os prazeres carnavais com rapazes não parecem informar a composição da identidade de gênero do padre Frutuoso, que lugar ocupavam tais práticas em sua visão de mundo? Nas suas palavras – conforme traduzidas pelo notário a mando do visitador: “(...) sabia muito bem quão grandes pecados sejam estes que tem cometido, e deles está muito arrependido e pede perdão”.¹¹ Suas experiências eróticas com jovens, o padre Frutuoso Álvares as traduzia como ações pecaminosas, as quais, devido à fraqueza da Carne, ele não deixou de cometer a despeito das sucessivas sanções sofridas ao longo da vida.

As experiências do padre Frutuoso Álvares e o discurso montado pelo Tribunal do Santo Ofício a partir delas sugerem uma reflexão sobre as maneiras pelas quais se articulavam comportamentos eróticos desviantes e identidades de gênero na Época Moderna.

Propor questões dentro desta problemática é o objetivo deste capítulo, usando como pivô as (des)venturas do padre Frutuoso Álvares perante o Santo Ofício. Assim, o estatuto de gênero e sexualidade da sodomia no mundo português entre os séculos XVI e XVII será problematizado segundo os conceitos de performatividade de gênero, de J. Butler, e de masculinidades, de R. Connel,¹² que permitem o deslocamento do binarismo de gênero e da heterossexualidade compulsória,¹³ abrindo espaço para a percepção de vivências eróticas que

¹¹ *Confissões da Bahia*, p.49.

¹² Para a explanação desses conceitos, ver o capítulo 1 *Masculinidades, performatividade de gênero e Inquisição* dessa dissertação.

¹³ Monique Witting, nos marcos do feminismo materialista francês, desenvolveu o conceito da heterossexualidade compulsória para descrever a ação normalizadora exercida pelo conjunto de ciências e disciplinas (entre elas o campo das humanidades, em que se localiza a História) que formam o chamado Pensamento Heterossexual. Este conjunto de saberes científicos, na descrição da autora, é conformado por conceitos primitivos que instauram e mascaram a dominação de grupos sociais (as mulheres, as lésbicas, os gays e certos grupos de homens, por exemplo, os negros ou indígenas) a partir da construção dialética do Outro/diferente. Desse modo, ser homem e ser mulher são categorias cujos sentidos somente existem dentro do sistema totalizador do Pensamento Heterossexual – instaurador da heterossexualidade compulsória. Formas de relações de gênero e sexuais desviantes da ordem patriarcal não podem ser pensadas segundo os termos do Pensamento Heterossexual, exigem, portanto, um esforço de deslocamento e ruptura dos signos deste

não se conformavam ao ordenamento direto e linear de sexo, gênero e desejo – tal como parece terem sido aquelas do padre Frutuoso.

É importante frisar desde já que, diante do volume da documentação existente no Arquivo Nacional da Torre do Tombo sobre a sodomia (notadamente os Cadernos do Nefando, mas também uma vasta diversidade de processos, denúncias, regimentos e outras formas de documentação), que em grande parte não se enquadra diretamente no recorte deste texto (que foca as visitasões do Santo Ofício à América portuguesa, entre 1590 e 1620), este capítulo não pretende oferecer respostas definitivas (é isto possível em História?) acerca de como a sodomia era significada e experimentada pelos diversos atores e instituições sociais. O que se pretende é seguir o debate sobre como a sodomia se articulava a identidades de gênero e de erotismo das pessoas. Trocando em miúdos, a pergunta central é simples, era o sodomita homossexual?

3.2. Um estranho debate: essencialismo e construcionismo

Esta pergunta tão simplesmente enunciada se relaciona diretamente ao debate acadêmico transdisciplinar travado entre duas correntes de pensamento com visões antagônicas a respeito da sexualidade e das identidades de gênero. Trata-se do debate entre as correntes essencialista e construcionista, que divergem sobre a historicidade das identidades sexuais e de gênero como as de sodomita e de homossexual.¹⁴

pensamento. Esforço empreendido já pelo feminismo materialista, mas que foi redimensionado pela teoria *queer*, ao reinserir as identidades desviantes no sistema heterossexual e mostrando como elas podem subvertê-lo a partir das relações de poder que, por meio da repetição performativa dos gêneros, as instauram. WITTING, Monique. El pensamiento heterossexual. IN: WITTING, Monique. *El pensamiento heterossexual y otros ensayos*. Tradução: Javier Sáez, Paco Vidarte. Barcelona: Editorial Egales, 2006, p.49-57.

¹⁴ O debate entre essencialismo e construcionismo está longe de ser superado, tendo em vista que trabalhos instigantes são produzidos sob a égide de ambas as correntes ainda hoje. A dissertação de mestrado de Verônica de Jesus Gomes (defendida na Universidade Federal Fluminense), dedicada ao estudo da sodomia entre clérigos e seus amantes na Idade Moderna no império luso-brasileiro, com o título *Vício dos clérigos: a sodomia nas malhas do Tribunal do Santo Ofício de Lisboa*, é um exemplo de estudo competente sobre a sodomia do ponto de vista essencialista (aliás, a discordância entre as correntes não parece ter despertado muito a atenção da autora, cujo problema ligava-se ao perfil socioeconômico dos padres e frades sodomitas e de seus amantes em meio ao processo de disciplinarização de corpos e almas na modernidade). Por outro lado, o citado trabalho de

De acordo com a interpretação essencialista da dimensão sexual da experiência humana, existem essências humanas universais ou naturais subjacentes a qualquer análise das expressões sexuais de qualquer cultura em diferentes tempos e espaços, identidades que seriam dadas pela natureza.¹⁵ Para a corrente essencialista, a homossexualidade é um dado exterior à sua delimitação discursiva; o marco apresentado por Foucault como seu começo nas sociedades industriais não seria mais do que uma nova nomeação de elementos que já existiam mesmo antes de serem nomeados.¹⁶ Importante autor desta corrente de pensamento é o historiador estadunidense John Boswell, cujo livro *Christianity, social tolerance and homosexuality* (em que ele defende a equivalência entre sodomia e homossexualidade, postulando a possibilidade do uso e circulação do termo *gay* no idioma catalão-provençal para praticantes do sexo homoerótico desde o século XIII),¹⁷ cuja obra foi constantemente citada por historiadores brasileiros, entre a década de 1980 e 1990, com vistas à legitimação da igualdade entre sodomitas dos séculos XVI ao XVIII e homossexuais do século XX.

Em seu texto, Boswell pretendeu desvendar as raízes culturais da intolerância devotada a alguns grupos cujas práticas eróticas desviavam da moral hegemônica. Intolerância que, usando de argumentos religiosos (cristãos), não se focava com a mesma intensidade em todos os grupos condenados pelas escrituras sagradas do cristianismo. Neste sentido, o autor comenta os diversos tratamentos dados pelos Estados cristãos da Época

Carlos Figari, originado de sua tese de doutorado no Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ), *@s Outr@s Cariocas*, é um exemplo eloquente de investigação sobre a sodomia e a homossexualidade (dado que o recorte desse trabalho avança até o século XX) a partir das concepções construcionistas. Ver GOMES, Verônica de Jesus. *Vício dos clérigos: a sodomia nas malhas do Tribunal do Santo Ofício de Lisboa*. Dissertação de mestrado (História Moderna). Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2010. FIGARI, Carlos. *@s outr@s cariocas*. Interpelações, experiências e identidades homoeróticas no Rio de Janeiro. Séculos XVII ao XX. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2007.

¹⁵ BARBO, Daniel. *O Triunfo do Falo: Homoerotismo, Dominação, Ética e Política na Atenas Clássica*. Rio de Janeiro: E-Papers, 2008, p.22.

¹⁶ GARCIA, David Córdoba. Teoría queer: reflexiones sobre sexo, sexualidad e identidad. Hacia uma politización de la sexualidad. IN: GARCIA, David Córdoba; SÁEZ, Javier; VIDARTE, Paco. *Teoría Queer*. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas. Barcelona, Madrid: Editorial Egales, 2007, p.33-34.

¹⁷ BOSWELL, John. *Christianity, social tolerance and homosexuality*. The University of Chicago Press: Chicago; London, 1980, p.43.

Moderna às prostitutas e aos sodomitas (aos quais ele sempre se refere como *gays*) – os dois grupos condenados com veemência semelhante pela Bíblia.¹⁸ Porém, para atingir este objetivo, o historiador postula a universalidade da experiência homoerótica na história, aproximando as experiências *gays* do século XX com aquelas dos *gais* da região da Catalunha e da Provença, entre a Baixa Idade Média e a Modernidade. Este movimento teórico justificar-se-ia, no entender de Boswell, pela circulação (que ele próprio reconhece como controversa e cuja história é lacunar e duvidosa) do termo *gai* (que poderia se referir a poesia, a amantes em geral e a amantes homoeróticos), desde o sul da França, entre os séculos XIII e XIV e a Inglaterra e os Estados Unidos, no século XX.¹⁹

O antropólogo, historiador e decano do moderno movimento *gay* no Brasil, Luiz Mott é talvez um dos maiores estudiosos da questão da sodomia no mundo luso-brasileiro na Época Moderna, tendo pesquisado exaustivamente os documentos inquisitoriais na Torre do Tombo, em Lisboa. Defensor da perspectiva essencialista, o historiador e antropólogo usou em vários textos o estudo de Boswell como justificativa para o uso do termo *gay* como epíteto válido para se referir a sodomitas entre os séculos XVI e XVIII, como no trecho seguinte:

Propositadamente emprego aqui a expressão ‘gay’ pois de acordo com Boswell (1980:43), desde o século XII que na língua catalã-provençal se emprega o termo ‘gai’ para referir-se a uma pessoa abertamente homossexual. Em seu livro sobre *Cristandade, tolerância social e homossexualidade*, Boswell emprega este mesmo cognome para referir-se aos sodomitas da Idade Média: *Gay people in Western Europe from the beginning of the Christian Era to the fourteenth century*. Para sermos mais fiéis a nossas raízes linguísticas, considero melhor o termo ‘gay’ do que ‘homossexual’ este último vocábulo somente tendo sido cunhado em 1869 por Benkert e divulgado em 1870 pelo médico alemão Westphal.²⁰

Em seus muitos textos sobre a sodomia e os sodomitas, publicados desde a década de 1980, o autor emprega variados termos para se referir aos homens que realizavam práticas homoeróticas; tais como uranistas, pederastas, homófilos, terceiro sexo, nefandistas,

¹⁸ BOSWELL, John. *Christianity, social tolerance and homosexuality*, p.3-39.

¹⁹ BOSWELL, John. *Christianity, social tolerance and homosexuality*, p.43, nota 6.

²⁰ MOTT, Luiz. *Escravidão, Homossexualidade e Demonologia*. São Paulo: Ícone, 1988, p.42, nota 6.

ganimedes (para sodomitas mais jovens e efeminados), vício de Veneza ou vício italiano, amor socrático ou amor grego, vício dos clérigos e amor que não ousa dizer seu nome. Vários destes cognomes demonstram o que Daniel Barbo considerou como sendo o forte peso dos estudos da cultura grega clássica durante o período de gestação da moderna categoria da homossexualidade,²¹ como os amores socrático e sáfico, uranistas e ganimedes.²² O termo “amor que não ousa dizer o nome” refere-se ao escritor, dramaturgo e poeta inglês Oscar Wilde que, além de ter escrito diversas obras em que o homoerotismo tem presença fundamental, ainda que velada ou mesmo implícita, (como *O Retrato de Dorian Grey*), foi processado e condenado à prisão e à trabalhos forçados, na Inglaterra vitoriana, por crime de sodomia. Oscar Wilde, por suas obras e por sua vida, tornou-se referência importante na cultura gay que se articulou no Ocidente a partir do século XX.²³

Duas críticas podem ser feitas à corrente essencialista. Em primeiro lugar, por tomar como pressuposto a existência de uma essência trans-histórica para as identidades de gênero e sexuais, ela tece uma história marcada pela linearidade e pela teleologia. Em várias passagens, Luiz Mott explicita seu interesse em construir uma história para os homossexuais, articulando

²¹ BARBO, Daniel. A emergência da homossexualidade: cultura grega, cientificismo e engajamento. IN: COSTA, Adriane Vidal; BARBO, Daniel. *História, literatura e homossexualidade*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013, p.11-42.

²² As expressões amor socrático e amor sáfico referem-se, respectivamente, ao filósofo grego Sócrates, nascido entre 469 e 470 a.C. e morto em 399 a.C., condenado à morte por desencaminhar a juventude eupátrida de Atenas; e à poetisa Safo, que viveu entre 630 e 612 a.C. na ilha de Lesbos e cantou em versos eróticos seus amores por mulheres, compondo uma obra que alcançou grande admiração na Antiguidade. O termo uranista é referência à categoria *urning* criada por Karl Heinrich Ulrichs (1825-1895) para designar os homens que são atraídos por outros homens. Refere-se, segundo Daniel Barbo, a uma seção do *Banquete* platônico em que dois tipos de *eros* são confrontados, sendo um representado pela Afrodite nascida de um macho (Urano) e pela nascida de uma fêmea (Dione). Segundo o historiador, “no mito platônico, o *eros* descendente de *Uranos*, o *eros celeste*, seria o inspirador do amor entre pessoas do mesmo sexo”. BARBO, Daniel. A emergência da homossexualidade: cultura grega, cientificismo e engajamento. In: COSTA, Adriane Vidal; BARBO, Daniel. *História, literatura e homossexualidade*, p.15. Na mitologia grega, Ganimedes foi um herói troiano considerado o mais belo dos mortais. Enquanto pastoreava os rebanhos do pai, foi avistado por Zeus que, encantado com a beleza do jovem, raptou-o e levou-o ao Olimpo. Na morada dos deuses, Ganimedes recebeu a imortalidade e recebeu a incumbência de servir o néctar às divindades em suas assembleias, substituindo Hebe, deusa da juventude, nesta tarefa. Ao mesmo tempo, era amante de Zeus, senhor do Olimpo. *Dicionário de Mitologia Greco-Romana*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p.80.

²³ Conforme Didier Eribon, “a condenação de Oscar Wilde provocou um verdadeiro abalo das consciências, e seu nome bem rapidamente vai se tornar, para muitos homossexuais – masculinos, pelo menos -, símbolo, a um só tempo, da cultura gay e da repressão que ela inevitavelmente suscita tão logo procura aparecer à luz do dia”. ERIBON, Didier. *Reflexões sobre a questão gay*. Trad. Procopio Abreu. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008, p.175.

(como fundamentalmente semelhantes) dispositivos distintos de repressão ao homoerotismo. Um exemplo é a implícita comparação entre a perseguição inquisitorial aos sodomitas e ao extermínio de homossexuais promovido pelo nazismo:

Se compararmos a legislação inquisitorial na caracterização do crime de sodomia, com as leis dos países protestantes da mesma época, da Holanda, Suíça ou mesmo Inglaterra, somos forçados a concluir que o Terrível Tribunal de Lisboa foi muito mais tolerante com a homossexualidade do que as justiças reformadas. Na Alemanha Nazista, simples pensamentos homoeróticos foram matéria suficiente para levar aos campos de concentração supostos homossexuais, avaliando-se em 300 mil os ‘schwul’ (*gays*) assassinados pelo Nazismo.²⁴

Uma história articulada deste modo corre o risco de gerar simplificações e anacronismos, pois as experiências de *gays* do século XX e de sodomitas dos séculos XVI ao XVIII guardam significativas diferenças – a começar pelos termos com que cada grupo significava suas práticas homoeróticas; os primeiros como condição mais fundamental de sua identidade de sujeitos humanos, os segundos como pesado e prazeroso pecado da Carne.

A segunda crítica refere-se à construção de mitos engendrada pela essencialização da história da homossexualidade. Os autores da corrente essencialista, por compreenderem a homossexualidade como um dado natural que atravessa épocas, culturas e continentes, recebendo diversos nomes, mas conservando uma essência imutável, aqueles que praticaram o homoerotismo no passado (e foram por isso perseguidos, muitos executados) surgem como heróis e mártires da história e da causa homossexual do presente.²⁵ Mais uma vez, Mott é explícito em sua intenção política:

²⁴ MOTT, Luiz. *O sexo proibido*. Virgens, gays e escravos nas garras da Inquisição, Campinas, SP: Papirus, 1988, p.114-115.

²⁵ Não se trata aqui de criticar-se o entrelaçamento da política e da militância com a historiografia. Conforme demonstrou Joan Scott, a oposição entre teoria e política é falsa e produtora de violências, pois silencia debates necessários acerca de qual teoria pode apresentar maior utilidade para determinada política, fazendo com que, em um movimento excludente, uma única teoria seja alçada ao posto de aceitável como política. Assim, não se critica a militância do historiador, apenas possíveis anacronismos que dela podem derivar sem a correlata reflexão teórica a respeito dos conceitos importados da práxis política. Em outra dimensão do problema, David Halperin, evocando Foucault, lembra que a prática historiográfica pode ser em si mesma uma forma de militância subversiva e transformativa de si e do social, se através do estudo, da pesquisa e da escrita de um

Alguns, modelos e paradigmas na luta contra o racismo, contra a intolerância inquisitorial, contestadores do machismo, os mesmos defeitos de nossa civilização judaico-cristã que ainda hoje causam a desgraça das minorias oprimidas. Que estes ilustres desconhecidos – agora identificados – também tenham o direito à história. E os oprimidos, seus heróis.²⁶

A crítica ao essencialismo não significa desprezar as contribuições historiográficas dos seus autores – apenas pô-las em relação aos significados específicos das identidades sexuais e de gênero em questão, no caso, as dos sodomitas. Essa ressalva é de particular importância em relação ao artigo *Pagode português, A subcultura gay em Portugal nos tempos inquisitoriais*, de Luiz Mott. Neste texto, o autor tece o panorama de uma Lisboa dos tempos inquisitoriais insuspeita, em que o homoerotismo dos sodomitas se desenvolveu em códigos culturais próprios e dedicados a permitir a continuidade de suas práticas nefandas mesmo contra os próprios muros da Inquisição – como nas portas de Santo Antão e nos Arcos do Rocio, na vizinhança das instalações do Santo Ofício em Lisboa. Encontros efêmeros ocorridos tanto em lugares públicos, quanto em estalagens, casas particulares que serviam de ponto de reunião para círculos de amigos que tinham em comum experiências performativamente subversivas de gênero (sodomitas efeminados que enfatizavam em suas vestes, falas e gestos essa característica). Atribui a existência de um vocabulário específico a estes grupos ou mesmo a sodomitas intelectualizados capazes de se apropriarem dos discursos condenatórios da sodomia para construir uma positividade para esta prática sexual. A cultura portuguesa dos séculos XVII e XVIII ganha novos traços que atestam a força da incitação à discursificação sobre o sexo, já existente na Época Moderna, capaz de engendrar pontos de resistência

determinado conteúdo histórico, do que é o seu passado e o seu presente, o historiador militante se percebe como uma alteridade em relação a si mesmo (pois seu passado ainda vaga em seu presente), realizando um descentramento de si – um passo inicial para o exercício de transformação (de estilização de sua existência) de si que Foucault associara à prática da história genealógica. SCOTT, Joan. História das Mulheres. In: BURKE, Peter (org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Ed. UNESP, 1992, p.87-98; HALPERIN, David. *Saint Foucault*. Towards a gay hagiography. New York: Oxford University Press, 1995, p.104-106.

²⁶ MOTT, Luiz. *Escravidão, Homossexualidade e Demonologia*, p.9.

expressivos da capacidade de estilização da existência mesmo de sodomitas ameaçados pelo espectro da fogueira inquisitorial.²⁷

É também neste texto que Luiz Mott torna mais evidente seu alinhamento à corrente essencialista, apresentando um desafio ao construcionismo, em geral, e a teoria de Michel Foucault, em particular. A sofisticação dos códigos comunicativos dos sodomitas, em Portugal, entre os séculos XVII e XVIII (interpretados pelo autor como uma subcultura *gay* não muito diversa daquela existente nas grandes cidades ocidentais durante o século XX), levou-o a concluir pela existência de uma condição homossexual única através dos séculos, colocando em xeque a proposição de Foucault de que a homossexualidade seria uma invenção do dispositivo da sexualidade, nas décadas finais do século XIX. Nas palavras de Mott:

Portanto, cremos que essa nossa primeira reconstituição da estrutura e dinâmica da subcultura gay em Portugal dos séculos XVI ao XVIII, permite-nos avançar na discussão sobre a história da homossexualidade, confirmando as teses dos *essencialistas* e *realistas* que defendem ser o homossexual não apenas o portador de um estilo de vida gay, mas detentor de uma verdadeira condição existencial *suis generis*. Os sodomitas em Portugal inquisitorial não eram apenas reincidentes no homoerotismo, como pretendem M. Foucault e os teóricos nominalistas-construtivistas.²⁸

Diferentemente de Luiz Mott, o historiador Ronaldo Vainfas não rejeita tão peremptoriamente a opção construcionista, na medida em que a teoria do incitamento à discursificação do sexo (e o modelo de poder a ela subjacente) conforma a interpretação do funcionamento do Tribunal do Santo Ofício em sua perseguição aos delitos morais.²⁹ A incerteza sobre o estatuto da sodomia era, segundo esse autor, uma dúvida compartilhada entre os eruditos representantes dos poderes persecutórios e os sodomitas que a praticavam.³⁰

²⁷ MOTT, Luiz. Pagode português. A subcultura gay em Portugal nos tempos inquisitoriais. *Ciência e Cultura*, v.40, p.127-137, 1988.

²⁸ MOTT, Luiz. Pagode português. A subcultura gay em Portugal nos tempos inquisitoriais, p.137-138.

²⁹ VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados*, p.50.

³⁰ VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados*, p.143-144.

Mais além, é uma dúvida que também alimenta as pesquisas de estudiosos contemporâneos da questão.

Ronaldo Vainfas leva em consideração a posição construcionista acerca da homossexualidade logo no início do capítulo quinto do seu *Trópico dos Pecados*, em que analisa as condições de existência do pecado nefando e seus praticantes, na América portuguesa. Todavia, a ideia foucaultiana de que a sodomia seria antes de tudo um conjunto de atos que não caracterizam a cerne da identidade dos sujeitos é logo posta de lado pelo autor:

A antiga sodomia, no entanto, embora designasse um ato ou um conjunto de atos pecaminosos, ofensivos a Deus e à lei jamais se limitou a esse significado, nem seus autores foram vistos simplesmente como praticantes de um crime ou desvio moral.³¹

Para o autor, o ambíguo conceito de sodomia desenvolvido pelo saber escolástico e pelas percepções populares desde a Alta Idade Média invalida a tese de que a sodomia não foi mais do que um conjunto de atos pecaminosos e criminais praticados por algumas pessoas. No entanto, ainda que a sodomia não se resumisse a certos atos eróticos proibidos (mais ou menos graves se praticados com determinados parceiros) e envolvesse também comportamentos de gênero diversos que pudessem estar em desacordo com os padrões esperados de masculinidade e feminilidade, a hipótese de Foucault não ficaria invalidada. A diferença profunda entre homossexualidade e sodomia persiste, qual seja, de que a prática homoerótica experimentada por inúmeros homens e mulheres, antes do final do século XIX, não era percebida, sentida e experimentada como a verdade mais interna da identidade daqueles indivíduos como sujeitos.³²

³¹ VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados*, p.144.

³² No final da década de 1970, o historiador Philippe Ariès apontou o surgimento, então, de vários livros que sugerem que a homossexualidade seria uma invenção do século XIX – provavelmente uma referência à *História da Sexualidade I* de Foucault, publicado em 1976. O historiador argumenta que isso não significa que antes não havia homossexuais (práticas homoeróticas), mas sim que se conheciam apenas comportamentos homossexuais

Michel Foucault aborda a questão da historicidade da homossexualidade a partir de sua análise dos mecanismos de funcionamento do dispositivo da sexualidade, postos em funcionamento, a partir do século XVIII, nas sociedades europeias em que o capitalismo se desenvolveu primeiro e mais fortemente. A sexualidade, para o autor, e, de modo correlato, a homossexualidade, não se destaca do sistema capitalista. A implementação perversa da sexualidade, ao longo do século XIX, se deu por meio de quatro operações³³ das relações de poder, que alimentam uma a outra de modo contínuo e dinâmico, estando presentes ainda hoje nas sociedades ocidentais. A que mais de perto concerne à história da homossexualidade é a segunda operação, denominada especificação nova dos indivíduos.³⁴

Esta operação do poder funcionou pela incorporação, progressivamente mais profunda, das práticas sexuais periféricas aos indivíduos, ao ponto de tornarem-se a parte mais essencial da sua identidade. Práticas sexuais que até então não foram mais do que isso (práticas, atos)

(homoeróticos), ligados a determinadas faixas etárias ou a determinadas circunstâncias, que não excluía, nesses mesmos indivíduos, práticas heterossexuais (heteroeróticas) concorrentes. Segundo Ariès, o aparecimento de uma moral sexual rigorosa, apoiada em uma concepção filosófica do mundo como o cristianismo a tem desenvolvido, favoreceu uma definição mais estrita da sodomia – termo que designava tanto uma relação contra a natureza, quando o sexo entre homens (também considerado contra a natureza). O homoerotismo estava então bem separado do heteroerotismo, única prática normal e admitida. Ao mesmo tempo, o homoerotismo estava imerso em um vasto arsenal de perversidades, todas pecaminosas. Criou-se uma categoria de perversos ou de luxuriosos (os sodomitas), da qual o homoerotismo tinha dificuldades de se separar. Assim, o sodomita medieval e do Antigo Regime era um perverso, um delinquente. ARIÈS, Philippe. Reflexões sobre a história da homossexualidade. In: ARIÈS, Philippe; BÉJIN, André. *Sexualidades ocidentais*. Contribuições para a história e para a sociologia da sexualidade. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986, p.77-92.

³³ Foucault explica que as operações efetuadas pelas relações de poder por meio do e sobre o dispositivo da sexualidade, a partir dos séculos XVIII e, sobretudo, XIX são quatro, atuando em conjunto para a produção da multiplicidade das perversões sexuais. A primeira diz respeito à operação de linhas de penetração indefinidas: o Poder estimula a suspeita sobre as sexualidades periféricas, obrigando-as a assumir o manto do segredo, porém, não para exterminá-las, pois o extermínio não é o objetivo real do Poder com suas perseguições, sua meta é antes construir redes de vigilância e controle que se estendam pelo real. Para ser bem-sucedido nessa operação, é necessário que as sexualidades perseguidas proliferem, sendo estimuladas nessa direção, de modo que a perseguição é necessariamente vã. A segunda operação é a especificação nova dos indivíduos, explicada acima. A terceira corresponde às espirais perpétuas do prazer e do poder: o Poder que estimula as sexualidades periféricas e as corporifica nos indivíduos é, ao mesmo tempo, invadido pelo prazer que vigia e controla; os atos do poder implicam a aproximação física com o prazer, que se torna mais vívido ao ser estimulado. Em um duplo efeito, o Poder é impulsionado ao real pelo prazer de exercê-lo, e a intensidade da confissão faz o prazer descoberto refluir para o Poder. É um prazer ao exercer o Poder e o prazer que se intensifica por ter de a ele escapar e a ele resistir. São incitamentos circulares que se alimentam configurando uma relação sadomasoquista em que Poder e prazer se disseminam pelas franjas do real. Finalmente, a quarta operação refere-se aos dispositivos de saturação sexual: as operações precedentes do Poder dotaram algumas instituições de uma multiplicidade muito grande de sexualidades periféricas, que se apresentam fragmentárias e móveis. Em dispositivos como a família, a escola e o hospício, as sexualidades periféricas se cruzam, se estimulam e são estimuladas a se converterem em discurso. FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I*, p. 45-50.

³⁴ FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I*, p.41-55.

passaram a compor e a determinar a história, a morfologia, a anatomia, a fisiologia de indivíduos que, a partir de então, se transformaram em personagens de si mesmos. A função deste mecanismo é produzir objetos sobre os quais o poder pode exercer-se, criando e disciplinando corpos que justificam sua mera existência. Esta operação é, pois, um mecanismo de classificação dos indivíduos, transformados em novos personagens (perversos), uma nova realidade analítica, visível e permanente, semeando-a no real e incorporando-a nos indivíduos.³⁵

A categoria da homossexualidade é usada por Foucault como exemplar do funcionamento desta operação das relações de poder dentro do dispositivo da sexualidade. O momento de criação desta categoria seria, de acordo com Daniel Barbo, a década de 1860, quando começaram a ser produzidas as primeiras nomenclaturas que objetivavam classificar tipos específicos dentro da nebulosa de inversões sexuais. As duas principais categorias produzidas com este sentido foram a de *urninge*, em 1862, criada por Karl Heinrich Ulrichs, e a de homossexual, criada, em 1869, por Karorly Maria Kertbeny. Se a categoria *urninge*, de Ulrichs, foi a princípio mais divulgada, a partir do início do século XX, o termo homossexual se consolidaria como o mais usado para se referir aos amantes do mesmo sexo na estruturação da esfera axiológica da sexualidade.³⁶ Com estas categorias (que, não obstante, em suas formulações originais não eram totalmente sinônimas),³⁷ o tipo social do homossexual foi

³⁵ FOUCAULT, M. *História da sexualidade I*, p. 46-48.

³⁶ BARBO, Daniel. A emergência da homossexualidade: cultura grega, cientificismo e engajamento. In: COSTA, Adriane Vidal; BARBO, Daniel. *História, literatura e homossexualidade*, p.12.

³⁷ A categoria de homossexual, conforme definida por Kertbeny, tinha o objetivo de mostrar que a homossexualidade era inata e imutável, não dizendo de um desvio moral dos homossexuais, que seriam mais que meros praticantes. Sua definição tinha a meta de garantir a não intervenção estatal (dentro de um entendimento liberal das funções do Estado) na vida privada dos homossexuais. O objetivo central de Kertbeny era derrubar a legislação alemã repressora da sodomia (o parágrafo 175 do código penal alemão). Finalmente, Kertbeny negava uma associação direta entre homossexualidade e efeminação. A categoria de urninge de Ulrichs, por outro lado, tinha como elemento central de sua definição a ideia de que a naturalidade do amor homoerótico era devida ao hermafroditismo da alma típico de todos os urninges, que teriam uma alma feminina confinada num corpo masculino. Sendo também militante dos direitos das minorias sexuais, Ulrichs, diferentemente de Kertbeny, tornou pública sua homossexualidade e lutou abertamente pela revogação da legislação anti-sodomia na Alemanha. BARBO, Daniel. A emergência da homossexualidade: cultura grega, cientificismo e engajamento. In: COSTA, Adriane Vidal; BARBO, Daniel. *História, literatura e homossexualidade*, p.12-18. Ver também

primeiramente caracterizado não tanto com base em suas práticas sexuais, mas como alguém que invertia, em si, o masculino e o feminino.

O homossexual passou a ser visto como aquela pessoa que apresentasse algo como um hermafroditismo da alma, em que a mentalidade e o corpo tinham gêneros divergentes. Qualidade que o marcaria por inteiro em todas as suas ações, em toda a sua história de vida, em todos os seus gestos e palavras. Foucault diferencia o homossexual do sodomita, argumentando que este era apenas um homem que cometia certos atos pecaminosos (gravíssimos, mas que não diziam da sua natureza como um todo), enquanto o homossexual seria definido enquanto sujeito prioritariamente por suas experiências (homo)eróticas. Nas palavras de Foucault, “o sodomita era um relapso, o homossexual é agora uma espécie”.³⁸

O grande impacto do primeiro volume da *História da Sexualidade*, de Foucault, nos campos dos estudos de gênero e da sexualidade deve-se, também, a sua inovadora narrativa da história da homossexualidade.³⁹ Ao deslocá-la para a posição de efeito discursivo das relações de poder, e não um dado da natureza a que o poder dedicar-se-ia infinitamente a reprimir, o filósofo o francês abriu espaço para que contra-discursos sobre a categoria pudessem ser analisados dentro dos próprios mecanismos da sexualidade, abordando esse dispositivo como uma dimensão da natureza proliferativa do poder – suas teorias sobre o funcionamento do

ARIÈS, Philippe. Reflexões sobre a história da homossexualidade. In: ARIÈS, Philippe; BÉJIN, André. *Sexualidades ocidentais*, p.77-92.

³⁸ FOUCAULT, M. *História da sexualidade 1*, p.47.

³⁹ Para David Halperin, a *História da Sexualidade I* de Foucault está para militantes gays, lésbicas e contra a AIDS/HIV (ao menos para os estadunidenses) como o *Manifesto Comunista* estava para as organizações trabalhistas da década de 1930. O primeiro volume da *História da Sexualidade* de Foucault era considerado por ativistas de organizações como o ACT UP/New York como a mais importante fonte intelectual para suas ações, ao mesmo tempo em que era também visto como uma inspiração política à ação. A ascendência do pensamento de Foucault sobre os novos movimentos de contestação (especialmente o feminista e LGBT) do final do século XX e início do XXI, segundo David Halperin, surpreendeu aos tradicionais críticos da esquerda liberal estadunidense, pois consideravam que a ideia foucaultiana de poder tinha implicações reacionárias (a hipótese foucaultiana de que o poder está em todo lugar efetivamente roubava das pessoas a liberdade e tornava impossível o sucesso da oposição política). No entanto, as ideias de Foucault sobre os poderes como situacionais e dinâmicos, tanto no nível pessoal, quanto no institucional, encontrou enorme ressonância na realidade dos novos e jovens manifestantes, ao mesmo tempo dispersos e articulados em redes microscópicas de relações de poder e resistência. HALPERIN, David. *Saint Foucault*, p.15-18.

dispositivo da sexualidade compõem sua famosa crítica à hipótese repressiva da sexualidade.⁴⁰ Para ele, as sociedades ocidentais industriais e burguesas não se caracterizam por uma repressão sempre maior do sexo; ao contrário, são marcadas por um falar incessante deste sexo, que passou a compor a chave das identidades de todos os indivíduos nestas sociedades.⁴¹

A corrente construcionista segue de perto a narrativa foucaultiana, trabalhando a partir da ideia de que a homossexualidade é mesmo uma invenção do século XIX burguês e industrial. Segundo David Halperin, os processos que levaram ao surgimento da sexualidade foram dois. O primeiro foi a separação do domínio sexual, na vida dos indivíduos, dos outros domínios culturais (como a religião, a moral e o direito) a que antes esteve ligado, e sua conseguinte definição como um aspecto específico da natureza psicofísica dos indivíduos. O segundo processo foi a construção da ideia de que há uma essência interior do sexo dos indivíduos, a construção da ilusão da interioridade do sexo, que seria a raiz das identidades (performativas) de todos e de todas.⁴² Deste ponto de vista, a corrente essencialista seria uma reiteração do mecanismo de poder de criação de identidades sexuais estáveis ao longo da história – cujo funcionamento autônomo seria natural, portanto dispensando intervenções políticas ou teóricas sobre as violências que engendram.

⁴⁰ Considerando as contribuições de Foucault aos movimentos políticos de subversão marginalizada que surgiram a partir do final da década de 1980, David Halperin destacou o exercício empreendido por Foucault para politizar a verdade e o corpo, construindo armas com as quais enfrentar as operações discursivas da homofobia contemporânea (e não só dela, como também do sexismo e do racismo, por exemplo), retirando a sexualidade em geral, e a homossexualidade em particular, do domínio da natureza, da verdade do ser. Foucault forneceu estratégias para se pensar não o que a sexualidade e a homossexualidade são, mas como funcionam em relação ao saber e à sociedade. A sexualidade é, assim, reconceitualizada como um dispositivo estratégico com complexas dimensões sociais, políticas e científicas. Outra dimensão do legado de Foucault aos que pesquisam a história da (homo)sexualidade e aos que militam contra a homofobia contemporânea (há diferenças fundamentais entre eles?) é retirar a homossexualidade do terreno da psíquico. Ao compreender a sexualidade como um dispositivo cuja operação pode ser analisada, como o instrumento e o efeito de uma série de estratégias discursivas e políticas, e não como um fato cuja natureza pode ser conhecida, Foucault a traduz da linguagem das fantasias individuais para a das relações sociais de poder e de saber. Para David Halperin, a estratégia foucaultiana de reposicionar o sexo politizando-o e despisicologizando-o é a principal contribuição política e intelectual de Foucault. HALPERIN, David. *Saint Foucault*, p. 120-125.

⁴¹ FOUCAULT, M. *História da sexualidade 1*, p.19-53.

⁴² HALPERIN, David. *One hundred years of homosexuality and other essays on Greek love*. New York: Routledge, 1980.

Tendo em vista o complexo debate entre estas duas correntes, um nível de prudência na utilização das categorias homossexual e homossexualidade em contextos diversos do mundo Ocidental antes do fim do século XIX é recomendável. Por essa razão, o termo homoerotismo ganha relevo na abordagem de comportamentos eróticos entre pessoas do mesmo sexo em diferentes momentos no tempo e no espaço. De acordo com o psicanalista Jurandir Freire Costa, o emprego dos termos homossexual e homossexualidade oferece insegurança teórica, uma vez que remete ao vocabulário do século XIX.⁴³ O termo homoerotismo, por outro lado, contorna este ponto enfraquecedor da análise por ser mais flexível e não estar desde já carregado pelos investimentos de poder e pelos preconceitos sociais que saturam a categoria de homossexualidade. O homoerotismo é uma categoria cuja flexibilidade é mais adequada para descrever a pluralidade das práticas e os desejos de pessoas por outras do mesmo sexo. Ele afasta também as referências à patologização destas práticas subjacente à categoria homossexualidade em seu contexto original de produção. O termo homoerotismo mantém a possibilidade dos sujeitos se relacionarem sexualmente de diversas maneiras com pessoas de seu sexo ou não.⁴⁴

O sociólogo argentino Carlo Figari, da mesma maneira, defende o uso da categoria homoerotismo no estudo dos prazeres e das relações eróticas entre pessoas do mesmo sexo, em sociedades que não o Ocidente, até o final do século XIX. Partindo também do ponto de vista construcionista, o autor propõe que o homoerotismo funcione como um elo significante entre, de um lado, os comportamentos sexuais envolvendo homens e mulheres entre si no passado e, de outro, o aparato da heterossexualidade compulsória que orienta, no presente, a pesquisa a ser feita. Assim, a categoria, desprovida de significados, tem espaço para a interpretação de fenômenos em pontos diferentes no tempo e no espaço e que dizem respeito a

⁴³ COSTA, Jurandir Freire. *A inocência e o vício: estudos sobre homoerotismo*. Rio de Janeiro: Relume Dumara, 1992, p.13-40.

⁴⁴ COSTA, Jurandir Freire. *A inocência e o vício*, p.21-24.

práticas que, com sentidos muito diversos, coexistem no passado histórico e no presente do analista – como o amor e o prazer entre homens e entre mulheres.⁴⁵ Nesse deslocamento da categoria da homossexualidade na Época Moderna, desloca-se também, implicitamente, a heterossexualidade compulsória no presente.

3.3. História do conceito: a sodomia na tradição cristã

Estabelecidos os pontos de vista divergentes em relação ao estatuto sexual e de gênero da sodomia, há que se atentar também para o caráter ambíguo do conceito na tradição cristã desde o início do cristianismo até a Época Moderna. Esta não é uma discussão fácil ou encerrada. Ao contrário, desde os primórdios do cristianismo, o conceito de sodomia sofreu inúmeras transformações e, hoje, seu caráter mutante enseja discussões historiográficas a respeito de seu estatuto em relação ao conceito de heresia e à ação inquisitorial.⁴⁶

O termo refere-se originalmente ao episódio bíblico da destruição da cidade de Sodoma pela ação da ira divina contra seus habitantes. Os primeiros teólogos da Patrística e, especialmente, São Paulo assimilaram a condenação divina ao comportamento homoerótico dos habitantes em relação aos anjos hóspedes de Lot.⁴⁷ Boswell argumenta que essa interpretação prevaleceu sobre outra que considerava a ofensa dos sodomitas aos anjos apenas como quebra das regras de hospitalidade – importantes na tradição hebraica.⁴⁸

Até a Baixa Idade Média, o conceito teológico de sodomia careceu de definição estrita. Era apenas mais um no vasto rol de práticas sexuais condenadas pela Igreja – que, a rigor, só permitia, e mesmo assim, com alguma dificuldade antes dos séculos XI e XII, o sexo entre

⁴⁵ FIGARI, Carlos. *@s outr@s cariocas*, p.19.

⁴⁶ Na historiografia brasileira, este debate foi protagonizado, como se verá a seguir, por Luiz Mott e Ronaldo Vainfas em artigos componentes da coletânea *A Inquisição em xeque*. Neste momento, acho válido destacar que a leitura dos textos dos autores revela exemplos de elegância e civilidade acadêmicas que deveriam ser emulados por qualquer estudioso. Ver VAINFAS, Ronaldo; FEITLER, Bruno; LAGE, Lana. (org.). *A Inquisição em xeque*. Temas, controvérsias, estudos de caso, Rio de Janeiro, EdUERJ, 2006.

⁴⁷ As condenações de S. Paulo ao homoerotismo encontram-se em suas epístolas, como em Romanos 1:24-31, I Coríntios 6:9-10 e I Timóteo 1: 10. *Bíblia Sagrada*. Rio de Janeiro: Catholic Press, 1967. (Barsa).

⁴⁸ BOSWELL, John. *Christianity, social tolerance and homosexuality*, p.96-97.

cônjuges com vistas à reprodução. A sodomia confundia-se então com os conceitos mais amplos de luxúria e fornicação – ainda que a abjeção ao sexo anal tivesse destaque na tradição católica, sendo este o ato sodomítico principal.⁴⁹

A partir dos séculos XI e XII, começou um movimento de ascensão da sodomia na escala de gravidade dos pecados organizada pelos sábios da Escolástica. Sua definição, ainda incerta, envolvia então todos os atos de desvio da genitalidade no sexo, tanto entre parceiros iguais, como entre diferentes – e o sexo anal continuava sendo sua forma mais detestável. Entre os séculos XIII e XIV, assume a posição de pecado mais grave, confundindo-se muitas vezes com o pecado da bestialidade – o copular com animais.⁵⁰

Deste período até o século XVIII, os significados da sodomia oscilaram, nos saberes teológicos, entre uma definição centrada na morfologia do ato (a cópula anal com ejaculação interna) ou no homoerotismo (sendo mais perfeita a relação entre homens e entre mulheres).⁵¹ São Tomás de Aquino a considerou uma dos quatro *clamantia peccata* (pecados que clamam ao céu), definindo-a como a cópula entre pessoas do mesmo sexo e considerando o sexo anal entre dois homens com ejaculação interior sua forma mais perfeita – logo mais grave.⁵² Segundo Ronaldo Vainfas, “os saberes eruditos não limitaram sua concepção de sodomia à cópula anal, mas, prisioneiros desta última, ficaram a meio caminho da posterior definição de homossexualidade”.⁵³

Luiz Mott argumenta que debalde as mudanças sofridas pelo conceito de sodomia ao longo da Era Cristã, ele jamais foi identificado como heresia. Para o autor, a perseguição aos sodomitas empreendida pelo Tribunal do Santo Ofício na modernidade, mais que um combate

⁴⁹ VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados*, p.145; VAINFAS, Ronaldo. *Casamento, amor e desejo no ocidente cristão*, p.64-70.

⁵⁰ VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados*, p.145-146; VAINFAS, Ronaldo. *Casamento, amor e desejo no ocidente cristão*, p.64-70.

⁵¹ VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados*, p.146-147.

⁵² FIGARI, Carlos. *@s outr@s cariocas*. P.60. VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados*, p.146.

⁵³ VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados*, p.147.

a uma heresia, foi uma tática de repressão à ameaça que esse pecado representava ao patriarcado, aos valores da família, da superioridade masculina e à autoridade da Igreja e os membros do grupo que o cometiam seriam portadores de uma contracultura imoral e revolucionária.⁵⁴ Com isso concorda obliquamente Ronaldo Vainfas, que considera ter sido o movimento teórico empreendido por alguns tribunais do Santo Ofício com vistas a legitimar sua jurisdição sobre o pecado da sodomia mais sutil do que a simples identificação entre sodomia e heresia.⁵⁵

Diante da oscilação constatada pelo autor na definição de sodomia pelos saberes eruditos, Ronaldo Vainfas enfatiza que os inquisidores tinham mais dúvidas do que ninguém acerca deste pecado – tendo certeza apenas sobre sua enorme gravidade, que o tornava nefando, do qual não se deveria sequer falar. O historiador entende que sodomia e heresia não foram identificadas, mas assimiladas, isto é, deveriam ser tratadas de modo semelhante no cotidiano dos tribunais. A inclusão da sodomia na jurisdição inquisitorial (que, no caso português, ocorreu em 1553, por provisão do rei Dom João III, reforçada em sequência por provisão do Cardeal e inquisidor-geral D. Henrique em 1555)⁵⁶ fez parte de um processo mais amplo de consolidação e expansão do Santo Ofício em Portugal.⁵⁷ Para tanto, a Inquisição

⁵⁴ MOTT, Luiz. Sodomia não é heresia: dissidência moral e contracultura. In: VAINFAS, Ronaldo; FEITLER, Bruno; LAGE, Lana. (Org.). *A Inquisição em xeque*. Temas, controvérsias, estudos de caso, Rio de Janeiro, EdUERJ, 2006, p.253-266.

⁵⁵ VAINFAS, Ronaldo. Inquisição como fábrica de hereges: os sodomitas foram exceção?. In: VAINFAS, Ronaldo; FEITLER, Bruno; LAGE, Lana. (Org.). *A Inquisição em xeque*, p.267-280.

⁵⁶ A passagem da sodomia (em suas diversas formas) para a jurisdição do Santo Ofício português foi gradual. A sodomia não constava da lista de crimes que originalmente a Inquisição deveria perseguir em Portugal, de acordo com o primeiro monitório, publicado no momento de sua fundação, em 1536. Apenas na década de 1550, provisões régias (1553 e 1555) dispuseram do tema na arena inquisitorial. As provisões foram sancionadas por Breves Apostólicos da Santa Sé nas décadas seguintes (por Pio IV em 1562 e por Gregório III em 1572). O regimento inquisitorial, de 1613, incorporou esses dispositivos jurídicos, estabelecendo a sodomia de forma definitiva entre os crimes de alçada do Santo Ofício. BELLINI, Lígia. *A coisa obscura*. Mulher, sodomia e Inquisição no Brasil colonial. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989, p. 86-87.

⁵⁷ José Pedro Paiva estudou o processo de consolidação e de expansão do poder do Santo Ofício, em Portugal, do ponto de vista dos embates entre a Inquisição e outras instituições do campo religioso, notadamente o episcopado. Por esse prisma, a inclusão da sodomia entre os crimes sob jurisdição inquisitorial (e as manobras teóricas/teológicas que foram necessárias para legitimar essa inclusão) integra o processo de alargamento do território jurisdicional do Santo Ofício, feito às custas daquele dos bispos, que, progressivamente, foram perdendo a capacidade de julgar (ou ao menos julgarem sozinhos) certos delitos – passados, por direito ou por tradição, aos inquisidores. Os documentos emitidos pelos reis portugueses, pelo inquisidor-geral e por papas, ao

operou a transformação, algo arbitrária, de vários pecados em divergências em matérias de fé que poderiam esconder doutrinas heréticas.⁵⁸ No caso da sodomia, as dúvidas sobre o caráter herético ou não dos pecadores eram somadas às dúvidas sobre o que constituía o pecado em si, uma vez que a ambiguidade do termo (entre a condenação ao sexo anal ou ao homoerotismo) não fora tampouco sanada.⁵⁹

Destarte, no momento da vinda do visitador Heitor Furtado de Mendonça à América Portuguesa, o Santo Ofício tinha mais dúvidas do que certezas em se tratando da sodomia. Embora sua forma mais perfeita, grave e abjeta fosse a penetração anal entre dois homens com ejaculação interna, ela também envolvia, de um lado, a cópula anal entre homem e mulher, a sodomia dita imperfeita, e o sexo entre duas mulheres, chamada *sodomia foeminarum*. De fato, Heitor Furtado ouviu denúncias, confissões e instaurou processos contra réus das três modalidades de sodomia.⁶⁰

3.4. O estranho gênero do Padre Frutuoso: masculinidade e sodomia

Neste contexto, torna-se difícil julgar que alguém como padre Frutuoso Álvares pudesse ter construído para si uma identidade centrada nos furtivos encontros homoeróticos que manteve, ao longo de várias décadas, com inúmeros rapazes. Se o conceito de sodomia

longo do século XVI, para dar à Inquisição poder sobre o pecado nefando, apenas legalizaram uma prática já adotada, desde os seus anos iniciais, pelo Santo Ofício – que, mesmo não tendo jurisdição privativa sobre a sodomia, a julgava pelo menos desde 1547. Bruno Feitler argumenta, por outro lado, que a ação dos bispos no Brasil, em relação à sodomia, não foi tolhida de todo pela expansão inquisitorial, pois algumas tarefas ainda puderam ser executadas pelos tribunais ordinários (mesmo que sob alegado serviço ao Santo Ofício), como mandar investigar, em segredo, denúncias que chegassem ao provisor ou ao vigário-geral, prender acusados (caso se encontrem provas suficientes do delito) e os remeter, juntamente aos autos confeccionados até então, ao Santo Ofício de Lisboa. Essa maior autonomia dos bispos do Brasil (codificada no início do século XVIII pelas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia) contrariava as normas inquisitoriais, como o Regimento de 1613, que insistiam que os ordinários não deveriam efetuar prisões por delitos de jurisdição inquisitorial sem antes prestarem contas aos inquisidores através do envio dos relatórios dos crimes em questão. Feitler interpõe que “esse princípio (...) na prática não foi respeitado, prevalecendo o que diziam as Constituições”. PAIVA, José Pedro. *Baluartes da fé e da disciplina*, p.15-20; FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência*, p.164-168.

⁵⁸ VAINFAS, Ronaldo. Inquisição como fábrica de hereges: os sodomitas foram exceção?, p.269-270.

⁵⁹ VAINFAS, Ronaldo. Inquisição como fábrica de hereges: os sodomitas foram exceção?, p. 275-279.

⁶⁰ Conferir capítulos 2 e 4 dessa dissertação.

era impreciso para os eruditos inquisidores, para o entendimento popular, não o era menos.⁶¹ Se para os moralistas herdeiros da tradição escolástica a cópula anal era a marca maior da sodomia, para as pessoas comuns, os sodomitas eram identificados principalmente por assumirem comportamentos atribuídos mais frequentemente às mulheres.⁶² Ou seja, na cultura popular, a sodomia era caracterizada pela inversão performativa das marcas de gênero, confundindo a masculinidade e a feminilidade, desestabilizando-as. Todavia, os contatos entre a cultura popular e a tradição escolástica – promovidos pela própria Inquisição por meio dos autos-de-fé, das leituras públicas das sentenças e pela publicação dos éditos e dos monitórios – fizeram com que o sexo anal também fosse reconhecido popularmente como símbolo da sodomia.⁶³

O padre Frutuoso Álvares fez longa confissão no período da Graça, porém, por não ter confessado todas as cópulas sodomíticas mantidas com o jovem Jerônimo Parada, foi instaurado processo contra ele pelo visitador. Jeronimo era estudante e contava 17 anos quando se apresentou, sem ser chamado, a Heitor Furtado de Mendonça para confessar suas

⁶¹ Como demonstrou Verônica Gomes, o padre Frutuoso era originário de uma família humilde e de oficiais mecânicos. Seu pai João Álvares fora pichaleiro, assim como seu irmão Tristão Gonçalves. Seu avô paterno fora lavrador e seus avós maternos Sebastião Gonçalves e Catarina, estalajadeiros. Dois tios maternos também eram oficiais mecânicos, Antônio Gonçalves era rendeiro e Giraldo Gonçalves, livreiro. A autora comenta que, apesar do defeito mecânico de seu sangue (que poderia torna-lo inelegível a certos cargos na sociedade hierárquica do Antigo Regime em Portugal), o padre Frutuoso logrou uma ascensão social, pois recebeu ordens maiores e recebeu a paróquia de Matoim para ser vigário (não obstante, também seu envolvimento com a Inquisição no reino). Não se sabe, contudo, se o padre era graduado. Processo do Padre Frutuoso Álvares, PT-TT-TSO/IL/28/5846, p.27-28. GOMES, Verônica de Jesus. Nas malhas da Inquisição de Lisboa: um perfil dos sodomitas da Igreja e de seus amantes. In: *Aedos: Revista do corpo discente do PPG-História da UFRGS*, n. 8, v.3, p.111-137, janeiro-junho 2011.

⁶² VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados*, p.147-151.

⁶³ VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados*, p.148-149. Segundo Bruno Feitler, a distribuição de editais inquisitoriais entre as paróquias mais distantes na América portuguesa, a sua leitura anual (no primeiro domingo da quaresma) ou em ocasiões especiais (como durante uma visita inquisitorial) e sua posterior fixação em lugar visível da igreja eram modos eficazes e corriqueiros da Inquisição incitar a população a cumprir seu dever cristão de denunciar as práticas e as crenças desviantes da ortodoxia católica. Por meio da leitura, feita por párocos, priores, abades e outros eclesiásticos, dos editais inquisitoriais, passava-se às pessoas em geral o conhecimento não só dos crimes que competiam à Inquisição julgar, mas também a noção de que não denunciar era faltar com seu dever e poderia resultar na excomunhão do omissor. Esse último lembrete resultou, em geral, em denúncias a serem investigadas pelo Tribunal, pondo em funcionamento suas engrenagens e justificando sua santa existência. FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência*, p.208-215.

culpas. O jovem baiano era filho de Domingos Lopez, carpinteiro de ofício, e de Lianor Viegas, todos moradores na cidade da Bahia.⁶⁴

Em sua confissão, feita a 17 de agosto de 1591, descreveu o início de seu relacionamento com o padre Frutuoso, que logo evoluiu para trocas eróticas entre eles. O primeiro encontro carnal entre eles se deu em um domingo de Páscoa dois ou três anos antes – portanto em 1588 ou 1589 – ocorrido quando Jeronimo foi à casa do padre. A razão da visita não foi contada ao inquisidor, apenas que o sacerdote era amigo de seu pai e de seu irmão (e, como dirá depois, de seu avô). Conversando os dois, logo o padre começou a dizer-lhe palavras meigas, elogiando-o como estava gordo (seria inadequado imaginar o jovem enrubescendo com os elogios do velho vigário?). Das palavras, o sodomítico padre passou à ação, logo procurando tocar o pênis do rapaz e tornando-o ereto (“e lle meteo/ a maõ pelos calções e lle apalpou a/ sua natura alvoracandollo com/ a maõ”).⁶⁵ Estando Jeronimo neste estado, não perdeu tempo Frutuoso em levá-lo para o quarto, onde se deitaram na cama e, ajuntando suas naturas uma com a outra, masturbou-as ambas o padre. No entanto, segundo Jeronimo, desta feita nenhum deles teve poluição – talvez por ter sido a primeira vez.⁶⁶

O segundo encontro dos amantes também ocorreu na casa do padre Frutuoso, em uma ocasião em que Jeronimo precisou pernoitar em Matoim e, para isso, se abrigou com o vigário. Repetiram-se as carícias da primeira vez e, novamente, não houve ejaculação de nenhuma das partes.⁶⁷ Muitos dias depois, foi a vez de Frutuoso se deslocar à cidade da Bahia, onde se hospedou na casa do avô de seu jovem amante. Quando ficaram a sós, o sacerdote logo convidou Jeronimo a fazerem como das outras vezes. Desta feita, contudo, o jovem se

⁶⁴ Processo do Padre Frutuoso Álvares, PT-TT-TSO/IL/28/5846, f.11-12.

⁶⁵ PT-TT-TSO/IL/28/5846, f.13.

⁶⁶ PT-TT-TSO/IL/28/5846, f.13.

⁶⁷ PT-TT-TSO/IL/28/5846, f.14.

negou. Negativa logo contornada pelo padre através da oferta de dois vinténs.⁶⁸ Vencida a resistência de Jeronimo, passaram os amantes às carícias, e, desta vez, foram além de tocamientos desonestos, pois

o djtto clerjgo Se deyjou cõ a barriga pe/ ra baixo e djxe aelle
cõfeSsante que/ Se pusesse Em cjma delle e aSsim o feZ/ E
dormjo com o djtto clerjgo carnal/ mente por detrás
conSumando o pec/cado de Sodomja metendo Seu membro/
deShonesto pello vaso traZejro do cle/ rigo Como hum homẽ
faZ com huã/ moller/ moller pello vaso natural por diante/ E
este peccado consumou tendo poluição.⁶⁹

Estava consumado o nefando pecado da sodomia e, por força do demônio e fraqueza da Carne, consumada perfeitamente com ejaculação *intra vas* por parte do jovem Jeronimo da Parada.

Como foi dito, a confissão de Jeronimo da Parada dificultou a situação do padre Frutuoso Álvares perante o Santo Ofício, pois esta cópula sodomítica não havia sido confessada por ele no tempo da graça. Foi somente em seu segundo depoimento a Heitor Furtado de Mendonça (feito a sete de julho de 1593) que o vigário assumiu esta culpa, pedindo misericórdia ao visitador.⁷⁰

Misericordiosa, de fato, foi a sentença emitida pelo visitador a 21 de julho de 1593. A sodomia era um crime gravíssimo nos regimentos da Inquisição e nas Ordenações do Reino (era, portanto, um delito de foro misto). Era equiparado ao crime de lesa-majestade e o condenado poderia até mesmo ser relaxado ao braço secular para ser queimado vivo na fogueira. De acordo com as Ordenações Afonsinas:

Sobre todosllos peccados bem parece Seer mais torpe, cujo, e
desonesto o peccado da Sodomia, e nom he achado outro tam
avorrecido ante DEOS, e o mundo, (...) E Segundo diSSerom os

⁶⁸ Pode-se ver aqui a exploração da miséria, típica de sociedades de Antigo Regime, que Vainfas identificou como característica das relações sodomíticas. VAINFAS, Ronaldo. Inquisição como fábrica de hereges: os sodomitas foram exceção?, p.121-122.

⁶⁹ PT-TT-TSO/IL/28/5846, f.15-16.

⁷⁰ PT-TT-TSO/IL/28/5846, f.23-26.

naturaes, Soomente fallando os homees em elle Sem outro algum auto, tam grande he o Seu avorrecimento, que o aar ho nom pode Soffrer, mais naturalmente, he corumpido, e perde sua natural virtude. E ainda Se lee, que por eSte peccado lançou DEOS o deluvio Sobre a terra, quando mando a Noé fazer huã Arca, em que eScapaSse el, e toda Sua geeraçom, per que reformou o mundo de novo; e por eSte peccado Soverteo as Cidades de Sodoma, e Gomorra, (...); e por este peccado foi estroida a Hordem do Templo per toda a ChriStandade em hum dia. E porque Segundo a qualidade do peccado, aSSy deve gravemente Seer punido: porem Mandamos, e poemas por Ley geral, que todo homem, que tal peccado fezes, per qualquer guiSa que Seer poSSa, Seja queimado, e feito per fogo em poo, e por tal que já nunca de Seu corpo, e Sepultura poSSa Seer ouvida memoria.⁷¹

O padre Frutuoso Álvares estava, portanto, diante da fogueira quando sua sentença foi emitida – aliás, como estavam todos os sodomitas portugueses.⁷² No texto de sua sentença, foi recapitulada sua confissão no tempo da graça, expondo suas várias culpas e, ao mesmo tempo, sua trajetória de vida.⁷³ Caso ocorresse leitura pública da sentença (o que não foi o caso), a humilhação do réu seria maior e o povo teria a oportunidade de saber quais crimes conduziram-no àquela situação de opróbrio – e quais condutas deveriam ser evitadas, pois, para não se ocupar futuramente o lugar de réu estigmatizado. Ainda que sua confissão na graça tenha sido considerada diminuta,⁷⁴ o padre Frutuoso Álvares gozou da misericórdia e da complacência do visitador, no que pesaram sua idade avançada, sua condição de clérigo e cura de almas, e o fato de ter feito longa, ainda que não inteira, confissão no período da graça. Foi, pois, condenado no modo seguinte:

O cõdenaõ Em Suspem/ Saçaõ das ordens por tempo de/ cijnquo meSes Somente, et Em vjnte/ CruZados pera as despeSas dosan¹⁰ offjci^o/ e lle maõdaõ que cupra mais as/ penjtcncjas

⁷¹ Ordenações afonsinas, Livro V, título XVII, Dos que cometem peccado de Sodomia. Disponível em: <http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/afonsinas/l5pg53.htm>. Último acesso a 28 de setembro de 2013.

⁷² Não obstante a severa legislação repressiva, Luiz Mott argumenta que a Inquisição portuguesa foi muito menos rigorosa com os sodomitas que suas congêneres espanholas e mesmo que tribunais civis nos reinos protestantes. Enquanto a Inquisição portuguesa, entre os séculos XVI e XVII, queimou por volta de 30 sodomitas (não tendo condenado nenhum à fogueira no século XVIII), a Inquisição de Saragoça queimou 15 sodomitas somente no século XVI, enquanto, em Genebra, 31 foram executados entre 1444 e 1789 e, na Holanda, somente em um julgamento entre 1730 e 1732, 70 sodomitas foram executados. MOTT, Luiz. *Pagode português. A subcultura gay em Portugal nos tempos inquisitoriais*, p.122-123.

⁷³ PT-TT-TSO/IL/28/5846, f.31-34.

⁷⁴ PT-TT-TSO/IL/28/5846, f.35.

espirituais Seguintes/ prmeiramente ConfeSsar Se a de/
 ConfiSsaõ geral de toda Sua vjda/ a hum comfeSsor Letrado e
 docto que/ lle Sera nomeado nesta meSa pera/ lle curar Sua
 alma E depois disto/ ConfeSsar Ses, e cõungar a de cõ/ Sello/
 Sello de Seu cõfeSsor Em cada hum dos/ cjmquo meses de Sua
 SuspenSasaõ/ e reZar a mais cjnquo VeZes os P sal/ mos
 penjtenciais cõ Suas Ledajnhas/ e preÇes de Joellos (...).⁷⁵

Condenado à suspensão das ordens sacras por cinco meses, a pagar 20 cruzados como custas do processo, a penitências espirituais e à confissão geral, o padre Frutuoso Álvares logo tratou de realizar a confissão, o que fez no dia 7 de agosto de 1593 (sendo que sua sentença havia sido publicada apenas no dia 2 do mesmo mês) ao padre frei Damião Cordeiro, indicado pelo visitador.⁷⁶ Estava o pároco talvez ansioso por livrar sua consciência e salvar sua alma, ou quem sabe apenas queria demonstrar ao visitador sua obediência e submissão ao Tribunal? Não é possível saber, embora as opções não sejam excludentes.

3.5. Interrogações remanescentes

Essas são as últimas informações presentes no documento sobre o aventureiro padre Frutuoso Álvares. Ao historiador fica a dúvida se terá ele acatado a advertência de Heitor Furtado de Mendonça de se afastar das práticas torpes que tantas vezes o conduziram às barras dos tribunais (no Reino, em Cabo Verde e na Bahia) ou se, tão logo embarcou o visitador para Pernambuco, respirou aliviado o sacerdote e reiniciou a trocar tocamentos, abraços e beijos com os jovens de sua freguesia, deleitando-se ao permitir que eles o sodomizassem. A história de vida de Frutuoso talvez reforce a segunda opção, pois até seus 68 anos, nenhum juiz ou confessor conseguira salvar sua alma, retirando-lhe o gosto pelo pecado nefando.

A dúvida do historiador é ainda mais profunda. Pode ser dito que o padre era homossexual? Em nenhum momento de suas confissões, pareceu ele dar mais sentido aos seus

⁷⁵ PT-TT-TSO/IL/28/5846, f.38-39.

⁷⁶ PT-TT-TSO/IL/28/5846, f. 41.

atos com tantos jovens, de quem não lhes sabia mais nem os nomes, que não o prazer sentido por sua Carne e a culpa por sua alma e consciência. Em seu cotidiano, tampouco, e pelo que se pode vislumbrar por seus relatos, vivia ele de modo que seu gênero, performativamente reiterado em cada ato e em cada momento de sua existência, destoasse daqueles de outros homens em condições análogas – daí suas amizades duradouras com vários homens, eles próprios senhores viris em suas casas. As práticas sexuais do padre Frutuoso Álvares parecem surgir mais como desvios morais que, pesando-lhe na consciência como pecados que ele sabia que eram, não os podia evitar, pois fraca era a Carne perante os artifícios do mal. O vigário do Matoim, destarte, parecia antes assumir mais seus pecados do que uma identidade sexual que, aliás, dificilmente existia cultural e socialmente como tal.

Não se pretende aqui que o caso do Padre Frutuoso Álvares imponha uma regra à complexa questão que envolve a sodomia e ao debate aberto entre essencialistas e construcionistas. O objetivo levado aqui a cabo foi não mais que discutir e apontar como a instrumentalização de conceitos como o de performatividade de gênero e o de masculinidades pode lançar novas luzes sobre o problema, ao cruzar sua dimensão sexual com a problemática da constituição discursiva e performativa dos gêneros na Época Moderna. O vasto universo das fontes estimula a continuidade da discussão já milenar acerca da sodomia. A única conclusão necessária, neste momento, é a recusa da persistência do nefando silenciamento a que eram condenados os sodomitas pelos inquisidores e pelo braço secular. Considerando-os integrantes de uma essência universal da homossexualidade ou amantes homoeróticos obstinados em pecar contra a natureza, a pesquisa histórica tem o dever ético e político de, a partir dos documentos, recuperar amores, toques e penetrações que o calor das fogueiras não pode mais reduzir a pó.

CAPÍTULO IV

RESISTÊNCIAS DE MULHERES BRANCAS, MULATAS, MAMELUCAS E NEGRAS COMO PRÁTICAS DE LIBERDADE¹

4.1. Bigamia e a tentativa de refazer a vida em liberdade

Quando Catarina Morena, cristã-velha,² entrou na igreja de São João na cidade de Málaga, bispado de Granada, para nela se casar, era uma jovem de dezoito anos e, talvez,

¹ Denise Riley alerta para a necessidade de que a categoria “mulheres” seja historicizada, uma vez que é uma categoria instável, o que advém de sua fundação histórica. A autora mostra como existiram diferentes temporalidades para as mulheres enquanto categoria. Temporalidades que são históricas, na medida em que as caracterizações das mulheres foram e são estabelecidas por uma miríade de formações sociais móveis. Assim, Riley entende que o fato de ser uma mulher deve ser visto como um estado flutuante para o indivíduo, dependendo do que ela e os outros consideram como caracterizador de tal, de modo que existem fatores históricos em ação na assunção do estado de mulher. A categoria moderna de mulheres foi construída em meio a extenso processo de sexualização promovido pelas ciências do século XIX, que ressignificaram a categoria em função do novo conceito de natureza emergente desde o século XVII, de maneira que, a categoria passou a ter peso e significados diversos daqueles considerados pela teologia cristã até então. Até os séculos XVI e XVII, a ligação com a Carne não era vista como exclusivamente feminina (ainda que se pensasse que as mulheres fossem perigosamente mais próximas das tentações carnis do que os homens), pois estes também sofriam, como foi visto nos capítulos anteriores, com a culpa de ceder à carnalidade (ainda que isso fosse muitas vezes necessário para a vivência performativa da masculinidade). Portanto, é necessário ter em vista que as mulheres não compunham, na América portuguesa, um grupo homogêneo (tampouco o são hoje), havendo diferenças significativas em suas vivências conforme suas posições na sociedade estamental – se eram brancas, mulatas ou mamelucas, se livres, escravas ou forras, ou, ainda, se casadas, virgens ou solteiras. A percepção dessas diferenças é uma forma de quebrar a noção de que a categoria mulheres constitui um sujeito universal, revertendo a crítica feminista à categoria homens, dando vozes a algumas mulheres que talvez ficassem submersas na enormidade do universal, mesmo sendo esse universal feminino. RILEY, Denise. “*Am I that name?*”. *Feminism and the category of “women” in history*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1995, p.1-18.

² Em sua confissão, Catarina ofereceu poucas informações sobre si mesma, não mais que sua naturalidade (a aldeia Nave-del-Moras, localizada a duas léguas de Toledo, na Espanha), seu local de criação (Talavera de la Reina, no arcebispado de Toledo), sua idade ao se confessar (30 anos) e o nome e ofício de seus pais, Francisco Moreno e Joana de Sarria, ambos lavradores, não se sabe se vivos ou defuntos. Ela não diz de sua cor ou qualidade, o que poderia levar a pensar (pela própria omissão) que Catarina era mulher branca. Todavia, a suposição da cor e da qualidade das pessoas na Península Ibérica, a partir do século VIII, deve levar em conta a mestiçagem cultural e biológica ocorrida na região devido à presença africana dos mouros do Norte da África. Mouro era aquele nascido ou descendente de nativos da Mauritânia, na África setentrional, região islamizada já no século VIII. Assim, o mouro era o islamita negro. O sobrenome *Morena* de Catarina, que ela compartilhava com seu pai, nesse cenário, sugere que eles talvez fossem mestiços em algum grau, tendo a pele em tom mais escuro, vindo daí o sobrenome. Por outro lado, ao ser reconhecida como cristã-velha, tacitamente Catarina era também reconhecida como branca em seu contexto, usufruindo dos privilégios inerentes a essa posição superior na sociedade escravista da América portuguesa. Se houve alguma mestiçagem no passado da família de Catarina Morena (questão sem resposta definitiva), essa, provavelmente, se dera há bastante tempo, tendo sido já superada na composição da sociabilidade da personagem – fenômeno para o que pode ter contribuído sua passagem para a América portuguesa. Para uma visão não eurocêntrica sobre a presença moura na Península Ibérica, ver PÁEZ LÓPEZ, Jerónimo y CORTÉS MARTÍNEZ, Inmaculada. (dir.) *Mauritania y España*. Una historia común. Los

esperasse que esse dia, provavelmente dia 28 de novembro de 1580 (dois dias antes da festa de Santo André)³, seria o início de uma vida tranquila ao lado do futuro marido, com o qual poderia criar uma família – segundo o ordenamento da Igreja Católica. Seu marido era Francisco Durán, castelhano, natural da localidade de Beira de Prazença, que contava trinta anos de idade e tinha por ofício ser estalajadeiro em Málaga. A cerimônia seguiu os preceitos estabelecidos pelo Concílio de Trento; foram ditas as palavras de presente em face da igreja, e os noivos foram recebidos pelo padre em presença de testemunhas – Isabel Fernandes, também estalajadeira, e seu marido, padrinhos dos noivos. Ao casamento, que supostamente deveria dar início a um período feliz na vida dos nubentes, compareceu muita gente da cidade.⁴

As esperanças da noiva, contudo, não demorariam a se desmanchar. Ao longo dos seis meses durante os quais Catarina Morena fez vida de casada com Francisco Durán, várias foram as decepções da jovem esposa. Em lugar da calma e ditosa paz dos casados, recomendada pela Igreja (ideal para a criação de uma família devota a Deus e fiel à Monarquia), o que se deu foi uma sucessão de violências da parte do marido contra Catarina. Muitos anos depois (durante a primeira Visitação do Santo Ofício à Bahia), ela relatou ao

Almorávides unificadores del Magreb y Al-Andalus (s. XI-XII). Granada: Fundación El Legado Andalusi, s/d. Agradeço ao professor Eduardo França Paiva por essa sugestão acerca da cor e da qualidade de Catarina Morena.

³ Em seu relato, Catarina Morena diz “(...) e os recebeu o padre da mesma igreja cujo nome não lembra, em um dia pela manhã, véspera da véspera de santo André...”. Todavia, segundo informa Louis Reau existem seis santos de nome André no culto católico, de modo que é impossível, com base apenas no presente documento, ter certeza de Catarina referir-se ao apóstolo André, cuja festa litúrgica se realiza no dia 30 de novembro. Não obstante isso, a festa do apóstolo André é a mais importante frente aos demais santos de mesmo nome, o que torna mais provável a suposição, especialmente tendo em vista que o relato foi feito onze anos após o evento, de modo que a comemoração de um santo menos importante talvez não tivesse marcado a memória da confessante. Ver REAU, Louis. *Iconografía del arte cristiano*. Iconografía de los santos - De la A a la F, Barcelona. Ediciones del Serbal, tomo 2, v.3, p.86-98. Agradeço ao colega no mestrado do PPGH-UFGM, Leandro Gonçalves de Rezende pelo esclarecimento sobre a data de comemoração de Santo André e pela presente referência.

⁴ *Confissões da Bahia*, p.140-141.

visitador Heitor Furtado de Mendonça que Francisco Durán era “acostumado a embebedar-se e ser homem de ruins manhas e lhe dar mau trato”.⁵

A desventura de Catarina Morena não foi única entre as mulheres casadas no mundo Ibérico durante a Idade Moderna. Como se viu no capítulo dois dessa dissertação, a respeito de blasfêmias cometidas por agastamento ou raiva e confessadas aos visitantes do Santo Ofício, as desavenças conjugais eram comuns a vários casais.⁶ Esperava-se que a mulher suportasse as violências em nome da família e em cumprimento do seu papel redentor de esposa fiel e mãe amorosa.⁷ Catarina Morena, porém, não se conformou a esse destino e, ousadamente, usando dos meios que lhe eram disponíveis no contexto da constituição dos impérios ultramarinos ibéricos, tomou sua vida em suas mãos e, estilizando-a, traçou seu próprio caminho.

Catarina Morena, contrariando as convenções do que era esperado de uma mulher casada, abandonou seu marido e seu lar e “fugiu de casa e o deixou na dita cidade de Málaga e se veio fugida com um homem castelhano chamado Francisco de Burgos, que a trouxe consigo a este Brasil”.⁸ A travessia do Atlântico foi feita pelos amantes a bordo da armada de Dom Diogo Darça, que vinha à América com quatro naus em socorro da armada de Diogo Flores em 1581.⁹

⁵ *Confissões da Bahia*, p.141.

⁶ Ver capítulo 2 *Práticas de masculinidade e a Inquisição*, item 3.3, *Hierarquias conjugais*.

⁷ Russell-Wood argumenta que o lugar das mulheres casadas no patriarcado ibérico era idealizado como um isolamento das tentações do mundo – isolamento pouco possível de ocorrer no caso de mulheres pobres, negras, indígenas ou mulatas, imersas no mundo do trabalho. Para as mulheres brancas, especialmente depois de casadas, esperava-se que elas tivessem sua pureza resguardada pela família. O marido tinha obrigações em relação à esposa, e seu mal proceder (que geraria a situação das mulheres mal casadas, como Catarina Morena) punha em perigo a instituição do casamento. O autor investigou as maneiras pelas quais as mulheres brancas contribuíram para a construção da sociedade colonial da América portuguesa, destacando a ação de muitas mulheres casadas ou viúvas como administradoras da casa e responsáveis pela criação dos filhos. Catarina não adotou, como ver-se-á, esse caminho, preferindo refazer sua vida longe do marido com quem era mal casada. RUSSELL-WOOD, A.J.R. *Women and society in Colonial Brazil*. In: SAMARA, Eni de Mesquita. (Org.). *Mulheres na América e no mundo Ibérico*. São Paulo: Humanitas; FFLCH; USP, 2011, p.9-51.

⁸ *Confissões da Bahia*, p.141.

⁹ *Confissões da Bahia*, p.141-142. A circulação de mulheres pelas diversas partes dos impérios ultramarinos ibéricos no período Moderno foi indicada por Eni de Mesquita Samara e por Igor de Lima como uma dimensão

A nova vida na América com outro parceiro parece não ter agradado a Catarina, pois, após quatro anos, ela se apartou de Francisco Burgos (por razões não explicitadas no relato), deixando-o na Bahia e migrando para a capitania de Pernambuco. A nova vida, longe de laços familiares e dos companheiros masculinos (o marido ou o amante com quem se amancebara), se provou difícil, e Catarina se viu em situação de miséria e sem esperanças de se casar, uma vez que acreditava que seu marido ainda estava vivo na Espanha.¹⁰

Estando em situação precária, Catarina Morena usou de engenho para, manipulando as regras da Igreja para que um novo matrimônio pudesse ser contraído, remediar sua existência. Assim, “fez uma carta falsa fingindo que lhe vinha de Málaga em que se dizia como o dito seu marido Francisco Durán era morto, a qual deu a ler a muitas pessoas”.¹¹ Usando do artifício de uma carta falsa que lhe assegurou o estado de viúva, Catarina Morena procurou logo um marido para elevar-se social e economicamente. Observe-se que a confessante, tendo já a experiência do que era a vida de casada, abordou o casamento não como uma aventura romântica, mas como um modo de adquirir estabilidade econômica e vencer adversidades, como era de se esperar nessa época, onde o casamento era percebido principalmente como um contrato de interesses visando benefícios mútuos.

Catarina casou-se, então, uma segunda vez na Igreja, conforme o ordenamento tridentino, mesmo tendo a consciência que seu primeiro esposo poderia ainda estar vivo. Seu novo marido foi Antônio Jorge, português, mestre açúcar, residente em Olinda. Casaram-se na igreja matriz da vila, em uma segunda-feira pela manhã, na primeira oitava do Espírito Santo,

importante do processo de expansão dos impérios e da colonização da América, além de significativa para a história das mulheres no período. Segundo os autores, a saída da população portuguesa, durante o século XVI, para o ultramar foi uma constante, ainda que a porcentagem de mulheres seja pequena entre as pessoas em trânsito. Os autores comentam que a Coroa espanhola manteve o costume, desde o início da colonização, de incentivar a ida de mulheres para os domínios coloniais, notadamente quando eram esposas dos administradores régios. A portuguesa só teria adotado essa prática de modo mais constante a partir do século XVIII. SAMARA, Eni de Mesquita; LIMA, Igor de. Mulheres no império ultramarino português. Século XVI. In: SAMARA, Eni de Mesquita. (Org.). *Mulheres na América e no Mundo Ibérico*. São Paulo: Humanitas; FFLCH; USP, 2011, p.117-141.

¹⁰ *Confissões da Bahia*, p. 142.

¹¹ *Confissões da Bahia*, p.142.

provavelmente no ano de 1585. Ao casamento, concorreram muitas pessoas, tendo sido padrinhos José Ribeiro, natural da ilha da Madeira e já defunto, e sua mulher Blásia Martins, castelhana.¹²

Catarina Morena, portanto, constitui um exemplo de mulher que, dadas as condições adversas e opressivas do patriarcalismo ibérico, não se conformou ao papel social e cultural que era esperado que cumprisse e tentou alterar os rumos de sua existência, estilizando-a conforme sua vontade e as condições materiais disponíveis a ela. A fuga da casa do marido que a maltratava, sua viagem para a Bahia e, depois para Pernambuco, a confecção de uma carta falsa que a permitiu se casar novamente e, finalmente, seu novo casamento foram estratégias pelas quais ela tentou por em prática uma liberdade que, como a continuidade de sua vida relatada ao visitador, não deixou de mostrar-se precária.

Tendo vivido quinze meses ao lado de Antônio Jorge como esposa, Catarina Morena sentiu pesar sua consciência pelas ações cometidas. Pois a bigamia era um pecado grave na doutrina católica, passível de punição pela Santa Inquisição, uma vez que poderia esconder uma intenção herética do bígamo em relação ao sacramento do matrimônio – cuja importância crescera dentro da religião católica desde a Baixa Idade Média, sendo elevado à condição de única opção em que o sexo poderia ser praticado de modo santificado, pois seria voltado para a procriação (entendendo-se que os cônjuges deveriam refrear seus impulsos sexuais não reprodutivos em relação um ao outro).¹³

¹² *Confissões da Bahia*, p.142-143.

¹³ Lana Lima explica que o casamento ganhou centralidade (se tornando um dos sete sacramentos da Igreja) em meio a um processo secular de negatização do sexo em geral na doutrina católica. Apoiando-se nas interpretações de São Paulo e de teólogos da Patrística (como Santo Agostinho) e da Escolástica (especialmente São Tomás de Aquino), o sexo foi, pouco a pouco, associado ao pecado original e à Queda da humanidade (na tradição judaica, convém assinalar, o fruto causador do primeiro pecado foi o pomo da árvore do conhecimento, tendo sido o pecado de Adão e Eva querer se igualar a Deus pelo conhecimento), e catalogado em uma lista de pecados a partir da noção de luxúria entre os séculos XI e XIII. Se, por um lado, o sexo foi pintado como negativo por meio da luxúria (o comprometimento da alma pelo desregramento do corpo contra a razão), o sexo conjugal foi, paulatinamente, liberado pela Igreja, pois implicaria o controle e o comprometimento do corpo com o ordenamento das leis divina e natural. Assim, o sexo no casamento ganhou às bênçãos do catolicismo por ser a

Assim, ao fim dos quinze meses, durante os quais levou vida marital com Antônio Jorge, Catarina Morena confessou-se a um padre da Companhia de Jesus e admitiu suas graves faltas. Ao ouvir sua confissão, o padre tratou logo de remediar a situação pecaminosa, evitando, ao mesmo tempo, gerar escândalo na comunidade. Para tanto, em conluio com Diogo do Couto, vigário da vara de Pernambuco, declarou-se ilegítimo o casamento de Catarina com Antônio, e ordenou-se que eles se apartassem um do outro¹⁴ – de modo a não incorrer em outro grave, e comum, pecado, o concubinato ou amancebamento.¹⁵

Obedecendo às designações dos clérigos, Catarina afastou-se do segundo marido, regressando à cidade da Bahia, entre 1586 e 1587. O documento não revela se, estando novamente sozinha, ela passou pelas dificuldades que enfrentara em Pernambuco. O que Catarina achou por bem relatar ao visitador, procurando assim, quem sabe, demonstrar arrependimento e lograr a misericórdia da Inquisição, é que ainda sentia mal pelo pecado cometido, tendo, por essa razão, decidido confessar, na graça, ao representante do Santo Ofício, as artimanhas que empreendera em busca de uma vida melhor e diferente do que era, a princípio, esperado de si de acordo com sua posição de mulher e esposa.¹⁶

À semelhança de Catarina Morena, outras mulheres procuraram refazer suas vidas em meio às hierarquias de gênero a que eram submetidas pelo patriarcalismo da cultura ibérica

maneira da reprodução da espécie e da criação de novos fiéis – mas, e por isso mesmo, ele só poderia acontecer na família e entre um casal sancionado pelos poderes religiosos e temporais. LIMA, Lana Lage da Gama. Mulheres e sexualidade no Brasil colonial. IN: SAMARA, Eni de Mesquita. (Org.). *Mulheres na América e no Mundo Ibérico*. São Paulo: Humanitas; FFLCH; USP, 2011, p.143-189

¹⁴ *Confissões da Bahia*, p.143.

¹⁵ Segundo Ronaldo Vainfas, o concubinato, no mundo português, foi um termo genérico que se referia a toda forma de relações amorosas e sexuais divergentes do casamento conforme estabelecido pela pastoral tridentina. Muitos desses arranjos, argumenta o autor, eram resquícios do casamento costumeiro que predominara em Portugal antes de Trento. Vainfas destaca que, nas tradições ocidentais, o concubinato foi mais do que uma relação sexual episódica (uma fornicação), não sendo tampouco identificado com qualquer forma de casamento; era sinônimo de amancebamento. O concubinato generalizou-se na América portuguesa, sendo uma consequência social do colonialismo e do escravismo, devido à presença marcante de mulheres estigmatizadas e, por isso, consideradas violáveis e à convicção plena dos homens de que poderiam legitimamente exercer seus privilégios sexuais sobre elas (como se percebe na frequência com a que propositores da validade da fornicação simples chegaram às malhas da Inquisição). VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados*. Moral, sexualidade e inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Campus, 1989, p.69-106.

¹⁶ *Confissões da Bahia*, p.143-144.

entre os séculos XVI e XVII. Elas manipularam as regras estabelecidas pela Igreja para o matrimônio com o intuito de transformarem suas vidas, tornando-as, se não mais agradáveis, ao menos mais suportáveis. Na primeira visitação à Bahia, confessou-se também ao visitador Heitor Furtado de Mendonça, Antônia de Barros, uma anciã de 70 anos. Ela foi outra mulher cujo ser não foi construído apenas segundo o modelo de mulher submissa que era cultuado naquela sociedade. Tendo vindo degredada para o Brasil (por adultério), casou-se pela segunda vez com seu amante, Henrique Barbas, o que conseguiu fazer ao apresentar testemunhas falsas que juraram ser ele solteiro e ela viúva. Antônia permaneceu unida ao segundo marido por quinze anos, ao cabo dos quais, “por ele vir a dar açoites e pancadas e muita má vida a ela confessante”¹⁷, fugiu e, para estar definitivamente livre do marido inconveniente, declarou publicamente a ilegitimidade da união, pois seu primeiro marido, Álvaro Chaveiro, permanecia vivo em Portugal. Ao longo de sua vida, portanto, Antônia de Barros recusou-se a desempenhar o papel que lhe fora previsto, submeter-se ao marido escolhido por seu pai, tendo assumido diversas posturas conforme sua conveniência, sempre se reinventando e reconstruindo-se como esposa, adúltera, viúva, novamente esposa e até mesmo bígama, quando isso foi importante para superar os maus tratos do segundo esposo.¹⁸

Ao chegar à Pernambuco, Heitor Furtado de Mendonça recebeu denúncias de outras mulheres bígamas, e, pelos relatos feitos pelos denunciantes, pode-se perceber como essas mulheres igualmente procuraram escapar aos papéis nos quais deviam se enquadrar – o de esposas e mães fiéis, amorosas e submissas. Marta (ou Martha) Fernandes foi uma dessas mulheres. Mulata, natural da ilha de São Miguel, no arquipélago dos Açores, foi denunciada por duas pessoas ao visitador pelo crime de bigamia. Segundo a denúncia de André Rodrigues, cristão-velho, também açoriano da mesma ilha, de idade de 47 anos, feitor na Paraíba, Marta Fernandes casara-se em São Miguel vinte anos antes (portanto, por volta de

¹⁷ *Confissões da Bahia*, p. 148.

¹⁸ *Confissões da Bahia*, p. 146-149.

1573) com um homem trabalhador e granador de uma erva chamada pastel. André Rodrigues testemunhou o casamento na igreja de São Pedro e relatou ter sido realizada a cerimônia conforme as determinações da pastoral tridentina. Após o matrimônio, o casal manteve vida comum (“e depois disso os vio estar vivendo de huãs portas a dentro como casados que erão e tendo filhos”)¹⁹ ao longo de dez anos, criando, juntos, os filhos.²⁰

De acordo com o relato do denunciante, transcorrido esse tempo, os esposos foram degredados para fora da ilha de São Miguel – contudo, cada um foi mandado a uma parte diferente.²¹ O marido não tardou a retornar à ilha, ao passo que Marta não voltou mais. Conta André Rodrigues que, dois anos depois (no início da década de 1580), foi ele a Pernambuco, onde encontrou Marta Fernandes vivendo em Recife de portas adentro com outro homem. A própria Marta disse ao denunciante que estava casada com esse outro homem – o que causou estranheza a André Rodrigues, que, no entanto, e ao que parece, deixou o caso correr. Muitos anos depois, já em 1593, estando na Bahia, soube ele, através de um conterrâneo chamado Guaspar Rõiz Manaia, que o primeiro marido de Marta Fernandes ainda estava vivo na ilha de São Miguel. Com isso, aumentou o mal-estar de André Rodrigues sobre o caso – tendo sido, provavelmente o que o motivou a denunciar Marta como bígama ao visitador.²²

A denúncia de Francisco Barbosa da Silva, cristão-velho, de 25 anos, também natural da ilha de São Miguel, nos Açores, lançou mais luzes sobre o caso de Marta Fernandes. Sendo mais novo que André Rodrigues, Francisco não presenciou as bodas de Marta e Fernão Gonçalves, todavia, relatou ter sido vizinho do casal por muitos anos, os conhecendo bem – tanto é que soube nomear o primeiro marido de Marta. O jovem denunciante confirmou o

¹⁹ *Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça – Denúncias de Pernambuco – 1593-1595*. Introdução de Rodolfo Garcia. São Paulo, Paulo Padro, 1929, p.26-27.

²⁰ *Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça – Denúncias de Pernambuco – 1593-1595*, p.27.

²¹ Em nenhuma das denúncias é exposto a razão para o degredo do casal.

²² *Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça – Denúncias de Pernambuco – 1593-1595*, p. 27.

relato da ausência da denunciada da ilha, mas não mencionou se o marido também fora degredado. Tendo vivido mais tempo na mesma localidade, Francisco pode relatar mais detalhes da vida levada pelo marido abandonado. Anos depois da saída da esposa, Fernão Gonçalves quis voltar a se casar, pois correra a notícia de que Marta estaria morta. Correram então os pregões necessários para a realização do matrimônio, e, por eles, ficou-se sabendo que as notícias eram falsas e que Marta estava viva em Pernambuco. O marido abandonado não deu, segundo o relato de Francisco Barbosa, grande importância ao fato de que sua esposa ainda vivia, chegando mesmo a comentar, com indiferença, de que sabia que ela estava novamente casada no Brasil – o que logo se tornou notório na comunidade de São Miguel.²³

Com o caso de Marta Fernandes, percebe-se, novamente, como uma mulher poderia manipular as condições de submissão que lhe eram impingidas pelo patriarcalismo ibérico para refazer sua vida. Não que Marta, como Catarina ou Antônia, quisesse subverter a ordem patriarcal – longe disso. Ao voltarem a se casar, elas demonstraram ou um apego à instituição do matrimônio, ou uma percepção de que estar casada era um estado necessário para terem acesso a maior status na sociedade hierarquizada do Antigo Regime nas várias plagas do império português e manterem uma vida algo mais estável, em meio às incertezas da experiência colonial. Para fazerem isso, elas precisaram romper, em alguma medida, com suas situações originais e com a performances de gênero que se esperava que elas reafirmassem, usando de seus próprios meios (por meio de estratégias desenvolvidas por cada uma) para reconstruírem suas vidas. A capacidade de construção contínua e diferenciada de suas vidas, que marcou as trajetórias de Catarina Morena, Antônia de Barros e Marta Fernandes, não pode, contudo, ser generalizada para todas as mulheres do período. A maioria delas não tinha liberdade para escolher o marido e poucas se arriscariam a despertar a ira da Inquisição ao contrair segundas núpcias estando o primeiro esposo ainda vivo. Ronaldo Vainfas sugere que

²³ *Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça – Denúncias de Pernambuco – 1593-1595*, p.267-268.

as únicas situações em que as mulheres tomavam a iniciativa para escolher o marido eram em casos de grande miséria ou quando se viam abandonadas pelo esposo, o que quase sempre levava à pobreza e ao desamparo.²⁴

A transformação de suas vidas, empreendida por Catarina Morena, Antônia de Barros e Marta Fernandes, se aproxima do que Butler sugeriu como forma possível de subversão das hierarquias de gênero,²⁵ a apropriação das próprias normas que o naturalizam e sua re-citação em contextos deslocados e novos. Para melhor entendimento de como essa subversão pode, de modo sempre precário, ser empreendida, é importante fazer uma rápida passagem pelo conceito de subversão de gênero de Butler, relacionando-o ao conceito de estética da existência articulado por Michel Foucault.²⁶

4.2. Subversão de gênero como uma estilística da existência

Para que as práticas cotidianas de mulheres bígamas, feiticeiras ou sodomitas, na América portuguesa, na passagem do XVI para o XVII, possam ser redimensionadas como potenciais e contingentes subversões das hierarquias de gênero estabelecidas pela ordem patriarcal da cultura ibérica, é importante considerar as relações entre gênero e subversão, poder e resistência, para o que será feito um retorno a Foucault e a Butler. Nos termos de

²⁴ VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados*, p.126-127.

²⁵ BUTLER, Judith. Linguagem, poder e estratégias de deslocamento. In: BUTLER, Judith. *Problemas de gênero*, p. 49-60.

²⁶ No segundo volume da *História da sexualidade*, Foucault articula o conceito de estética da existência a partir de textos e práticas da Antiguidade em respeito a certos modos pelos os quais alguns homens escolhiam conduzir suas vidas de modo a torná-las mais belas, trabalhando sobre elas (o que era um trabalho sobre si) como fariam sobre uma obra de arte – praticando artes da existência. Segundo Foucault, “Deve-se entender, com isso, práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de conduta, como também procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo”. FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade II. O uso dos prazeres*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984, p. 17-18. David Halperin explica que o que Foucault entendia por arte da existência era uma prática ética que consistia em livremente se impor à forma da própria vida um formato distintivo e um estilo individual, e assim transformar-se de acordo com a própria concepção de beleza e valor. É nesse sentido que pretendi sugerir como algumas mulheres no império português esboçaram práticas de estilização de suas existências, moldando-as segundo valores individuais (transgressores aos da Igreja e aos da Monarquia) com o objetivo de transformarem a si mesmas. HALPERIN, David M. *Saint Foucault. Towards a gay hagiography*. New York, NY: Oxford University Press, 1995.

Foucault, a subversão do gênero pode ser pensada como resistências estratégicas aos modos de sujeição que acompanham os processos de sujeitificação nas sociedades modernas. Resistências que, como práticas de liberdade, são também formas de cuidado de si para a elaboração de uma estética da existência.²⁷ Segundo Paul Veyne, o conceito de cuidado de si explicita os modos mais livres pelos quais o sujeito pode se constituir dentro do pensamento de Foucault.²⁸ É preciso ressaltar que Foucault não destruiu o sujeito na história, apenas o deslocou e o colocou na contingência própria da história. O sujeito que existe nas narrativas do filósofo é modelado em cada contexto pelo discurso e pelo dispositivo então vigentes, mas também “pelas reações da sua liberdade individual e pelas suas eventuais estetizações”.²⁹

Veyne, comentando a obra de Foucault, destaca alguns pontos do conceito de estética da existência que podem ser pontes para um modo subversivo de experimentar a performatividade de gênero. Aponta que a estetização é uma iniciativa para a transformação de si por si próprio; para a iniciativa individual que deve marcar o empreendimento, que é uma iniciativa de liberdade. Os modos de vida que configuram formas estetizadas, trabalhadas de conduzir a existência não podem ser reduzidas às imposições dos dispositivos, são invenções e escolhas individuais que não eram necessárias ao contexto em que surgiram - mas que também não podem ser descontextualizadas, uma vez que as formas de resistências são sempre co-extensivas às formas dos poderes.³⁰

Nesse ponto, cabe precisar o que Foucault entendia por liberdade – ou por práticas de liberdade. Comentando como o cuidado de si é uma prática agonística de liberdade, Alípio de

²⁷ Para a discussão foucaultiana acerca dos conceitos de cuidado de si e de estética da existência, ver FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade* v. II.

²⁸ VEYNE, P. *Foucault*. O pensamento, a pessoa. Lisboa: Edições Textos & Grafia, 2009.

²⁹ VEYNE, P. *Foucault*. O pensamento, a pessoa, p.109.

³⁰ _____. *Foucault*. O pensamento, a pessoa, p.109-113. Foucault destaca que “essas práticas não são, entretanto, alguma coisa que o próprio indivíduo invente. São esquemas que ele encontra em sua cultura e que lhe são propostos, sugeridos, impostos por sua cultura, sua sociedade e seu grupo social”. FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos* V. Ética, sexualidade, política. Organização, seleção de textos e revisão técnica Manoel de Barros da Motta. Tradução Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. 3.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. p. 269. (Ditos e escritos;5).

Sousa Filho destaca os sentidos de liberdade que perpassam, na maioria das vezes de forma implícita, a obra de Foucault.³¹ A liberdade, distinta da liberação – que, no entanto, é uma condição necessária à primeira –, é da ordem das experiências tentadas pelos sujeitos que inventam a si próprios nas margens dos discursos. A liberdade é algo que acontece nas resistências práticas, estando sempre à mercê de revezes e nunca sendo definitiva.³²

Portanto, o cuidado de si que permite a elaboração de uma existência boa e bela (ética e estética) é uma prática da liberdade, que é realizada a partir da iniciativa do sujeito. Ao trazer a estética da existência como uma linguagem possível para dizer os atos performativos que fazem os gêneros, Judith Butler acena para a possibilidade de que a estetização pode ser construída por meio de atos performativos, subvertendo assim a ordem dada do gênero e do sexo.³³

A subversão do gênero – uma forma de resistência passo a passo em relação aos poderes que o estabelecem – é aquela repetição performativa de atos que invertem a distinção interno/externo que forma os corpos generificados; é aquela que, de forma radical e refletida, perturba os lugares estáveis do masculino e do feminino; e que revela o caráter performativo compulsório de todo gênero, tanto dos indivíduos já assinalados como estranhos, como aqueles que têm, aparentemente, identidades estáveis de gênero.³⁴ Sendo, por conseguinte, estratégias de sobrevivência diferenciadas dentro da ordem cultural que interpela os

³¹ SOUZA FILHO, A. Foucault: o cuidado de si e a liberdade ou a liberdade é uma agonística. In: ALBUQUERQUE JUNIOR, D.M.; VEIGA-NETO, A.; SOUZA FILHO, A. (Orgs.) *Cartografias de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008, p.13-26.

³² SOUZA FILHO, A. Foucault: o cuidado de si e a liberdade ou a liberdade é uma agonística, p.13-26.

³³ BUTLER, J. *Problemas de Gênero*, p.198.

³⁴ Butler explica que a produção disciplinar do gênero (gerado pela ação dos tabus contra a homossexualidade e o incesto) realiza sua falsa estabilização, que é do interesse da construção e da regulação da heterossexualidade compulsória. O gênero é construído de modo a obscurecer as descontinuidades entre sexo, desejo e gênero, que grassam em todos os indivíduos, heterossexuais, homossexuais ou transgêneros. A estabilização desejada para manutenção do ordenamento heterossexual da reprodução é produzida por atos, gestos e desejos que compõem o fazer performativo, no sentido de que a essência que pretendem expressar são fabricações produzidas e sustentadas por signos corpóreos e outros meios discursivos. Conclui-se que o gênero é sempre performativo, pois não tem status ontológico separado dos diversos atos que constituem sua realidade. Portanto, independente se o indivíduo segue fielmente a matriz sexo-gênero-desejo, ou se estranha a matriz ao deslocar um ou mais de seus elementos, o gênero é sempre performativo. BUTLER, J. *Problemas de Gênero*, p.192-201.

indivíduos a assumirem desde sempre identidades, à primeira vista, estáveis de gênero. A subversão pode tomar a forma de um cuidado de si para a construção de uma estética da existência.

Destarte, pode-se retomar as trajetórias de vida de mulheres bígamas como Catarina Morena, Antônia de Barros e Marta Fernandes, repensando a bigamia por elas cometidas como estratégia utilizada para estilizar a suas existências, afastando-se de maridos que as maltratavam ou remediando situações de miséria ou de ruptura dos vínculos sociais tradicionais. Ao contraírem segundas núpcias, sendo ainda vivos o primeiro marido de cada uma, essas mulheres resistiram ativamente (ainda que não conscientemente) às relações de poder que as constrangiam a tentar viver performativamente ideais de gênero que, dada as situações específicas de suas vidas, não as satisfaziam. Outros meios existiam pelos quais as mulheres tentaram construir arranjos cotidianos que lhes fossem mais vantajosos, articulando, nesse processo, suas identidades em constante construção e configurando uma rede de poderes difusos. Nas próximas seções, analisar-se-á como as práticas de feitiçaria e o relacionamento afetivo-sexual entre mulheres puderam também se configurar como modos de, subvertendo performativamente o gênero, praticar a liberdade de uma estilização específica da existência por parte de mulheres comuns nas capitânicas do Norte da América portuguesa entre os séculos XVI e XVII.

4.3. Saberes ocultos e confraria de mulheres: feitiçarias coloniais

Laura de Mello e Souza apresentou, em *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, uma complexa genealogia das práticas mágicas e de feitiçaria na cultura colonial da América portuguesa, traçando suas raízes sincréticas até as culturas medieval e renascentista europeia,

indígena americana e africana, por meio da descrição de diversos feitiços e práticas mágicas.³⁵ Nas Visitações do Santo Ofício empreendidas pelos licenciados Heitor Furtado de Mendonça e Marcos Teixeira, várias pessoas, homens e mulheres, brancos, negros, indígenas e mestiços, livres, escravos e forros, confessaram (ou foram denunciadas por) ter algum envolvimento com práticas mágicas e de feitiçaria diversas. Interessa a esse estudo analisar como algumas mulheres usaram a magia como via para mudar suas vidas (ou algum aspecto dela), resistindo, assim, a violências e sofrimentos.

Para tanto, são investigados alguns casos de mulheres praticantes de adivinhações, de mágicas amorosas e outras formas de magia, expondo as razões que as levaram a adotar esse caminho (perigoso, pois não aprovado pela Igreja e passível de punição inquisitorial), e as confrontando com o estigma associado a tais práticas na sociedade colonial. Como se verá a seguir, muitas dessas mulheres se encaixavam na figura estigmatizada da bruxa, que carregava estereótipos negativos de gênero. Laura de Mello e Souza destaca como a figura da mulher solteira, sozinha, que precisa trabalhar para viver, foi colada à imagem da bruxa e da prostituta, sendo, assim, estigmatizada em várias dimensões, como no trecho seguinte:

Mulheres sozinhas ou que trabalhavam para viver eram quase sempre tidas por prostitutas. Bruxas, por sua vez – na concepção clássica da alcoviteira e perfumista do Renascimento –, eram meretrizes, mulheres de vida fácil. No Brasil colonial, dentre os que se ocuparam da magia, talvez a categoria mais estigmatizada com a prostituição tenha sido a das mulheres que vendiam filtros de amor (...).³⁶

Segundo Ilana W. Novinsky, as acusações de feitiçaria feitas ao Santo Ofício mostram como a crença nas bruxas foi assumida, na Idade Moderna, pelas mulheres como um meio para a formação de um mundo feminino – o que era exatamente o temor dos inquisidores. A

³⁵ A autora comenta os vários modos pelos quais historiadores e antropólogos procuraram distinguir bruxaria e feitiçaria, concluindo, por fim, que essa diferenciação não lhe é útil. Contudo, a historiadora ressaltou a distinção entre feitiçaria e magia. Feiticeiro seria aquele que realizava pactos com demônios, magos, mágicos, curandeiros, benzedeiros, bruxas os que realizavam magias sem recorrer a contratos e acordos com diabos. SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986, p.155; 253-258.

³⁶ SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 227-242.

historiadora analisa que, sendo acusadas de ter “fama pública de grande feiticeira” e de gozar de especial autoridade e prestígio nos assuntos de amor e casamento, muitas mulheres pareceram ter assumido a personagem (ou a identidade?) que lhes foi atribuída no jogo de relações de poder assimétricas que era característico de cada processo inquisitorial.³⁷

A hipótese de Ilana Novinsky sobre a formação de um mundo feminino, permeado de saberes mágicos que não seriam sempre compartilhados com os homens, dialoga com noção de Michelle Perrot acerca da relação das mulheres e dos homens com os poderes e o poder respectivamente. A historiadora francesa mostrou como, historicamente, as mulheres se relacionaram com o poder de modo fragmentário; não tendo acesso direto e usual ao poder centralizado do Estado (comumente suposto como masculino), elas se dedicaram a formas de poder difusas e periféricas. No Ocidente, as mulheres tenderam a se reafirmar no universo privado e familiar, instituindo espaços, práticas e saberes femininos (como, por exemplo, a feitiçaria) – muitos dos quais, por isso mesmo, foram criminalizados pelas instituições representantes dos poderes masculinos.³⁸

No contexto da sociedade colonial, contudo, é necessário matizar a relação entre mulheres e espaços privados – pois a própria divisão entre público e privado era ambígua e incerta. Segundo Fernando Novais, a América portuguesa, à semelhança do mundo europeu no mesmo período, apresentava imbricadas as esferas pública e privada, não sendo fácil distinguir uma da outra a partir de uma perspectiva contemporânea. Ao mesmo tempo, e em distinção da Europa moderna, a colônia via invertidos o público e o privado – o que seria a peculiaridade da situação colonial. Essa imbricação invertida, de acordo com o historiador,

³⁷ NOVINSKY, Ilana. “Heresia, mulher e sexualidade: algumas notas sobre o Nordeste Brasileiro nos séculos XVI e XVII”. In: BRUSCHINI, Maria C. & ROSEMBERG, Fúlvia (Orgs.). *Vivência: história, sexualidade e imagens femininas*. São Paulo: Brasiliense, 1980, vol. I, p. 243.

³⁸ PERROT, Michelle. As mulheres, o poder, a história. In: PERROT, M. *Os excluídos da História*. Operários, mulheres, prisioneiros. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988, p.167-184.

afetava diretamente as relações cotidianas de intimidade³⁹ – relações nas quais as hierarquias e os ideais de gênero reatualizavam-se performativamente na vida diária de homens e mulheres. A ambiguidade da inversão do público e do privado permitiu que, em algumas condições, várias mulheres transitassem de uma esfera a outra, exercendo funções que extrapolavam o papel social delas esperado devido ao seu gênero. Assim, várias mulheres exerceram controle sobre terras e escravos, participaram ativamente do comércio e mesmo de conflitos armados.⁴⁰

Brisida (ou Brígida) Lopes foi uma mulata que exercia o ofício de vendeira, em Olinda, e que, por ser “nesta terra avida e nomeada por feiticeira”,⁴¹ foi denunciada pelo licenciado André Magro de Oliveira e por Francisca Fernandes da Silva ao visitador Heitor Furtado de Mendonça, em 1593.⁴² Brisida Lopes praticava magias divinatórias,⁴³ disso

³⁹ NOVAIS, Fernando A. Condições de privacidade na colônia. In: SOUZA, Laura de Mello e. *História da Vida Privada no Brasil*. Cotidiano e Vida Privada na América Portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p.13-39.

⁴⁰ Russell-Wood, ao procurar destacar a contribuição das mulheres para a formação social e econômica do Brasil, mostrou como várias mulheres se viram encarregadas, de modo mais ou menos autônomo, da gestão de suas vidas e de seus negócios – o caso, por exemplo, de mulheres divorciadas, viúvas ou abandonas pelos maridos (situações não incomuns na América portuguesa, devido à precariedade da sociedade colonial e à mobilidade da população). Eni de Mesquita Samara e Igor Lima notam também como as mulheres da elite açucareira, já no início da colonização no século XVI, exerciam papel importante na sociedade, acompanhando os maridos nas empreitadas administrativas e colonizadoras. Para a capitania de São Vicente, no século XVII, Eni de Mesquita Samara também percebeu a atuação de mulheres na gestão de negócios e da família, algumas alcançando importante projeção social. Estudando o contexto das Minas setecentistas, Júnia Ferreira Furtado analisou as histórias de vida e as inserções sociais de mulheres para além da posição de virgens, esposas e mães. A historiadora relata, entre vários exemplos, o caso de d. Maria Úrsula de Abreu e Lencastro, que lutou, como soldado, em batalhas nas Índias Orientais portuguesas, recebendo inclusive mercê real em reconhecimento de seus serviços prestados à Coroa e à valentia que demonstrara em batalha. Além desse caso singular, a autora também analisou casos de mulheres senhoras de terras e de outras que, tendo a necessidade de trabalhar para subsistir, adquiriam grande autonomia em suas existências. Ver RUSSELL-WOOD, A.J.R. Women and society in Colonial Brazil, p.9-51; SAMARA, Eni de Mesquita; LIMA, Igor de. Mulheres no império ultramarino português. Século XVI, p. 117-141; SAMARA, Eni de Mesquita. *Família, mulheres e povoamento*. São Paulo, século XVII. Bauru, SP: EDUSC, 2003; FURTADO, Júnia. As Mulheres nas Minas do Ouro e dos Diamantes. IN: RESENDE, Maria Ifigênia Lage de, VILLALTA, Luiz Carlos. *As Minas Setecentistas*. 2 vol. Belo Horizonte: Autêntica; Companhia do Tempo, 2007, p. 481-504.

⁴¹ *Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça* – Denúncias de Pernambuco – 1593-1595, p.98.

⁴² *Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça* – Denúncias de Pernambuco – 1593-1595, p.98-99; 318-322.

⁴³ Laura de Mello e Souza informa que a adivinhação era uma prática difundida por todo o Ocidente cristão, tendo sido com frequência associada ao diabo. São Tomás de Aquino argumentara que a previsão do futuro, por ir além das potencialidades humanas, exigiria um pacto com o demônio. Daí as adivinhadoras serem consideradas feiticeiras na análise da autora. Seguindo a demonização da prática, leis temporais e eclesiásticas a penalizaram, prevendo penas severas aos que tentassem antecipar o futuro. Laura de Mello e Souza, citando

adquirindo, em certa medida, um temeroso respeito em suas relações, para o que contribuía também a maneira como ela fazia circular o conhecimento que obtinha pela magia. André Magro assim narrou seu encontro com Brisida, acontecido quatro anos antes da denúncia:

Chegou à grade da cadeia Brisida Lopez (...) e em segredo lhe disse a orelha sem ninguém mais o ouvir que elle denunciante avia de ser embarcado pera o Reino e que no mar avia de pelejar com hum navio ladrão e que não seria tomado e chegaria ao Reino, e laa seria solto e tornaria a este Brasil solto e livre sem mais ter outros trabalhos que os da prisão e do mar e do ditto ladrão e perguntando lhe elle como sabia daquilo, ella lhe respondeo que huã sua amiga lhe dissera que fizera huãs feitiçarias e sortes com agoa e chumbo pellas quais soubera o sobredito.⁴⁴

Brisida Lopes envolveu sua magia em uma aura de segredo (ademais necessária para evitar represálias da Igreja e da Inquisição) que despertava simultaneamente medo e respeito, projetando uma representação de si como detentora de um conhecimento exclusivo, que a punha em posição diferenciada em relação às pessoas de seu convívio. Sua afirmação que não fora ela própria quem realizara os feitiços, mas uma amiga, não convenceu o denunciante, que assim o afirmou ao visitador, “e posto que ella lhe disse que huma sua amiga fizera as dittas feitiçeria elle entende que ella propria as fez”.⁴⁵

O segredo de Brisida não foi, contudo, absoluto, pois a sua confidência a André Magro foi presenciada por Francisca Fernandes da Silva, que também a denunciou ao visitador. Francisca teve ainda outros dois encontros com Brisida, nos quais consolidou sua crença de que a mulata de fato era uma feiticeira. Após o encontro na cadeia, Brisida foi à casa da denunciante, onde repetiu a profecia que fizera a André Magro. Ao ser perguntada por Francisca Fernandes como poderia ter tal conhecimento, Brisida novamente dissimulou, “e

copiosa documentação, inventaria diversos modos de se realizar adivinhações, como o uso da peneira com tesoura ou chapim, com balaio, com água, com uma chave e o livro das horas (ou outro livro litúrgico do cristianismo), com orações, com ovos e água, com corpos e terra, entre outras. SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, p.157-166.

⁴⁴ *Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça* – Denúncias de Pernambuco – 1593-1595, p.98.

⁴⁵ *Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça* – Denúncias de Pernambuco – 1593-1595, p.99.

perguntando lhe como sabia aquillo não respondeo senão que ella ho sabia que assim era”.⁴⁶

O juízo de Francisca Fernandes sobre Brisida foi reforçado por ter ouvido falar que Brisida Lopes fora investigada no Juízo eclesiástico por denúncia anterior de feitiçaria.⁴⁷

O segundo encontro dessas mulheres, mesmo que breve, confirmou tanto a dissimulação de Brisida em relação aos seus feitiços, quanto a presunção de Francisca de que a mulata era feiticeira. Estando Francisca na varanda de sua casa, Brisida perguntou-lhe, de um quintal vizinho, se sabia ela se certo Bartholomeu dOliveira (o homem por cuja morte a denunciante foi mais tarde presa, quando então fez seu relato sobre essa conversa ao visitador) iria ao Reino. Dizendo Francisca que não o sabia, “respondeo a ditta Brisida eu o saberei”⁴⁸ e se afastou rindo.⁴⁹

Por um lado, o proceder de Brisida Lopes sugere que a posse de um conhecimento oculto e exclusivo dava certo poder à mulher que soubesse manipulá-lo – a despeito da desvantagem de estigmatizá-la como feiticeira (para o que, no caso de Brisida, contribuiu sua circunstância de ser mulata e vendeira, trabalhadora nas ruas, que eram outras formas de degradação das mulheres). Por outro lado, outras mulheres usaram seus conhecimentos sobre o mundo oculto da magia como uma espécie de “confraria”⁵⁰ para atingirem seus objetivos próprios.

Nesse sentido, a confissão de Catarina Fróes, meia cristã-nova, natural de Lisboa e que contava mais ou menos 50 anos ao se confessar ao visitador Heitor Furtado de Mendonça, na

⁴⁶ *Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça – Denúncias de Pernambuco – 1593-1595*, p.321.

⁴⁷ *Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça – Denúncias de Pernambuco – 1593-1595*, p.321-322.

⁴⁸ *Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça – Denúncias de Pernambuco – 1593-1595*, p.322.

⁴⁹ *Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça – Denúncias de Pernambuco – 1593-1595*, p.321-322.

⁵⁰ Segundo Ronaldo Vainfas, “e, se houve um universo feminino por excelência, lugar onde as mulheres eram sábias, dominavam os códigos e se uniam quase em ‘confraria’ para enfrentar as mazelas do cotidiano, este foi o campo das artes mágicas”. VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados*, p.135.

Bahia, a 20 de agosto de 1591, é ilustrativa.⁵¹ Catarina Fróes, esposa de Francisco de Moraes, que serviu de escrivão, meirinho e outros ofícios na cidade da Bahia, encomendou feitiços vários à Maria Gonçalves, de alcunha Arde-lhe-o-rabo, para matar um de seus genros, Gaspar Martins, que não dava boa vida à sua filha mais moça, Isabel da Fonseca, e submeter o outro (Antônio Dias) à vontade de sua outra filha Catarina de Souza. A quinquagenária Catarina de Fróes não se resignou a ver as filhas padecerem maus tratos e tampouco a desempenhar um papel de coadjuvante na vida delas. A matriarca usou os recursos à sua disposição para interferir no casamento de suas filhas, construindo para si uma posição de superioridade, pois era a ela a quem as filhas necessariamente recorriam para solucionar seus problemas, sendo também ela a única a ter contatos diretos com a famigerada feiticeira.⁵²

Propósitos semelhantes motivaram dona Joana Correa a realizar feitiços contra seu genro. Confessando-se, na Bahia, no dia 30 de março de 1620, ao visitador Marcos Teixeira, Joana Correa, que era uma senhora viúva, cristã-velha de 52 anos e natural da Bahia, relatou que sofria muitos desgostos devido à péssima vida que seu genro, Pero de Paiva, dava à sua filha Damiana Correa, já falecida no momento da confissão. Procurando socorrer à filha (em mais um exemplo de solidariedade entre mulheres), confessou que, em 1613, compartilhou suas queixas com duas amigas, as irmãs cristãs-novas Leanor Teixeira e Anna Teixeira, que lhe sugeriram uma prática de magia para remediar a situação. As irmãs marranas ensinaram-lhe que se Joana Correa colocasse uma lasca de pedra d'ara pisada por si no vinho do genro, ele passaria a tratar bem à esposa, dando-lhe boa vida (as irmãs aproveitaram a oportunidade para pedir a Joana Correa que conseguisse uma lasca de pedra d'ara para elas, pois “quem a tinha tinha muita ventura e lhe fazia Deus muitas mercês”).⁵³

⁵¹ *Confissões da Bahia*, p.119.

⁵² *Confissões da Bahia*. P.119-121.

⁵³ *Segunda Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo inquisidor e visitador o licenciado Marcos Teixeira*. Livro das Confissões e Ratificações da Bahia – 1618-1620. Introdução de Eduardo d'Oliveira França e Sônia Siqueira. Anais do Museu Paulista, tomo XVII, p.525.

Dona Joana Correa aquiesceu aos conselhos das irmãs cristãs-novas e foi à ermida de São Tomé, em uma localidade conhecida então como Toque Toque, no Recôncavo da Bahia, onde encontrou a pedra d'ara no altar e retirou dela duas lascas. Em seguida, fez como fora ensinada e deu uma das lascas, após tê-la pisado, ao genro – a outra entregou a Leanor e a Anna Teixeira.⁵⁴ Em sua confissão, Joana Correa não mencionou possíveis resultados do feitiço, porém, sua intenção ao fazê-lo, bem como sua diligência para conseguir a pedra d'ara, mostra sua capacidade para tomar sua vida em suas mãos e ativamente lutar para alterá-la, não aceitando para si e para sua filha posições passivas e submetidas à violência masculina. Sua confissão mostra também a existência de redes de solidariedade entre mulheres (entre mãe e filha e entre as amigas), bem como o compartilhamento de saberes mágicos entre diferentes mulheres para melhoria de suas vidas.

O relato feito por Maria de Penhosa ao visitador Marcos Teixeira, em 1618, corrobora a ideia da existência de algo como uma confraria de mulheres que compartilhavam saberes, muitas vezes ocultos aos homens, e que poderiam agir em benefício umas das outras. Maria de Penhosa, cristã-velha, de cinquenta anos e casada, confessou que, alguns meses antes, a rogo de duas conhecidas (uma era sua vizinha, chamada Barbara Gudinha, mulher solteira, a outra nomeada como dona Maria, esposa de Manoel Cardoso de Amaral), realizou uma adivinhação com o livro das horas de Nossa Senhora e com uma chave.⁵⁵ A razão para a consulta das duas mulheres foi, segundo o relato da confessante, solucionar dois furtos que elas haviam sofrido.⁵⁶

⁵⁴ *Segunda Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo inquisidor e visitador o licenciado Marcos Teixeira*. Livro das Confissões e Ratificações da Bahia – 1618-1620, p.525.

⁵⁵ Laura de Mello e Souza mostrou que a adivinhação com o livro das horas e uma chave foi uma prática muito conhecida na Europa cristã desde a Idade Média, persistindo ao longo do Período Moderno. A autora considera que essa prática pode ter suas raízes no costume, existente na Alta Idade Média, de se ler a própria sorte ou adivinhar o futuro através da leitura do evangelho, na crença de que ler o texto sagrado era uma maneira de se comunicar diretamente com Deus. SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, p.161-162.

⁵⁶ *Segunda Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo inquisidor e visitador o licenciado Marcos Teixeira*. Livro das Confissões e Ratificações da Bahia – 1618-1620, p.449.

Perguntada pelo visitador Marcos Teixeira quem lhe ensinara tal prática, Maria de Penhosa confessou que as aprendera com duas mulheres suas amigas, Ana Coelha, que fora esposa de Dominguos preto, carpinteiro, morador na cidade da Bahia, e Madanella de frança, que fora esposa de André Cardoso, marinheiro que passara a viver no Peru. A confessante negou, todavia, ao ser perguntada, que tivesse pacto com o demônio, pois “lhe parecia q o adivinhar quẽ fazia os furtos era obra de Deus e não do Demonio”.⁵⁷ Assim, tendo aprendido com suas amigas um saber útil à precária vida cotidiana na colônia, Maria de Penhosa não via como um mal (muito menos como uma prática demoníaca, como pensava o visitador) utilizá-lo para ajudar outras conhecidas e vizinhas a superarem seus problemas cotidianos.

Outras mulheres utilizaram magia e feitiços para alterarem o curso de suas existências, transformando os termos das relações que mantinham com seus maridos ou parceiros ocasionais. Desafiavam assim o estigma ligado ao estereótipo da bruxa e da feiticeira para conformarem suas vidas segundo seus desejos e necessidades. A prática da feitiçaria amorosa objetivava, muitas vezes, não mais que adoçar a relação entre os gêneros na vida cotidiana de casal, não procurando subverter a dominação masculina, mas tornando-a, se possível, mais palatável para as mulheres.

Guiomar d’Oliveira, cristã-velha, lisboeta, com 37 anos de idade e casada com Francisco Fernandes, sapateiro, foi uma dessas mulheres. Confessando ao visitador Heitor Furtado de Mendonça, em 1591, descreveu como, por intermédio de Antônia Fernandes, famosa feiticeira de alcunha a Nóbrega, que viera para Bahia degredada, usara sortilégios variados para atingir seus objetivos, conseguindo para si uma vida em melhores condições. Seguindo os conselhos da amiga, ela fez seu senhorio desejá-la e dela se enamorar (e, com isso, desconsiderar a dívida do aluguel da casa em que Guiomar morava com o marido) e

⁵⁷ *Segunda Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo inquisidor e visitador o licenciado Marcos Teixeira*. Livro das Confissões e Ratificações da Bahia – 1618-1620, p.450.

melhorou sua relação com o esposo, isto é, passou a exercer maior controle sobre ele. A audaciosa Guiomar d'Oliveira, ainda que tenha tido reservas no que diz respeito à sedução de um padre para obter dele os óleos do batismo, desejados por Antônia Fernandes para certos feitiços, manteve sua posição de autonomia perante o próprio inquisidor, ao afirmar:

E perguntada se achou que os ditos feitiços ensinados pelo diabo que ela fez, que lhe aproveitaram, respondeu que achou, por experiência, que as ditas coisas fizeram obra e aproveitaram para sua intenção, porque o dito João d'Aguiar, a que ela deu os ditos pós, dali por diante não molestou pelo aluguel das casas, antes lhe largou palavra que, quando quisesse o pagasse, e sentiu nele de então por diante, sentiu nele que lhe tinha amor e afeição, e a namorava, e também no dito seu marido, a que deu os outros pós, achou melhoria.⁵⁸

A cristã-velha Paula de Siqueira (40 anos ao se confessar) foi outra que demonstrou particular coragem e altivez perante o Tribunal do Santo Ofício – representado, na ocasião, pela figura do visitador Heitor Furtado de Mendonça. Paula de Siqueira foi uma mulher de alguma proeminência na cidade da Bahia, nas últimas décadas do século XVI, pois seu esposo, Antônio de Faria, era o contador da Fazenda do Rei na cidade. Seu destaque social explica a determinação com que foi investigada pelo visitador, que conseguiu condená-la, embora não pelos crimes considerados mais graves.⁵⁹

Paula se confessou ao visitador no dia 20 de agosto de 1591, fazendo longo relato sobre suas culpas envolvendo magia e sodomia com outras mulheres. Não sabia Paula, porém, que Heitor Furtado já recebera uma denúncia a seu respeito sobre um crime que ela não confessou ao visitador. No dia 17 de agosto de 1591, o padre jesuíta Balthesar de Miranda denunciou-a por fazer leitura de livros proibidos pelo Santo Ofício. O padre assim narrou o encontro que teve com a ré em sua casa:

⁵⁸ *Confissões da Bahia*, p.132-140.

⁵⁹ *Confissões da Bahia*, p.104-114. Ligia Bellini tem a mesma opinião, entendendo que visibilidade social de Paula de Siqueira pode ter levado a um expresso repúdio a suas atitudes abertamente discrepantes do que era esperado de uma senhora branca casada, vindo daí as denúncias que sofrera. BELLINI, Ligia. *A Coisa Obscura*. Mulher, sodomia e inquisição no Brasil Colonial. São Paulo: Brasiliense, 1989, p.24.

(...) auera noue ou deZ meses que jndo/ Elle Em companhia do Padre Manoel diaZ/ que hora he estante no ryo de Janeir^o Entraraõ/ Em casa do contador desta Cidade antonⁱo/ de farja e VindoSe a falar Em liuros dixe/ Sua molher Pauloa de Sequejra que diana/ de montE majorEra defeso porem que/ ella o tinha et folgaua de o ler E que/ a achaua muj boa que não Sabja porq^{ue}/a defendiam...⁶⁰

Nessa narrativa, Paula de Siqueira aparece já como desenvolta perante repreensões masculinas frente ao seu comportamento – considerado impróprio a uma mulher cristã honrada. Ela não só assumiu que lia um livro proibido - sobre o qual diria em confissão posterior que lera mais de dez vezes ao ponto de o saber de cor e dele ter enfiado: “(...) elle alguãs deZ ueZes pouco/ mais ou menos E que Segundo ogosto que/ ella tinha de ler por elle mais ueZes por elle/ llera Senaõ fora q^{ue} Sabia quasi todo de cor/ ~~e-naõ-tinha~~ e estar mujto Enfadada de/o ter Lido...”⁶¹ – como desafiou a decisão da Igreja de proibi-lo, afirmando não entendê-la e não ver razão para tal. Essa postura de firmeza intelectual seria mantida perante o visitador durante vários interrogatórios.

A independência intelectual de Paula de Siqueira talvez explique porque ela não confessou a leitura de livros proibidos. Não concordando com a proibição dos mesmos, sua leitura não deve ter lhe parecido um pecado tão grave quanto outros que ela guardava em seu íntimo. Assim, seu primeiro relato perante o visitador concentrou-se nos seus amores com outra mulher e no seu envolvimento com práticas mágicas.

Paula de Siqueira foi costumeira praticante de feitiços ao lidar com as imposições de seu marido Antônio de Faria. Ela confessou oito práticas de feitiçaria diferentes que usara em momentos diversos de sua vida sempre com o objetivo de “amansar seu marido”.⁶² Os feitiços praticados pela confessante envolviam ações como dizer as palavras da consagração da hóstia

⁶⁰ Processo de Paula de Sequeira, ANTT: PT-TSO/IL/28/3306, P.4. Disponível em <http://digitalq.dgarq.gov.pt/viewer?id=2303255>. Último acesso em 07 de fevereiro de 2014.

⁶¹ ANTT: PT-TSO/IL/28/3306, f.12.

⁶² *Confissões da Bahia*, p.108-114.

na boca do esposo enquanto ele dormisse, usar cartas de tocar,⁶³ pronunciar palavras místicas (“surpersticiosas e ruins”), dizer tais palavras andando em cruz pelas várias partes da casa, usar pedras d’aras (moendo-as e colocando o pó no vinho do marido) e variantes. Todos os feitiços visavam pacificar a relação conjugal, tornando o esposo mais doce e manso.

Uma dessas práticas mágicas foi ensinada a Paula Siqueira por Beatriz Sampaio, que, ao ensiná-la, teria dito:

Declarando-lhe mais, quando lhas ensinou, que ela tivera dois maridos e que lhe eram tão obedientes que se algum ora pelejavam, ela lhes mandava que lhe viessem beijar o pé e eles lho beijavam e um dos ditos maridos é o que agora tem, Jorge de Magalhães.⁶⁴

Pela confissão de Paula Siqueira, pode-se inferir que suas relações com o esposo Antônio de Faria, em seu dia a dia, não eram as mais harmônicas possíveis, fosse por maus tratos ou por algum grau de indiferença do marido em relação a ela. A confessante, contudo, não se conformava com essa situação, procurando sempre contorná-la com os meios que tinha em mãos. A narrativa de Paula também reforça a existência de um mundo feminino em que as mulheres dividiam saberes e experiências com o objetivo de remediar, reformar e melhorar suas existências. Paula relatou ter aprendido práticas mágicas com várias mulheres (e também com um padre, que lhe ensinara a dizer as palavras da consagração da hóstia na boca do marido enquanto ele dormisse, o que sugere que a crença no poder mágico das palavras sagradas para o cristianismo era muito difundido, transpondo barreiras de gênero),⁶⁵ como

⁶³ O uso de cartas de tocar foi bastante difundido na América portuguesa durante os séculos de colonização. As cartas eram pequenos papelotes em que se anotava o nome do objeto de desejo (fosse homem ou mulher). Tocando-se o amante desejado com a carta, ele fatalmente cederia aos desejos do portador da carta. Laura de Mello e Souza cita o uso de cartas de tocar em Portugal e na América em diferentes momentos, do século XVI ao XVIII. SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, p.228-230.

⁶⁴ *Confissões da Bahia*. P. 111.

⁶⁵ *Confissões da Bahia*, p.109.

Isabel Rodrigues, conhecida também pela alcunha de Boca-Torta, a citada Beatriz Sampaio, Maria Vilela e Maria Rangel.⁶⁶

Destarte, os relatos das vidas dessas mulheres e de suas ligações com práticas mágicas mostram como elas puderam subverter as expectativas do que era delas esperado em função de seu gênero. Usando magia e feitiçaria para enfrentar a precariedade da vida na América portuguesa ou para contrabalançar a dominação masculina em suas relações com os homens, mulheres como Brisida Lopes, Catarina Fróes, Joana Correa, Maria da Penhosa, Guiomar d'Oliveira e Paula de Siqueira (além das muitas outras por elas mencionadas) souberam e puderam dar uma nova forma às suas existências, estilizando-as de maneira a conferirem a si mesmas maior poder em suas relações cotidianas, mesmo correndo o risco de cometerem heresias passíveis de severas punições se descobertas. A transmissão de conhecimentos mágicos de uma mulher a outra mostra também como as mulheres puderam constituir uma confraria a qual poucos homens tiveram acesso – ainda que muitos, sem o saber, tivessem sentido os efeitos dessa união feminina. Todavia, o fato mesmo de todas elas terem que eventualmente prestar contas ao Santo Ofício de suas práticas desviantes da doutrina católica, o que acabou de fato por acontecer, reforça a precariedade e a provisoriedade de tais atitudes perante o poder dos homens sob o patriarcalismo do mundo português e ibérico, na Idade Moderna. Como se verá a seguir, o poder dos homens procurou se imiscuir até mesmo nas intimidades sexuais que algumas mulheres mantiveram umas com as outras, um terreno ainda mais obscuro para os homens, em geral, e para a Inquisição, em particular, que a magia e a feitiçaria.

⁶⁶ *Confissões da Bahia*, p.109-113.

4.4.Sodomia entre mulheres: a sexualidade como lugar de subversão do gênero

Paula de Siqueira caiu nas garras da Inquisição devido também a mais uma prática herética cometida - adentrara o movediço campo da sodomia. Paula confessou envolvimento homoerótico com uma mulher chamada Felipa de Souza – que foi processada pelo visitador por sua desenvolta postura nefanda, tendo se envolvido com diversas mulheres e disso se gabando perante as amantes e o próprio visitador.⁶⁷ Os amores de Paula e Felipa, ainda que tenham demorado longo tempo para acontecer, foram as únicas experiências homoeróticas experimentadas por Paula – ou, ao menos, foram as únicas que ela confessou ao visitador – e talvez tenham sido instigadas pela leitura do livro proibido que acarretou sua condenação pelo Santo Ofício.

Apesar de ter confessado vários outros crimes de alçada inquisitorial, Paula de Sequeira foi condenada pelo visitador pela leitura do livro *Diana* (chamado, na verdade, *Los Siete Libros de la Diana*),⁶⁸ de autoria do escritor português, radicado na Espanha, Jorge de Montemayor.⁶⁹ Paula assumiu ter lido também um livro de sonetos do mesmo autor, o qual, contudo, teria lido sem saber que era defeso – ao contrário da *Diana*, por cujo prazer ela ousou desafiar a proibição.⁷⁰ *Diana* é uma novela pastoril em prosa e em verso e gira em torno dos amores de vários pastores, inclusive entre duas pastoras. Considerando como Paula de Siqueira tomava gosto em ver interpretadas as canções e as passagens do livro – segundo

⁶⁷ Como se verá a seguir, Felipa de Souza foi a mulher praticante da sodomia com parceiras de seu sexo que recebeu penas mais graves pelo Santo Ofício, inclusive ser açoitada publicamente pelas ruas de Salvador e degradada para fora da capitania por toda sua vida, entre outras penalidades. Processo de Felipa de Souza, ANTT: PT/TT/TSO-IL/028/01267, disponível em <http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=2301154> Último acesso em 07 de fevereiro de 2014.

⁶⁸ O texto de *Los Siete Libros de la Diana* pode ser consultado em http://fantasiaypoder.weebly.com/uploads/3/6/2/4/3624933/montemayor_-_diana.pdf Último acesso em 07 de fevereiro de 2014.

⁶⁹ Paula de Siqueira foi condenada a sair em público com vela acesa na mão para ouvir, de pé, a missa na Sé em que seria lida publicamente sua sentença. Foi condenada também a pagar as custas do processo, à penitências espirituais e a abjurar de leve suspeita na mesa. Foi condenada, finalmente, e talvez essa tenha sido a penalização que, com o tempo, mais dor lhe causou, a somente ler livros espirituais da doutrina católica e das vidas de santos e santas. Uma pena de fato cruel para uma leitora apaixonada, como era Paula de Siqueira. ANTT: PT-TSO/IL/28/3306, f.22.

⁷⁰ ANTT: PT-TSO/IL/28/3306, f.14; 21.

denúncia do padre Balthesar de Miranda, ela mandava um jovem músico de nome Manoel, que vivia em sua casa, que cantasse as cantigas da novela -,⁷¹ talvez não seja fora de propósito pensar que, ao aceitar as propostas de Felipa de Souza, Paula não estivesse tentando viver uma aventura romântica aos modos das eloquentes pastoras de seu livro predileto.⁷²

O romance entre Paula de Siqueira e Felipa de Souza envolveu um longo período de corte e de preliminares em que Felipa, durante dois anos, tentou cativar a afeição de Paula. Em sua confissão de 20 de agosto de 1591 ao Santo Ofício, Paula narrou que, a partir de 1588, Felipa de Souza, cristã-nova, casada e que teria por volta de 31 anos, começou a mandar-lhe cartas e recados de “amores e requebros”, bem como presentes. Esses agrados, segundo Paula, Felipa os fazia sem dizer explicitamente o que pretendia obter, ainda que Paula, versada em amores entre mulheres, no mínimo pela leitura da *Diana* – e talvez por convívio com outras mulheres e experiência de vida -, suspeitasse que Felipa quisesse ter com ela relações carnavais.⁷³ Nesse intervalo, as amantes, segundo confissão de Felipa de Souza, não trocaram mais que um beijo e um abraço – todavia, pode-se suspeitar que a linguagem inquisitorial tenha diminuído as primeiras carícias entre as mulheres, resumindo-as à fórmula beijo e abraço, que se repete várias vezes nos documentos referentes às culpas nefandas entre mulheres.⁷⁴

A situação ficou assim até que, em um domingo, após a missa em um dia de Nossa Senhora, no mês de dezembro de 1591 – portanto, estando já instalada a Inquisição em Salvador, com a visitação de Heitor Furtado de Mendonça, o que prova a coragem das duas amantes de se entregarem a sua paixão nefanda sob a ameaça do Santo Ofício -, Paula de

⁷¹ ANTT: PT-TSO/IL/28/3306, f.6.

⁷² Ronaldo Vainfas também sugere que uma provável razão para a predileção de Paula da Siqueira pela *Diana*, de Montemayor, fosse as insinuações homoeróticas existentes na obra, que corresponderiam aos próprios desejos da leitora. Ver VAINFAS, Ronaldo. Homoerotismo feminino e o Santo Ofício. IN: PRIORE, Mary Del. *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2010, p.128.

⁷³ *Confissões da Bahia*, p.105.

⁷⁴ ANTT: PT/TT/TSO-IL/028/01267, f.27.

Sequeira convidou Felipa de Souza à sua casa. Lá chegando, fecharam-se no aposento de Paula e tiveram relações sexuais.⁷⁵

Segundo Paula de Siqueira, elas mantiveram relações uma vez pela manhã, antes de jantarem, e mais duas ou três vezes após a refeição. Em todas as vezes, teriam ambas tido gozo, “tendo deleitação e consumando com efeito o cumprimento natural de ambas as partes como se propriamente foram homem com mulher”.⁷⁶ Curiosamente, Felipa de Souza deu um relato ligeiramente diferente sobre as relações sexuais que mantiveram. Em sua confissão, confirma que mantiveram relações antes da refeição da manhã, e mais vezes após. Contudo, ela negou que tivesse tido sequer um orgasmo, enquanto a amante tivera ao menos quatro. Sabendo-se que Felipa de Souza admitiu ter se deleitado em encontros com outras mulheres (não tendo sido, portanto, por pejo ou astúcia que negou ter tido gozo com Paula), não surpreende que “(...) E nunca mais ate/ ora tornaraõ a ter tal AceSso”.⁷⁷

Os documentos inquisitoriais sobre a sodomia entre mulheres dão pouco a ver sobre as práticas sexuais protagonizadas por elas. Em todos os relatos, repetem-se as fórmulas que constroem o sexo das mulheres às posições estabelecidas pela Igreja para a cópula entre homem e mulher, uma colocando-se em cima da outra e roçando seu órgão sexual no da parceira. Ligia Bellini atribui esse fenômeno a uma possível discricção das investigadas perante o Santo Ofício; o medo de sofrerem maiores punições teria feito com que muitas fossem sucintas em seus depoimentos, além da vergonha em revelar suas intimidades.⁷⁸ Ronaldo Vainfas, por sua vez, entende que se, por um lado, as mulheres poderiam querer se preservar em seus testemunhos (ou mesmo não ter consciência da gravidade de seus atos), o visitador, por outro lado, pode ter contribuído para tornar opacos os relatos, resumindo as

⁷⁵ ANTT: PT/TT/TSO-IL/028/01267, f.27-28.

⁷⁶ *Confissões da Bahia*, p.106.

⁷⁷ ANTT: PT/TT/TSO-IL/028/01267, f.28.

⁷⁸ BELLINI, Ligia. *A Coisa Obscura*, p.15-16.

narrativas sexuais aos jargões inquisitoriais, uma vez que talvez não entendesse a sodomia entre mulheres como um crime especialmente grave.⁷⁹

Ainda que o relacionamento sexual entre duas mulheres tenha sido enquadrado pela Inquisição como uma forma de sodomia (portanto, um erro de fé assimilável à heresia),⁸⁰ os inquisidores portugueses tiveram, de acordo com Ligia Bellini, muitas dúvidas a respeito não só do modo como deveriam processar as rés acusadas de sodomia feminina, mas mesmo se elas deveriam ser processadas pela Inquisição. Tal dúvida era derivada da ambiguidade do conceito de sodomia, cujos múltiplos significados tendiam a privilegiar as características do coito entre homem e mulher, e a se centrar no desperdício do sêmen, o que ocorre especialmente no coito pelo vaso traseiro, e a desvalorizar práticas corporais alternativas, que não tivessem o aparelho sexual masculino como centro – emulando um modelo falocêntrico de cópula sexual. Assim, o Conselho Geral da Inquisição decidiu, entre 1644 e 1646, após consulta feita pelo Tribunal de Goa, que o Santo Ofício não deveria tomar conhecimento destes crimes até nova ordem. Isto não impediu que dispositivos contra a sodomia feminina fossem repetidos em regimentos posteriores, como no de 1774, demonstrando a indecisão do Santo Ofício no que diz respeito ao assunto. Ademais, a historiadora pondera que nem sempre é claro quando essa legislação se refere à sodomia imperfeita (sexo anal) entre homem e mulher ou ao pecado nefando entre duas mulheres.⁸¹

⁷⁹ VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados*, p.278-279.

⁸⁰ VAINFAS, Ronaldo. Homoerotismo feminino e o Santo Ofício. IN: PRIORE, Mary Del. *História das mulheres no Brasil*, p.117-119.

⁸¹ BELLINI, Ligia. *A Coisa Obscura*, p.51-70. Sobre as dúvidas inquisitoriais sobre o pecado nefando da sodomia, Ronaldo Vainfas argumenta que os regimentos do Santo Ofício foram omissos em especificar como o juiz deveria identificar, enquadrar e processar os vários tipos de sodomia em casos concretos – sendo especialmente evasivos no que concernia a sodomias que não em forma mais perfeita (cópula anal com ejaculação interna ao vaso posterior entre homens). As normas inquisitoriais também foram ambíguas no uso do conceito de *molície*. Molície era uma categoria bastante flexível de práticas sexuais, significando, a partir do século XVI, todo tipo de ato sexual contra natureza (em que houvesse emissão de esperma em lugar impróprio, ou seja, que não a vagina para a reprodução) que não implicasse intercurso, fosse anal ou vaginal. Os atos de molície não estavam sob a jurisdição inquisitorial, porém, no cotidiano do funcionamento dos tribunais, os juízes eram instruídos a interrogar os réus sobre esses atos para verificar se eles conduziram a pecados nefandos mais graves – e que estavam sob a alçada do Santo Ofício. Em relação à sodomia praticada entre mulheres, as

Ao longo dos diversos relatos sobre mulheres que praticaram a sodomia umas com as outras, é interessante atentar para as intervenções e as admoestações do visitador, que apontam para o papel central que o masculino e o corpo do homem desempenhavam em sua visão de mundo – que refletia concepções mais amplas a respeito das diferenças e hierarquias físicas e morais constitutivas das imagens idealizadas dos homens e das mulheres na cultura portuguesa e ibérica no período.⁸²

Perguntou-se insistentemente a quase todas as rés e testemunhas se, em suas relações sodomíticas com outras mulheres, elas usavam algum “instrumento exterior penetrante” para

categorias de molície e sodomia ficavam ainda mais embaralhadas nas mentes dos inquisidores, uma vez que muitos não podiam aceitar como sodomia os atos sexuais que as mulheres praticavam entre si – principalmente se elas não usassem um instrumento exterior penetrante que fizesse as vezes de um falo. Nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, redigidas após a decisão do Conselho do Santo Ofício de excluir a sodomia feminina de suas investigações, o sexo de mulheres com mulheres aparece apenas sob a categoria de molície, tendo sido expressamente retirado da categoria de sodomia, “(...) o que haverá lugar no crime da sodomia própria, mas não da imprópria, que comete uma mulher com a outra, de que ao diante se tratará”, VIDE, D. Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Estudo introdutório e edição FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales; JANCÓS, Istvan; PUNTONI, Pedro. (Orgs.). São Paulo: EDUSP, 2010. Livro V, título XVI, p. 482. A historiadora Judith C. Brown argumenta que as dificuldades que os homens da época enfrentavam em relação ao homoerotismo feminino se reflete na falta de uma terminologia adequada para rotulá-lo. A autora salienta que a sexualidade lésbica, bem como a identidade lésbica, não existiam no período como categorias culturais autônomas. Apesar de a palavra lésbica aparecer uma vez no século XVI (na obra de Brantôme), ela não foi usada habitualmente até o século XIX, e mesmo então era mais aplicada a uma série de atos do que a uma categoria de pessoas. Com a falta de um vocabulário adequado e de conceitos precisos, um imenso rol de palavras e eufemismos começou a ser usado para descrever o que as mulheres supostamente faziam entre si. Alguns desses termos eram a masturbação mútua, a fornicação, a sodomia, a pederastia, a depravação mútua, o coito, a cópula, o vício mútuo, a violação ou profanação de uma mulher por outra. E aquelas que faziam essas coisas terríveis, se é que mereciam algum nome, eram chamadas de *fricatrices*, que eram mulheres que se bolinavam umas às outras, ou *tríbadés*, o equivalente grego para a mesma ação. Ver VAINFAS, Ronaldo. Homoerotismo feminino e o Santo Ofício. In: PRIORE, Mary Del. *História das mulheres no Brasil*, p.119-123; BROWN, Judith C. *Atos impuros*. A vida de uma freira lésbica na Itália da Renascença. São Paulo: Editora brasiliense, 1987, p.11-40.

⁸² A historiadora Mary del Priori mostra que, no Período Moderno, o conhecimento médico existente sobre os corpos de mulheres e homens era informado por concepções morais e religiosas que estabeleciam uma hierarquia de gênero entre os corpos masculinos (superior e mais perfeito) e feminino (inferior, imperfeito e mais vulnerável). O funcionamento do corpo das mulheres era em grande parte desconhecido dos médicos – que raramente o examinavam diretamente, confiando em informações indiretas fornecidas por mulheres que detinham saberes populares sobre ele, especialmente parteiras. A medicina em Portugal no período, segundo a autora, pouco se beneficiou das descobertas feitas no período por médicos holandeses a partir do uso da nova tecnologia do microscópio. Assim, a ciência médica portuguesa se fez como um saber masculino que desconfiava do corpo das mulheres. A historiadora Judith C. Brown relaciona as concepções médicas da Idade Moderna a uma vontade quase ativa, por parte dos homens, de descrever de uma sexualidade feminina que prescindisse do falo. A autora cita vários moralistas e teólogos que, desde os primórdios do cristianismo e durante o Medievo, não consideraram relevantes atos sexuais das mulheres entre si, alguns chegando a alegar que as mulheres não poderiam sentir atração umas pelas outras (os sexos diferentes atraíam um ao outro necessariamente), e que, quando as mulheres corrompiam-se uma a outra, faziam-na para ou aprender práticas sexuais a serem usadas com homens, ou para atraí-los ao pecado. PRIORE, Mary Del. *Magia e medicina na Colônia: o corpo feminino*. In: PRIORE, Mary Del. *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2010, p.78-114; BROWN, Judith C. *Atos impuros*, p.18-19.

simular a cópula entre mulher e homem. A repetição dessa pergunta mostra como o visitador, e, por trás dele, o Santo Ofício, tinha dificuldades em conceber uma relação sexual em que não estivesse presente um falo (ou um simulacro do órgão genital masculino), daí a insistência na existência de um instrumento exterior penetrante. O lugar de superioridade do homem – cuja presença é vista como essencial para a caracterização do ato sexual, ainda que de modo simbólico – é reafirmado também pelo modo como o visitador descreve as relações entre as mulheres, sempre procurando atribuir a uma delas o papel de homem na relação. Vale destacar a descrição apresentada das relações eróticas entre Paula e Felipa na confissão da primeira ao visitador:

Então, ambas tiveram ajuntamento carnal uma com a outra por diante e, ajuntando seus vasos naturais um com o outro, tendo deleitação e consumando com efeito o cumprimento natural de ambas as partes como propriamente foram homem com mulher, e isso foi pela manhã, antes de jantar, por duas ou três vezes pouco mais ou menos, tendo o dito ajuntamento sem algum outro instrumento penetrante.⁸³

O desprezo em relação às práticas sexuais mantidas por mulheres na ausência de homens levou o visitador Heitor Furtado de Mendonça a cometer um deslize em relação a uma das mulheres denunciadas como sodomita. A despeito da insistência inquisitorial em procurar ver um falo nas relações sexuais entre as mulheres, quase nenhuma confessou usar dessa estratégia sexual. No entanto, uma mulher foi denunciada como sendo sodomita, ter relações sexuais com mulheres e ser especialmente conhecida por usar um falo artificial para penetrar suas parceiras. Essa mulher era Isabel Antonia, conhecida pela alcunha de a do Veludo, pois envolvia seu brinquedo sexual em um pano de veludo, denunciada como amante da vendeira negra forra, Francisca Luis.⁸⁴ Sendo Isabel Antonia já falecida quando do estabelecimento da visitação na Bahia, Heitor Furtado de Mendonça processou a amante remanescente. Estranhamente, em suas várias sessões de interrogatório junto a Francisca, o

⁸³ *Confissões da Bahia*, p. 105-106.

⁸⁴ Denúncias contra Francisca Luis, ANTT: PT/TT/TSO-IL/028/CX1579/13787, f. 4. Disponível em <http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=4510000>, último acesso em 08 de fevereiro de 2014.

visitador não a questionou sobre o uso do instrumento penetrante que Isabel sabidamente possuía e provavelmente usara em suas cópulas com a parceira. Tampouco o instrumento aveludado foi mencionado como agravante da condenação de Francisca (o que é mais peculiar tendo em vista que o não uso de um falo artificial foi considerado fator atenuante à pena de Felipa de Souza). Francisca Luis, juntamente com Isabel Antonia, a do Veludo, já havia sido processada pelo juízo eclesiástico ordinário da Bahia, em 1580, devido ao seu relacionamento escandaloso com a parceira e condenada ao degredo para fora da Bahia – pena que foi depois comutada. Heitor Furtado de Mendonça, tendo isso em vista, condenou a parceira remanescente apenas a penitências espirituais, a jejuns e a pagar as custas do processo.⁸⁵

O questionamento constante sobre a existência de algum tipo de falo nas relações sexuais entre as mulheres (que em si trai a incapacidade inquisitorial de conceber uma sexualidade propriamente feminina, da qual os homens não participassem e não eram responsáveis pelo prazer das mulheres) não era a única forma em que essa incapacidade emergia nos relatos inquisitoriais. Quando o falo não era mencionado explicitamente, a superioridade do masculino e a norma da cópula homem-mulher eram reafirmadas pelo visitador por meio da tradução das narrativas sexuais feitas pelas mulheres para a linguagem inquisitorial. Esse procedimento pode ser percebido, por exemplo (um entre tantos possíveis), na confissão, feita em 1592, de Guiomar Piçarra (já então contando 38 anos) – que, quando tinha 12 ou 13 anos, manteve, relações sexuais com Mécia, uma negra Guiné ladina, que tinha 18 anos na ocasião.⁸⁶ O sexo entre Guiomar e Mécia foi assim transcrito pelo notário Manoel Francisco, a mando do visitador, da seguinte forma: “(...) e assim se deleitavam como homem

⁸⁵ ANTT: PT/TT/TSO-IL/028/CX1579/13787, f.16-17.

⁸⁶ A relação de Guiomar e Mécia foi um dos muitos casos em que o sexo entre mulheres parece ter sido um jogo de iniciação sexual e descoberta do corpo mantido entre meninas, garotas e jovens mulheres. Essa dimensão da sodomia entre mulheres será detalhada a seguir.

com mulher, porém não se lembra nem se afirma se ela confessante cumpriu alguma das ditas vezes, como costuma cumprir a mulher com o homem, nem sabe se a dita Mécia cumpriu”.⁸⁷.

A despeito das dúvidas, do desprezo e da cegueira inquisitorial sobre a sodomia praticada entre mulheres, essa sexualidade exclusivamente feminina, apenas desvelada pelos relatos, sugere que poderia existir um espaço simbólico em que as figuras do homem, do masculino e do falo eram ignoradas e perdiam seu poder. Ao se deleitarem em relações sexuais que dispensavam os homens, essas mulheres fugiam, ainda que apenas pelos prazenteiros momentos do sexo com suas amantes, da hierarquia de gênero que conformava seus corpos como inferiores e seus prazeres como dependentes da ação masculina.⁸⁸

Felipa de Souza talvez tenha sido a mulher, dentre aquelas enredadas pela Inquisição por esse crime, que melhor soube explorar as delícias dos amores transgressores não só da doutrina católica, mas do ordenamento de gênero em geral. Seu romance com Paula de Siqueira foi apenas um entre os vários que cultivou em Salvador. Em sua confissão a Heitor Furtado de Mendonça, Felipa admitiu ter cometido o pecado nefando com Maria de Peralta, Maria de Lourenço e com Paula de Siqueira, além de ter trocado, por cima do muro que separava as casas, carícias com sua vizinha Ana Frêz – tudo isso no intervalo de tempo entre 1583 e 1591.⁸⁹ As confissões de Paula de Siqueira e de Maria de Lucena, mameluca, todavia, revelam que Felipa não fez um inventário completo de suas culpas sodomíticas. Em sua narrativa, Maria de Lucena acrescenta o nome de Maria Pinheira ao conjunto das amantes de Felipa de Souza.⁹⁰ Paula de Siqueira, relatando os termos da conversa que tivera com Felipa durante o intervalo de suas folganças, mencionou Paula Antunes como outra amante, além de

⁸⁷ *Confissões da Bahia*, p.326-328

⁸⁸ Segundo Minisa Nogueira Napolitano, a cultura ocidental teve sempre dificuldade em reconhecer que mulheres poderiam sentir desejo por outras mulheres, uma vez que o entendimento da sexualidade seguia concepções falocêntricas. Assim, a atração e o prazer sexual das mulheres eram condicionadas à existência de um corpo masculino de posse de um falo. NAPOLITANO, Minisa Nogueira. A sodomia feminina na primeira visitação do Santo Ofício ao Brasil. In: *Revista Hoje*. N.3, 2004, p.1-11.

⁸⁹ ANNT: PT/TT/TSO-IL/028/01267, f.24-29.

⁹⁰ *Confissões da Bahia*, p.160.

dizer que Felipa lhe contara que “tinha usado o dito pecado com outras muitas e moças altas e baixas, e também dentro de um mosteiro, onde ela estivera, usara do dito pecado”.⁹¹

Felipa de Souza talvez tivesse feito confissão incompleta para se resguardar das punições que sofreria pelo Santo Ofício (o que foi uma manobra arriscada, pois se Heitor Furtado a entendesse como ré diminuta, e ele tinha em mãos informações suficientes para tanto, poderia a ter submetido a tormentos ou agravado sua pena na sentença condenatória), porém, não hesitou ao explicar ao visitador suas razões para cometer os pecados. Ela disse claramente a Heitor Furtado que todas as comunicações desonestas e sodomíticas que confessara eram motivadas pelo grande amor e afeição carnal que sentia à mera vista das mulheres suas amantes, pelas quais tinha grande afeição.⁹²

Para além dos amores intensos experimentados por Paula de Siqueira, Felipa de Souza, Francisca Luis e Isabel Antonia, a do Veludo, a sodomia entre mulheres foi também uma forma de iniciação sexual para muitas meninas e moças no Império português dos séculos XVI e XVII. Envolvidas em jogos sexuais com outras jovens de sua idade ou pouco mais velhas, as meninas aprendiam, nesses contatos, algo sobre seus corpos e seus prazeres, iniciando-se em um universo sexual que os ensinamentos religiosos e morais vedavam-lhes – sem, contudo, correrem o risco de perder a virgindade, fator essencial para a obtenção de casamentos entre as famílias com alguma posse e projeção social.⁹³

Maria Rangel e Madalena Pimentel confessaram ter praticado a sodomia largamente quando eram meninas, sempre com moças que eram suas companheiras em brincadeiras. Maria Rangel, que, ao se confessar a Heitor Furtado de Mendonça, contava 24 anos e era casada, contou ter tido suas primeiras relações sexuais quando ainda vivia na cidade do Porto,

⁹¹ *Confissões da Bahia*, p.107.

⁹² ANNT: PT/TT/TSO-IL/028/01267, f.29.

⁹³ VAINFAS, Ronaldo. Homoerotismo feminino e o Santo Ofício. In: PRIORE, Mary Del. *História das mulheres no Brasil*, p.126-127.

em Portugal, com uma mulher mais velha, chamada Isabel e que, na ocasião, esta teria 15 ou 16 anos (enquanto ela confessante tinha sete ou oito anos) e era casada. Isabel forçou a pequena Maria Rangel a ceder ao seu desejo, porém, após isso, Maria passou a fazer o mesmo com muitas outras meninas de sua idade ou pouco mais velhas, em muitos e diversos lugares, na cidade do Porto. Maria Rangel não abandonou essas práticas ao vir à América portuguesa, confessando ao menos uma cópula sodomítica com uma vizinha chamada Francisca – ambas teriam, então, 13 anos.⁹⁴

Assim como Maria Rangel, Madalena Pimentel confessou ter sido parceira de muitas moças em cópulas nefandas, quando tinha de 9 a 11 anos. Para Madalena, as memórias de prazerosos jogos sexuais com amigas eram mais antigas, pois ela se confessou aos 46 anos, sendo já mulher viúva. Em suas palavras, quando era moça, “teve amizade tola e de pouco saber com outras moças de sua mesma idade”, com as quais praticava o nefando.⁹⁵ Entre as amigas citadas, como Mícia de Lemos, Íria Barbosa e Ana Fernandes, apenas a última era um pouco mais velha quando mantiveram relações sexuais (ela tinha por volta de 13 anos). Vale destacar que as três, posteriormente, casaram-se e construíram famílias próprias – bem como Madalena Pimentel.⁹⁶

Outras mulheres que confessaram ter praticado a sodomia quando pequenas com outras jovens (ou foram, por isso, denunciadas) foram Guiomar Piçarra,⁹⁷ Isabel Marques (cuja companheira de folguedos, Catarina Baroa, seguia os exemplos de Maria Rangel e Madalena Pimentel, praticando o nefando com muitas outras moças),⁹⁸ e Anna e Maria

⁹⁴ *Confissões da Bahia*, p.257-261.

⁹⁵ *Confissões da Bahia*, p.329.

⁹⁶ *Confissões da Bahia*, p.328-330. O envolvimento da família de Madalena Pimentel com a Inquisição não se restringiu à matriarca. Seu filho Domingos Gomes Pimentel, com 24 ou 25 anos ao se confessar, assumiu ao visitador ser leitor de livros proibidos (justamente a *Diana*, de Montemayor, que tanto encantara Paula de Siqueira). Pela confissão de Domingos Pimentel, sabe-se que o marido de Madalena Pimentel chamava-se Simão Gomes Varela, já defunto em 1592. *Confissões da Bahia*, p.206-207.

⁹⁷ *Confissões da Bahia*, p.326-328.

⁹⁸ *Confissões da Bahia*, p.331-332.

Rodrigues – compunham estas duas últimas uma das poucas denúncias em que as amantes foram vistas em pleno ato sexual.⁹⁹

Os relatos sobre a sodomia feminina mostram como existia todo um espaço insuspeitado pelos homens em que as mulheres podiam, é claro que com certo risco, expressar uma sexualidade bastante diferente daquela outorgada pelos poderes da Igreja, da Coroa e da Inquisição, bem como pela população em geral, em seu dia a dia – cujas exigências se faziam presentes nas ações cotidianas de menosprezo e violência dos pais e maridos em relação às mulheres. Longe dos poderes masculinos, as mulheres, jovens ou já adultas, mantiveram relações que não eram centradas no sexo masculino e, por isso, foram muito mal compreendidas pelos inquisidores, que tentavam, de toda forma, reduzi-las aos modelos a que estavam familiarizados. O espaço das alcovas a portas fechadas, que para os homens, seria o principal mecanismo para prender suas filhas, esposas, mães e irmãs, contendo seus ímpetos diabólicos, tornava-se, assim, ironicamente, o lugar por excelência em que essas mulheres podiam, de alguma forma, ensaiar comportamentos de gênero mais livres da matriz masculina, proclamando aquele reduzido espaço de uma falsa prisão em um ambiente de subversão continuada de suas identidades.

A partir da discussão sobre as vivências tão distintas de todas essas mulheres, uma conclusão pode ser adiantada. Retomando-se a conceituação de Judith Butler para o conceito de gênero, enquanto “um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida”,¹⁰⁰ pode-se perceber o elevado grau de subversão presente nas vidas das mulheres discutidas ao longo do capítulo. Usando diferentes estratégias, apresentadas pelos distintos rumos tomados por suas experiências, essas mulheres não se contentaram com os papéis tradicionais que lhes eram impostos pelos poderes masculinos ao seu redor (pai,

⁹⁹ *Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça – Denúncias de Pernambuco – 1593-1595*, p.52-53.

¹⁰⁰ BUTLER, Judith. *Problemas de gênero*, p.59.

marido, Igreja, Coroa e Inquisição) e decidiram negociar repetidamente novos comportamentos, novas ações, novos atos que, pouco a pouco, com sucessos mais ou menos provisório, configuraram identidades inovadoras para essas mulheres, articulando uma rede de poderes femininos difusos, periféricos e fragmentários.

CONCLUSÃO

Quais conclusões eu poderia expressar após esse passeio pelo cotidiano das intimidades, do sexo e dos amores de homens e mulheres na América portuguesa da metade final do século XVI à segunda década do XVII? Foi possível uma análise do modo como os gêneros, especialmente as formas de masculinidade, se realizavam performativamente nas vivências diárias e comuns dos habitantes do Império ultramarino português? Em alguma medida, acredito que, sim, algumas respostas podem ser dadas (e o foram) a essas questões – respostas, contudo, que se inscrevem na provisoriedade do discurso histórico, alimentado pelas questões presentes e prementes ao historiador que o compõe, ou seja, por sua (minha) subjetividade.

A questão central da pesquisa foi investigar os modos como as masculinidades eram construídas performativamente por homens de diferentes qualidades e condições na América portuguesa entre o XVI e o XVII. Para realizar essa investigação, a ação do Tribunal do Santo Ofício me pareceu estratégica, uma vez que a Inquisição foi uma instituição central, nos impérios ibéricos, para a realização dos processos de sujetificação/sujeição e de normalização – especificamente na dimensão de disciplinarização dos gêneros – dos corpos e das almas das pessoas ao ordenamento social e cultural dirigido pela Igreja e pela Coroa. Ordenamento cujas linhas gerais foram dadas pelo Concílio de Trento. Procurei saber, portanto, como agia o Santo Ofício na defesa de certo ideal de masculinidade na América portuguesa. Para tanto, os dois episódios das Visitações do Santo Ofício à colônia escolhidos para análise foram ricos para a pesquisa, em razão da documentação produzida pelos visitantes. Cada confissão, denúncia e processo constituíram uma janela (velada, porém, por cortinas mais ou menos

foscas) para uma dimensão da realidade histórica pouco dada a ver em fontes do passado, o cotidiano e as intimidades, inclusive sexuais.

Por meio da análise qualitativa de confissões, denúncias e processos de homens envolvidos em crimes como apologia da fornicação, blasfêmias, sodomia (imperfeita ou perfeita), bigamia e defesa da superioridade do estado dos casados sobre o dos religiosos, pude rastrear algumas características do modo como a masculinidade era reencenada performativamente por esses homens. Percebi uma latente agressividade nas relações sexuais (ou, ao menos, no modo como as relações eram postas em discurso por cada homem) entre os homens e as mulheres por eles consideradas degradadas e estigmatizadas. A representação da mulher solteira (que, a mais das vezes, tinha traços africanos ou indígenas) como uma mulher disponível ao uso sexual por qualquer homem – afinal, era vista como uma mulher pública – reiterava a superioridade masculina, de modo que a inferiorização de algumas mulheres era um modo pelo qual os homens poderiam reafirmar e reencenar a imagem de superioridade que constituía seu próprio gênero. Assim, a agressividade nas relações sexuais (e não só nelas) expressava uma virilidade performativa que precisava ser constante e cotidianamente reencenada para que a ilusão da naturalidade do gênero fosse mantida.

No conflito entre os homens comuns da América portuguesa e a temível Inquisição, pude perceber o peso da ordem colonial escravista como fator de distanciamento desses homens do ideal de controle da Carne desejado pela Igreja e pelo Santo Ofício. Para os homens que lidavam com a perigosa, precária e instável vida na colônia, que trabalhavam em engenhos, vasculhavam os sertões a busca de gentio a ser escravizado, que singravam os mares transitando pelas várias partes do império português em busca de fortuna, as exigências disciplinares impostas pelos poderes da Coroa, da Igreja e da Inquisição eram ameaças à suas vidas de homens, pois não havia concordância entre os polos dessa relação sobre o que era a forma mais correta de ser homem, de viver a masculinidade.

Se, para a Igreja tridentina e para a Inquisição, o principal atributo do homem deveria ser sua capacidade de disciplinar sua Carne com vistas à transcendência da vida mundana em prol do Paraíso e da eternidade após a morte, para os homens comuns o mundo deveria ser vivido com avidez e coragem para enfrentar seus rigores e desfrutar seus prazeres. O retirar-se do mundo não condizia com o tipo de existência conduzida pelos homens que sofriam em seus corpos as agruras da colonização da América – enfrentamento que se inscrevia em seus modos de experimentar seu sexo e seu gênero.

Os depoimentos dos homens ao Santo Ofício mostram sua perplexidade ante a criminalização de práticas bastante comuns a suas vidas. O deitar-se com as negras da terra, o propagar suas façanhas guerreiras e sexuais, o defender a superioridade da honra familiar, do estado dos casados; todas essas eram ações prosaicas dos homens na América portuguesa, por meio das quais sua masculinidade de uma virilidade exacerbada era vivida e afirmada perante os pares de labuta e conversa. A virilidade aparece como principal atributo da masculinidade vivida por esses homens, uma virilidade que sempre precisava provar por meio de demonstrações públicas e extensas de quão homem de fato se era. Portanto, uma masculinidade tão mais viril e agressiva quanto mais precária e provisória, exigindo comprovação continuada frente ao tribunal da opinião popular – e é nessa necessidade incessante de atestarem o quão homem, o quão viril e másculo eram, que esses homens davam vida performativamente à masculinidade como gênero. E era também nesses momentos que muitos homens acabavam fazendo afirmações consideradas heréticas pelo Santo Ofício.

Em meio à investigação sobre as masculinidades coloniais, a questão da sodomia se apresentou como uma interessante linha lateral de pesquisa. O estudo da sodomia envolve muitas discussões e dúvidas que estão longe de serem solucionadas. A sodomia era uma categoria movediça e obscura para os inquisidores, teólogos e moralistas da Idade Moderna, e continua o sendo para os historiadores contemporâneos. Até que ponto sodomia e

homossexualidade se sobrepõem? A transição de uma categoria a outra se deu com quais descontinuidades e quais permanências? O sodomita e o homossexual dizem respeito ao mesmo tipo de personagem histórico, são formas identitárias comparáveis? Como experiências homoeróticas de outras culturas que não a europeia (como a tupi da costa da América portuguesa ou a africana) interagiam com a categoria de sodomia no período moderno? Essas são algumas perguntas que podem acompanhar um estudo sobre a sodomia.

Não procurei, nessa pesquisa, dar respostas a todas essas perguntas. A sodomia interessou aqui como um estudo sobre como um homem dado a práticas homoeróticas (que, hoje, são muitas vezes vistas, por um senso comum machista e homofóbico, como avessas ao ser homem), como era o caso do padre Frutuoso Álvares, poderia articular uma identidade de gênero masculina. A análise do processo inquisitorial movido contra o padre por Heitor Furtado de Mendonça sugere que, não obstante seu prazer em manter relações sexuais com outros homens (notadamente rapazes jovens por volta dos 12 anos), Frutuoso Álvares conseguiu construir uma representação de si como uma figura paternal e máscula (para o que contribuía certamente sua posição de vigário), o que lhe garantiu uma rede de sociabilidade com outros homens de idades, posições e ofícios variados. Por meio dessas amizades, o padre Frutuoso soube, com esperteza e malícia, desfrutar momentos de prazer com filhos, sobrinhos e criados de seus amigos. Assim, o homoerotismo da sexualidade do padre não interferia em sua performance de gênero; o dar-se ao amor nefando não o impediu de cultivar performativamente uma masculinidade própria, como patriarca espiritual.

Uma vez que defini o gênero como uma categoria relacional, senti que não poderia realizar um estudo eficaz sobre as vivências de masculinidade no universo colonial sem pensar de alguma forma sua contraparte, as experiências de feminilidade. Tendo investigado como os homens viviam uma masculinidade viril, agressiva e que objetificava as mulheres, decidi questionar como elas puderam contestar e subverter esse lugar de submissão a que

eram reduzidas pelos ideais de masculinidade. Assim, pensando a subversão do gênero como prática de liberdade, investiguei as implicações de práticas como a bigamia, a feitiçaria e a sodomia feminina para o não conformismo de muitas mulheres com os lugares sociais a que eram reduzidas por pais, maridos, pela Igreja e pela Coroa. Pude perceber que, mesmo dada a precariedade das vidas na colônia, ou talvez até mesmo por causa disso, algumas mulheres puderam, de acordo com suas posições diferenciadas nas hierarquias estamentais da sociedade colonial, tecer estratégias para, mudando os cursos de suas vidas, estilizarem suas existências, pondo em prática uma liberdade provisória.

Algumas mulheres fugiam de suas casas e reconstruíam suas vidas alhures, voltando a se casar em desafio às normas tridentinas para o matrimônio, cometendo bigamia; outras tentavam remediar suas vidas por meio de práticas mágicas, usando de saberes ocultos que aprendiam com outras mulheres (em uma verdadeira confraria feminina), para controlar seus maridos e torná-los menos violentos e agressivos, usando da magia e da feitiçaria para empalidecer as cores intensas das masculinidades coloniais. Outras ainda transformavam sua sexualidade em um lugar simbólico em que a superioridade masculina era destruída ou ignorada ao engajarem-se em deleitosas relações sexuais com outras mulheres, o que as tornava também culpadas do nefando pecado da sodomia – mas seria mesmo sodomia o sexo entre mulheres? O Santo Ofício, eventualmente, considerou que não ou quando sim, teve dificuldades em o caracterizar como tal.

Concluo retomando minhas esperanças confessadas na introdução. As masculinidades vividas pelos homens da América portuguesa constituíram alguns padrões possíveis de experimentação do gênero masculino, sendo marcadas no tempo e no espaço. Essa constatação permite inferir que a masculinidade não é um dado da natureza, bem como que suas características transitam historicamente de acordo com relações de poder. Assim, é possível pensar em transformar os gêneros e as suas relações no presente, reconstruindo

poeticamente os modos de ser homem na contemporaneidade. Fazer essa afirmação não é retomar a história como mestra da vida, antes é construir um conhecimento histórico que tenha vitalidade, que contribua ativamente para a elaboração de um presente menos violento e no qual posturas, comportamentos, opiniões e pensamentos tradicionais sobre os gêneros possam ser problematizados, apontando como eles contribuem para o engendramento de violências contra minorias, como as mulheres, *gays*, lésbicas, transexuais, bissexuais, travestis, intersexuais e outras categorias que possam surgir. Destarte, espero que a conclusão mais significativa desse trabalho seja que outras formas de ser homem são possíveis, que as hierarquias de gênero que, historicamente, conceberam a masculinidade a partir de uma intolerância ao feminino podem ser desconstruídas e subvertidas de modo, talvez, menos precário e mais permanente do que lograram os homens sodomitas e as mulheres bígamas, feiticeiras e sodomitas aqui estudadas, colaborando para a criação de novas identidades para o masculino, fundamentadas na convivência democrática com a alteridade e não na opressão dos e das diferentes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Fontes manuscritas, impressas, digitalizadas

1.1. Fontes manuscritas digitalizadas

- Denúncias contra Francisca Luis, ANTT: PT/TT/TSO/IL/028/CX1579/13787.
Disponível em <http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=4510000>
- Processo de Felipa de Souza, ANTT: PT/TT/TSO-IL/028/01267. Disponível em <http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=2301154>
- Processo de Paula de Sequeira, ANTT: PT-TT-TSO/IL/28/3306. Disponível em:
[http://ttonline.dgarq.gov.pt/dserve.exe?dsqServer=calm6&dsqIni=Dserve.ini&dsqApp=Archive&dsqCmd=show.tcl&dsqDb=Catalog&dsqPos=0&dsqSearch=\(\(\(\(\(text\)='Diana'\)AND\(\(text\)='livro'\)AND\(\(text\)='proibido'\)\)AND\(Date='1560-1600'\)\)](http://ttonline.dgarq.gov.pt/dserve.exe?dsqServer=calm6&dsqIni=Dserve.ini&dsqApp=Archive&dsqCmd=show.tcl&dsqDb=Catalog&dsqPos=0&dsqSearch=(((((text)='Diana')AND((text)='livro')AND((text)='proibido'))AND(Date='1560-1600')))
- Processo do Padre Frutuoso Álvares. ANTT: PT-TT-TSO/IL/28/5846. Disponível em [http://ttonline.dgarq.gov.pt/dserve.exe?dsqServer=calm6&dsqIni=Dserve.ini&dsqApp=Archive&dsqCmd=show.tcl&dsqDb=Catalog&dsqPos=34&dsqSearch=\(\(\(\(\(text\)='frutuoso'\)AND\(\(text\)='alvares'\)\)](http://ttonline.dgarq.gov.pt/dserve.exe?dsqServer=calm6&dsqIni=Dserve.ini&dsqApp=Archive&dsqCmd=show.tcl&dsqDb=Catalog&dsqPos=34&dsqSearch=(((((text)='frutuoso')AND((text)='alvares')))
- Processo de Pero Domingues, grego. ANTT: PT-TT-TSO/IL/28/2525. Disponível em [http://ttonline.dgarq.gov.pt/dserve.exe?dsqServer=calm6&dsqIni=Dserve.ini&dsqApp=Archive&dsqCmd=show.tcl&dsqDb=Catalog&dsqPos=30&dsqSearch=\(RefNo='2525'\)](http://ttonline.dgarq.gov.pt/dserve.exe?dsqServer=calm6&dsqIni=Dserve.ini&dsqApp=Archive&dsqCmd=show.tcl&dsqDb=Catalog&dsqPos=30&dsqSearch=(RefNo='2525'))

- Registros das Visitações. Disponível em
<http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=2318682>

1.2. Fontes impressas

1.2.1. Fontes impressas digitalizadas

- *Ordenações Afonsinas*: <http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/afonsinas/>
Último acesso em 11 de setembro de 2013.
- *Ordenações Manuelinas*: <http://www.ci.uc.pt/ihti/proj/manuelinas/>
Último acesso em 11 de setembro de 2013.
- *Ordenações Filipinas*: <http://www.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas/>
Último acesso em 14/08/2011.
- *Vocabulário Portuguez e Latino* de Dom Raphael Bluteau, 1712.
Disponível em:
http://143.107.31.159/catalogo_eletronico/consultaDocumentos.asp?Tipo_Consulta=Acervo&Acervo_Codigo=1&Setor_Codigo=11

1.2.2. Fontes impressas materiais

- *Bíblia Sagrada*. Rio de Janeiro: Catholic Press, 1967. (Barsa).
- EYMERICH, Frei Nicolau. *Manual dos Inquisidores*. Revisto e ampliado por Francisco de La Peña. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; Brasília, DF: Fundação Universidade de Brasília, 1993.
- MELO, D. Francisco Manuel de. *Carta de Guia de Casados*. Lisboa: Editorial Verbo, s/d

- VIDE, D.Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Estudo introdutório e edição FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales; JANCÓS, Istvan; PUNTONI, Pedro. (Orgs.). São Paulo: EDUSP, 2010
- *Primeira visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça – Denúncias de Pernambuco – 1593-1595*. Introdução de Rodolfo Garcia. São Paulo, Paulo Padro, 1929.
- *Segunda visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo inquisidor e visitador o licenciado Marcos Teixeira. Livro das Confissões e Ratificações da Bahia – 1618-1620*. Introdução de Eduardo d'Oliveira França e Sônia Siqueira. Anais do Museu Paulista, tomo XVII.
- VAINFAS, Ronaldo. (Org.). *Confissões da Bahia: santo ofício da inquisição de Lisboa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

2. Livros, capítulos, artigos

- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *A Invenção do Nordeste e outras artes*. São Paulo: Cortez; Recife: Massangana, 1999.
- _____. *Nordestino: uma invenção do “falo”*. Uma história do gênero masculino (1920-1940). 2. ed. São Paulo: Intermeios, 2013. (Coleção Entregêneros).
- ALMEIDA, Angela Mendes de. *O gosto do pecado*. Casamento e sexualidade nos manuais de confessores dos séculos XVI e XVII. 2. Ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

- ALMEIDA, Miguel Vale de. *Senhores de Si*. Uma interpretação antropológica da masculinidade. 2ª ed. Lisboa: Fim de Século Edições, 2000.
- ALTMAN, D. *Homosexual: oppression and liberation*. Sydney, Australia: Angus and Robertson, 1972.
- AMANTINO, Marcia; FREIRE, Jonis. Ser homem... ser escravo. In: PRIORE, Mary del; AMANTINO, Marcia.(Orgs.). *História dos homens no Brasil*. São Paulo: Editora Unesp, 2013, p.15-48;
- ARAUJO, Emanuel. *O Teatro dos Vícios*. Transgressão e transigência na sociedade urbana colonial. 3. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.
- _____. A Arte da Sedução: sexualidade feminina na colônia. IN: PRIORE, Mary Del. *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2010, p. 45-77.
- ARIÈS, Philippe. Reflexões sobre a história da homossexualidade. In: ARIÈS, Philippe; BÉJIN, André. *Sexualidades ocidentais*. Contribuições para a história e para a sociologia da sexualidade. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986, p. 77-92.
- BADINTER, Elisabeth. XY. Sobre a identidade masculina. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1993.
- BARBO, Daniel. *O Triunfo do Falo*: Homoerotismo, Dominação, Ética e Política na Atenas Clássica. Rio de Janeiro: E-Papers, 2008.
- _____. O Labirinto da Homossexualidade. Cultura Política homossexual entre a Grécia Antiga e a Modernidade. In: MOTTA, Rodrigo Patto Sá. *Culturas Políticas na História*. Novos Estudos. Belo Horizonte: Argumentum, 2009, p. 119-141.

- _____. A emergência da homossexualidade: cultura grega, cientificismo e engajamento. In: COSTA, Adriane Vidal; BARBO, Daniel. *História, literatura & homossexualidade*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013, p. 11-42.
- BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo*. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.
- BELLINI, Ligia. A Coisa Obscura. Mulher, sodomia e inquisição no Brasil Colonial. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- BELLOTTI, Karina Kosicki. “Identidade, Alteridade e Religião na Historiografia Colonial”, *Fênix*, 2, II-1, (2005), p. 1-22.
- BENHABIB, Seyla. Feminism and Postmodernism. In: BENHABIB, Seyla; BUTLER, Judith; CORNELL, Drucilla; FRASER, Nancy. (Orgs.). *Feminist Contentions*. A philosophical Exchange. Londres: Routledge, 1995, p. 17-34.
- BERNAND, Carmen; GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo 2*. As Mestiçagens. Trad. Mary Amazonas Leite de Barros. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.
- BESSA, Karla Adriana M. Posições de sujeito, atuações de gênero. *Revista de Estudos Feministas*. Florianópolis, v. 6, n. 1, p. 34-46, 1998.
- BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições*. Portugal, Espanha e Itália, séculos XV-XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- BOURDIEU, Pierre. A Dominação Masculina. Tradução Maria Helena Kühner. 10ª ed. Trad. Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.
- BORRILO, Daniel. *Homofobia: história e crítica de um preconceito*. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica, 2010. (Ensaio Geral, 1).

- BOSWELL, John. *Christianity, social tolerance and homosexuality: gay people in Western Europe from the beginning of the Christian era to the fourteenth century*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1980.
- BRANNON, R. “The male sex role: our culture’s blueprint of manhood, and what it’s done for us lately”. In: DAVID, D. S.; BRANNON, R. (Ed.). *The forty-nine percent majority: the male sex role*. Reading, MA: Addington-Wesley, 1976.
- BROWN, Judith C. *Atos impuros. A vida de uma freira lésbica na Itália da Renascença*. São Paulo: Editora brasiliense, 1987.
- BRÜGGER, Silvia Maria. *Minas patriarcal: família e sociedade (São João del Rei – séculos XVIII e XIX)*. São Paulo: Annablume, 2007.
- BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- BUTLER, J. Critically Queer. *GLQ: A Journal Of Lesbian & Gay Studies*. 1993, 1, 1, pp. 17-32.
- _____. *Excitable speech. A politics of the performative*. New York: Routledge, 1997.
- _____. Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do “pós-modernismo”. *Cadernos Pagu*, tradução de Pedro Maia Soares, Campinas, n.11, p. 11-42, 1998.
- _____. *Corpos que pesam: nos limites da discursividade do sexo*. LOURO, G. L. *O corpo educado. Pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. P.151-172.

- _____. “O parentesco é sempre tido como heterossexual?”, *Cadernos Pagu*. V. 21, p.219-260, 2003.
- _____. *Problemas de Gênero*. Feminismo e subversão da identidade. 4. Ed. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012;
- CARRIGAN, T.; CONNELL, R.W.; LEE, J. “Toward a new sociology of masculinity”. *Theory and society*. V. 14, .n.5, p.551-604, 1985.
- CASTRO, E. *Vocabulário de Foucault*. Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. Trad. Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2009.
- CONNELL, R. W.; MESSERCHMIDT, J. W. Masculinidade Hegemônica: repensando o conceito. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis, v. 21, n.1, p.241-282, 2013.
- CONNELL, R. W. “A very straight gay: masculinity, homosexual experience, and the dynamics of gender”. *American sociological review*. V.57, n.6, p.735-751, 1992.
- _____. *Masculinities*. 2ª ed. Berkeley; Los Angeles, Califórnia: University of California Press: 2005.
- COSTA, Cláudia de Lima. O feminismo e o pós-modernismo/pós-estruturalismo: (in)determinações da identidade nas (entre)linhas do (con)texto. IN: PEDRO, Joana Maria; GROSSI, Miriam Pillar. (Org.). *Masculino, feminino, plural*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1998, p. 57-90.
- COSTA, Jurandir Freire. *A inocência e o vício: estudos sobre homoerotismo*. Rio de Janeiro: Relume Dumara, 1992.

- CORRÊA, Mariza. *Repensando a família patriarcal brasileira*. Cad. Pesq., São Paulo, (37): 5-16, Mai. 1981.
- DAIBERT Jr., Robert. Entre homens e anjos: padres e celibato no período colonial no Brasil. IN: PRIORE, Mary del; AMANTINO, Marcia.(Orgs.). *História dos homens no Brasil*. São Paulo: Editora Unesp, 2013, p. 49-84;
- DE LAURETIS, Teresa. A Tecnologia do Gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. (Org.). *Tendências e Impasses*. O Feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, p. 206-242.
- DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente*. 1300-1800, uma cidade sitiada. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo, Companhia das Letras, 2009.
- *Dicionário de Mitologia Greco-Romana*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- DOVER, K.J. *A Homossexualidade na Grécia Antiga*. Trad. Luís S. Krausz. São Paulo: Editora Nova Alexandria, 2007.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Uma história dos costumes. 2. Ed. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1990.
- ENGEL, M. História e Sexualidade. In: CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R. *Domínios da História*. Rio de Janeiro: Editora Campus: 1997, p. 297-311.
- ERIBON, Didier. *Reflexões sobre a questão gay*. Trad. Procopio Abreu. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.
- FAUSTO, Carlos. “Fragmentos da história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico”, in: Manuela Carneiro da Cunha (org), *História dos Índios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, FAPESP, SMC, 1992, p. 381-396.

- FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência*. Igreja e Inquisição no Brasil. São Paulo: Alameda: Phoebus, 2007.
- _____. Dos usos políticos do Santo Ofício no Atlântico. O período filipino. In: SOUZA, Laura de Melo e; FURTADO, Júnia Ferreira; BICALHO, Maria Fernanda. (Orgs.). *O governo dos povos*. São Paulo: Alameda, 2009, p. 241-262.
- _____. A ação da Inquisição no Brasil: uma tentativa de análise. IN: FURTADO, Júnia; RESENDE, Maria Leônia Chaves de. (Orgs.). *Travessias inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício*. Diálogos e trânsitos religiosos no império luso-brasileiro (sécs. XVI – XVIII). Belo Horizonte: Fino Traço, 2013, p. 29-45.
- FIGARI, Carlos. *@s outr@s cariocas*. Interpelações, experiências e identidades homoeróticas no Rio de Janeiro. Séculos XVII ao XX. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2007.
- FIGUEIREDO, Luciano Raposo de A. *O avesso da memória: cotidiano e trabalho da mulher nas Minas Gerais no século XVIII*. São Paulo: Hucitec, 1993.
- FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I*. A vontade de saber. Trad. Pedro Tamen. Lisboa: Antropos, Relógios d'água, 1977.
- _____. Nietzsche, a genealogia e a história. In: *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979, p. 15-37.
- _____. *História da Sexualidade II*. O Uso dos prazeres. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.
- _____. *Vigiar e Punir*. Nascimento da prisão. 39. Ed. Trad. Raquel Ramalhete. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

- _____. *Ditos e Escritos V. Ética, sexualidade, política*. 3.ed. Organização, seleção de textos e revisão técnica Manoel de Barros da Motta. Tradução Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. (Ditos e escritos;5).
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. Formação da Família Brasileira sob o Regime da Economia Patriarcal. 51. ed. rev. São Paulo: Global, 2006.
- FURTADO, Júnia Ferreira. *Homens de negócio: a interiorização da metrópole e do comércio nas Minas setecentistas*. São Paulo: Hucitec, 1999.
- _____. *Chica da Silva e o contratador dos diamantes*. O outro lado do mito. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- _____. As Mulheres nas Minas do Ouro e dos Diamantes. In: RESENDE, Maria Ifigênia Lage de, VILLALTA, Luiz Carlos. *As Minas Setecentistas*. 2 vol. Belo Horizonte: Autêntica; Companhia do Tempo, 2007. P. 481-504.
- _____. Trajetórias carto-geográficas de uma família de cristãos-novos dos sertões das Gerais aos cárceres da Inquisição: o caso dos irmãos Nunes. In: FURTADO, Júnia F. e RESENDE, Maria Leônia Chaves de. (Orgs.) *Travessias inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício: Diálogos e trânsitos religiosos no império luso-brasileiro (sécs. XVI – XVIII)*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013, p.228-231.
- GARCIA, David Córdoba; SÁEZ, Javier; VIDARTE, Paco. *Teoría Queer*. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas. Barcelona, Madrid: Editorial Egales, 2007.
- GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1978, p. 13-41.

- GINZBURG, C. O inquisidor como antropólogo. *Revista brasileira de História*. São Paulo, n. 21, p. 09-21, set. 1990-fev. 1991.
- _____. *O Queijo e Os Vermes*. O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. Trad. Maria Bethânia Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- GOMES, Verônica de Jesus. *Vício dos clérigos: a sodomia nas malhas do Tribunal do Santo Ofício de Lisboa*. 225 f. Dissertação (mestrado em História Moderna) - Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, Niterói, 2010.
- _____. Nas malhas da Inquisição de Lisboa: um perfil dos sodomitas da Igreja e de seus amantes. In: *Aedos: revista do corpo discente do PPG-História da UFRGS*. Nº 8, vol.3, janeiro-junho 2011. P.111-137.
- GROSSI, Miriam; HEILBORN, Maria Luiza; RIAL, Carmen. Entrevista com Joan Wallach Scott. *Revista de estudos feministas*. Florianópolis, v.6, n.1, p.114-124, 1998.
- GRUZINSKI, Serge. *Os mundos misturados da monarquia católica e outras connected histories*. Palestra proferida na UERJ, em 11 de agosto de 2000, a convite da UFRJ e da UERJ.
- HACKER, H. M. "The New Burdens of Masculinity". *Marriage and family living*. V. 19, n. 3, p.227-233, 1957.
- HALL, Stuart. Cultural Studies and its theoretical legacies. IN: GROSSBERG, L. et alii (eds.). *Cultural Studies*. New York: Routledge, 1992, p. 277-294.
- HALPERIN, David. *One hundred years of homosexuality and other essays on Greek love*. New York: Routledge, 1980.

- _____. *Saint Foucault*. Towards a gay hagiography. New York: Oxford University Press, 1995.
- HEILBORN, Maria Luiza; CARRARA, Sérgio. Em cena, os homens. *Revista de estudos feministas*. Florianópolis, v. 6, n.2, p. 370-375, 1998.
- HESPANHA, A. M. Imbecillitas: as bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime. São Paulo: Annablume, 2010.
- HOBBSBAWM, Eric. *Era dos extremos*. O breve século XX: 1914-1991. 2. Ed. Tradução Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- HOLLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- HOMERO. *Ilíada*. 2. Ed. Tradução dos versos de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.
- JAGOSE, A. *Queer theory*. An Introduction. New York, N.Y.: New York University Press, 1996;
- LAGO, Mara Coelho de Souza; WOLFF, Cristina Scheibe. “Masculinidades, diferenças, hegemonias”. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis, v. 21, n.1, p.241-282, 2013.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo: EDUSP, 1976.
- LEWKOWICZ, Ida. Concubinato e Casamento nas Minas Setecentistas. In: RESENDE, Maria Ifigênia Lage de, VILLALTA, Luiz Carlos. *As Minas Setecentistas*. 2 vol. Belo Horizonte: Autêntica; Companhia do Tempo, 2007, p. 531-547.

- LIMA, Lana Lage da Gama. Mulheres e sexualidade no Brasil colonial. In: SAMARA, Eni de Mesquita. (Org.). *Mulheres na América e no Mundo Ibérico*. São Paulo: Humanitas; FFLCH; USP, 2011, p. 143-189.
- LISBÔA, Maria Regina Azevedo. Masculinidade: as críticas ao modelo dominante e seus impasses. In: PEDRO, Joana Maria; GROSSI, Miriam Pillar. (Org.). *Masculino, feminino, plural*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1998, p. 131-138.
- LORDE, Audrey. Age, race, class and sex: women redefining difference. In: LORDE, Audrey. *Sister outsider*. New York City: Crown Publishing Group, 2007, p. 114-123.
- LOURO, G.L. *Um corpo estranho*. Ensaios sobre sexualidade e teoria queer. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2004;
- MACEDO, Ana Gabriela; AMARAL, Ana Luísa. (Orgs.). *Dicionário da crítica feminista*. Porto: Afrontamento, 2005.
- MALUF, Sônia Weidner. “Corporalidade e desejo: *Tudo sobre minha mãe* e o gênero na margem”, *Revista Estudos Feministas*, v.10, n.1, p.143-153, 2002.
- MATOS, Sônia Missagia de. Repensando o gênero. In: AUAD, Sylvia Maria von Atzingen Venturoli. (Org.). *Mulher*. Cinco séculos de desenvolvimento na América. Capítulo Brasil. Belo Horizonte: Editora Centro Universitário Newton Paiva, 1999, p. 19-57.
- MESGRAVIS, Laima. “Os aspectos estamentais da estrutura social da Colônia”, *Estudos Econômicos*, 13 (especial) (1983), 799- 811.
- MEYER, Dagmar Estermann. “Gênero e educação: teoria e política”. In: LOURO, Guacira Lopes; NECKEL, Jane Felipe; GOELLNER, Silvana

Vilodre. (Orgs.). *Corpo, gênero e sexualidade*. Um debate contemporâneo na educação. Petrópolis: Vozes, 2003.

- MISKOLCI, R. *Teoria Queer*. Um aprendizado pelas diferenças. Belo Horizonte: Autêntica Editora; UFOP, Universidade Federal de Ouro Preto, 2012.
- MOTT, Luiz. *O sexo proibido*. Virgens, gays e escravos nas garras da Inquisição, Campinas, SP, Papirus, 1988.
- _____. Pagode português. A subcultura gay em Portugal nos tempos inquisitoriais. In: *Ciência e Cultura*. V. 40, p. 120-139, 1988.
- _____. *Escravidão, Homossexualidade e Demonologia*. São Paulo: Ícone, 1988.
- _____. “Sodomia não é heresia: dissidência moral e contracultura”. In: VAINFAS, Ronaldo; FEITLER, Bruno; LAGE, Lana. (org.). *A Inquisição em xeque*. Temas, controvérsias, estudos de caso, Rio de Janeiro, EdUERJ, 2006, p. 253-266.
- _____. *Bahia, Inquisição & Sociedade*. Salvador, EDUFBA, 2010.
- NAPOLITANO, Minisa Nogueira. A sodomia feminina na primeira visitação do Santo Ofício ao Brasil. IN: *Revista Hoje*. N.3, 2004, p.1-11.
- NEWMAN, Louise Michele. *White women’s rights*. The racial origins of feminism in the United States. New York; Oxford: Oxford University Press, 1999.
- NIETZSCHE, F. *Segunda Consideração Intempestiva*: da utilidade e desvantagem da história para a vida. Trad. Marco Ant nio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

- NOVAIS, Fernando A. Condições de privacidade na colônia. In: SOUZA, Laura de Mello e. *História da Vida Privada no Brasil*. Cotidiano e Vida Privada na América Portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 13-39.
- NOVINSKY, Anita. *A Inquisição*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.
- _____. *Cristãos novos na Bahia*. 2. Ed. A Inquisição. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992.
- NOVINSKY, Ilana. Heresia, mulher e sexualidade: algumas notas sobre o Nordeste Brasileiro nos séculos XVI e XVII. In: BRUSCHINI, Maria C. & ROSEMBERG, Fúlvia (orgs.). *Vivência: história, sexualidade e imagens femininas*. São Paulo: Brasiliense, 1980, vol. I, p. 226-256.
- OLIVEIRA, Pedro Paulo. Discursos sobre a masculinidade. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis, v.6, n.1, p.91-113, 1998.
- _____. *A construção social da masculinidade*. Belo Horizonte: EDUMFG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2004;
- PÁEZ LÓPEZ, Jerónimo y CORTÉS MARTÍNEZ, Inmaculada. (dir.) *Mauritania y España*. Una historia común. Los Almorávides unificadores del Magreb y Al-Andalus (s. XI-XII). Granada: Fundación El Legado Andalusí, s/d.
- PAIVA, Eduardo França. Corpos pretos e mestiços no mundo moderno – deslocamento de gentes, trânsito de imagens. In: PRIORE, Mary Del; AMANTINO, Marcia. (Orgs.). *História do corpo no Brasil*. São Paulo: Editora UNESP, 2011, p. 69-106.
- _____. *Dar nome ao novo: uma história lexical das Américas portuguesa e espanhola, entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagem e o*

mundo do trabalho). Tese de Professor Titular em História do Brasil apresentada ao Departamento de História da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2012.

- PAIVA, José Pedro. *Baluartes da fé e da disciplina*. O enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750). Coimbra, Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011.
- _____. “Com toda a conformidade e boa correspondência”: Inquisição e episcopado em Portugal (1536-1750). In: FURTADO, Júnia; RESENDE, Maria Leônia Chaves de. (Orgs.). *Travessias inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício*. Diálogos e trânsitos religiosos no império luso-brasileiro (sécs. XVI – XVIII). Belo Horizonte: Fino Traço, 2013, p. 17-27.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. A vida nas aldeias tupi da costa, *Oceanos*. 42, (2000), p. 8-20.
- PERROT, Michelle. *Os excluídos da História*. Operários, mulheres, prisioneiros. Trad. Denise Bottmann. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- _____. Escrever uma história das mulheres: relato de uma experiência, *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 4, p. 9-28, 1995.
- POOVEY, Mary. Feminism and deconstruction. *Feminist Studies*. University of Maryland, v. 14, n. 1, p. 51-66, spring 1988.
- PRESTAGE, Edgar. *D. Francisco Manuel de Mello*. Esboço biographico. Coimbra, 1914;
- PRIORE, Mary Del. Magia e medicina na Colônia: o corpo feminino. In: PRIORE, Mary Del. (Org.). *História das mulheres no Brasil*. 9. ed. São Paulo: Contexto, 2010, p. 78-114.

- _____. Homens e mulheres: o imaginário sobre a esterilidade na América portuguesa. IN: *História, Ciências, Saúde*. Vol. VIII (1). Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/hcsm/v8n1/a05v08n1.pdf> Acesso em 14/08/2011.
- _____. AMANTINO, Marcia. (Orgs.). *História do corpo no Brasil*. São Paulo: Editora UNESP, 2011.
- _____. (Orgs.). *História dos homens no Brasil*. São Paulo: Editora Unesp, 2013;
- RAGO, Margareth. *Do Cabaré ao lar*. A utopia da cidade disciplinar. Brasil, 1890-1930. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.
- _____. Epistemologia feminista, gênero e história. In: PEDRO, Joana Maria; GROSSI, Miriam Pillar. (Org.). *Masculino, feminino, plural*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1998, p.21-42.
- _____. Feminizar é preciso: por uma cultura filógena. *São Paulo em Perspectiva*, São Paulo, v. 15, n. 3, p.53-66, Julho 2001. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-88392001000300009&lng=pt&nrm=iso. Acesso em 16 set. 2013.
- REAU, Louis. *Iconografía del arte cristiano*. Iconografía de los santos - De la A a la F, Barcelona. Ediciones del Serbal. Tomo 2 Vol 3, p.86-98.
- REIS, José Carlos. *História & Teoria*. Historicismo, Modernidade, Temporalidade e Verdade. 3. Ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.
- _____. *História*. A Ciência dos Homens no Tempo. Londrina: EDUEL, 2009.
- _____. *História da “consciência histórica” ocidental contemporânea*. Hegel, Nietzsche, Ricoeur. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2011.

- RESENDE, Maria Leônia Chaves de. Minas Gerais *sub examine*: inventário das denúncias nos Cadernos do Promotor da Inquisição de Lisboa (século XVIII). In: FURTADO, Júnia F. e RESENDE, Maria Leônia Chaves de. (orgs.) *Travessias inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício*. Diálogos e trânsitos religiosos no império luso-brasileiro (sécs. XVI – XVIII). Belo Horizonte: Fino Traço, 2013, p. 415-475.
- RILEY, Denise. “*Am I that name?*”. Feminism and the category of “women” in history. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1995.
- RUBIN, Gayle. El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo. *Nueva Antropología*, México, v. VIII, n. 30, p. 95-142, 1986.
- RUSSELL-WOOD, A.J.R. Women and society in Colonial Brazil. In: SAMARA, Eni de Mesquita. (Org.). *Mulheres na América e no mundo Ibérico*. São Paulo: Humanitas; FFLCH; USP, 2011, p. 9-51.
- SAMARA, Eni de Mesquita. *Família, mulheres e povoamento*. São Paulo, século XVII. Bauru, SP: EDUSC, 2003.
- _____; LIMA, Igor de. Mulheres no império ultramarino português. Século XVI. In: SAMARA, Eni de Mesquita. (Org.). *Mulheres na América e no Mundo Ibérico*. São Paulo: Humanitas; FFLCH; USP, 2011, p. 117-141.
- SANT’ANNA, D. B. Transformações do corpo: controle de si e uso dos prazeres. IN: RAGO, M.; ORLANDI L. B. L.; VEIGA-NETO, A. (Orgs.). *Imagens de Foucault e Deleuze*. Ressonâncias nietzschianas. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.
- SALIH, Sara. *Judith Butler e a teoria queer*. Tradução e notas: Guacira Lopes Louro. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2012.

- SARAIVA, José António. *Inquisição e cristãos-novos*. 5. Ed. Lisboa: Editorial Estampa 1985.
- SCHNOOR, Eduardo. “Riscando o chão”: masculinidade e mundo rural entre a Colônia e o Império. In: PRIORE, Mary del; AMANTINO, Marcia.(Orgs.). *História dos homens no Brasil*. São Paulo: Editora Unesp, 2013, p. 85-119;
- SCHWARTZ, Stuart B. Pecar en las colonias. Mentalidades populares, Inquisición y actitudes hacia la fornicación simple en España, Portugal y las colonias americanas. In: *Cuadernos de Historia Moderna*. Universidad Complutense, Madrid, n. 18, p.51-67, 1997.
- SCOTT, Joan. “Gender: a useful category of historical analysis.”, *The American Historical Review*, 91, 5, (1986), p. 1053-1075;
- _____. História das Mulheres. In: BURKE, Peter (Org.). A escrita da história: novas perspectivas. São Paulo: Ed. UNESP, 1992, p. 65-98.
- SMITH, Bonnie G. *The gender of history*. Men, women, and historical practice. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1998.
- SPARGO, T. *Foucault and Queer Theory*. New York: Totem Books, 1999;
- SOIHET, Rachel; PEDRO, Joana Maria. A emergência da pesquisa da história das mulheres e das relações de gênero. *Revista brasileira de história*, São Paulo, v. 27, n. 54, p. 281-300, 2007.
- SOUZA, Florentina. Facetas das discussões de gênero no século 20. In: SOUZA, Eneida Maria de; TOLENTINO, Eliana da Conceição; MARTINS, Anderson Bastons. (Orgs.). *O futuro do presente*. Arquivo, gênero e discurso. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012, p. 181-200.
- SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

- SOUZA FILHO, A. Foucault: o cuidado de si e a liberdade ou a liberdade é uma agonística. In: ALBUQUERQUE JUNIOR, D.M.; VEIGA-NETO, A.; SOUZA FILHO, A. (Orgs.). *Cartografias de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.
- TONG, Rosemarie. *Feminist thought*. A comprehensive introduction. Londres, Routledge, 1989.
- VAINFAS, Ronaldo. *Casamento, amor e desejo no ocidente cristão*. São Paulo: Ática, 1986.
- _____. *Trópico dos Pecados*. Moral, sexualidade e inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Campus, 1989.
- _____. *A heresia dos índios*. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- _____. Moralidades Brasílicas: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista. In: SOUZA, Laura de Mello e. (Org.). *História da Vida Privada no Brasil*. Cotidiano e Vida Privada na América Portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 221-273.
- _____. “Inquisição como fábrica de hereges: os sodomitas foram exceção?”. In: VAINFAS, Ronaldo; FEITLER, Bruno; LAGE, Lana. (org.). *A Inquisição em xeque*. Temas, controvérsias, estudos de caso, Rio de Janeiro, EdUERJ, 2006, p. 267-280.
- _____. Sodomia, amor e violência nas Minas Setecentistas. In: RESENDE, Maria Ifigênia Lage de, VILLALTA, Luiz Carlos. *As Minas Setecentistas*. 2 vol. Belo Horizonte: Autêntica; Companhia do Tempo, 2007, p. 519-530.
- _____. Homoerotismo feminino e o Santo Ofício. In: PRIORE, Mary Del. *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2010, p. 115-140.

- VEYNE, P. *Foucault*. O pensamento, a pessoa. Trad. Luís Lima. Lisboa: Edições Textos & Grafia, 2009.
- VILLALTA, Luiz Carlos. Leituras de um Poema de Bocage em Portugal e no Brasil. Conferência apresentada no *II Encontro de Pesquisa em História da UFMG*, 2013. Texto gentilmente cedido pelo autor.
- WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Fundamentos da sociologia compreensiva. 5. ed. Tradução da quinta edição revista, anotada e organizada por Johannes Winckelmann. Brasília: Ed. UnB, 1991.
- WITTING, Monique. El pensamiento heterosexual. In: WITTING, Monique. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Tradução: Javier Sáez, Paco Vidarte. Barcelona: Editorial Egales, 2006, p. 49-57.