

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

CÁSSIO BRUNO DE ARAUJO ROCHA

UM IMPÉRIO TRANSVIADO EM SODOMA: UMA GENEALOGIA
***QUEER* DA SODOMIA E DO SODOMITA NO IMPÉRIO**
PORTUGUÊS - SÉCULOS XVI-XVIII

BELO HORIZONTE

2021

CÁSSIO BRUNO DE ARAUJO ROCHA

**UM IMPÉRIO TRANSVIADO EM SODOMA: UMA GENEALOGIA
QUEER DA SODOMIA E DO SODOMITA NO IMPÉRIO
PORTUGUÊS - SÉCULOS XVI-XVIII**

Versão final

Tese 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 a obtenção do grau de Doutor em História.

Linha de pesquisa: História Social da Cultura.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Carlos Villalta.

Belo Horizonte

2021

946.9	Rocha, Cássio Bruno de Araújo.
R672i	Um império transviado em Sodoma [manuscrito] : uma genealogia queer da sodomia e do sodomita no Império Português - Séculos XVI-XVIII / Cássio Bruno de Araújo Rocha. - 2021.
2021	766 f. Orientador: Luiz Carlos Villalta.
	Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Inclui bibliografia
	1.História – Teses. 2.Sodomia - Teses. 3. Homossexualismo - Teses. 4.Inquisição - Teses. 5.Teoria queer - Teses. 6. Portugal – História – Teses. I.Villalta, Luiz Carlos, 1962-. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Ficha catalográfica elaborada por Vilma Carvalho de Souza - Bibliotecária - CRB-6/1390



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS



FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA



FOLHA DE APROVAÇÃO

"Um Império Transviado Em Sodoma: Uma Genealogia Queer da Sodomia e do Sodomita No Império Português - Séculos XVI-XVIII"

Cássio Bruno de Araujo Rocha

Tese aprovada pela banca examinadora constituída pelos Professores:

Prof. Dr. Luiz Carlos Villalta - Orientador
UFMG

Profa. Dra. Cláudia Andrea Mayorga Borges
UFMG

Prof. Dr. Aldair Carlos Rodrigues
UNICAMP

Profa. Dra. Claudia de Jesus Maia
UNIMONTES

Profa. Dra. Margareth de Almeida Gonçalves
UFRRJ

Belo Horizonte, 30 de abril de 2021.



Documento assinado eletronicamente por **Margareth de Almeida Gonçalves, Usuário Externo**, em 20/05/2021, às 11:12, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Luiz Carlos Villalta, Professor do Magistério Superior**, em 20/05/2021, às 12:30, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Cláudia de Jesus Maia, Usuário Externo**, em 20/05/2021, às 13:23, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Claudia Andrea Mayorga Borges, Servidor(a)**, em



20/05/2021, às 14:15, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Aldair Carlos Rodrigues, Usuário Externo**, em 20/05/2021, às 15:55, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **0575447** e o código CRC **30BA96EC**.

*Às mais de duzentas e vinte seis mil e trezentas e nove pessoas que perderam suas vidas
em decorrência da pandemia de COVID-19, do obscurantismo e do ódio no Brasil
atual.*

AGRADECIMENTOS

O momento de finalização de um longo trabalho acadêmico, além do alívio, traz também uma sensação de acertos de contas. Muitas foram as pessoas, as instituições e os grupos ou coletivos que contribuíram de forma indelével para a escrita da tese, de maneira que não posso, em justiça, me furtar a nomeá-los com gratidão. Porém, se Clio, ávida por registros, quer sempre lembrar e preservar, Mnemósine, sua mãe, talvez com alguma sabedoria, impõe inevitáveis esquecimentos. Assim, é provável que, depois de longos seis anos, eu, inadvertidamente, esqueça alguma importante contribuição ao meu trabalho. Por isso, adianto minhas desculpas, mas saibam que estão todas nos arcanos desse coração sodomita.

Em primeiro lugar, agradeço ao meu orientador, o professor doutor Luiz Carlos Villalta. Ser seu aluno e orientando, na graduação e no doutorado, mudou e marcou minha existência. Como estudante e aprendiz de professor e de historiador, como cidadão, como homem gay. Suas contribuições para o presente trabalho foram profundas, o que me faz pensar como a grandeza de um intelectual se mostra por sua capacidade de pensar com categorias que não são as suas, descentrando-se e estranhando-se. Será que eu sempre tive um orientador *queer* e não soube?

Através do meu querido orientador, agradeço a todo o curso de História da UFMG, que me formou da graduação ao doutorado. Todas e todos professores e funcionários técnico-administrativos que, de 2007 até hoje, passaram por lá deram sua contribuição para minha formação. Das comemorações dos cinquenta às dos sessenta anos do curso, aprendi a chamar aquelas salas e corredores da FAFICH de lar. Nelas me encontrei e me perdi. Estudei, trabalhei, amei, bebi, ri e chorei. Nesse período de distanciamento social necessário para a coletividade, as saudades assomam, e é dos momentos felizes que me lembro mais. Representando o departamento, os cursos de graduação e de pós, gostaria de agradecer aos professores doutores Rafael Scopacasa, coordenador da pós-graduação, André Luis Pereira Miatello, subcoordenador da pós, Luiz Duarte Haele Arnaut, coordenador do colegiado da graduação, e Alexandre Almeida Marcussi, chefe de departamento. Também aos técnicos-administrativos da pós Maurício Mainart e Gustavo Monteiro.

Tampouco posso deixar de agradecer à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa de doutorado que me foi concedida no

âmbito do Programa de Excelência Acadêmica (Proex) vinculado à UFMG. Similarmente, agradeço ao Programa de Pós-graduação em História da UFMG pelos auxílios que me foram concedidos para viagens de pesquisa e apresentação de trabalhos em eventos acadêmicos nacionais e internacionais. Sem essas bolsas, me teria sido impossível realizar a pesquisa e escrever a tese. Em uma conjuntura histórica marcada pela extrema precarização das relações trabalhistas, no seio de um neoliberalismo autoritário, inclusive e com bastante força, daquelas em torno da categoria de professor (em todos os níveis), creio ser fundamental destacar o papel de políticas públicas voltadas para a formação e o aprimoramento educacionais dos cidadãos brasileiros. Creio que somente assim um projeto de desenvolvimento democrático e popular pode ser vislumbrado.

Como disse, nesses muitos e curtos anos que passei como aluno no departamento de História da UFMG, vários foram os momentos marcantes. Muitos deles foram proporcionados pelo aprendizado que me foi ofertado junto às professoras e aos professores. Com alguns, tive contato em apenas uma disciplina, com outros, houve a oportunidade de estreitar laços, algumas vezes dilatados em amizade e carinho para além dos muros da FAFICH. Assim como a pequena Dorothy amava mais o espantalho, de alguns professores me recordo com especial afeto e gostaria de agradecer-los em nome dos demais. Muito obrigado, professores doutores José Newton Coelho Meneses (meu primeiro orientador de iniciação científica), Luiz Arnaut, Regina Horta Duarte, Eduardo França Paiva, Adriana Romeiro, Mauro Lúcio Leitão Condé, Ana Paula Sampaio Caldeira, Douglas Attila Marcelino, Júnia Ferreira Furtado (minha querida orientadora no mestrado), Kátia Gerab Baggio, Vanicleia Silva Santos e Tarcísio Rodrigues Botelho.

Ao longo desses quatorze anos frequentando esse lugar meio hospício geral, meio parque das maravilhas que é a (minha) História-UFMG, fui testemunha de muitas mudanças. As quais só puderam ocorrer devido às políticas de apoio à expansão e ao aprimoramento do ensino superior e da pós-graduação no Brasil encetadas pelos governos federais liderados pelo presidente Luís Inácio Lula da Silva e pela presidenta Dilma Vana Rousseff. Destaco especialmente às políticas afirmativas voltadas para a construção de universidades mais populares e racialmente igualitárias. Dessas mudanças, uma das que mais me salta aos olhos, em retrospectiva, é a transformação do papel do corpo discente tanto da graduação, como da pós. Quando entrei na graduação, em 2007, as iniciativas discentes eram inexistentes, os contatos entre graduandos e pós-graduandos raros e

hierarquizados. Aos poucos, isso foi mudando. Começaram a ocorrer pequenos eventos acadêmicos locais organizados pelo Centro Acadêmico de História (ali apresentei pela primeira vez um trabalho de pesquisa). Em 2009, foi criada a *Temporalidades, Revista discente do Programa de Pós-graduação em História da UFMG*, na qual pude publicar meu primeiro artigo científico, em seu segundo número. Em 2012, quando eu estava no primeiro ano do mestrado, surgiu o *Encontro de Pesquisa em História da UFMG*, o insuperável EPHIS, abrindo um espaço inédito de horizontalidade entre graduandos e pós-graduandos para compartilhar suas pesquisas. Ao mesmo tempo, foram brotando grupos e coletivos discentes voltados para o estudo, pesquisa e extensão em diversas subáreas da história.

Gostaria, portanto, de agradecer a todas e todos colegas que trabalharam, sempre voluntariamente, para criar e manter as iniciativas discentes do departamento. Ainda mais, expandindo-as enormemente. Hoje, o EPHIS, por exemplo, já é o maior evento acadêmico discente de história no país, reunindo centenas de estudantes e professores de todas as regiões do Brasil anualmente na FAFICH. Participar dessas iniciativas, mesmo organizando-as, foi fundamental para meu amadurecimento como pesquisador. Tive a honra de integrar as equipes e comissões de alguns desses grupos. Assim, quero agradecer aos colegas da minha gestão no conselho editorial da *Temporalidades* (2015-2016), Maria Visconti, Valdeci Cunha, Igor Cardoso, Rafael Fonseca e Márcio Mota. Também aos que participaram comigo da comissão organizadora do V EPHIS em 2016, Allysson Fillipe Oliveira Lima, Ana Tereza Landolfi Toledo, Igor Tadeu Camilo Rocha, Júlia Melo Azevedo Cruz, Leandro Faluba (*in memoriam*) Ludmila Machado Pereira de Oliveira Torres, Marcos Vinicius Gontijo Alves, Nathália Tomagnini Carvalho e Rafael Vinicius da Fonseca Pereira. E aos que compartilharam comigo, entre 2015 e 2017, a coordenação da Oficina de Paleografia-UFMG, Douglas Lima, Fabiana Léo, Gabriel Chagas, Gislaine Gonçalves, Igor Rocha, Leandro Rezende, Ludmila Torres, Luiza Parreira, Maria Clara Ferreira, Mateus Frizzone, Mateus Rezende, Rodrigo Paulinelli, Kellen Silva e Guilherme Augusto do Nascimento.

Desde o III EPHIS, em 2014, tenho participado da coordenação de um simpósio temático voltado para a discussão de pesquisas em *História, gênero e sexualidade*. Esse tem sido um revigorante trabalho anual, compartilhado com parceiras, colegas e amigas muito especiais, as quais agradeço: Luzia Gabriele Maia Silva, Débora Raiza Carolina Rocha Silva, Carolina Dellamore Batista Scarpeli, Deisiane Pereira Carlos, Fabiana

Aparecida de Almeida, Polyana Aparecida Valente Vareto, Isabela de Oliveira Dornelas, Eliza Teixeira Toledo, Deivid Aparecido Costruba, Átila Augusto Guerra de Freitas, Ana Luisa Ennes Murta e Sousa e Lídia Maria de Abreu Generoso. Em sete edições do nosso ST, dezenas de pesquisas foram apresentadas e debatidas por estudantes de todos os níveis, da graduação ao pós-doutorado, dando mostras da incrível diversidade possível dos estudos de gênero e da sexualidade na história. Com todas, aprendi mais um pouco sobre como explorar a dimensão propriamente histórica dos problemas de gênero e de sexualidade, afastando tanto uma visão essencialista, como o preconceituoso temor adiantado por muitos historiadores quanto a um suposto anacronismo da análise de gênero. Seria impossível nomear todas as pessoas que apresentaram no nosso ST ao longo dos anos, de modo que gostaria de destacar algumas das participações que, para mim, foram mais inesquecíveis (algumas nos dando o prazer de regressar por vários anos, nos permitindo acompanhar o progresso de seu trabalho). Agradeço, portanto, a Jéssica Bley da Silva Pina, Ana Paula Jardim Martins, Bárbara Figueiredo Soto, Igor Maciel da Silva, Maria Cruz Ferraz, Rafael Cerqueira Pinheiro, Stella Ferreira Gontijo, Lídia Maria de Abreu Generoso e Marcela Coelho, Gerferson Damasceno Costa, Natanael de Freitas Silva, Gustavo Henrique Ramos Silva, Daniela Chain Vieira, Laura Jamal Caixeta, Aline Dias dos Santos, Clarisse Goulart Paradis, Gustavo Agnaldo de Lacerda, Ítalo Vinícius Gonçalves, Bruno Michael Pereira de Abreu e Luis Otávio Silva Botelho, Luiz Gonzaga Morando Queiroz, Tiago Vidal Medeiros, Matheus Yago Gomes Ferreira, Pedro Henrique Alves de Medeiros, Guilherme da Silva Cardoso, Matheus Rafael Gonçalves, Marília Persechini Mendes e Rafael dos Santos Vieira, Marcella de Sá Brandão, Rafael dos Reis Aguiar, João Marcelo de Oliveira Cezar, João Gomes Júnior.

Os anos do doutorado também me abriram as primeiras oportunidades de docência no ensino superior, seja na forma de minicursos, cursos de extensão ou como uma disciplina optativa no curso de graduação em história da UFMG, como meu estágio docente. Para um jovem professor que sempre encontrou dificuldades para sua inserção profissional, por ser gay e afeminado (segundo uma coordenadora de uma escola particular de Belo Horizonte, "ter voz de bichinha"), todos esses cursos foram momentos inestimáveis de aprendizado e aprimoramento profissional, político e humano. Pude dar cursos mesmo fora do âmbito da UFMG, em eventos como o II Desfazendo Gênero na UFBA e a Semana de História da UFV. Sem falar, é claro, de meus minicursos no EPHIS. Neles, pude compartilhar minha pesquisa e contribuir para sanar, mesmo

temporariamente, o que acredito ser uma triste lacuna no curso de graduação em História da UFMG, a ausência de disciplinas sobre gênero e sexualidade. O melhor, em todos esses cursos, contudo, foi sempre o diálogo aberto com as alunas e os alunos. Não posso deixar de agradecer, em particular, às alunas e aos alunos da minha disciplina de estágio, que não só aceitaram o desafio de fazer um curso cuja ambição estava bem na medida da inexperiência do professor, como se jogaram em um universo estranho que reunia Butler e *Pink Flamingos*, Guacira Lopes Louro e Foucault, Gayle Rubin, Berenice Bento, Joan Scott e *The Rocky Horror Picture Show* e ainda fizeram um show de *drag* como a História (ao menos na UFMG) nunca vira! Agradeço muito a toda a turma, destacando, dos 51 inscritos, Amanda de Paula Birindiba Araujo, Ana Amélia Rossiter de Araujo Cardoso, Ana Luisa Ennes Murta de Sousa, Bernardo Ferreira Campos, Camila Neves Figueiredo, Daniela Chain Vieira, Denise Cardoso Soares dos Santos, Flávia Gomes Chagas, Gabriel Esteves Campos Costa, Gabriel Fernandes Rodrigues, Ítalo Vinicius Gonçalves, Jacqueline Maia dos Santos, Kelly Morato de Oliveira, Laura Jamal Caixeta, Mateus Yago Gomes Ferreira, Raquel Marques Soares, Thiago Henrique Costa Miranda e Ulli Christie Cabral.

Nesse último ano de quarentenas, *lock downs* e isolamentos sociais, os grupos e coletivos virtuais se mostraram fundamentais para preservar os contatos profissionais ou pessoais. Também aqui os diálogos e as trocas auxiliaram minha trajetória. Do primeiro tipo, quero agradecer aos coordenadores e participantes dos grupos *Estudos inquisitoriais* e *Rede de Historiadorxs LGBTIQ*. Do primeiro, agradeço a Verônica de Jesus Gomes (colega que se tornou amiga!), Adson Rodrigo, Iara Silva, Joseane Pereira, Gabriel Filipe, Leonardo Martinelli, César Cruz e todos os demais integrantes. Em nome da *Rede*, agradeço a Daniel Silva Duarte, Jean Baptista, Natanael Silva, Rita Colaço, João Gomes Júnior, Luiz Morando, Kléber Simões, Benito Schmidt, Elias Veras, Paulo Souto Maior e todas as mais – felizmente já somos muitas para citar todo mundo aqui!

Relembrando os tempos em que encontros físicos ainda eram possíveis, quero agradecer algumas parcerias em viagens, cursos e eventos ao longo do doutorado. Muito obrigado à Cida Sanches e ao Kléber Simões pelo companheirismo no congresso da ABEH (*Associação Brasileira de Estudos da Homocultura*) em Juiz de Fora e no Desfazendo Gênero em Campina Grande. Muito obrigado, novamente, ao Natanael, ao Átila e ao Gustavo por se aventurarem comigo em repetidas oportunidades.

Finalmente, de modo mais íntimo, tenho alguns últimos agradecimentos. Os quais, nem por isso, são menos importantes. Ao contrário, todas essas pessoas foram e são essenciais a muito mais que a tese. Sem elas, não saberia existir. Assim, agradeço às amigas de ontem e de sempre do Colégio Santo Antônio, Marina, Maíra, Renata, Alice, Ana Luísa, Ana Cláudia, Priscila, Cecília e Larissa. Não posso deixar de citar as amizades cultivadas na FAFICH, na salinha da pós ou, melhor ainda, no inesquecível e eterno *Ofélia*, nosso lar boêmio, nosso bar cativo no Maleta, em virtude da graciosa hospitalidade da Gislaíne. Desses amigos da história, ainda não citados, meu carinho vai para o Bruno Vinicius, Camila Similhana, Marina Helena, Warley, Natália, Wesley, Clycia, Rafael Pinheiro, Bruno Rezende, Ruth, Régis, Henrique Brenner, Kellen, Luísa Marques e Fabi Léo. E as preciosas amigas da graduação, Deborah, Lília, Fabrícia e Ana Flávia. Para elas, um amor muito especial.

Escrever, reescrever, revisar uma tese sob quarentena, em meio a uma terrível pandemia e em um contexto histórico de avanço de forças retrógradas e obscurantistas, só foi possível, porque, isolado, não estive sozinho. Alguns amigos extremamente especiais estiveram comigo em todos os passos, ouviram todas as reclamações, os lamentos, deram conselhos, compartilharam as inseguranças e festejaram os avanços. Virgílio, Tetê, Átila, Marcella, Dani e Deborah, vocês sabem que eu as amo?

Por fim, quero agradecer as três pessoas que mais de perto me ajudaram, estiveram comigo e suportaram todas minhas crises de ansiedade e depressão, bem como os ápices de euforia, durante os quais eu não conseguia parar de falar da pesquisa. Agradeço ao meu irmão Francisco, médico, psicanalista e hoje mestrando. Não bastasse dois irmãos *bixas*, agora seremos dois acadêmicos! Com um carinho e amor sem limites, agradeço por tudo minha mãe Shorahya, minha primeira e maior professora, historiadora que foi sem nunca ter sido. E ao meu sodomita favorito, meu namorado, meu melhor amigo e meu marido Camilo, agradeço com amor e paixão.

Se todas essas pessoas contribuíram para o que possa haver de bom nesse trabalho, seus inúmeros defeitos só podem ser de minha inteira responsabilidade. Posso apenas desejar que, no balanço final, o saldo seja positivo e esse texto, cultivado ao longo de uma década, estimule mais estudos e pesquisas que estranhem e desloquem os referenciais heterossexuais da história, reescrevendo de forma *queer* o passado histórico e questionando nossas identidades do presente.

*Soy ese vicio de tu piel
Que ya no puedes desprender.
Soy lo prohibido.
Soy esa fiebre de tu ser
Que te domina sin querer.
Soy lo prohibido.*

*Soy esa noche de placer,
La de la entrega sin papel.
Soy tu castigo.
Porque en tu falsa intimidad,
En cada abrazo que le das,
Sueñas conmigo.*

*Soy el pecado que te dio
Nueva ilusión en el amor.
Soy lo prohibido.
Soy la aventura que llegó
Para ayudarte a continuar
En tu camino.*

*Soy ese beso que se da
Sin que se pueda comentar.
Soy ese nombre que jamás
Fuera de aquí pronunciarás.
Soy ese amor que negarás
Para salvar tu dignidad.
Soy lo prohibido.*

(Soy lo prohibido, composição de Francisco Dino Lopez Ramos e Roberto Cantoral Garcia, na voz de Olga Guillot)

RESUMO

A tese visa produzir uma genealogia *queer* da sodomia e dos sodomitas, investigando-as como conceito teológico, categoria de subjetividade e prática erótica. O cenário da pesquisa é o Império ultramarino português durante a Época Moderna, em meio à ação persecutória do Santo Ofício da Inquisição. A questão central é discernir em quais condições discursivas e extra discursivas podia o sodomita funcionar como uma categoria de subjetividade. Por condições discursivas e não discursivas entende-se as relações de saber-poder, cujo jogo delineava, nas sociedades estudadas, um modo de experiência do erotismo tipicamente cristão e não moderno. Na esteira do último Foucault, denomina-se, nesse trabalho, essa experiência cristã do erótico como o dispositivo da carne, no seio do qual certos sujeitos eram interpelados (sujeitados e subjetivados) e, destarte, manufaturados. Assim, a tese constitui-se de três focos de uma análise arqueo-genealógica, dando origem às três Partes do texto. Um voltado para as relações de saber em torno da sodomia e do sodomita como categorias organizadas em certas formações discursivas, outro interessado nas relações de poder capazes de interpelar adeptos do homoerotismo e/ou do erotismo anal como sujeitos sodomitas ou cristãos, e um terceiro direcionado para os modos como os sujeitos foram se construído no torvelinho das relações de saber-poder e dos processos históricos mais amplos típicos de sociedades de Antigo Regime, coloniais e escravistas. Como se deram as práticas de subjetivação de sujeitos sodomitas a partir da experiência da carne cristã? Se fontes como os processos inquisitoriais (bem como as denúncias e confissões registradas nos Cadernos do Nefando) armazenam narrativas acerca das vidas de pessoas que praticaram de alguma forma a sodomia, o objetivo principal da tese foi, a partir dessa documentação (acrescida de outros conjuntos, como tratados teológicos e morais, bem como códigos jurídicos seculares e eclesiásticos) explicitar as maneiras pelas quais a sodomia e os sodomitas se tornaram objetos para a problematização moral e espiritual da Igreja Católica, para os esforços de governo das almas dos súditos do Império português, cujas instituições buscavam criar uma fantasia política da unidade de um Império confessional cristão e casto, e para as práticas de subjetivação cotidianas de amantes homoeróticos e/ou apreciadores do sexo anal. Por fim, a tese visa deslocar as categorias contemporâneas de identidade sexual, por meio de um enfoque nas discontinuidades históricas entre a homossexualidade e a sodomia. Qual a radical especificidade histórica daqueles sujeitos que foram vistos como uma ameaça tão terrível, que era capaz de tornar Portugal um

Império transviado em Sodoma? A incontornável alteridade do sodomita, desse sujeito jurídico condenado às penas máximas do inferno por seu desejo, designado como não-natural e irracional, como idólatra, afeminado, corrupto e concupiscente, como um sexo herético, põe em destaque a provisoriedade histórica do sujeito homossexual típico do capitalismo burguês a partir do final do século XIX.

Palavras-chaves: Sodomia; Homoerotismo; História da Sexualidade; Inquisição.

ABSTRACT

The thesis aims to produce a queer genealogy of sodomy and sodomites, exploring them as a theological concept, a category of subjectivity or an erotic practice. The scenario of the research is the Portuguese Overseas Empire during the Modern Age, in the midst of the persecutory action of the Holy Office of the Inquisition. The central problem is to discern in which discursive and extra discursive conditions the sodomite could function as a category of subjectivity. The knowledge-power relations correspond to, respectively, those discursive and non-discursive conditions. Its play outlined, on these societies, a mode of experience of eroticism typically Christian. In the wake of the last Foucault, this work denominates this Christian mode of experience of the erotic as the *dispositif* (device or apparatus) of the flesh, in whose bosom, certain subjects were interpellated (subjected and subjectified) and, thus, manufactured. Thereby, the thesis constitutes itself by three focuses of an arqueo-genealogical analysis, originating the three Parts of the text. One facing the knowledge relations around sodomy and the sodomite as categories organized in certain discursive formations. Another interested in the power relations capable of interpellate people adept of homoeroticism and/or anal eroticism as subjects sodomites or Christians. In addition, a third one directed to the ways that the subjects went on making themselves up in the whirlwind of the knowledge-power relations and the wider historical processes in the Old Regimen, colonial and slavery societies. How did the practices of subjectivation of the sodomite subjects come to be in the midst of the experience of the Christian flesh? Sources like the inquisitorial lawsuits (as well as the denunciations and confessions registered in the *Cadernos do Nefando*) stored up narratives about the lives of people who practiced some form of sodomy. They were the basis from which to question how both sodomy and the sodomite became discursive and non-discursive objectives in three levels. First, the moral and spiritual problematization by the Catholic Church. Second, the efforts of government of the souls of the subjects of the Portuguese Empire, whose institutions sought to create a political fantasy of a unified confessional Christian and chaste Empire. Third, the everyday practices of subjectivation acted up by homoerotic lovers and/or connoisseurs of anal sex. Lastly, the thesis aims to dislodge contemporary categories of sexual identity, through focus on the historical discontinuities between homosexuality and sodomy. What was the radical historical specificity of those subjects that were seen as such a terrible menace, that it was capable of turning Portugal into an Empire perverted into Sodom? The

undisputable otherness of the sodomite, this juridical subject condemned to the maximum penalties in hell for his/her desire, designated as non-natural and irrational, heathen, effeminate, corrupted, lustful and concupiscent, as an heretical sex, puts on display the historical contingency of the homosexual subject typical of bourgeois capitalism since the ending of the nineteenth century.

Keywords: Sodomy; Homoeroticism; History of Sexuality; Inquisition.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Quadro 1 - As quatro leis das formações discursivas	85
Quadro 2 - Correspondências entre as características da função enunciativa e as leis das formações discursivas	88
Quadro 3 - Dispositivos do sexo na história: uma visão geral de sua descontinuidade histórica	130
Quadro 4 - Enunciado 1: Sodomia e a corrupção de menores	163
Quadro 5 - Enunciado 2: sodomia e afeminação	176
Quadro 6 - Enunciado 3: Sodomia e doença	195
Quadro 7 - Enunciado 4: Sodomia e libido	201
Figura 1 - O jogo discursivo da categoria de sodomia na formação discursiva da carne cristã	210
Figura 2 - O jogo da assimilação discursiva das categorias de sodomia e heresia realizado pelo Tribunal do Santo Ofício português	241
Figura 3 - A hierarquia sexual: a disputa por onde traçar uma linha divisória	296

SUMÁRIO

Introdução - Uma genealogia <i>queer</i> da sodomia	20
I. Delimitação do objeto e recorte espaço-temporal.....	24
II. Essencialismo, construcionismo e uma saída <i>queer</i>	29
III. Sodomia, homossexualidade e homoerotismo	35
IV. Fontes de pesquisa.....	54
V. Aporte teórico-metodológico.....	58
VI. Divisão e resumo das Partes e capítulos da tese.....	71
Prolegômenos teórico-metodológico: Da arqueologia e da genealogia do sujeito de desejo ou <i>queerizando</i> Foucault	79
I. Arqueologia.....	82
II. Genealogia	96
III. Arqueologia e genealogia	110
IV. Arqueologia, genealogia e subjetividades: problematizando a experiência do sujeito de desejo	115
PARTE I – SABER E SODOMIA	129
Capítulo 1: O dispositivo da carne e os enunciados sobre a sodomia	129
1.1 O dispositivo da carne: a experiência cristã do sexo	129
1.1.1 O dispositivo da carne e suas descontinuidades históricas.....	130
1.2 Discurso e sodomia.....	142
1.2.1 O discurso moral-religioso da carne cristã e a sodomia: heresia e subjetividade	143
1.3 Sodomia nos discursos da carne cristã: principais enunciados.....	147
1.3.1 Interpretações sobre Gênesis 19:1-25: a destruição de Sodoma e Gomorra	149
1.3.2 Enunciado 1: Sodomia e a corrupção de menores	153
1.3.3 Enunciado 2: Sodomia e afeminação.....	165

1.3.4 Enunciado 3: Sodomia e doença.....	183
1.3.5 Enunciado 4: Sodomia e libido.....	197
1.3.6 Uma sistematização do discurso da Carne: Sodomia em S. Tomás de Aquino ..	202
1.4 A sodomia como corolário do discurso da carne cristã.....	210
Capítulo 2: Carne, sodomia e heresia.....	215
2.1 Sodomia e heresia na Baixa Idade Média.....	222
2.1.1 Heresia no <i>Directorium Inquisitorum</i>	227
2.2 Sodomia e heresia: assimilação, não identidade.....	230
2.3 Sodomia, heresia e o arbítrio inquisitorial nos processos de dois clérigos sodomitas.	246
PARTE II - PODER E SODOMIA	267
Capítulo 3: Carne, sodomia e disciplina.....	267
3.1 A relação anal de Isabel Pereira e do padre Frei Felipe da Cruz: medo e culpa na Inquisição	268
3.2 O dispositivo da carne e o controle das dissidências espirituais e eróticas no Ocidente	281
3.2.1 Uma nova espiritualidade da carne: ativa, penitencial e conjugal.....	288
3.2.2 O dispositivo da carne e as disputas em torno do binômio ortodoxia-heresia	301
3.2.3 Inquisição e controle da analidade popular	303
3.3 A Inquisição portuguesa como aparelho de controle social: confessionalização e subjetivação	319
3.3.1 O Tribunal do Santo Ofício da Inquisição na sociedade portuguesa de Antigo Regime.....	332
3.3.2 O lugar da sodomia no ordenamento jurídico português.....	339
3.3.3 Sodomia e heresia no arcabouço jurídico da Inquisição.....	348
Capítulo 4: Inquisição e sodomia: técnicas de interpelação	353
4.1 Francisco Coelho e a interpelação dos sodomitas no Império português.....	353
4.1.1 Interpelações cotidianas da sodomia	357

4.1.2 Interpelações indígenas: homoerotismo e identidades de gênero nos povos nativos	364
4.1.3 A cena de interpelação e os sodomitas como Filhos da dissidência.....	371
4.1.4 Interpelação, forclusão e o Santo Ofício.....	372
4.2 O Santo Ofício e suas técnicas de interpelação: a confissão, o auto da fé e a fogueira	381
4.2.1 As interpelações no auto da fé: o sermão e a leitura das sentenças.....	387
4.2.2 Técnicas de interpelação e o incitamento aos discursos: confissão e tormento nos processos inquisitoriais.....	398
4.2.3 As interpelações no auto da fé: abjuração e execução na fogueira	430
4.2.4 O Santo Ofício e a sodomia: os sentidos da dissidência.....	437
PARTE III - SUJEITO E SODOMIA	440
Capítulo 5: Sodomia & Antigo Regime: o público e o privado.	440
5.1. O caso do sapateiro meio-louco de Olinda: o sodomita como sujeito jurídico	444
5.2. A sodomia entre o público e o privado.....	462
5.2.1. Tempos e espaços da sodomia.....	479
5.3. A sodomia e a ética cortesã	496
5.3.1. De fama e voz públicas.....	504
5.3.2. Orgulho sodomita? O Provincial da Sodomia	519
5.3.3. Sodomia na ordem dos Agostinianos: o caso do Padre Frei Duarte Pacheco	539
Capítulo 6: Sodomia & violência: subjetividades escravizadas e senhoriais	557
6.1. Sodomia e escravidão: uma violência intolerável	559
6.1.1. A sodomia do padre José Ribeiro Dias: uma vida convertida em infâmia.....	560
6.1.2. O “mais enorme pecado do mundo”: sodomia e violência na casa de João Carvalho de Barros.....	574
6.2. Sodomia e a infância dos escravizados: estupro anais.....	614
Considerações finais.....	664
Referências	692

1. Fontes documentais	692
1.1. Fontes manuscritas digitalizadas	692
1.1.1. Processos inquisitoriais digitalizados	692
1.1.2. Cadernos do Nefando.....	692
1.1.3. Visitações do Santo Ofício	692
1.1.4. Manuscritos diversos	692
1.2. Fontes impressas digitalizadas.....	694
1.2.1. Fontes jurídicas digitalizadas.....	694
1.2.2. Fontes de textos filosóficos, morais e/ou teológicos digitalizadas.	694
1.3. Fontes impressas materiais	699
1.3.1. Fontes impressas inquisitoriais ou esclesiásticas.....	699
1.3.2. Fontes impressas filosóficas, literárias, morais, religiosas ou teológicas.	700
2. Instrumentos de pesquisa	703
3. Livros, artigos, capítulos, dissertações e teses	703

Introdução - Uma genealogia *queer* da sodomia

Em 1991, estreava o que hoje é conhecido como a Primeira Parte da peça de teatro *Angels in America: a Gay fantasia on National Themes* (em tradução livre, "Anjos na América: uma fantasia gay sobre temas nacionais"), composta pelo dramaturgo gay estadunidense Tony Kushner. A peça abriria na Broadway em 1993, tendo recebido aclamação de público e de crítica, inclusive na forma de premiações como o *Pulitzer*, o *Tony* e o *Drama Desk*. Em 2003, as duas partes da peça, nomeadas *Millennium Approaches* (em tradução livre, "O Milênio se aproxima") e *Perestroika*, foram adaptadas como uma minissérie para o canal de televisão por assinatura HBO, com um estelar elenco hollywoodiano, também recebendo elogios profusos da crítica especializada.¹

A minissérie logo foi comercializada em *DVD*, sendo nesse formato que eu, um adolescente de 14 para 15 anos, a assisti pela primeira vez, encantando-me, mas também me aterrorizando, com as possibilidades de uma experiência como um homem gay entre o final do século XX e o início do XXI.² Certamente, naquela idade, eu não poderia vislumbrar todas as nuances políticas e culturais tematizadas naquela deslumbrante e aterradora obra de arte. Afinal, o que eu sabia da história do movimento homossexual moderno nos Estados Unidos? Sobre as políticas dos governos ultraconservadores dos republicanos Ronald Reagan e George Bush entre as décadas de 1980 e 1990? Sobre a relação de culpa, medo e ódio entre as religiões cristãs (inclusive uma que me era então totalmente desconhecida, como a mórmon, ou Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias) e a homossexualidade? Sobre as culturas políticas liberal e conservadora naquele país (ou mesmo o que era uma cultura política)? Sobre a aids, a sentia mais como uma sombra mortal que pairava sobre os prazeres que desejava e, timidamente, tentava concretizar.³ Mais do que tudo, o que eu sabia sobre o que era ser um homem gay? Sobre

¹ KUSHNER, Tony. *Angels in America. A Gay Fantasia on National Themes. Part One: Millenium Approaches. Part Two: Perestroika*. New York: Theatre Communications Group, 1995, p. 290-1.

² No início dessa Introdução, decidi conjugar a primeira pessoa no singular, devido ao conteúdo bastante particular da reflexão que ora proponho. A partir do tópico I e no restante da tese, será utilizada a primeira pessoa do plural, como estratégia discursiva para deslocar a naturalidade e a universalidade do sujeito heterossexual no saber histórico, uma vez que, dessa feita, o sujeito "nós" dirá de uma subjetividade homossexual.

³ As psicólogas Maria Lúcia Chaves Lima e Ana Cleide Guedes Moreira optam pela grafia da palavra "aids" em caixa baixa, em que seguem as recomendações da Coordenação Nacional de DST e aids. As autoras explicam, adicionalmente, que está em curso, no Brasil, o processo de dicionarização do vocábulo, que está deixando de ser uma sigla (*acquired immuno deficiency syndrome* em inglês), e se tornando um substantivo comum, de onde, a grafia como "aids". LIMA, Maria Lúcia Chaves; MOREIRA, Ana Cleide Guedes. AIDS

ser gay? No entanto, foi a curiosidade, motivada por um desejo incontido e uma certa vontade de saber (que eu não sabia de onde vinha, mas que sentia, confusamente, ligada a certa culpa cristã, advinda de uma criação e formação em família e escolas católicas tradicionais em Minas Gerais), que me fez ver e rever inúmeras vezes, nos anos que se seguiram, não só a minissérie como, depois, novas montagens teatrais da peça. Essa mesma vontade de saber, hoje, ainda me impulsiona na pesquisa histórica, eu talvez apenas não seja mais tão ingênuo em relação a ela como já fui.

Nesses mais de quinze anos, várias personagens, passagens e temas de *Angels in America* sucessivamente me cativaram, me impressionaram e me intrigaram. Todavia, desde o início da pesquisa de doutorado que resultou na presente tese, uma cena, uma personagem e um trecho de diálogo, sobretudo, têm me chamado a atenção, uma vez que põem em questão o que experimentamos, nós, pessoas que nos identificamos como homens gays, como identidade gay ou homossexual, em sociedades crescentemente conservadoras, em que a democracia liberal está em crise e as guerras culturais trouxeram para o centro do debate político público as questões de gênero e de "sexualidades diversificadas" ou "disparatadas" (o que não deveria ser surpreendente, se recordarmos a definição da categoria gênero cunhada por Joan Scott, como um modo primário de expressar as relações de poder).⁴ Trata-se da cena em que a personagem Roy Cohn (versão teatralizada do famoso advogado conservador que foi um importante integrante do Partido Republicano, aconselhando figuras-chaves do conservadorismo estadunidense, desde Joseph McCarthy até Donald Trump)⁵ recebe de seu médico a notícia de que contraíra o vírus HIV e estava desenvolvendo uma nova síndrome, naquele momento (a ação da peça se desenrola em 1985) pouco conhecida e considerada mortífera, chamada

e feminização: os contornos da sexualidade. *Rev. Mal-Estar Subj.*, Fortaleza, v. 8, n. 1, p. 103-118, mar. 2008, p. 105.

⁴ Na edição portuguesa do volume 1 da *história da sexualidade* de Michel Foucault, lemos a expressão "sexualidades diversificadas". Na brasileira, a expressão "sexualidades disparatadas". FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I. A vontade de saber*. Trad. Pedro Tamen. Lisboa: Antropos, Relógios d'água, 1977, p. 53; FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I. A vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque; J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988, p. 57. SCOTT, Joan. Gender: a useful category of historical analysis. *The American Historical Review*, 91, 5, (1986), p. 1053-1075.

⁵ Sobre a personagem histórica do advogado Roy Cohn, Didier Eribon assim se expressou: "Tantos outros exemplos poderiam ser dados desse ódio dos homossexuais por homossexuais que é inútil tentar consignar aqui a lista deprimente: que baste evocar as figuras sinistras de Roy Cohn, o conselheiro do senador McCarthy, que levou a cabo uma verdadeira caça às bruxas contra os homossexuais no início dos anos cinquenta (e que morreu de Aids trinta anos mais tarde), ou de Edgard Hoover, durante tanto tempo diretor do FBI, a fim de melhor mantê-los em seu poder, e do qual se sabe hoje que vivia com um homem e que, às vezes, se travestia para receber seus convidados durante os jantares que dava em casa". ERIBON, Didier. *Reflexões sobre a questão gay*. Trad. Procopio Abreu. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008, p. 88.

aids. Diante disso, Cohn não aceitou seu diagnóstico, contestando a identidade normativa que o dispositivo médico pretendia impor-lhe. A recusa da personagem evidencia, hoje assim a interpreto, os laços sutis entre discursos de verdade, relações de poder e identidades de sujeitos sexuais. A seguir, traduzimos livremente o interessante diálogo.

Roy: Então fale.

Henry (o médico): Roy Cohn, você é... Você tem feito sexo com homens, muitas, muitas vezes, Roy, e um deles, ou qualquer número deles, tornou você muito doente. Você tem AIDS.

Roy: AIDS. O seu problema, Henry, é que você se preocupa demais com palavras, com rótulos, que você acredita que significam o que eles parecem significar. AIDS. Homossexual. Gay. Lésbica. Você pensa que esses são nomes que te dizem com quem alguém dorme, mas eles não te dizem isso.

Henry: Não?

Roy: Não. Como todos os rótulos, eles te dizem uma coisa e uma coisa somente: onde um indivíduo assim identificado se encaixa na cadeia alimentar, na hierarquia? Não ideologia ou gosto sexual, mas algo muito mais simples: influência. Não quem eu fodo ou quem me fode, mas quem atenderá o telefone, quando eu ligar, quem me deve favores. É a isto que um rótulo se refere. Agora, para alguém que não entende isso, homossexual é o que eu sou, porque eu faço sexo com homens. Mas, na verdade, isso está errado. Homossexuais não são homens que dormem com outros homens. Homossexuais são homens que, em quinze anos de tentativas, não conseguem aprovar uma mísera lei antidiscriminação na Câmara Municipal. Homossexuais são homens que não conhecem ninguém e que ninguém conhece. Que têm influência zero. Isso parece comigo, Henry?⁶

Essas palavras, enunciadas por uma personagem fictícia (ainda que baseada em figura histórica) e que incorporava, no universo da peça, uma homofobia que seria subjacente ao conservadorismo nacionalista estadunidense, voltada tanto contra as demais personagens homossexuais da peça (as quais ele desejava e temia a um só tempo), como, principalmente, contra si mesma, me instigaram, no contexto da minha pesquisa no doutorado, a enfatizar como a identidade homossexual tem uma história. Isso porque é a essa história que o Roy Cohn de *Angels* obliqua e depreciativamente se refere, ao associar

⁶ No original em inglês, o trecho é como segue. "Roy: So say it. Henry: Roy Cohn, you are... You have had sex with men, many many times, Roy, and one of them, or any number of them, has made you very sick. You have AIDS. Roy: AIDS. Your problem, Henry, is that you are hung up on words, on labels, that you believe they mean what they seem to mean. AIDS. Homosexual. Gay. Lesbian. You think these are names that tell you who someone sleeps with, but they don't tell you that. Henry: No? Roy: No. Like all labels they tell you one thing and one thing only: where does an individual so identified fit in the food chain, in the pecking order? Not ideology, or sexual taste, but something much simples: clout. Not who I fuck or who fucks me, but who will pick up the phone when I call, who owes me favors. This is what a label refers to. Now to someone who does not understand this, homosexual is what I am because I have sex with men. But really this is wrong. Homosexuals are not men who sleep with other men. Homosexuals are men who in fifteen years of trying cannot get a pissant antidiscrimination bill through City Council. Homosexuals are men who know nobody and who nobody knows. Who have zero clout. Does this sound like me, Henry?". KUSHNER. *Angels in America*, p. 51.

a categoria de identidade (o "rótulo") a uma trajetória, para ele, malsucedida de lutas na esfera pública. Há uma conexão entre a identidade classificatória do homossexual e a distinção moderna entre o público e o privado, supostamente estável, mas que, conforme argumentou Eve Sedgwick, apresenta uma instabilidade decorrente das relações de poder envolvidas na definição de certos comportamentos e certas identidades como *devendo ser* mais ou menos secretas, clandestinas.⁷ Trata-se de uma instabilidade constitutiva, que também se faz presente na própria definição da identidade homossexual. Historicamente, como detalharei a seguir nesta Introdução, a homossexualidade tem comportado sentidos mais ou menos normativos, disputados, nos eixos do dispositivo da sexualidade, por instituições e discursos científicos, movimentos sociais, partidos políticos. Pôde ser experimentada como um instrumento (uma tecnologia biopolítica) para normatizar certos comportamentos e certos usos dos corpos por meio de sua abjeção, cujo efeito era tornar os homossexuais, em um contexto de heterossexualidade compulsória, em "homens que não conhecem ninguém e que ninguém conhece".⁸ Ou, ao revés, como uma categoria de identidade coletiva, orgulhosamente reivindicada por uma minoria social, em lutas políticas no espaço público mais ou menos universalistas.⁹ Ou, ainda, pôde ser criticada de dentro dos movimentos por apresentar tendências à assimilação cultural, excluindo algumas diferenças dentro da diferença homossexual.

Ainda mais além, a instabilidade fundamental da identidade homossexual moderna tem a ver com uma longa história do homoerotismo, na medida em que, como propôs radicalmente Sedgwick, a definição moderna do binômio heterossexual/homossexual é estruturada pelas relações possibilitadas por uma coexistência não racionalizada de diferentes modelos de relações homoeróticas na modernidade capitalista ocidental, como será detalhado adiante.¹⁰ Se a categoria homossexual é definida pelas relações de poder, como asseverou o Roy Cohn da peça

⁷ SEDGWICK, Eve Kosofsky. *Epistemology of the closet*. Baltimore; London: The John Hopkins University Press, 1986, p. 109-114.

⁸ Uso o conceito de heterossexualidade compulsória no sentido exposto por Adrienne Rich, como muito mais do que uma preferência erótica, mas como uma imposição. A heterossexualidade é algo que é compulsoriamente imposto, administrado, organizado e propagandeado, de modo a naturalizar a categoria como a regra por excelência da natureza. A heterossexualidade é, por conseguinte, uma instituição do regime moderno de sexualidade. RICH, Adrienne. *Compulsory heterosexuality and lesbian existence*. In: RICH, Adrienne. *Blood, bread and poetry*. Selected prose, 1979-1985. London: Virago, 1986, p. 135. Conferir a tradução do artigo na revista *Bagoas*. RICH, Adrienne. *Heterossexualidade compulsória e existência lésbica*. *Bagoas*. Estudos gays, gênero e sexualidade. Tradução Carlos Guilherme do Valle, Natal, RN, v. 04, n. 05, p. 18-44, 2010.

⁹ SEDGWICK. *Epistemology of the closet*, p. 82-90.

¹⁰ SEDGWICK. *Epistemology of the closet*, p. 44-8.

teatral, essas relações têm uma história, se cruzam com outros tipos de relações e organizam as várias categorias que historicamente existiram e foram usadas para normatizar essa dimensão do erotismo humano. A história dessas relações e dessas categorias é o projeto genealógico proposto por David Halperin para uma história da(s) homossexualidade(s).¹¹ No que toca a uma dessas categorias, a saber, a de sodomia e do ou da sodomita, esse é também o projeto que, nesta tese, denominei uma genealogia *queer* da sodomia.

Ao escrever esta tese, por conseguinte, procuro levantar questões históricas, teóricas e, sobretudo, existenciais, a respeito da homossexualidade, do homoerotismo, da sodomia e das complexas relações entre elas. Perguntas que, julgo, servem ao cuidado de mim e dos outros que possam ou não ser como eu. Por essa razão, explícito, de saída, meu lugar de fala como homem gay branco de classe média, vivendo no ofuscante labirinto pós-moderno do século XXI, em meio ao espetáculo deprimente da decomposição das democracias liberais, para, a partir dessa específica localização sociocultural, buscar formular problemas a respeito do que é ser gay hoje, praticante do que outrora foi o pecado nefando de sodomia. Apenas ontem? Quais as relações histórico-temporais entre o gay que sou e o sodomita de outrora? Qual abismo de descontinuidade histórica nos separam? Há pontes atravessando-o, permitindo continuidades?

I. Delimitação do objeto e recorte espaço-temporal

O projeto de uma genealogia da sodomia e do sodomita, o entendemos como um capítulo possível da longa história das práticas, identidades, saberes e tecnologias de produção, controle e repressão do homoerotismo. Uma longa história pontuada por descontinuidades e continuidades que precisam ser pensadas historicamente. Destarte, como abordar, inicialmente, as relações entre o sodomita e o homossexual?

Como será detalhado ao longo da tese, os praticantes do pecado nefando no Período Moderno não eram identificados como homossexuais, visto que esta categoria só seria inventada séculos depois. Os sodomitas (fossem amantes do mesmo sexo ou apreciadores do sexo anal em geral) viviam em situação bastante diversa daquelas dos homossexuais a partir do fim do século XIX. Eram criminalizados e perseguidos pelas monarquias e pelas instituições religiosas (que os viam como criminosos e pecadores),

¹¹ HALPERIN, David M. *How to do the history of homosexuality*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2002, p. 10-2.

assim como hostilizados pela população em geral quando transgrediam as ordens de gênero. As categorias sodomia e sodomita apareciam, então, como formas de identificação, controle e repressão dessas pessoas, cujas práticas eróticas se davam fora da estreita faixa do erotismo sancionado pelas religiões cristãs do período. Os e as praticantes dessas formas de erotismo, pouco a pouco expulsos para as margens da cultura, tornados abjetos. Eram moldados por formações discursivas e não-discursivas como perigosos dissidentes. Eram marcados pela infâmia de seu pecado. Assim, como categorias de identidade, a sodomia e o sodomita funcionavam no registro jurídico-religioso, acionando sentimentos de medo, culpa, ódio e intolerância, para interpelar (sujeitar e subjetivar) as pessoas como sujeitos culpados de seu desejo, como sujeitos cristãos e carnavais. Fica claro como a sodomia e o sodomita funcionavam, como categorias identitárias, em um registro bastante diverso daquele no qual o binômio heterossexual/homossexual tem sentido, sugerindo que ele não pode ser tomado como uma realidade universal em todas as sociedades e em todos os tempos. Por isso, investigar as práticas e experiências pretéritas dessas personagens sodomitas pareceu-nos uma via para repensar, hoje, modos de apreciação erótica do corpo e dos indivíduos para além da norma hetero-centrada, questionando, indiretamente, as identidades que se apresentam, na contemporaneidade, como fixas e naturalizadas.

Assim, a pesquisa genealógica que encetamos no doutorado tomou como tema a sodomia e o sodomita como categorias para identificação e interpelação dos e das praticantes do homoerotismo e/ou do sexo anal (tenham sido homens ou mulheres, portugueses, luso-brasileiros, africanos ou indígenas, brancos, negros ou mestiços, senhores, escravos ou libertos, de qualquer idade ou com qualquer ocupação) no Império português da Época Moderna, conforme eles se viram enredados nas teias do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição. Uma temática ainda demasiado ampla, pois nos propusemos investigar os enunciados constitutivos da categoria sodomia na formação discursiva então hegemônica, as tecnologias de interpelação usadas por algumas instituições para sujeitar e subjetivar as pessoas como sujeitos culpados por sodomia, e as práticas de subjetivação desses homens e mulheres que pecavam no nefando, questionando como se processava o acontecer performativo da culpa sodomítica em suas experiências eróticas e de gênero cotidianas.¹² Como forma de melhor precisar a questão, escolhemos como recorte espaço-

¹² O conceito de performatividade de gênero, que será mais profundamente detalhado a seguir, 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

temporal Portugal e Brasil, metrópole e colônia, partes de um Império ultramarino entre o século XVI e o início do XIX, marco temporal do funcionamento do Tribunal do Santo Ofício nas terras de domínio lusitano. Esta decisão foi motivada pelo fato de o conjunto principal de fontes utilizado na pesquisa ser composto por processos inquisitoriais. Todavia, como se verá ao longo do texto, há que se ressaltar que, diante das variações no ritmo e nas técnicas persecutórias do Santo Ofício em relação à sodomia, alguns intervalos de tempo estão mais intensamente representados (o mesmo se dando para certos espaços).

Um dos desafios enfrentados na realização desta pesquisa é a amplitude do fenômeno estudado. Abordar a sodomia como categoria sexo-política e os sodomitas como sujeitos constituídos, em meio a determinadas relações de saber-poder, como sujeitos jurídicos culpados de seu desejo carnal, demandou cuidados específicos, que se refletiram em uma partição da pesquisa e do texto final. Foi preciso abordar os níveis discursivo e não-discursivo, sem perder de vista, primeiramente, seus efeitos de sujeição e subjetivação, ou seja, de produção e normalização de diversas posições de sujeito, e, em segundo lugar, a maneira como os três eixos (de saber, poder e subjetivação) só se dão a acontecer em complexos jogos de sobreposição, como detalhado nos *Prolegômenos* a seguir. Daí a divisão do texto final em três partes, cada uma dedicada a um eixo, mas cujos cruzamentos são constantes e intrínsecos ao funcionamento de cada um deles. Se a problematização dos enunciados constitutivos da categoria sodomia nos discursos mobilizados pela Igreja, pelas Monarquias Católicas e pela Inquisição dominou a Parte I, não se deve esquecer que o enunciado da assimilação (mas não identificação) entre sodomia e heresia tinha o sentido preciso de acionar a ação de certas tecnologias do arsenal inquisitorial contra as pessoas que pudessem ser interpeladas como sodomitas, tecnologias cuja contextualização e descrição são o centro da Parte II. Ao mesmo tempo, esses enunciados e essas tecnologias se conjugavam para formar, manufaturar, modelar certas categorias de sujeitos, os sodomitas, cujas experiências eróticas e de gênero, em sociedades de Antigo Regime, coloniais e escravistas, eram destarte enquadradas como sodomitas, figuras discursivas monstruosas, interpeladas por suas culpas abomináveis e

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

nefandas, sendo o objetivo da Parte III analisar esses processos de subjetivação nas relações de saber-poder antes descritas.

A faceta da sodomia como prática erótica, como parte do modo de subjetivação de determinados indivíduos, exigiu um recorte temporal largo. Por referir-se a práticas eróticas também de longa duração na história, adotamos como recorte temporal o intervalo entre os séculos XVI e XVIII. Não foi o caso de seguir uma periodização política tradicional, antes ligou-se ao período de atividade do Tribunal do Santo Ofício em Portugal e em seus domínios ultramarinos. A referência inquisitorial foi fundamental para a pesquisa, uma vez que, no Império português, a Inquisição foi a principal instituição a atuar contra os praticantes da sodomia, crime de jurisdição mista, condenado pelas Ordenações do Reino e pelas Leis da Igreja. Como será discutido na Parte II, a Inquisição nem sempre teve monopólio absoluto sobre a sodomia, disputando com outras instâncias do campo religioso (principalmente com os bispados) esse privilégio. O império português, ao longo de três séculos, um império movido pela fé católica,¹³ conforma o contexto e o cenário da genealogia da sodomia como conjunto instável de práticas eróticas.

A pesquisa tem como hipótese central a descontinuidade histórica entre a sodomia da Época Moderna e a homossexualidade da contemporaneidade. Descontinuidade que, conforme veremos, não implica uma superação total e completa da primeira em proveito da segunda, antes sim uma radical diferença entre as relações de saber-poder-subjetivação no seio das quais cada uma é constituída, o que mostra a diferença ao fim insuperável entre as formações históricas em que a sodomia e a homossexualidade emergiram e operaram de modo mais ou menos hegemônico. Entre o sodomita e o homossexual, jaz o abismo da diferença epistêmica.¹⁴ A sodomia não era, na cultura cristã ocidental entre os séculos XVI e XVIII, percebida, sentida e representada, enfim, experimentada, como designando uma espécie de seres humanos distinta exatamente por *ser sodomita*. Os sodomitas da Época Moderna eram identificados como *praticantes* de certas formas eróticas estigmatizadas como nefandas – a sodomia era considerada o pecado feio,

¹³ A historiadora Margareth de Almeida Gonçalves assim descreveu o ambiente cultural barroco do Império português na Época Moderna, "O barroco compôs a cena na qual suas experiências ganharam existência. A intensa religiosidade, que combinou elementos de beatice e carolice, tão característica dos tempos do Barroco ibérico, completou a atmosfera de um Império português movido pela fé". GONÇALVES, Margareth de Almeida. *Império da fé*. Andarilhas da alma na era barroca. Rio de Janeiro: Rocco, 2005, p. 22.

¹⁴ FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009, p. 214-5.

nefando, derivado de *ne fandus*, o que não pode ser dito. Assim, o sodomita era culpado por *ter feito* a sodomia, sendo assim produzido como sujeito desqualificado. Desse modo, o eixo central da pesquisa é compreender como a sodomia era significada e experimentada nos níveis discursivo e não-discursivo, constituindo certos tipos de sujeitos enredados e moldados por certos enunciados e certas técnicas de poder. A análise, por conseguinte, quer explicitar a especificidade histórica da sodomia e dos sodomitas, decalcando-os de concepções essencialistas acerca da homossexualidade moderna.

A partir desta hipótese central, o estudo da sodomia é guiado pela suposição subsidiária, a ser confirmada ao longo do texto, de que os sodomitas, como cristãos, e, no caso português, católicos (sendo necessário matizar as experiências daquelas pessoas não inseridas nesse regime de verdade cristão), subjetivavam suas práticas eróticas marginais como um grave, e mortal, pecado de luxúria, a que sucumbiam pela fraqueza da carne, contribuindo, assim, para a perdição de suas almas. Por conseguinte, a sodomia dizia respeito antes à carne do que à sexualidade. A partir da delimitação da especificidade da experiência da carne (a definição da ética cristã do sexo) no Período Moderno, a sodomia, como categoria de subjetivação, será em seguida problematizada como escavada nesse dispositivo de verdade-poder-subjetivação específico (distinto do modo moderno de experimentar a sexualidade), visando a ressaltar, nos capítulos finais, as especificidades dos sujeitos interpelados como sodomitas nas sociedades de Antigo Regime, coloniais e escravistas do Império português.¹⁵ O enquadramento da sodomia como uma categoria discursiva produzida nos termos do regime de verdade da Carne cristã é central para nossa hipótese da descontinuidade histórica radical do sodomita em relação ao homossexual moderno, como forma de, conforme o método genealógico proposto por autores como Foucault e Halperin, inquirir as conexões entre as práticas e as identidades eróticas (como modos de subjetivação) em períodos fora da Modernidade capitalista, destacando as condições discursivas e extra discursivas em que o desejo (homoerótico e/ou anal) das personagens foi elaborado como função, nos termos do dispositivo da carne, de suas subjetividades.¹⁶

Consequentemente, um passo indispensável para a execução de uma pesquisa sobre a sodomia e os sodomitas nos termos de sua descontinuidade histórica específica é

¹⁵ Reservamos a definição e a problematização dos conceitos de dispositivo, regime e episteme para os prolegômenos da tese, por questão de espaço.

¹⁶ HALPERIN. *How to do the history of homosexuality*, p. 9.

localizá-la no debate acadêmico entre as correntes essencialista e construcionista da história da sexualidade. Bem como pensar uma linha de saída *queer* para os impasses dessa polêmica.

II. Essencialismo, construcionismo e uma saída *queer*

Ao longo das últimas décadas, o campo da história da sexualidade em geral e o das homossexualidades ou do homoerotismo em específico têm sido marcados por uma disputa entre uma visão essencialista e outra construtivista acerca do erótico. Tal conflito, ainda que com menor expressão (devido, talvez, à menor institucionalização da área na Academia nacional)¹⁷ também se expressa na historiografia brasileira, desde textos pioneiros do antropólogo e historiador Luiz Mott na década de 1980,¹⁸ até produções recentes, como a do historiador Daniel Barbo.¹⁹

Tal embate gira em torno do enquadramento da dimensão erótica da experiência humana preferencialmente a partir de categorias identitárias ou como práticas historicamente posicionadas. Do ponto de vista da corrente essencialista, a sexualidade humana produz, de modo inato, natural e universal, categorias de orientação sexual entre as quais se divide a humanidade. Assim, a homossexualidade e a heterossexualidade são entendidas como duas categorias de ser no mundo de homens e mulheres, invariantes, em seu fundo de desejo, ao longo da história. Uma pesquisa histórica feita a partir do referencial essencialista, no que toca à história da homossexualidade, nas palavras de Rictor Norton, tem o “objetivo franco e direto de descobrir o passado homossexual”, entendendo a homossexualidade “como simplesmente uma categoria descritiva, cujo significado é relativamente fixo”.²⁰

Os autores essencialistas partem do princípio de que existe um passado homossexual, talvez com seus heróis e mártires, que precisa apenas ser resgatado pelos

¹⁷ Sobre a parca presença de estudos históricos sobre as homossexualidades na academia brasileira, ver VERAS, Elias Ferreira; PEDRO, Joana Maria. Os silêncios de Clío: escrita da história e (in)visibilidade das homossexualidades no Brasil. *Revista Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 6, n. 13, p. 90-109, set./dez. 2014.

¹⁸ Entre os textos de Luiz Mott no período, ver principalmente MOTT, Luiz. *O sexo proibido*. Virgens, gays e escravos nas garras da Inquisição, Campinas, Papirus, 1988; MOTT, Luiz. Pagode português. A subcultura gay em Portugal nos tempos inquisitoriais. *Ciência e Cultura*, v. 40, p. 120-139, 1988; MOTT, Luiz. *Escravidão, Homossexualidade e Demonologia*. São Paulo: Ícone, 1988.

¹⁹ BARBO, Daniel. *Cultura política homoerótica*. A Grécia antiga e a (pós) modernidade. Curitiba: Prismas, 2017.

²⁰ “Straightforward aim of uncovering a homosexual past [...] as simply a descriptive category whose meaning is relatively fixed” (Tradução nossa). NORTON, Rictor. *F*ck Foucault*. How Eighteenth-Century Homosexual History Validates the Essentialist Model, p. 1-2. Disponível em: <<http://rictornorton.co.uk/fuckfouc.pdf>>. Último acesso em: set. 2020.

historiadores. A existência de tal passado é garantida pelo entendimento da identidade homossexual como apenas uma categoria descritiva. O trabalho histórico consistiria em recuperar, analisar e narrar como conhecimentos e práticas, da homossexualidade, são descobertas, reprimidas e recuperadas ao longo da história.²¹ Segundo David Córdoba García, a corrente essencialista parte de um marco epistemológico realista (ao que Norton acrescenta os qualificadores inatista e constitucionalista), assumindo a identidade homossexual como um dado da natureza, exterior à sua delimitação discursiva e ao contexto histórico da Modernidade Ocidental.²²

De acordo com a interpretação essencialista da dimensão sexual da experiência humana, existem essências humanas universais ou naturais, subjacentes a quaisquer das expressões sexuais, todas e quaisquer culturas, em diferentes tempos e espaços, identidades que seriam dadas pela natureza.²³ 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 assim nomeados.²⁴ Do ponto de vista da Teoria *Queer*, duas críticas podem ser feitas à corrente essencialista. Em primeiro lugar, ela toma como pressuposto a existência de uma essência trans-histórica para as identidades de gênero e sexuais e, com isso, tece uma história marcada pela linearidade e pela teleologia. Em segundo lugar, o essencialismo contribui para a fabricação de mitos de origem ou de heróis na história da homossexualidade.

A corrente construcionista, por sua vez, não pensa em essências em matéria de sexualidades ou de gêneros, preferindo investigar essas dimensões da experiência humana do ponto de vista histórico. Para tanto, o construcionismo parte da narrativa que Michel Foucault apresentou para a construção histórica do homossexual como um personagem, uma espécie sexual, típica do século XIX europeu (burguês e industrial, moderno). Assim, a homossexualidade moderna é tomada como um produto das relações de poder,

²¹ NORTON, Rictor. *F*ck Foucault*. How Eighteenth-Century Homosexual History Validates the Essentialist Model, p. 6. Disponível em: <<http://rictornorton.co.uk/fuckfouc.pdf>>. Último acesso em set. 2020..

²² SÁEZ, Javier. El contexto sociopolítico de surgimento de la teoría queer. De la crisis del sida a Foucault. In: GARCÍA, David Córdoba; SÁEZ, Javier; VIDARTE, Paco. (Orgs.). *Teoría Queer*. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas. 2. ed. Barcelona: Editorial Egales, 2007, p. 67-76.

²³ BARBO, Daniel. *O Triunfo do Falo*: Homoerotismo, Dominação, Ética e Política na Atenas Clássica. Rio de Janeiro: E-Papers, 2008, p. 22.

²⁴ GARCÍA, David Córdoba. Teoría queer: reflexiones sobre sexo, sexualidad e identidad. Hacia una politización de la sexualidad. In: GARCIA, David Córdoba; SÁEZ, Javier; VIDARTE, Paco (orgs.). *Teoría Queer*. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas. Barcelona, Madrid: Editorial Egales, 2007, p. 33-34.

específicas dessas sociedades, nesse momento exato do tempo, e que provocaram uma incorporação das perversões e uma especificação nova dos indivíduos.²⁵ 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 consequente 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.²⁶

Eve K. Sedgwick abordou o debate entre as correntes essencialista e construcionista e o impasse que dele resultou como uma aporia característica do modo de funcionamento do binário heterossexualidade/homossexualidade no dispositivo da sexualidade moderna – sua espinha dorsal. Por conseguinte, a autora associa as explicações essencialista e construcionista da homossexualidade a duas tendências mais amplas que, desde o século XIX, organizam, conflituosamente, o binômio. São elas, respectivamente, a definição dessa diferença em um teor separatista (na tradução de Plínio Dentzien, minoritarizante, ou seja, construindo a diferença como uma minoria social) ou em um teor integrativo (universalizante). A corrente essencialista, ao explicar a homossexualidade como uma essência transcendente dos indivíduos na história, concorre para reforçar o argumento de que os homossexuais constituem uma minoria social à parte da maioria heterossexual; esse tem sido também o discurso prioritário para a defesa dos direitos civis das pessoas homossexuais. A corrente construcionista, por sua vez, ao ressaltar os elementos históricos na construção da identidade homossexual moderna, posiciona-se no campo de uma explicação do binômio heterossexualidade/homossexualidade pela universalidade dos atos homoeróticos, para além das identidades definidas *a priori*:²⁷ ou seja, os atos e relações homoeróticos sempre existiram, *mas não conformaram, sempre, uma identidade homossexual*. O construcionismo logrou mostrar a variedade histórica de identidades ligadas ao homoerotismo, posicionando a diferença radical entre, por exemplo, as experiências

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

²⁶ HALPERIN, David. *One hundred years of homosexuality and other essays on Greek love*. New York: Routledge, 1990, p. 41-53.

²⁷ SEDGWICK. *Epistemology of the closet*, p. 84-85. Ver também a tradução brasileira do primeiro capítulo da obra: SEDGWICK, Eve K. A epistemologia do Armário. *Cadernos Pagu*. Tradução de Plínio Dentzien. Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero Pagu, n. 28, p. 19-54, jan.-jun. 2007, p. 48.

homoeróticas na Antiguidade e na contemporaneidade. Sedgwick também mostra a importância do cruzamento da análise sexual com a de gênero, uma vez que esse marcador também tem sido constitutivo da definição do binômio heterossexualidade/homossexualidade, novamente, em um movimento duplo. Um dos tropos de gênero que tem caracterizado a explicação do binômio é o da inversão, liminaridade ou transitividade do gênero, cuja ênfase está em uma suposta heterossexualidade essencial do desejo, mesmo das pessoas homossexuais. O segundo tropo é o do separatismo de gênero, segundo o qual a prática mais natural do desejo é se manifestar prioritariamente dentro das fronteiras de cada gênero.²⁸

Desse modo, do ponto de vista de estudos *queer*, a contextualização das correntes essencialista e construcionista revela como ambas são elementos discursivos posicionados diferentemente no lento trabalho de elaboração do discurso das identidades homossexual e heterossexual desde o século XIX. Isso significa dizer que nem uma nem outra contém a explicação definitiva para a história da homossexualidade, ou do que existiu antes desta categoria. Nas palavras da autora:

Enquanto há certos fundamentos retóricos e políticos sobre os quais faz sentido escolher, em um momento determinado, entre articular, por exemplo, relatos essencialista ou construtivista (ou minoritarizante e universalizante) da identidade gay, existem, com igual certeza, fundamentos retóricos e políticos para subscrever continuamente a legitimidade de ambos os relatos. E além desses, há razões cruciais de respeito. Eu tenho sentido que, para este estudo funcionar do modo mais incisivo, seria necessário enquadrar suas questões de modo tal que performasse a menor deslegitimação possível de diferenças sentidas e relatadas, e que impusesse a carga mais leve possível de um estresse de uma definição platônica. Perguntar, repetidamente, como certas categorizações funcionam, quais realizações elas performam e quais relações elas criam, antes do que elas essencialmente *significam*, tem sido minha estratégia principal²⁹ [grifos da autora].

Destarte, Sedgwick buscou escapar ao dilema insolúvel da polêmica essencialismo/construcionismo, demonstrando como o impasse entre as correntes era somente mais um dos jogos de verdade colocados pelo binômio

²⁸ SEDGWICK. *Epistemology of the closet*, p. 86-87. Ver também a tradução brasileira do primeiro capítulo da obra: SEDGWICK. *Epistemologia do armário*. p. 48-49.

²⁹ "While there are certainly rhetorical and political grounds on which it may make sense to choose at a given moment between articulating, for instance, essentialist and constructivist (or minoritizing and universalizing) accounts of gay identity, there are, with equal certainty, rhetorical and political grounds for underwriting continuously the legitimacy of both accounts. And beyond these, there are crucial reasons of respect. I have felt that for this study to work most incisively would require framing its questions in such a way as to perform the least possible delegitimation of felt and reported differences and to impose the lightest possible burden of platonic definitional stress. Repeatedly to ask how certain categorizations work, what enactments they are performing and what relations they are creating, rather than what they essentially *mean*, has been my principal strategy". Grifos da autora, tradução nossa. SEDGWICK. *Epistemology of the closet*, p. 27.

heterossexualidade/homossexualidade. Ou seja, encarar a genealogia das categorias por qualquer desses pontos de vista resultava em preservar os termos mais gerais do dispositivo.

A crítica *queer* de Sedgwick a respeito do debate entre essencialistas e construcionistas tem, adicionalmente, um outro aspecto, correlato ao primeiro. Se ambas as correntes funcionam dentro da lógica binária do dispositivo da sexualidade, os argumentos construcionistas, especificamente, podem ter o efeito, inadvertido, de reificar a categoria moderna de homossexualidade (e, conseqüentemente, também a de heterossexualidade).³⁰ Ao postular uma diferença radical entre experiências homoeróticas pretéritas ou não modernas e as homossexuais, os autores construcionistas tomam a homossexualidade contemporânea como uma categoria coerentemente definida, cuja característica principal seria ter superado, de uma vez por todas, as categorias homoeróticas anteriores de identificação.³¹ Ao contrário, Sedgwick sugere que as categorias do binômio moderno heterossexualidade e homossexualidade não são estruturadas por modelos suplantados ou substituídos de identidades homoeróticas pré-modernas, não modernas ou modernas, sendo que o posterior apagaria todos os vestígios dos anteriores. A homossexualidade, como categoria sexo-política típica do dispositivo da sexualidade moderna, seria constituída pelo conjunto de relações autorizado por uma coexistência não racionalizada, não explicitada, de diferentes modelos de identidades homoeróticas durante um certo intervalo de tempo em que eles coexistam.³²

Conseqüentemente, Sedgwick apontou a obsolescência do debate entre essencialistas e construcionistas, ao propor uma abordagem que não enfatizasse a descontinuidade radical entre categorias homoeróticas modernas e não modernas (uma

³⁰ Em relação a esse aspecto, a autora cita os trabalhos de Alain Bray, Jonathan Katz, David Halperin e Jeffrey Weeks, além de Foucault. BRAY, Alan. *Homosexuality in Renaissance England*. Londres: Gay Men's Press, 1982; KATZ, Jonathan. *Gay/Lesbian Almanac. A new documentary*. Nova Iorque: Harper & Row, 1983; HALPERIN, David. *One hundred years of homosexuality and other essays on Greek love*; WEEKS, Jeffrey. *Sex, politics and society. The regulation of sexuality since 1800*. Londres: Longman, 1981.

³¹ Segundo a autora, reificar a categoria da homossexualidade moderna significa contribuir com e reproduzir as relações de poder que definem o binômio heterossexualidade/homossexualidade com base em estruturas capciosas de duplos vínculos (*double binds*) acerca de definições conflituosas. Trata-se de um mecanismo homofóbico, que funciona por meio de um reforço, implícito, de um (pretensão) consenso sobre um saber (*knowingness*) sobre o que é, genuinamente, desconhecido (*unknown*). SEDGWICK. *Epistemology of the closet*, p. 45.

³² A autora comenta que essa percepção é importante para se poder combater leis modernas contra a sodomia, como existiam em vários estados dos EUA entre as décadas de 1980 e 1990, ou em diversos países do mundo ainda hoje. SEDGWICK. *Epistemology of the closet*, p. 47.

forma de des-narratividade).³³ Ao contrário, o foco dos estudos sobre o homoerotismo deveria ser o espaço performativo de contradição que é o binômio heterossexualidade/homossexualidade.³⁴ Para o historiador, contudo, o apelo de Sedgwick é problemático, uma vez que ele tende a apagar, não enfatizar ou menosprezar a dimensão diacrônica das categorias discursivas elaboradas para identificar, sujeitar, subjetivar o campo do homoerotismo. Há uma historicidade nas formas como o homoerotismo foi sucessivamente experimentado ao longo do tempo, nas diferentes formações históricas, sendo uma tarefa do historiador reconstruí-las, de acordo com os termos de seu problema de pesquisa, em suas narrativas acerca do passado.

Como observou Halperin, a incoerência definidora da categoria contemporânea de homossexualidade é em si mesma um fenômeno histórico. Ou seja, é consequência dos modos pelos quais a categoria incorporou, sem os homogeneizar, modelos e categorias mais antigas para as relações homoeróticas e as dissidências sexuais e de gênero. Há aí um conflito, há tensões não resolvidas, não explicitadas e não racionalizadas, que subsistem à absorção pela categoria mais recente ou mais hegemônica. Trata-se de um longo processo histórico de sobreposição e acreção.³⁵ Por esse ponto de vista, torna-se crucial, para desvelar o novelo das relações implícitas entre as categorias homoeróticas em um dado contexto histórico, levar em curso um projeto histórico-genealógico em que as discontinuidades entre as categorias sejam enfatizadas. Como dito acima, é nessas condições que esta tese se entende como uma genealogia *queer* da sodomia, como um estudo vocacionado para explicitar a estranheza radical das categorias atuais da heterossexualidade e da homossexualidade, a partir do movimento histórico-genealógico de construir a experiência da sodomia em sua discontinuidade

³³ O que não quer dizer que toda interpretação *queer*, ou assim inclinada, da história do homoerotismo passe distante da construção anacrônica do sodomita como homossexual. Ver, por exemplo, o texto, hoje considerado clássico por alguns coletivos anarco-*queer*, de Arthur Evans, publicado originalmente em 1978. Ao traçar uma história alternativa do Ocidente, criticando suas bases patriarcais, capitalistas e colonialistas, o autor acaba ligando de forma demasiado imediata o sodomita medieval e do Antigo Regime ao homossexual burguês moderno. Porém, o texto não deixou de ser apontado como um exemplo de história decolonial da cultura popular (da *chusma*, na tradução espanhola). EVANS, Arthur. *Brujería y contracultura gay*. Una visión radical de la civilización occidental y de algunas de las personas que han tratado de destruirla. Trad. Valentina Ripani. Barcelona: Distri Josep Gardenyes; Editorial Descontrol, 2015.

³⁴ SEDGWICK. *Epistemology of the closet*, p. 40; 48.

³⁵ HALPERIN. *How to do the history of homosexuality*, p. 12.

histórica radical. Não se trata tanto ou somente de estranhar o sodomita, mas, principal, inicial e finalmente, estranhar-nos como sujeitos homossexuais.³⁶

A apreciação dessa descontinuidade, nos termos de uma genealogia, precisa começar, por conseguinte, com um estranhamento das categorias centrais de sodomia, homossexualidade e homoerotismo. Se Sedgwick está certa ao afirmar que figuras discursivas como o sodomita do Antigo Regime e o invertido oitocentista estão, de alguma maneira não racionalizada, implícita, subsumidas na categoria contemporânea do homossexual, a resposta de Halperin pode trazer algum alento aos historiadores do homoerotismo não moderno, na medida em que se mantém o problema histórico da descrição e da análise das diferenças entre formações e identidades homoeróticas nos termos ou não da homossexualidade.³⁷ É, por conseguinte, necessário começar a genealogia com uma breve apreciação das relações entre essas categorias no presente.

III. Sodomia, homossexualidade e homoerotismo

Tratando-se de uma investigação histórica e genealógica sobre a sodomia, não poderíamos nos furtar de também nos debruçarmos sobre a sua história como categoria. Como tantas desde a publicação original de *A vontade de saber* em 1976, a presente pesquisa encontrou parte do seu impulso original no famoso trecho desse livro, em que Foucault contrastou as personagens do sodomita e do homossexual. Por sua importância historiográfica, vale a pena retomar a citação de forma integral.

Esta nova caça às sexualidades periféricas acarreta uma incorporação nas perversões e uma especificação nova dos indivíduos. A sodomia – a dos antigos direitos civil ou canônico – era um tipo de atos proibidos; o seu autor não passava de seu sujeito jurídico. O homossexual do século XIX tornou-se um personagem, um passado, uma história e uma infância, um caráter, uma forma de vida; e uma morfologia também, com uma anatomia indiscreta e talvez uma fisiologia misteriosa. Nada do que ele é totalmente escapa à sua sexualidade. Em todo ele, ela está presente: subjacente a todos os seus comportamentos, porque é o seu princípio insidioso e indefinidamente ativo; inscrita sem pudor no seu rosto e no seu corpo, porque é um segredo que sempre se denuncia. Ela é-lhe consubstancial, menos como um pecado de hábito, do que como uma

³⁶ Nas palavras de Halperin, referindo-se ao seu campo de estudo, o homoerotismo na cultura grega antiga. "O que eu, e muitos outros, temos aprendido a partir desse trabalho é que não eram os gregos que eram estranhos em relação ao sexo, antes sim que somos nós, hoje, particularmente homens e mulheres das classes profissionais, que temos uma organização, cultural e historicamente, única da vida sexual e social e, portanto, temos dificuldades para entender os sistemas de sexo-gênero de outras culturas". Tradução de nossa autoria. Na versão original: "What I, and many others, have learned from this work is that it is not the Greeks who were weird about sex but rather that it is we today, particularly men and women of the professional classes, who have a culturally and historically unique organization of sexual and social life and, therefore, have difficulty understanding the sex/gender systems of other cultures". HALPERIN. *How to do the history of homosexuality*, p. 3.

³⁷ SEDGWICK. *Epistemology of the closet*, p. 47-8; HALPERIN. *How to do the history of homosexuality*, p. 12-3.

natureza singular. Não se deve esquecer que a categoria psicológica, psiquiátrica, médica, da homossexualidade se constituiu desde o momento em que a caracterizaram – o famoso artigo de Westphal, em 1870, sobre as “sensações sexuais contrárias” pode valer como data de nascimento –, menos por um tipo de relações sexuais do que por uma certa qualidade da sensibilidade sexual, uma certa maneira de inverter em si mesmo o masculino e o feminino. A homossexualidade apareceu como uma das figuras da sexualidade quando foi abatida à prática da sodomia, passando a uma espécie de androginia interior, um hermafroditismo da alma. O sodomita era um relapso, o homossexual é agora uma espécie.³⁸

Diferentemente do homossexual moderno, que diria de uma espécie sexual produzida por um mecanismo de saber-poder de incorporação nas perversões e de especificação nova dos indivíduos, o sodomita teria sido articulado, discursivamente, como um sujeito jurídico, como alguém culpado por um tipo de atos proibidos. Entre o sodomita antigo e o homossexual moderno, haveria a imensa descontinuidade de dois dispositivos distintos para a regulação do domínio homoerótico. Não se trata de conceber a homossexualidade moderna como a única identidade homoerótica possível na história, resumindo categorias anteriores a um conjunto de atos.³⁹ Antes, trata-se de perceber como a construção discursiva de uma categoria, tal qual a sodomia, como "atos proibidos" ou "pecado de hábito", ou o sodomita, como "sujeito jurídico" ou "relapso", atendia aos interesses locais e estratégicos de determinado regime das relações de saber-poder-subjetivação. Isso teve como resultado, conseqüentemente, a interpelação (sujeição e subjetivação) dos sodomitas como certa categoria de sujeito, identificáveis, sobretudo, pela infâmia decorrente de sua transgressão. Conforme destacou o historiador Mark

³⁸ FOUCAULT. *História da sexualidade I*, p. 46-7.

³⁹ Halperin alerta para a impropriedade de uma leitura de Foucault como fonte de uma distinção inflexível entre identidades e atos sexuais, notando como o conceito de identidade sequer aparece no trecho citado acima. O que estava em jogo, na verdade, era a descrição de dois dispositivos distintos para o controle das experiências eróticas humanas. Encontramos essa errônea interpretação do raciocínio foucaultiano em alguns trabalhos historiográficos brasileiros, mais recentemente no artigo de Edson Santos Silva Correio e Wallas Jefferson Lima Correio, no qual a descontinuidade histórica abordada pelo filósofo francês é reduzida a uma questão terminológica ou, mais grave ainda, deformada a tal ponto que se torna uma afirmação da inexistência de "homossexuais" no passado. Como no trecho seguinte, "Nesse terreno, ou seja, o do "correto" uso da palavra homossexual e sodomita, os estudos Foucaultianos impuseram seu domínio. Ainda hoje há historiadores que sustentam a tese de Foucault preferindo ocultar a questão da identidade homossexual. Ora, o que este artigo tenta mostrar é exatamente o contrário. A interpretação de Foucault é aqui posta em questão pois, ao invés de simplesmente afirmar que "não havia homossexuais antes do século XIX", reconhece-se que a identidade é, desde sempre algo valioso, importante e inerente a determinados grupos sociais. Por que seria diferente com os indivíduos que amam o mesmo sexo?". Ao colocar o problema das relações histórico-genealógicas entre a sodomia e a homossexualidade nesses termos, os autores demonstram uma apropriação ingênua do pensamento foucaultiano (falhando em percebê-lo antes como método do que como interpretação fechada) e, de modo mais importante, adiantam uma interpretação histórica que não trabalha a historicidade de suas categorias, especialmente as de homossexualidade e de heterossexualidade. HALPERIN. *How to do the history of homosexuality*, p. 27-32; CORREIO, Edson Santos Silva; CORREIO, Wallas Jefferson Lima. Homo eróticos: considerações acerca do conceito de Sodomia nos processos da Inquisição portuguesa. *Revista Esboços*, Florianópolis, v. 23, n. 35, p. 265-284, set. 2016, p. 14.

Jordan, nessa passagem, Foucault operava um contraste entre uma operação de saber-poder-subjetivação para a personificação da imputação de uma culpabilidade jurídica (da sodomia) e uma outra, diferente, operação (que punha em funcionamento outros saberes, outros poderes e outros sujeitos) para a construção científica de um novo e integral ser (subjetividade), que ia além da culpa jurídica.⁴⁰

Destarte, o contraste entre o sodomita e o homossexual deve apontar preferencialmente para a radical diferença entre os tipos de saber e de poder que atuavam para sujeitar e subjetivar determinadas pessoas como sodomitas e os que agiam para sujeitá-las e subjetivá-las como homossexuais. A diferença está, pois, entre as modalidades de verdade e de poder em ação em cada formação histórica.⁴¹ Nesse sentido, a tarefa histórica-genealógica, para articular a descontinuidade histórica da experiência dos sodomitas, precisa dar conta dos tipos específicos de saber e de relações de poder que a conformavam como um tipo de subjetividade culpada por um terrível pecado.

É nesse sentido que, no capítulo 1, a genealogia da sodomia será abordada a partir de seus enunciados constitutivos, tomados como centrais no âmbito do dispositivo da carne. Por ora, julgamos necessário apresentar algumas considerações iniciais sobre o sentido desta categoria, derivadas da leitura da historiografia sobre o tema. Os autores concordam que a Igreja, a Inquisição e a Coroa portuguesa jamais adotaram um significado unívoco e permanente para a sodomia. O pecado nefando recebeu significações variáveis ao longo dos séculos, partindo de sentidos bastante gerais e indefinidos, sendo progressivamente especificados, já nos séculos finais da Idade Média. Trata-se de uma definição ambígua, que variava entre uma condenação às várias práticas homoeróticas e a abjeção ao sexo anal com ejaculação no interior do ânus. Essa trajetória dos sentidos do nefando integrou o processo mais amplo de definição e classificação dos pecados da carne e da luxúria pelos sábios da Igreja. Como será visto, certa indefinição intrínseca à categoria de sodomia, conforme traçada em sua proveniência às manipulações discursivas do mito bíblico da destruição das cidades infames de Sodoma e Gomorra, funcionou como um mecanismo central para a acoplagem de técnicas de interpelação de sujeitos como sodomitas à categoria discursiva, necessariamente flexível, de sodomia.

⁴⁰ JORDAN, Mark D. *Convulsing bodies*. Religion and resistance in Foucault. Stanford, CA: Stanford University Press, 2015, p. 105.

⁴¹ JORDAN. *Convulsing bodies*, p. 106.

Chegando ao Período Moderno, a definição de sodomia girava em torno de atos homoeróticos, sendo a penetração anal com efusão interna de sêmen seu modo mais exemplar. Segundo Luiz Mott, a Inquisição portuguesa perseguia, principalmente, os praticantes da chamada *sodomia perfeita*, justamente a penetração anal com ejaculação interior, condenando com maior severidade as pessoas julgadas devassas, escandalosas e sem esperança de emenda nesse crime.⁴² Também Philippe Ariès concorda que, no Período Moderno, prevalecia uma definição mais estrita de sodomia do que em períodos anteriores, designando tanto uma relação contra a natureza (atos eróticos não reprodutivos), quanto o homoerotismo.⁴³ Ronaldo Vainfas corrobora os autores precedentes e aponta como a definição de sodomia, em voga no Império português e usada pela Inquisição, envolvia tanto o homoerotismo, como a abjeção ao uso erótico do ânus.⁴⁴ É por essa razão que os inquisidores não se limitaram a perseguir homens que praticavam o sexo anal entre si. Em suas redes, também caíram mulheres que mantinham relacionamentos homoeróticos, fugazes ou mais duradouros, entre si, homens e mulheres que praticavam o sexo anal e homens que praticavam uma variedade de atos homoeróticos entre si, para além da cópula anal. Contudo, nesses casos, o Santo Ofício, como será detalhado, ou punia com menor severidade, ou se mostrava incerto quanto à sua jurisdição sobre os delitos.

Portanto, a investigação histórica da sodomia, como categoria discursiva para constituição, em meio a certas relações de poder, usando certas técnicas de interpelação, de sujeitos sodomitas, não pode ser tomada como uma pré-história da homossexualidade, ainda que seja um atalho fecundo para deslocar o binômio heterossexual/homossexual no regime moderno da sexualidade. A sodomia e os sodomitas precisam ser apreciados em suas especificidades históricas e discursivas, o que envolve analisá-los no contexto cultural, político e discursivo da Primeira Modernidade e de suas sociedades locais, coloniais, escravistas e seguindo padrões de relacionamento e de divisão do público e do privado típicos do Antigo Regime. Essa é uma das razões pela qual recusamos o uso dos termos homossexuais ou homossexualidade para referir-me àqueles que praticaram o

⁴² MOTT, Luiz. *Justitia et misericordia*: a Inquisição portuguesa e a perseguição ao nefando pecado de sodomia. In: NOVINSKY, Anita; CARNEIRO, M. Luiza Tucci. (Orgs.). *Inquisição*. Ensaio sobre mentalidade, heresias e arte. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura; São Paulo: EDUSP, 1992, p. 707.

⁴³ ARIÈS, Philippe. Reflexões sobre a história da homossexualidade. In: ARIÈS, P.; BÉJIN, André. (Orgs.). *Sexualidades ocidentais*. Contribuições para a história e para a sociologia da sexualidade. Trad. Lygia Araújo Watanabe, Thereza Christina Ferreira Stummer. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 80.

⁴⁴ VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados*. Moral, sexualidade e Inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Campus, 1989, p. 144-147.

nefando com pessoas do mesmo sexo, conjunto que sequer esgota o de todos os sodomitas. Para entender as razões pelas quais os praticantes da sodomia no Período Moderno não podem ser vistos como homossexuais, cabe compreender com precisão como a categoria homossexualidade surgiu e os sentidos que ela conotava em seu surgimento.

Definir a categoria homossexualidade não é uma tarefa fácil, uma vez que ela tem assumido vários e conflituosos sentidos desde o século XIX, quando foi pela primeira vez cunhada. Assim, num primeiro recorte, trata-se, nesta tese, de distinguir a sodomia e seus praticantes da homossexualidade e dos homossexuais tal qual estas últimas categorias foram pensadas e vividas em seu momento de formação. Avançar para os sentidos posteriores da homossexualidade, ao longo do século XX, exigiria um esforço de pesquisa e de escrita que não pode ter espaço neste trabalho, dada a complexidade das disputas instauradas em torno da identidade que, aos poucos, se formou em torno da categoria homossexualidade nos últimos cem anos e, especialmente, após a eclosão do moderno movimento identitário homossexual.⁴⁵

É preciso, adicionalmente, estar atento às advertências levantadas por Sedgwick e por Halperin, conforme visto no tópico anterior, acerca das maneiras complexas de relacionamento entre as várias e sucessivas categorias de subjetividade do homoerotismo em um dado presente histórico, consistindo a tarefa histórica-genealógica na elucidação dessas mesmas relações. Essa percepção é também importante para se pensar a história do homoerotismo no Brasil ao longo do século XX, pois, como mostram autores como James Green, Peter Fry, Carmen Dora Guimarães e Néstor Perlongher, várias identidades sucederam-se como formas de os sujeitos experimentarem o homoerotismo.⁴⁶ Assim, se

⁴⁵ Para a história do movimento gay moderno nos Estados Unidos, ver: ALTMAN, Dennis. *Homosexual Oppression and liberation*. Sydney: Angus and Robertson, 1972; D'EMILIO, John. *Sexual politics, sexual communities. The making of a homosexual minority in the United States 1940-1970*. Chicago: University of Chicago Press, 1983. Para a história do movimento gay moderno no Brasil, ver: FACCHINI, Regina. *Sopa de letrinhas? Movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005; FRY, Peter; MACRAE, Edward. *O que é homossexualidade*. São Paulo: Abril Cultural; Brasiliense, 1985 (Coleção Primeiros Passos); CANABARRO, Ronaldo. Breve história do movimento LGBT. In: OLIVEIRA, Cíntia Roso; PICHLER, Nadir Antonio; CANABARRO, Ronaldo. (Orgs.). *Filosofia e homoafetividade*. Passo Fundo: Méritos, 2012, p. 193-208; PÉRET, Flávia. *Imprensa gay no Brasil. Entre a militância e o consumo*. São Paulo: Publifolha, 2011. Para críticas ao movimento gay internacional, especialmente em suas vertentes estadunidense e francesa, ver: HOCQUENGHEM, Guy. *A contestação homossexual*. São Paulo: Brasiliense, 1980. Para críticas ao movimento gay brasileiro, ver MACRAE, Edward. Os respeitáveis militantes e as bichas loucas. In: COLLING, Leandro. (Org.). *Stonewall 40 + o que no Brasil?*. Salvador: EDUFBA, 2011, p. 21-35.

⁴⁶ GREEN, James. *Além do carnaval. A homossexualidade no Brasil do século XX*. São Paulo: Ed. UNESP, 2000; FRY, Peter. *Para inglês ver. Identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982; GUIMARÃES, Carmen Dora. *O homossexual visto por entendidos*. Rio de Janeiro: Editora Garamond,

o objetivo desta tese é desnaturalizar o homoerotismo no passado, cabe partir de uma visão desnaturalizante da homossexualidade no presente.

Como foi visto, o termo homossexualidade foi cunhado na segunda metade do século XIX, mais exatamente em 1869, sendo criação do médico húngaro Karoly Maria Kertbeny (nascido Karl-Maria Benkert), bem como sua categoria irmã heterossexualidade.⁴⁷ Kertbeny publicou esses termos, pela primeira vez, em panfletos (os quais não assinou) voltados a lutar contra a criminalização de atos homoeróticos presentes no Código Penal prussiano. O texto chamava-se *Parágrafo 143 do Código Penal Prussiano de 14 de abril de 1851 e a Sua Reafirmação como Parágrafo 152 no Código Penal Proposto para a Nordeutscher Bund, Carta aberta e Profissional a Sua Excelência o Real Ministro da Justiça da Prússia, Dr. Leonhardt*.⁴⁸

Kertbeny publicou esses panfletos dentro do contexto da luta que se organizava contra a lei antissodomia vigente na Prússia e, depois, no Império Alemão, que, após a unificação do país, atualizaria a lei prussiana no Parágrafo 175 de seu código penal. Assim, a categoria homossexualidade nascia já ligada a um movimento contestatório e em defesa das pessoas que praticavam entre si atos homoeróticos – as quais, Kertbeny pretendeu classificar como homossexuais. Para esse médico, a condição de homossexual era inata e, portanto, para ele, imutável. Por essa razão, Kertbeny entendia que tais pessoas não poderiam sofrer penalidades por algo que era de sua natureza e que praticavam em suas vidas privadas. O cerne da argumentação do médico contra o Parágrafo 175 era que este representava uma ingerência do Estado alemão sobre um aspecto particular e privado da vida dos cidadãos homossexuais.⁴⁹

Ao mesmo tempo em que a categoria homossexualidade começava a circular nos meios científicos, médicos e letrados da Europa, outro termo surgia como forma de identificar os praticantes do homoerotismo. Trata-se da categoria *urning* ou uranista, inventado por Karl Heinrich Ulrichs em 1862, ele também ativo e assumido militante pela revogação do Parágrafo 175 do Código Penal alemão. A palavra foi inspirada pelo

2004; PERLONGHER, Néstor. *O negócio do michê*. A prostituição viril em São Paulo. São Paulo: Brasiliense, 1987.

⁴⁷ FRY; MACRAE. *O que é homossexualidade*, p. 62. BARBO, Daniel. *Cultura política homoerótica*. A Grécia antiga e a (pós) modernidade. Curitiba: Prismas, 2017, p. 34.

⁴⁸ BARBO. *Cultura política homoerótica*, p. 36.

⁴⁹ BARBO. *Cultura política homoerótica*, p. 37-38; 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. 12-14.

Banquete de Platão, especificamente, pelo trecho em que o amor entre homens, representado pela Afrodite Urânia, é contraposto ao amor do homem pela mulher, representado pela Afrodite Dione.

A categoria proposta por Ulrichs era fundada na biologia, uma vez que partia da pressuposição de que o embrião humano era, a princípio, indiferenciado sexualmente, distinguindo-se entre machos e fêmeas posteriormente, ao longo da gestação.⁵⁰ O fenômeno da pessoa *urning* aconteceria pelo desenvolvimento contrário do cérebro e dos órgãos genitais, pois, para Ulrichs, o uranista era, essencialmente, alguém que tinha uma alma feminina presa em um corpo masculino. Essa categorização do homoerotismo era resumida na frase *anima muliebris virili corpore inclusa*. Percebe-se que, na categorização de Ulrichs, os homens praticantes do homoerotismo eram projetados como feminizados, o que, na leitura de Pedro Paulo de Oliveira, era entendido como uma condição inevitável e insuperável dos uranistas.⁵¹

Nas décadas finais do século XIX, a categoria *urning* ganhou mais projeção que a de homossexualidade, como forma de classificar e referir-se aos praticantes do homoerotismo. Contudo, devido à sua maior circulação e progressiva maior definição científica, a categoria homossexualidade acabou se tornando hegemônica na Europa Ocidental e nos Estados Unidos até as primeiras décadas do século XX. Entre os mais influentes divulgadores da categoria homossexualidade, estava o sexólogo e psiquiatra austro-alemão Richard von Krafft-Ebing que, na segunda edição de sua obra *Psychopathia Sexualis* (primeira edição em 1886), incorporou os conceitos de Kertbeny a partir do livro *Die Entdeckung der Seele* (título traduzido por Daniel Barbo como *A Descoberta da Alma*) do naturalista e higienista alemão Gustav Jäger, de 1880. O livro de Krafft-Ebing atingiu grande popularidade, até mesmo extrapolando o público especializado, conseguindo várias edições e sendo traduzido para diversos idiomas – inclusive para o inglês, o que garantiu sua difusão na Inglaterra e nos Estados Unidos.⁵²

⁵⁰ FRY; MACRAE. *O que é homossexualidade*, p. 62-63.

⁵¹ OLIVEIRA, Pedro Paulo. *A construção social da masculinidade*. Belo Horizonte: Ed. UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2004, p. 166.

⁵² BARBO. *Cultura política homoerótica*, p. 42-45. Jonathan Katz mostra que as categorias heterossexualidade-homossexualidade foram introduzidas nos Estados Unidos no começo de 1893, na primeira edição estadunidense em inglês da *Psychopathia Sexualis, with especial reference to contrary sexual instinct: a medico-legal study*, de Richard von Krafft-Ebing. Segundo Katz, este livro teve muitas edições nos EUA, tornando-se um dos mais famosos e influentes textos sobre sexualidade patológica. Seus exemplos perturbadores de um sexo supostamente doente subrepticamente definiram uma nova ideia de um sexo supostamente saudável naquele país. KATZ, Jonathan. *A invenção da heterossexualidade*. Prêfácio de Gore Vidal. Trad. Clara Fernandes. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996, p. 33.

De acordo com Fry e MacRae, a homossexualidade, na categorização de Krafft-Ebing, era uma patologia ou uma perversão (neste caso, se praticada por pessoas não-homossexuais). A homossexualidade dos homossexuais (aparentemente, um pleonasmo, pois como poderia haver a homossexualidade dos heterossexuais? Porém, como visto acima, Krafft-Ebing sabia da ocorrência de práticas homoeróticas entre pessoas que majoritariamente não se identificavam como homossexuais) era uma mancha psicopática, que poderia acarretar em degenerescência anatômica, histeria, neurastenia, epilepsia, anomalias psíquicas variadas (entre elas, a genialidade artística) e degeneração mental (imbecilidade, loucura moral).⁵³ Barbo mostra que Krafft-Ebing considerava que o homossexual possuía uma neurose ou uma degeneração do nervo central, ou, ainda, poderia ser herdeiro de uma tendência instintiva na direção da homossexualidade.⁵⁴

Outro passo decisivo para a divulgação da categoria homossexualidade e para a consolidação do seu sentido como um problema psíquico foi a obra de Sigmund Freud,⁵⁵ que, mesmo contra suas intenções originais, abriu caminho para que seus seguidores (corrente que Guy Hocquenghem denominou freudismo, responsável pela popularização das ideias complexas propostas pelo fundador da psicanálise)⁵⁶ construíssem o significado patológico da homossexualidade.

⁵³ FRY; MACRAE. *O que é homossexualidade*, p. 64-65.

⁵⁴ Daniel Barbo mostra, porém, que alguns anos depois da publicação de *Psychopathia Sexualis*, Krafft-Ebing mudou de opinião a respeito da homossexualidade, deixando-a de considerá-la uma doença mental. O novo diagnóstico de Krafft-Ebing foi publicado em 1901, em um artigo para o *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen*. Porém, esta mudança no posicionamento de Krafft-Ebing não alcançou a mesma notoriedade que suas primeiras afirmações, permanecendo esquecida até a publicação do texto introdutório de Terence Sellers a uma nova edição inglesa da *Psychopathia Sexualis* em 1997. BARBO, *Cultura política homoerótica*, p. 46-48.

⁵⁵ Entre as principais obras de Sigmund Freud que discutem a categoria homossexualidade, estão os textos: *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), *Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância* (1910), *O caso Schreber* (1911) e *Psicogênese de um caso de homossexualismo numa mulher* (1920). Podem ser consultados em: FREUD, S. (1905). *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. In: FREUD, S. *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. vol. VII; FREUD, S. (1910). *Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância*. In: FREUD, S. *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1969. vol. XI; FREUD, S. (1911). *O caso Schreber*. In: FREUD, S. *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1969. vol. XII; FREUD, S. (1920). *A psicogênese de um caso de homossexualismo numa mulher*. In: FREUD, S. *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. vol. XVIII.

⁵⁶ Entre vários autores que compõem a tradição que classifica como “freudismo”, Hocquenghem cita Sandor Ferenczi, autor dos artigos *El papel de la homosexualidad en la patogénesis de la paranoia*, de 1911, e *El homo-erotismo: nosología de la homosexualidad masculina*, de 1914; André Morali-Daninos, autor do livro *Sociología de las relaciones sexuales*, de 1967, Wilhelm Stekel, autor de *Onanie und Homosexualität (die homosexuelle Paraphie)*, de 1917, H. Giese, autor de *Der homosexuelle Mann in der Welt*, de 1958. O autor também cita um grande número de médicos, psiquiatras e sexólogos proeminentes na França após a Segunda Guerra Mundial. HOCQUENGHEM, Guy; PRECIADO, Beatriz. *El Deseo Homosexual*. Epílogo El terror anal. Barcelona: Melusina, 2009, p. 27-27. FRY, MACRAE. *O que é homossexualidade*. p. 72-75.

Uma das primeiras e mais importantes descobertas de Freud foi o papel da libido como fundamento da vida afetiva dos indivíduos. Porém, imediatamente, ele a agrilhoou a um modelo específico de família, a privatização edípica familiar.⁵⁷ A emergência da libido, para Freud, deve ser acompanhada pelo funcionamento do complexo de Édipo, que, segundo Hocquenghem, é o mais fantástico sistema de culpabilização jamais inventado.⁵⁸ Em uma época em que a individualização capitalista consome a família, tirando-lhe suas funções sociais tradicionais, o Édipo representou a interiorização mental da instituição familiar. De modo correlato, a edipianização da homossexualidade (sua explicação como patologia mental a partir do desenvolvimento incorreto da Lei do Pai, representada pelo Édipo, que foi elevado à posição de norma), promovida pelos seguidores de Freud, corresponde à mesma crise da família como instituição social nas sociedades capitalistas.

Segundo Jack Drescher, Freud explicou a homossexualidade a partir de um modelo do desenvolvimento da pulsão bissexual. Nesse modelo, uma pessoa passaria por diversos e sucessivos estágios psicosexuais, em direção a uma expressão madura da sexualidade. Por expressão madura, Freud entendia a excitação sexual motivada pela interação pênis-vagina. Todas as demais formas de erotismo (oral ou anal, ou outro) seriam sintomas de fixações ou de regressões, fossem elas praticadas por pessoas identificadas como homossexuais ou heterossexuais. Em ambos os casos, tais expressões alternativas (para Freud, desviantes) do erotismo seriam formas imaturas da sexualidade. No quadro do entendimento freudiano da mente humana, a homossexualidade (chamada por Freud de inversão genital) seria a expressão física (por meio de deslocamentos e conversões) de pulsões inaceitáveis que, em uma situação de histeria, não foram devidamente recalçadas. É por essa razão que, para Freud, a homossexualidade não dizia de uma doença neurótica, mas apenas de uma perversão (não havendo, no uso deste termo, em Freud, um juízo de valor).⁵⁹ Freud expressou sua concepção da homossexualidade claramente em sua famosa

⁵⁷ Segundo Peter Gay, com a publicação dos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, em 1905, Freud construiu um mapa para a sexualidade, articulando sua teoria geral, centrada na teoria da libido, como pulsão sexual. A experiência do complexo de Édipo foi descrita nesse quadro, um instrumento para rastrear os anseios e as decepções sexuais até as fantasias infantis. De fato, a noção da sexualidade infantil se mostrou fundamental para sua teoria da libido. GAY, Peter. *Freud. Uma vida para nosso tempo*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 143-5.

⁵⁸ HOCQUENGHEM. *El deseo homosexual*, p. 49-50.

⁵⁹ DRESCHER, Jack. A história da homossexualidade e a Psicanálise organizada. In: QUINET, Antonio; JORGE, Marco Antonio Coutinho. (Orgs.). *As homossexualidades na psicanálise*. Na história de sua despatologização. São Paulo: Segmento Farma Editores, 2013, p. 48-50. Segundo Gay, "O primeiro ensaio, notável tanto pelo alcance como pelo impassível tom clínico, apresenta, sem louvar nem deplorar, uma coleção ricamente diversificada de dotes e inclinações eróticas: hermafroditismo, homossexualidade,

Carta a uma mãe americana (1935): “A homossexualidade não é, certamente, nenhuma vantagem, mas não é nada de que se tenha de envergonhar; nenhum vício, nenhuma degradação, não pode ser classificada como doença; nós a consideramos como uma variação da função sexual”.⁶⁰

Se, para Freud, a categoria homossexualidade não dizia de uma doença, ela tampouco era a normalidade esperada. Tratar-se-ia de uma forma imatura de sexualidade, algo que impedia a pessoa de atingir o desenvolvimento normal – designado pela categoria de heterossexualidade. Esse julgamento de Freud deu espaço para que seus seguidores entendessem a homossexualidade como uma carência constitutiva. Já não constituirá uma das especificações fortuitas de um desejo polivalente, ao contrário, será apresentada como ódio à mulher, à posição desta como único objeto sexual social. A heterossexualidade foi alçada à posição de normalidade, frente a uma homossexualidade à que falta o objeto essencial do desejo. A homossexualidade foi, pois, caracterizada como essencialmente neurótica, como uma neurose ligada ao ódio à mulher.⁶¹

Assim, o freudismo construiu um lugar para a homossexualidade na novela familiar neurótica: a construção do Édipo. Se o Édipo foi moldado como o único meio de controle eficaz da libido, era necessário que a nova categoria de classificação do homoerotismo com ele se articulasse. Na leitura de Hocquenghem, foi necessário construir graus, etapas, uma construção piramidal para encerrar, dentro dos três lados do triângulo de Édipo, o desejo homossexual. O texto de Freud sobre Leonardo da Vinci é explícito a esse respeito, pois, nele, o pai da psicanálise afirmou duas coisas, apresentadas como indubitáveis quanto à homossexualidade masculina; a fixação com a mãe e o fato de que todo mundo é capaz da eleição homossexual do objeto e a realiza, obedecendo-a

pedofilia, sodomia, fetichismo, exibicionismo, sadismo, masoquismo, coprofilia, necrofilia. Numas poucas passagens, Freud tem um tom crítico e convencional, mas sua intenção, visivelmente, não era crítica. Depois de enumerar o que qualificou de "*as perversões mais desagradáveis*", ele as descreveu de maneira neutra, e mesmo aprovadora; elas tinham realizado "uma parcela de trabalho mental" a que, "apesar de seu cruel êxito", não se poderia negar o "valor de uma idealização da pulsão". De fato, "a onipotência do amor talvez não se mostre em nenhum outro lugar com maior força do que nessas aberrações". (Grifos nossos) GAY. *Freud*, p. 146.

⁶⁰ FREUD, S. *Carta a uma mãe americana*, 1935, apud ERNEST, Jones. *Vida e obra de Sigmund Freud*. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979, p. 739. Comentando essa carta, Gay destaca como as ideias de Freud a respeito da naturalidade e da neutralidade moral da homossexualidade estavam em descompasso com as de seus colegas e mesmo de sua época. "Essa postura não haveria de satisfazer os homossexuais decididos a considerar seus gostos sexuais como uma alternativa adulta do modo de amar. Mas, na época em que Freud escreveu a carta, suas ideias sobre a homossexualidade ainda eram extremamente pouco convencionais e pouco compartilhadas, pelo menos em público". GAY. *Freud*, p. 551.

⁶¹ HOCQUENGHEM. *El deseo homosexual*, p. 53-55.

ou defendendo-se dela.⁶² Destarte, o homossexual passivo, que passou a resumir em si, para os continuadores de Freud, toda a homossexualidade,⁶³ é marcado pelo seu medo da ausência do pênis ou seu medo de perdê-lo. Também pela incapacidade de desapegar-se da mãe, pois esta está cheia do sentido que a ele falta.⁶⁴

Assim, segundo Fry e MacRae, Freud e seus seguidores (estes com mais forças que o mestre) conceituaram a homossexualidade como uma condição incurável, elencando quatro causas principais: a fixação (a não completude do processo de maturação sexual), o medo da castração, o narcisismo e a identificação com um dos pais do sexo oposto.⁶⁵ Os autores chamam atenção para o fato de o conceito de homossexualidade da psicanálise freudiana não ser apenas um mecanismo de controle sobre os, doravante chamados, homossexuais. Era igualmente um mecanismo para controlar suas famílias, seus pais, responsabilizados pela homossexualidade dos filhos.⁶⁶ Essa extrapolação dos mecanismos de controle foi similarmente apontada por Foucault, em sua crítica à psicanálise como discurso que ligou o antigo dispositivo da aliança ao novo dispositivo da sexualidade:

A garantia de que aí, no fundo da sexualidade de cada um se ia reencontrar a relação pais-filhos permitia, no momento em que tudo parecia indicar o processo inverso, manter a proximidade dependente do dispositivo da sexualidade em relação ao sistema da aliança. Não havia riscos de que a sexualidade parecesse, por natureza, estranha à lei: ela só se constituía por esta. Pais, não temais levar vossos filhos à análise: ela lhes ensinará que, de qualquer maneira, é a vós que eles amam. Filhos, não vos queixeis tanto por não serdes órfãos e reencontrardes sempre no fundo de vós mesmos a vossa Mãe-Objecto ou o sinal supremo do Pai: é por eles que atingis o desejo.⁶⁷

A crítica foucaultiana à psicanálise freudiana tem o sentido de revelá-la como um discurso que agiu no sentido catalisar a incorporação dos efeitos das relações de poder engendradas pelo dispositivo da sexualidade sobre os corpos e as mentes dos indivíduos no século XX. Assim, ao definir a categoria da homossexualidade como algo de imaturo, impróprio, como uma perversão ou patologia, a psicanálise freudiana contribuiu para a formação de subjetividades não apenas guiadas pela divisão binária entre heterossexual

⁶² HOCQUENGHEM. *El deseo homosexual*, p. 55.

⁶³ Jack Drescher chama atenção para a importância de não perceber a comunidade dos psicanalistas como monolítica. Visando evitar esse risco, ele comenta alguns autores que, até meados do século XX, agiram como dissidentes da corrente freudiana principal da psicanálise, criticando a patologização da categoria homossexualidade. São citados, como dissidentes, Judd Marmor, Thomas Szasz e Robert Stoller. DRESCHER. A história da homossexualidade e a Psicanálise organizada, p. 51-52.

⁶⁴ HOCQUENGHEM. *El deseo homosexual*, p. 56.

⁶⁵ FRY; MACRAE. *O que é homossexualidade*, p. 74.

⁶⁶ FRY; MACRAE. *O que é homossexualidade*, p. 75.

⁶⁷ FOUCAULT. *História da sexualidade I*, p. 115-116.

ou homossexual, como dotou cada uma dessas categorias com juízos de valor que marcavam lugares socioculturais específicos, sendo o heterossexual o normal e o homossexual o anormal, o marginal. Com isso se coaduna a reflexão de Jeffrey Weeks sobre o papel desempenhado pelos sexólogos na construção moderna da sexualidade, por meio de sua qualificação variável como boa ou má, saudável, normal ou anormal, própria ou imprópria.⁶⁸ Por sua vez, Hocquenghem, inspirado pela leitura de *O Anti-Édipo* de Deleuze e Guattari, assinalou que o freudismo desempenhou um papel similar de organização e controle do desejo, àquele realizado pelas forças econômicas capitalistas sobre o capital. Essa ação de organização e controle descobre a força geral em ação na vida econômica ou na vida sexual, somente para, em seguida, privatizá-la em novas relações alienantes. Assim, se, ao descobrir o trabalho como fundamento do valor, a economia política burguesa o aprisiona imediatamente sob a forma da propriedade privada dos meios de produção, o freudismo, como uma força da economia sexual moderna, ao descobrir o desejo como fator de produção das subjetividades, o aprisiona em formas de identidade privadas fechadas no complexo edipiano.⁶⁹ Porém, aqui, é importante retomar o alerta de Weeks: ainda que a história da sexualidade, e da homossexualidade em particular, seja limitada e pressionada pelas relações sociais capitalistas, uma não se reduz a outra, uma história do capitalismo não é uma história da sexualidade.⁷⁰

Uma proposta que se oporia à de Freud e seus seguidores para a homossexualidade foi apresentada, na década de 1890, pelo médico e sexólogo alemão Magnus Hirschfeld em seu tratado *Geschlechtsübergänge* (título traduzido por Daniel Barbo como *Transições Sexuais*). Relendo as teorias sobre a homossexualidade de Ulrichs, Krafft-Ebing, Havelock Ellis e Edward Carpenter, Hirschfeld propôs a ideia de que os homossexuais seriam representantes de um terceiro sexo. Os homossexuais seriam, nessa visão, uma posição intermediária entre o homem e a mulher heterossexuais, entre o masculino e o feminino.⁷¹ O modelo da homossexualidade como um terceiro sexo foi interpretado por Eve Sedgwick como tendo um teor separatista em relação à definição binária heterossexual-homossexual e, ao mesmo tempo, de inversão, liminaridade ou

⁶⁸ WEEKS, Jeffrey. *Sexuality and its discontents*. Meanings, myths & modern sexualities. London, UK, New York, N.Y.: Routledge, 1999, p. 6-7.

⁶⁹ HOCQUENGHEM. *El deseo homosexual*, p. 50-51.

⁷⁰ WEEKS. *Sexuality and its discontents*, p. 6.

⁷¹ BARBO. *Cultura política homoerótica*, p. 73. OLIVEIRA. *A construção social da masculinidade*, p. 166-167.

transitividade em relação à definição de gênero. Esse modelo contrasta com o freudiano, que conforma um entendimento integrativo da homossexualidade em relação ao binário heterossexual-homossexual (neste modelo, predomina um entendimento universalizante do potencial bissexual da libido humana) e, ao mesmo tempo, separatista em relação à definição de gênero dos homossexuais.⁷²

Durante as quatro primeiras décadas do século XX, os modelos freudiano e do terceiro sexo para a homossexualidade se confrontaram. Segundo Hocquenghem, Freud atacou amiúde a teoria do terceiro sexo, defendida por Hirschfeld. Essa teoria tinha um fundo liberal, pois advogava que, devido à universalidade e à naturalidade da homossexualidade (tanto quanto a heterossexualidade masculina e a feminina), os Estados liberais não deveriam persegui-la.⁷³ De fato, Hirschfeld foi um ativo militante liberal contra a criminalização da homossexualidade na Alemanha, tendo fundado, em 1919, um instituto para capitanear a luta pela revogação do Parágrafo 175, o *Institut für Sexualwissenschaft* (traduzido por Daniel Barbo como Instituto para o Estudo da Sexualidade). O grupo de Hirschfeld estava em caminho de conseguir alianças importantes para sua luta (até mesmo o apoio público do líder do Partido Socialdemocrata alemão, August Bebel), quando foi destruído pela ascensão do nazismo em 1933.⁷⁴

As lutas desses militantes contra as leis europeias que criminalizavam os atos homoeróticos mostram que, entre os séculos XIX e XX, estavam em conflitos formas diferentes de categorizar e controlar o homoerotismo. As leis de países como Alemanha e Inglaterra eram escritas para coibir a prática da sodomia, entendida, nesse contexto tardio, como práticas eróticas entre pessoas do mesmo sexo (não se limitando à penetração anal). Essas leis não penalizavam o indivíduo por ter uma condição distinta (fosse ou não patológica, desviante ou imatura em relação ao instinto sexual), percebiam-no apenas como um criminoso imoral, portanto, responsável por seus atos. Como salienta Jeffrey Weeks, nesse período, a luta dos médicos, sexólogos, psicólogos e psiquiatras era

⁷² SEDGWICK. *Epistemology of the closet*, p. 88-90.

⁷³ Hocquenghem criticou duramente os modelos de homossexualidade do freudismo e do terceiro sexo. Em relação a este último, ponderou que era condenado ao fracasso, uma vez que organizava a liberação dos homossexuais a partir de caráter supostamente inato e irremediável de seus desejos. Se essa teoria tem a vantagem, do ponto de vista do dispositivo da sexualidade, de permitir que o homem homossexual seja referido a uma categoria que salvaguarda o valor discriminatório do falo, por outro lado, contém o perigo de aceitar a coexistência de mais de dois sexos, a não ser que todos os homossexuais fossem postos em um campo de concentração. Assim, segundo Hocquenghem, a teoria do terceiro sexo, quando não é inclinada ao fascismo, resulta perigosa. HOCQUENGHEM. *El deseo homosexual*, p. 99-105.

⁷⁴ FRY; MACRAE. *O que é homossexualidade*, p. 86-87. BARBO. *Cultura política homoerótica*, p. 73-78.

para retirar o que entendiam como homossexualidade do domínio estrito da moral, submetendo-o ao controle do discurso científico da medicina. Essa disputa não resultou na simples sobreposição do discurso médico ao jurídico, mas em uma penetração do primeiro no segundo, como nova forma de validá-lo, reforçando, mutuamente, seus efeitos de verdade.⁷⁵

Os debates europeus acerca dos novos modos de pensar, classificar e controlar o homoerotismo chegaram também ao Brasil, como mostra James Green, em seu importante livro sobre a homossexualidade em terras brasileiras no século XX, *Além do carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX*. Porém, o contexto brasileiro apresentou peculiaridades que dificultaram o enraizamento da categoria homossexual antes da década de 1970.

Baseando-se nas análises de antropólogos como Peter Fry, Edward MacRae e Richard Parker, Green traçou a história da disputa entre dois modelos para vivenciar o homoerotismo no Brasil: um, hierárquico, classificado como tradicional e popular, e outro, igualitário, referido como moderno e típico das classes médias e elites urbanas.⁷⁶ O primeiro modelo relaciona-se ao sistema de gênero tradicional na cultura brasileira, o qual é hierarquicamente estruturado e divide os homens engajados em atividades homoeróticas em duas categorias, o homem (ou “homem verdadeiro”), bastante masculinizado, e a bicha afeminada. Essas duas categorias refletem a divisão de gênero

⁷⁵ WEEKS. *Sex, politics and society*, p. 10.

⁷⁶ Os antropólogos Sérgio Carrara e Júlio Simões realizaram uma leitura crítica da literatura antropológica sobre a homossexualidade brasileira produzida entre as décadas de 1970 e 1980. Em vários aspectos, suas observações convergem com as propostas da presente pesquisa. Criticando, principalmente, os estudos de Peter Fry e Richard Parker, os autores mostram como suas interpretações terminam por negar à cultura brasileira seu lugar no mundo e na história ocidentais, reificando uma dinâmica de centro-periferia em que o Brasil só tem lugar como receptor passivo de influências e importações estrangeiras e produtor de exotismos a serem analisados cientificamente por pesquisadores dos países centrais. Para desmontar esse arranjo, no que diz respeito à história do homoerotismo, Carrara e Simões mostram que o modelo hierárquico do homoerotismo, proposto por Fry como característico da cultura popular brasileira, e por Parker, como próprio à tradição nacional do Brasil, não constitui um traço singular ou não-ocidental do homoerotismo na sociedade brasileira. Tal modo de hierarquizar as relações eróticas e de gênero tem uma longa história no Ocidente, segundo os autores, tendo sido presente em países europeus desde a Antiguidade e nos Estados Unidos até o século XX. É nesse sentido que a crítica dos autores converge com nossa pesquisa, pois, ao devassar os processos inquisitoriais de sodomitas no Período Moderno, um arranjo similar ao do modelo hierárquico se fez notar, em alguns casos flagrantemente – embora seja também preciso ressaltar que ele não foi universal entre as fontes que estudamos, uma vez que muitos praticantes da sodomia pareceram orientar suas práticas eróticas de outras formas. Como detalharemos no último capítulo da tese, as marcas da violência escravista sobre as relações sodomíticas (homoeróticas ou não), no contexto de uma ordem de gênero antiga, cujas raízes remontam à Antiguidade, se fizeram presentes em vários dos arranjos erótico-afetivos, mais ou menos coercitivos, articulados por amantes sodomitas no Império português. CARRARA, Sérgio; SIMÕES, Júlio Assis. Sexualidade, cultura e política: a trajetória da identidade homossexual masculina na antropologia brasileira. *Cadernos Pagu*. Campinas. n. 28, janeiro-junho 2007, p. 65-99.

entre a masculinidade (superior e sempre ativa na relação sexual) atribuída a sujeitos categorizados como homens, e a feminilidade (inferior e sempre passiva na relação sexual) atribuída a sujeitos categorizados como mulheres ou como, de alguma maneira, afeminados. Assim, o “homem verdadeiro” não perde os privilégios da masculinidade ao se relacionar sexualmente com uma bicha, pois esta personagem não é um homem, mas uma figura marginal da feminilidade. Para que esse arranjo possa ocorrer, é necessário que, ao menos publicamente, o homem de verdade se mostre como o penetrador na relação sexual com a bicha, a qual, obrigatoriamente, deve se mostrar como passiva e submissa ao parceiro.⁷⁷ Nesse modelo do homoerotismo, o estigma social recai inteiramente sobre a bicha, associada à feminilidade e à abjeção anal (de se deixar penetrar).

É importante frisar que essa descrição se refere a um modelo erudito concebido para explicar as dinâmicas do homoerotismo brasileiro, que foram hegemônicas até a década de 1970 e ainda se fazem presentes hoje.⁷⁸ Na realidade das relações homoeróticas estabelecidas entre as várias personagens, nem sempre todos se comportavam conforme o modelo. Fry e MacRae chamam atenção para isso e apontam que, mesmo as personagens localizadas nos extremos do sistema de gênero do mundo homoerótico, as travestis e os michês-homens (retomando a categoria proposta por Néstor Perlongher),⁷⁹ nem sempre seguiam o roteiro ditado pelo modelo hierárquico tradicional do homoerotismo brasileiro, de modo que “fica claro que tanto o travesti [sic] que ‘come’ quanto o michê que ‘dá’ percebem que estão quebrando as regras na medida em que tomam cuidado de salvar sua respectiva ‘feminilidade’ e ‘masculinidade’ em praça pública”.⁸⁰ A mesma indicação deu o antropólogo argentino Néstor Perlongher, em seu

⁷⁷ GREEN. *Para além do carnaval*, p. 27-28.

⁷⁸ Em seu artigo *Entre discursos, jeitos e gestos: performance de gênero e sexualidade no mercado erótico de travestis e cross-dressers*, o antropólogo Leandro de Oliveira realizou uma etnografia sobre as interações eróticas em uma boate voltada para homens não heterossexuais de camadas populares no subúrbio da cidade do Rio de Janeiro. Em sua pesquisa, o autor identificou como as performances de gênero das personagens eram orientadas para a produção performativa de modos de subjetividade hierarquizados em torno das categorias de homem e de bicha, cada uma com seu *jeito* específico. Essa pesquisa serve como uma evidência, entre outras possíveis, da permanência do modelo hierárquico tradicional do homoerotismo na cultura brasileira contemporânea. OLIVEIRA, Leandro. *Entre discursos, jeitos e gestos: performance de gênero e sexualidade no mercado erótico de travestis e cross-dressers*. In: LOPES, Luiz Paulo da Moite; BASTOS, Líliliana Cabral. (Orgs.). *Para além da identidade*. Fluxos, movimentos e trânsitos. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 235-259.

⁷⁹ PERLONGHER. *O negócio do michê*, p. 17-39.

⁸⁰ FRY; MACRAE. *O que é homossexualidade*, p. 47.

estudo sobre a prostituição masculina no dito gueto gay de São Paulo, no início da década de 1980, a partir do depoimento de um dos michês entrevistados em sua pesquisa:

A situação clássica é a seguinte: sempre o michê diz que só come. Mas muitas vezes o diz só no pedaço, porque não pode falar de outro jeito, se ele falar que dá, aí o cliente pode atravessar a rua e contar para os outros michês. Então ele diz: ‘Eu só como’. Daí que às vezes chegam ao hotel e o cliente pretende comer ou beijar, botar o dedo no cu, botar o pinto entre as pernas do rapaz (...). Ele pode viver isso como uma ofensa, uma ferida, e reagir (...).⁸¹

Seguindo a narrativa de James Green, vê-se que esse modelo tradicional, a partir das primeiras décadas do século XX, começou a dividir espaço com o modelo do binário heterossexual-homossexual importado por médicos brasileiros a partir da Europa. Nesse período, formou-se, no Brasil, uma intrincada rede de discursos religiosos, jurídicos e médicos sobre o homoerotismo, em parte informada pelas novas teorias vindas dos centros produtores de conhecimento do capitalismo, em parte reprodutora das noções tradicionais e autóctones sobre a questão. Nessa rede, o amante homoerótico mais afeminado foi construído como imoral, degenerado e, progressivamente, passou a ser descrito como homossexual, vítima de distúrbios psicológicos. Esses profissionais também criaram uma taxionomia própria, que dividia os homossexuais em indivíduos “penetradores” e “penetrados”, embora os critérios para empregar tais categorias fossem, segundo Green, variáveis e inconsistentes.⁸² Também no Brasil, percebe-se o processo pelo qual o discurso médico lutava para assegurar a si uma posição de poder sobre a verdade da questão do homoerotismo, deslocando e desvalorizando os argumentos morais sobre a sodomia (aqui, estritamente no sentido de homoerotismo), posicionando, em seu lugar, discussões científicas sobre a patologia da homossexualidade.⁸³

O esquema tradicional, descrito por esses autores e organizador das relações homoeróticas no Brasil, guarda similaridades importantes com os modos como várias pessoas (mas não todas) vivenciaram o homoerotismo no Período Moderno. Analisando os primeiros trabalhos do antropólogo e historiador Luiz Mott, da década de 1980, sobre os sodomitas que aparecem nos documentos das duas primeiras Visitações do Santo Ofício às partes do Brasil entre o fim do século XVI e o início do XVII, Peter Fry e Edward MacRae chegaram a conclusões semelhantes,

O antropólogo e militante homossexual Luís Mott, da Universidade Federal da Bahia, conseguiu identificar 135 “sodomitas” e verificou que “os conceitos de ativo (‘agente’ como diziam no tempo da inquisição), e passivo (‘paciente’),

⁸¹ PERLONGHER. *O negócio do michê*, p. 222.

⁸² GREEN. *Além do carnaval*, p. 77-78.

⁸³ GREEN. *Além do carnaval*, p. 78.

são categorias repetidoras da bipolaridade heterossexual da macho-fêmea, não encontrando obrigatoriamente correspondência restrita nos atos homossexuais.⁸⁴

Essa maneira hierárquica de organizar as relações homoeróticas, reproduzindo as hierarquias de gênero mais gerais entre os polos masculino e feminino, dando forte ênfase aos papéis, generificados, desempenhados por cada parceiro no ato erótico, foi classificado também como *modelo mediterrâneo*, em contraste ao modelo anglo-germânico, do binário heterossexual-homossexual. Eve Sedgwick aponta que a existência do dito modelo mediterrâneo é um dos fatores explicativos para o difícil enraizamento das categorias heterossexual e homossexual em culturas mediterrâneas e latino-americanas.⁸⁵ Como veremos a partir da Parte I, esse modelo mediterrâneo conformou uma ordem de gênero tradicional nas sociedades do Império ultramarino português, caracterizada, usando o conceito de Carlos Figari, como a formação discursiva do padrão masculino-ativo.⁸⁶

Essas similaridades entre os modos de experimentar o homoerotismo no passado e no presente servem para reforçar o ponto levantado por Sedgwick sobre a impropriedade de se pensar os diversos estilos do homoerotismo como temporalmente estanques. Não se deve imaginar que, com o surgimento da categoria homossexualidade, o homoerotismo deixou imediatamente de ser categorizado também a partir da noção de sodomia. Como foi visto, as pesquisas históricas e etnográficas sobre o homoerotismo brasileiro nos últimos cem anos têm mostrado o contrário. O que importa salientar são as diferenças entre as categorias de sodomia (que sequer se resumia ao homoerotismo no Período Moderno) e homossexualidade. Também cabe precisar que o esquema da sodomia, no que toca ao homoerotismo, não é simplesmente uma antecipação do modelo bicha-bofe descrito por James Green, uma vez que, como será salientado ao longo desta tese, essa hierarquia, vincada em papéis eróticos generificados, nem sempre esteve presente nos encontros sodomíticos e homoeróticos do passado. Além disso, do ponto de vista dos discursos e das instituições cristãs católicas que gerenciavam o controle, a produção e a repressão dos sodomitas, notadamente o Tribunal do Santo Ofício, essa divisão não era sempre relevante, uma vez que, como veremos na Parte II, tanto o parceiro classificado como agente, como aquele designado paciente, eram igualmente enquadrados como

⁸⁴ FRY; MACRAE. *O que é homossexualidade*, p. 50.

⁸⁵ SEDGWICK. *Epistemology of the closet*, p. 159. nota 32.

⁸⁶ 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. 115-119.

sodomitas, havendo variação na penitência somente se ficasse provado que o paciente fora forçado e não tivera qualquer intenção de cometer o ato que, em si mesmo, era considerado pecaminoso.

Portanto, a sodomia não equivale nem ao conceito de homossexualidade surgido no século XIX, nem à hierarquia bicha-bofe (homem de verdade) característica da cultura popular brasileira no século XX e ainda hoje. Desse modo, como mencionado anteriormente, não há por que usar termos como homossexual, homossexualidade ou, ainda, gay e lésbica para referir-se aos sodomitas do Período Moderno. Uma alternativa, que já viemos empregando neste texto, é utilizar a categoria homoerotismo e seus derivados. O psicanalista Jurandir Freire Costa propôs esta categoria para evitar a normatização implícita à identidade homossexual. A noção de homoerotismo é mais flexível e descreve melhor a pluralidade das práticas e desejos de homens por homens e de mulheres por mulheres. Ademais, ela romperia com os significados médico-jurídicos pejorativos atrelados às categorias *homossexualismo*, *homossexualidade* e *homossexual*, associadas à doença, à anormalidade e à perversão.⁸⁷ Segundo Ferrari, a categoria homoerotismo dilui a homogeneidade contida na identidade homossexual, uma vez que diz mais de práticas do que de critérios identitários: “o” ou “a” praticante do homoerotismo não necessariamente possui uma identidade homossexual e, portanto, não necessariamente constrói uma subjetividade em que suas práticas estão articuladas, de modo homogeneizante, a esta identidade. A categoria homoerotismo, ademais, permite problematizar a centralidade do objeto do desejo e é mais indefinida, sendo, portanto, aberta a novas construções subjetivas, relacionadas a uma maior diversidade de práticas e de prazeres. Por isso, o homoerotismo dá mais força ao contexto sociocultural em que acontece como prática.⁸⁸

Do ponto de vista da presente pesquisa, a categoria homoerotismo apresenta, ainda, o valor heurístico de destacar o conceito de erotismo como central aos processos de subjetivação estudados ao longo da tese. Entendemos o erotismo a partir da definição cunhada por Georges Bataille, ou seja, como mais do que o simples intercuro sexual, como uma busca psicológica independente de fins reprodutivos ou, acrescentaríamos, os prazeres físicos do gozo. Na verdade, o erótico se define como um domínio em que o

⁸⁷ COSTA, Jurandir Freire. *A inocência e o vício*. Estudos sobre homoerotismo. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1992, p. 13-40.

⁸⁸ FERRARI, Anderson. Homoerotismo. In: COLLING, Ana Maria; TEDESCHI, Losandro Antonio. (orgs.). *Dicionário crítico de gênero*. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2015, p. 351-353.

gozo se torna independente de pressões naturais ou biológicas. O erotismo é, segundo Bataille, uma das dimensões culturais fundantes do humano, logo, é um dos artifícios inventados para que o "homem", produzindo-se, assim mesmo, como humano, superasse, ou acreditasse superar, o isolamento radical de seu ser, a sua descontinuidade (a sua finitude), inserindo-se em uma continuidade dada pela dimensão da cultura (do discurso, diria em linguajar foucaultiano ou pós-estruturalista).⁸⁹ Essa concepção de erotismo, observa-se, é tipicamente ocidental, visto que o define como uma dimensão profunda do que é humano nos "homens ocidentais", o que, como veremos na Parte I, foi uma elaboração discursiva característica de certos regimes de verdade-poder-subjetivação historicamente localizáveis (o dispositivo da carne cristã e o dispositivo da sexualidade, ainda que com lógicas invertidas).

Destarte, como dimensão fundante do que se considera humano na cultura ocidental, o erotismo diz de uma experiência interior, é um aspecto da vida religiosa do homem, de sua espiritualidade, no sentido do processo cultural de produção de sua subjetividade humanizada. A produção da subjetividade erótica (ou homoerótica) acontece como a experiência de uma interioridade, que é aí mesmo escavada em cada um por meio do jogo contraditório e dialético do interdito e da transgressão. Se a repressão ao gozo absoluto e animalesco tem um papel da fundação do erótico humano, esse não acontece sem o movimento correspondente da transgressão, que, por sua vez, não é simplesmente um retorno ao estado da natureza. A relação interdito-transgressão, constitutiva do erótico, é da ordem do *aufheben*, do superar-mantendo, o interdito é superado, sem, contudo, ser suprimido, ele é preservado.⁹⁰ Uma tal concepção do erótico se harmoniza com o sentido principal da história da sexualidade conforme proposta por Foucault, qual seja, uma crítica radical à hipótese repressiva. A repressão, o interdito, não se desliga da transgressão, tendo como resultado não a extinção ou o banimento de sujeitos, mas a sua própria produção como possibilidades culturais (ainda que abjetas).⁹¹ Portanto, o conceito de erotismo e seu enxerto na categoria de homoerotismo diz, no presente trabalho, da experiência do interdito (angústia) e da transgressão (gozo e culpa) que fundam certos tipos de interioridade, distintos conforme o regime de verdade ora hegemônico. Abre, portanto, para uma inserção de práticas sexuais entre pessoas do

⁸⁹ BATAILLE, Georges. *O erotismo*. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 33-48.

⁹⁰ BATAILLE. *O erotismo*, p. 53-60.

⁹¹ FOUCAULT. *História da sexualidade 1*, p. 15-6.

mesmo sexo ou outras práticas sexuais interditas (notadamente o sexo anal) em dispositivos de produção de certas categorias de sujeição e de subjetividade, as quais não acontecem sem profundos sentimentos de angústia, culpa, medo, ódio e desespero, pois, conforme Bataille, "A *experiência interior* do homem é dada no instante em que, quebrando a crisálida, ele tem a consciência de dilacerar a si mesmo, não a resistência oposta de fora".⁹²

A sodomia, por conseguinte, será estudada nesta tese como uma categoria sexo-política da dimensão erótica da cultura ocidental, cujo objetivo é a produção de subjetividades nos termos do dispositivo da carne cristã. Consequentemente, o foco será, primordialmente, sobre as experiências subjetivas, da vida interior, das pessoas interpeladas como sodomitas. Como elas sentiram, experimentaram, se sujeitaram e se subjetivaram suas práticas (homo)eróticas?

IV. Fontes de pesquisa

Se fazemos aqui um estudo sobre práticas eróticas e de gênero marginalizadas e estigmatizadas, é mister considerar que elas não aconteciam em um vácuo. Ao contrário, estavam enquadradas em contextos mais amplos, que configuravam as dinâmicas do império português no Período Moderno. É necessário, portanto, neste momento inicial da tese, que expressemos como poderia se dar esse enquadramento.

As práticas eróticas e de gênero dos indivíduos são modos primários pelos quais se desenvolvem as dinâmicas das relações de poder de determinada sociedade.⁹³ Podem

⁹² BATAILLE. *O erotismo*, p. 62.

⁹³ A historiadora Joan W. Scott define seu uso da categoria de gênero conforme duas proposições. A primeira delas é que o gênero é um elemento constitutivo das relações sociais baseadas em certas percepções das diferenças entre os sexos. Isso significa que as diferenças entre os sexos, aparentemente biológicas, são construídas, historicamente, através das variações da categoria de gênero. A segunda proposição é que o gênero é um modo primário de dar significado às relações de poder na história. Com esta afirmativa, a historiadora pretende alargar o domínio de objetos históricos passíveis de uma análise de gênero, não a limitando à história das mulheres, dos diversos grupos dissidentes das normas sexuais e de gênero e da construção de suas subjetividades. Joan Scott abre a possibilidade de áreas mais tradicionais de pesquisa histórica também serem passíveis de análises com a categoria gênero, como no trecho seguinte: "Politics is only one of the areas in which gender can be used for historical analysis. I have chosen the following examples relating to politics and power in their most traditionally construed sense, that is, as they pertain to government and the nation-state, for two reasons. First, the territory is virtually uncharted, since gender has been seen as antithetical to the real business of politics. Second, political history – still the dominant mode of historical inquiry – has been the stronghold of resistance to the inclusion of material or even questions about women and gender". SCOTT. *Gender: a useful category of historical analysis*, p. 1070. Nesse sentido, a autora propõe que áreas como a história das guerras, da diplomacia ou do Estado possam ser analisadas de um novo modo, através da categoria gênero. Dessa maneira, retornando ao recorte desta pesquisa, o estudo de um objeto eminentemente político, como, por exemplo, o funcionamento administrativo do Império português, poderia ser abordado, de uma nova maneira, através da aplicação da categoria gênero. Assim, outras características de seu funcionamento poderiam vir à luz, a depender da

reproduzir ou contestar as configurações de força que conformam a sociedade. Estão incrustadas nos comportamentos, pensamentos e emoções das pessoas. No caso das diferentes sociedades que compunham o império pluricontinental dos portugueses, estão imbricadas a algumas de suas características socioculturais. Entre tais características, destacam-se a inexistência de divisão rígida entre público e privado (ou mesmo sua inversão, para as colônias, como ensinou Fernando Novais);⁹⁴ a hierarquização social rígida em ordens ou estamentos, que se reproduzia através da dimensão de representação e teatralidade das identidades sob o Antigo Regime português e a sociabilidade cortês que a configurava; o escravismo, exacerbando e explicitando a violência própria do Sistema Colonial, que dava o tom peculiar do que era viver nas colônias portuguesas, especialmente na América;⁹⁵ e o catolicismo tridentino, como um momento de apogeu do dispositivo da carne nas sociedades ocidentais e em suas colônias. Essas características gerais formam o pano de fundo que guiará a análise do processo de assimilação da sodomia à categoria de heresia pela Inquisição portuguesa e dos processos inquisitoriais.

Como foi dito, os processos movidos pelo Tribunal do Santo Ofício contra os homens e as mulheres que praticaram a sodomia constituem o conjunto principal das fontes desta pesquisa. Contudo, não só processos completos serão analisados. Os *Cadernos do Nefando* também apresentam narrativas peneiras de detalhes que descortinam o dia a dia dos processos de subjetivação dessas pessoas, tidas como abomináveis pecadores, culpados do crime de sodomia, em Portugal e alhures. Desse

criatividade dos historiadores no manuseio de fontes muitas vezes lidas ou na inclusão de novos conjuntos documentais, até aqui pensados como inúteis ao estudo de tal objeto.

⁹⁴ 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. Para a discussão da problemática do público e do privado na Europa do Período Moderno, ver ARIËS, Philippe. *História social da família e da criança*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986; ARIËS, Philippe. Por uma história da vida privada. In: ARIËS, P.; DUBY, Georges. (Orgs.). *História da vida privada*. Volume 3. Da Renascença ao século das Luzes. São Paulo: Companhia de Bolso, p. 9-20; DUBY, Georges. Poder privado, poder público. In: ARIËS, P.; DUBY, Georges. (Orgs.). *História da vida privada*. Volume 2. Da Europa feudal à Renascença. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009, p. 15-50; ELIAS, Norbet. *O processo civilizador*. Uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Zahar, 1994. Vol. 1.

⁹⁵ Essas questões passam pela querela referida acima entre os modos de compreender o funcionamento político e administrativo do império português. Não sendo o caso de aprofundar-me nas razões de cada uma das partes do debate historiográfico, para defender ideias de um império mais ou menos centralizado, acredito que o mero elencar das características que tomei como mais significativas aponta para uma conciliação tensa entre elas, sob o entendimento de que nenhuma interpretação histórica é definitiva, antes elas iluminam problemas acerca do passado sob diferentes primas. Para uma visão dessa discussão e das críticas recíprocas de cada corrente para a outra, ver: SOUZA, Laura de Mello e. *O sol e a sombra*. Política e administração na América portuguesa do século XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2006; FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda Baptista; GOUVÊA, Maria de Fátima Silva. (orgs.). *O Antigo Regime nos trópicos*. A dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001; HESPANHA, António Manuel. Depois do Leviathan. In: HESPANHA, António Manuel. *Caleidoscópio do Antigo Regime*. São Paulo: Alameda, 2012, p. 7-40.

modo, ainda que não sejam processos inteiramente formados (não dispondo de várias informações que os processos amiúde trazem), constituem um segundo conjunto fundamental de fontes para a pesquisa. Um terceiro conjunto diz respeito às confissões, denúncias e processos realizados no curso das três visitas do Santo Ofício às partes do Brasil.

Estes três conjuntos de documentos em si formam um volume de fontes que dificilmente poderia ser lido em sua totalidade ao longo de uma vida inteira, quanto mais no prazo de um doutorado. São centenas de processos dos três tribunais da Inquisição em Portugal, mais o que conseguiu se preservar do Tribunal de Goa (processos que tinham sido previamente remetidos a Lisboa). Os *Cadernos do Nefando* também compreendem dezenas de volumes, cada um com centenas de páginas. Dada a impossibilidade de leitura completa de todo o material, optamos por selecionar aqueles processos, confissões e denúncias cujas narrativas melhor respondessem aos problemas desta pesquisa. Um critério que **não** utilizamos na seleção dos processos a serem analisados foi a ausência de estudos prévios sobre eles, uma vez que entendo que a presente pesquisa traz questões e conceitos novos, permitindo um olhar renovado sobre fontes anteriormente discutidas por outros historiadores. Decidimos, portanto, mesclar processos inéditos e não inéditos, usando como critério apenas os problemas aqui levantados.

Além desses documentos processuais sobre os e as praticantes do nefando, utilizaremos na pesquisa fontes de naturezas jurídica, teológica e moral, em ordem de compor o quadro de maiores dimensões do dispositivo da carne e das posições nele ocupadas pela sodomia. Para análise dos significados atribuídos pela Inquisição à sodomia (e suas variações no tempo), bem como dos diferentes modos prescritos pelo Santo Ofício para o tratamento jurídico cotidiano desse crime, apelamos a diversos documentos, tais como os Regimentos do Santo Ofício de 1552, 1613, 1640 e 1774 (com destaque para as seções referentes aos pecados da carne), transcritos na edição 157, n. 392, ano 1996, da *Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro*, e documentos variados produzidos pela Inquisição sobre o pecado nefando e sobre suas técnicas para controlá-lo e reprimi-lo. Este último conjunto de documentos compreende Provisões, Consultas, Comissões, Ofícios e Assentos. Também analisaremos as *Ordenações do Reino*, as *Constituições do arcebispado de Lisboa*, as *Constituições Extravagantes do Arcebispado de Lisboa* e as *Constituições do Arcebispado de Goa*. As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* serão consultadas em sua edição moderna,

organizada por Bruno Feitler, Evergton Sales Souza, Istvan Jancsó e Pedro Puntoni. Porém, a análise de documentos jurídicos prescritivos não pode enganar o historiador, pois havia uma enorme distância entre a norma prescrita e a prática cotidiana dos tribunais. Tal disparidade é, no entanto, aquilo que dava ao desenrolar corriqueiro dos processos sua originalidade frente às leis e normas, revelando-se como interessantes ao olhar do historiador.

Outro conjunto de documentos com que trabalharemos na pesquisa é o de textos morais e teológicos cristãos. Este conjunto cresceu enormemente ao longo da pesquisa, especialmente após a publicação e a leitura do recente volume 4 da *História da sexualidade*, de Michel Foucault. A partir de então, reformulamos a dimensão da pesquisa voltada para a narração de uma história da sodomia como conceito. Na esteira da nova e detalhada descrição do dispositivo da carne cristã nos primórdios do cristianismo confeccionada por Foucault, relemos as fontes teológicas, morais e jurídicas da tradição cristã voltadas para a sodomia, com vistas a perceber, ademais dos sentidos atribuídos ao pecado nefando, os mecanismos enunciativos que articulavam esses sentidos àquela experiência do erótico cujos mecanismos gerais estão descritos em *As confissões da carne*. Ademais, a contextualização discursiva dos sentidos históricos do pecado de Sodoma nos termos do dispositivo da carne permitiu uma análise mais multifacetada da sodomia como categoria sexo-política. Assim, foram consultados textos de vários autores cristãos desde a Patrística até a Escolástica. Tais obras, que também incluem, em seu conjunto, alguns textos que são ou foram considerados sagrados pelos cristãos, foram manipuladas de maneira a decompor os enunciados constitutivos da categoria de sodomia no painel da literatura cristã (moral, religiosa, filosófica e teológica) a respeito da ética do sexo prescrita à cristandade. Destarte, consultamos textos de Clemente de Alexandria, Tertuliano, Cipriano de Cartago, Metódio de Olimpo, Gregório de Nissa, S. Ambrósio, S. Jerônimo, João Cassiano, S. João Crisóstomo, S. Agostinho, S. Tomás de Aquino, Alain de Lille e S. Pedro Damiano. A estes autores, somam-se os textos da *Bíblia* dos cristãos (cuja versão consultada foi a da *Bíblia de Jerusalém*, ocasionalmente cotejada com outras edições, citadas no texto), a *Didache* e a *Epístola de Barnabé*. Entre todos esses autores, lugares destacados são ocupados por S. Agostinho e S. Tomás de Aquino, cujas sistematizações e considerações originais sobre a natureza do homem, de Deus, do pecado, do sexo, da sodomia e do homoerotismo marcaram de forma profunda e

duradura a cultura ocidental e o dispositivo da carne. Uma lista completa dos textos específicos consultados de cada autor está disponível no Índice final da tese.

V. Aporte teórico-metodológico

Como dar sentido a essa multidão de fontes díspares? Mesmo tendo um problema histórico como guia na leitura dos documentos, é indispensável o emprego de certo método no tratamento das fontes. Nesta pesquisa, o método da genealogia foucaultiana sobressaiu como fértil para investigação dos sentidos relacionados à prática sodomítica no império português da Época Moderna. Todavia, diante das complexidades envolvidas na apropriação e no uso do arsenal metodológico foucaultiano (o qual exige um debruçar-se sobre todo o pensamento do filósofo, para evitar análises e julgamentos simplistas), tomamos a decisão de deslocar a discussão dos nossos usos da arqueologia e da genealogia foucaultiana para um espaço à parte, que deu forma aos prolegômenos da tese. Assim, neste momento, detemo-nos somente na discussão sobre o lugar desta pesquisa histórica sobre a Época Moderna dentro do referencial da Teoria *Queer*, detalhando também alguns conceitos de autoras e autores *queer* que, de modo secundário em relação ao aporte teórico-metodológico foucaultiano, também nos foram úteis para problematizar alguns aspectos menos evidentes da experiência sodomítica nos termos do dispositivo da carne cristã.

Designar a presente pesquisa como *queer* diz de uma tentativa de deslocar a história do domínio da heterossexualidade compulsória, superando uma visão binária dos gêneros que tão frequentemente fundamenta as investigações históricas.⁹⁶ A ingenuidade dos historiadores perante as implicações do regime de poder da heterossexualidade em seus escritos tem feito com que muitos tomem identidades hoje presentes como sendo dadas no passado – no caso, a identidade homossexual, mas também outras, que parecem básicas e evidentes, como o ser homem ou o ser mulher, ou sê-los à maneira heterossexual contemporânea. Trata-se de categorias que a historiografia heteronormativa preserva em

⁹⁶ "Todavia, apesar da maior recepção dos temas relacionados às homossexualidades pelos programas de história, da incorporação do gênero como categoria de análise e da aproximação de alguns/as historiadores das reflexões pós-identitárias, como a teoria *queer*, os pressupostos interpretativos baseados na dicotomia dos gêneros continuam a nortear a disciplina, repetindo "incansavelmente a existência binária de gêneros fundados em corpos sexuados"". VERAS, Elias Ferreira; PEDRO, Joana Maria. Outras histórias de Clio: escrita da história e homossexualidades no Brasil. In: SOUSA NETO, Miguel Rodrigues de; GOMES, Aguinaldo Rodrigues (orgs.). *História & teoria queer*. Salvador, BA: Editora Devires, 2018, p. 134. Na mesma perspectiva, ver NAVARRO-SWAIN, Tania. História, construção e limites da memória social. In: RAGO, Margareth; FUNARI, Pedro Paulo (orgs.). *Subjetividades antigas e modernas*. São Paulo: Annablume, 2008, p. 29-46.

seu ordenamento binário, como argumentaram Elias Veras e Joana Maria Pedro, sem questionar como a organização das dicotomias homem/mulher, masculino/feminino, heterossexual/homossexual, normal/anormal, centro/periferia, natureza/cultura, cristão/pecador, saudável/doente atua no sentido da produção de narrativas históricas que reproduzem a heteronorma.⁹⁷

Seria anacrônico usar os conceitos e referencial teórico da Teoria *Queer* em uma pesquisa histórica? Ainda mais em um estudo com recorte temporal recuado no tempo?⁹⁸ Afinal, nem inquisidores, nem praticantes do nefando poderiam saber o que é *queer*, gênero, homossexualidade ou heterossexualidade. Acontece que o mesmo pode ser dito para uma infinidade de conceitos que os historiadores têm menos pejo de usar em suas análises, como cultura, sociedade, modo de produção, tempo histórico, poder, regime de historicidade, classe, comunidade imaginária etc. Qual é então o problema em apropriar-se do aporte teórico *Queer* para fins historiográficos? Há que se destacar que usar o aporte conceitual desse ramo de estudos não significa procurar descobrir no passado identidades ou processos semelhantes aos encontrados nas sociedades contemporâneas. Isso porque a Teoria *Queer* não diz de uma identidade, não propõe o *queer* como um substituto do gay atual. Usar os conceitos dessa teoria significa operar a desconstrução das identidades, explicitar seu caráter histórico, muitas vezes escondido, e expor as hierarquias e opressões que necessariamente acarretam para se fazer valer. Trata-se de operar, na dimensão própria da história, isto é, no tempo, a analítica da normalização (dos processos de normalização, de disciplina das subjetividades):⁹⁹ ou seja, explicitar as identidades como imanes às relações de poder. Fazer a pesquisa histórica sob os marcos da Teoria *Queer* é alterar as perguntas feitas às fontes, no sentido de deslocar categorias que, sub-

⁹⁷ VERAS; PEDRO. Os silêncios de Clio: escrita da história e (in)visibilidade das homossexualidades no Brasil, p. 90-109.

⁹⁸ "Assim, o campo da história das mulheres e das relações [de gênero] foi pejorativamente qualificado como 'politizado' ou 'anacrônico', devido à sua cariz profundamente feminista, muitas vezes pensado como menos profundo, menos preocupado com a 'história real' e menos comprometido com a verdade dos fatos históricos. Ao que parece, esta também está sendo a triste sina dos estudos *queer* dentro da historiografia brasileira. Acusada de politizada, ela mostra a politização de todo um campo de conhecimento que seleciona aquilo que é ou não história, objetos históricos, conceitos e fontes de pesquisa histórica". RIBEIRO JÚNIOR, Benedito Inácio. Estudos *queer* na historiografia brasileira. In: SOUSA NETO, Miguel Rodrigues de; GOMES, Aguinaldo Rodrigues (orgs.). *História & teoria queer*. Salvador, BA: Editora Devires, 2018, p. 160.

⁹⁹ MISKOLCI, Richard. A teoria queer e a sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 11, n. 21, p. 150-182, jan.- jun. 2009.

repticiamente, influenciam a operação historiográfica, feita, como tem sido, sob os constrangimentos do pensamento heterossexual.¹⁰⁰

Alguns dirão que o anacronismo está em transportar para o passado, preocupações políticas que ali inexistiam (afinal, é certo que a Teoria *Queer* tem intenções políticas expressas).¹⁰¹ Porém, como foi dito no início do texto, isso não deixa de ser verdade para todo estudo histórico, principalmente para aqueles que se prezam os mais neutros e afastados de disputas políticas.¹⁰² Assim, usar a Teoria *Queer*, de modo a revelar facetas até aqui encobertas ou menosprezadas do passado histórico, tomando os cuidados metodológicos de praxe na pesquisa, não se mostra mais, ou menos, anacrônico que qualquer outra metodologia ou fundamento teórico, nas mesmas condições. Quem sabe o contrário seja mais verdadeiro, quer dizer, talvez uma história heteronormativa seja, afinal, mais anacrônica, uma vez que transporta, de maneira naturalizada e até

¹⁰⁰ O conceito de pensamento heterossexual (inspirado na ideia de pensamento selvagem de Lévi-Strauss) foi desenvolvido pela escritora e teórica feminista francesa Monique Wittig, em seu artigo *El pensamiento heterosexual*. Ele se refere a um conjunto de variadas disciplinas, teorias e ideias pré-concebidas que conformam as ciências humanas. Assim, para a Wittig, todas as ciências humanas operavam, até a emergência dos movimentos de liberação feminista, gay e lésbica e suas críticas teóricas, sob os auspícios do pensamento heterossexual. Esse modo de pensar e produzir conhecimento é um discurso de dominação, com efeitos reais na submissão de uma infinidade de grupos sociais, não apenas as mulheres, as lésbicas e os gays, como também minorias raciais, etárias, imigrantes e outras. O pensamento heterossexual funciona por meio do não questionamento histórico de categorias como mulher, homem, sexo, diferença. Ou ainda, história, cultura e real. Não há um questionamento histórico radical dessas categorias, na medida em que os pensadores das humanidades não questionam seus fundamentos heterossexuais, ou seja, não se interrogam sobre como estão todos implicados na perpetuação de situações de dominação socioeconômica dos grupos subalternos. Do ponto de vista de Wittig, continua existindo, no seio da cultura e da história, um núcleo natural que resiste ao exame, que se queda excluído do social: trata-se da relação heterossexual. Ao tomar como pressuposta a existência de identidades como ser homem e ser mulher na história, a historiografia mantém-se sob a égide do pensamento heterossexual. A partir das considerações de Wittig, torna-se problemático presumir algo como homem ou como mulher, a não ser que sejam como conceitos políticos de oposição. É este raciocínio que leva a autora a dizer: “¿Qué es la mujer? Pánico, zafarrancho general de la defensa activa. Francamente es un problema que no tienen las lesbianas, por un cambio de perspectiva, y sería impropio decir que las lesbianas viven, se asocian, hacen el amor con mujeres porque ‘la-mujer’ no tiene sentido más que en los sistemas heterossexuales de pensamiento y en los sistemas económicos heterossexuales. Las lesbianas no son mujeres”. WITTIG, Monique. *El pensamiento heterosexual*. In: WITTIG, M. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Trad. Javier Sáez y Paco Vidarte. Barcelona: Editorial Egales, 2006, p. 45-57.

¹⁰¹ Para uma análise das intenções políticas subversivas da Teoria *Queer*, ver: ROCHA, Cássio Bruno de Araujo. Teoria *Queer* entre a Pós-modernidade e o Presentismo: um caminho crítico possível?. *Periódicus*, Salvador, n. 6, v. 1, p. 212-240, nov. 2016-abr. 2017.

¹⁰² "Admite-se que não se produz mais um discurso verdadeiro sobre o passado, mas que se produz discursos que possuem uma obrigação ética com a verdade, seja ela localizada ou histórica. Também já é lugar comum negar que seja possível recuperar fatos no passado que viriam puros ao nosso presente graças ao uso do método correto. Não se acredita mais numa escrita da história desencarnada, despolitizada, livre das ideologias. Então, por que as pesquisas que envolvem gênero e, nesse caso, os estudos *queer*, ainda são colocados sob suspeita?". RIBEIRO JÚNIOR. Estudos *queer* na historiografia brasileira, p. 158.

inconsciente, padrões de anormalidade que não necessariamente existiam nos contextos históricos ora questionados.¹⁰³

A Teoria *Queer* emergiu de uma mistura tensionada entre o intelectualismo do pós-estruturalismo (em oposição crítica aos estudos gays e lésbicos) e a militância política motivada como uma resposta necessária à crise do HIV/AIDS nos Estados Unidos (em oposição crítica ao movimento pela liberação gay e ao feminismo lésbico). Assim, desde as suas origens, a Teoria *Queer* tem tentado realizar de novo modo a relação entre a política e a teoria, pensando ambas de modos igualmente novos.¹⁰⁴ Annamaria Jagose acrescenta ainda que a Teoria *Queer* tem relações de continuidade e descontinuidade com as formas de ativismo gay e lésbico que a antecederam na cena política dos países ocidentais ao longo do século XX, tais como o movimento homofílico, até a década de 1960 e o movimento pela liberação gay, da década de 1970.¹⁰⁵

Em fevereiro de 1990, o termo *Queer Theory* foi empregado a primeira vez por Teresa de Lauretis, como forma de contrastar o novo campo de pesquisa em relação aos estudos gays e lésbicos, seguindo-se a isso o reconhecimento como corrente teórica válida a partir de conferências nas universidades mais prestigiadas dos Estados Unidos.¹⁰⁶ Os primeiros teóricos *queer* saíram de departamentos de filosofia, crítica literária e estudos culturais,¹⁰⁷ estabelecendo diálogos profícuos com autores do pós-estruturalismo francês, como Jacques Derrida, Jacques Lacan e Michel Foucault.

¹⁰³ "Assim, necessitamos reconhecer que se a História ainda se mantém atrelada a um centro político de produção de conhecimento e legitimação de verdades, este centro é balizado pela heteronormatividade, que se vê indissociável da escrita histórica dos sujeitos e das sexualidades. O que pretendemos evidenciar é o fato de que escrever uma história heteronormativa implica em inscrever na história os sujeitos desviantes da norma como *anormais*". (Grifos no original) BRULON, Bruno. Normatizar para normalizar: uma análise *queer* dos regimes de normalidade na historiografia contemporânea da homossexualidade. In: SOUSA NETO, Miguel Rodrigues de; GOMES, Aguinaldo Rodrigues (orgs.). *História & teoria queer*. Salvador, BA: Editora Devires, 2018, p. 50.

¹⁰⁴ Joan Scott abordou a necessidade de superar-se a dicotomia entre política e teoria em relação ao feminismo e à escrita da história das mulheres e das relações de gênero ao final do século XX. Para essa autora, tal dicotomia é falsa, a história das mulheres e o feminismo, funcionando na lógica do suplemento, proposta por Jacques Derrida, significam uma indeterminação constante e uma desestabilização potencial das normas pretensamente neutras que governam a história como disciplina – o que pode ser estendido para as demais disciplinas das humanidades que investigam as questões de gênero e da sexualidade. Ao final, diz a autora, “não há jeito de se evitar a política – as relações de poder, os sistemas de convicção e prática – do conhecimento e dos processos que o produzem”. SCOTT, Joan. História das Mulheres. In: BURKE, Peter. *A escrita da história*. Novas perspectivas. Trad. Magda Lopes. São Paulo: Editora Unesp, 2011, p. 65-98.

¹⁰⁵ JAGOSE, Annamarie Rustom. *Queer theory*. An introduction. Melbourne, Austrália: Melbourne University Press, 1996, p. 72-96

¹⁰⁶ MISKOLCI. A teoria *queer* e a sociologia: o desafio de uma analítica da normalização, p. 150-151.

¹⁰⁷ Richard Miskolci explica que a área dos estudos culturais surgiu, nos sistemas universitários britânico e estadunidense, entre as décadas de 1980 e 1990, a partir da recepção, nos departamentos das Humanidades

Entre o final da década de 1980 e o início da de 1990, a palavra *queer* foi apropriada por coletivos de militantes homossexuais, portadores de HIV, lésbicas, trabalhadores do sexo, profissionais de saúde e amigos e familiares de homossexuais – sendo os primeiros e principais o ACT UP (*Aids coalition to unleash power*) e o *Queer Nation*¹⁰⁸ – e, em meio à crise social da epidemia do HIV/aids nos Estados Unidos, deslocada de seu significado original ofensivo. Nesse país, a crise da aids foi recebida com descaso e inação por parte do governo federal (à época controlado pelo presidente conservador Ronald Reagan, do Partido Republicano). Contra a paralisia do governo, formaram-se grupos ativistas cuja radicalidade era original em meio ao movimento homossexual estadunidense.¹⁰⁹

O surgimento da Teoria *Queer* também se relaciona com a crise enfrentada pelos movimentos feminista e gay ao longo dos anos 1980. Essa crise foi motivada pela percepção de várias pessoas e grupos, dentro dos movimentos ou não, de que existiam diferenças internas às identidades de mulher, gay e lésbica. Tratava-se de diferenças de classe, de raça, de idade, de práticas sexuais, de gênero e de sexualidade, que tendiam a ficar invisíveis em meio àqueles movimentos. A crítica feita, então, era ao tom universal das identidades propagadas pelos movimentos e por acadêmicos, e que faziam desaparecer as diferenças existentes dentro das diferenças.¹¹⁰

Surgida em tal contexto, com influências múltiplas e ambíguas entre a Academia e os movimentos sociais, a Teoria *Queer* recebeu seu impulso inicial antes mesmo do seu nome ter sido cunhado. Em 1985, a publicação, por Eve K. Sedgwick, de *Between Men: English literature and male homosocial desire*, marcou um novo modo de problematizar a sexualidade e o desejo, não partindo de uma concepção de norma e normalidade que tivesse como pressuposto não-dito a heterossexualidade, mas, ao contrário, iniciando uma linha de investigação que colocasse a própria heterossexualidade (o padrão ou regime de

(filosofia, história e teoria literária) da obra de Marx, da Teoria Crítica e do Pós-estruturalismo francês. Dentro dos Estudos Culturais, existem duas vertentes, a teoria *Queer* e os estudos Pós-coloniais, que, reunidas, formam, o conjunto das teorias subalternas. MISKOLCI. A teoria *queer* e a sociologia: o desafio de uma analítica da normalização, p. 158-159.

¹⁰⁸ O leitor pode conferir as histórias que esses grupos fazem de si próprios e conhecer mais de suas ações políticas nos Estados Unidos, que se mantêm até hoje, pelos seus *sites*. Para o grupo ACT UP: <http://www.actupny.org/>, para o *Queer Nation*: <http://queernationny.org/>.

¹⁰⁹ JAGOSE. *Queer Theory*, p. 93-96; MISKOLCI, Richard. *Teoria queer*. Um aprendizado pelas diferenças. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 21-35.

¹¹⁰ LOURO, Guacira Lopes. *Um corpo estranho*. Ensaios sobre sexualidade e teoria *queer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008 p. 29-38. Para as continuidades e rupturas entre a teoria *queer* e os movimentos sociais de gays, lésbicas e feministas que a precederam ao longo do século XX, ver também JAGOSE. *Queer Theory*, p. 22-29; 30-43; 44-57.

normalidade) em questão, não se conformando a apenas dar voz aos homossexuais. Desse modo, o objeto de análise da Teoria *Queer* foi se contornando como as dinâmicas históricas e culturais da sexualidade e do desejo na organização das relações sexuais. Na passagem dos anos 80 para os 90, foram publicados outros textos que marcariam os estudos *queer* nas décadas seguintes, tais como *Gender Trouble: feminism and the subversion of identity*, de Judith Butler, *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, de David Halperin, *Epistemology of the Closet*, de Eve K. Sedgwick, todos no ano de 1990, e *Fear of a Queer Planet*, a primeira coletânea popular sobre Teoria *Queer*, organizada por Michael Warner e publicada em 1993.¹¹¹

O arsenal teórico-conceitual dos estudos *Queer* oferece alguns instrumentos críticos que são centrais na pesquisa que realizei. Para a análise das fontes e a escrita da tese, eu irei me apropriar principalmente de noções trabalhadas por Judith Butler, Paul-Beatriz Preciado (juntamente a Guy Hocquenghem) e Gayle Rubin. Assim, em primeiro lugar, é preciso especificar como o tratamento que Butler deu à categoria de gênero é utilizado na pesquisa.¹¹²

Judith Butler inovou os estudos de gênero ao argumentar que a suposta dualidade entre sexo (natureza) e gênero (cultura) é uma ilusão, fabricada pelas relações de poder que conformam a ordem de gênero para fornecer um fundamento biológico irreduzível, pré-discursivo, às identidades de gênero. Relendo trabalhos de autoras feministas como Simone de Beauvoir, Luce Irigaray e Monique Wittig à contramão (por meio das ferramentas teóricas de Michel Foucault), Butler mostrou que o sexo sempre foi gênero, no sentido de que o que é percebido como sexo e diferença sexual só tem sentido a partir

¹¹¹ Dos cinco livros mencionados, apenas *Gender Trouble* e *Epistemology of the Closet* têm traduções para o português. A tradução de *Gender Trouble*, como *Problemas de gênero*, tem sido identificada como marco na difusão da Teoria *Queer* no Brasil. BUTLER, Judith. *Problemas de gênero*. Feminismo e subversão da identidade. Trad. Renato Aguiar. 4ª ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2012; SEDGWICK, Eve K. A epistemologia do Armário. *Cadernos Pagu*. Tradução de Plínio Dentzien. Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero Pagu, n. 28, p. 19-54, jan.-jun. 2007. Ressalta-se que a tradução de *Epistemology of the closet* resume-se e uma versão condensada do capítulo um da obra.

¹¹² Em trabalho anterior, realizamos uma discussão mais aprofundada sobre a história da categoria gênero e de seus usos na historiografia, discutindo suas relações com a história das mulheres na literatura internacional e brasileira. ROCHA. *Masculinidades e Inquisição*, p. 55-75. Outros textos fundamentais para conhecer a trajetória dos campos da história das mulheres e das relações de gênero são: PERROT, Michelle. Escrever uma história das mulheres: relato de uma experiência, *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 4, p. 9-28, 1995; RAGO, Margaret. Epistemologia feminista, gênero e história. In: PEDRO, Joana Maria; GROSSI, Miriam Pillar (org.). *Masculino, feminino, plural*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1998, p. 21-42; RILEY, Denise. *Am I that name?*. Feminism and the category of “women” in history. Minneapolis/MN: University of Minnesota Press, 1995; SCOTT, História das mulheres (1992); Smith, Bonnie G. *The gender of history*. Men, women, and historical practice. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1998.

da ação da metafísica da substância, isto é, da crença na existência de uma pessoa substantiva (caracterizada fundamentalmente por seu sexo), de que o gênero seria não mais que um atributo. Contra a metafísica da substância, a filósofa propõe empreender uma genealogia das ontologias do gênero, uma investigação dos modos de produção discursiva da plausibilidade da relação sempre binária das identidades de gênero e sexuais. Tal investigação mostra como determinadas configurações do gênero se posicionam como reais e naturais, consolidando, assim, sua hegemonia – o que serve como advertência para como o sexo é construído como um uso político da natureza, a serviço da heterossexualidade compulsória. A genealogia adiantada por Butler revela como o gênero não é uma substância (não é um substantivo), tampouco é um conjunto de qualidades (não é um adjetivo, um atributo) flutuantes. O gênero, na concepção da autora, é produzido de modo relacional, nas relações que constituem as subjetividades. Assim, o gênero é um efeito substantivo, produzido e imposto pela matriz, cultural e historicamente específica, de sexo-gênero-desejo, que regula a reprodução de uma coerência linear entre estes elementos. Dentro dessa matriz, o gênero é performativizado como uma substância, escondendo o processo que o constituiu anteriormente.¹¹³

O que significa dizer que o gênero é performativizado como substância? Butler propõe que o gênero é uma construção que se dá, sub-repticiamente, através das palavras, dos gestos e dos desejos que geram o efeito da aparência de uma substância interna à pessoa, que seria seu gênero. Todavia, a interioridade do gênero é um efeito ilusório, uma vez que o processo se dá nas superfícies corporais, em um jogo de presenças e ausências que dá um certo sentido linear ao corpo, sentido o qual é tomado como princípio interior da identidade. Esse sentido corporal é a marcação de determinados órgãos (os reprodutores) como sexuais – e não outros, como a boca e o ânus (daí seu uso erótico ser, muitas vezes, considerado abjeto). Os atos, gestos e desejos, nos quais a ilusão do gênero como substância é produzida, têm a capacidade de engendrar tal efeito, porque funcionam como enunciados performativos, isto é, são capazes de produzir aquilo que enunciam. Destarte, o gênero é uma categoria que funciona de modo performativo, as identidades que nele pretendem se fundar não são mais que construtos fabricados e preservados por signos corpóreos e outros meios discursivos. Segundo Butler: “O fato de o corpo gênero

¹¹³ BUTLER. *Problemas de gênero*, p. 17-60.

ser marcado pelo *performativo* sugere que ele não tem *status* ontológico separado dos vários atos que constituem sua realidade” [grifos da autora].¹¹⁴

Uma consequência da performatividade do gênero é o modo como os diversos corpos são produzidos cultural e historicamente, visto que o efeito performativo dos atos e palavras que criam o gênero é a ilusão de que este é uma substância. Para que tal tenha efeito, é necessário que os corpos sejam produzidos segundo a dualidade interior-exterior. A noção de interioridade, de algo interior, é construída como reduto da subjetividade, da alma, do Eu, o fundo natural do gênero, o seu segredo íntimo, que se pretende revelar como o sexo natural.¹¹⁵ Para assegurar a noção de interioridade do gênero-substância, a matriz sexo-gênero-desejo, que regula a manutenção da heterossexualidade compulsória, vigia constantemente os limites corporais e suas zonas de fronteira, determinando o que vale como sexo no corpo e o que não, organizando a corporeidade em função desse julgamento. É nesse sentido que o uso erótico de certos pontos corporais de fronteira entre o Eu e o Outro é tornado abjeto, elevado à posição de tabu e deslocado para as margens corporais.¹¹⁶

Por essa razão, a aproximação entre certos indivíduos e identidades a essas práticas eróticas, realizada pelos dispositivos de poder, à revelia do erotismo realmente conduzido por essas pessoas e grupos, tem o efeito de estigmatizá-las profundamente e de confiná-los também a posições marginais na cultura. Assim, utilizamos o conceito de performatividade do gênero para investigar, através da leitura das narrativas contidas nos processos inquisitoriais de homens e mulheres que praticaram a sodomia, como, em seus atos, gestos e desejos, eles performativizaram o gênero em suas experiências eróticas e cotidianas, pondo a questão de como suas atividades eróticas desviantes poderiam se relacionar à ordem de gênero vigente em suas respectivas culturas. Além disso, a noção de gênero de Butler permite conceber a experiência de interioridade específica do erotismo como uma fabricação de relações de saber-poder-subjetivação, por meio de determinadas técnicas de interpelação de sujeitos. O gênero, nesse sentido, em seu acontecer performativo, é ele mesmo uma técnica de controle e produção de sujeitos normalizados de modo a apresentarem uma coerência na matriz sexo-gênero-desejo, ou, ao menos, tenderem a isso. Consequentemente, as tecnologias de interpelação de

¹¹⁴ BUTLER. *Problemas de gênero*, p. 194.

¹¹⁵ BUTLER. *Problemas de gênero*, p. 192-195.

¹¹⁶ BUTLER. *Problemas de gênero*, p. 190-191.

identidades eróticas e de gênero são mecanismos de disciplina e controle, tendo atuado sobre os sodomitas dessa forma.

Paul-Beatriz Preciado, a partir de Guy Hocquenghem, produziu o que chamou de análises contrassexuais, para tematizar como as tecnologias de gênero constroem, historicamente, os corpos generificados, a partir de uma distribuição desigual da categoria sexo sobre a superfície corporal (especificamente por meio da privatização, ou fechamento, do orifício anal). Essas análises contrassexuais também nos ajudaram a levantar importantes questões sobre os processos de disciplina dos corpos carnis dos sodomitas na Época Moderna, engendrando uma cartografia do público e do privado sobre os corpos, cujo Norte era a forclusão da função anal ativa (reservamos o comentário específico desses conceitos ao capítulo 3 na Parte II).¹¹⁷

As considerações de Preciado e Hocquenghem apontam para os modos como os corpos são construídos por meio de tecnologias de gênero, que os modelam segundo relações de poder que distribuem de modo desigual o sexo sobre o corpo. Essa noção, em si mesma, sustenta, em parte, a argumentação do capítulo 4 da Parte II, bem como o foco na publicidade do ânus e da função anal ativa na análise de alguns processos na Parte III. Assim, Preciado afirma que “o desejo, a excitação sexual e o orgasmo não são nada além de produtos que dizem respeito a certa tecnologia sexual, que identifica os órgãos reprodutivos como órgãos sexuais, em detrimento de uma sexualização do corpo em sua totalidade”.¹¹⁸ Nesse desenho autoritário dos corpos, algumas regiões e órgãos são excluídos da categoria sexo, seu uso sexual condenado e afastado da esfera pública – que é assim, concomitantemente, constituída. O ânus é a região do corpo sumamente excluída, tornada abjeta, afastada do domínio público da cultura.¹¹⁹ A privatização do ânus e do

¹¹⁷ PRECIADO, Paul-Beatriz. *Manifiesto contrassexual*. Trad. Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2014, p. 17-35; HOCQUENGHEM, Guy; PRECIADO, Paul-Beatriz. *El deseo homosexual*. Epílogo El terror anal. Barcelona: Melusina, 2009, p. 74-77.

¹¹⁸ PRECIADO. *Manifiesto contrassexual*, p. 23.

¹¹⁹ Segundo Hocquenghem, “Si el falo es esencialmente social, el ano es esencialmente privado. Para que haya trascendencia del falo, (organización de la sociedade en torno al gran significante), es necesario que el ano sea privatizado en personas individualizadas y edipizadas: “El primer órgano que fue privatizado, puesto fuera del campo social, fue el ano. Fue él quien dio su modelo a la privatización, al mismo tiempo que el dinero expresaba el estado nuevo de abstracción de los flujos”. No hay otro lugar social para el ano que la sublimación. Las funciones de este órgano son verdaderamente privadas, lugar de la constitución de la persona: el ano expresa la privatización misma. La historia analítica (y no podremos evitar ver “anal” en “analítico”) supone la superación del estado anal para llegar a la genitalidad. Pero el estado anal es necesario para organizar la desvinculación del falo. De hecho, no hay ejercicio de la sublimación sobre el ano como sobre otro órgano, en el sentido en el que haría pasar el ano de lo más bajo a lo más alto: la analidad es el movimiento mismo de la sublimación”. Nossa tradução: “Se o falo é essencialmente social, o ânus é essencialmente privado. Para que haja transcendência do falo (organização da sociedade em torno do grande

prazer anal pode ser entendida como uma das linhas de força a explicar a perseguição aos praticantes da sodomia a partir do fim da Idade Média, concorrendo também para a lenta construção de esferas pública e privada distintas, separadas e autônomas – construção que se deu segundo os termos do processo civilizador descrito por Norbert Elias.¹²⁰

As considerações de Gayle Rubin acerca de uma teoria radical do sexo, por sua vez, nos ajudaram a pensar como poderia se organizar uma hierarquia do sexo em termos outros que não os do dispositivo da sexualidade moderna (ou seja, como o dispositivo da carne hierarquizava o domínio erótico e qual lugar aí ocupavam as práticas enquadradas como sodomia).¹²¹ A teoria radical do sexo de Rubin também foi útil para interrogar, na direção dos axiomas (ou formações ideológicas) propostos pela autora, como as relações de sexo-gênero conformaram as vivências eróticas cotidianas dos praticantes da sodomia. Assim, se o primeiro axioma diz do postulado do essencialismo sexual, cabe a uma teoria radical do sexo demonstrar que o sexo não é uma essência,¹²² seja por ser uma construção tecnológica do gênero (como fizeram Butler e Preciado, por exemplo), seja destacando a variação diacrônica das práticas e identidades sexuais, conformando suas histórias em narrativas que põem em xeque a pressuposição da heterossexualidade como uma dimensão universal da experiência erótica humana – o que é exatamente a proposta geral desta tese.

O segundo axioma, conforme Rubin, é o da negatividade sexual, a crença de que há algo naturalmente perigoso, destrutivo ou negativo no sexo. Essa crença se fez presente tanto em concepções médico-psicológicas contemporâneas, como na tradição teológica cristã, remontando até S. Paulo e os primeiros padres da Igreja, que, como Foucault apresentou no último volume da *História da Sexualidade*, identificaram na pulsão sexual incontrolada e incontrolável a raiz do pecado e da Queda da humanidade, conforme

significante), é necessário que o ânus seja privatizado em pessoas individualizadas e edipizadas: ‘O primeiro órgão que foi privatizado, posto fora do campo social, foi o ânus. Foi ele quem deu o modelo à privatização, ao mesmo tempo em que o dinheiro expressava o estado novo de abstração dos fluxos’. Não há outro lugar social para o ânus que a sublimação. As funções deste órgão são verdadeiramente privadas, o lugar de constituição da pessoa: o ânus expressa a privatização ela mesma. A história analítica (e não podemos evitar ver ‘anal’ em ‘analítico’) supõe a superação do estado anal para chegar à genitalidade. Porém, o estado anal é necessário para organizar a desvinculação do falo. De fato, não há exercício da sublimação sobre o ânus como sobre outro órgão, no sentido que faria o ânus passar do mais baixo ao mais alto: a analidade é o movimento mesmo da sublimação”. HOCQUENGHEM; PRECIADO. *El deseo Homosexual*, p. 73.

¹²⁰ ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Uma história dos costumes. 2. Ed. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1990, p. 79-91.

¹²¹ RUBIN, Gayle. Pensando o sexo. Notas para uma teoria radical da política da sexualidade. In: RUBIN, Gayle. *Políticas do sexo*. Trad. Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Ubu Editioa, 2017, p. 63-128.

¹²² RUBIN. Pensando o sexo (1984), p. 77-80.

estudaremos no capítulo 1.¹²³ Trata-se de uma desconfiança em relação ao sexo, visto variamente como pecado, perversão ou patologia, de acordo com o regime de verdade ora hegemônico.¹²⁴ O terceiro axioma decorre diretamente do segundo e é denominado por Rubin como a falácia da escala mal posicionada. Se o sexo é inerentemente mau, se praticá-lo, mesmo quando segundo os moldes sacramentais, sempre comporta um risco de pecado, decorre que as punições sobre as infrações jurídicas do sexo foram maximizadas, infladas. Este foi o caso da penalização da sodomia segundo o aparato jurídico português durante o Antigo Regime, como veremos em detalhe na Parte II, pois as Ordenações do Reino equipararam o pecado nefando ao crime de lesa-majestade, impingindo aos seus praticantes a pena máxima de morte na fogueira. Rubin argumenta que há aí um mau posicionamento da escala, porque infrações similares contra dogmas dietéticos, por exemplo, não acarretavam penas tão severas nas sociedades ocidentais. Esse desequilíbrio seria causado pelo fato de os atos sexuais estarem marcados por um excesso de significados.¹²⁵

O quarto e o quinto axiomas culturais do sexo, na teorização de Rubin, estão imbricados. São o do sistema hierárquico de valor sexual e o da teoria do efeito dominó do risco sexual, sendo, talvez, os mais úteis para as problematizações aqui levantadas. A hierarquização dos atos sexuais acontece através de uma distribuição diferenciada de valor para os distintos atos, em que alguns são bem recebidos socialmente, podendo compor a cena pública, ao passo que outros são estigmatizados, desvalorizados e excluídos do público, devendo se conformar à esfera do segredo e do privado. Essa linha de divisão, que Rubin interpreta como limítrofe entre o sexo bom e o mau, pode ser

¹²³ FOUCAULT. *Histoire de la sexualité 4. Les aveux de la chair*. Édition établie par Frédéric Gros. Paris: Éditions Gallimard, 2018, p. 325-361.

¹²⁴ RUBIN. *Pensando o sexo* (1984), p. 81-2.

¹²⁵ “Pequenas diferenças de valor ou comportamento são frequentemente encaradas como uma ameaça cósmica. Ainda que as pessoas possam se mostrar intolerantes, bobas e intrometidas quanto ao que constitui uma alimentação adequada diferenças de cardápio raramente provocam um grau de ódio, ansiedade e absoluto terror equiparável ao que costuma acompanhar as diferenças de gosto erótico. Os atos sexuais estão marcados por um excesso de significados”. RUBIN. *Pensando o sexo* (1984), p. 82. O contraexemplo de Rubin não foi escolhido ao acaso, pois a preocupação moral com a alimentação foi um dos eixos de problematização da ética antiga abordados por Foucault no segundo volume da *História da sexualidade*. A argumentação de Foucault mostra que, para gregos e romanos antigos, a dieta era uma ocasião de problematização moral tão intensa, em alguns casos até mais, que o erotismo, não ocorrendo de forma tão marcada o fenômeno de mal posicionamento da escala moral identificado por Rubin para sociedades posteriores. Talvez esse deslocamento da preocupação moral, sobrecarregando o erótico em detrimento de outras facetas da vida humana, seja uma das características dos regimes medievais (a Carne cristã) e modernos (a sexualidade) sobre a verdade do sexo. FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 2. O Uso dos prazeres*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984, p. 123-180.

entendida também como a linha do pudor, da vergonha, que, desde o fim da Idade Média, tem, segundo Elias, instaurado uma divisão progressivamente mais rígida entre o público e o privado. Assim, o bom sexo é aquele que garante aos seus praticantes salvo-conduto para comporem a cena pública (ainda que ele, em si mesmo, deva acontecer apenas na esfera privada). Por outro lado, o sexo mau é aquele que garante o degredo de seus praticantes para fora, ou para longe, do centro da cultura.¹²⁶ Não é estranho, pois, que uma das penas recorrentes para os sodomitas que escapassem à morte na fogueira fosse o degredo para locais afastados do Reino de Portugal ou para praças distantes do Império, tais como Angola, Goa ou o Maranhão, conforme veremos com vagar na Parte II. O sentido da pena de degredo era afastar os sodomitas do convívio dos bons súditos cristãos da Coroa, estes, uma vez que praticavam o sexo natural e sacramentado pela Igreja, permaneceriam em suas posições sociais, aqueles, por se imiscuírem ao que era percebido como sujeira sodomítica, deveriam ser excluídos, expulsos, exilados, retirados da visão do público.

A hierarquia de valor dos atos sexuais no Período Moderno não pode ser tomada como equivalente à escala contemporânea, conforme será detalhado no capítulo 3. Isso porque, naquele momento, o erótico não era experimentado, organizado e representado pelo mesmo regime de verdade e de poder que se tornaria hegemônico no Ocidente a partir do século XIX. Nos termos do dispositivo da carne, é historicamente impróprio falar de pessoas heterossexuais e homossexuais, ou, a rigor, genericamente sexuais. Isso simplesmente porque o sexo não era experimentado como atributo de uma sexualidade, como regime de saber-poder, mas como um pecado da carne, um uso mais ou menos pecaminoso da libido fundamental da vontade humana. Em *A vontade de saber*, Foucault caracterizou o regime de saber-poder do sexo que antecedeu ao da sexualidade como centrado no dispositivo da aliança, pautado pelas relações e regras de parentesco. Por essa razão, esse regime seria principalmente jurídico e repressivo, sua atribuição principal seria fazer morrer ou deixar viver. Era o Poder Soberano atuando também sobre o sexo.¹²⁷

¹²⁶ RUBIN. *Pensando o sexo* (1984), p. 83-6.

¹²⁷ Nas palavras de Foucault: “Durante muito tempo, um dos privilégios característicos do poder soberano foi o direito de vida e de morte. Não há dúvida de que derivava formalmente da velha *pátria potestas*, que conferia ao pai de família romano o direito de “dispor” da vida dos filhos como da dos escravos; ele lha “dera”, ele lha poderia retirar. O direito de vida e de morte, tal como se formula nos teóricos clássicos, é já uma forma consideravelmente atenuada. Do soberano relativamente aos seus súditos já não se concebe que esse direito se exerça em absoluto e incondicionalmente, mas exclusivamente nos casos em que o soberano se encontra exposto na sua própria existência: uma espécie de direito de réplica. Está ameaçado por inimigos exteriores, que querem derrubá-lo ou contestar os seus direitos? Então pode legitimamente fazer a guerra e pedir aos seus súditos que tomem parte na defesa do Estado; sem “pretender diretamente a sua morte”, é-

Assim, destacavam-se as proibições e os tabus contra o incesto, o homoerotismo e a bestialidade.¹²⁸ A sodomia figurava, pois, em posição baixa na hierarquia de valores dos atos sexuais no Período Moderno, pois reunia, em uma só categoria, várias formas de contato sexual percebidas então como as mais graves, sujeitas às penalidades mais severas.

A teoria do efeito dominó decorre da hierarquia de valor dos atos sexuais, porque assume que um ato individual de qualquer forma desvalorizada de sexo implicaria e até acarretaria outros atos ou mesmo todos os atos negativos na hierarquia de valores do sexo. Essa teoria difunde uma forma de pânico sexual que generaliza todas as formas culturalmente designadas como maléficas de sexo em cada uma delas especificamente.¹²⁹ Essa divisão instável entre a ordem e o caos sexual, passível de ser não só perturbada, como subvertida, por qualquer um ato sexual proibido, se fazia presente em alguns enunciados constitutivos da categoria de sodomia, conforme os estudaremos no capítulo 1. O historiador Alan Bray mostrou como, na Inglaterra renascentista, a sodomia não parecia ter um lugar definido na sociedade, uma vez que era definida como não pertencente à ordem natural, ao mesmo tempo em que era recusada inclusive pelo demônio, pelas forças do mal. O seu lugar era o da destruição do mundo ordenado por Deus e pela natureza.¹³⁰ A sodomia estava, portanto, desde a Época Moderna associada a um temível efeito dominó, que poderia subverter a ordem divina e natural da sexualidade. Em Portugal e seus domínios ultramarinos, crença semelhante afirmava que a prática

lhe lícito “expor as suas vidas”: neste sentido, ele exerce sobre eles um direito “indireto” de vida e de morte. Mas se um deles se ergue contra ele e infringe as suas leis, então pode exercer sobre a sua vida um poder direto: a título de castigo, matá-lo-á. Assim entendido, o direito de vida e de morte já não é um privilégio absoluto: está condicionado pela defesa do soberano e pela sua própria sobrevivência. Haverá que concebê-lo, como Hobbes, como a transposição para o príncipe do direito, que cada um possuiria no estado de natureza, de defender a sua vida à custa da morte dos outros? Ou deverá ver-se nele um direito específico que surge com a formação daquele ser jurídico novo que é o soberano? De qualquer maneira, o direito de vida e de morte, tanto sob esta forma moderna, relativa e limitada, como sob a sua forma antiga e absoluta, é um direito dissimétrico. O soberano exerce o seu direito sobre a vida fazendo funcionar o seu direito de matar, ou refrendo-o; ele só assinala o seu poder sobre a vida pela morte que está em condições de exigir. O direito que se formula como “de vida e de morte” é, na realidade, o direito de *fazer* morrer ou de *deixar* viver”. [Grifos do autor]. FOUCAULT. *História da sexualidade I*, p. 137-8.

¹²⁸ “Os tabus religiosos se baseavam primariamente em formas de parentesco da organização social. Eles tinham a função de dissuadir uniões inapropriadas e incentivar formas adequadas de parentesco. As leis sexuais provenientes dos pronunciamentos bíblicos se propunham a impedir a aquisição de tipos errados de parceiros afins: consanguinidade (incesto), mesmo gênero (homossexualidade) ou espécie errada (bestialidade)”. RUBIN. *Pensando o sexo* (1984), p. 83-4.

¹²⁹ “Todos esses modelos assumem uma teoria do dominó de risco sexual. A linha parece se situar entre a ordem e o caos sexuais. Ela expressa o medo de que a barreira contra uma forma terrível de sexo se desfaça caso algo cruze essa zona erótica desmilitarizada, permitindo que algo indizível passe para o outro lado”. Gayle Rubin, “Pensando o sexo (1984)”, 87.

¹³⁰ BRAY. *Homosexuality in Renaissance England*, p. 25.

sodomítica era causa de desastres naturais e epidemias, que surgiriam como formas de castigo divino, conforme será detalhado na Parte I.

O último axioma cultural que, conforme Rubin, uma teoria radical do sexo precisa deslocar é o da ausência de um conceito de variação sexual benigna. Isso significa que os diversos sistemas de juízo moral do sexo que se sucederam ao longo do tempo (como o cristianismo, a ciência médica-psicológica, o feminismo e o socialismo) têm em comum o fato de identificar como moralmente complexos apenas os atos sexuais valorizados na hierarquia valorativa das práticas sexuais. O bom sexo é apenas um, não admite variações.¹³¹ No contexto do Império ultramarino português na Época Moderna, dentro dos moldes do dispositivo da carne, ele pode ser definido como o sexo que acontece entre homem e mulher casados na Igreja e cujo fim é, sobretudo, a reprodução. Todas as formas sexuais que variam em um aspecto ou outro desse modelo perdem em complexidade moral, não podem lhes ser admitidas as razões nobres conferidas ao sacramento do casamento cristão. Os praticantes da sodomia, localizados no ponto talvez mais baixo da hierarquia valorativa do sexo nas sociedades da Época Moderna, eram, assim, por princípio destituídos de atributos morais aos olhos das instituições e agentes de poder. Para os inquisidores, por exemplo, os sodomitas podiam ser escandalosos, convictos, devassos, uma vez que sua prática era nada mais que um pecado mortal. Nunca os inquisidores gastaram uma folha dos longos processos indagando as razões morais que levaram aquelas pessoas a semelhantes atos. Tratava-se, sempre, de um pecado que praticavam por influência demoníaca e pela fraqueza da Carne.

VI. Divisão e resumo das Partes e capítulos da tese

Pensada a partir do aparato metodológico da arqueo-genealogia de Foucault e com o aporte teórico dos estudos *Queer*, esta tese se organiza em três Partes, as quais dizem respeito aos três eixos em que um dispositivo se dispõe e funciona. O primeiro eixo é relativo ao saber ou verdade, o segundo ao poder e o terceiro, ao desejo ou à subjetividade (a questão do sujeito).¹³² Assim, a Parte I chama-se *Saber e Sodomia*, a Parte II, *Poder e Sodomia* e, concluindo, a Parte III tem o nome de *Sujeito e Sodomia*.

¹³¹ RUBIN. Pensando o sexo (1984), p. 87-8.

¹³² "Mas, para todos aqueles que acreditam que não dou a devida importância a uma "evolução", digo que me parece legítimo. Mas o que mais me interessa, gostaria de dizer, é que todos os novos conceitos de Foucault se desenvolvem segundo três eixos, é um pensamento sobre três eixos, ou seja, um pensamento no espaço. Não é um pensamento no plano, mas no espaço. Há, digamos, um primeiro eixo – "saber" –, um segundo – "poder" – e um terceiro – "desejo" [désir]". O tradutor do curso nota que, em outra oportunidade,

Após os seus prolegômenos teórico-metodológicos, a tese traz sua Parte I, composta por dois capítulos. Aqui, o objetivo é produzir uma arqueologia das categorias de sodomia e sodomita dentro dos discursos articulados no e pelo dispositivo da carne cristã. O objetivo é acompanhar como a sodomia podia ser discursivamente elaborada, investigando quais enunciados a constituíam, para poder verificar como a categoria era manipulada nas relações de poder encetadas por instituições, como o Tribunal do Santo Ofício, para disciplinar as pessoas interpeladas (sujeitadas e subjetivadas) como sodomitas nas sociedades do Império ultramarino português.

O primeiro capítulo tem o título *O dispositivo da carne e os enunciados sobre a sodomia*. Nele, o propósito foi analisar, no nível arqueológico, os enunciados que constituíam discursivamente as categorias de sodomia e sodomita. Para tanto, o passo inicial indispensável foi conceituar e caracterizar as linhas gerais do que se pode chamar dispositivo da carne cristã e da experiência do sexo aí engendrada. O objetivo era delinear esse dispositivo em sua descontinuidade histórica específica, pintando o pano de fundo discursivo, cultural e epistêmico das experiências eróticas-sodomíticas estudadas ao longo da tese. Em seguida, analisamos os quatro principais enunciados identificados como constitutivos da sodomia como uma categoria discursiva para a sujeição e subjetivação de pessoas que praticassem o homoerotismo ou o erotismo anal nas terras sob domínio lusitano na Época Moderna. Um enunciado preliminar é aquele que congrega as interpretações sobre a passagem bíblica da destruição das cidades de Sodoma e Gomorra no Antigo Testamento (*Gênesis* 19: 1-25), cuja função discursiva é garantir uma flexível e eficiente imprecisão acerca do conteúdo exato da transgressão dos cidadãos de Sodoma, um mecanismo que permitirá o trânsito dos demais enunciados entre vários sistemas discursivos e estratos culturais, bem como a interpelação de um conjunto sempre potencialmente crescente de pessoas e grupos sociais como sodomitas. Os quatro enunciados principais são: 1) o que assimila a sodomia à corrupção dos menores, produzindo uma relação de identidade, por meio do mecanismo da abjeção, entre sodomitas, todas as formas de gentilidade e idólatras; 2) o que traça uma complexa identificação entre a afeminação e a prática sodomítica, considerando as complexidades envolvidas no conceito de afeminação na ordem de gênero tradicional de sociedades mediterrâneas, ibéricas e latinas e suas conexões com os binários fundantes da cultura

Deleuze denominou o terceiro eixo de subjetivação. DELEUZE, Gilles. *Michel Foucault*. As formações históricas. Trad. Claudio Medeiros, Mario A. Marino. São Paulo: n-1 edições; editora filosófica politeia, 2017, p. 7 (Aula 3).

ocidental, como razão/natureza, masculinidade/feminilidade; 3) o enunciado que gera uma identificação entre sodomia e doença, a partir da antiga noção cristã do pecado como uma enfermidade da alma, conectando o domínio do patológico ao do contrário à natureza (concebido, anteriormente, como irracional) e, daí, ao homoerotismo; 4) e, por fim, aquele que estabelece uma conexão entre a sodomia e a libido, isto é, uma relação discursivamente construída entre as categorias do pecado de Sodoma e da vontade concupiscente do homem, central ao dispositivo da carne. Por meio da análise arqueológica do jogo discursivo desses enunciados, a sodomia sobressai como o corolário jurídico da experiência cristã do sexo – caracterizada, sobretudo, pela angustiante culpa da concupiscência.

O segundo capítulo da Parte I chama-se *Carne, sodomia e heresia*. Seu objetivo é empreender uma análise arqueológica do discurso moral-religioso da carne cristã acerca da sodomia, com foco especial sobre suas relações com outras duas categorias centrais às ações discursivas e extra discursivas do Santo Ofício: as de heresia e de herege. Em ordem de contextualizar discursivamente a crescente intolerância à dissidência erótica no Ocidente a partir do crepúsculo da Idade Média, o texto acompanha o complexo processo de assimilação (mas não de identificação) das categorias de sodomia e heresia nas instâncias discursivas e não-discursivas do dispositivo da carne. Destarte, se, na visão dos legisladores do período de transição entre o Medievo e a Modernidade, sodomia e heresia apareciam como perigosíssimas ameaças e, por isso mesmo, algo similares, à ordem divina e natural da sociedade cristã, bem como ao funcionamento do Estado e à conservação da Igreja Católica, foi preciso acentuar, frisar e explicitar o parentesco discursivo (parentesco esse que foi escavado pela ação dos cinco enunciados estudados no capítulo anterior) entre as dissidências eróticas e as de fé. Esse processo começou a tomar forma, no plano do discurso, ainda no século XIII e se consolidou, especialmente na Península Ibérica, no início da Época Moderna.

Em seguida, inicia-se a Parte II, igualmente composta por dois capítulos. Começamos, nessa parte, a análise arqueo-genealógica do segundo eixo do dispositivo da carne, aquele referente às relações de poder. Como o poder e a sodomia se relacionaram em tramas enlaçando inquisidores e sodomitas no Império ultramarino português? Entram em foco, agora, os modos locais do acontecer das experiências dos sujeitos interpelados (sujeitados e subjetivados) como sodomitas. Para tanto, os dois capítulos estudam como, nas relações próximas, provisórias, não-intencionais e polivalentes de poder, imanescentes

às práticas discursivas da carne cristã, essas mesmas experiências, ao serem engendradas pelas técnicas pastorais (confessionais e penitenciais) e não pastorais (soberanas e supliciantes, referentes à pedagogia inquisitorial do medo e da culpa) de subjetivação à disposição do Tribunal do Santo Ofício português, possibilitaram que, aos praticantes do homoerotismo e/ou do sexo anal, conforme se viram capturadas nas teias inquisitoriais, fosse colada a categoria de sodomita. Em outras palavras, trata-se de inquirir como a Inquisição portuguesa conseguiu, a partir da massa bruta do discurso moral-teológico da carne, usando algumas técnicas de governo pastoral das almas, bem como as estratégias da sua pedagogia do medo, forjar os sujeitos sodomitas cristãos, com o intuito de disciplinar o temível uso erótico-popular do ânus e do homoerotismo por pessoas de maus costumes.

O capítulo 3 tem o nome de *Carne, sodomia e disciplina*. Nesse capítulo, o objetivo é pensar como as relações de poder que enredavam inquisidores interpelantes e pessoas interpeladas como sodomitas, ao extrair/produzir discursos de verdadeiros de si dos réus e testemunhas, admoestando-os a confessar suas verdades, produzindo, para tanto, sentimentos de medo e culpa, desespero e arrependimento, afetando seus corpos na forma de lágrimas, clamores e convulsões, concorriam para modelar as subjetividades ali em jogo. Antes, porém, de mergulhar nessa investigação a partir das narrativas dos processos inquisitoriais, consideramos importante dar dois passos atrás em ordem de contextualizar a instituição de poder que agora assume protagonismo na análise, ou seja, a Inquisição portuguesa. Dois passos, porque, primeiro, caberá localizar diacronicamente o Santo Ofício nas dinâmicas, de longa duração, do dispositivo da carne em meio às crises da espiritualidade cristã no Ocidente e aos movimentos para normatizar, controlar ou reformar as instâncias não oficiais, não letradas, não eruditas ou populares de espiritualidade (processos interligados). Trata-se de um longo processo de produção e controle disciplinar das dissidências religiosas-eróticas desde a Idade Média europeia, mesclando-se e culminando, nas terras do Império português, ao processo de confessionalização. Um dos aspectos, destacados no capítulo, desse processo de colonização de corpos e discursos não-oficiais pela vontade de saber-poder da grande tradição ocidental foi a castração da função ativa do ânus ou da analidade, para moldar, nas oficinas da justiça inquisitorial, sujeitos de ânus-fechado ou castrado, chamados ou sodomitas ou cristãos, de acordo com o lugar em que fossem posicionados na fronteira cultural da abjeção. Nesses termos, a sodomia revela-se como uma tecnologia de

bloqueamento anal, por vezes aliando-se à formação discursiva da masculinidade-atividade, por vezes, subvertendo-a. O segundo passo atrás diz de uma apreciação do surgimento e do funcionamento da Inquisição em Portugal como um aparelho de controle, disciplina e confessionalização das gentes no Império ultramarino. É apenas dentro desses contextos históricos mais amplos que a assimilação entre sodomia e heresia, cuja possibilidade discursiva foi esclarecida na Parte I, pôde ser juridicamente executada pela Inquisição portuguesa a partir do século XVI, processo cujo estudo fecha o capítulo.

Em seguida, o capítulo 4, denominado *Inquisição e sodomia: técnicas de interpelação*, continua a análise arqueo-genealógica sobre o eixo de poder do dispositivo da carne em sua relação com a sodomia. Nesse capítulo, o olhar converte-se para as técnicas de poder utilizadas por inquisidores para gerar os efeitos de individualização e disciplina dos praticantes do homoerotismo e/ou do erotismo anal em paragens do mundo português na Época Moderna (cujo efeito era a sua identificação como sodomitas). Trata-se de analisar como a operação de certas técnicas de poder, como tecnologias de interpelação performativa dos sujeitos, como a confissão (distinguindo entre os foros privado e o público da consciência), a tortura judicial, a apresentação em autos da fé públicos ou privados e, finalmente, a relaxação ao braço secular (isto é, a execução de condenados na fogueira) agiram na subjetivação/sujeição das personagens, formando-as como sujeitos sodomitas, dentro da cadeia de enunciados anteriormente estudados. É também uma preocupação do capítulo mostrar como os sentimentos de medo e de culpa, aguçados pelos inquisidores naqueles e naquelas que se viam enredados em suas tramas, estavam imbricados nessas técnicas de interpelação que compunham os modos de ação do Santo Ofício nas sociedades do Império português. É importante compreender esses sentimentos, cuja performance física, visível e pública tinha um sentido jurídico preciso para os juízes, funcionavam como causas-efeitos das técnicas de poder manuseadas pelo Santo Tribunal em sua faina de purificar e uniformizar o rebanho cristão e os domínios do monarca luso, agindo, concomitantemente, na produção de formas de subjetividades atreladas ao regime de saber-poder da carne cristã.

A Parte III, finalmente, completa a genealogia *queer* da sodomia conforme propomos nesta tese, voltando-se para o terceiro eixo do dispositivo, aquele que diz respeito diretamente às relações do sujeito, isto é, as práticas de subjetividade ou subjetivação. O que não quer dizer que nas Partes anteriores, as subjetividades estivessem ausentes. Não é possível analisar cada eixo de forma completamente isolada, as relações

entre as dimensões discursivas e não-discursivas de um dado dispositivo são sempre cruciais para a compreensão do dispositivo, da mesma forma, os enunciados e o discurso acerca da sodomia, bem como as técnicas de poder para a interpelação dos sujeitos não podem ser abstraídas das narrativas sobre os processos de subjetivação que compõem os dois capítulos dessa Parte III. O que diferencia as análises dessa última seção da tese é que o foco será questionar os sentidos possíveis da dissidência dos sujeitos sodomitas em suas práticas cotidianas de subjetivação, acompanhando como acontecia a normatização dos sujeitos sodomitas em sociedades de Antigo Regime, coloniais e escravistas.

Nos dois capítulos que compõem a Parte III, o objetivo será analisar os processos de normalização eróticos e de gênero que conformavam as práticas de subjetivação das personagens em um contexto anterior ao do regime da heterossexualidade. Trata-se de desconfiar, à maneira dos estudos *queer*, da estabilidade dos sujeitos eróticos, como forma de questionar a naturalidade da dissidência dos sodomitas, conforme construída pelas formações discursivas e não discursivas estudadas nas Partes anteriores da tese. Desnaturalizando o sujeito sodomita, torna-se possível identificar os distintos graus e práticas de normalização atuantes em cada caso estudado, atentando para os processos de diferenciação e hierarquização, deslocados em sua diacronia, atuantes nas sociedades estudadas. Destarte, no estudo de cada processo inquisitorial, empreende-se uma analítica da normalização aplicada à micropolítica dos processos de subjetivação que enredavam, constituindo-os, os sujeitos sodomitas no Império ultramarino português na primeira modernidade.

O capítulo 5, cujo título é *Sodomia & Antigo Regime: o público e o privado*, envereda pelo questionamento dessas relações de normatização das subjetividades sodomitas no contexto das dinâmicas típicas das sociedades de Antigo Regime na Europa ou nos trópicos, considerando as importantes especificidades do viver em colônia, em comparação às experiências europeias. Assim, um dos temas do capítulo será investigar como os sodomitas lidavam com a confusão existente, no Período Moderno, entre as dimensões pública e privada da vida social. Essa discussão aprofundará a descrição de como as pessoas daquele tempo entendiam e experimentavam os prazeres sodomíticos como ações que ditavam certas estratégias para sua prática clandestina, tornada complexa pelas condições precárias de privacidade, sinalizando para como diferença entre público e privado não se resume à concretude dos lugares. O capítulo também explorará a noção de fama pública de sodomita, no contexto das relações sociais teatralizadas e estamentais

ditadas pela disseminação da ética cortesã nas sociedades de Antigo Regime. Como ela se produzia nas relações comunitárias, de vizinhança e familiares dos praticantes do nefando e como a intromissão inquisitorial atuava para destruir a figura pública do sujeito? A relação entre as dinâmicas do público e do privado e as práticas de subjetivação dos sodomitas tinha também uma outra dimensão, aquela que concernia à interiorização das distinções entre o privado (particular) e o público (aberto, de conhecimento geral) na própria materialidade dos corpos. Assim, será importante problematizar como alguns sodomitas podiam ou não se subjetivar e se sujeitar segundo a normativa do processo de privatização do ânus e de forclusão da função anal/ativa (um dos traços mais importantes do regime de disciplina das subjetividades não-oficiais no Período Moderno, conforme será estudado na Parte II).

Por último, o capítulo 6 denomina-se *Sodomia & violência: subjetividades escravizadas e senhoriais*. Trata-se de uma continuação da analítica da normalização aplicada à micropolítica dos processos de subjetivação dos sujeitos sodomitas, tendo como foco, dessa vez, a violência sexo-racial e de gênero presente em algumas relações sodomíticas entre senhores e escravizados. Não queremos dizer, com esse enfoque, que todas as relações homoeróticas ocorridas no contexto colonial e escravista foram, necessariamente, violentas, mas sim que quando ocorriam violências em relações homoeróticas e, sobretudo, erótico-anais em contextos escravistas, essas práticas davam sentidos específicos às concepções correntes sobre o que poderia ser ou não suportado ou naturalizado como prática comum à relação senhor-escravo ou, ao contrário, como violência intolerável. O objetivo é acompanhar como os processos de disciplina e interpelação (sujeição e subjetivação) aconteciam em contextos escravistas em relação a senhores e escravizados, analisando como se processava, para as pessoas escravizadas e para seus senhores, o cruzamento entre a interiorização da culpa e do ódio a si mesmo, incitados pelas relações de saber-poder da carne cristã, e as formas de dominação que fundavam o ser-escravo nas subjetividades que se constituíam em diferentes partes do Império ultramarino português na primeira modernidade.

Esperamos, com estes procedimentos de uma análise genealógica com viés *queer*, lançar algumas luzes sobre os modos de subjetivação dos praticantes da sodomia e do homoerotismo no passado cristão e colonial da sociedade brasileira, delineando os contornos de uma maneira radicalmente outra de experimentar o amor entre pessoas do mesmo sexo e outras práticas eróticas marginalizadas, como o sexo anal. Como era ser

sujeito e praticar o homoerotismo e/ou o sexo anal nos termos do dispositivo da carne cristã, na Época Moderna, nas terras do Império português? Esta é a questão central que essa tese se propõe a responder.

Prolegômenos teórico-metodológico: Da arqueologia e da genealogia do sujeito de desejo ou *queerizando* Foucault

Como foi dito na Introdução, o método escolhido para articular as fontes consultadas, formular as questões a elas direcionadas e compor a intriga da narrativa na tese foi uma apropriação das propostas foucaultianas da arqueologia e da genealogia, tingidas por um olhar *queer*, a partir do uso de conceitos e problematizações de estudiosas e estudiosos dessa corrente político-acadêmica, conforme já detalhado. Resta agora esmiuçar esse método escolhido e os conceitos correlatos que serão centrais a toda a análise empreendida ao longo do texto.

Assim, em primeiro lugar, é preciso compreender o que se quer dizer com os conceitos de dispositivo e regime de verdade a partir das definições dispersas fornecidas por Foucault. Um regime de verdade diz da relação, eventual, entre poder e verdade em determinada sociedade. Foucault, em seus vários trabalhos, pensou a questão da verdade em relação às ordens do saber e do poder e à constituição das subjetividades. Há que se perceber, contudo, que não se trata de análises estanques (mesmo se foram desenvolvidas de modo sucessivo ao longo da vida do autor), antes, estão profundamente relacionadas.¹³³ Assim, no cômputo geral das propostas foucaultianas, não se deve pensar a verdade como fora das relações de poder, tampouco como desinteressada nos processos de subjetivação antigos, modernos ou contemporâneos. A verdade, aqui, não é trabalhada como algo transcendente, mas como mundana, algo que acontece nas relações de poder, tendo também efeitos de poder – alguns deles sendo as maneiras de subjetivação. Como consequência, a verdade é histórica, varia conforme mudam as regras, politicamente estabelecidas, para designar o que conta como verdade ou como mentira, verdadeiro ou falso.¹³⁴

¹³³ Na introdução do segundo volume da *História da Sexualidade: O uso dos prazeres*, Foucault assim reorganizou suas pesquisas: “Após o estudo dos jogos de verdade considerados entre si – a partir do exemplo de um certo número de ciências empíricas nos séculos XVII e XVIII – e posteriormente ao estudo dos jogos de verdade em referência às relações de poder, a partir do exemplo das práticas punitivas, outro trabalho parecia se impor: estudar os jogos de verdade na relação de si para si e a constituição de si mesmo como sujeito, tomando como espaço de referência e campo de investigação aquilo que poderia chamar-se ‘história do homem de desejo’”. FOUCAULT. *História da sexualidade 2*, p. 12-13.

¹³⁴ Assim, segundo Edgardo Castro: “Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua ‘política geral’ da verdade, isto é, os tipos de discurso que ela aceita e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros ou falsos (...)”. CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault*. Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. Trad. Ingrid Müller Xavier;

Tendo uma história e sendo, por isso mesmo, embebida por relações de poder, a verdade relaciona-se também com as várias formas de governo que os homens impõem a si mesmos e aos outros. Historicamente, essas maneiras de governar-se a si e aos demais se dão a acontecer, entre outros meios, pela aleturgia, isto é, pelos vários procedimentos de revelação da verdade, sempre imbricados com o exercício do poder.¹³⁵ Assim, não se pode conceber exercícios de poder desvinculados de uma precisa economia dos discursos de verdade, os quais funcionam nas relações de poder e através delas.¹³⁶

De acordo com Paul Veyne, um regime de verdade se relaciona a certo dispositivo. Se o regime de verdade diz do modo como certa sociedade partilha o verdadeiro e o falso, o dispositivo é formado sobre esta partilha.¹³⁷ O dispositivo é o objeto da descrição genealógica. Ele respondeu às complexidades próprias das análises das relações de poder, complementando a perscrutação das relações de saber (que conformavam as diferentes epistemes, objetos da análise arqueológica). O dispositivo, então, revela-se uma progressão conceitual, na medida que permite pôr em relação os níveis discursivo e não-discursivo (ao passo que a episteme se limita à descrição dos discursos). Edgard Castro elenca cinco sentidos para o conceito de dispositivo na obra de Foucault. Em primeiro lugar, trata-se de uma rede de relações entre elementos heterogêneos, como discursos, instituições, arquitetura, leis, regras, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em segundo lugar, o dispositivo é o sentido da relação entre tais elementos. Em terceiro lugar, o dispositivo diz de certa formação que, em certo momento histórico, precisou responder, estrategicamente, a certa necessidade urgente. Como quarto ponto, o dispositivo é definido ainda por sua gênese, pelo seu processo histórico de emergência e de aparecimento. Por último, o dispositivo,

Revisão técnica Alfredo Veiga-Neto e Walter Omar Kohan. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009, p. 423.

¹³⁵ Em suas palavras, “poderíamos chamar de ‘aleturgia’ o conjunto dos procedimentos possíveis, verbais ou não, pelos quais se revela o que é dado como verdadeiro em oposição ao falso, ao oculto, ao indizível, ao imprevisível, ao esquecimento, e dizer que não há exercício do poder sem algo como uma aleturgia”. FOUCAULT, M. *Do governo dos vivos*. Curso no *Collège de France* (1979-1980). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014, p. 8 (Obras de Michel Foucault).

¹³⁶ De modo que “somos forçados a produzir a verdade pelo poder que exige essa verdade e que necessita dela para funcionar; temos de dizer a verdade, somos coagidos, somos condenados a confessar a verdade ou a encontrá-la”. FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*. Curso no *Collège de France* (1975-1976). Trad. Maria Ermantina Galvão. 2ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 22. (Obras de Michel Foucault).

¹³⁷ “Um certo regime de verdade e certas práticas formam assim um dispositivo de saber-poder que inscreve no real aquilo que não existe, submetendo-o todavia à partilha entre o verdadeiro e falso”. VEYNE, Paul. *Foucault. O pensamento, a pessoa*. Lisboa: Edições Texto & Grafia, 2009, p. 99.

tendo sido constituído, permanece como tal, uma vez que sofre um processo de sobredeterminação funcional, o que significa que todos os seus efeitos, positivos ou negativos, ressoantes ou contraditórios, exigem constante reajustamento do dispositivo.¹³⁸

Esta definição em cinco pontos pode aparentar uma certa a-historicidade do conceito de dispositivo. Contra isso, alerta Veyne que o dispositivo não é um conceito determinístico, retomando a noção de resistência, tal como ela aparece em *A vontade de saber*. Se poder e resistência são correlatos na microfísica proposta por Foucault (entendo-os antes como diferentes e históricas valências que os discursos, práticas e instituições podem assumir em diversos momentos), o dispositivo aparece como aquilo que obstaculiza práticas de liberdade dos sujeitos. Isso significa que os sujeitos podem reagir ou não aos constrangimentos do dispositivo e, se reagirem, o dispositivo fornece os limites à liberdade, que “não flutua no vazio e não pode querer não importa o quê numa época qualquer”.¹³⁹ Assim, no volume 1 da *História da sexualidade*, Foucault explica como a sexualidade funciona como um dispositivo nas sociedades industriais modernas, referindo-se ao dispositivo da sexualidade.

[A sexualidade] não deve ser concebida como uma espécie determinada de natureza que o poder tentaria abater ou como um domínio obscuro que o saber tentaria a pouco e pouco revelar. É o nome que se pode dar a um dispositivo histórico: não realidade vinda de baixo, sobre a qual se exerceriam atuações difíceis, mas grande rede de superfície, em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, o incitamento ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço das fiscalizações e das resistências, se encadeiam uns com os outros, segundo algumas grandes estratégias de saber e de poder.¹⁴⁰

Assim, o conceito de dispositivo trabalhado nessa tese refere-se a uma dada arquitetura histórica das relações entre saberes que enunciam certas verdades, técnicas, mecanismos, instituições e agentes de poder e sujeitos que emergem (são aí sujeitados e subjetivados) exatamente dessa arquitetônica. Essas relações, cujo arranjo ou jogo é o dispositivo, modelam os sujeitos em sua materialidade, penetrando seus poros, escavando sua interioridade (a que chamamos alma), traçando suas fronteiras exteriores e controlando o trânsito entre essas dimensões ora fabricadas.¹⁴¹ É no espaço delimitado

¹³⁸ CASTRO. *Vocabulário de Foucault*, p. 123-124.

¹³⁹ VEYNE. *Foucault*, p. 99-103.

¹⁴⁰ FOUCAULT. *História da sexualidade I*, p. 108-9.

¹⁴¹ Sobre a concepção foucaultiana da história como um jogo, ver ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. A História em jogo: a atuação de Michel Foucault no campo da historiografia. In: ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *História. A arte de inventar o passado*. Bauru, SP: Edusc, 2007, p. 165-182.

por esse jogo das relações de saber-poder-subjetivação que as relações de resistência são possíveis, como correlatas e contrapartes às relações de dominação, sendo a valência de umas e outras estabelecidas por seu posicionamento estratégico local na trama do dispositivo. Os diferentes tipos de arranjos entre essas múltiplas relações dizem da variedade dos dispositivos e da radical descontinuidade histórica existente entre eles. Cada um conformando uma época ou uma formação histórica.¹⁴²

Esclarecido o conceito central de dispositivo, como problematizá-lo historicamente? Faz-se necessária uma discussão sobre as metodologias foucaultianas (arqueologia, fundamental para a discussão da Parte I, e genealogia, que guia a análise da Parte II) das quais nos apropriamos para realizar a pesquisa. Em sequência, problematizar a virada ética empreendida por Michel Foucault na década de 1980, que importa aqui, devido à sua proposta do sujeito de desejo como matriz da subjetividade no Ocidente (base para os problemas levantados na Parte III). Propomos explicitar as relações entre arqueologia e genealogia (para além de apenas dois métodos sucessivamente adiantados por Foucault) – o que é uma forma de pensar as relações entre saberes, poderes e subjetividades. Na apropriação que fazemos aqui do método e dos conceitos de Foucault, é importante deixar bem claro que se trata realmente de uma apropriação, não de uma mera reprodução. Dizemos isso, pensando na metáfora da teoria como caixa de ferramentas, expressada por Deleuze em sua conversa com Foucault sobre o novo papel do intelectual.¹⁴³ Ou seja, trata-se de retirar, de suas propostas acerca de um novo método para uma certa história, aquilo que melhor servir aos propósitos da pesquisa que empreendemos.

I. Arqueologia

Assim, começamos a discussão com algumas perguntas introdutórias. De um modo geral, o que é a arqueologia? Há uma resposta possível a essa questão? Ou ela depende da resposta de outras perguntas subsidiárias, como qual o seu domínio? Qual seu

¹⁴² Analisando os métodos foucaultianos, Deleuze definiu o conceito de formação histórica como um certo modo de agenciamento (historicamente possível) entre os níveis do discursivo (enunciável) e do não discursivo (visível), uma certa maneira de combinar visibilidades (relações de poder) e enunciados (relações de saber). A especificidade do modo como esses níveis se combinam distingue uma dada formação histórica em sua descontinuidade histórica. De uma a outra, mudam os regimes de visibilidade e de enunciação, tornando-se difícil ver ou falar como viam e falavam os sujeitos radicados em cada formação histórica. DELEUZE. *Michel Foucault*, Aula 1, p. 37-8.

¹⁴³ Deleuze diz: “Exatamente. Uma teoria é como uma caixa de ferramentas. Nada tem a ver com o significativo.... É preciso que sirva, é preciso que funcione. E não para si mesma”. FOUCAULT, M.; DELEUZE, G. Os intelectuais e o poder. In: FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979, p. 71.

objeto de estudo? Em que se diferencia da história produzida por outros historiadores? Essa última pergunta significa inquirir sobre sua especificidade diante de outros métodos de escrita da história.

A arqueologia pode ser definida, inicialmente, como uma forma de descrição que interroga o enunciado, o já dito, no nível de sua existência, no nível da função enunciativa que nele se exerce, da formação discursiva a que pertence, do sistema geral de arquivo de que faz parte. A descrição arqueológica é, por conseguinte, a revelação, nunca terminada, do arquivo. Esse horizonte reúne a descrição das formações discursivas, a análise das positivities e a demarcação de campos enunciativos. A arqueologia, portanto, descreve os discursos como práticas especificadas no elemento do arquivo. Em *A arqueologia do saber*, livro publicado em 1969, Foucault elencou quatro princípios que dão a especificidade da análise arqueológica. São eles:

- 1) A arqueologia define “os próprios discursos, enquanto práticas que obedecem a regras”. A arqueologia aborda o discurso em seu próprio nível, em sua positividade particular, “ela se dirige ao discurso em seu volume próprio, na qualidade de *monumento*” (grifos do autor).¹⁴⁴
- 2) A arqueologia não se preocupa com a demonstração de processos pelos quais os discursos seriam produzidos a partir de uma dimensão outra. Ao contrário, a arqueologia dedica-se a “definir os discursos em sua especificidade; mostrar em que sentido o jogo das regras que utilizam é irreduzível a qualquer outro; segui-los ao longo de suas arestas exteriores para melhor salientá-los”.¹⁴⁵
- 3) Para a análise arqueológica, a obra, como categoria de linguagem produtora de continuidade e identidade no discurso, não importa.¹⁴⁶ O que interessa para a arqueologia é definir as práticas discursivas que perpassam as obras individuais, algumas vezes as comandando inteiramente, outras parcialmente.

¹⁴⁴ FOUCAULT. *A arqueologia do saber*, p. 157.

¹⁴⁵ FOUCAULT. *A arqueologia do saber*, p. 157.

¹⁴⁶ É importante lembrar que Foucault inicia seu discurso de método em *A arqueologia do saber* suspendendo, a princípio, temporariamente, depois, como se vê, definitivamente, as categorias que tematizam, de vários modos, o tema da continuidade. Categorias como tradição, influência, desenvolvimento ou evolução, mentalidade ou espírito e, sobretudo, livro e obra são desvalorizadas pelo filósofo, uma vez que não permitem analisar o discurso em seu nível particular. Sobre a categoria obra, Foucault argumenta que ela é definida, aparentemente, por um conjunto de textos assinados por um nome próprio. Mas não se trata de uma função homogênea, pois a presença de um nome próprio convencionado como autor em textos produzidos, descobertos, publicados ou reconhecidos de formas diversas tem implicações igualmente diferentes. Assim, constituir uma obra completa implica escolhas interpretativas complexas, uma vez que tal categoria coletiva não existe como dado. FOUCAULT. *A arqueologia do saber*, p. 23-28.

- 4) A arqueologia não tem a pretensão de alcançar um segredo de origem do discurso, não quer chegar à região agreste onde o pensamento permaneceria mais próximo a si mesmo. Com a arqueologia, trata-se de uma certa forma de reescrita: “isto é, na forma mantida da exterioridade, uma transformação regulada do que já foi escrito. Não é o retorno ao próprio segredo da origem; é a descrição sistemática de um discurso-objeto”.¹⁴⁷

Assim, as categorias de sodomia e de sodomita foram submetidas, nesta tese, a uma análise arqueológica, com o fim de explicitar seus mecanismos discursivos de encaixe ao dispositivo da carne cristã (como esses conceitos foram manufaturados seguindo as regras da formação discursiva?). Esses mecanismos discursivos foram lidos como as articulações entre os principais enunciados que modelaram, historicamente, as duas categorias e aquela chave geral da arquitetura do discurso da carne (o que conceituei como função enunciativa da carne cristã), o enunciado da fraqueza da carne concupiscente dos homens. A análise arqueológica aqui empreendida permitiu ressaltar as práticas discursivas que autorizaram determinado modo de elaboração das categorias de sodomia e de sodomita no seio do discurso moral-religioso da carne cristã, permitindo projetar o foco sobre as relações, no nível da positividade do discurso, entre essas categorias e as de heresia e de herege. Como será visto na passagem da Parte I para a seguinte, o encadeamento (a assimilação, não identificação) entre sodomia e heresia, ou entre o sodomita e o herege, articulado no nível do discurso pelas regras de formação enunciativa (que estabeleciam os enunciados constitutivos destas categorias) serviu de sustentáculo discursivo às práticas extra discurso que enredaram sodomitas (e) hereges na teia das relações de poder tecida por instituições como a Inquisição portuguesa. Como será visto logo a seguir, é nessa passagem que a arqueologia e a genealogia se comunicam, permitindo a problematização conjugada de eixos distintos da experiência, o discurso, o poder e a subjetividade.

A partir dessa descrição geral, vê-se que alguns conceitos precisam ser esclarecidos, uma vez que são peculiares à análise arqueológica. Os conceitos-chaves para a análise arqueológica são o de discurso (ou regularidade discursiva, prática discursiva), enunciado, função enunciativa, arquivo e *a priori* histórico. Começemos pela definição

¹⁴⁷ FOUCAULT. *A arqueologia do saber*, p. 158.

de discurso, uma vez que toda a segunda parte deste livro é dedicada à definição do que seria um discurso em sua regularidade.

A arqueologia debruça-se sobre o domínio constituído pelo conjunto de todos os enunciados efetivos (orais ou escritos) em sua dispersão de acontecimentos e na instância própria de cada um. Assim, o campo dos fatos discursivos é o conjunto, sempre finito e limitado, das únicas sequências linguísticas já formuladas. De modo que descrever tal campo de fatos discursivos é descrever como e por que razão, seguindo qual função, apareceu, no campo discursivo, determinado enunciado e não qualquer outro. Nesta descrição, trata-se de cercar o enunciado discursivo em sua descontinuidade, no seu irromper histórico, na sua irredutibilidade. Por irromper histórico do enunciado discursivo, a análise arqueológica entende compreender o discurso em sua singularidade, na instância que lhe é própria. Ou seja, procurar saber quais as suas condições de existência, perguntando que singular e estranha existência é essa a do enunciado discursivo.¹⁴⁸

Para realizar esta descrição, o método arqueológico se coloca duas ordens de problemas. A primeira é de adiantar definições de enunciado, acontecimento e discurso. A segunda é de estabelecer quais as relações que podem ser descritas entre os enunciados, procurando determinar o que os unifica em um grupo discursivo individualizado. Para chegar a uma definição dos conceitos aqui necessários, é útil acompanhar a demonstração de Foucault, que toma um atalho e procura desdobrar inicialmente o segundo problema, para, a partir das conclusões aí constatadas, chegar a definições úteis de enunciado e discurso. Assim, para o segundo problema, o filósofo colocou quatro hipóteses.

H1: Os enunciados se aproximam pelo objeto, formam um conjunto, quando se referem a um único e mesmo objeto;

H2: Os enunciados formam um conjunto individual de acordo com sua forma e seu tipo de encadeamento ou modalidade enunciativa;

H3: Um grupo individual de enunciados poderia ser estabelecido a partir do sistema de conceitos permanentes e coerentes que utilizam;

¹⁴⁸ FOUCAULT. *A arqueologia do saber*, p. 30-31.

H4: Os enunciados poderiam ser reunidos em grupos individuais de acordo com a identidade e a permanência dos temas.¹⁴⁹

Para cada hipótese, Foucault investigou se aquela seria a matriz definidora da individualidade de uma formação discursiva. Ou seja, se determinado discurso poderia ser especificado por seus enunciados terem sempre o mesmo objeto, a mesma modalidade enunciativa, usarem os mesmos conceitos ou apresentarem os mesmos temas. Em cada um dos casos, a investigação demonstrou que algumas categorias linguísticas precisariam ser abandonadas para que uma relação de identidade do discurso pudesse emergir. Para todas as hipóteses levantadas, a conclusão do arqueólogo é que o que dá identidade a uma formação discursiva é sua não-identidade, ou seja, a existência de regras, mais ou menos estáveis no tempo, que governam, para cada formação discursiva, modos específicos para a formação de seus objetos dispersos, ou para regular as posições de subjetividades, ou para dispersar anonimamente os conceitos no nível pré-conceitual, ou, ainda, para ordenar sistematicamente o uso particular de objetos, modalidades enunciativas e conceitos.¹⁵⁰

A argumentação de Foucault, que abrange os capítulos 3 a 6 da parte II de *A arqueologia do saber*, é resumida no quadro 1 a seguir.

Quadro 1: As quatro leis das formações discursivas

Hipótese	Regras de definição	O que se exclui	Conclusão
Objetos	Superfícies de emergência, instâncias de delimitação, grades de especificação	As palavras (significantes) e as coisas (significados)	Lei regular de formação de objetos dispersos
Modalidades enunciativas	Status de quem enuncia, lugares institucionais de onde enuncia, posições de quem enuncia em relação aos objetos	O sujeito cognoscente e individualidades psicológicas	Lei da regularidade das posições subjetivas
Conceitos	Formas de sucessão, campos de presença, concomitância e memória, procedimentos de intervenção	O horizonte de idealidade e a gênese empírica das abstrações	Lei da dispersão anônima dos conceitos no nível pré-conceitual
Estratégias discursivas	Pontos de difração, economia da constelação discursiva,	Um projeto fundamental e o jogo secundário das opiniões	Lei do uso sistemático e particular dos objetos, modalidades

¹⁴⁹ FOUCAULT. *A arqueologia do saber*, p. 35-42.

¹⁵⁰ FOUCAULT. *A arqueologia do saber*, p. 45-55; 56-61; 62-70; 71-78.

	função do discurso em um campo de práticas não discursivas		enunciativas e conceitos do discurso
--	--	--	--------------------------------------

Fonte: Autoria própria, com base nos capítulos 3 a 6 da parte II de *A arqueologia do saber* de Michel Foucault.

A partir da investigação das quatro hipóteses atrás enunciadas, chega-se a uma definição de formação discursiva. Trata-se de uma definição cuja marca é a dispersão, sua não-identidade característica. Ou seja, cada discurso ou formação discursiva é identificada por certas dispersões regradas em seus objetos, em sua modalidade enunciativa, em seus conceitos e em suas estratégias temáticas. Nas palavras de Foucault:

No caso em que se puder descrever, entre um certo número de enunciados, semelhante sistema de dispersão, e no caso em que entre os objetos, os tipos de enunciação, os conceitos, as escolhas temáticas, se puder definir uma regularidade (uma ordem, correlações, posições e funcionamentos, transformações), diremos, por convenção, que se trata de uma *formação discursiva* – evitando, assim, palavras demasiado carregadas de condições e consequências, inadequadas, aliás, para designar semelhante dispersão, tais como “ciência”, ou “ideologia”, ou “teoria”, ou “domínio de objetividade”. Chamaremos de *regras de formação* as condições a que estão submetidos os elementos dessa repartição (objetos, modalidade de enunciação, conceitos, escolhas temáticas). As regras de formação são condições de existência (mas também de coexistência, de manutenção, de modificação e de desaparecimento) em uma dada repartição discursiva.¹⁵¹

Assim, o discurso pode ser definido como um conjunto determinado de enunciados dispersos, cuja dispersão tem um padrão singular que a identifica como característica específica de tal ou tal discurso. Esse padrão corresponde às leis peculiares a cada discurso para a formação de objetos, enunciações, conceitos, opções teóricas estratégicas. Esses quatro feixes de relações interagem entre si por meio de um sistema vertical de dependências, segundo o qual todos os objetos, posições de subjetividade, conceitos e estratégias discursivas são possíveis, desde que tenham sido possibilitadas, autorizadas pelos níveis anteriores. Há entre os quatro feixes uma hierarquia de relações, que correm nos dois sentidos, de cima para baixo e de baixo para cima, que também caracteriza cada discurso. Os quatro feixes de relações compõem sistemas de formações que existem nas fronteiras de cada discurso, “nesse limite em que se definem as regras específicas que fazem com que exista como tal”.¹⁵² Vê-se que cada discurso se individualiza de acordo com as regras que lhe são específicas para governar suas possibilidades de se referir a determinado objeto, a utilizar tal modalidade enunciativa, conceito ou estratégia discursiva. Portanto, “definir em sua individualidade singular um

¹⁵¹ FOUCAULT. *A arqueologia do saber*, p. 43.

¹⁵² FOUCAULT. *A arqueologia do saber*, p. 82.

sistema de formação é, assim, caracterizar um discurso ou um grupo de enunciados pela regularidade de uma prática”.¹⁵³ Finalmente, é importante destacar que as formações discursivas não são intemporais, antes elas têm temporalidades específicas, as quais lhe caracterizam, na medida que se constroem em relação direta as suas leis de formação de objetos, modalidades enunciativas, conceitos e estratégias.¹⁵⁴

Equipado com tal definição de discurso, ou formação discursiva, o método arqueológico volta-se para a definição do enunciado. Para chegar a essa difícil definição, Foucault propõe uma definição de trabalho, a qual ele submeterá a alguns testes, até esculpir um novo entendimento do que seria o enunciado. De modo que um enunciado é provisoriamente definido como um elemento último, indecomponível, suscetível de ser isolado em si mesmo e capaz de entrar em um jogo de relações com outros elementos semelhantes a ele; um ponto sem superfície que pode ser demarcado em planos de repartição e em formas específicas de agrupamentos, uma espécie de átomo do discurso.¹⁵⁵

Os testes empreendidos por Foucault sobre tal definição consistem em saber se o enunciado poderia ser equiparado, sucessivamente à proposição, à frase ou ao *speech act* (ato ilocutório ou de formulação). Em cada um dos casos, trata-se também de diferenciar a arqueologia de outras áreas do conhecimento, respectivamente, a lógica, a gramática e a filosofia analítica. Confrontado a cada uma dessas unidades linguísticas, o enunciado sobressai como algo mais tênue, menos carregado de determinações, menos fortemente estruturado e mais onipresente no discurso.¹⁵⁶

Destarte, quando se fala do enunciado, diz-se de uma função de linguagem que se exerce verticalmente, em relação às diversas unidades (proposição, frase, *speech act*), e que permite dizer, a propósito de uma série de signos, se elas estão aí presentes ou não. O enunciado não é uma estrutura, é uma função de existência dos signos em seus diversos, mas finitos (uma vez que se relaciona apenas aos já formulados), conjuntos. Essa função de existência é o que permite decidir se tal conjunto de signos faz ou não sentido, estabelecer quais regras se sucedem ou se justapõem, dizer de que são, estes signos, signos e, também, que espécie de ato se encontra realizado por sua formulação (oral ou escrita).

¹⁵³ FOUCAULT. *A arqueologia do saber*, p. 82-3.

¹⁵⁴ FOUCAULT. *A arqueologia do saber*, p. 79-85.

¹⁵⁵ FOUCAULT. *A arqueologia do saber*, p. 90.

¹⁵⁶ FOUCAULT. *A arqueologia do saber*, p. 91-97.

O enunciado não deve, portanto, ser entendido como uma unidade, ele é, antes, a função que possibilita (por dar as regras) a formação das unidades estruturais. Por isso, o enunciado, agindo como função, cruza os domínios estruturais das unidades possíveis, fazendo (permitindo) que elas apareçam, expressando conteúdos concretos, no tempo e no espaço.¹⁵⁷

A função enunciativa é, por conseguinte, o que define um enunciado. São quatro as suas características fundamentais. Em primeiro lugar, a função enunciativa mantém cada enunciado sempre relacionado a um referencial, que diz das leis de possibilidade dos objetos ou relações enunciadas – portanto, a função enunciativa relaciona-se à lei regular de formação de objetos dispersos em uma formação discursiva. Em segundo lugar, a função enunciativa assegura que a posição de subjetividade possível para cada enunciado seja um lugar, ao mesmo tempo, vazio e determinado, discriminando qual posição que qualquer indivíduo pode e deve ocupar para ser sujeito do enunciado – a função enunciativa, aqui, relaciona-se à lei da regularidade das posições subjetivas em uma formação discursiva. Em terceiro lugar, a função enunciativa atua de modo a fazer com que cada enunciado esteja fundamentalmente conectado a um campo enunciativo, em um jogo de conexões que povoa as margens de cada enunciado com outros enunciados, de maneira tal que cada enunciado se caracterize por sua posição neste jogo enunciativo – a função enunciativa faz também uma correspondência à lei da dispersão anônima dos conceitos no nível pré-conceitual. Finalmente, em quarto lugar, a função enunciativa possui um regime de materialidade repetível – que está em relação direta à lei do uso sistemático e particular dos objetos, modalidades enunciativas e conceitos do discurso.¹⁵⁸ Vê-se, portanto, que há correspondências diretas entre as leis que caracterizam, individualizam uma formação discursiva e as características fundamentais que distinguem uma função enunciativa, identificando, assim, um enunciado. Estas correspondências são detalhadas no Quadro 2 a seguir.

Quadro 2: Correspondências entre as características da função enunciativa e as leis das formações discursivas

Função enunciativa	A que respeito diz	Como se exerce	Correspondência enunciado-discurso	Formação discursiva
C1: manter cada enunciado	Referencial	Regras de existência dos objetos aí	Os objetos se dispersam pelos enunciados de um	L1: Lei regular de formação de objetos dispersos

¹⁵⁷ FOUCAULT. *A arqueologia do saber*, p. 98.

¹⁵⁸ FOUCAULT. *A arqueologia do saber*, p. 99-119.

relacionado a um referencial		nomeados, designados ou descritos	discurso de acordo com as regras de seu Referencial	
C2: manter o lugar de sujeito vazio e determinado	Posição do sujeito	Regras para que indivíduos indiferentes possam exercer a função determinada de sujeito	Em um discurso, a regularidade das posições subjetivas dos seus enunciados é dada pelas regras de exercício da posição, vazia e determinada, do sujeito	L2: Lei da regularidade das posições subjetivas
C3: manter as conexões de cada enunciado com o campo enunciativo que o envolve e margeia, em um jogo enunciativo com os enunciados que povoam suas margens.	Campo enunciativo	Regras de posicionamento e distinção de um enunciado em seu campo enunciativo conexo e que o margeia.	Os conceitos se dispersam no nível pré-conceitual dos enunciados de acordo com as regras que posicionam, especificamente, cada enunciado no campo enunciativo	L3: Lei da dispersão anônima dos conceitos no nível pré-conceitual
C4: preservar o regime de materialidade repetível do enunciado	Materialidade repetível	Regras institucionais que permitem a repetição material do enunciado	As estratégias discursivas que individualizam o discurso variam com as regras institucionais que garantem a materialidade repetível dos enunciados.	L4: Lei do uso sistemático e particular dos objetos, modalidades enunciativas e conceitos do discurso

Fonte: Autoria própria com base nos capítulos 2 e 3 da parte III de *A arqueologia do saber* de Michel Foucault.

O quadro 2 explicita as correspondências funcionais que conectam um enunciado e o discurso no qual ele se localiza. O enunciado não é uma estrutura, mas uma função exercida, algumas vezes, ou seja, desde que cumpridos certos pré-requisitos, por um conjunto de signos linguísticos, o discurso, como conjunto de enunciados, é aquela formação cuja regra, diretriz, traço individualizante é a própria função enunciativa. Por isso, as correspondências entre cada uma das quatro características da função enunciativa e cada uma das quatro leis que distinguem uma formação discursiva em particular. Para que se possa dizer que determinado conjunto de signos exerce a função enunciativa, é preciso que tal conjunto esteja em uma relação específica com um domínio de objetos, prescreva uma posição definida a qualquer sujeito possível, se situe de modo peculiar entre outras performances verbais em um campo enunciativo e seja dotado de uma materialidade repetível. Em um recorte ampliado, para que se possa dizer que os vários

conjuntos individuais de signos que, exercendo, cada um, uma função enunciativa, compõem uma formação discursiva individualizada, é preciso que se lhes possa atribuir modalidades particulares de existência. Assim, a lei de formação de um discurso (o que se chama de formação discursiva, o que individualiza um discurso) é o conjunto das quatro leis de dispersão e repartição dos enunciados, de maneira tal que os objetos do discurso se dispersam pelos enunciados desse discurso de acordo com as regras de seu referencial. Em um discurso, a regularidade das posições subjetivas dos seus enunciados é dada pelas regras de exercício da posição, vazia e determinada, do sujeito; os conceitos presentes em um discurso se dispersam no nível pré-conceitual dos enunciados de acordo com as regras que posicionam, especificamente, cada enunciado no campo enunciativo; as estratégias discursivas que individualizam o discurso variam com as regras institucionais que garantem a materialidade repetível dos enunciados. Conclui-se uma definição refinada de discurso como um conjunto de enunciados que se apoia em um mesmo, e único, sistema de formação discursiva.¹⁵⁹ Foucault sintetiza da forma seguinte as correspondências entre função enunciativa e formação discursiva:

Descrever enunciados, descrever a função enunciativa de que são portadores, analisar as condições nas quais se exerce essa função, percorrer os diferentes domínios que ela pressupõe e a maneira pela qual se articulam é tentar revelar o que se poderá individualizar como formação discursiva, ou, ainda, a mesma coisa, porém na direção inversa: a formação discursiva é o sistema enunciativo geral ao qual obedece um grupo de performances verbais – sistema que não o rege sozinho, já que ele obedece, ainda, e segundo suas outras dimensões, aos sistemas lógico, linguístico, psicológico. O que foi definido como “formação discursiva” escande o plano geral das coisas ditas no nível específico dos enunciados. As quatro direções em que a analisamos (formação dos objetos, formação das posições subjetivas, formação dos conceitos, formação das escolhas estratégicas) correspondem aos quatro domínios em que se exerce a função enunciativa.¹⁶⁰

A partir das definições estabelecidas de enunciado (função enunciativa) e discurso (formação discursiva), pode-se abordar os outros três conceitos importantes para possibilitar a apropriação da arqueologia como método historiográfico, os de positividade, *a priori* histórico e arquivo, os quais estão, ademais, profundamente inter-relacionados. Estabelecer a função enunciativa característica de um conjunto de signos (que assim se reconhece como discurso), ou, no sentido inverso, estabelecer as leis de formação discursiva que individualizam um discurso, é descrever o discurso em sua positividade. Partindo ou do nível dos enunciados ou das leis que individualizam cada

¹⁵⁹ FOUCAULT. *A arqueologia do saber*, p. 120-122.

¹⁶⁰ FOUCAULT. *A arqueologia do saber*, p. 131.

discurso em sua descontinuidade própria, a descrição arqueológica pretende identificar discursos como figuras lacunares e retalhadas, que não se referem a um sujeito unificador, antes à dispersão de uma exterioridade, que são marcados por formas específicas de acúmulo. Nestes termos, cada discurso tem uma positividade, que não é uma interpretação, uma racionalidade ou uma teleologia.¹⁶¹ A descrição arqueológica, ao tratar um conjunto de performances verbais no nível da função enunciativa ou da formação discursiva, estabelece o que o discurso tem de positividade, sua unidade através do tempo e para além de livros e obras específicos.¹⁶²

Na medida em que é a unidade do discurso ao longo do tempo, a positividade do discurso exerce, em relação a este mesmo discurso, a função de *a priori* histórico. A positividade do discurso (aquilo que o identifica, que o positiva, ou seja, as condições de exercício da função enunciativa) cerca um campo no qual o discurso se ramifica, isto é, onde podem ser estabelecidas relações de identidades formais, de continuidades temáticas, de translações conceituais. É ao permitir a ocorrência continuada de tais operações discursivas ao longo do tempo, de fato permitindo sua continuidade-descontínua, uma vez que feita por meio de regras de dispersão, que a positividade atua como *a priori* histórico. Assim, este *a priori* é uma condição de realidade positiva para os enunciados que compõem o discurso, uma vez que funciona como aquilo que permite que os enunciados emergjam, coexistam, sejam de modo específico, subsistam, transformem-se e desapareçam. A função de *a priori* histórico exercida por uma positividade, como um campo de possibilidades para o discurso, não é estática ou intemporal, ela também tem uma história. Essa história é a da dispersão do discurso no tempo, de seus modos de sucessão, de estabilidade, de reativação, de desencadeamento ou de rotação. Assim, o *a priori* histórico tem sua historicidade, o que mostra que o conjunto de regras que caracterizam uma prática discursiva (cuja condição de possibilidade é o próprio *a priori* histórico) também podem se transformar em certos limiares singularmente importantes.¹⁶³

¹⁶¹ FOUCAULT. *A arqueologia do saber*, p. 141.

¹⁶² FOUCAULT. *A arqueologia do saber*, p. 143.

¹⁶³ FOUCAULT. *A arqueologia do saber*, p. 143-145. A descrição de Paul Veyne ajuda a esclarecer o conceito de *a priori* histórico. Segundo o historiador, o *a priori* histórico é aquilo que, em dada formação histórica, se impõe como um certo *status quo* das possibilidades de discurso, de enunciação. O historiador usa a metáfora de uma redoma para descrever a função do *a priori* histórico, como no trecho seguinte: “É certo que um discurso, com o seu dispositivo institucional e social, é um *status quo* que só se impõe enquanto a conjuntura histórica e a liberdade humana não o substituem por outro; saímos da nossa redoma provisória sob a pressão dos novos acontecimentos do momento ou ainda porque um homem inventou um

A descrição arqueológica, como visto até aqui, objetiva descrever as formações discursivas, o que significa estabelecer as regras de exercício da função enunciativa e/ou as leis que individualizam cada discurso. O conjunto dessas regras, que dão a cada discurso sua individualidade, forma a positividade desse mesmo discurso dado, positividade que pode exercer a função de *a priori* histórico, se agir como o que garante, ao discurso, desdobrar-se, segundo suas regras positivas, no tempo. Na densidade dessas práticas discursivas, no acontecer dos enunciados, os sistemas que instauram os enunciados como acontecimentos (estabelecendo suas condições e o domínio de seu aparecimento) e como coisas (firmando sua possibilidade e seu campo de utilização) são chamados de arquivo do discurso.¹⁶⁴

O arquivo é um conceito fundamental para a descrição arqueológica, cujo objetivo geral, pode-se dizer, é exatamente revelar o arquivo de tal ou tal formação discursiva. O arquivo é o sistema de discursividade que garante que o que tem sido sempre enunciado pelos homens ao longo da história tenha aparecido, tenha sido enunciado, por virtude de um jogo de relações que caracteriza particularmente o nível discursivo – isto é, relações que acontecem apenas no nível próprio do discurso, as leis e regras da formação discursiva e da função enunciativa. O arquivo é o sistema que conecta o que é enunciado, como acontecimento e como coisa, à regularidade de determinada formação discursiva, com suas (im)possibilidades implícitas. Nas palavras de Foucault, “o arquivo é, de início, a lei do que pode ser dito, o sistema que rege o aparecimento dos enunciados como acontecimentos singulares”.¹⁶⁵ Governando os enunciados como coisas, o arquivo é o sistema que faz que faz com que tudo e cada coisa enunciada se agrupe em figuras específicas – cuja especificidade é justamente a do discurso que conformam.¹⁶⁶

Como desdobramento de sua atuação sobre os enunciados como acontecimentos e como coisas, o arquivo atua também como o sistema de discursividade que estabelece as regras para a historicidade desses mesmos enunciados e dos discursos que conformam. Sendo o sistema que, na raiz dos enunciados, dá suas condições de enunciabilidade como

discurso e teve sucesso. Mas estamos apenas a mudar de redoma para nos situarmos numa nova redoma. Essa redoma em que o discurso é ‘o que poderíamos chamar de *a priori* histórico’. É certo que esse *a priori*, longe de ser uma instância imóvel que tiranizaria o pensamento humano, é cambiante, e nós mesmos acabamos por mudar com ele. Mas é inconsciente: os contemporâneos ignoraram sempre onde estão os seus próprios limites e nós próprios não podemos vislumbrar os nossos”. VEYNE. *Foucault*, p. 32.

¹⁶⁴ FOUCAULT. *A arqueologia do saber*, p. 146.

¹⁶⁵ FOUCAULT. *A arqueologia do saber*, p. 147.

¹⁶⁶ FOUCAULT. *A arqueologia do saber*, p. 146-147.

acontecimento (as leis que necessariamente seguem para conformar uma formação discursiva específica) e define sua atualidade discursiva, seu sistema de funcionamento, como coisa, o arquivo, conseqüentemente, é o sistema (que a descrição arqueológica trabalha para esclarecer) que forma, para cada discurso em sua existência múltipla, sua duração própria.¹⁶⁷ Assim, pode-se concluir que o arquivo é o sistema geral da formação e da transformação, históricas e reguladas, dos enunciados em uma formação discursiva.

Para a descrição arqueológica, é fundamental identificar o arquivo que sistematiza a formação de um discurso, porque ele faz surgir o nível próprio da prática discursiva que faz emergir uma multiplicidade de enunciados como acontecimentos e como coisas. Sendo tal sistema, o arquivo é o que, em um dado presente histórico, fornece as regras para a enunciação de discursos, aquilo que regula os modos de aparecimento, de existência e coexistência, de acúmulo, de historicidade e de desaparecimento. Assim, o arquivo é o que há de incontornável no discurso, o que não pode ser ultrapassado, uma vez que é o que dá as regras para o pensamento pensar, para a linguagem falar, no nível do discurso. Por outro lado, o arquivo é também impossível de ser descrito em sua totalidade, compondo “o horizonte geral a que pertencem a descrição das formações discursivas, a análise das positivities, a demarcação do campo enunciativo”.¹⁶⁸ Descrever o arquivo do discurso, portanto, é abordar o que está próximo da enunciação presente, das posições de subjetividade (elas próprias discursivamente reguladas) das quais se enuncia algo, mas, ao mesmo tempo, o arquivo diz daquilo que separa o presente enunciável do que não o é mais, do que, pelas leis da formação discursiva, deixou de ser enunciável, pensável no nível do discurso.¹⁶⁹ Assim, o arquivo funciona como um indicador de alteridade, o que permite que Paul Veyne entenda o discurso como uma

¹⁶⁷ FOUCAULT. *A arqueologia do saber*, p. 147.

¹⁶⁸ FOUCAULT. *A arqueologia do saber*, p. 149.

¹⁶⁹ FOUCAULT. *A arqueologia do saber*, p. 148-9. O arquivo pode ser entendido, por conseguinte, como aquilo que define o limite epistêmico de uma dada cultura em dada época histórica. Ou assim pode-se pensar a partir das considerações de Michel de Certeau, segundo as quais uma *episteme* enraíza a positividade de suas formações discursivas não em uma racionalidade universal ou transcendente, mas, preferencialmente, em suas próprias condições (imanescentes) de possibilidade. É nesse sentido que o historiador descreve a sensação da descontinuidade histórica nos termos seguintes, " O chão de nossas seguranças movimenta-se à medida que se desvela o fato de deixar de ser possível pensar um pensamento de outrora". Com a finitude de um arquivo, a obliteração de suas formações discursivas, as possibilidades epistêmicas de pensar com tais enunciados findam-se. DE CERTEAU, Michel. *História e psicanálise*. Entre ciência e ficção. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011, p. 140. (Coleção História & Historiografia; 3)

singularidade histórica, uma diferença última, uma descontinuidade irreduzível entre duas ou mais formações históricas.¹⁷⁰

O conceito de arquivo aponta, desde logo, para uma das noções-chaves no entendimento do método arqueológico, a de saber. Para os nossos propósitos nessa tese, a ideia de saber é sobremaneira importante, uma vez que serve como engrenagem para desviar a análise arqueológica do campo exclusivo da história das ciências. Devido à sucessão de estudos levados a cabo por Michel Foucault sob a égide da arqueologia durante a década de 1960 – enfocando a psicopatologia, a clínica médica e as ciências humanas na transição entre o Período Moderno e o Contemporâneo –, cristalizou-se a impressão, errônea, de que a arqueologia seria um método alternativo para pesquisar as histórias das ciências.¹⁷¹ Contra isso, levantou-se o próprio Foucault no último item do capítulo 6 (Ciência e saber) da parte IV (A descrição arqueológica) de *A arqueologia do saber*. Ali, o filósofo argumenta que o direcionamento epistemológico das análises arqueológicas até então feitas não significa mais que um exemplo de emprego da arqueologia como método, outras formas poderiam ser criadas sem ter as figuras epistemológicas e as ciências como horizonte. Essas outras formas de arqueologia teriam como fim fazer aparecer a regularidade de um saber, seu domínio discursivo específico e as relações que pode manter com outras dimensões da experiência histórica, como o poder (política) e a subjetividade (ética).¹⁷²

¹⁷⁰ Veyne assim define o que entende por discurso, “(...) é a descrição mais precisa, a mais cerrada de uma formação histórica na sua nudez, é o pôr em dia da sua última diferença individual. Ir assim até à *differentia ultima* de uma singularidade datada exige um esforço intelectual de apercepção: há que despojar o acontecimento da roupagem demasiado ampla que o banaliza e racionaliza”. VEYNE. *Foucault*, p. 12.

¹⁷¹ Os três livros que antecederam a publicação de *A arqueologia do saber* trouxeram as investigações de Foucault sobre a emergência discursiva de várias ciências que, em uma visão de conjunto, deram azo à elaboração da figura do homem como objeto/sujeito de conhecimento. Em *História da loucura* (1961), *O Nascimento da clínica* (1963) e *As palavras e as coisas* (1966), Foucault empregou o método arqueológico, progressivamente elaborando-o e afinando-o, mas também o transformando (principalmente afastando-se mais e mais, até romper totalmente, com o estruturalismo), até chegar à versão publicada em *A arqueologia do saber* (1969). Este livro pretendeu ser a explicitação do método que estaria subjacente a todas as obras anteriores do autor, porém, como apontam comentaristas como Márcio Alves Fonseca e Roberto Machado, a arqueologia, discutida na obra de 1969, estava já bastante diferente das análises anteriores, apontando para a virada genealógica que Foucault encetaria na década de 1970. Para a posição de *A arqueologia do saber* entre as obras de Foucault, ver: FONSECA, Márcio Alves. *Michel Foucault e a constituição do sujeito*. São Paulo: EDUC, 2003, p. 12-19; MACHADO, Roberto. *Impressões de Michel Foucault*. São Paulo: n-1 edições, 2017, p. 39-40.

¹⁷² FOUCAULT. *A arqueologia do saber*, p. 215-219. Michel de Certeau apontou, acertadamente, que a análise arqueológica não se desconecta do problema do poder, na medida que as práticas intelectuais inscrevem-se em uma rede cerrada de formas de exercício do poder (de relações de poder). DE CERTEAU. *História e psicanálise*, p. 125.

O que é então o saber em uma perspectiva arqueológica? Como foi visto, identificar a positividade de uma formação discursiva é explicitar as leis pelas quais uma prática discursiva forma objetos, modalidades de enunciação, conceitos e estratégias teóricas. Esse conjunto de elementos, tendo sido formados de maneira regular por uma prática discursiva, é o que se chama saber. Um dado saber pode, historicamente, ultrapassar certos limiares epistemológico e científico, e constituir-se, integral ou parcialmente, como ciência, mas esta não é uma trajetória necessária, antes acontece no acaso da história. Um saber pode existir em si mesmo, sem precisar ser pensado em relação a um limiar de cientificidade que poderia ou não alcançar. Para se dizer que determinada prática discursiva forma um saber, é preciso que ela seja especificada segundo as quatro leis de uma formação discursiva vistas no Quadro 1.¹⁷³

Operacionalizando a noção de saber, a arqueologia liberta-se da necessidade de ser apenas uma história da ciência e, mais profundamente, da imposição antropocêntrica de entender a história da ciência através do eixo consciência-conhecimento-ciência. A noção de saber, epicentro da arqueologia, torna-a uma forma de história que se dá no eixo prática discursiva-saber(-ciência). A arqueologia não necessita analisar apenas textos epistemológicos e/ou científicos, uma vez que o que é o saber pode estar acontecendo e se moldando em textos filosóficos, literários, jurídicos, institucionais, teológicos.¹⁷⁴ Neste momento, percebemos como o método arqueológico, delineado por Foucault em seu livro de 1969, já se abre para as possibilidades das análises genealógicas que caracterizam seu trabalho na década de 1970.

II. Genealogia

Michel Foucault usou o método genealógico em muitas de suas pesquisas, notadamente aquelas conduzidas ao longo da década de 1970 e publicadas, durante sua vida, nos livros *Vigiar e Punir: o nascimento da prisão* (1975) e *A História da Sexualidade I: a vontade de saber* (1976). Como era seu costume, não foi, contudo, nessas obras que ele explicitou o método utilizado em suas pesquisas, preferindo fazê-lo em aulas ou artigos dispersos. Sobre a genealogia como método de pesquisa, a principal referência é o texto *Nietzsche, a genealogia e a história*, publicado em 1971, na coletânea *Hommage à Jean Hyppolite*. Outro texto importante para compreender o método

¹⁷³ FOUCAULT. *A arqueologia do saber*, p. 203-204.

¹⁷⁴ FOUCAULT. *A arqueologia do saber*, p. 203-206.

genealógica é *Genealogia e Poder, curso no Collège de France, 7 de janeiro de 1976*, que consiste no texto da respectiva aula dada por Foucault nessa instituição.

O que é então a genealogia? Inicialmente, a genealogia é um tipo alternativo de historiografia, opondo-se à história tradicionalmente escrita pelos historiadores. Foucault recorre a Nietzsche para pensar um sentido histórico capaz de desprender-se do que considerava a contaminação da metafísica na história – a crença em universais e em um sentido último da e na história. Recusando basear suas pesquisas histórico-genealógicas em quaisquer concepções supra históricas, Foucault as empreendeu como uma busca por começos, mas nunca pela origem.¹⁷⁵

É importante perceber a diferença entre começos (no plural) e origem (no singular). Lendo Nietzsche, Foucault percebe que o filósofo alemão, para falar de origem usa, principalmente, o termo *ursprung*, querendo com isto referir-se, ironicamente, ao fundamento originário da moral que se procura desde Platão. Origem seria algo de miraculoso, uma invenção, uma mágica, um segredo fabricado. Não é com a origem, assim compreendida, que a genealogia deve se preocupar, pois fazê-lo seria procurar nela a essência, a identidade. A busca pela origem, como *ursprung*, toma tudo aquilo que é histórico no objeto como acidental, tentando escavá-lo sempre mais profundamente, até encontrar sua essência, que só pode ser quimérica. Destarte, uma história que pesquisa a origem de seu objeto acaba deixando de ser história.¹⁷⁶

Por outro lado, os começos são plurais. Para significar começo, Foucault busca em Nietzsche duas expressões, *herkunft* e *entstehung*. A primeira é interpretada como proveniência, a segunda como emergência. Para entender o que é a genealogia, não há como não se deter nessas duas expressões.

Herkunft, como proveniência, é a pesquisa de todas as marcas sutis, singulares, sub individuais que se cruzam e formam o indivíduo em uma rede complexa. Não diz de semelhanças, mas das partes diversas que formam cada um. Investigar o começo como proveniência é declarar a identidade ou coerência que o Eu inventa para si (sua origem) como uma invenção metafísica, procurando, ao invés disto, dissociar o Eu e fazer multiplicar os acontecimentos até agora perdidos ou escondidos sob a superfície de uma

¹⁷⁵ FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. In: MACHADO, Roberto (org.). *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979, p. 17-18.

¹⁷⁶ FOUCAULT. Nietzsche, a genealogia e a história, p. 18.

identidade supostamente universal, natural e coerente. Fazer a investigação neste sentido, permite manter os acontecimentos passados em sua dispersão, mostrando que, no fundo das identidades, não existem a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente.¹⁷⁷

Ademais, a pesquisa da proveniência tem uma relação com o corpo – o que é um ponto estratégico para a presente pesquisa. Em seus corpos, cada um traz os estigmas de acontecimentos passados, os desejos e os erros que produz, as lutas, os acasos que formam cada Eu. Sobre o corpo, na superfície da pele, inscrevem-se os acontecimentos; o corpo apresenta a possibilidade da dissociação da coerência do Eu (especialmente, como notou Judith Butler, nos seus orifícios, lugares de fronteira).¹⁷⁸ Ao mostrar como os acontecimentos passados constroem os corpos – estão neles presentes, às vezes até substituindo-o, transformando-o ou integrando-o a máquinas –¹⁷⁹, a genealogia articula o corpo à história, libertando-o da natureza.¹⁸⁰

Entestehung, como emergência, é a pesquisa das leis singulares de cada aparecimento, da situação local e momentânea do jogo de forças (o acontecimento)¹⁸¹ que

¹⁷⁷ FOUCAULT. Nietzsche, a genealogia e a história, p. 20-21.

¹⁷⁸ Judith Butler acrescenta, à genealogia do corpo proposta por Foucault, a necessidade de se atentar para a construção histórica dos limites corporais e para as relações de poder que vigiam o trânsito em suas zonas de fronteira, mostrando como algumas práticas, como o sexo anal entre homens, mas também o remembramento radical do corpo, em *The lesbian body*, de Monique Witting, configuram um abrir ou um fechar de superfícies e orifícios corporais às significações eróticas, para além do contexto da heterossexualidade compulsória, reinscrevendo as fronteiras do corpo em novas linhas corporais. Vê-se, desde logo, que uma história genealógica do sexo anal é uma tarefa urgente. Ver BUTLER. *Problemas de gênero*, p. 188-192.

¹⁷⁹ Para o filósofo espanhol Paul-Beatriz Preciado, os corpos não simplesmente têm uma história que os elabora a partir de um substrato natural, como a própria natureza é uma ordem, um contrato social que legitima a sujeição de certos corpos a outros. Para ele, em um sentido ainda mais radical que para Foucault, a história do sexo não é uma história natural: ele a entende como uma história das tecnologias que constroem cada corpo como máquinas (sendo o sexo e o gênero dispositivos inscritos em um sistema tecnológico complexo), negociando as fronteiras entre humano, animal, corpo, máquina, órgão e plástico. Nesse ponto, o autor dialoga diretamente com a antropóloga feminista da ciência Donna Haraway, que pensou a dissolução das fronteiras entre homem, natureza e máquina através da figura do ciborgue. As repercussões das teorizações de ambos os autores para a genealogia do corpo, a categoria de gênero e a Teoria *Queer* serão exploradas no último capítulo da tese. Ver: PRECIADO, Paul-Beatriz. *Testo Junkie. Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. Trad. Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2018, p. 109-139; HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue. In: TADEU, Tomaz (org.). *Antropologia do ciborgue. As vertigens do pós-humano*. 2. ed., 1. reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 33-118.

¹⁸⁰ FOUCAULT. Nietzsche, a genealogia e a história, p. 22.

¹⁸¹ Para Foucault, seguindo a linha da genealogia proposta por Nietzsche, o acontecimento é o estado momentâneo da relação de forças. Uma situação singular, que pode ser de inversão da soma das forças, uma apropriação, a decadência de uma força em relação a outra, ou lutas internas a uma mesma força contra sua decadência. Assim, o acontecimento, na genealogia, não é uma batalha, um tratado, mas um estado do jogo das forças. Por essa razão, não se pode dizer que o acontecimento seja algo de um instante temporal, pode se arrastar por séculos. Por exemplo, a corporificação da identidade homossexual, a partir do final do século XIX até hoje, é um acontecimento para a genealogia, ainda que permeado por acontecimentos menores (lutas internas das forças em jogo). No mesmo sentido, a construção ambígua da categoria de sodomia é outro acontecimento. Pode-se dizer, portanto, que esta pesquisa trabalha com um acontecimento

conduz à emergência de determinado objeto. A genealogia, como pesquisa das emergências, mostra como cada uma delas é fruto de um jogo casual das dominações. Este jogo tem sempre uma história (o modo como as forças lutam, as estratégias que utilizam, seu crescimento, sua decadência, a luta interna contra a degeneração, as apropriações de táticas e subversões das dominações), que cabe à genealogia mapear e explicitar como acontecimentos particulares.¹⁸²

A genealogia, dirigida para a pesquisa da proveniência (que permite identificar aquilo que se esconde sob a coerência da identidade e tem potencial para despedaçá-la) e da emergência (que permite traçar o jogo das forças que dá a lei de cada surgimento particular), abarca três usos, como se vê a seguir.

O primeiro deles é o uso paródico ou burlesco. Se o historiador-genealogista sabe que as identidades são irreais, disfarces, nem por isto ele as rejeita, antes transforma a história em um baile de máscaras. Fazendo isso, o historiador-genealogista logra desnaturalizar (irrealizar) as identidades presentes, apresentando-as como mais uma máscara em uma sucessão sem fim de disfarces. Este uso da genealogia está relacionado à história monumental descrita por Nietzsche na *Segunda Consideração Intempestiva* (1874),¹⁸³ porém, criticando-a e revelando que os monumentos erguidos pela história são apenas paródias.¹⁸⁴

O segundo uso é o dissociativo da identidade. Se o uso paródico tem como função revelar que toda identidade é uma paródia, uma máscara entre tantas que foram vestidas ao longo do tempo, esse segundo uso da genealogia serve para revelar a pluralidade que se esconde sob cada máscara. Não se trata de fortalecer as identidades do presente por meio da exposição de suas raízes no passado, trata-se do contrário, de mostrar que as

único, descontínuo com o acontecimento cronologicamente seguinte. Ver: FOUCAULT. Nietzsche, a genealogia e a história, p. 28.

¹⁸² FOUCAULT. Nietzsche, a genealogia e a história, p. 23-26.

¹⁸³ Segundo Nietzsche, a história monumental é aquela tipicamente feita pelo homem ativo e poderoso, pois ele precisa de modelos e mestres que lhe mostrem como é possível atingir a grandeza. A função deste uso da história é encorajar o homem ativo do presente, pois se a grandeza já existiu no passado, ela será possível novamente no futuro. Servir-se da história monumental, é aprender de uma forma verdadeira a partir daquela história, isto é, em nome da vida, e transformar o que foi aprendido em uma *práxis* benévola. O perigo do mau uso da história monumental, por outro lado, de acordo com a advertência de Nietzsche, é desconsiderar-se o passado em demasia, com vistas à produção, por comparação, de um efeito fortalecedor do presente. A história monumental pode violentar a individualidade do passado para que ele se encaixe em uma forma universal, distribuindo e acentuando seus ângulos e linhas de modo a harmonizar passado, presente e futuro à serviço do engrandecimento da vida do homem. NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda consideração intempestiva*. Da utilidade e desvantagem da história para a vida. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 18-25. (Conexões).

¹⁸⁴ FOUCAULT. Nietzsche, a genealogia e a história, p. 33-34.

identidades são descontínuas. Tal tarefa da genealogia relaciona-se à história antiquária descrita por Nietzsche,¹⁸⁵ deslocando a tarefa da preservação do passado (uma história das continuidades, das permanências), para a de sublinhar os sistemas heterogêneos que constituem as identidades como forçosamente descontínuas.¹⁸⁶

O terceiro uso da genealogia é o sacrificial do sujeito de conhecimento. A genealogia da história e, mais geralmente, da ciência revela que, sob a máscara da consciência científica neutra e desapaixonada, está uma vontade de saber que é, e sempre foi, instinto, paixão e violência. O conhecimento se alicerça sobre a injustiça (uma vez que não tem um fundamento de verdade), seu instinto é mau, e a expansão da vontade de saber, longe de dar ao homem o controle sobre a natureza, antes, sim, multiplica os perigos que ele enfrenta. O uso sacrificial do sujeito de conhecimento põe em cena o tema da morte pelo conhecimento como fundamento do sujeito, de sua vontade da verdade, a partir de então, privada de limites que cerceiem tal sacrifício. Foucault relaciona este uso da genealogia à história crítica exposta por Nietzsche em 1874,¹⁸⁷ porém, não se trata mais de apenas criticar o passado para libertar a vida do homem no presente. O caso agora, com o terceiro uso da genealogia, é de destruir o sujeito de conhecimento (ou de destruir a ilusão de neutralidade que o constitui), apresentando-o como uma vontade, violenta, apaixonada e sempre desdobrada de saber.¹⁸⁸

Foucault sintetiza os três usos da genealogia da seguinte maneira:

¹⁸⁵ O segundo uso da história descrito por Nietzsche é o antiquário. Trata-se da história produzida pelo homem que preserva e venera, que olha para trás com fidelidade e amor para o lugar de onde veio e onde se criou. Esta história serve à vida quando conecta as gerações e as populações menos favorecidas à sua terra natal e aos seus hábitos característicos, enraizando-as e impedindo-as de vagar em busca de algo melhor no estrangeiro. Ela pode produzir a felicidade de não se saber totalmente arbitrário e casual, perceber-se como parte de um passado, como a sua herança, o seu florescimento e fruto, sendo por ele desculpado e justificado. O perigo da história antiquária é o seu limitado campo de visão, ela não percebe a maior parte do que existe e, o pouco que vê, enxerga muito próximo e isolado, não conseguindo mensurá-lo e, por isto, toma tudo como igualmente importante. Desse modo, não há para as coisas do passado nenhuma diferença de valor e de proporção que fizesse, verdadeiramente, justiça às mesmas. NIETZSCHE. *Segunda consideração intempestiva*, p. 25-29.

¹⁸⁶ FOUCAULT. Nietzsche, a genealogia e a história, p. 34-35.

¹⁸⁷ O terceiro uso da história é a crítica, que é realizada nos momentos em que a história sofre e carece de libertação. Sua tarefa é explodir e dissolver o passado, a fim de poder viver. A história crítica confronta a natureza herdada e hereditária com o seu conhecimento, combate através de uma nova disciplina rigorosa o que foi trazido de muito longe e herdado, implantando um novo hábito, um novo instinto, uma segunda natureza, de modo que a primeira se debilite. O juiz do seu tribunal é a vida, um poder obscuro, impulsionador e inesgotável que deseja a si mesmo. Sua sentença é sempre impiedosa e sempre injusta. Os perigos apresentados por essa história derivam da dificuldade de se encontrar um limite na negação e o fato das segundas naturezas serem, em geral, mais fracas do que as primeiras. NIETZSCHE. *Segunda consideração intempestiva*, p. 29-31.

¹⁸⁸ FOUCAULT. Nietzsche, a genealogia e a história, p. 35-37.

Em certo sentido a genealogia retorna às três modalidades da história que Nietzsche reconhecia em 1874. Retorna a elas, superando objeções que ele lhes fazia então em nome da vida, de seu poder de afirmar e criar. Mas retorna a elas, metamorfoseando-as: a veneração dos monumentos torna-se paródia; o respeito às antigas continuidades torna-se dissociação sistemática; a crítica das injustiças do passado pela verdade que o homem detém hoje torna-se destruição do sujeito de conhecimento pela injustiça própria da vontade de saber.¹⁸⁹

A genealogia, portanto, é um método de análise histórica que se coloca contra a história e a ciência tradicionais. Contra a busca de uma origem supra histórica, a genealogia procura a proveniência e a emergência dos começos baixos, comuns e plebeus. Contra a seriedade do conhecimento histórico, a genealogia é burlesca. Contra a ênfase na continuidade e na permanência, a genealogia destaca o descontínuo, os fossos históricos. Contra a naturalidade das identidades, a genealogia dissocia as mesmas identidades, mostra sua historicidade e a pluralidade que a elas subjaz. Contra a neutralidade da ciência (e da ciência histórica), a genealogia sacrifica o sujeito do conhecimento, revelando a paixão de sua vontade de saber.

Esse método tem implicações diretas para a presente pesquisa. Pretender fazer a genealogia da sodomia é, desde logo, recusar explicar esta categoria pelo uso de uma identidade homossexual. Essa recusa é feita pela investigação das descontinuidades entre o que era a sodomia entre os séculos XVI e XIX e o que era a homossexualidade a partir do final dos oitocentos, enfatizando as características próprias da sodomia e de sua prática no Período Moderno.

Para realizar uma investigação assim, a genealogia precisa retomar aqueles saberes que foram deslegitimados pelo conhecimento científico. Não apenas os saberes teológico e moral,¹⁹⁰ mas, principalmente, aqueles saberes locais, descontínuos e desqualificados produzidos pelas instituições sociais encarregadas da perseguição aos sodomitas – no caso desta pesquisa, o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição. Como foi dito, os inquisidores produziram um vasto rol de processos, denúncias, confissões (além de documentos jurídicos e administrativos diversos internos ao tribunal) sobre os sodomitas e suas práticas. Neles estão elencados, de maneira dispersa, inúmeras

¹⁸⁹ FOUCAULT. Nietzsche, a genealogia e a história, p. 37.

¹⁹⁰ Os saberes teológico e moral, no que tocam a sodomia, serão ademais abordados segundo uma análise arqueológica, seguindo a indicação de Foucault de que a arqueologia é o método próprio à análise da discursividade local, sendo a genealogia uma tática para fazê-la emergir do todo do discurso. O método arqueológico será detalhado no capítulo dois. FOUCAULT, Michel. Genealogia e poder. In MACHADO, Roberto (org.). *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979, p. 172.

informações sobre essas pessoas, as quais eram essenciais para a ação persecutória do Santo Ofício.

Foucault adjetivou a genealogia como uma tática, uma estratégia que “a partir da discursividade local assim descrita, ativa os saberes libertos da sujeição que emergem desta discursividade”.¹⁹¹ Assim, a genealogia da sodomia permite a recuperação destes saberes locais, produzidos e arquivados pela Inquisição, e destacá-los de um conhecimento histórico que os tem soterrado sob uma história universal da homossexualidade. A investigação, assim conduzida, é uma paródia de tal história, uma vez que a homossexualidade, bem como qualquer identidade, é em si uma paródia. Ao traçar a genealogia da sodomia e de seus praticantes no Período Moderno como algo historicamente diverso do que passou a ser a homossexualidade no final do século XIX, tem-se o efeito de dissociação e irrealização da identidade homossexual essencial, que subjaz aos textos da história da sodomia-como-homossexualidade escritos no presente.

A genealogia coloca no primeiro plano da análise histórica a questão do poder, inquirindo seus mecanismos, efeitos, relações e dispositivos e como eles se exercem nos diferentes níveis sociais. Não que a genealogia termine em uma teoria geral do poder (projeto que Foucault sempre recusou). Ao contrário, a genealogia dá espaço para uma análise microscópica do poder, de sua anatomia.

Foucault recusou elaborar uma teoria do poder, porque rejeitava o descrever a partir do signo da repressão. Em uma pesquisa de orientação foucaultiana, deve-se pensar em poderes, pois Foucault rompe com o entendimento tradicional do poder como a lei ou o Estado, pensando-o, preferencialmente, como uma multiplicidade de relações de força ao mesmo tempo imanentes ao domínio sobre o qual agem e constitutivas da organização deste domínio.

No volume primeiro da *História da Sexualidade*, ele ataca diretamente a concepção que descreve o poder por viés negativo, a qual é denominada por ele como hipótese repressiva. O poder seria, por este ponto de vista, algo prioritariamente negativo, devotado a proibir. E o que o poder quer proibir é o sexo. Falar do poder a partir da repressão é descrevê-lo como algo que funciona pela condenação ao desaparecimento, pela afirmação da inexistência e pela afirmação de que, sobre aquilo que é proibido, não há o que dizer, ver ou saber. Trata-se da imposição de um silêncio surdo do proibido, que

¹⁹¹ FOUCAULT. Genealogia e poder, p. 172.

só pode ter lugar recuado, retirado das vistas, nas margens estigmatizadas. Assim, a história tecida pela hipótese repressiva é de uma repressão sempre crescente de um passado original, algo mítico, em que a sexualidade era livre. O marco da inflexão repressiva teria sido a formação do capitalismo, especialmente com a sociedade vitoriana inglesa do século XIX.¹⁹² Em contrapartida, a história que a hipótese repressiva compõe prescreve a necessidade da libertação, a qual só poderia acontecer pela destruição das interdições, das grandes estruturas de poder e pela restituição de um prazer originário ao real.¹⁹³

Foucault propôs focar o sexo, como ponto impregnado de poderes e verdades, de outro ponto de vista, um que percebe nele uma vontade incontida de falar do que proíbe. O primeiro passo para esta tarefa é questionar a hipótese repressiva em três pontos. De início, uma questão histórica. Terá sido a repressão do sexo realmente uma evidência histórica? Ao invés de um crescente interdito do sexo, não terá tido lugar, nas sociedades Ocidentais, desde o Período Moderno, uma acentuação progressiva da ânsia por falar do sexo? A segunda questão é histórico-técnica e diz respeito à mecânica do poder. Funcionou o poder sempre através da repressão, foi o reprimir sempre a estratégia principal do poder? A terceira e última questão levantada contra a hipótese repressiva é histórico-política. Pergunta se há mesmo uma ruptura entre a suposta idade da repressão e o discurso que pretende criticá-la: não seriam ambos parte da mesma rede histórica, de um mecanismo alongado do poder?¹⁹⁴

Estas três questões adiantam o projeto da história da sexualidade que Foucault apresentou em *A Vontade de Saber*. Mostram que, no lugar da repressão generalizante, o que se verifica na investigação histórico-genealógica da sexualidade é a proliferação dos discursos sobre o sexo, sua discursificação crescente, produzindo o regime de verdade da sexualidade. Mostram também que o poder não funciona prioritariamente pela repressão, a qual ocupa um lugar sempre secundário e posterior nas estratégias de poder, que são preferencialmente positivas e produtivas. Finalmente, mostram que as estratégias de subversão aos dispositivos de poder que regulam a sexualidade não podem ser pensadas segundo a lógica própria da incitação ao discurso do sexo; nos volumes finais da *História*

¹⁹² Foucault comenta: "dando origem à idade da repressão no século XVII, depois das centenas de anos de ar livre e de livre expressão, levam-no a coincidir com o desenvolvimento do capitalismo: seria solidário da ordem burguesa". FOUCAULT. *História da sexualidade I*, p. 11.

¹⁹³ FOUCAULT. *História da sexualidade I*, p. 7-18.

¹⁹⁴ FOUCAULT. *História da sexualidade I*, p. 15-16.

da Sexualidade, Foucault dá pistas de que uma subversão efetiva está no nível da ética da existência, não no da discursificação do sexo.

Assim, falar de poder, com Foucault, é dizer de lutas estratégicas incessantes entre pontos de força salpicados pelo social, lutas que são dinâmicas, provocando transformações, reforços, enfraquecimentos, inversões entre as forças que se digladiam. As relações de poder, estrategicamente dispostas, configuram uma arquitetura de rede (cujas formas finais são a lei e o Estado) que pode se cristalizar em projetos mais gerais, consequências e suportes dos objetivos locais das táticas.¹⁹⁵

Por essa razão, as relações de poder são, de modo simultâneo, intencionais e não subjetivas. Intencionais, porque, no nível das relações de força próximas, locais, elas são alinhadas estrategicamente para atingir objetivos determinados. Porém, no nível maior das redes formadas pela articulação das microscópicas relações locais (os dispositivos de conjunto), os efeitos estratégicos provocados não podem ser assumidos por nenhuma subjetividade. Ninguém planejou os efeitos mais amplos das relações de poder cristalizadas; eles são alcançados pelas ressonâncias consecutivamente transmitidas entre os nós de poder e resistência. Tais efeitos são estratégias grandes, anônimas e mudas, capazes de coordenar, implicitamente, os objetivos pequenos das relações de poder locais.¹⁹⁶

Foucault fala, no capítulo sobre o método em *A Vontade de Saber*, que as relações de poder são onipresentes, "porque [o poder] se produz a cada instante, em todos os pontos, ou antes em todas as relações de um ponto com outro".¹⁹⁷ Assim, não há como fugir ao poder, não há possibilidade de uma posição exterior à miríade das relações de poder, de onde se poderia efetivar uma resistência contra o poder. David Halperin conta que esta concepção conduziu a uma rejeição inicial ao volume um da *História da Sexualidade*, quando de sua publicação, tendo sido recuperada politicamente apenas pelos movimentos *queer* dos Estados Unidos mais de uma década depois.¹⁹⁸ A crítica inicial considerou pessimista a concepção de poder de Foucault, pois nela não haveria espaço para a revolução e a sublevação do poder.

¹⁹⁵ FOUCAULT. *História da sexualidade I*, p. 95-96.

¹⁹⁶ FOUCAULT. *História da sexualidade I*, p. 98.

¹⁹⁷ FOUCAULT. *História da sexualidade I*, p. 96.

¹⁹⁸ HALPERIN, David. *Saint Foucault. Towards a gay hagiography*. New York: Oxford University Press, 1995, p. 15-18.

Segundo Edgardo Castro, a razão por que Foucault não usa o conceito de revolução é o seu abandono das ideias de história e de sujeito como totalidades. Se o poder, na história, deve ser pensado em suas formas empíricas e específicas, da mesma forma, as resistências possíveis devem ser múltiplas e específicas, não revolucionárias.¹⁹⁹ Indo mais além, é incorreto dizer que, no esquema de poder proposto por Foucault, não há lugar para resistência. Há tal espaço, porém, ele não corresponde mais a uma ação revolucionária organizada por um partido político que atua como vanguarda do proletariado. Tal como as relações poder, as resistências são relações que acontecem na mesma rede das primeiras, passo a passo com elas. Sendo o poder relacional, ele só pode existir se contrapondo à multiplicidade dos pontos de resistência. Estes são seus adversários, e seus apoios podem funcionar como pretextos para novas intervenções das relações de poder. Assim como as relações de poder, as formas de resistência estão por toda a parte no mundo social, podendo também se agrupar, criando nós mais densos de resistência na rede de relações de poder/resistência.²⁰⁰ Ir contra as relações de poder, então, para Foucault, não é uma questão de revolução, mas de resistência ou de práticas de liberdade.

A característica mais importante da concepção de poder de Foucault é ele ser positivo, produtivo.²⁰¹ O que as relações de poder produzem? Em uma palavra, nós. Em *Vigiar e Punir* e em *A Vontade de Saber*, o filósofo realizou as linhas gerais da genealogia do homem moderno, fruto das relações de poder que formam a Modernidade. De acordo com Márcio Alves Fonseca, o objeto principal das pesquisas de Foucault nunca foi, como alguns supuseram, o poder. Através da disparidade das obras do filósofo, o que se percebe como tema central é uma história dos diversos modos de subjetivação dos indivíduos no Ocidente.²⁰² Portanto, a questão do poder, em Foucault, está atrelada à do sujeito – e esta última é central para a presente pesquisa, que não deixa de ser sobre os processos de formação das subjetividades de sodomitas no Período Moderno.

Na Modernidade, as relações de poder produzem as individualidades de duas maneiras, chamadas por Márcio Alves Fonseca de modos de objetivação e modos de

¹⁹⁹ CASTRO. *Vocabulário de Foucault*, p. 387-391.

²⁰⁰ FOUCAULT. *História da sexualidade I*, p. 98-100.

²⁰¹ Em *Os Anormais*, Foucault fala da invenção das tecnologias positivas do poder, que se torna fabricante, observador, sabedor e multiplicador de seus próprios efeitos. FOUCAULT, Michel. *Os Anormais*. Curso no Collège de France (1974-1975). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 41. (Coleção Obras de Michel Foucault).

²⁰² FONSECA. *Michel Foucault e a constituição do sujeito*, p. 21.

subjetivação. Embora possam designar fenômenos semelhantes ou aspectos diferentes de um mesmo fenômeno (podendo igualmente dizer de fenômenos distintos), essas expressões referem-se a processos particulares. Os modos de objetivação referem-se àquelas práticas que, no Ocidente, tendem a tornar o homem um objeto. Foram estudadas por Foucault em *Vigiar e Punir* e compõem as disciplinas em uma anatomo-política do corpo humano, tendo como objetivo constituir os indivíduos como objetos dóceis, úteis e adestrados. Os modos de subjetivação são aquelas práticas que tornam o homem sujeito a uma identidade, preso a uma verdade que lhe é atribuída como própria. Foram estudados por Foucault especialmente no volume um da *História da sexualidade*, sob o nome de biopolítica.²⁰³

As disciplinas constituem o sujeito através do controle, da vigilância e da regulação das forças do seu corpo, nas suas mais finas operações. Tudo que o corpo faz ou pode fazer passa a ser controlado, quantificado e disposto no tempo e no espaço segundo exigências dos variados tipos de produção (por produção não se deve limitar à da fábrica, visto que escolas, hospitais, prisões, quartéis também são espaços de controle disciplinar para produção de forças). O objetivo das disciplinas é tornar o corpo útil, dócil e, ao mesmo tempo, o menos rebelde possível.²⁰⁴ A construção do corpo dócil se faz pela sua normalização, que seria o próprio fim do poder disciplinar.²⁰⁵ Trata-se da administração – crescentemente detalhada e exaustiva – do corpo para a majoração das forças da vida. Por esta razão, chama-se a esta forma de poder de anatomo-política do corpo; por meio dela, o homem é produzido como sujeito através da objetificação do seu corpo pelos dispositivos de controle.²⁰⁶

A biopolítica, por sua vez, foca a majoração das forças vitais através de fenômenos de grande dimensão, estudando e controlando as populações. Atua sobre o corpo-espécie, revelando ao homem que ele pertence a um conjunto biológico, cujas propriedades (como

²⁰³ FONSECA. *Michel Foucault e a constituição do sujeito*, p. 21-22.

²⁰⁴ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. O nascimento da prisão. 39. ed. Trad. Raquel Ramalhete. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011, p. 133.

²⁰⁵ Se o fim do poder disciplinar é a normalização, o que é esta norma pela qual ele se guia? Segundo Foucault, “a norma não se define absolutamente como uma lei natural, mas pelo papel de exigência e de coerção que ela é capaz de exercer em relação aos domínios a que se aplica. A norma não é simplesmente um princípio, não é nem mesmo um princípio de inteligibilidade; é um elemento a partir do qual certo exercício do poder se acha fundado e legitimado. [...] a norma traz consigo ao mesmo tempo um princípio de qualificação e um princípio de correção. A norma não tem por função excluir, rejeitar. Ao contrário, ela está sempre ligada a uma técnica positiva de intervenção e de transformação, a uma espécie de poder normativo”. FOUCAULT. *Os anormais*, p. 43.

²⁰⁶ FOUCAULT. *História da sexualidade I*, p. 141.

a proliferação, os nascimentos, a mortalidade, a saúde, a longevidade) necessitam de controles reguladores. A biopolítica, que se implementa pela demografia, pela economia, pela medicina, entre outros saberes, produz o homem como sujeito através da subjetivação do seu ser como espécie, que lhe dá certa identidade.²⁰⁷

A anatomo-política do corpo e a biopolítica da população compõem a forma moderna de atuação das relações de poder, o que Foucault chama também de biopoder. Esta mecânica do poder foi crucial ao desenvolvimento do capitalismo, controlando a inserção dos corpos individuais na produção e regulando os fenômenos populacionais aos processos econômicos. Porém, não surgiu com ele. Foucault evita datações precisas, uma vez que esses conjuntos agrupam técnicas dispersas entre si e com histórias de desenvolvimento e difusão particulares. Ainda assim, o filósofo nota que as técnicas disciplinares surgiram primeiro que as de biopolítica, datando as primeiras do século XVII e as segundas, do XVIII. A história desses modos de funcionamento das relações de poder enquadra-se na transição de um poder que fazia morrer para um outro, que faz viver.²⁰⁸

Por poder que fazia morrer, entende-se o funcionamento jurídico do poder, pautado antes pela repressão, pelo castigo, pela morte, que pela produção e administração das forças da vida. É o poder do soberano, derivado do antigo *patria potestas*, pelo qual o pai de família romano tinha direito de vida e morte sobre todos seus dependentes. Ainda que o poder soberano, com a lenta formação dos Estados modernos, deixe de atuar de forma tão absoluta e incondicional, ele ainda segue a mesma lógica. Dos seus súditos, o soberano pode exigir sua vida (para o exército) ou parte dela (na forma de impostos). Ademais, o soberano podia castigar, com fausto e ostentação, aqueles, dentre seus súditos, que infringissem a sua lei, uma vez que se entendia que tal infração era uma ofensa pessoal e direta ao rei.²⁰⁹ O símbolo desta forma negativa de poder era o gládio, representação da capacidade do soberano de fazer morrer ou deixar viver.²¹⁰

Foucault narra que essa forma negativa de poder foi aos poucos deslocada e subordinada aos novos mecanismos disciplinares e biopolíticos, voltados para a

²⁰⁷ FOUCAULT. *História da sexualidade I*, p. 141-142.

²⁰⁸ FOUCAULT. *História da sexualidade I*, p. 141-145.

²⁰⁹ Entende-se aqui a longa descrição do suplício de Damians com que Foucault abre *Vigiar e Punir*. É a atuação de um poder de morte que o suplício, como desagravo do soberano, representa. FOUCAULT. *Vigiar e punir*, p. 9-33.

²¹⁰ FOUCAULT. *História da sexualidade I*, p. 137-140.

majoração da vida. A face prioritária do poder passa a ser aquela de produção, ordenamento e controle das forças, não a da sua repressão – que segue existindo, mas, agora, cada vez mais segundo os interesses positivos do poder. O marco dessa virada teria sido o controle das forças biológicas mortíferas que perturbavam o desenvolvimento humano (como a fome e as epidemias). Ela teria acontecido ao longo do século XVIII, antes da Revolução Francesa, com o desenvolvimento econômico e agrícola, com maior produtividade e crescimento demográfico. Segundo Foucault, “a era das grandes devastações da fome e da peste – salvo algumas ressurgências – acabou antes da Revolução Francesa; a morte começa a já não perseguir diretamente a vida”.²¹¹

Algumas questões, contudo, devem ser levantadas contra essa cronologia. Judith Butler, à luz da epidemia do HIV-aids, questionou a narrativa foucaultiana, invertendo-a contra ela mesma. Sua pergunta inicial era como foram possíveis o surgimento, a administração e a reprodução de uma epidemia mortífera pelos próprios mecanismos de poder que agiriam para expandir a vida? A filósofa entendeu esse acontecimento como uma administração da morte pelas formas de controle da vida, explicando que se trata de administrar certas mortes (como a dos homossexuais, mas também de hemofílicos, usuários de substâncias ilegais intravenosas, trabalhadoras e trabalhadores do sexo e imigrantes pobres, em suma, os principais grupos acometidos pela epidemia em seus estágios iniciais) para a expansão de um tipo, normatizado, de vida (idealmente, a vida familiar e doméstica dos casais heterossexuais e de seus filhos). Esta dinâmica se concretizava, por exemplo, com a atuação de mecanismos desiguais de distribuição de recursos para realização de pesquisas científicas necessárias ao estudo das diferentes enfermidades – o que foi uma das pautas de protestos dos movimentos sociais *queer* entre as décadas de 1980 e 1990. Indo mais a fundo, Judith Butler denuncia o eurocentrismo de Foucault ao colocar a morte como uma preocupação pré-moderna, algo do passado do Ocidente moderno (ou do presente de sociedades não ocidentais). Nas sociedades ocidentais modernas, o sexo ocuparia o lugar da morte, e também da vida, como preocupação maior das relações de poder. A epidemia do HIV-aids mostrou, ao contrário, que a morte continua sendo uma preocupação atual das relações de poder no Ocidente, invalidando a ruptura histórica adiantada por Foucault.²¹²

²¹¹ FOUCAULT. *História da sexualidade I*, p. 144.

²¹² BUTLER, Judith. Sexual inversions. In: HECKMAN, Susa (Org.), *Feminist Interpretations of Michel Foucault*. The Pennsylvania State University Press: University Park, PA, USA: 1996, p. 59-75.

Ainda mais, essa linha de interrogatório mostra que o defender-se da morte (tarefa atribuída por Foucault ao poder jurídico) exigiu sempre a promoção de uma certa versão da vida (tarefa supostamente do poder moderno). Nem a morte nunca saiu da história (deixou de ser preocupação do poder), nem a vida entrou, a partir de certo ponto, na história (tornou-se o objetivo e objeto do poder), pois uma é sempre a possibilidade imanente à outra. Judith Butler sugere que não se trata de uma mudança histórica ou lógica na formação do poder. Mesmo quando o poder afasta a morte, ele o faz em nome de alguma forma específica de vida e através da insistência sobre o direito de produzir e reproduzir este modo de vida. Neste ponto, a distinção entre poder jurídico e produtivo colapsa.²¹³

À luz da inversão feita por Judith Butler na narrativa de Foucault, ficam mais claros os modos gerais pelos quais as relações de poder atuavam entre os séculos XVI e XIX no que tocava à sodomia. Não apenas porque, como foi dito, as técnicas que compõem a forma moderna de funcionamento do poder surgiram no contexto de dominância do poder jurídico, mas, principalmente, porque as lógicas de funcionamento do poder não são estanques, elas imiscuíram-se segundo fins locais (lembrando que as relações de poder agem sempre de modo estratégico).

Talvez a ambiguidade persistente na definição da sodomia tenha a ver também com a mistura complexa de mecanismos negativos e positivos de poder no Período Moderno. De um lado, os sodomitas incorriam à pena máxima da morte na fogueira, um suplício condizente com o poder repressivo do soberano que se vingava da infração de suas leis pelos súditos (vale lembrar que, segundo as Ordenações do Reino de Portugal, a sodomia era equivalente ao crime de lesa-majestade). Por outro lado, as técnicas usadas pela Inquisição para o interrogatório dos réus eram voltadas para a perscrutar suas interioridades, suas ações e pensamentos mais íntimos, em busca do que estaria no fundo de suas almas, uma preocupação consoante à positividade do poder, que atua para a construção de identidades supostamente fundadas em uma verdade interior. Um funcionamento assim ambíguo do poder (mesclando técnicas negativas e positivas) não poderia deixar de gerar uma categoria também indecisa como a sodomia, que, como foi visto, mesmo no Período Moderno, transitava entre uma preocupação estrita com os atos

²¹³ BUTLER. *Sexual inversions*, p. 59-75.

eróticos praticados e o homoerotismo, mais ou menos perceptível, nas relações dos sujeitos envolvidos.

Nas ações dos dispositivos de poder sobre a sodomia, percebe-se a presença de uma vontade de saber que, segundo a cronologia foucaultiana, seria característica apenas das formas modernas de poder. Vontade de saber o quê? De certo, saber sobre o que se passava no interior das pessoas, em seus pensamentos e em suas ações que escondiam de olhos alheios. A diferença estava em que se entendia esta interioridade (como a Carne cristã, não como sexualidade) e para que fins esta vontade de saber se dirigia (para a salvação no outro mundo, não para a dilatação da vida neste mundo). Assim, a forma moderna do poder estava prefigurada naquilo que Foucault chamou de poder pastoral. Por prefigurada não se deve entender como em uma dialética, mas como a existência de técnicas para interrogatório e governo de si (e dos outros) que foram, depois, deslocadas para outros sentidos e fins.

III. Arqueologia e genealogia

Se, em linhas gerais, a genealogia é um tipo de história que se preocupa com a busca de começos, a demarcação de proveniências e emergências, marcando, assim, as descontinuidades no plano da história,²¹⁴ ela não parece se distinguir muito da arqueologia. Essa, de fato, é a opinião de Paul Veyne, para quem as diferenças são tão poucas entre um e outro conceito, que os tornam cambiáveis em seu texto, o que se constata com a leitura de seu capítulo intitulado “A arqueologia”, que comenta algumas implicações filosóficas das narrativas históricas de Foucault, abordando, indistintamente aquelas de *Vigiar e punir* e de *O nascimento da clínica*, por exemplo.²¹⁵

Paul Veyne pode fazer essa aproximação entre arqueologia e genealogia, porque parte de um entendimento ampliado do conceito de discurso. Como já mencionamos anteriormente, Veyne define discurso como a diferença última de dado fenômeno histórico em determinada época. De modo que a análise histórica foucaultiana teria como objetivo demarcar o que há de singular no discurso de uma época, no sentido de que “os discursos são os óculos através dos quais, em cada época, os homens tiveram a percepção de que todas as coisas, pensaram e agiram; impõem-se aos dominantes tanto quanto aos

²¹⁴ FOUCAULT. Nietzsche, a genealogia e a história, p. 15-38.

²¹⁵ VEYNE. *Foucault*, p. 59-63.

dominados”.²¹⁶ Veyne usa o conceito de discurso no sentido de regime de verdade geral de uma dada formação histórica, sendo imanente a diferentes dispositivos.²¹⁷

Os conceitos usados por Foucault para abordar as configurações amplas dos jogos de poder, verdade e subjetividade em dada formação histórica (episteme, regime de verdade e dispositivo) estão mais do que imbricados, como mostram os desdobramentos sucessivos da pesquisa histórica de Foucault. Assim, se em seus textos da década de 1960, o que seria sua fase arqueológica, conforme proposto por Salma Tannus Muchail,²¹⁸ as noções de discurso e de episteme tratam da historicidade dos jogos discursivos da verdade (interrogando suas implicações sobre os processos de constituição das ciências), nos textos e cursos da década de 1970, o olhar do pesquisador já transitara para o entrelaçamento dos jogos de poder aos de verdade, para o que ele concebe a noção de dispositivo.

Essa transição no nível dos conceitos também é perceptível na mudança do emprego de um método arqueológico para um genealógico, sendo a primeira uma consequência da segunda. Tal virada não é de todo abrupta, como poderia parecer à primeira vista por um contraste entre obras tão distintas como *A arqueologia do saber* (1969) e *Vigiar e Punir* (1975). Uma leitura mais detida do último capítulo de *A arqueologia* e, sobretudo, de *A ordem do discurso*, permite notar como a arqueologia e a genealogia se articulam, servindo como métodos-primos para diferentes dimensões de uma pesquisa histórica sobre os jogos de verdade-poder, ou, em outros termos, sobre os modos de objetivação e de sujeição/subjetivação na história.

É nestes últimos termos que Márcio Alves Fonseca observa a progressiva virada genealógica nas pesquisas históricas de Foucault. Abordando o problema da constituição do sujeito, o autor mostra que as propostas de *A arqueologia do saber* já estão direcionadas para uma ruptura total com os universais antropológicos na escrita da história. Isso porque o objetivo da arqueologia não é outro que libertar a história (das práticas discursivas e

²¹⁶ VEYNE. *Foucault*, p. 33.

²¹⁷ “Em cada época, os contemporâneos encontram-se assim fechados em discursos como em aquários falsamente transparentes, ignoram quais são e até que existe um aquário. As falsas generalidades e os discursos variam através do tempo; mas, em cada época, passam por verdadeiros. De tal modo que a verdade é reduzida a *dizer a verdade*, a falar conforme o que se admite ser verdade e que fará sorrir um século mais tarde” (grifos do autor); “O dispositivo mistura, pois, alegremente, coisas e ideias (entre as quais a de verdade), representações, doutrinas e até filosofias, a instituições, a práticas sociais, econômicas, etc. O discurso impregna tudo isto”. VEYNE. *Foucault*, p. 19; 38.

²¹⁸ MUCHAIL, Salma Tannus. Foucault: uma introdução. In: *Trans/Form/Ação*. São Paulo: 3, p. 127-140, 1980, p. 135.

não discursivas, embora estas tenham ficado, até aquele momento na trajetória de Foucault, em segundo plano) do sujeito transcendental.²¹⁹ Essa noção é deslocada da posição de fundadora do discurso para a de subproduto da formação discursiva, uma vez que a elaboração regulada (regrada, normatizada) de posições de subjetividade, vazias e determinadas, é uma das quatro leis que distingue, dentre todas as outras, uma formação discursiva.²²⁰ O sujeito, na descrição arqueológica, se reduz a posições descontínuas e dispersas, cuja ocupação regular é comandada pela lógica da formação discursiva. Na argumentação de Fonseca, a arqueologia, ao desconstruir as noções tradicionais de sujeito, coloca, de modo pleno (e intenso), no jogo da história, a problemática da sua constituição – o que será perseguido pelas análises genealógicas.

Para além da questão do sujeito, as aproximações entre a arqueologia e a genealogia ganham relevo nos momentos em que Foucault aborda a questão do poder e do controle sobre o discurso em *A arqueologia do saber* e em *A ordem do discurso*. Ao tratar do efeito de raridade na função enunciativa, Foucault mostra que devido ao princípio de rarefação ou não-preenchimento do campo de todas as formulações enunciáveis possíveis (o que forma um sistema limitado de presenças), o discurso é um bom finito, limitado, desejável e útil.²²¹ Por isso, o discurso não tem apenas regras de aparecimento ou formação, também as tem para sua apropriação e utilização. Coloca-se aí, pela primeira vez em *A arqueologia*, a questão do poder, pois o discurso é revelado como objeto de disputa política, de lutas que envolvem o poder.²²²

²¹⁹ FONSECA. *Michel Foucault e a constituição do sujeito*, p. 18.

²²⁰ “Para Foucault, as diversas modalidades de enunciação não estariam relacionadas à unidade de um sujeito, quer se considere o sujeito tomado como pura instância fundadora de racionalidade, quer seja considerado como função empírica de síntese. Os diversos tipos de enunciação não remeteriam, assim, à função unificante de um sujeito, mas, antes, manifestariam sua dispersão. Seja dispersão nos diferentes *status* que recebe, seja nos lugares ou nas diversas posições que ocupa quando exerce um discurso, seja ainda na descontinuidade dos planos de onde fala”. FONSECA. *Michel Foucault e a constituição do sujeito*, p. 16.

²²¹ Veyne privilegia o lugar da raridade no tipo de história que pode ser feito a partir das ferramentas foucaultianas. “A intuição inicial de Foucault não é a estrutura, nem o corte, nem o discurso: é a raridade, no sentido latino dessa palavra; os fatos humanos são raros, não estão instalados na plenitude da razão, há um vazio em torno deles para outros fatos que o nosso saber nem imagina; pois o que é poderia ser diferente; os fatos humanos são arbitrários, no sentido de Mauss, não são óbvios, no entanto parecem tão evidentes aos olhos dos contemporâneos e mesmo de seus historiadores que nem uns nem outros sequer os percebem”. VEYNE, Paul. *Como se escreve a história; Foucault revoluciona a história*. Trad. Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp. Brasília: Universidade de Brasília, 1982, p. 151-2.

²²² “Assim concebido, o discurso deixa de ser o que é para a atitude exegetica: tesouro inesgotável de onde se podem tirar sempre novas riquezas, e a cada vez imprevisíveis; providência que sempre falou antecipadamente e que faz com que se ouça, quando se sabe escutar, oráculos retrospectivos; ele aparece como um bem – finito, limitado, desejável, útil – que tem suas regras de aparecimento e também suas condições de apropriação e de utilização; um bem que coloca, por conseguinte, desde sua existência (e não

Em sua aula inaugural no *Collège de France*, Foucault tornou mais explícita sua crescente preocupação com as imbricações entre o saber e o poder. Ao apresentar a hipótese geral de seu trabalho, tanto do que fizera até ali, quanto do que pretendia continuar fazendo a partir de então, ele a colocou nos termos do poder e do discurso, das formas, estratégias, técnicas de controle do discurso. Disse o filósofo:

Eis a hipótese que gostaria de apresentar esta noite, para fixar o lugar – ou talvez o teatro muito provisório – do trabalho que faço: suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade.²²³

Ao caracterizar sua pesquisa histórica como uma interrogação sobre a história da vontade de verdade no Ocidente, Foucault a conecta diretamente às instâncias que, nos anos seguintes, deslocariam seu olhar para a analítica do poder, conformando o método genealógico. Instâncias como sistemas de exclusão, suportes institucionais, formas de valorização, distribuição e repartição do saber na sociedade (relembrando o efeito de raridade do discurso e sua conexão com a questão do poder).²²⁴ Na história da vontade de verdade – um dos três grandes sistemas de exclusão a atuar sobre o discurso no Ocidente –, o que está em jogo é o desejo e o poder, pois a necessidade de enunciar o discurso verdadeiro não reconhece, uma vez que mascara, a vontade de verdade (um sistema, de poder, de exclusão) que a atravessa.²²⁵

Foucault aproxima a descrição arqueológica da questão do poder também ao tratar da categoria de disciplina, como uma outra forma de controle da produção do discurso. Atuando como uma “polícia discursiva”, a categoria de disciplina coloca limites fixos ao discurso, por meio de um jogo necessário de identidade, que é sempre reatualizado. A disciplina, bem como as categorias de autor e de comentário, atua como princípio de coerção, ao mesmo tempo restritivo, coercitivo e positivo, multiplicador.²²⁶

Finalmente, é na lista das análises futuras que Foucault se propõe fazer como professor do *Collège de France* que se pode ver, com maior clareza, como seu método arqueológico articula-se à questão do poder, começando a dar forma à genealogia. O

simplesmente em suas “aplicações práticas”), a questão do poder; um bem que é, por natureza, o objeto de uma luta, e de uma luta política”. FOUCAULT. *A arqueologia do saber*, p. 136-137.

²²³ FOUCAULT. *A ordem do discurso*, p. 8-9.

²²⁴ FOUCAULT. *A ordem do discurso*, p. 16-17.

²²⁵ FOUCAULT. *A ordem do discurso*, p. 19.

²²⁶ FOUCAULT. *A ordem do discurso*, p. 33-34.

termo é inicialmente citado, entre aspas, para designar um novo conjunto de análises, que teria como foco investigar como os discursos podem se formar através, apesar ou com o apoio dos três sistemas de exclusão, entre os quais está a vontade de verdade, atuantes no Ocidente. Nesse momento, o termo genealogia parece ser usado no lugar de arqueologia, por isso as aspas. Na verdade, Foucault organizou dois grupos de trabalhos, um que designa crítico, outro sendo o genealógico. Com o primeiro, trata-se de uma nova forma de abordar algumas das pesquisas arqueológicas que até então realizara, visto que, com esse trabalho crítico (que parece ser uma primeira formulação dos trabalhos genealógicos), entendia-se analisar as formas de exclusão no nível do discurso, suas funções de exclusão, como a separação entre loucura e razão, a interdição de linguagem sobre a sexualidade e a vontade de verdade (apresentada como foco principal das novas pesquisas críticas). Porém, e isto é o mais importante para esta tese, Foucault afirma que, mesmo distinguindo dois conjuntos de trabalhos distintos, o crítico/genealógico (análise das instâncias de controle discursivo, processos de rarefação, reagrupamento e unificação dos discursos) e o genealógico/arqueológico (estudo da formação, dispersa, descontínua e regular, dos discursos), eles não são jamais inteiramente separáveis, uma vez que:

Não há, de um lado, as formas da rejeição, da exclusão, do reagrupamento ou da atribuição; e, de outro, em nível mais profundo, o surgimento espontâneo dos discursos que, logo antes ou depois de sua manifestação, são submetidos à seleção e ao controle. A formação regular do discurso pode integrar, sob certas condições e até certo ponto, os procedimentos de controle (é o que se passa, por exemplo, quando uma disciplina toma forma e estatuto de discurso científico); e, inversamente, as figuras de controle podem tomar corpo no interior de uma formação discursiva (assim, a crítica literária como discurso constitutivo do autor): de sorte que toda tarefa crítica [genealógica], pondo em questão as instâncias de controle, deve analisar ao mesmo tempo as regularidades discursivas através das quais elas se formam; e toda descrição genealógica [arqueológica] deve levar em conta os limites que interferem nas formações reais. Entre o empreendimento crítico [genealógico] e o empreendimento genealógico [arqueológico], a diferença não é tanto de objeto ou de domínio mas, sim, de ponto de ataque, de perspectiva e de delimitação.²²⁷

Portanto, vê-se que os métodos arqueológico e genealógico não se opõem, não exigem uma escolha peremptória entre um e outro. A arqueologia, por si apenas, é eficiente na análise de formas de saber, tomadas em suas positivities discursivas, permitindo esclarecer a interação/dispersão de determinados enunciados na composição de tal saber. É o que pretendemos fazer na investigação dos mecanismos de formação e encaixe dos enunciados sobre a sodomia no discurso cristão da carne, materializado (no sentido discursivo desta materialidade) em saberes teológico, jurídico e moral. Em

²²⁷ FOUCAULT. *A ordem do discurso*, p. 62.

complemento, a análise genealógica agrega a questão do poder à análise discursiva, tanto na forma de processos de sujeição, como na de processos de subjetivação.

IV. Arqueologia, genealogia e subjetividades: problematizando a experiência do sujeito de desejo

A questão do sujeito de desejo, como figura síntese da subjetividade normativa no Ocidente desde, pelo menos, os primeiros padres da Igreja, como Tertuliano e S. Agostinho, foi elaborada por Foucault como resultado de suas pesquisas sobre a genealogia do dispositivo moderno da sexualidade. Pesquisas que, entre o final da década de 1970 e início da de 1980, obrigaram-no a modificar em profundidade seu projeto inicial para a *História da sexualidade*, com vistas a demarcar os momentos de emergência e os pontos de proveniência da experiência ocidental do sexo na movediça transição entre a Antiguidade greco-romana tardia e o cristianismo primitivo.

Esta modificação foi designada, por Foucault, como a exploração de um novo eixo de trabalho em suas pesquisas históricas sobre a sexualidade. Nesse momento, o filósofo francês entendia que a experiência do sexo, como construto histórico diversamente constituído nas várias sociedades ao longo do tempo (por exemplo, como sexualidade na Modernidade Ocidental), era constituída por três eixos. Um dos saberes que a ela se referem, outro dos sistemas de poder que regulam e governam sua prática, e um terceiro que diz das formas pelas quais os indivíduos se reconhecem como sujeitos de tal saber-prática do sexo.²²⁸

Trata-se, obviamente, até certo ponto, de uma reorganização retrospectiva feita por Foucault sobre seu próprio trabalho, uma forma de dar certa coerência a pesquisas aparentemente tão dispersas, como aquelas feitas sobre a loucura, sobre a medicina clínica, as ciências humanas, a prisão e a sexualidade moderna. Porém, como observou Roberto Machado, há que se manter reticente diante de tentativas de dar uma coerência bem organizada às pesquisas de Foucault, mesmo quando ele próprio foi o autor de tal intento; pois, como notou em seu livro de impressões sobre o filósofo, o melhor modo de se aproximar de seu trabalho é não o tomar como absoluto.²²⁹ Assim, os três eixos

²²⁸ FOUCAULT. *História da sexualidade 2*, p. 10-11.

²²⁹ “Foucault foi um filósofo livre. Minha leitura de seus escritos de épocas diferentes – esclarecida, em grande parte, por meus contatos com ele – mostra a necessidade de não absolutizar seu pensamento. Primeiro, compreendendo que se trata do pensamento de Foucault, e não da resolução de uma questão, seja ela qual for. Segundo, compreendendo que aquele é seu pensamento em determinado momento de suas pesquisas. E isso obriga quem quiser pensar os mesmos temas não certamente a tentar esquecê-lo, mas a

descritos por Foucault também podem ser pensados como sugestões metodológicas do filósofo sobre como novas pesquisas históricas sobre as experiências do sexo poderiam proceder. Neste sentido, a inflexão para o terceiro eixo (o das subjetividades), observável nas últimas pesquisas de Foucault, não significa que os procedimentos arqueológicos e genealógicos foram abandonados. Ao contrário.

Uma vez que o primeiro eixo de pesquisa envolve a análise, arqueológica, das práticas discursivas como forma de seguir a formação dos saberes, assim como o segundo eixo diz da análise, genealógica, das relações de poder e de suas tecnologias, percebendo-as como estratégias não determinadas,²³⁰ vê-se que não é possível fazer uma história das subjetividades desligada da relação saber-poder. Desse modo, os métodos, articulados por Foucault anos antes dele se voltar para a dimensão ética da questão do sujeito, foram reposicionados como dois, de três, fundamentos necessários para esta nova pesquisa. Há que se ressaltar, contudo, lembrando a advertência contra a mirada retrospectiva sobre Foucault, que esse novo posicionamento não é necessário, ou seja, pesquisas arqueológicas ou genealógicas podem ser conduzidas sem ter algo necessário a dizer sobre uma história da subjetividade. Para os nossos propósitos na tese, a arqueologia serve como método para investigar os jogos de verdade nos quais as subjetividades sodomitas estavam inseridas, delineando, destarte, os discursos constituintes do dispositivo da Carne, como uma experiência específica do sexo.²³¹

No linguajar do último Foucault, trata-se de uma operação de problematização. Mais do que descrever a história de tal ou tal comportamento sexual, o que está em jogo é investigar as diferentes, porque históricas, maneiras pelas quais a atividade sexual tem sido constituída como um problema moral.²³² No entender de Thomas Flynn, por problematização, Foucault quis dizer de uma história não dialética (não-hegeliana) e não totalizante (não sartreana), voltada para os jogos de transformação e deslocamento, das estratégias e dos jogos de poder de um determinado problema – este como o próprio objeto de pesquisa histórica elaborado pelo historiador. Assim, não exatamente pesquisar

tomar distância e ousar expor suas próprias reflexões”. MACHADO. *Impressões de Michel Foucault*, p. 52.

²³⁰ FOUCAULT. *História da sexualidade 2*, p. 11.

²³¹ A historiadora Cláudia Maia destaca como a arqueologia está imbricada, desde sempre, na questão da subjetividade, uma vez que um dos vetores a definir, quer dizer, a especificar a função enunciativa é "o fato de ele [o enunciado] ser produzido por um sujeito, isto é, uma posição, *um lugar de fala* que defina e possibilite que ele seja enunciado". MAIA, Cláudia de Jesus. *A invenção da solteirona*. Conjugalidade moderna e terror moral: Minas Gerais 1890-1948. Ilha de Santa Catarina: Ed. Mulheres, 2011, p. 61.

²³² FOUCAULT. *História da sexualidade 2*, p. 16-17.

(no sentido proposto pelos *Annales* de elaboração de um problema de pesquisa para uma história problema)²³³ o sexo como comportamento ou representação, mas pesquisar como o sexo foi tomado como um problema por diferentes sociedades (problematização que se dá nos termos de distintos dispositivos históricos).²³⁴

Se a tarefa do historiador (do pensamento – apenas?) é definir em que condições o homem (e, aqui, é interessante marcar a masculinidade do sujeito universal, porque, na história dos sistemas de pensamento, poucas vezes foi dado às mulheres pensarem-se na esfera pública) problematiza o que ele é e o mundo em que vive,²³⁵ para o historiador que

²³³ É importante aqui diferenciar a história-problema dos *Annales* do procedimento metodológico de problematização desenvolvido por Foucault na década de 1980, o que não significa, saliente-se desde já, que a concepção de história de Foucault fosse incompatível com a da escola francesa, antes pelo contrário. A história-problema dos *Annales* foi criada para se opor à narratividade típica da escola metódica. A história-problema foi pensada como uma proposta alternativa de escrita da história, uma que aproximasse a história das ciências. Assim, a narratividade perdeu espaço em relação ao problema. Formular um problema e hipóteses para respondê-lo tornavam-se, a partir dos *Annales*, os passos iniciais da pesquisa histórica. É a partir do problema formulado (cuja formulação era explicitada no texto, com seus diálogos com o presente e a posição subjetiva do historiador, uma diferença notável em relação à objetividade exigida do historiador da escola metódica, uma exigência cujo nítido fracasso era dissimulado), que o historiador constrói seu objeto de pesquisa, escolhe e distribui suas fontes, organiza e dá sentido às suas séries de dados e articula hipóteses e respostas. A partir dos *Annales*, toda a pesquisa histórica é reposicionada para principiar na elaboração de um problema, com suas respectivas hipóteses. Ora, não foi isso que Foucault fez? Não desenvolveu ele um problema de pesquisa com algumas hipóteses e partiu em busca de respostas, recuando, para tanto, bastante em seu recorte temporal? Sim... e não. De acordo com Margareth Rago, Foucault filiava-se à escola dos *Annales* e defendeu a história-problema, descrevendo-a como um trabalho de pesquisa histórica que permitisse ao historiador responder a uma problematização. Na execução deste esforço de pesquisa, o historiador desenharia, em sua narrativa, como a própria resposta ao problema inicial, o objeto de investigação. Vê-se, pois, que há algumas diferenças entre a abordagem foucaultiana da história-problema e sua versão entre os historiadores da escola dos *Annales*. Para Foucault, com a história-problema, tratar-se-ia de propor um projeto de pesquisa para abordar uma determinada problematização, isto é, o processo de construção histórica de determinada experiência em problema para os discursos de verdade, as relações de poder e os modos de subjetivação. O objeto histórico apareceria só no fim do processo, como o próprio resultado do processo de problematização pesquisado nos termos de um problema inicialmente elaborado. REIS, José Carlos. *Escola dos Annales. A inovação em História*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 73-76; RAGO, Margareth. O efeito-Foucault na historiografia brasileira. *Tempo Social; Rev. Sociol. USP*, S. Paulo, 7(1-2): 67-82, outubro de 1995. Para uma discussão sobre o parentesco intelectual entre os *Annales* e Foucault, ver também o texto de André Burguière, que destaca as similaridades entre a abordagem foucaultiana e as de autores como Lucien Febvre e Philippe Ariès. BURGUIÈRE, André. *La escuela de los Anales. Una historia intelectual*. Trad. Tayra M. C. Lanuza Navarro. Valencia: Publicacions de la Universitat de Valencia, 2009, p. 249-275.

²³⁴ “Vimos como escrever a história de um “problema”, em vez de um “período”, livra Foucault da obrigação de uma pesquisa exaustiva das fontes históricas. Não que ele possa ignorar os “fatos”; em vez disso, ele é autorizado a considerar apenas aqueles eventos que são relevantes para o problema em questão, sua transformação e deslocamento, as estratégias que o problema exhibe, e os jogos de verdade que ele envolve. Isso também livra-o da necessidade de “totalizar” ou “sintetizar”, nos sentidos sartreano e hegeliano, respectivamente. Tal abordagem, ele insiste, seria considerada anti-histórica apenas por “aqueles que confundem a história com os velhos esquemas de evolução, continuidade viva, desenvolvimento orgânico, com o progresso da consciência ou com o projeto da existência”. FLYNN, Thomas. O mapeamento da história por Foucault. In: GUTTING, Gary. (Org.). *Foucault*. Trad. André Oides. São Paulo: Ideias & Letras, 2016, p. 66-7. (Companions & Companions).

²³⁵ “Ao retomar assim, da época moderna, através do cristianismo, até a Antiguidade, pareceu-me que não se poderia evitar colocar uma questão ao mesmo tempo muito simples e geral: por que o comportamento sexual, as atividades e os prazeres a ele relacionados, são objeto de uma preocupação moral? Por que esse

se interroga sobre a sexualidade (em sentido genérico) trata-se de investigar como e por quais razões essa problematização de si passou a girar em torno do sexo e de sua experiência.

Essa última é uma categoria central para a história das subjetividades projetada por Foucault em seus últimos anos, pois age como ponto de aglutinação dos três eixos de pesquisa atrás mencionados. Por experiência, entende-se, portanto, inicialmente, as correlações, em dado dispositivo, entre os campos de saber, os tipos de normatividade e as formas de subjetividade. Assim, analisar uma dada experiência, em um primeiro momento, é analisar como, em dada sociedade, os indivíduos são levados a se reconhecer como sujeitos (de si mesmos, de sua carne, de sua sexualidade, etc.), sujeição/subjetivação tal que se conecta a diferentes saberes (nível discursivo), bem como a relações e técnicas de poder (leis, normas, regras e coerções).²³⁶

Vê-se, portanto, que as experiências são históricas, havendo descontinuidades entre suas diversas modalidades.²³⁷ Numa visão de cima das obras de Foucault (ou ao menos de seu projeto de uma história da sexualidade), vê-se que ele reorganizou a história do Ocidente de acordo com essas modalidades de experiência, delineando três conjuntos,

cuidado ético que, pelo menos em certos momentos, em certas sociedades ou em certos grupos, parece mais importante do que a atenção moral que se presta a outros campos, não obstante essenciais na vida individual ou coletiva, como as condutas alimentares ou a realização dos deveres cívicos? Sei que uma resposta ocorre de imediato: é que eles são objeto de interdições fundamentais cuja transgressão é considerada falta grave. Mas isso seria dar como solução a própria questão; e, sobretudo, implicaria desconhecer que o cuidado ético a respeito da conduta sexual não está sempre, em sua intensidade ou em suas formas, em relação direta com o sistema de interdições; ocorre frequentemente que a preocupação moral seja forte, lá onde precisamente não há obrigação nem proibição. Em suma, a interdição é uma coisa, a problematização moral é outra. Portanto, pareceu-me que a questão que deveria servir de fio condutor era a seguinte: de que maneira, por que e sob que forma a atividade sexual foi constituída como campo moral? Por que esse cuidado ético tão insistente, apesar de variável em suas formas e em sua intensidade? Por que essa “problematização”? E, afinal, é esta a tarefa de uma história do pensamento por oposição à história dos comportamentos ou das representações: definir as condições nas quais o ser humano “problematiza” o que ele é, e o mundo no qual ele vive”. FOUCAULT. *História da sexualidade 2*, p. 16-17.

²³⁶ FOUCAULT. *História da sexualidade 2*, p. 10. Sobre o conceito de experiência em Foucault, ver ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. Experiência: uma fissura no silêncio. In: ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *História. A arte de inventar o passado*. Bauru, SP: Edusc, 2007, p. 133-148.

²³⁷ “E, visto que nessa problemática dos gêneros de vida o problema não é: como ser moral, seguir a lei, evitar cometer erros, e sim: como conduzir-se, como estabelecer de si para si uma relação que passe pela obrigação de conhecer a verdade, compreende-se que é aí que mais podemos encontrar a matriz das experiências da sexualidade. A hipótese de trabalho é a seguinte: é verdade que a sexualidade como experiência evidentemente não é independente dos códigos e do sistema de proibições, mas de imediato é preciso lembrar que esses códigos são espantosamente estáveis, contínuos, lentos em se mover. É preciso lembrar ainda que o modo como eles são observados ou transgredidos também parece muito estável e muito repetitivo. Em contrapartida, o ponto de mobilidade histórica, o que sem dúvida muda com mais frequência, o que é mais frágil, são as modalidades de experiência”. FOUCAULT, Michel. *Subjetividade e verdade*. Curso no *Collège de France* (1980-1981). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob direção de François Ewald e Alessandro Fontana; trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016, p. 35. (Coleção obras de Michel Foucault)

um, a experiência dos *aphrodisia* na Antiguidade greco-romana, depois, a experiência cristã da carne, a partir de determinado ponto do cristianismo primitivo e, em terceiro lugar, mais recentemente, a experiência moderna da sexualidade. Ou seja, três modalidades de experiência em que o relacionamento de si consigo com o sexo se dá segundo distintas problematizações morais.²³⁸ Contudo, como ressaltam Hélio Rebello Cardoso Jr. e Alfredo dos Santos Oliva, não se pode deixar de ter em mente que é a noção de descontinuidade que dá a tônica do sentido histórico das narrativas foucaultianas, uma vez que “(...) para Foucault, o sentido histórico de um fenômeno somente aparece em sua plenitude quando sua verdade contém uma descontinuidade que a define”.²³⁹ Portanto, para cada modalidade de experiência, é preciso estar atento às justaposições, às rivalidades, aos conflitos e às composições, muitas vezes inesperadas (no sentido de aparentemente impróprias) entre discursos de verdade, técnicas de poder e modos de subjetivação.²⁴⁰

Destarte, é a historicidade das modalidades de experiência que diz da variedade de subjetividades em diferentes momentos históricos. A historiadora Joan W. Scott argumenta que, para a confecção de uma história das subjetividades, é necessário referir-se aos processos históricos que, discursivamente, posicionam os sujeitos e apresentam suas experiências. Ou seja, os sujeitos não antecedem a experiência, são, na verdade, por ela constituídos, no nível do discurso (que a autora usa como linguagem).²⁴¹ Embora aparentemente não muito diferente do que propusera Foucault, o argumento de Scott tem como objetivo alertar para o engano de tomar a experiência como a origem legitimadora

²³⁸ FOUCAULT. *Subjetividade e verdade*, p. 70.

²³⁹ CARDOSO JR., Hélio Rebello; OLIVA, Alfredo dos Santos. *Parresia*, prática de si e moral de código: mais um elo do problema do sentido histórico em Foucault. In: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de. (Orgs.). *Foucault e o cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 126.

²⁴⁰ Cardoso Jr. e Oliva investigaram como a persistência de certa forma de discurso parresiástico no seio do cristianismo, com sua moral de código, representa uma dessas formas de justaposição imprópria e inesperada que dá o sentido de descontinuidade à experiência cristã da carne. Outros exemplos podem ser observados nas pesquisas de Foucault, como os autores apontam, “(...) Foucault analisou exaustivamente que discursos híbridos (por exemplo, direito penal e psiquiatria), por força combinados devido à lógica de imbricação de diagramas históricos vigentes (por exemplo, biopoder e disciplina), tornam a história descontínua sensível e documentada, pois o que caracteriza o sentido histórico é sempre o ineditismo do dado discursivo e a evidência do corpo ao qual ele se aplica, a contrapelo da platitudo testemunhal do documento”. CARDOSO JR.; OLIVA. *Parresia*, prática de si e moral de código: mais um elo do problema do sentido histórico em Foucault, p. 126.

²⁴¹ Segundo Damián Lopez, Joan Scott usa o conceito de discurso como significando um sistema de significação, a partir do qual, as práticas e as representações do mundo são organizadas (incluindo a auto percepção e o vínculo entre subjetividades). Assim, o discurso, em Scott, conforma um entremeado instável e sulcado por disputas (ainda que mantenha, ao mesmo tempo, uma aparência de rigidez). LOPEZ, Damián. La prueba de la experiencia. Reflexiones en torno al uso del concepto de experiencia en la historiografía reciente. *Prismas, revista de história intelectual*, n. 16, 2012, p. 33-52.

da explicação histórica – erro que tem como corolário a naturalização das categorias culturais de identidade, tais como ser homem ou ser mulher. A história radical proposta por Scott é aquela que, ao contrário da história ortodoxa (o que ela entende como aquela que não problematiza a experiência), faz um exame crítico de todas as categorias explicativas, entre elas, a de experiência.²⁴²

A proposta de abordagem de uma história da subjetividade a partir da problematização da experiência é reforçada pela concepção de Teresa de Lauretis sobre a categoria. Em sua coletânea *Alice doesn't: feminism, semiotics, cinema*, a teórica feminista e *queer* define a experiência, em seu sentido filosófico (que é o que importa para a teoria crítica feminista), como um processo pelo qual, para todos os seres sociais, a subjetividade é construída. Através do processo da experiência, cada um se coloca, ou é colocado, na realidade social, de modo a perceber e a compreender como subjetivas as relações que são, na verdade, sociais e históricas. A experiência, como processo histórico de construção de subjetividades, é um processo contínuo, seu objetivo é interminável e diariamente renovado. De modo que a subjetividade, para cada um, nunca é um produto finalizado, não havendo jamais um sujeito pronto que fosse, a partir de então, autor de sua experiência. Retomando Scott, trata-se de pôr em questão as posições-do-sujeito, de modo a colocar no jogo da história os processos discursivos através dos quais as identidades são formadas.²⁴³ A subjetividade (a posição-do-sujeito) é, logo, um efeito das interações (históricas) entre os indivíduos e o mundo – estas são suas experiências.²⁴⁴

²⁴² SCOTT, Joan W. A invisibilidade da experiência. Trad. Lúcia Haddad. Revisão técnica Marina Maluf. *Projeto História*. São Paulo, 16, fev. 1998, p. 304.

²⁴³ SCOTT. A invisibilidade da experiência, p. 318-319.

²⁴⁴ “‘Experiência’ é uma palavra amplamente recorrente no discurso feminista, como em tantos outros, indo da filosofia ao discurso de conversação comum. Minha preocupação aqui é somente com o primeiro. Ainda que tenha bastante necessidade de clarificação e de elaboração, a noção de experiência parece, a mim, ser crucialmente importante para a teoria feminista, em tanto que importa diretamente para as maiores questões que emergiram do movimento das mulheres – subjetividade, sexualidade, o corpo e a prática política feminista. Eu diria, logo de saída, que, por experiência, eu não quero dizer o mero registro de dados sensoriais, ou uma relação puramente mental (psicológica) com objetos e eventos, ou a aquisição de habilidades e competências pela acumulação ou por exposição repetida. Eu uso o termo não no sentido individualista, idiossincrático, de algo pertencente a alguém e dele próprio exclusivamente, ainda que outros possam ter experiências ‘similares’; mas antes no sentido geral de um processo pelo qual, para todos os seres sociais, a subjetividade é construída. Através deste processo, cada um coloca-se, ou é colocado, na realidade social, e, assim, percebe e compreende como subjetivas (referindo-se ou mesmo originando-se em si mesmo) aquelas relações – materiais, econômicas e interpessoais – que são, de fato, sociais e, em uma perspectiva mais ampla, históricas. O processo é contínuo, seu objetivo interminável e diariamente renovado. Para cada pessoa, portanto, a subjetividade é uma construção em curso, não um ponto fixo de partida ou de chegada, a partir do qual cada um interage com o mundo. Ao contrário, é o efeito desta interação – que eu chamo de experiência, e, logo, é produzida não por causas, ideias, valores ou materiais externos, mas pelo engajamento pessoal, subjetivo de cada um nas práticas, discursos e instituições que emprestam significação (valor, sentido e afeto) aos eventos do mundo”. Tradução nossa. Original:

Tanto com Scott, que enfatiza seu teor histórico, quanto com de Lauretis, que enfatiza sua dimensão semiótica (a experiência como hábito de significação, apropriando-se do conceito de Pierce),²⁴⁵ a experiência é concebida, portanto, como um processo de subjetivação. Problematizar a experiência, por conseguinte, é inquirir como e por que o processo histórico e semiótico de constituição de subjetividades foi, em diferentes sociedades, tomado como objeto de preocupação moral. Retomando o sentido foucaultiano de experiência,²⁴⁶ a questão pode ser ainda mais desdobrada, como uma inquirição sobre como e por que determinados jogos de verdade, certas relações de poder e formas específicas de relação consigo mesmo e com os outros – elementos que, em conjunto, compõem um modo de experiência – concorrem para a delimitação de um processo histórico e semiótico de constituição de subjetividades.

“‘Experience’ is a word widely recurrent in the feminist discourse, as in many others ranging from philosophy to common conversational speech. My concern here is only with the former. Though very much in need of clarification and elaboration, the notion of experience seems to me to be crucially important to feminist theory in that it bears directly on the major issues that have emerged from the women's movement - subjectivity, sexuality, the body, and feminist political practice. I should say from the outset that, by experience, I do not mean the mere registering of sensory data, or a purely mental (psychological) relation to objects and events, or the acquisition of skills and competences by accumulation or repeated exposure. I use the term not in the individualistic, idiosyncratic sense of something belonging to one and exclusively her own even though others might have ‘similar’ experiences; but rather in the general sense of a process by which, for all social beings, subjectivity is constructed. Through that process one places oneself or is placed in social reality, and so perceives and comprehends as subjective (referring to, even originating in, oneself) those relations-material, economic, and interpersonal - which are in fact social and, in a larger perspective, historical. The process is continuous, its achievement unending or daily renewed. For each person, therefore, subjectivity is an ongoing construction, not a fixed point of departure or arrival from which one then interacts with the world. On the contrary, it is the effect of that interaction - which I call experience; and thus it is produced not by external ideas, values, or material causes, but by one's personal, subjective, engagement in the practices, discourses, and institutions that lend significance (value, meaning, and affect) to the events of the world”. DE LAURETIS, Teresa. *Alice doesn't*. Feminism, semiotics, cinema. London: The Macmillan Press LTD, 1984, p. 159.

²⁴⁵ “I have then sought to define experience more accurately as a complex of habits resulting from the semiotic interaction of “outer world” and “inner world,” the continuous engagement of a self or subject in social reality. And since both the subject and social reality are understood as entities of a semiotic nature, as “signs,” semiosis names the process of their reciprocally constitutive effects”. Em nossa tradução, “Eu tenho, então, buscado definir experiência, mais acuradamente, como um complexo de hábitos, resultante da interação semiótica do “mundo exterior” e do “mundo interior”, o engajamento contínuo de um Eu ou de um sujeito com a realidade social. E desde que o sujeito e a realidade social, ambos, são entendidos como entidades de natureza semiótica, como “signos”, semiose nomeia o processo de seus efeitos constitutivos recíprocos”. DE LAURETIS. *Alice doesn't*, p. 182.

²⁴⁶ Edgardo Castro ressalta que, ao longo de sua carreira, Foucault trabalhou com três sentidos para a categoria experiência. Em seus primeiros textos, em que ainda se sente a influência da fenomenologia existencialista, como na introdução à tradução de *Le rêve et l'existence*, de Binswanger, como também no primeiro prefácio da *História da Loucura*, experiência é assumida como o lugar em que é necessário descobrir as significações originárias. O segundo sentido da categoria experiência está associado ao diálogo de Foucault com Nietzsche, Bataille e Blanchot. Aqui, a experiência não é mais o que funda o sujeito, antes é um meio de dessubjetivação, uma forma de arrancar o sujeito de si mesmo, quebrar sua identidade de si, aniquilando-o, dissolvendo-o. O terceiro sentido de experiência em Foucault é o que está sendo desenvolvido nesse capítulo, uma forma histórica de subjetivação. Castro ressalta que, a partir desta última perspectiva, Foucault repudiou seus usos anteriores da categoria. CASTRO. *Vocabulário de Foucault*, p. 161-163.

Vê-se como a experiência é descrita como um processo complexo, multifacetado que envolve uma dimensão discursiva relativa à verdade (a relação com a verdade), uma dimensão relativa ao poder (a relação com a codificação, com o governo das condutas) e uma dimensão subjetiva (que se forma em suas relações com a verdade e com o governo de suas condutas).²⁴⁷ Há, desde logo, um elo bastante forte entre subjetividade, poder e verdade; o que levou o filósofo a considerar que uma história arqueológica, tal como a que tencionamos realizar aqui, é uma história do poder da verdade. Esse poder é a propriedade de força que a verdade (o discurso de verdade) tem para vincular o sujeito (as subjetividades) às suas manifestações (as técnicas que forçam, incitam, demandam a produção de um discurso de verdade).²⁴⁸

Foi com vistas a elaborar os elos entre verdade, poder e subjetividade na história do Ocidente, que a figura do sujeito de desejo emergiu nas obras de Foucault sobre a sexualidade. Ou seja, a explicação histórica da construção dos distintos modos de experiência (processo histórico e semiótico de imbricação tríplice entre verdade, poder e subjetividade) do sexo no Ocidente teve como resultado a elaboração de uma figura que, há vários séculos, mas com profundas descontinuidades internas, sintetiza tal experiência. Tal figura é o sujeito de desejo. Esta contestação configurou um deslocamento fundamental nas pesquisas de Foucault sobre a sexualidade, de modo que é necessário deter-nos ainda um pouco sobre os termos pelos quais o filósofo o relata. Assim:

Em compensação, o estudo dos modos pelos quais os indivíduos são levados a se reconhecerem como sujeitos sexuais me colocava dificuldades bem maiores. A noção de desejo ou a de sujeito desejante constituía, então, senão uma teoria, pelo menos um tema teórico geralmente aceito. A própria aceitação parecia estranha: com efeito, era esse tema que se encontrava, segundo certas variantes, no centro da teoria clássica da sexualidade, como também nas concepções que buscavam dela apartar-se; era ele também que parecia ter sido herdado, no século XIX e no século XX, de uma longa tradição cristã. A experiência da sexualidade pode muito bem se distinguir, como figura histórica singular, da experiência cristã da “carne”: mas elas parecem ambas dominadas pelo princípio do “homem de desejo”. Em todo caso, parecia difícil analisar a formação e o desenvolvimento da experiência da sexualidade a partir do século XVIII, sem fazer, a propósito do desejo e do sujeito desejante, um trabalho

²⁴⁷ FOUCAULT. *Subjetividade e verdade*, p. 207.

²⁴⁸ “Já na história arqueológica que eu lhes proponho, tratar-se-ia de ir um pouco na contramão em relação a isso e consistiria, portanto, não em admitir o verdadeiro de pleno direito e sem que nos interroguemos a seu respeito, a um poder de obrigação e de constrangência sobre os homens, mas em deslocar a ênfase do “é verdade” para a força que lhe prestamos. Uma história desse tipo não seria consagrada portanto ao verdadeiro na maneira como consegue se apartar do falso e romper todos os laços que os prendem, mas seria consagrada, resumindo, à força do verdadeiro e aos vínculos pelos quais os homens se amarram pouco a pouco na e pela manifestação do verdadeiro. No fundo, o que eu queria fazer, e sei que não seria capaz de fazer, é escrever uma história da força do verdadeiro, uma história do poder da verdade, uma história, portanto – pegando a mesma ideia sob um outro aspecto –, da vontade de saber”. FOUCAULT. *Do governo dos vivos*, p. 92.

histórico e crítico. Sem empreender, portanto, uma “genealogia”. Com isso, não me refiro a fazer uma história das concepções sucessivas do desejo, da concupiscência ou da *libido*, mas analisar as práticas pelas quais os indivíduos foram levados a prestar atenção a eles próprios, a se decifrar, a se reconhecer e se confessar como sujeitos de desejo, estabelecendo de si para consigo uma certa relação que lhes permite descobrir, no desejo, a verdade de seu ser, seja ele natural ou decaído. Em suma, a ideia era a de pesquisar, nessa genealogia, de que maneira os indivíduos foram levados a exercer, sobre eles mesmos e sobre os outros, uma hermenêutica do desejo à qual o comportamento sexual desses indivíduos sem dúvida deu ocasião, sem no entanto constituir seu domínio exclusivo. Em resumo, para compreender de que maneira o indivíduo moderno podia fazer a experiência dele mesmo enquanto sujeito de uma “sexualidade”, seria indispensável distinguir previamente a maneira pela qual, durante séculos, o homem ocidental fora levado a se reconhecer como sujeitos de desejo.²⁴⁹

O homem de desejo é, portanto, este modo de subjetividade que se dobra sobre si mesmo de acordo com uma problematização de seu desejo sexual. O desejo por sexo não tem sido, historicamente, sempre o eixo fundamental da relação consigo mesmo, como Foucault demonstrou, para os gregos, em *O uso dos prazeres*.²⁵⁰ Não obstante essa importante advertência (que, aliás, marca uma descontinuidade fundamental entre as experiências de si na Antiguidade pagã e no cristianismo), há que se reconhecer que foi construída uma relação de significação crucial entre o desejo do sexo e a verdade de si, relação esta que parece ser central à experiência Ocidental no passado, como no presente. É nesse sentido que Foucault argumenta a existência de uma ligação entre a experiência da sexualidade (leiga, moderna e contemporânea) e a da carne (cristã e medieval). Essa ligação é o princípio do homem de desejo, do homem que não apenas deseja o sexo, como (e principalmente) se interroga sobre esse desejo (o problematiza em uma ordem moral) e assume tal interrogação como um trabalho de conhecimento e cuidado de si. Este trabalho assume a forma de técnicas e de tecnologias de si, cujo objetivo é escavar o si mesmo, penetrando (e, neste mesmo movimento, criando) sua interioridade, numa tentativa, sempre vã, de alcançar, por fim, o reduto último, mais secreto, do seu desejo. A hermenêutica do desejo é, portanto, a peça central que faz movimentar o mecanismo tríplice da experiência ocidental do sexo. Foi em busca do momento de emergência desta

²⁴⁹ FOUCAULT. *História da sexualidade 2*, p. 11-12.

²⁵⁰ Na sociedade grega, outras modalidades de desejos também recebiam intensa problematização moral e ocupavam posições importantes na relação que o sujeito mantinha consigo mesmo. Os prazeres da alimentação, do casamento e da casa e do saber são problematizados por Foucault, ao lado da preocupação com o amor por rapazes, na sociedade grega clássica. Cabe notar que, para os gregos, estas problematizações sobre a dietética, a econômica, a erótica e sobre o verdadeiro amor (o saber) não se desdobravam em uma hermenêutica do desejo, mas em formas de estilização da existência, cujo fim era formar sujeitos senhores de si próprios. FOUCAULT. *História da sexualidade 2*, p. 123-180; 181-234; 235-285; 287-310.

hermenêutica, foi na ânsia de rastrear sua proveniência, que Foucault caminhou retrospectivamente da contemporaneidade à Antiguidade.

Fechando as discussões teóricas-metodológicas dessa tese, cabe nos determos um pouco nesta noção de desejo. Quais sentidos ela carrega como conceito histórico? É importante, de saída, explicitar que não tomamos a noção de desejo em qualquer sentido biológico, como dado da natureza. Em uma primeira aproximação, o desejo é tomado aqui segundo as considerações de Hocquenghem, em *El deseo homosexual*. Recusamos uma bipartição *a priori* entre formas de desejo homossexual e heterossexual – o que não pode ser uma surpresa, uma vez que um dos pontos fundantes desta tese justamente é a historicidade de ambas as categorias (as duas emergentes e provenientes do passado industrial recente do Ocidente). Assim, o desejo emerge como uma forma múltipla, cujos componentes são separáveis e separados *a posteriori* (e, como se procura explicar nesta tese, os modos de tal separação são contingências históricas e nem sempre seguiram o binário hetero/homossexual). Assim, o desejo, já de início, é tomado aqui como um fluxo ininterrupto e polivalente.²⁵¹ Neste sentido, professamos uma ruptura com a conceituação de Freud, ou, talvez mais corretamente, do freudismo, acerca da universalidade do desejo

²⁵¹ “Deseo homosexual: estos términos no son evidentes de por sí. No hay subdivisión del deseo entre homosexualidad y heterosexualidad. No hay tampoco ni deseo homosexual ni deseo heterosexual en sentido propio. El deseo emerge bajo una forma múltiple, cuyos componentes solo son separables *a posteriori*, en función de las manipulaciones a las que le sometemos. El deseo homosexual, al igual que el deseo heterosexual, es un recorte arbitrario en un flujo ininterrumpido y polívoco. En su forma actual, la caracterización homosexual del deseo de manera exclusiva es una engañifa del imaginario. Pero como en la homosexualidad el juego de imágenes aparece con la mayor evidencia, podemos comenzar un trabajo de deconstrucción de estas imágenes a partir de su punto más sensible. Si hay en la imagen homosexual un complejo nudo de deseo y de temor, si la evocación del fantasma homosexual es más obscena que cualquier otra y al mismo tiempo excitante, si uno no puede aparecer en un sitio como homosexual sin que las familias se alteren y mantengan a sus niños al margen, sin que una relación de horror y de deseo se instaure, es que hay para nosotros, occidentales del siglo XX, una íntima relación entre el deseo y la homosexualidad. La homosexualidad manifiesta algo del deseo que no aparece en otro sitio, y ese algo no es simplemente el acto sexual realizado con una persona del mismo sexo”. Nossa tradução: “Desejo homossexual: estes termos não são evidentes em si mesmos. Não há uma subdivisão do desejo entre homossexualidade e heterossexualidade. Não há tampouco nem desejo homossexual, nem desejo heterossexual em sentido próprio. O desejo emerge sob uma forma múltipla, cujos componentes somente são separáveis *a posteriori*, em função das manipulações a que os submetemos. O desejo homossexual, igualmente ao desejo heterossexual, é um recorte arbitrário de um fluxo ininterrupto e polivalente. Em sua forma atual, a caracterização homossexual do desejo de maneira exclusiva é uma armadilha do imaginário. Porém, como na homossexualidade o jogo de imagens aparece mais evidentemente, podemos começar um trabalho de desconstrução destas imagens a partir do seu ponto mais sensível. Se há na imagem homossexual um nó complexo de desejo e de temor, se a evocação do fantasma homossexual é mais obscena que qualquer outra, e, ao mesmo tempo, excitante, se não se pode aparecer em um lugar como homossexual, sem que as famílias se irriem e afastem suas crianças, sem que uma relação de horror e de desejo se instaure, é porque há, para nós, ocidentais do século XX, uma relação íntima entre o desejo e a homossexualidade. A homossexualidade manifesta algo do desejo que não aparece alhures, e este algo não é simplesmente o ato sexual realizado com uma pessoa do mesmo sexo”. HOCQUENGHEM, Guy. PRECIADO, Beatriz. *El deseo homosexual*. Epílogo El terror anal. Barcelona: Melusina, 2009, p. 22.

na forma do Édipo. Muito ao contrário, o desejo, o entendemos de forma mais próxima à de Deleuze e Guattari, conforme expressado em obras como *O Anti-Édipo* e *Mil Platôs*.²⁵²

Os dois autores conceituam o desejo como produção, como fluxo de produção, rompendo com a ideia, tradicional na filosofia e na psicanálise, do desejo como falta.²⁵³ Se o desejo é um fluxo produtivo, em que o ato de produzir está inserido no que é produzido, ele o é porque é imanente ao processo de produção que acontece com o acoplamento, sempre binário, mas interminável, das máquinas desejantes. E o que são estas máquinas que desejam e fabricam desejo em suas conexões? Ora, são os corpos, as partes dos corpos humanos.²⁵⁴ Mas também objetos outros da natureza, da indústria, ao ponto das distinções binárias natureza/humano, natureza/indústria quedarem questionadas.²⁵⁵ A quebra da identidade a parte da natureza já aponta para a característica fundamental da conceituação de desejo para os autores, o desejo não é algo da ordem do natural, ele é produtivo. Tomamos, como corolário deste enunciado, a constatação de que o desejo, como fluxo produtivo imanente às máquinas desejantes, é também histórico.

O desejo, como fluxo de produção, é algo que produz realidades, em decorrência da sua atuação como um conjunto de sínteses passivas dos objetos parciais, dos fluxos, dos corpos, enfim, das máquinas que desejam. Como pondera Veyne, o desejo, tal como o pensam autores como Foucault e Deleuze, indica que não há natureza humana, ou antes, que essa natureza é uma forma sem conteúdo outro que não o histórico.²⁵⁶ Como lembram

²⁵² DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo*. Capitalismo e esquizofrenia 1. Trad. Luiz B. L. Orlandi. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2011. (Coleção TRANS); DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs*. Capitalismo e esquizofrenia 2. Trad. Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto, Celia Pinto Costa. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2011. (Coleção TRANS).

²⁵³ “Como diz Marx, não há falta, o que há é paixão como “ser objeto natural e sensível”. Não é o desejo que se apoia nas necessidades; ao contrário, são as necessidades que derivam do desejo: elas são contraproduzidas no real que o desejo produz. A falta é um contrafeito do desejo, depositada, arrumada, vacuolizada no real natural e social. O desejo está sempre próximo das condições de existência objetiva, une-se a elas, segue-as, não lhes sobrevive, desloca-se com elas, razão pela qual ele é, tão facilmente, desejo de morrer, ao passo que a necessidade dá a medida do distanciamento de um sujeito que perdeu o desejo ao perder a síntese passiva dessas condições”. DELEUZE; GUATTARI. *O anti-Édipo*, p. 44.

²⁵⁴ Deleuze e Guattari recorrem ao poema de Artaud, para explicarem esse ponto. O poema é como segue, em sua tradução contida n’*O anti-Édipo*: “O corpo sob a pele é uma fábrica superaquecida / e por fora / o doente brilha / reluz / em todos os seus poros, / estourados”. ARTAUD, Antonin. *Van Gogh, le suicide de la société*. Paris: K Éditeur, 1947 apud. DELEUZE; GUATTARI. *O anti-Édipo*, p. 13.

²⁵⁵ “Em segundo lugar, há menos ainda a distinção homem-natureza: a essência humana da natureza e a essência natural do homem se identificam na natureza como produção ou indústria, isto é, na vida genérica do homem, igualmente. Assim, a indústria não é mais considerada numa relação extrínseca de utilidade, mas em sua identidade fundamental com a natureza coo produção do homem e pelo homem”. DELEUZE; GUATTARI. *O anti-Édipo*, p. 15.

²⁵⁶ O historiador argumenta que é o desejo que, de modo correlato à vontade de saber ocidental, movimentou os processos de reificação, atualização, objetivação ou assujeitamento que atuam na normalização das várias posições de subjetividade em dada formação histórica. VEYNE. *Como se escreve a história; Foucault revoluciona a história*, p. 166.

Marcela Cassiano e Reinaldo Furlan, o transbordamento do desejo produz a realidade, de modo a constituir todas as relações.²⁵⁷ Esta qualidade substantiva do desejo (produzir) faz com que um de seus subprodutos, o resto do fluxo produtivo, seja as subjetividades, o ser do sujeito, cuja característica definidora, aqui, é seu nomadismo marginal.²⁵⁸ O sujeito produzido, marginalmente, pelo fluxo de desejo é necessariamente nômade, porque sua identidade não pode jamais ser fixa, visto que depende dos desarranjos constantes das máquinas desejanter.²⁵⁹ Essas noções de desejo e de sujeito articulam-se com a de sujeito de desejo, que está, como foi visto, no centro de uma genealogia da experiência ocidental do sexo. Se o sujeito de desejo é aquela forma de subjetividade que se dobra sobre si mesma por meio de uma hermenêutica sem fim do seu desejo, e dada a conceituação de desejo como um fluxo ininterrupto, cortante, polivalente e imanente às conexões das máquinas desejanter (corpos, órgãos, natureza, objetos parciais), conclui-se que o sujeito de desejo é aquela forma de subjetividade que aparece quando os humanos, por vários truques de saber-poder-prazer, debruçam-se sobre o fluxo produtivo que jorra deles próprios em suas conexões concretas, carnavais, uns com os outros, interrogando a natureza desse fluxo de desejo e atribuindo-lhe a chave de sua subjetividade – sem perceber que tal subjetividade estava sendo ali mesmo, naquele próprio ato de questionar, produzida pelo desejo.

Tal concepção produtiva do desejo não estava ainda explicitada em *A vontade de saber*, o primeiro volume da *História da Sexualidade* de Foucault, publicado em 1976. Nesse livro, o filósofo articulou a noção de desejo apenas em suas ligações com sua analítica do poder, de modo a fazer uma crítica radical à noção de desejo conforme

²⁵⁷ CASSIANO, Marcela; FURLAN, Reinaldo. O processo de subjetivação segundo a esquizoanálise. *Psicologia e sociedade*, v. 25, n. 2, Belo Horizonte, 2013, p. 377.

²⁵⁸ “Se o desejo produz, ele produz real. Se o desejo é produtor, ele só pode sê-lo na realidade, e de realidade. O desejo é esse conjunto de sínteses passivas que maquinam os objetos parciais, os fluxos e os corpos, e que funcionam como unidades de produção. O real decorre disso, é o resultado das sínteses passivas do desejo como autoprodução do inconsciente. Nada falta ao desejo, não lhe falta o seu objeto. É o sujeito, sobretudo, que falta ao desejo, ou é ao desejo que falta sujeito fixo; só há sujeito fixo pela repressão. O desejo e o seu objeto constituem uma só e mesma coisa: a máquina, enquanto máquina de máquina. O desejo é máquina, o objeto do desejo é também máquina conectada, de modo que o produto é extraído do produzir e algo se destaca do produzir passando ao produto e dando um resto ao sujeito nômade e vagabundo. O ser objetivo do desejo é o Real em si mesmo”. DELEUZE; GUATTARI. *O anti-Édipo*, p. 43.

²⁵⁹ “É que, na superfície de inscrição, algo da ordem de um sujeito se deixa assinalar. É um estranho sujeito, sem identidade fixa, errando sobre o corpo sem órgãos, sempre ao lado das máquinas desejanter, definido pela parte que toma do produto, recolhendo em toda parte o prêmio de um devir ou de um avatar, nascendo dos estados que ele consome e renascendo em cada estado”; “Isso equivale a dizer que o sujeito é produzido como um resto, ao lado das máquinas desejanter, ou que ele próprio se confunde com essa terceira máquina produtora e com a reconciliação residual que ela opera: síntese conjuntiva de consumo, sob a forma maravilhosa de um “Então era isso!”. DELEUZE; GUATTARI. *O anti-Édipo*, p. 30; 31.

defendida tradicionalmente pela psicanálise, isto é, ao desejo como falta e como energia reprimida pelo poder.²⁶⁰ Como salientou Edgardo Castro, Foucault não arquitetou nunca uma teoria geral do desejo, tampouco pretendeu fazê-lo, ainda que o conceito permeie todos os campos que analisou em sua carreira.²⁶¹ Nesse volume inicial da *História da sexualidade*, já ocorrem, contudo, sinalizações para a ideia de hermenêutica de si, através do desejo, que caracterizará os volumes finais da série. Essas sinalizações correspondem às noções de vontade de saber e de incitamento a colocar o sexo em discurso.

Mas o essencial é a multiplicação dos discursos sobre o sexo, no campo de exercício do próprio poder: incitamento institucional a falar dele cada vez mais; obstinação das instâncias do poder em ouvirem falar dele e fazê-lo falar a ele próprio através da articulação explícita e do pormenor indefinidamente acumulado.²⁶²

A multiplicação dos discursos sobre o sexo é consequência direta desse incitamento institucional à interrogação do desejo sexual. O que é colocado em discurso é o resultado dessa hermenêutica do desejo, ou antes, o incitamento aos discursos é o modo como esta hermenêutica tem se realizado no Ocidente, há vários séculos, por meio de técnicas e tecnologias diversas, algumas ligadas ao cristianismo, outras, mais recentes, secularizadas.²⁶³ A vontade de saber do sexo, introduzida no Ocidente em conjunto à pastoral cristã (ambas sendo aspectos do dispositivo da carne) tem efeitos sobre o desejo e, conseqüentemente, sobre as formas de subjetividade (as posições de sujeito),

²⁶⁰ “Ordenei o meu propósito à colocação fora do jogo desta noção, fingindo ignorar que se fazia, por outro lado, e sem dúvida de uma maneira muito mais radical, uma crítica: uma crítica que se efectuou ao nível da teoria e do desejo. Que o sexo não é “reprimido”, não é efetivamente uma asserção muito nova. Houve psicanalistas que o disseram já há bastante tempo. Esses recusaram a pequena maquinaria simples que facilmente se imagina quando se fala de repressão; a ideia de uma energia rebelde que haveria que jugular pareceu-lhes inadequada para decifrar o modo como poder e desejo se articulam; eles supõem-nos ligados de uma forma mais complexa e mais originária do que este jogo entre uma energia selvagem, natural e viva, que sobre constantemente lá debaixo, e uma ordem de cima que procura entravá-la; não se deveria imaginar que o desejo é reprimido, pela simples razão de que é a lei, que é constitutiva do desejo e da falta, que o instaura. A relação de poder estaria já onde está o desejo: seria portanto uma ilusão denunciá-lo numa repressão que se exerceria posteriormente; mas seria também vaidade partir à procura de um desejo à margem do poder”. FOUCAULT. *História da sexualidade I*, p. 85-6.

²⁶¹ CASTRO. *Vocabulário de Foucault*, p. 104-106.

²⁶² FOUCAULT. *História da sexualidade I*, p. 22.

²⁶³ Cesar Candiotti observou como não há uma ruptura, para Foucault, entre o cristianismo e os Estados modernos e outras instituições seculares, leigas, no que toca à sua análise do poder. “Em *Surveiller et punir* (1975), Foucault problematizou a constituição do indivíduo moderno em meio às práticas sociais pela elevação das disciplinas a tecnologias políticas de fixação identitária e ortopedia moral. As práticas cristãs de normalização do comportamento e docilização da alma, observáveis nas escolas e nos seminários, compunham com aquelas práticas institucionais ‘seculares’ o canteiro histórico moderno da sociedade disciplinar. Pela perspectiva das práticas sociais, portanto, Foucault jamais apresentou uma ruptura total entre religião e cultura moderna, entre cristianismo e secularização”. CANDIOTTO, Cesar. As religiões e o cristianismo na investigação de Foucault: elementos de contexto. In: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de. (Org.). *Foucault e o cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 17. (Coleção Estudos Foucaultianos, 10).

efetivamente, formando-as. Vê-se, portanto, que se há uma vontade incessante de saber sobre o sexo, se todo mundo quer saber com quem cada um se deita, ou pensa em deitar, deseja se deitar, é porque se formou uma experiência do sexo distribuída nos três eixos de um saber que grita para quem quiser ouvir a verdade do sexo, de um poder que, com uma dor que é grande e uma ambição nada pequena, irradia, por tecnologias complexas, a luz do sol-discurso sobre os que se banham por debaixo dos lençóis, e de uma subjetividade que é o alguém aqui que existe no fundo de você e de mim, gritando para quem quiser ouvir (todos querem) sua verdade, que serve de farol. Há vários séculos, não há nada de novo sob o sol ou ao luar do sexo.

PARTE I – SABER E SODOMIA

Capítulo 1: O dispositivo da carne e os enunciados sobre a sodomia

Com esta tese, objetivamos estudar como a sodomia (conceito, categoria de sujeito e prática anal e/ou homoerótica) era experimentada nas sociedades do Império ultramarino português da Época Moderna, com vistas a tentar entender em que medida era o sodomita um sujeito e como ele se posicionava (sujeitava e subjetivava) em meio às relações de saber-poder que se delineavam nessas sociedades no contexto histórico-genealógico de uma forma cristã de experimentar o erotismo. Nesta primeira parte, especificamente, nossa tarefa será a de construir uma arqueologia das categorias sodomia e sodomita dentro dos discursos articulados no jogo do dispositivo da carne cristã. Queremos realizar um ensaio genealógico da sodomia como uma categoria de identificação, interpelação e reconhecimento manufaturada nas oficinas de saber-poder-subjetivação de instituições como o Tribunal do Santo Ofício, com o objetivo de disciplinar (controlar, vigiar e produzir subjetividades) os amantes homoeróticos e cultivadores do erotismo anal nas sociedades do Império ultramarino português.

Concebendo a sodomia como uma categoria produzida por saberes localizados em uma certa arquitetura discursiva de enunciados no dispositivo da carne, torna-se crucial compreender as linhas gerais deste dispositivo e da experiência do sexo aí engendrada. Como os discursos e as técnicas de poder, na forma de práticas discursivas e não discursivas (regimes de enunciação e de visibilidade) imbricaram-se na configuração do sujeito de desejo cristão? Delineando o dispositivo da carne, em sua descontinuidade histórica específica, julgamos conseguir estabelecer as condições de possibilidade culturais e epistêmicas das experiências eróticas-sodomíticas que estudaremos ao longo de toda a tese. De que forma a experiência da sodomia engendrou um sujeito de desejo cristão?

1.1 O dispositivo da carne: a experiência cristã do sexo

Uma tarefa preliminar é traçar as linhas gerais do que pôde ser essa experiência cristã do sexo, entendendo-a como um regime de relações entre discursos, instituições, práticas, tecnologias e sujeitos, entre formações discursivas e não-discursivas, que tomou a forma de um dispositivo, ao qual chamamos, na esteira do recentemente publicado

volume 4 de *A história da sexualidade*, dispositivo da carne.²⁶⁴ O que foi, então, o dispositivo da carne cristã?

1.1.1 O dispositivo da carne e suas descontinuidades históricas

Em que o dispositivo da Carne seria diferente das experiências históricas do sexo que o antecederam e, de certo modo, o sucederam? Como caracterizar a descontinuidade histórica que o individualiza? A noção da *fraqueza da carne*, presente em inúmeros textos morais, teológicos, jurídicos (inclusive nos processos inquisitoriais de sodomitas que formam o cerne da tese), é o enunciado central (desempenha o papel de função enunciativa especificadora da formação discursiva da carne cristã, sendo o nexo conectivo entre as práticas discursivas e não discursivas do dispositivo) para compreender o que foi esse dispositivo articulado a partir da religião cristã e que estruturou a experiência ocidental do erotismo e do desejo (como fluxo produtivo da máquina desejante que é o sujeito de desejo) desde o fim da Antiguidade até o início da Modernidade burguesa e capitalista no século XIX. A fraqueza da carne refere-se à concupiscência encontrada, desde os Padres da Igreja, no interior da vontade humana decaída, puxando o homem, tentando-o, como uma outridade (uma nódoa original) dentro do si-mesmo, para o pecado.²⁶⁵ A fraqueza da carne é um enunciado presente nos três grandes eixos que davam forma ao dispositivo, articulando-os. Refletia-se nos modos de verificação exigidos e reproduzidos, nos saberes aí constituídos. Dava a característica autoritária e des-subjetivante do regime de poder que pôde se desenrolar estrategicamente nesse dispositivo, por meio de técnicas de si que criavam, reproduziam e exploravam esta fraqueza. Conformava as posições de subjetividade possíveis de serem modeladas, por diversas técnicas de sujeição e subjetivação (interpelação), ao redor desta ideia de uma

²⁶⁴ Sobre o que caracteriza o dispositivo cristão para a experiência do sexo, podemos reproduzir dois rápidos comentários de Foucault. "É a nova definição das relações entre subjetividade e verdade que vai dar a esse núcleo prescrito antigo um significado inédito, e trazer à concepção antiga dos prazeres e de sua economia algumas modificações importantes"; "Essas modificações tratam menos da divisão entre o permitido e o proibido, que sobre a análise do domínio dos *aphrodisia* e sobre o modo de relação que o sujeito é chamado a ter com eles. Não era, pois, tanto a lei e o seu conteúdo que tinham mudado, mas a experiência, como condição de conhecimento". Tradução de nossa autoria. No original: "C'est la nouvelle définition des rapports entre subjectivité et vérité qui va donner à ce noyau prescriptif ancien une signification inédite, et apporter à la conception ancienne des plaisirs et de leur économie des modifications importantes"; "Ces modifications portent moins sur le partage entre permis et défendu que sur l'analyse du domaine des *aphrodisia* et sur le mode de rapport que le sujet est appelé à avoir avec eux. Ce n'est donc pas tellement la loi et son contenu qui ont changé, mais l'expérience, comme condition de connaissance". FOUCAULT. *Histoire de la sexualité 4*, p. 365.

²⁶⁵ FOUCAULT. *Histoire de la sexualité 4*, p. 325-361; FOUCAULT. *Do governo dos vivos*, p. 85-10103.

fraqueza original e inelutável da natureza humana.²⁶⁶ Esses três braços do dispositivo da Carne clarificar-se-ão a partir da comparação com os outros modos de experiência do sexo. Para sintetizar a discussão, propomos o quadro seguinte:

Quadro 3: Dispositivos do sexo na história: uma visão geral de sua descontinuidade histórica.

Dispositivo / eixo	Ética dos aphrodisia	Carne cristã	Sexualidade moderna-capitalista
Período histórico de hegemonia	Antiguidade greco-romana. Período Clássico (séculos V-IV a.C.): ética do cuidado de si e dos outros; Período helenístico-latino (século II a.C. ao II d.C.): cultura de si.	Antiguidade tardia (séculos IV-V d. C., crise do Império romano), Idade Média e Época Moderna (Primeira Modernidade, séculos XV-XVIII, período de transição).	Época Moderna (segunda metade do XVIII) e Modernidade contemporânea (séculos XIX, XX e XXI)
Modos de verificação / saberes	Literatura de si: diários, relatos de si, correspondências de aconselhamento, tratados de filosofia moral. O saber das coisas deve ter um vínculo com o saber de si. Um saber relacional e prescritivo. Saber “etopoético” (ético e poético, formador de um <i>êthos</i>). <i>Physiologia</i> de Epicuro: um saber que prepara, <i>paraskeuázei</i> .	Confissão e teologia moral da <i>libido</i> . Filosofia agostiniana e escolástica. Manuais de confissão. Manuais de direção de consciência. Sermões. Hermenêutica de si por meio de confissões e da direção de consciência. Binômio ortodoxia/heresias.	<i>Scientia sexualis</i> : medicina do sexo, sexologia, demografia, economia, direito penal, psiquiatria, psicanálise. Confissão laica, exames, censos, pesquisas universitárias. Adaptações necessárias entre a técnica da confissão e a discursividade científica. Hermenêutica de si. Pornografia. Farmacologia.
Regimes de poder / tecnologias de si	Imperativo do cuidado de si e dos outros. Domínio de si mesmo (<i>enkrateia</i>). Conversão (metanoia) a si mesmo – metáfora da navegação. Governamentalidade como entrelaçamento da ética e da política. Exercícios ascéticos (<i>áskesis</i>) e espirituais. Direção de consciência,	Poder pastoral e soberano. Poder jurídico. Dispositivo da aliança. Confissão obrigatória (Concílios de Latrão II e de Trento) e direção de consciência. Exercícios de combate espiritual. Disciplina e ascese monástica. Batismo laborioso. <i>Examológesis</i>	Disciplinas. Biopoder. Biopolítica. Confissão e técnicas variadas de exame. Panoptismo. Prisões, hospitais, escolas, fábricas, quartéis. Operações de poder da sexualidade: linhas de penetração indefinida, especificação nova dos indivíduos, espirais perpétuas do poder e

²⁶⁶ Para o conceito de interpelação, ver originalmente ALTHUSSER, Louis. *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado*. Trad. José de Moura Ramos. Lisboa: Presença, 1980. Na Segunda Parte, analisaremos como o conceito de interpelação foi apropriado por autoras e autores *queer*, com cuja abordagem dialogamos principalmente.

	interpretação dos sonhos, leituras filosóficas de enunciados de verdade (<i>parástema</i>), meditações (<i>meléte</i>) (técnica de olhar e de memória), exercícios de escuta e memorização.	(penitência secundária) e <i>exagoreusis</i> (direção de consciência, a arte das artes). Penitência tarifada; penitência sacramental. Tribunais eclesiásticos e Santo Ofício da Inquisição. Binômio ortodoxia/heresia, heresias medievais e modernas, pastoral tridentina, missionarismo.	do prazer, dispositivos de saturação sexual. Regime farmacopornográfico. Pílula anticoncepcional, viagra, coquetel antirretroviral, PREP, pornografia.
Posições de subjetividade	O filósofo como o parresiasta, o técnico da parresia. Estilização da existência do sujeito como mestre de si mesmo e dos outros. O <i>Bíos</i> , como um trabalho contínuo de si sobre si.	Sujeito de desejo negativizado. O outro (demônio) no centro da vontade decaída. O não-sujeito ou sujeito convertido e dissociado da fé cristã. Renúncia e mortificação de si mesmo. Amálgama do sujeito de direito e do sujeito de desejo: responsabilização (culpa) do sujeito carnal. O sujeito virgem, celibatário, casado e/ou penitente.	Sujeito de desejo (positivado). Intensificação da subjetividade. Sujeito moderno cartesiano. Sujeitos perversos ou sexuais. Sujeitos homossexuais ou heterossexuais. / Resistências: sujeitos gays, lésbicas, transexuais. Feminismos. Cultura gay e comunidade LGBTQI+. Militância <i>queer</i> .

Fonte: Confeção própria com base nos quatro volumes da *História da sexualidade* de Michel Foucault, *A vontade de saber*, *O uso dos prazeres*, *O cuidado de si* e *As confissões da carne*.

O que podemos entender por descontinuidade histórica no contexto de uma análise arqueológica de regimes de verdade-poder-sujeito? Em uma palavra, trata-se de descontinuidade epistêmica, daquilo que caracteriza, especifica, distingue uma formação histórica.²⁶⁷ Como, porém, a descontinuidade acontece? A passagem de uma modalidade de experiência, de uma episteme, de uma formação histórica a outra não se mostra no nível superficial do poder negativo. Deve ser buscada alhures. Da carne cristã à sexualidade, a descontinuidade histórica encontra-se primordialmente no deslocamento do sentido atribuído à hermenêutica de si como operação fundamental da injunção de verdade (a qual se manteve). Na sexualidade, essa hermenêutica se tornou positiva,

²⁶⁷ Sobre a noção de episteme ou *episteme* e a descontinuidade histórica que está no seu centro, é interessante recorrer às explicações de Judith Revel: "Mais do que um modelo geral da consciência, Foucault descreve, portanto, um feixe de relações e de decalagens: não um sistema, mas a proliferação e a articulação de múltiplos sistema que remetem uns aos outros". REVEL, Judith. *Dicionário Foucault*. Trad. Anderson Alexandre da Silva; revisão técnica Michel Jean Maurice Vincent. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011, p. 48-9. Sobre o conceito de formação histórica ver o curso de Deleuze sobre a arqueologia do saber de Foucault. DELEUZE. *Michel Foucault*.

passou a ser um mecanismo construtor de sujeitos intensificados, de subjetividades cujas forças deveriam ser, simultaneamente, majoradas e domesticadas, fortalecidas e vigiadas. Na carne, ao contrário, a hermenêutica de si era negativa, seu objetivo era exorcizar o que houvesse de erótico no sujeito e, nas últimas consequências, esconjurar o que houvesse de subjetividade no sujeito que deveria ser apenas objeto, pois os cristãos nunca rezaram “seja feita a minha vontade”, mas sim “que seja feita a Tua vontade assim na terra como no céu”. Entre a carne e a sexualidade, há uma ambiguidade que torna complexa a tarefa de demarcar a descontinuidade histórica, ao mesmo tempo em que são óbvias as diferenças entre ser um sujeito carnal do século XVII e um sujeito (hetero- ou homo-) sexual do século XX. A ambiguidade está no fato de a sexualidade, como dispositivo conformador de uma experiência histórica, não funcionar de modo independente de códigos e de sistemas de proibição, de mecanismos de repressão, que buscam suas origens muito antes da Modernidade capitalista.²⁶⁸

A passagem da experiência da ética grega do cuidado de si para a carne cristã foi marcada por ambiguidades correspondentes. Não se trata de ver aí somente a intensificação da repressão, partindo de uma sociedade pagã sexualmente livre, para uma cristã pecadora e reprimida. No seio da cultura helenística, deu-se a formação de uma rachadura, de uma cesura no antes monolítico bloco relações sexuais-sociais.²⁶⁹ Essa separação foi realizada pela construção de uma sexualidade conjugal específica e moralmente problemática, que teve um papel central na emergência do dispositivo da carne.²⁷⁰ Essa construção começara no período helenístico, entre autores pagãos, transitando depois para o cristianismo. Por meio dela, começou a ter força a ideia de que atos sexuais com parceiros distintos diriam de desejos fundamentalmente distintos. O problema passa a estar na esfera do desejo, como componente particular da categoria, antes monolítica, dos *aphrodisia*.²⁷¹ A hipertrofia do desejo, na problematização moral do sexo entre os filósofos helenistas e cristãos, levou à conformação de um triângulo que seria bastante utilizado no modo de experiência cristão do sexo.²⁷² Trata-se da trinca sexo-morte-verdade. O parentesco entre sexo e morte é tradicional na cultura grega, devido à

²⁶⁸ FOUCAULT. *Subjetividade e verdade*, p. 35.

²⁶⁹ FOUCAULT. *Subjetividade e verdade*, p. 64.

²⁷⁰ FOUCAULT. *Histoire de la sexualité* 4, p. 247-324.

²⁷¹ FOUCAULT. *História da sexualidade* 2, p. 45-122; FOUCAULT. *História da sexualidade* 3, p. 225-8; FOUCAULT. *Do governo dos vivos*, p. 261-288.

²⁷² FOUCAULT. *A hermenêutica do sujeito*, p. 407-440.

intensidade do desejo e do gozo, do alto dispêndio de energia implicado nos *aphrodisia*.²⁷³ É também a força de morte que tornava o sexo suspeito em relação à verdade, não havia como garantir que ela não foi desviada pela força do desejo sexual. Tudo isto permanece sob o cristianismo, com uma diferença que marca a descontinuidade histórica de uma experiência a outra. Trata-se da relação com a verdade.

A experiência do sexo, sob o cristianismo, passa a transcorrer como uma aleturgia, como uma injunção de verdade de si. O sujeito carnal cristão experimenta, ou "des-experimenta", tenta recusar peremptoriamente, sem nunca conseguir de fato, o sexo em sua confissão de si mesmo. Para o sujeito cristão, seu sexo é sua carne fraca e rebelde, daí a necessidade de constante purificação pelo exorcismo da penitência. A cisão do sexo iniciada pela cultura helenística foi, portanto, radicalizada pelo cristianismo e desdobrada na submissão do desejo a um interrogatório, a um exame sem fim, pois seria nesse desejo rebelde que o homem encontraria sua natureza. O cristianismo modelou uma relação entre subjetividade e verdade necessariamente atravessada pelo desejo, significando-o como libido ou concupiscência.²⁷⁴

São três, por conseguinte, as características do sujeito carnal, o sujeito de desejo, das sociedades cristãs, do sujeito que experimenta seu sexo como sua carne. Elas são a renúncia, a conversão e a autenticidade. Renúncia da vida no mundo, em prol do além-mundo, pois a salvação, em seu sentido religioso, está para lá da morte. Conversão como operação postural de virada em direção à verdade/Deus, abandonando-se a si mesmo. Autenticidade, por fim, porque a verdade do ser do cristão passa a ser o que ele encontrará, em um exercício introspectivo, no fundo de si mesmo. O mais autêntico está nas profundezas de si mesmo.²⁷⁵

Novamente, salienta-se como, da carne à sexualidade, do cristianismo à Modernidade, alguns elementos permaneceram, mas com sinais trocados. A autenticidade, como característica do ser sujeito sexual na modernidade, é bastante diversa da autenticidade buscada pelos padres, monges e demais fiéis cristãos. O autêntico moderno, ao revés do cristão, cujo ponto de vista nos interessa mais, é positivo, refletindo uma intensificação (majoração de forças) do sujeito a partir da noção construída de sua

²⁷³ FOUCAULT. *História da sexualidade 2*, p. 159-180; LAQUEUR, Thomas. *Making sex*. Body and gender from the Greeks to Freud. Cambridge, Massachusetts; London, England: Harvard University Press, 1990, p. 43-52.

²⁷⁴ FOUCAULT. *Subjetividade e verdade*, p. 143.

²⁷⁵ FOUCAULT. *Subjetividade e verdade*, p. 227.

interioridade (alma ou subjetividade).²⁷⁶ Por outro lado, nas últimas décadas do século XX, desdobrou-se, a partir das crises da Modernidade ocidental e de seus relatos legitimadores,²⁷⁷ uma linha de experiência do sexo que subjetiva a autenticidade de maneira diversa, é o que chamamos de autenticidade *queer* ou pós-moderna (sem pretender que os dois termos sejam sinônimos),²⁷⁸ a qual explode a ideia de que haveria uma autenticidade interior, revelando-a como discursiva, corpórea, superficial, performativa e prostética.²⁷⁹ Ainda que a episteme/formação histórica/época *queer* não seja o nosso objeto de estudo, ela é, como explicitamos na Introdução, o nosso lugar de fala, a partir do qual direcionamos nosso olhar, nossas questões e nossos problemas de pesquisa histórica sobre a sodomia.²⁸⁰ Daí porque articulamos a categoria ao que descrevemos como dispositivo da carne cristã.

²⁷⁶ "Surge assim uma exigência nova a que a disciplina tem que atender: construir uma máquina cujo efeito será elevado ao máximo pela articulação combinada das peças elementares de que ela se compõe. A disciplina não é mais simplesmente uma arte de repartir os corpos, de extrair e acumular o tempo deles, mas de compor forças para obter um aparelho eficiente". FOUCAULT. *Vigiar e punir*, p. 158.

²⁷⁷ Estamos pensando, aqui, com o que Jean-François Lyotard denominou a condição pós-moderna, caracterizando-a da maneira seguinte: "Na sociedade e na cultura contemporânea, sociedade pós-industrial, cultura pós-moderna, a questão da legitimação do saber coloca-se em outros termos. O grande relato perdeu sua credibilidade, seja qual for o modo de unificação que lhe é conferido: relato especulativo, relato de emancipação". LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa; posfácio: Silviano Santiago. 5. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998, p. 69.

²⁷⁸ Em outro trabalho, pesquisamos algumas relações entre o campo político-acadêmico conhecido como estudos *queer* e a condição pós-moderna, especificamente com o estado das relações entre tempo e cultura neste contexto histórico. Como os estudos *queer* se relacionavam com o futurismo e o presentismo, conforme definidos por François Hartog? A questão era evidenciar as linhas de relação entre os estudos *queer* e a consciência histórico-temporal pós-moderna. Para tanto, foi-nos útil usar as categorias metahistóricas, de Reinhart Koselleck, de espaço de experiência e horizonte de expectativa, para pensar como as relações entre passado, presente e futuro puderam e poderiam ser *queerizadas*, de modo a pensar os estudos *queer* como uma trilha crítica a ser percorrida no labirinto pós-moderno. KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado*. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Trad. Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira, revisão da tradução César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006, p. 305-327; HARTOG, François. *Regimes de historicidade*. Presentismo e experiências do tempo. Vários tradutores. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 9-42; ROCHA, Cássio Bruno de Araujo. Teoria *queer* entre a pós-modernidade e o presentismo: um caminho crítico possível? *Periódicus*, Salvador, v. 1, n. 6, p. 220-240, nov.2016/abr.2017.

²⁷⁹ PRECIADO, Paul B. *Testo Junkie*. Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica. Trad. Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2018, p. 25-38; VERAS, Elias Ferreira. *Travestis*. Carne, tinta e papel. Curitiba, PR: Editora Prismas, 2017

²⁸⁰ Nos últimos anos, desde o golpe político-midiático contra a presidenta Dilma Rousseff em 2016, têm crescido e tomando com cada vez mais a cena pública, manifestações de ódios e intolerâncias. Como detectou a historiadora Kátia Gerab Baggio, ainda que tais ódios tenham sempre existido na sociedade brasileira, eles estavam subterrâneos, ou jogados para o pano de fundo da cena pública, durante o período da Nova República: "contudo, tudo isso emergiu de uma forma avassaladora e brutal: racismo, machismo, homofobia, intolerância religiosa, extremismos políticos (de direita e de esquerda), agressões e violências verbais (virtuais e presenciais)". Nesse contexto de avanço do extremismo, as lutas dos novos movimentos sociais foram duramente atacadas por setores das esquerdas socialistas ortodoxas e da extrema-direita, que procuraram, por estratégias e argumentos diversos, deslegitimá-las, atacando, principalmente, o conceito de lugar de fala, que, assim, tornou-se polêmico. A deturpação do conceito, apresentada por esses grupos, resultou em sua percepção como uma ferramenta de autoritarismo no campo da pesquisa acadêmica e científica. Tal percepção está distante do significado original do conceito. Segundo Djamilia Ribeiro, o

Vejamos, sempre esquematicamente, dados os limites da nossa proposta atual, como esse dispositivo articulou os modos de veridicção, as técnicas de si, os regimes de poder e as posições de subjetividade, delineando, como figura de conjunto (um conjunto que não é um sistema, antes um feixe de relações dispersas), a experiência da carne cristã.

Essa articulação tem como centro a definição do cristianismo como uma religião confessional, isto é, uma religião cujo fundamento está na imposição de algumas obrigações de verdade a seus fiéis. Essas se dão em dois níveis. Um, é o do dogma da fé. Todos os cristãos, por definição, estão sob a imposição de crer, mesmo contra a razão, na verdade da autoridade de alguns textos sacralizados e de alguns sacerdotes que governam as suas igrejas (como veremos na Segunda Parte, essa dimensão da obrigação de verdade entrou em forte crise a partir da Idade Média Central, ensejando dissidências mais ou menos radicais em relação à Igreja). O segundo nível, mais significativo para o nosso projeto arqueo-genealógico, é o da verdade de si mesmo. Esse tipo de obrigação estabelece que todo cristão tem a obrigação de produzir um discurso verdadeiro a respeito de si, elaborado a partir de uma prospecção dos fundos de sua subjetividade, investigando as faltas cometidas e, principalmente, os fluxos de pensamento que o impedem de alcançar a fixidez ideal da contemplação divina. Esse segundo nível de obrigação de verdade do cristianismo estabelece a tarefa, para a qual serão criadas várias técnicas de si, da hermenêutica infinita do sujeito. Veremos, também na Segunda Parte, como essa obrigação metafísica da hermenêutica do sujeito de desejo foi transformada num

conceito não parte de visões essencialistas ou de experiências individuais, tampouco seria seu objetivo criar nichos de pesquisa ou fala de acordo com identidades sociais. O lugar de fala, conforme elaborado por autoras associadas aos estudos culturais e descoloniais, quando usado adequadamente, é uma ferramenta para questionar a legitimidade no campo das relações de saber-poder do grupo que está no poder (homens, brancos, heterossexuais, proprietários). Ao invés desse ponto de vista que se apresentava como universal, o conceito de lugar de fala abre para uma multiplicidade de vozes, cujas diferentes experiências de opressão não podem ser hierarquizadas ou priorizadas umas em relação às outras, devendo ser concebidas como desigualdades estruturais das sociedades. Por fim, na esteira de autoras como Spivak e Kilomba, o conceito de lugar de fala serve principalmente para questionar os silêncios do discurso, os seus não-lugares, ao subalterno é permitido que fale? Fale como e de quê? Sofrendo quais represálias? De modo que explicitar o lugar de fala é também gritar a partir do nosso lugar de silêncio, forçando os colonizadores reticentes a escutar nossos discursos incômodos e sujos. Daí que, ao reclamarmos a posição subjetiva *queer* como lugar de fala a partir do qual questionarmos os dispositivos hegemônicos sobre a sodomia, nosso objetivo não é outro que desestabilizar a norma secularmente hegemônica, desnaturalizando-a. BAGGIO, Kátia Gerab. Entre 2013 e 2016, das "jornadas de junho" ao golpe. In: MATTOS, Hebe; BESSONE, Tânia; MAMIGONIAN, Beatriz G. *Historiadores pela democracia*. O golpe de 2016 e a força do passado. São Paulo: Alameda, 2016, p. 257-270; RIBEIRO, Djamilia. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento; Justificando, 2017.

imperativo jurídico-religioso com o estabelecimento da confissão geral anual ao sacerdote próprio a partir do século XIII e, com mais força ainda, do século XVI.²⁸¹

Esse regime de verdade cristão estabeleceu várias técnicas e instituições para constringer os indivíduos a expressarem sua verdade. Técnicas como o batismo,²⁸² a penitência secundária (*examológesis*) e a direção de consciência (*exagouresis*) no cristianismo primitivo.²⁸³ Mais tarde, outras técnicas foram desenvolvidas, como as penitências tarifadas da Alta Idade Média, até o inquérito jurídico, formado a partir do advento do direito canônico, e a penitência sacramental, centrada na confissão (*aveu*), entre os séculos finais do Medievo até o período que mais nos interessa, a Época Moderna, tendo sido transformada em obrigação por Latrão IV em 1215, confirmada por Trento no século XVI.²⁸⁴

É importante salientar que as técnicas de si empregadas pelo cristianismo não conduzem à revelação do ser do si mesmo como uma ilusão.²⁸⁵ Ele é bem real para os cristãos. Segundo Huizinga, a Igreja Católica medieval percebia como um perigo dogmático o sentimento de total aniquilação do ser presente nas tradições orientais, pois poderia gerar a ideia herética de que a alma humana poderia alcançar uma perfeição na qual não fosse mais capaz de pecar. A Igreja procurou sempre controlar e vigiar cuidadosamente até que ponto o ascetismo típico do dispositivo da carne poderia levar os fiéis.²⁸⁶ Não só real, o ser do si mesmo era entendido pelo cristianismo como a fonte de

²⁸¹ PRODI, Paolo. *Uma história da justiça*. Do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito. Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 111-164. (Coleção justiça e direito) FOUCAULT. *História da sexualidade 1*, p. 21-5.

²⁸² Para as análises de Foucault sobre o batismo como um ato de verdade, que insere o sujeito no caminho da verdade, realizando a operação de conversão, conferir as aulas de seis e treze de fevereiro de 1980, no curso *Do governo dos vivos*. FOUCAULT. *Do governo dos vivos*, p. 85-99; 105-124. Conferir também o capítulo “*Le baptême laborieux*” em *Les aveux de la chair*. FOUCAULT. *Histoire de la sexualité 4*, p. 52-77.

²⁸³ FOUCAULT, Michel. *Malfazer, dizer verdadeiro*. Função da confissão em juízo. Curso em Louvain, 1981. Edição estabelecida por Fabienne Brion e Bernard E. Hancourt; trad. Ivone Benedetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018, p. 90-147. (Coleção obras de Michel Foucault)

²⁸⁴ FOUCAULT. *Histoire de la sexualité 4*, p. 52-145; FOUCAULT. *Malfazer, dizer verdadeiro*, p. 141-172; PRODI. *Uma história da justiça*, p. 291-354; BRUNDAGE, James A. *Law, sex, and Christian society in Medieval Europe*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1990, p. 124-175; 256-324; 551-575.

²⁸⁵ FOUCAULT, Michel. Sexualidade e solidão. 1981. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos*. Volume V: ética, sexualidade, política. Organização, seleção de textos, revisão técnica Manoel Barros da Motta; trad. Elisa Monteiro; Inês Autran Dourado Barbosa. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012, p. 95.

²⁸⁶ HUIZINGA, Johan. *O outono da Idade Média*. Estudos sobre as formas de vida e de pensamento dos séculos XIV e XV na França e nos Países Baixos. Ensaio de Peter Burke e Anton von der Lem. Entrevista: Jacques Le Goff. Trad. Francis Petra Janssen. Rev. Técnica: Tereza Aline Pereira de Queiroz. São Paulo: Cosac Naify, 2010, p. 323.

todos os seus pecados, atribuições e sofrimentos. Por isso mesmo, a tarefa de decifração e confissão de si mesmo, que tem a ação performativa de um exorcismo, precisa ser infinita. É necessário que o cristão tente, lute, implore para renunciar ao seu ser, à sua subjetividade, de modo a poder comungar do espírito divino. Daí o lugar central de demonstrações físicas, visíveis e públicas dessa súplica, na forma de um arrependimento verdadeiro (contrição) externalizado no dom das lágrimas. Como veremos, a exaltação das lágrimas ocupou um lugar central no funcionamento das técnicas de interpelação das instituições cristãs na Época Moderna, inclusive no Santo Ofício da Inquisição.²⁸⁷

Na obrigação de aleturgia que marca o dispositivo cristão, qual o lugar do sexo? Por que foi o sexo aquilo que sobretudo deveria ser posto em um discurso de si? Entre os gregos, no dispositivo da ética dos *aphrodisia*, o sexo não ocupava um lugar assim central na problematização moral.²⁸⁸ Para entender esse fenômeno, parece-nos útil recorrer à expressão de Peter Brown, lembrada por Foucault, qual seja, a de que o sexo foi transformado, nas culturas cristãs, no "sismógrafo de nossa subjetividade".²⁸⁹ A feliz expressão do historiador irlandês resume o elo entre o erótico e o subjetivo consolidado pelo cristianismo através do dispositivo da carne. Trata-se da ligação que se tornou fundamental entre a sexualidade, a subjetividade e a obrigação de verdade, efetivada por algumas técnicas de si que desenham relações de poder. Em relação à ética antiga dos *aphrodisia*, o cristianismo realizou uma virada fundamental, ao transformar o si mesmo em um ser carnal (libidinoso ou concupiscente), cuja natureza é dita e calculada mais claramente por sua relação de desejo-renúncia de seu sexo.²⁹⁰

Para melhor conceber em que medida o cristianismo construiu o sexo como "sismógrafo da subjetividade", é interessante um breve retorno aos problemas abordados pelos Padres da Igreja, como S. Agostinho, e pelos primeiros monges do deserto, cujas reflexões foram trazidas ao Ocidente, entre outros, por João Cassiano. O problema do sexo foi abordado por eles (descontando as especificidades de cada autor), entre outras facetas, pela questão da ereção e do seu revés, a impotência, entendida como uma demonstração carnal do que entendiam do orgulho humano. O homem orgulhoso quis ser

²⁸⁷ DELUMEAU, Jean. *A confissão e o perdão*. As dificuldades da confissão nos séculos XII a XVIII. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 47-8.

²⁸⁸ FOUCAULT. *História da sexualidade 2*, p. 123-180.

²⁸⁹ FOUCAULT. Sexualidade e solidão. 1981, p. 95. Sobre as análises de BROWN e a sexualidade no cristianismo antigo durante a Antiguidade tardia, ver, especialmente o capítulo sobre S. Agostinho, BROWN, Peter. *Corpo e sociedade*. O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990, p. 318-351.

²⁹⁰ FOUCAULT. Sexualidade e solidão. 1981, p. 96-7.

ele próprio criador, ser sujeito, ser algo para além de sua origem. Para o cristianismo, esta arrogância seria o Pecado Original, de modo que “o sexo descontrolado do homem é a imagem daquilo que Adão havia sido em relação a Deus: um rebelde”.²⁹¹ Vemos, pois, como o sexo foi problematizado, no discurso cristão, especialmente a partir de S. Agostinho, como um indicador do problema fundamental do ser humano, sua identidade como tal. Deve o homem se identificar antes como sujeito ou como objeto? Como criador ou criatura?

Encontramo-nos aqui no campo do saber teológico-moral elaborado pelo cristianismo agostiniano como uma teoria geral da *libido*.²⁹² Como um componente indissociável da subjetividade do homem expulso do Éden, a *libido*, ou a concupiscência, estabelece os movimentos involuntários do sexo como aquilo que indica o maior ou menor afastamento da alma humana do estado de contemplação beatífica.²⁹³ Assim, a carne é fraca, porque se move ao sabor da concupiscência, enquanto o espírito deve ser fixo diante da imobilidade da perfeição da verdade-Deus. O sexo carnal, a concupiscência, portanto, para o cristianismo, precisou ser interrogado e interpretado pelo cristão – porém, nunca de modo autônomo, sempre em uma relação de direção, de confissão e obediência ao sacerdote, ao seu mestre diretor, ao confessor, ao juiz, ao inquisidor.

O sujeito cristão assim construído é uma tentativa, nunca completa sem a interferência da Graça, de não ser sujeito. Uma desistência sempre protelada de si mesmo. Um sujeito sem gozo carnal, que recusa até mesmo aquele gozo que vem para além das forças de sua vontade racional e desperta, que vem no sono e no sonho. O único gozo legítimo do cristão deveria ser o da vida após a vida na verdade-Deus. O sujeito da carne mortificada do cristianismo deveria manifestar, em um discurso confessional, os menores movimentos dos arcanos de seu coração, cujos reflexos à superfície da carne são os movimentos visíveis do sexo.²⁹⁴ A dívida do mal é a vontade pervertida do ser humano, sinal do orgulho que fez o homem ousar querer. Querer ser si mesmo. Querer ser. Querer.

²⁹¹ FOUCAULT. Sexualidade e solidão. 1981, p. 99. FOUCAULT. *Histoire de la sexualité 4*, p. 325-361.

²⁹² DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo*. A culpabilização no Ocidente (séculos 13-18), volume I. Trad. Álvaro Lorencini. Bauru, SP: EDUSC, 2003, p. 461-535.

²⁹³ Para uma narrativa sobre como e porquê S. Agostinho compôs uma interpretação *literal* do mito da Queda Original de Adão e Eva (e suas consequências para a história cultural do mito posteriormente), ver GREENBLAT, Stephen. *Ascensão e queda de Adão e Eva*. Trad. Donaldson M. Garschagen. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 80-94; 95-113; 114-130.

²⁹⁴ FOUCAULT. *Do governo dos vivos*, p. 94.

O querer como desejar tem sido a questão central da subjetividade no Ocidente desde o cristianismo. A mudança histórica da carne à sexualidade não foi o bastante para destronar o desejo de sua posição central na subjetividade – ao contrário, como vimos, serviu para positivar, intensificar o desejo como aquilo que dá uma identidade hetero- ou homo-sexual ao sujeito. O sujeito que deseja tem sido um produto das relações de saber-poder que tecem, em torno do sexo, uma rede que o comprime e o constringe a buscar aí algo como uma verdade a ser dita.

Destarte, o modo de ser sujeito no dispositivo cristão da carne diz de um tipo historicamente localizado de relação do sujeito com o seu sexo. Não mais como uma atividade sexual referente ao seu estatuto social (essa era a ética dos *aphrodisia*), mas como uma relação que passa a ser conceituada como natural, uma propriedade da natureza da subjetividade humana. Essa relação do sujeito com seu sexo desenrola-se em aleturgias, em obrigações de formular um discurso de verdade. Esse discurso de verdade é extraído por algumas técnicas de si, as quais estruturam um regime de poder. Na articulação entre a aleturgia cristã e as muitas técnicas de confissão desenvolvidas para incitá-la, construíram-se os modos de ser sujeito a partir da experiência cristã do sexo. O sujeito virgem consagrado do cristianismo primitivo,²⁹⁵ o sujeito casado e sua ambígua relação com o sexo conjugal,²⁹⁶ o sujeito do clérigo celibatário, crescentemente central para a Igreja a partir de meados da Idade Média,²⁹⁷ o sujeito do matrimônio sacramental,²⁹⁸ o sujeito herético,²⁹⁹ o sujeito bom cristão, fiel e devoto. O sujeito

²⁹⁵ FOUCAULT. *Histoire de la sexualité* 4, p. 147-245.

²⁹⁶ FOUCAULT. *Histoire de la sexualité* 4, p. 247-324.

²⁹⁷ Sobre o processo histórico da imposição do celibato ao clero secular da Igreja Católica durante a Idade Média, ver BRUNDAGE. *Law, sex and Christian society*, p. 214-223; PARISH, Helen. *Clerical celibacy in the West. c. 1100-1700*. Farnham, U.K.: Ashgate Publishing Limited, 2010.

²⁹⁸ Sobre a trajetória histórica do casamento cristão entre a Idade Média e a Época Moderna, ver DUBY, Georges. *Idade Média, idade dos homens*. Do amor e outros ensaios. Trad. Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2011; ARIÈS, Philippe. O casamento indissolúvel. In: ARIÈS, Philippe; BÉJIN, André. (Orgs.). *Sexualidades ocidentais*. Contribuições para a história e para a sociologia da sexualidade. Trad. Lygia Araújo Watanabe, Thereza Christina Ferreira Stummer. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985, p.163-182; BOSWELL, John. *Same-sex unions in premodern Europe*. New York: Vintage Books, 1995, p. 162-198; FLANDRIN, Jean-Louis. *La moral sexual en Occidente*. Evolución de las actitudes y comportamientos. Barcelona: Ediciones Juan Granica, 1984, p. 67-92; 93-107; 113-122. (Colección Plural Historia); VAINFAS, Ronaldo. *Casamento, amor e desejo no Ocidente cristão*. São Paulo: Editora Ática, 1986, p. 25-48.

²⁹⁹ DUBY, George. Heresias e sociedades na Europa pré-industrial, séculos XVI-XVIII. In: DUBY, George. *Idade Média, idade dos homens*. Do amor e outros ensaios. Trad. Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, p. 206-216; BARROS, José D'Assunção. *Papas, imperadores e hereges na Idade Média*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012; VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média ocidental*. Séculos VIII a XIII. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995, p. 91-110.

sodomítico. Todas posições de sujeito que compartilham um traço, a tecnologia do sujeito desejante.

O dispositivo da carne foi, portanto, a maneira historicamente delimitada encontrada pelas sociedades cristãs ocidentais, em um determinado recorte histórico, para experimentar culturalmente a realidade inacessível em si mesma do sexo. O cristianismo não agiu historicamente para reprimir ou rejeitar a sexualidade, simplesmente porque não a conhecia antes do século XIX – e tem mostrado dificuldades para lidar com ela desde então. O cristianismo deu ensejo à formação de um dispositivo discursivo e extra discursivo que proporcionou certa forma de governo do sexo, certo tipo de saber e certo modo de subjetivação. Um governo por meio de uma pastoral que exigia a confissão infinita de si mesmo, com a exclusão permanente dos que eram considerados infiéis, hereges, pecadores, o que permitiu a judicialização da carne e a formação de tribunais de fé que produziram, julgaram e condenaram os sujeitos infames, como o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, como veremos em detalhes na Segunda Parte. Trata-se de um saber teológico-moral que tomou a forma dupla de uma teoria geral da *libido* e de um discurso confessional de si, entrelaçando dois níveis da verdade, o transcendental e o histórico. Uma subjetivação que pode ser descrita como des-subjetivação, ou contra-subjetividade, pois a figura de sujeito aí elaborada, o sujeito de desejo, encontrava-se no campo negativo, era algo a que o cristão deveria renunciar. O sujeito carnal quer, acima de tudo, transcender sua natureza de carne, alcançando o inalcançável estado espiritual da verdade transcendente de Deus.

Poderia, pois, ter havido um sujeito sodomita tal como um sujeito homossexual moderno dentro das contrições do dispositivo da carne? A arqueo-genealogia da experiência cristã do sexo aponta para uma impossibilidade histórica da ocorrência de uma identidade essencial, universal e trans-histórica da homossexualidade. Como já afirmou David Halperin, não podemos conceber o homossexual como uma posição de sujeito antes das transformações advindas com a sexualidade.³⁰⁰ Como ser homo-sexual se não se era sexual? Assim, nossa tarefa será descrever e narrar as características do sujeito jurídico da sodomia dentro desse feixe de múltiplas relações de saber-poder-subjetivação que conformava o dispositivo cristão da carne.

³⁰⁰ HALPERIN. *One hundred years of homosexuality*, p. 15-40; HALPERIN. *How to do the history of homosexuality*, p. 104-137.

Começaremos pela análise dos enunciados que conformaram a categoria identitária da sodomia nos discursos da carne cristã.

1.2 Discurso e sodomia

No presente capítulo, a tarefa é esboçar uma genealogia da sodomia como identidade forjada, entre outras instâncias, pelo Santo Ofício lusitano para disciplinar (controlar, vigiar e manufaturar suas subjetividades) os amantes homoeróticos e cultivadores do erotismo anal nas sociedades do Império ultramarino português. Se a genealogia é a crítica das máscaras identitárias, que se apresentam como naturais, mesmo sendo historicamente constituídas,³⁰¹ a investigação, aqui, volta-se para o processo de forja de uma máscara específica, a do sodomita como sujeito jurídico culpado de um crime elevado à categoria máxima de gravidade, equiparado ao lesa-majestade, como veremos adiante. A elaboração da máscara/identidade sodomita pode ser lida como um outro viés do processo social mais amplo de disciplinamento (regulação, vigilância e controle) do povo cristão. De um ponto de vista das instituições Igreja Católica e Estado português, a perseguição aos sodomitas foi uma outra face do processo de disciplinamento ou de confessionalização mais geral, cujo objetivo era gerar uma uniformidade nas fronteiras do Império e do mundo cristão. Nesse contexto, pretendemos entender como o sujeito sodomita pôde emergir a partir de uma certa alquimia entre práticas discursivas e não discursivas em ação no início da Época Moderna nas sociedades sobre as quais a Inquisição portuguesa pretendia exercer um controle autoritário, persecutório e violento, mas que, nem por isso, deixou de empregar técnicas pastorais de governo – sobretudo, o estímulo à confissão de si.³⁰²

Em ordem de realizar essa genealogia *queer* das categorias sodomia e sodomita nos tempos da Inquisição, dividimos o tema em três partes, correspondentes à distinção entre os níveis discursivo e não-discursivo do processo histórico de constituição das

301 A historicidade da identidade é uma função do emprego do sentido histórico nietzschiano, conforme destilado por Foucault, em seu artigo *Nietzsche, a genealogia e a história*. "A história, genealógicamente dirigida, não tem por fim reencontrar as raízes de nossa identidade, mas ao contrário, se obstinar em dissipá-la, ela não pretende demarcar o território único de onde nós viemos, essa primeira pátria à qual os metafísicos prometem que nós retornaremos; ela pretende fazer aparecer todas as descontinuidades que nos atravessam". FOUCAULT. Nietzsche, a genealogia e a história, p. 34-5.

302 Alguns historiadores têm mostrado como os tribunais do Santo Ofício, em algumas circunstâncias históricas, puderam usar técnicas pastorais de poder para o governo das almas e das condutas no seio da cristandade. Nesse sentido, ver: PROSPERI, Adriano. *Tribunais da Consciência*. Inquisidores, confessores, missionários. Trad. Homero Freitas de Andrade. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013, p. 415-420; MARCOCCI, Giuseppe. O arcebispo de Braga, D. Frei Bartolomeu dos Mártires (1559-82): um caso de inquisição pastoral? *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, 9 (2009), p. 119-146.

categorias, entre o saber e o poder.³⁰³ Assim, dedicamos a Parte I à análise do discurso moral-religioso da carne cristã acerca da sodomia, com foco especial sobre suas relações com outras duas categorias centrais às ações discursivas e extra discursivas do Santo Ofício – as de heresia e de herege. Completando o quadro, na Parte II, voltamo-nos para as técnicas de poder utilizadas por inquisidores para gerar os efeitos de individualização e disciplina dos praticantes do homoerotismo e/ou do erotismo anal em paragens do mundo português na Época Moderna – cujo efeito era a sua interpelação/identificação como sodomitas. Finalmente, a Parte III tem como foco as práticas de subjetivação das pessoas interpeladas como sodomitas nas relações de saber-poder encetadas por instâncias de poder como a Igreja e o Tribunal do Santo Ofício, analisando esses modos de subjetivação em seu acontecer cotidiano e performativo em meio às relações sociais típicas de sociedades de Antigo Regime, coloniais e escravistas.

1.2.1 O discurso moral-religioso da carne cristã e a sodomia: heresia e subjetividade

Como veremos em mais detalhes na Parte II, o Santo Ofício português pretendeu, a partir de meados do século XVI, ter uma presença hegemônica no campo da perseguição aos praticantes do homoerotismo e do erotismo anal no Império lusitano, de modo similar ao que ocorria na Inquisição aragonesa, mas diferente da castelhana.³⁰⁴ Destarte, em sua ação persecutória diuturna, a Inquisição punha em funcionamento e em circulação o discurso moral e religioso da Igreja cristã católica, disseminando-o por meio de técnicas como as leituras dos éditos da fé, os sermões e as pregações que ocorriam durante as visitas inquisitoriais e os autos da fé e, especialmente, com a leitura pública de sentenças de pessoas condenadas pelo delito nestes mesmos autos. Na Segunda Parte, analisaremos com bastante vagar o auto da fé em suas várias etapas, pensando-as como técnicas de interpelação dos sodomitas. Por ora, nos contentaremos em ler uma sentença

303 Comentando o projeto historiográfico foucaultiano, Roger Chartier ressaltou que não se trata de pensar em uma "independência soberana e solitária do discurso", ao contrário, é preciso deslindar as relações entre as formações discursivas e os domínios do não-discursivo – estes podem ser exemplificados como instituições, acontecimentos políticos, práticas e processos econômicos. Não se trata, por outro lado, de evocar continuidades culturais ou mecanismos de causalidade, mas de determinar como as regras de formação de um discurso (um regime de enunciados) ligam-se a sistemas não-discursivos, "definir formas específicas de relação". Não é o caso, tampouco, de reproduzir aqui uma suposta divisão entre imaginário (supostamente, o discursivo) e o real (supostamente, o não-discursivo). Chartier afirma que: "O real não pesa mais de um lado que do outro: todos esses elementos constituem 'fragmentos da realidade', cuja ordenação é preciso compreender". CHARTIER, Roger. "A quimera da origem". Foucault, o Iluminismo e a Revolução Francesa. In: CHARTIER, Roger. *À beira da falésia*. A história entre incertezas e inquietude. Trad. Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Ed. Universidade; UFRGS, 2002, p. 123-150.

304 BENASSAR. *Inquisición española*. Poder político y control social. Barcelona: Editorial Crítica, Grupo Editorial Grijalbo, 1984, p. 295-320.

inquisitorial de um ponto de vista arqueológico, isto é, inquirindo-a acerca das práticas discursivas que ela punha em jogo. O pronunciamento das sentenças no auto público da fé pode ser interpretado como um ato performativo, como a criação, no próprio ato discursivo, do sujeito sodomita antes meramente teorizado no discurso. Por esse motivo, parece-nos que uma prospecção no discurso moral-religioso da carne cristã voltado para a sodomia tem nas sentenças inquisitoriais, proclamadas em tais circunstâncias, um local propício para o início da interpretação. Vejamos, pois, o exemplo da sentença pronunciada contra o padre Bartolomeu de Góis, um antigo cura da igreja de São Paulo em Lisboa, no auto da fé de 28 de novembro de 1621 realizado no Rossio em Lisboa.

Disseram os inquisidores:

Acordam os inquisidores, ordinário e deputados da Santa Inquisição, etc., que vistos estes Autos, libelo e prova da Justiça Apostólica, contrariedade, defesa de Bartolomeu de Góis, cristão-velho, clérigo de missa, natural de Benfica, morador desta cidade, Réu preso, que presente está; porque se mostra que, sendo cristão batizado, e como tal obrigado a guardar a lei de Deus e viver limpa e honestamente, dando de sua vida e costumes bom exemplo e zelo, o fez pelo contrário e, de muito tempo a essa parte, esquecido de sua obrigação, com muito atrevimento e pouco temor de Deus, em grande dano e prejuízo de sua alma, persuadido do demônio, cometeu o horrendo e abominável pecado de sodomia *contra natura*, exercitando-o e consumando-o por muitas vezes com diversas pessoas do sexo masculino, sendo umas vezes agente, outras, paciente. Pelas quais culpas, sendo o réu preso pelo Santo Ofício e, por muitas vezes admoestado as quisesse confessar para a salvação de sua alma, disse que nunca tal pecado cometera. Pelo que o Promotor fiscal do Santo Ofício veio com libelo criminal acusatório contra ele. O qual lhe foi recebido, e o Réu o contestou por negação e veio com sua defesa, que lhe foi recebida. E, ratificados os testemunhos da justiça na forma do direito, lhe foi feita publicação deles, conforme o estilo do Santo Ofício. E veio com as suas contraditas, que lhe foram recebidas, que não provou. E seu feito se processou até final conclusão. E sendo visto na mesa do Santo Ofício, se assentou que o Réu, pela prova da justiça, estava convicto no crime de sodomia, e que como tal fosse entregue à Justiça Secular. E para o Réu dispor de sua alma, lhe foi notificado o dito assento. E, vendo os termos em que estava, pediu audiência, e confessou que, de alguns anos a esta parte, cometera o dito pecado com diversas pessoas do sexo masculino e, algumas vezes, em lugar sagrado. O que tudo visto, a soltura, a devassidão e perseverança com que o Réu cometia tão horrendo e abominável pecado, por respeito do qual a ira de Deus abrasou as cidades infames de Sodoma e Gomorra, e vistos, outrossim, os Breves Apostólicos de Sua Santidade e a Provisão del Rei Dom Henrique de boa memória, sendo legado a latere e Inquisidor geral nestes Reinos de Portugal, e a pouca esperança que há de sua emenda, com o mais que dos autos resulta. *Christi Iesu nomine invocati*, Declaram ao Réu Bartolomeu de Góis por convicto e confesso diminuto no dito crime de Sodomia, e por tal o condenam, e que incorreu em confisco de todos os seus bens, aplicados a quem pertencerem, e nas mais penas em direito e leis do Reino contra os semelhantes estabelecidas, e o excluem da jurisdição eclesiástica, e mandam que seja deposto de suas ordens e atualmente degredado delas na forma dos

sagrados cânones. E o relaxam à Justiça Secular, a quem pedem, com muita instância e eficácia, se aja com ele benigna e piedosamente, e não proceda a pena de morte, nem efusão de sangue.³⁰⁵

Como se vê, uma sentença inquisitorial consistia em um texto de proscricção, além de ser normativo, narrativo e performativo. Ela tinha a função de proscriver crenças e comportamentos religiosos, morais e eróticos. Era normativa, porque era a realização da função disciplinar do Santo Ofício, regulando como cria e se comportava as gentes dos reinos, colônias e conquistas sob sua autoridade.³⁰⁶ Narrativa, porque recapitulava os meandros do processo jurídico que ora se encerrava do ponto de vista da instituição, dando a conhecer a todos que ouviam a narração o que significava se deixar enredar pelos tentáculos inquisitoriais. Performativa, por fim, porque a sentença tinha o efeito, como

305 “Accordaõ os Inquisidores, Ordinario, e Deputados / da Santa Inquisiçaõ ettc que vistos estes Autos, / libello e proua da Justiça Apostólica, contrariedade, / defeza de Bertholomeu de Gois xpáo velho; clerigo de / Missa natural de Bem fica, morador desta çidade, Reo / prezo que prezente está; per que se mostra, que sendo / xpáo bautizado, e como tal obrigado a goardar a ley / de Deus e viuer limpa e honesta mente, dando de sua / vida e costumes bom exemplo; zello o fez pello con= / trario e de muito tempo a esta parte, esqueçido de / sua obrigaçaõ, com muito atreuimento e pouco temor / de Deus, em grande dano e periuizo de sua alma, per= / suadido do demonio, cometeo o horrendo e abominauel / peccado de Sodomia contra natura, exercitandoo, e con= / sumandoo por muitas vezes com diuersas pessoas do / sexu masculino, sendo huãs uezes agente, outras / paçiente. Pellas quais culpas sendo o Reo / prezo pello Santo offiçio, e por muitas vezes // admoestado as quizesse confessar pera saluaçaõ / de sua alma Disse que nunca tal peccado come= / tera. Pello que o Promotor fiscal do Santo offiçio / veyo com libello criminal accusatorio contra elle; / o qual lhe foi reçevido, e o Reo o contestou por / negaçãõ, e veyo com sua defeza, que lhe foi reçe= / bida; e ratificadas os testemunhos da justiça na / forma do direito lhe foi feito publicaçaõ delles, con= / forme ao estillo do Santo offiçio, e veyo cõ suas / contraditas, que lhe foraõ reçevidas, que não prouou / e seu feito se processou até final concluzaõ. E / sendo visto na meza do Santo offiçio, se assentou / que o Reo pella proua da justiça estaua conuicto / no crime de Sodomia, e que como tal fosse en= / tregue á justiça secular. E pera o Reo dispor / de sua alma, lhe foi notificado o dito assento, / e vendo os termos em que estaua, pedio au= / diença, e confessou que de algũs annos a // esta parte cometera o dito peccado com diuersas / pessoas do sexu masculino, e alguãs vezes em lugar / Sagrado. O que tudo visto, a soltura, deuaçidaõ / e perseuerança com que o Reo cometia taõ horrendo / a abominauel peccado, por respeito do qual a ira de / Deus abrazou as çidades infames de Sodoma e Gomorra; / e vistos outro sy os breues Apostolicos de Sua San= / tidade, e a prouizaõ del Rey Dom Henrique de boa me= / moria sendo legado á latere Inquisidor geral nestes / Reynos de Portugal, e a pouca esperança que ha de / sua ãmenda, com o mais que dos autos resulta. Christi / Jesu nomine inuocati. Declaraõ ao Reo Bertho= / lomeu de Gois por conuicto e confesso ^{dominuto} no dito crime / de Sodomia, e por tal o condenaõ, e que encorreo / em confiscaçaõ de todos seus bens, applicados a quem / pertencerẽ, e nas mais penas em direito e leys do / Reyno contra os semelhantes estabeleçidas; e o ex= / cluem da Jurisdiaçaõ ecclesiastica; e mandaõ que // seia deposto de suas ordens, e actual mente degra= / dado dellas na forma dos sagrados canones. E o / relaxaõ á justiça secular, a quem pedem com muita / instançia e efficaçia se aia com elle benigna e piedozza / mente, e não proçeda a pena de morte, nem effuzaõ / de sangue”. DGA/TT – Lisboa, Inquisiçaõ de Lisboa, processo 01312, f. 87-88.

306 Kamen afirmou que, em tradução livre: "De fato, estritamente falando, a Inquisição não estava ali de forma alguma para punir; seu papel era, primariamente, o de inquirir e, somente se necessário, o de disciplinar. A punição era geralmente feita por meio de outras autoridades, como, em seu extremo, pela 'relaxação' (uma palavra que, com o tempo, tomou conotações terríveis)". No original: "Indeed, strictly speaking, the Inquisition was not there to punish at all; its role was primarily to inquire and only if necessary to discipline. The punishing was usually done through other authorities, as its most extreme by "relaxing" (a word that in time took on terrible overtones) persons to the secular arm of power". KAMEN, Henry. *The Spanish Inquisition. A historical revision*. 4. ed. New Haven; London: Yale University Press, 2014, p. 1966-7.

dito acima, de produzir aquele ser que ela descrevia em suas palavras. Como explicou Austin, diz-se de um ato de discurso que ele é performativo, quando o enunciar do ato de fala é o próprio realizar (a performance) de uma ação, não sendo pensado apenas como um enunciado, mas como uma ação que se realiza no seu falar. O enunciado performativo é aquele em que o enunciar é produtivo.³⁰⁷

As sentenças inquisitoriais eram performativas, porque criavam aquilo que pronunciavam, isto é, os inimigos da cristandade, cuja derrota e disciplinamento estavam ora sendo celebrados. Isto é, o Santo Ofício, ao pronunciar suas sentenças, fosse em autos públicos ou privados, alcançava o efeito de produzir, performativamente, as figuras de subjetividade cuja perseguição e regulação eram sua própria razão de existir como uma peça no heterogêneo sistema de justiça do império português moderno. Era a consumação de uma produção que vinha acontecendo ao longo de todo o processo jurídico inquisitorial, pois, como lembra Kamen, o Santo Ofício presumia o sujeito jurídico do réu como culpado (do ponto de vista da teologia mais conservadora cristã, de matriz agostiniana, o homem, como sujeito libinial, era desde já culpado, pecador, suscetível ao enunciado central da fraqueza de sua carne), sendo a tarefa principal dos inquisidores obter uma confissão e uma submissão penitencial do réu,³⁰⁸ obter, ou manufaturar, um estado de sujeição e de subjetivação de humildade e obediência (ademais, virtudes ascéticas centrais à tradição cristã).

O texto da sentença reproduzida acima mostra, de fato, o acontecer desse enunciado performativo, para o que era necessário o manusear do discurso moral-religioso da carne voltado para a sodomia. O documento principia comentando como o sujeito que está sendo julgado agira quebrando suas obrigações como cristão, adotando crenças e comportamentos heterodoxos e dissidentes. Afastado de Deus, isto é, da verdade cristã, presente nos discursos da Igreja, e persuadido do demônio (uma figura discursiva com grande ressonância na Época Moderna, como aglutinador dos medos das classes letradas das sociedades europeias),³⁰⁹ o réu, para prejuízo de sua alma, de seu próprio ser subjetivo, cometera a sodomia – ato jurídico designado como horrendo e abominável. Por

307 AUSTIN, J. L. *How to do things with words*. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955. London: Oxford University Press, 1962, p. 1-12.

308 KAMEN. *The Spanish Inquisition*, p. 1927.

309 DELUMEAU. *História do medo no Ocidente*. 1300-1800, uma cidade sitiada. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo, Companhia das Letras, 2009, p. 354-385.

essa razão, ele foi indexado à categoria de sodomita, sob os qualificadores de convicto e confesso diminuto, condições agravantes de sua responsabilidade jurídica.³¹⁰

Em seguida, o documento forja o elo entre o comportamento erótico moralmente repreensível (do ponto de vista do discurso moral da carne cristã) do sujeito jurídico sodomita, ora em flagrante produção performativa e pública (lembrando que a sentença fora escrita para ser lida perante a multidão presente no auto da fé), e as teorizações teológicas do discurso religioso da carne cristã acerca da mesma categoria de sodomia. É o que acontece no trecho: “O que tudo visto, a soltura, a devassidão e perseverança com que o Réu cometia tão horrendo e abominável pecado, por respeito do qual a ira de Deus abrasou as cidades infames de Sodoma e Gomorra (...)”. A partir desse elo forjado entre a prática erótica dissidente presente do sujeito jurídico chamado sodomita e as definições religiosas da sodomia nos discursos do dispositivo da carne cristã, é possível retomar algumas linhas gerais e pontos marcantes da longa história da categoria da sodomia, destacando aqueles a partir dos quais pode-se ressaltar a posição ocupada pela categoria em relação às subjetividades culpadas, corroídas por remorsos morais e religiosos, engendradas pelo dispositivo da carne.

1.3 Sodomia nos discursos da carne cristã: principais enunciados

De saída, cabe dizer que não é o objetivo fazer uma história do conceito da sodomia – tarefa que excede bastante as possibilidades de uma tese.³¹¹ Tampouco se trata

310 Os capítulos LIX, “De como se há de relaxar o preso que tem contra si prova bastante que diga que foi e é cristão”, e LX, “Da notificação que se há de fazer por auto aos que estão relaxados, assim por maus confidentes, como por negativos convencidos”, do Regimento de 1613 mostram como a condição de negativo, isto é, daquele que não confessou inteiramente suas culpas na mesa, impedia que os inquisidores procedessem com misericórdia no julgamento de seus processos. REGIMENTO DO SANTO OFÍCIO da Inquisição dos Reinos de Portugal recopilado por mandado do ilustríssimo e reverendíssimo senhor Dom Pedro de Castilho, Bispo Inquisidor-Geral e Vice-Rei dos Reinos de Portugal – 1613. Título IV, parágrafo LIX: De como se há de relaxar o preso que tem contra si prova bastante que diga que foi e é cristão. *RHGB*, ano 157, n. 392, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1996, p. 651-2.

311 Uma história completa da categoria sodomia ainda está por ser feita, até mesmo pelas dificuldades de se definir o que seria a sua completude. Resumir-se-ia a sodomia ao seu tratamento no cristianismo? Pode a sodomia ser confundida com a homossexualidade ou o homoerotismo? São mais comuns manuais que adotam esta perspectiva essencialista, apresentando o que se poderia chamar de “história geral da homossexualidade”, incluindo comentários generalistas, mais ou menos aprofundados, sobre a história da sodomia. Por outro lado, existe uma multiplicidade de estudos que, realizando recortes temporais e espaciais mais precisos, abordam facetas da história da sodomia da Antiguidade Tardia à Época Moderna. Na primeira abordagem historiográfica, ver: NAPHY, William. *Born to be gay*. História da homossexualidade. Trad. Jaime Araújo. Lisboa: Edições 70, 2004; SPENCER, Colin. *Homossexualidade*. Uma história. Trad. Rubem Mauro Machado. Rio de Janeiro: Record, 1996; ou, ainda, CROMPTON, Louis. *Homosexuality & Civilization*. Cambridge, Massachusetts; London, England: Harvard University Press, 2006. Para a segunda abordagem, alguns exemplos são MILLS, Robert. *Seeing sodomy in the middle ages*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2015; BURGWINCKLE, William E. *Sodomy, masculinity, and law in medieval literature*. France and England, 1050-1230. Cambridge, U.K.: Cambridge

de apenas resumir as linhas gerais da evolução histórica da sodomia sob o cristianismo até os tempos inquisitoriais, missão já adequadamente realizada por historiadores como Ronaldo Vainfas e Luiz Mott, nos domínios da historiografia brasileira.³¹² Vainfas, por exemplo, mostrou como o conceito de sodomia foi sendo paulatinamente especificado ao longo da tradição cristã, ganhando contornos mais e mais precisos e subindo na escala de gravidade nas listas de pecados compiladas desde a Antiguidade Tardia. O autor mostra que a categorização da sodomia, a partir da Idade Média Central, foi tributária do fenômeno de elaboração da noção sintética de luxúria, especialmente nos escritos de autores como S. Alberto Magno e S. Tomás de Aquino. O autor aponta, como dinâmica central na história do conceito de sodomia, sua oscilação entre a ênfase no erotismo anal ou no homoerotismo de seus praticantes, o que o levou a considerar, relativizando uma interpretação essencialista comum à historiografia sobre o tema, que "os saberes eruditos não limitaram sua concepção de sodomia à cópula anal, mas, prisioneiros desta última, ficaram a meio caminho da posterior noção de homossexualidade".³¹³

O que propomos aqui é somente analisar alguns enunciados do discurso moral e religioso da carne cristã referentes à sodomia, conforme deles possa ser dito que se encadearam nas peças discursivas e nas técnicas de subjetivação instrumentalizadas pela Inquisição portuguesa na Época Moderna. Assim, o ponto inicial é a questão da fundamentação bíblica à abominação de Sodoma e do castigo coletivo imposto pela divindade cristã em consequência.

University Press, 2004; BRAY, Alan. *Homosexuality in Renaissance England*. New York: Columbia University Press, 1995; BURG, B. R. *Sodomy and the pirate tradition*. English sea rovers in the seventeenth-century Caribbean. New York; London: New York University Press, 1983; SIGAL, Pete. (Org.). *Infamous Desire*. Male homosexuality in colonial Latin America. Chicago, Londres: The University of Chicago Press, 2003; BURGER, Glenn; KRUGER, Steven F. (Orgs.). *Queering the Middle Ages*. Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 2001. (Medieval Cultures, Volume 27)

312 VAINFAS. *Trópico dos pecados*, p. 144-159; VAINFAS, Ronaldo. Homoerotismo feminino e o Santo Ofício. In: PRIORE, Mary Del. *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2010, p. 115-140; MOTT, Luiz. *O sexo proibido*. Virgens, gays e escravos nas garras da Inquisição, Campinas, SP, Papyrus, 1988; MOTT, Luiz. Pagode português. A subcultura gay em Portugal nos tempos inquisitoriais. In: *Ciência e Cultura*. V. 40, p. 120-139, 1988; MOTT. *Justitia et Misericórdia: a Inquisição portuguesa e a repressão ao nefando pecado da sodomia*, p. 703-738. Mais recentemente, uma rápida trajetória do conceito de sodomia na tradição cristã, enfatizando aspectos bíblicos e as elaborações da Patrística, foi realizada por Matheus Rodrigues Pinto, em pesquisa orientada por Vainfas. PINTO, Matheus Rodrigues. *Reconstruindo as muralhas de Sodoma*. Homossexualidade no mundo luso-brasileiro no século XVII. Dissertação (Mestrado em História Moderna), Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Programa de Pós-graduação em História, 2015.

³¹³ VAINFAS. *Trópico dos pecados*, p. 144-7.

1.3.1 Interpretações sobre Gênesis 19:1-25: a destruição de Sodoma e Gomorra

A passagem do Gênesis que narra a destruição das cinco cidades infames, entre elas Sodoma e Gomorra,³¹⁴ parece ter recebido a função discursiva de resumir toda a rejeição cristã às práticas sodomíticas, servindo até hoje como mito de origem para uma suposta condenação divina ancestral – ou para uma condenação que quer sempre ser lida, em cada momento histórico, como ancestral e natural. A passagem mereceu uma nota explicativa dos tradutores da *Bíblia de Jerusalém*, que conecta diretamente as práticas dos homens de Sodoma a relações sexuais heterodoxas. A nota é como segue: “O vício contra a natureza, que recebe seu nome a partir deste relato, era abominável aos israelitas (Lv. 18,22) e punido com a morte (Lv. 20,13); mas era difundido em volta deles (Lv. 20,23; cf. Jz. 19,22s)”.³¹⁵ Para os tradutores do texto bíblico, não haveria dúvida quanto ao fato de a história da destruição de Sodoma ser a ocasião de fundação da condenação e do ódio divino contra os que se desviassem da norma sexual.

Opinião contrária, todavia, foi sustentada pelo historiador John Boswell. Ele defendeu que as passagens bíblicas propositadamente relacionadas ao homoerotismo teriam tido pouca influência sobre as atitudes dos primeiros cristãos quanto ao assunto, afirmando até mesmo que nada na Bíblia (qual Bíblia?) teria categoricamente proibido as relações homoeróticas entre os primeiros cristãos.³¹⁶ Boswell defende que uma interpretação *exclusivamente* homoerótica dessa história seria um fenômeno recente. Nada no texto, afirma o autor, poderia servir de justificativa para uma associação direta entre a maldade dos cidadãos de Sodoma e o homoerotismo. Do ponto de vista do historiador, é muito mais verossímil que a moral dessa história tenha se referido,

314 (Gn. 19: 1-29), *Bíblia de Jerusalém*. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002, p. 57-8.

315 (Gn. 19: 5), *Bíblia de Jerusalém*, p. 57, n. e.

316 Boswell afirma o seguinte: "A Bíblia não foi a única, tampouco a principal, fonte para a ética dos primeiros cristãos, e as passagens bíblicas supostamente relacionadas à homossexualidade tiveram pouco que ver com as desconfianças dos cristãos primitivos sobre o assunto. Bem poucos teólogos influentes basearam objeções à práticas homossexuais nas passagens do Novo Testamento que agora reivindicam derrogar tal comportamento, e aqueles que de fato as invocaram o fizeram somente como apoio a argumentos baseados primariamente em outras autoridades. Está, portanto, claro que nada na Bíblia teria categoricamente proibido relações homossexuais entre os primeiros cristãos". Tradução nossa. No original: "The Bible was not the only or even the principal source of early Christian ethics, and the biblical passages purportedly relating to homosexuality had little to do with early Christian misgivings on the subject. Very few influential theologians based objections to homosexual practices on the New Testament passages now claimed to derogate such behavior, and those who did invoke them only as support for arguments based primarily on other authorities. It is, moreover, quite clear that nothing in the Bible would have categorically precluded homosexual relations among early Christians". BOSWELL. *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, p. 92.

primordialmente, ao crime de tratamento inóspito aos visitantes ali mandados pelo Deus. Ele faz essa afirmativa, acompanhado por uma corrente erudita, que vinha defendendo esta hipótese desde 1955.³¹⁷

O trecho que opera a mudança é a interpelação central dos sodomitas a Ló, para que ele expusesse seus hóspedes. Na tradução da *Bíblia de Jerusalém*, a interpelação condenatória é: “Traz-os para que deles abusemos”. Na versão de Boswell, a mesma frase é traduzida como: “Para que eles pudessem conhecê-los”. Na edição claretiana da *Bíblia Sagrada*, segundo a versão dos Monges de Maredsous na Bélgica, feita pelo Centro Bíblico Católico, com revisão de fr. João José Pedreira de Castro, O.F.M., publicada pela Editora Ave Maria em 1993, o mesmo trecho aparece como: “Conduze-os a nós para que os conheçamos”.³¹⁸ Entre “conhecer” e “abusar” existe a diferença de dois milênios de intolerância do dispositivo da carne. Reproduzindo as considerações de Bailey, Boswell afirma ser inadequado interpretar o verbo hebraico “conhecer” como tendo sentido erótico, ainda mais um homoerótico.³¹⁹

Boswell, em seguida, cita diversas passagens do Antigo e do Novo Testamento que apontariam para uma moral da hospitalidade como o preceito infringido pelos sodomitas, afastando a ideia de um crime sexual.³²⁰ Ele também oferece uma explicação alternativa para a passagem da narrativa bíblica que mais fortemente sugeriria um subtexto sexual para a interpelação dos sodomitas. Trata-se da oferta feita por Ló de suas duas filhas virgens para apaziguar a fúria da multidão. Para o que mais queriam os homens as duas mulheres, senão para delas abusar? Tornando implícito que o que eles realmente queriam fazer com os anjos era deles abusar. Todavia, Boswell argumenta que o que estava em jogo nessa ação era o *status* extremamente baixo das meninas, crianças do sexo feminino, no período – o que seria um fato cultural também do mundo romano. O ponto central do argumento de Boswell é que seria anacrônico imaginar que as preocupações sexuais contemporâneas seriam igualmente válidas e fortes nas sociedades hebraicas antigas e entre as primeiras comunidades cristãs. Entre elas, diz o historiador,

317 Boswell cita como fontes os trabalhos de Derrick S. Bailey, John McNeill e Marvin Pope. BAILEY, Derrick S. *Homosexuality and the Western Christian Tradition*. London: Longmans; Green, 1955; MCNEILL, John. *The Church and the homosexual*. Kansas City: Beacon Press, 1976; POPE, Marvin. *The Interpreter's Dictionary of the Bible*. Supplementary Volume. Nashville, Tenn: Abingdon, 1976, p. 415-7. 318 (Gn. 19: 5), *Bíblia Sagrada*. 88. ed. São Paulo: Editora Ave Maria, 1993, p. 64. 319 BOSWELL. *Christianity, social tolerance and homosexuality*, p. 94.

320 As passagens citadas são, no Novo Testamento, Mat. 10: 14-15, Lc. 10: 10-12. No Antigo Testamento, Eclo. 16: 8, Sb. 19: 13-14, Ez. 16: 48-49. É preciso atentar que as referências de Boswell são todas para a *King James Version* da Bíblia.

a hospitalidade era um aspecto muito mais importante da moral que as transgressões sexuais.³²¹

Para além de qual poderia ter sido o significado “original” do mito da destruição de Sodoma, Boswell defende que ele teria permanecido ativo e circulante até bem avançada a Idade Média. A interpretação sexual do crime de Sodoma teria começado a ser formulada no contexto do judaísmo helenista e dos moralistas cristãos que enfatizavam a pureza sexual – lembrando que a questão do ser virgem foi central para a emergência do dispositivo da carne na Antiguidade Tardia.³²² Ou seja, a conexão entre a destruição da cidade maldita e o vício contra a natureza teria começado a ser estabelecida no período em que a problematização da moral sexual se tornara mais severa no mundo Mediterrâneo, tanto entre pagãos, como entre judeus e cristãos. Com as transformações culturais da passagem do mundo antigo ao medieval, que incluíram uma condenação, no meio intelectual (o que queria dizer, sobretudo, as catedrais, os episcopados e as escolas a eles ligados durante a Renascença Carolíngia ou, mais tarde, as abadias e os mosteiros da Idade Média Central),³²³ do que seria percebido como um “hedonismo casual” do mundo helenista, a interpretação sexual, vinculando o crime dos sodomitas ao sexo contra a natureza, ganhou terreno. Esta seria uma linha de um processo cultural maior, no qual “muitas questões que não tinham sido especificamente sexuais, tornaram-se tais, este fora o caso de questões maritais como o adultério e o onanismo e da homossexualidade”.³²⁴

Contra a argumentação de Boswell, que se estende às demais passagens do Antigo e do Novo Testamento que tratam do homoerotismo e/ou do erotismo anal, sempre defendendo a ideia de que os textos bíblicos não condenariam o homoerotismo em si mesmo,³²⁵ colocam-se as considerações do historiador David F. Wright sobre as condenações bíblicas ao erotismo anal e/ou ao homoerotismo. Em seus artigos *Homosexuals or prostitutes? The meaning of ἀρσενοκοῖται (1 Cor. 6:9, 1 Tim. 1:10)* e *Homosexuality: the relevance of the Bible*, ele enfrentou os argumentos de Boswell, retomando uma representação muito menos alvissareira da doutrina cristã a respeito da homossexualidade contemporânea e das formas pretéritas de homoerotismo na cultura

321 BOSWELL. *Christianity, social tolerance and homosexuality*, p. 95-6.

322 FOUCAULT. *Histoire de la sexualité 4*, p. 147-245.

323 DUBY, Georges. *O ano mil*. Trad. Teresa Matos. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 23-4.

324 Tradução de nossa autoria. No original, Boswell escreveu que “many issues which had not been specifically sexual became so; this was the case with marital questions such as adultery and onanism and with homosexuality”. BOSWELL. *Christianity, social tolerance and homosexuality*, p. 97.

325 BOSWELL. *Christianity, social tolerance and homosexuality*, p. 91-118.

ocidental. Há, ainda, uma importante questão ético-política na discussão entre os dois autores, a qual abordaremos após termos percorrido os argumentos de cada parte.³²⁶ O autor, acompanhando a discussão erudita de Boswell, aprofunda-se na problemática das ambiguidades das traduções dos termos hebraicos e gregos conectados ao universo erótico-moral, presentes em passagens bíblicas do Levítico e das cartas de S. Paulo. Não sendo o caso, aqui, de demorar-se nessas sutilezas, bastante interessantes, no entanto, de traduções (que envolvem também a história da constituição de um texto uniforme das Sagradas Escrituras cristãs), basta informar que o ponto fundamental da argumentação de Wright é sobre como precisar os sentidos da expressão grega *ἀρσενοκοῖται*, *arsenokoitai*, presentes nas cartas paulinas. Enquanto este autor defende sua tradução como sodomita ou sodomia (*arsenokoitēs*), Boswell recusa uma identificação direta com o homoerotismo, traduzindo-a como “prostituição masculina”. Para Boswell, S. Paulo não condenaria as “pessoas homossexuais” ou a “homossexualidade”, mas sim uma prática sexual conectada à idolatria pagã – sendo seu caráter idólatra a causa principal da condenação.³²⁷ Wright, por seu lado, defende que Paulo usou o termo *arsenokoitai* para explicitamente condenar toda e qualquer forma de relação homoerótica, sodomítica ou contra a natureza, preservando uma indefinição ou imprecisão fundadora dos atos eróticos subsumidos à categoria.³²⁸

Para além das dificuldades de tradução e das discussões histórico-filosóficas sobre o sentido do conceito de “natureza” usado pelos primeiros cristãos e pelos filósofos helenistas e latinos,³²⁹ o que resta desta discussão é que a apologia de Boswell dos textos sagrados do cristianismo não resiste a uma crítica histórica-filosófica do contexto das relações entre a religião cristã e as tradições semítica e helenística, bem como à análise etimológica-linguística das expressões gregas usadas por Paulo para se referir, e condenar, o homoerotismo. Com isso concorda o historiador Jeffrey Richards, que, confrontando a argumentação dos dois autores, conclui que: “Não pode haver dúvida,

³²⁶ WRIGHT, David F. Homosexuals or prostitutes? The meaning of *ἀρσενοκοῖται* (1 Cor. 6:9, 1 Tim. 1:10). *Vigiliae Christianae* 38 (1984) 125-153, E J. Brill, Leiden; WRIGHT, David F. Homosexuality: the relevance of the Bible. *The Evangelical Quarterly*, 61:4 (1989), 291-300.

³²⁷ BOSWELL. *Christianity, social tolerance and homosexuality*, p. 107.

³²⁸ WRIGHT. Homosexuality: the relevance of the Bible, p. 299.

³²⁹ Para essa discussão, ver HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

neste contexto, de que quaisquer outras formas de prática sexual são ilícitas, e isto inclui as relações homossexuais”.³³⁰

Os textos bíblicos, com todos seus problemas históricos e de tradução, perfazem, contudo, apenas uma parte dos discursos moral e religioso do dispositivo da carne cristã em relação à sodomia, como categoria de identidade, em um processo de subjetivação/sujeição de amantes homoeróticos e anais à posição de sujeitos jurídicos de um pecado ou vício criminalizado. Desde os primeiros tempos do cristianismo, ao longo da Idade Média e até a Época Moderna, a sodomia foi tematizada por diversos teólogos e filósofos da Igreja, compondo uma linha discursiva dentro dos, mais amplos, discursos moral e religioso voltados para a regulação da experiência erótica cristã. Articulado aos discursos de maiores dimensões acerca da experiência carnal, a linha discursiva sobre a sodomia tomou a forma de um encadeamento de diferentes enunciados cujo objetivo era estigmatizar, por distintas estratégias, o homoerotismo e o erotismo anal (além de outras formas de erotismo, que, ao longo do tempo, entravam e saíam da órbita da categoria de sodomia, como a bestialidade), conformando-os à categoria de sodomia e aos seus praticantes à de sodomitas. Entre as estratégias principais, que podem ser lidas como as regras de formação discursiva de tal discurso,³³¹ podem ser enumerados quatro enunciados centrais mobilizados pelo discurso de produção da categoria sodomia e da figura do sodomita no âmbito do dispositivo da carne cristão. Eles são:

- 1) A sodomia identificada à corrupção dos menores;
- 2) A sodomia e a afeminação;
- 3) A sodomia e a doença ou corrupção;
- 4) A sodomia e a libido.

A seguir, abordaremos cada um destes enunciados, conforme se fizeram presentes nos discursos da carne cristã ao longo do tempo, compreendendo textos de autores variados, visando, também, mostrar as formas de encadeamento entre os enunciados na formação discursiva.

1.3.2 Enunciado 1: Sodomia e a corrupção de menores

Este enunciado pode ser lido como o veículo primário de ataques dos discursos moralistas e religiosos emanados da Igreja cristã contra a cultura gentílica da bacia

330 RCHARDS, Jeffrey. *Sexo, desvio e danação*. As minorias na Idade Média. Trad. Marco Antonio Esteves da Rocha, Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993, p. 137.

331 FOUCAULT. *A arqueologia do saber*, p. 21-86.

mediterrânea, de matriz helenista e latina. Tem como fundo a rejeição radical, pela experiência cristã, dos valores morais comuns que guiavam as sociedades ao redor do mar Mediterrâneo, emergindo na Antiguidade Tardia, tendo sido apropriado, ao longo do tempo, para outros objetivos políticos do dispositivo. O instrumento dessa crítica, dessa vontade de delimitação da diferença entre o que deveria ser a experiência cristã do sexo e o que não poderia aí ser enquadrado, foi a deposição de estigmas sobre uma instituição social das sociedades greco-romanas antigas, a relação pederástica, a partir da sua identificação com a corrupção da juventude.³³² Trata-se da utilização de uma metonímia, pela qual uma parte daquelas sociedades (a pederastia) foi tomada como representativa de todas elas, espalhando sua culpa moral por todo o espectro do social. A função discursiva central do enunciado é transmitir um sentido de perigo moral inédito às relações homoeróticas, que passavam a se ver resumidas na pederastia antiga. O imperativo "não corrompa os jovens", por sua associação a outros pecados, carnis ou não, recebeu um novo subtexto erótico e moral. Corromper a juventude passaria a significar danificar eroticamente, carnalmente, crianças e adolescentes, contribuindo para sua degradação moral e perdição religiosa, por meio do pecado da sodomia.

A estratégia discursiva inicial que ordenou o funcionamento do enunciado foi a apropriação, na lógica da citacionalidade, do conceito grego da pederastia, deslocando-o de sua ambiência discursiva original (um certo tipo normativo de relações homoeróticas), para um novo contexto discursivo, o da listagem de pecados da carne, graves o suficiente para barrar a salvação eterna da alma pecadora.³³³ Essa estratégia aparece em uma série

³³² Não se quer, com isso, afirmar que o universo do homoerotismo, fosse nas cidades gregas, fosse em Roma, reduzia-se aos moldes da relação pederástica. Tampouco que não haveria distinções nas práticas pederásticas da Atenas clássica à Roma imperial. Para a diversidade de práticas e identidades homoeróticas e de gênero na cultura grega antiga, ver WINKLER, John I. *The constraints of desire. The anthropology of sex and gender in ancient Greece*. New York: Routledge, 1990. Para as várias possibilidades disponíveis ao homoerotismo em Roma na Antiguidade, como práticas e identidades em relação à certa ordem de gênero, ver WILLIAMS, Craig A. *Roman homosexuality. Ideologies of masculinity in Classical Antiquity*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1999.

³³³ O conceito de citacionalidade foi elaborado por Jacques Derrida a partir das elucubrações de Austin acerca do enunciado performativo. Derrida se questionou se aquilo que Austin considerou o risco do fracasso da comunicação nas ações performativas não deveria ser tomado, antes, como a própria condição de possibilidade interna e positiva da linguagem. Isso porque a citação ou a condição de citacionalidade geral, de iterabilidade geral (a condição de repetição, citação, em contexto deslocado de todo enunciado de lei ou norma) dos enunciados é o que permite a sua ocorrência performativa. Isto é, o efeito performativo de um enunciado ocorre porque o enunciado possui, anteriormente, uma citacionalidade, ele é passível de ser citado obliquamente. Assim, os fracassos performativos (ou os performativos impuros de Austin) tornam-se ocasiões em que, por variados motivos, a citação do enunciado se deu de modo tão deslocado, que seu significado anterior foi alterado, contradito, parodiado, posto, de alguma maneira, em causa. Judith Butler usou o conceito de citacionalidade de Derrida para explicar o funcionamento performativo das categorias de gênero, mostrando que é no necessário fracasso (a citação sempre está deslocada, sua falha é sua condição de existência e sua força) da repetição, da iteração, do gênero, que podem acontecer práticas

de textos do cristianismo primitivo, em uma linha que vai da *Primeira Epístola aos Coríntios*, de S. Paulo, (I Cor. 6:9-10), passando pela *Didaqué*, pela *Epístola de Barnabé*, por Teophilus de Antióquia, Clemente de Alexandria até Orígenes. Após o deslocamento citacional do conceito da pederastia, ele é reposicionado como um elemento de uma lista tríptica de pecados carnis mais importantes, o adultério, a fornicação e a sodomia. Nesse jogo, o enunciado vai produzindo a fusão das categorias pederastia e sodomia, atribuindo à primeira os sentidos negativos da segunda e, a essa, o conteúdo homoerótico da primeira.

Assim, o enunciado atua para resumir a pederastia antiga à relação homoerótica anal, o que permite ressaltar todos os pontos culturalmente problemáticos do homoerotismo. Isso em um contexto em que as relações eróticas entre homens vinham perdendo prestígio cultural e investimento moral desde o platonismo, com ênfase ainda maior nos ensinamentos estoicos e de outras escolas de sabedoria no tempo da cultura de si. Há, contudo, um salto entre o desinvestimento dos autores pagãos, como Plutarco e o pseudo-Luciano, e a aberta condenação dos textos cristãos.³³⁴ Da onde viria essa rejeição? Tendo em mente as condenações do *Levítico* ao homoerotismo, pode-se concluir que, para a tradição semítica, a intolerância às relações homoeróticas funcionava como um dos eixos de determinação da identidade e da fronteira culturais entre ela e os povos sob a influência helênica na região, ou, ainda, em relação a outros povos que

de resistência, por meio da subversão paródica das categorias citadas. DERRIDA, Jacques. Assinatura, acontecimento, contexto. In: DERRIDA, Jacques. *Margens da filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa; António M. Magalhães. Rev. téc. Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP: Papirus, 1991, p. 367-9; BUTLER, Judith. Critically Queer. *GLQ: A Journal Of Lesbian & Gay Studies*. 1993, 1, 1, pp. 17-32.

³³⁴ É neste nível que se enxerga a conexão entre o deslizamento da problematização moral do homoerotismo para as margens do discurso e a ascensão da nova ética sexual do helenismo. O crescimento da importância moral, afetiva, social e sexual do elo conjugal foi inversamente proporcional à do homoerotismo. Esse movimento de gangorra, Foucault estudou-o através dos diálogos de Plutarco e do pseudo-Luciano sobre o amor. Esses textos construíram uma Erótica diversa daquela que vigorara no Período Clássico, agora o problema do amor era pensado segundo a bipolaridade do amor pelos rapazes e aquele pelas esposas. O amor pelos rapazes perde prestígio, já que o fiel da balança penderá para a sobre valorização das relações conjugais – a dimensão ética da pederastia clássica foi como que transferida para o matrimônio. FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade III*. O cuidado de si. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque; Revisão técnica José Augusto Guillhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985, p. 191-2. Boswell discutiu, em várias oportunidades, os poemas latinos em se debatem os méritos respectivos de cada forma de amor. Ele destaca, em seus comentários, o texto *Amores* do pseudo-Luciano (traduzido para o inglês como *Affairs of the Heart*), que daria a visão de uma sociedade romana em declínio, na qual a tolerância ao homoerotismo também estaria em decadência. Ainda assim, neste poema, o amor por uma bela mulher e aquele por um jovem homem na flor de sua virilidade são descritos como dois lados da mesma moeda. Assim como os poemas medievais, este *Amores* do pseudo-Luciano é uma longa disputa acerca da questão se é melhor para o homem amar outro homem ou uma mulher. BOSWELL. *Christianity, social tolerance and homosexuality*, p. 19, 73, 86; BOSWELL. *Same-sex unions in Premodern Europe*, p. 55, 60-1; CROMPTON. *Homosexuality & Civilization*, p. 182.

institucionalizavam o homoerotismo de outras maneiras, associando-o aos cultos politeístas, contra os quais a rejeição judaico-cristã era óbvia. Por essa confluência de fatores de desvalorização, desinvestimento, desprestígio, rejeição e condenação ao homoerotismo em qualquer forma em que se institucionalizasse (rejeição tanto mais forte, quanto mais abertamente sexualizada fosse a relação, ou conectada ao culto religioso politeísta), entende-se o deslizamento lexical em que se sedimentou o enunciado em que a pederastia antiga foi identificada a uma forma de corrupção da juventude. No texto da *Didaqué*, por exemplo, a relação pederástica está já tão deslocada, inserida em contexto citacional tão diverso, que pode ser caracterizada como uma agressão ao jovem, ao *pais*, não mais *eromenos*.

A formulação da lista tríplice adultério-fornicação-sodomia, que apareceu a primeira vez no texto paulino, adiantou o efeito discursivo da elevação da periculosidade moral atribuída à fornicação e à sodomia, erguidas à paridade com um pecado previsto no Decálogo. É preciso atentar para a manobra de tradução que acompanhou a consolidação dessa trinca, no que concerne a categoria de sodomia. Em Teophilus de Antióquia, surge duas vezes a lista tríplice de vícios, *μοιχεία* ou *moikéia* (adultério), *πορνεία* ou *pornéia* (fornicação) e *ἀρσενοχοιτία* ou *arsenokoitia* (na acepção de sodomia). Os três pecados também aparecem reunidos em Orígenes, que os traduziu para o latim como adúlteros, fornicadores e *masculorum concubitores*, todos classificados como *grandia peccata*.³³⁵

Em consequência do efeito do acréscimo de periculosidade moral da sodomia, o enunciado da sua identificação com a corrupção da juventude produziu ainda um segundo efeito, a criação de uma dualidade entre a sociedade gentílica e a cristã. A sodomia é constituída discursivamente como a mais grave fronteira do corpo da sociedade cristã. O corpo cristão é apresentado discursivamente como eroticamente impermeável e, ainda mais, analmente impenetrável, para que o pecado da sodomia, como destruição dos jovens, aí não adentre. Essa preocupação com a constituição do corpo cristão como não sodomítico foi particularmente saliente nas homilias de S. João Crisóstomo, cujos textos foram sobremaneira orientados à destruição discursiva e extra-discursiva do civismo antigo, substituindo pela sociedade cristã submissa à Igreja.³³⁶

³³⁵ WRIGHT. Homosexuals or prostitutes? The meaning of *ἀρσενοκοῖται* (1 Cor. 6:9, 1 Tim. 1:10), p. 135.

³³⁶ BROWN. *Corpos e sociedade*, p. 254-267.

É possível observar, nas homilias do patriarca de Constantinopla, o desdobramento da estratégia discursiva do enunciado ora em estudo. A partir do deslocamento citacional da pederastia e de sua confusão com a sodomia, abre-se uma via para o depósito de vários estigmas sobre as relações homoeróticas e as sociedades não-cristãs em geral. É o que ocorre, por exemplo, na quinta homilia sobre a *Epístola a Tito*, apresentando a cultura pagã como belicista, violenta, cruel, assassina, desregrada, sacrílega, tirânica. Vários crimes e pecados, inclusive o sacrifício humano aos deuses (sendo que Apolo é chamado por ele de “demônio”), são listados como praticados pelos pagãos. Dentre todos os pecados, um deles se destacava como particularmente nefasto, “eles eram viciados no amor por rapazes”, honrando tal prática com leis e louvores. Percebe-se como as relações de vizinhança dos pecados e vícios entre si contribuem para sua desvalorização moral mútua. Essa modalidade de homoerotismo era tão comum, que os pagãos tinham “casas para esse propósito”. Não se pode saber com certeza se o autor se referia a espécies de bordéis ou casas de prostituição masculina, ou a estabelecimentos que alugavam quartos para os amantes homoeróticos, uma vez que ambas as circunstâncias foram documentadas para as sociedades mediterrâneas e europeias da Antiguidade à Época Moderna.³³⁷ De todo modo, seu objetivo era chocar pelo suposto absurdo da existência de qualquer dos dois tipos de estabelecimentos dedicados ao homoerotismo.³³⁸

Começa a ser construído, no âmbito desse enunciado, o estatuto nefando do pecado dos sodomitas. Ao mesmo tempo em que a problematização moral exige que se fale do homoerotismo para enquadrá-lo nas estratégias discursivas de sua identificação à sodomia, sobrepondo-se a esta exigência enunciativa, impôs-se o imperativo de não nomear o pecado de Sodoma. A imposição da lei de silêncio agiu como um apagamento discursivo, histórico e cultural da multiplicidade das relações homoeróticas no plano das realidades históricas para além do discurso. Nesse contexto, a expressão "apetites não-

³³⁷ Para uma perspectiva ampla acerca destes variados tipos de estabelecimentos para a prática homoerótica no mundo mediterrâneo desde a Antiguidade, ver: CROMPTON. *Homosexuality & civilization*, p. 151-3, 161-172, 178-183, 245-290, 291-320; NAPHY. *Born to be gay*, p. 91-138. Para o caso inglês, ver o estudo de Alan Bray sobre as *molly houses*: BRAY. *Homosexuality in Renaissance England*, p. 81-114. Para o português, é útil retornar ao artigo de Luiz Mott, o *Pagode português*. MOTT. *Pagode português*. A subcultura gay em Portugal nos tempos inquisitoriais, p. 120-139.

³³⁸ S. JOHN CHRYSOSTOM. Homilies of St. John Chrysostom, archbishop of Constantinople, on the epistle of St. Paul the apostle to Titus. In: CHRYSOSTOM, St. John; SCHAFF Philip (Ed.). *A select library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Vol. XIII. Saint Chrysostom: homilies on Galatians, Ephesians, Philippians, Colossians, Thessalonians, Timothy, Titus, and Philemon. Grand Rapids, Michigan: Christian Classics Ethereal Library; T&T Clark: Edinburgh, n/d, p. 931-2.

naturais", bem como outras similares, serve como canal para o direcionamento de uma imensa variedade de atos eróticos proscritos, pois contrários à natureza, mas ainda indefinidos, para a categoria de sodomia. A indefinição e o silêncio que rodeavam a categoria de sodomia, em textos do discurso moral-religioso da carne, atuaram como as forças motrizes dos estigmas associados ao homoerotismo e às práticas eróticas dissidentes, preservando uma ambiguidade discursiva estratégica na categoria de sodomia. É essa ambiguidade que permitiria o funcionamento da teoria do dominó do risco sexual exposta por Gayle Rubin.³³⁹ O efeito dominó faz com que todo sexo para lá da linha da Lei (no caso do dispositivo da Carne, o sexo conjugal procriador), a princípio, possa ser estigmatizado como contrário à natureza e, portanto, tão grave quanto o pecado de Sodoma.

O enunciado da identificação entre a sodomia e a corrupção da juventude apresenta uma segunda dimensão, quando adquire uma feição prescritiva e disciplinadora, voltando-se especialmente para o clero a partir da Idade Média Central. É o que se observa em textos do medievo, como os penitenciais da Alta Idade Média, em um texto do arcebispo e teólogo carolíngio Hincmar de Reims,³⁴⁰ e, em particular, o tratado *Livro de Gomorra*, de autoria de S. Pedro Damiano. Esse autor foi uma das principais lideranças doutrinárias do movimento papal de reforma da Igreja para a construção da teocracia pontifícia durante a Idade Média Central.³⁴¹ Moveu uma forte diatribe contra o casamento

³³⁹ “Todos esses modelos assumem uma teoria do dominó de risco sexual. A linha parece se situar entre a ordem e o caos sexual. Ela expressa o medo de que a barreira contra uma forma terrível de sexo se desfaça caso algo cruze essa zona erótica desmilitarizada, permitindo que algo indizível passe para o outro lado. A maioria dos sistemas de juízo sexual – religioso, psicológico, feminista ou socialista – pretende determinar a que lado da linha pertence cada ato sexual específico. Somente são reconhecidos como moralmente complexos os atos sexuais que ficam do lado bom da linha. [...] Em contrapartida, todos os atos sexuais no lado “mau” da linha são considerados totalmente repulsivos e desprovidos de qualquer nuance emocional. Quanto mais afastado da linha estiver um ato sexual, mais ele se mostra uma experiência consistentemente má”. RUBIN. *Pensando o sexo* (1984), p. 87.

³⁴⁰ O enunciado da identificação entre sodomia e a corrupção dos menores apareceu no tratado do arcebispo Hincmar de Reims (806-882), chamado *De divortio Lotharii et Tetbergae*, escrito para legitimar o divórcio do rei Lotário II (835-869) da Lotaríngia (região entre os rios Reno e Ródano, um dos resultados da tripartição do Império Carolíngio pelo Tratado de Verdun em 843) de sua legítima esposa Teutberga († 875). O arcebispo expôs um conceito bastante amplo da categoria sodomia, baseado na noção de desperdício de sêmen. Segundo Robert Mills, este tratado de Hincmar é, talvez, o mais precoce uso preservado do vocábulo latino sodomia, que é utilizado para definir o que o arcebispo chamou de *peccatum sodomitanum*. O pecado da sodomia seria toda a forma de intercurso sexual que transcorresse de modo contrário à natureza. E ir contra a natureza significava, para Hincmar, desperdício de sêmen, a matéria impura e fundamental para a reprodução humana. MILLS. *Seeing sodomy in the Middle Ages*, p. 3-4; BOSWELL. *Christianity, social tolerance and homosexuality*, p. 203-4; NAPHY. *Born to be gay*, p. 95. Para o texto original em latim, consultar Hincmar of Reims. *De divortio Lotharii et Tetbergae*. In *Migne PL 125:619–772*.

³⁴¹ A reforma da Igreja após o Ano Mil foi um processo de clericalização das estruturas eclesiais. Segundo Duby, os reformadores usaram duas frentes para expandir o poder da Igreja na sociedade profana.

dos padres, baseando sua postura de renovada severidade em uma aberta aversão ao sexo.³⁴² O seu *Livro de Gomorra* tinha também objetivos políticos e disciplinares, objetivando moralizar o clero, sendo nesse âmbito que os enunciados sobre a sodomia foram mobilizados.³⁴³

O projeto político do Papado medieval, levado a cabo com a Reforma Gregoriana, teve, pois, no *Livro de Gomorra* um dos seus principais panfletos. Segundo Michael Goodich, S. Pedro Damiano tinha uma concepção profundamente estigmatizadora do sexo e da carne, entendendo a existência humana como nada mais que putrefação e imundície.

Uma foi a campanha para estabelecer e impor uma nova doutrina do casamento. Outra foi a violenta ação contra o matrimônio dos clérigos, prática, até então comum, que passou a ser denominada nicolaísmo. A luta para impor o celibato a todo o clérigo caminhou em uma linha tênue, pois a Igreja não poderia rejeitar peremptoriamente o casamento e a sexualidade conjugal, aproximando-se de um ascetismo radical e heterodoxo, ao mesmo tempo em que deveria manter sobre o matrimônio uma suspensão que o tornasse impróprio para um modo de vida superior – o estado religioso. DUBY. *Idade Média, idade dos homens*, p. 24. Para rápidas introduções ao processo histórico de construção da teocracia papal na Idade Média Central, ver: LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente Medieval*. Trad. José Rivair de Macedo. Bauru, Sp: Edusc, 2005, p. 57-98. (Coleção História); FRANCO JR. *A Idade Média*, p. 73-7; LOYN. *Dicionário da Idade Média*, p. 94; 97; 209.

³⁴² PARISH. *Clerical celibacy in the West*; BYNUM, Caroline Walker. *Jesus as mother*. Studies in the spirituality of the High Middle Ages. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1982.

³⁴³ Em sua polêmica antissodomítica, S. Pedro Damiano não encontrou apoio irrestrito na cúpula papal. Alguns autores, como Jeffrey Richards, argumentam que ele estava isolado em sua preocupação com o homoerotismo clerical. Com isso concordaria Boswell, que defendeu a tese de que o papa Leão IX, a quem o *Livro de Gomorra* foi dedicado e um aliado tradicional de Damiano, evitou se comprometer com as sugestões mais rigorosas e radicais propostas de punição aos clérigos dito sodomitas postas à frente pelo cardeal. Para Boswell, Damiano não teve apoio algum na sua condenação da sexualidade homoerótica, relatando uma tentativa, não de todo comprovada, do papa Alexandre II, de suprimir o *Livro de Gomorra*. Outros autores são mais cautelosos. James Brundage defende que o homoerotismo foi uma preocupação importante de muitos líderes da Reforma Gregoriana e que algo das visões de Damiano foi incorporado pela legislação eclesiástica – porém, apenas o Concílio de Westminster de 1102 teria aderido à radicalidade de Damiano, ao classificar toda forma de sexo não natural como pecados reservados à jurisdição episcopal. Crompton interpreta a resposta do papa Leão IX ao *Livro de Gomorra* como moderadamente conservadora, não sendo uma negação das teses de Damiano, tampouco uma adesão total às propostas punitivas do cardeal. O papa teria concordado com a sugestão de que os clérigos culpados da forma mais grave de sodomia fossem depostos, mas não daqueles que tivessem cometido somente um ato das modalidades mais leves (Damiano defendia sua degradação tal como a dos primeiros). A raridade de citações medievais posteriores ao *Livro de Gomorra* seria, para Crompton, uma evidência de que a Igreja hesitava, desde o medievo, em chamar atenção para uma obra que expunha os escândalos eclesiásticos com tanta fúria. A favor da narrativa de que as proposições rigoristas de Damiano encontraram apoio eclesiástico ainda em seu tempo, Hoffman cita o Concílio de Reims de 1049, mesmo ano em que o *Livro de Gomorra* teria sido publicado, presidido pelo papa Leão IX, em que foi decretado que os sodomitas (os praticantes da sodomia) deveriam ser tratados como heréticos e, por conseguinte, excomungados da Igreja. RICHARDS. *Sexo, desvio e danação*, p. 143-4; MANN, Horace K. *The lives of the Popes in the Middle Ages*. St. Louis: B. Herdey, 1910, vol. 6; TOKE, Leslie Alexander St. Lawrence. Peter Damian. In: *The Catholic Encyclopedia*. New York, NY: Robert Appleton Companis, 1911, vol. 11, p. 764-766; BAREILLE, Georges. Damien (Saint Pierre). In: *Dictionnaire de Theologie Catholique*. Paris: Librairie Letouzey et Ane, 1939, vol. 4, 40-54; BAILEY, Derrick Sherwin. *Homosexuality and the Western Christian Tradition*. London: Longman's Green, 1955; BOSWELL. *Christianity, social tolerance and homosexuality*, p. 213 n. 17; BRUNDAGE. *Law, sex and Christian society in Medieval Europe*, p. 212-4; CROMPTON. *Homosexuality & Civilization*, p. 177; HOFFMAN. Translator's preface. In: DAMIAN, S. Peter. *The Book of Gomorrah*. And St. Peter Damian's struggle against ecclesiastical corruption. Tradução, notas e introdução biográfica Matthew Cullinan Hoffman. New Braunfels, TX: Ite ad Thoman books and media, 2015, p. 66.

Seu horror ao corpo humano (o descreve como sujo, imundo, um excremento, consumido pelo fogo da luxúria) reflete seu desespero por se sentir acorrentado à prisão da degradação sensual, de modo que a elevação moral e ascética era, para ele, também uma libertação, o caminho para a Verdade-Deus, o que envolvia, além do mais, um sentido político.³⁴⁴ A campanha moralista antissexo e antissodomia de S. Pedro Damiano foi não só a linguagem em que essa disputa política ocorria, com os clérigos, monges e prelados subindo ou caindo na hierarquia eclesial conforme sua ostensiva adequação aos preceitos da carne, foi em si um discurso de verdade e uma técnica de governo pastoral das almas.

Nesse momento, abordaremos somente um enunciado mobilizado por S. Pedro Damiano na sua campanha moralista, disciplinar e política contra os clérigos sodomitas, aquele da identificação entre sodomia e corrupção dos menores. Como esse enunciado aparece no texto do *Livro de Gomorra*? Esse tema, então já antigo, da assimilação das relações entre homens a uma forma de perseguição, assédio, dano, aos jovens e aos meninos, às crianças, foi contemplado pelo cardeal no capítulo XVI, chamado *De clérigos ou monges que perseguem homens*.

Um clérigo ou monge que persiga adolescentes ou crianças, ou que seja pego beijando-os ou em outra ocasião indecente, deve ser publicamente espancado e perder sua tonsura. Tendo sido desgraçadamente raspado, sua face deve ser coberta de cuspes, ele deve ser atado em correntes de ferro, exaurido com seis meses de aprisionamento e três dias por semana de jejum a pão de cevada até o pôr do sol. Depois disso, dispendendo seu tempo separado em seu quarto por seis meses sob a custódia de um clérigo espiritualmente seu superior, ele deve se concentrar no trabalho de suas mãos e em orações, submeter-se a vigílias e rezas e ele deve sempre andar sob a guarda de dois irmãos espirituais, nunca mais solicitando intercuro sexual a jovens por seu discurso perverso ou conselho.³⁴⁵

A leitura do texto parece indicar que seu autor sugeria punições mais severas para os clérigos que corrompiam menores para o pecado nefando do que para qualquer outra modalidade ou forma de sodomia – ou ele simplesmente escolheu detalhar mais as punições para esta ofensa, como recurso retórico para dramatizar o horror que sentia a

³⁴⁴ GOODICH, Michael. *Other Middle Ages*. Witnesses at the margins of medieval society. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1998, p. 107.

³⁴⁵ Tradução de minha autoria. Na versão inglesa consultada, o trecho é como segue: “A cleric or monk who persecutes adolescents or children, or who is caught in a kiss or other occasion of indecency, should be publicly beaten and lose his tonsure, and having been disgracefully shaved, his face is to be smeared with spittle, and he is to be bound in iron chains, worn down with six months of imprisonment, and three days every week to fast on barley bread until sundown. After this, spending his time separated in his room for another six months in the custody of a spiritual senior, he should be intent upon the work of his hands and on prayer, subject to vigils and prayers, and he should always walk under the guard of two spiritual brothers, never again soliciting sexual intercourse from youth by perverse speech or counsel”. DAMIAN. *The Book of Gomorrah*, p. 119.

seu respeito. Assim, o clérigo não apenas perderia suas ordens (a punição que ele defendia, em geral, para os sodomitas ordenados), como deveria ser espancado publicamente (uma pena infamante) e ser ritualmente humilhado (com cuspes em seu rosto, seu cabelo raspado, acorrentado a ferros). Depois disso, ele seria aprisionado e submetido a práticas ascéticas rigorosas, perdendo completamente sua autonomia, estando, a partir de então, sempre sob a custódia de seus pais e irmãos espirituais (o que era, em si, um outro exercício ascético, para o dobrar às virtudes cristãs da obediência e da humildade). O *Livro de Gomorra* ensaiava o recurso à pedagogia do medo que seria, séculos depois, utilizada diuturnamente pelos tribunais do Santo Ofício modernos para perseguir e controlar os amantes homoeróticos, forjando, através de sua ação repressora e pastoral, a identidade jurídica dos sodomitas.³⁴⁶

A presença desse enunciado nos discursos moral e religioso do dispositivo da carne cristã em circulação na Época Moderna foi sutil, uma vez que não se tratava mais, como nos tempos de Paulo, Clemente de Alexandria ou João Crisóstomo, de atacar uma ainda viva e poderosa cultura grega. Por outro lado, os esforços para disciplinar o clero tinham se avolumado desde o século XII, constituindo-se como um dos principais problemas do tempo das reformas religiosas. Porém, cabe aqui ponderar que o estatuto discursivo do nefando barrava a elaboração e, sobretudo, a divulgação de tratados exclusivos sobre a sodomia, como o de S. Pedro Damiano. Nesse novo contexto, o enunciado perdeu centralidade no discurso, sendo afastado para posições indiretas, tornando-se perceptível ou nas entrelinhas de alguns documentos, como nas *Ordenações do Reino*, ou na prática extra discursiva do Tribunal do Santo Ofício no que concerniu às relações entre clérigos e menores de idade.

Isso não quer dizer que o problema disciplinar da existência de relações eróticas, várias delas passíveis de enquadramento jurídico como sodomia, entre sacerdotes e menores, tenha desaparecido do horizonte inquisitorial. Como mostrou Verônica de Jesus Gomes, "um significativo número de moços e mancebos envolveu-se sexualmente ou foi acometido pelos clérigos, cujos ofícios eram vinculados às Igrejas".³⁴⁷ Em seguida, a autora lista os ofícios dos moços e mancebos amantes de clérigos que identificou em sua pesquisa: são ocupações como as de músicos (harpistas, rabequistas, altaneiros, moços

³⁴⁶ DAMIAN. *The Book of Gomorrah*, p. 119.

³⁴⁷ GOMES, Verônica de Jesus. *Atos nefandos*. Eclesiásticos homossexuais na teia da Inquisição. Curitiba: Editora Prismas, 2015, p. 175.

do coro), estudantes, pajens, criados, oficiais mecânicos (aprendizes de boticário, alfaiate, carpinteiro, ferrador, cirurgião, feitor, mestres de açúcar), comerciantes, militares (soldados e capitães) e fidalgos.³⁴⁸ Retornando ao processo do padre Bartolomeu de Góis, cuja sentença foi comentada na abertura do capítulo, entre os seus parceiros eróticos, é possível identificar um mínimo de oito parceiros (cúmplices, do ponto de vista inquisitorial), de um universo de dezessete, arrolados em denúncias ou na confissão final do sacerdote. Dos oito moços, homens de menor idade, pelo menos três eram serviçais, criados ou pajens de fidalgos ou autoridades eclesiásticas (um, era criado do arcebispo; um, irmão mais novo de um frade de S. Francisco e outro, embora não tenha sua idade mencionada, criado do bispo de Miranda), outros ocupavam posições sociais hierarquicamente inferiores ao do padre, enquanto ele fora cura da igreja de S. Paulo em Lisboa.³⁴⁹ Fica claro que o padre realizava um uso heterodoxo de sua autoridade eclesiástica, utilizando-a para conquistar amantes homoeróticos, conclusão corroborada por pesquisadores como Mott, Vainfas, Figari e Gomes, revelando a dimensão da sodomia na Época Moderna como vício dos clérigos.³⁵⁰

A associação entre a sodomia e a corrupção dos menores não deve ser lida com um olhar contemporâneo, que atribui à infância, ao ser criança ou ao ser adolescente, uma posição socialmente distinta e destacada, constituindo uma identidade etária particular e privilegiada. Como ensinou Ariès, antes dos séculos XVIII e XIX, tal sentimento de infância inexistia, sendo o infante visto, representado, sentido e experimentado, até mesmo por si, apenas como um adulto incompleto, ainda incapaz.³⁵¹ Sobre essa incapacidade jurídica repousava o que Hespanha chamou de privilégios da inferioridade social e jurídica desse grupo etário.³⁵² O que foi reproduzido em alguns casos na prática jurídica dos juízes lusitanos no que concernia à perseguição dos sodomitas menores de idade, ao adotarem critérios como a manifestação das capacidades de discrição e de portar-se, civil e prudentemente, de cada menor, em ordem de determinar como se

³⁴⁸ GOMES. *Atos nefandos*, p. 175.

³⁴⁹ DGA/TT – Lisboa, Inquirição de Lisboa, processo 01312, f. 10f-19v; 76f-82v.

³⁵⁰ VAINFAS. *Trópico dos pecados*, p. 147, 163; MOTT. *Pagode português. A subcultura gay em Portugal nos tempos inquisitoriais*, p. 120-139; FIGARI. *@s outr@s cariocas*, p. 76-80; 80-82; 82-84; 84-86; GOMES. *Atos nefandos*, p. 173-4.

³⁵¹ ARIÈS. *História social da criança e da família*, p. 29-164.

³⁵² HESPANHA, António Manuel. *Imbecillitas: as bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime*. São Paulo: Annablume, 2010, p. 69-70.

proceder juridicamente em relação a ele.³⁵³ Há uma interessante nota de rodapé apensa às *Ordenações Filipinas*, nas edições publicadas sob o Império brasileiro, como a 14^a, datada de 1870, que contribui para a presente discussão. Alega o comentarista Cândido Mendes de Almeida, em se tratando do pecado de sodomia: "Na punição deste crime não se compreendiam os menores, que eram, à arbítrio, castigados pelo Juiz".³⁵⁴ Mott concordaria com a afirmação de que a punição dos menores ficava ao arbítrio dos juízes em cada caso, pois, nos diversos processos que analisou, os sodomitas menores de idade foram processados, alguns submetidos ao tormento, condenados e penalizados pelo Santo Ofício, porém, com a ressalva de que não era a idade em si a variável mais relevante para o julgamento inquisitorial. Para além da medida em que importava para definir o grau de responsabilidade jurídica do pequeno sodomita, outras questões tinham maior peso, tais como a fama pública da relação, a quantidade de cópulas e, sobretudo, a qualidade dos atos sodomíticos consumados.³⁵⁵

Antes de passar ao segundo enunciado, vejamos, no quadro seguinte, um resumo das regras de formação e funcionamento discursivo do enunciado 1, sobre a equação entre a sodomia e a corrupção de menores.

³⁵³ MONTEIRO, Alex Silva. O pecado dos anjos: a infância na Inquisição portuguesa. In: VAINFAS, Ronaldo; FEITLER, Bruno; LAGE, Lana (orgs.). *A Inquisição em xeque*. Temas, controvérsias, estudos de caso. Rio de Janeiro: Ed UERJ, 2006, p. 225-235.

³⁵⁴ *Ordenações filipinas*, Livro V, Título XIII, Dos que comettem peccado de sodomia, e com alimarias, p. 1162, coluna da direita, nota 1. Disponível em <http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas/15p1162.htm>. Acesso em out..2020.

³⁵⁵ VER MOTT, Luiz. Pedofilia e pederastia no Brasil Antigo. In: PRIORE, Mary del (org.). *História da criança no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1991, p. 44-61. (Caminhos da história). MOTT, Luiz. Desventuras de um degredado sodomita na Bahia seiscentista. In: MOTT, Luiz. *Bahia*. Inquisição e sociedade. Salvador, BA: EDUFBA, 2010, p. 121-169.

Quadro 4: Enunciado 1: Sodomia e a corrupção de menores

<i>A priori histórico</i>	<ol style="list-style-type: none"> 1) Desinvestimento moral do homoerotismo e da pederastia na Antiguidade Tardia; 2) Maior problematização moral dos prazeres eróticos, centrando-se no vínculo conjugal, durante a passagem da cultura greco-romana para a cristã.
Objetivos políticos	<ol style="list-style-type: none"> 1) Desvalorizar a cultura greco-romana antiga, posicionando o cristianismo como único caminho para a Verdade. 2) Disciplinar as relações eróticas do clero, no contexto da expansão do projeto de poder da Igreja Católica romana, a partir da Idade Média Central.
Estratégias discursivas	<ol style="list-style-type: none"> 1) Estigmatizar a relação pederástica antiga, apresentada como metonímia da cultura grega ou gentílica. Pederastia = Corrupção da juventude = Perversão sodomítica. Cultura grega ou gentílica = Perversa = Sodomítica. 2) Enfatizar as duras punições para os clérigos que corrompessem menores para o pecado nefando → Recurso ao medo da infâmia e da deposição das ordens; ensaia-se uma pedagogia do medo.
Efeitos discursivos	<ol style="list-style-type: none"> 1) Contribuir para a articulação da categoria discursiva da sodomia (teoria do efeito dominó de Rubin), elevando seu nível de periculosidade moral, associando-a à idolatria gentílica e tecendo o estatuto do nefando. 2) Reforçar o dualismo entre as sociedades gentílicas e a cristã. 3) Disciplinar o clero, codificando juridicamente o pecado.
Exemplos textuais	Cartas paulinas, fragmentos de Teophilus de Antióquia, <i>Didaqué</i> , <i>Epístola de Barnabé</i> , <i>O Pedagogo</i> de Clemente de Alexandria, fragmentos de Orígenes, homilias de S. João Crisóstomo, tratado de Hincmar de Reims, <i>Livro de Gomorra</i> de S. Pedro Damiano, Ordenações do Reino de Portugal, regimentos inquisitoriais, processos inquisitoriais.

Fonte: Autoria própria.

O enunciado da sodomia como o crime de corrupção da juventude se encadeia de modo muito próximo a um segundo, na corrente enunciativa do discurso antissodomia do dispositivo da carne. Trata-se do enunciado da sodomia como marca da afeminação, consequente da passividade anal, representada, discursivamente, como passividade ou fragilidade moral. Como foi construída a relação entre o pecado de Sodoma e a

afeminação, entendida como corrupção moral da vontade, essa categoria de vontade agostiniana,³⁵⁶ do homem?

1.3.3 Enunciado 2: Sodomia e afeminação

O segundo enunciado importante da vertente dos discursos moral e religioso mobilizados pelo discurso da carne para regular o homoerotismo e o erotismo anal por meio da categoria operativa e de identidade, como sujeito jurídico, da sodomia, é aquele que traça uma complexa identificação entre a afeminação e a prática sodomítica.

A afeminação é um conceito multifacetado, construído discursivamente a partir de várias linhas contextuais que formam o arcabouço discursivo do *a priori* histórico fundamentador da categoria de sodomia. Duas são as linhas desse arcabouço discursivo. Uma, se refere à ordem de gênero vigente nas sociedades greco-romanas antigas, base primária dos construtos de gênero chamados "ser homem", "ser mulher", "masculino", "feminino", "masculinidade" e "feminilidade", operantes nos regimes de verdade ocidentais. Nessa ordem de gênero patriarcal e tradicional, a feminilidade não tinha uma existência cultural autônoma, era significada somente como a falta da presença masculina e como a presença da falta masculina. Essa seria a definição patriarcal do sujeito-objeto feminino (não mais que um homem inferiorizado, mascarado). A masculinidade e o masculino, na outra ponta do binário, foram elevados à posição cultural do universal e do indiferente. Ou seja, o sujeito universal tem marcas de gênero masculinas, que, por definição, são invisíveis, pois universais.³⁵⁷ Outra, se refere ao fenômeno, comentado anteriormente, do desinvestimento moral, isto é, o recuo nas problematizações morais, do

³⁵⁶ J. G. Merquior, em sua crítica à "obra foucaultiana", comenta que a noção de vontade, como traço fundamental do sujeito autônomo, independente da razão e das emoções, foi uma inovação filosófica (e confessional, diríamos a partir da grelha foucaultiana) de S. Agostinho, na forma do conceito de *voluntas*. A vontade foi pensada pelo bispo de Hipona como o centro, a parte mais funda e importante, do sujeito moral e desejante. De acordo, ainda com Albrecht Dihle, a vontade desempenha um papel chave nos sistemas agostinianos de psicologia e teologia, por meio da tarefa consagrada como a principal, doravante, para os cristãos, o exame de si/confissão de si. Esse foi um ponto de virada no campo discursivo cristão, pois permitiu que a mesma noção de vontade fosse aplicada em contextos teológico e antropológico, uma vez que, para S. Agostinho, há uma ligação direta entre Deus e a alma humana, que é anterior e independente a qualquer ordem de ser objetivamente existente. Essa relação é a de imagem e semelhança entre a vontade divina e a humana, por meio da qual o homem é capaz de responder aos enunciados inexplicáveis da vontade divina. Ao desdobrar o conceito de vontade humana de sua atividade introspectiva, S. Agostinho separou a vontade da cognição, tornando a primeira anterior e independente em relação à segunda, com o adicional de que a vontade é fundamentalmente diferente da emoção sensual e irracional. *As confissões* são, para Dihle, a prova da profundidade da introspecção de Agostinho. MERQUIOR, J. G. *Michel Foucault ou o niilismo de cátedra*. Trad. Donaldson M. Garschagen. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985, p. 214-6. (Coleção Logos). DIHLE, Albrecht. *The theory of will in classical antiquity*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1982, p. 123-132. (Sather classical lectures; v. 48).

³⁵⁷ HALPERIN, David. Why is Diotima a Woman? In: HALPERIN, David. *One hundred years of homosexuality*. And other essays on Greek love. New York, NY: Routledge, 1990, p. 148-151.

homoerotismo nas sociedades antigas, com correlata intensificação do problema moral apresentado pelo vínculo conjugal entre uma pessoa culturalmente identificada como homem e outra como mulher.³⁵⁸

Central ao funcionamento do enunciado é o conceito de natureza, implícito às definições de gênero que foram postas em relação à categoria de sodomia: o afeminar-se, o perder a masculinidade e a performatividade da virilidade. Trata-se do poder de definir, no âmbito do discurso, o que é natural e o que é contrário ao natural. Qual o conceito de natureza tem valor/poder de verdade no jogo de gênero implícito ao funcionamento da sodomia, nos discursos moral e religioso do dispositivo da carne cristã? O conceito de natureza em funcionamento nos discursos da carne cristã sobre a sodomia foi elaborado, inicialmente, em outro universo cultural-discursivo. Trata-se daquele das escolas de sabedoria da época helenista, com destaque para o estoicismo, cuja experiência erótica funcionava nos moldes do regime do cuidado de si. O conceito estoico de natureza (que, mais tarde, transitou para o meio cultural e discursivo do cristianismo) a definia como um regime de uma lei universal, que é a da razão, pois a física é o *logos*.³⁵⁹ Se o sujeito humano pode, e deve, para ser moralmente correto, aspirar à coerência consigo mesmo, é porque essa coerência é tributária da auto coerência da física, da natureza lógica. No estoicismo, a expressão “*vivere secundum naturam*”, “viver segundo a natureza”, queria dizer viver segundo a lei da razão, o *logos*, que é tudo em todos. Portanto, logicamente, viver contra a natureza seria viver em desacordo com a lei da razão, o *logos*. A moral do prazer estoica, regulada por esse conceito de natureza, foi consolidada pelo cristianismo.³⁶⁰ A religião cristã se apropriou de várias práticas e atitudes da filosofia profana, ao ponto de passar a pensar a si mesmo também como uma *philo-sophia*, no sentido ser um modo de vida de amor à sabedoria, teorizando a vida monástica como a modalidade, por excelência, da vida filosófica.³⁶¹

A nova percepção ética da experiência erótica, nos domínios do dispositivo da carne, significou, em um nível superficial, um aumento da severidade, uma desconfiança

³⁵⁸ Para uma história da formação, na Antiguidade tardia, do sentimento (e prática) da continência sexual, tomando a forma ou da virgindade monástica ou restrição (regulação) do sexo conjugal, ver ROUSSELLE, Aline. *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle. II^e-IV^e siècles de l'ère chrétienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1983.

³⁵⁹ HADOT. *O que é a filosofia antiga?*, p. 190.

³⁶⁰ ASSMANN, Selvino José. Estoicismo e helenização do cristianismo. *Revista de Ciências Humanas*. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Santa Catarina, v. 11, n. 15, p. 24-38, 1994, p. 25-6; FOUCAULT. *Do governo dos vivos*, p. 79-82.

³⁶¹ HADOT. *O que é a filosofia antiga?*, p. 354.

generalizada do prazer de qualquer tipo, especialmente o erótico. É preciso lembrar que não é correto atribuir ao cristianismo o movimento de aumento da severidade moral no Ocidente, uma vez que foram os filósofos a partir do helenismo (em suas várias escolas, como o neo-platonismo, o estoicismo, o epicurismo, o cinismo) os primeiros a iniciar essa mudança. Por esse ponto de vista, o aumento da severidade da moral cristã é somente um fenômeno superficial e não-original. Em um nível mais profundo, o que estava ocorrendo era uma alteração dos princípios organizadores da percepção ética. Os pontos principais dessa transformação foram a supervalorização do casamento, a localização exclusiva do sexo na conjugalidade (apenas o sexo conjugal passa a ser admitido como moralmente válido, pois estaria de acordo com a lei da razão) e, principalmente, a alteração no princípio de atividade.³⁶² Esta foi uma mudança capital: tratou-se de desconfiar de todo prazer. Mesmo aquele obtido na atividade legítima da penetração (conjugal) passa a ser visto como um potencial para a escravização do homem, de torná-lo passivo: fraco, *molles*, à força do prazer. Mesmo a penetração passa a dizer de uma forma inaceitável, ao homem greco-romano tardio e, logo, ao cristão, de passividade.³⁶³

Nos discursos e nas práticas (as técnicas de governo das almas) do cristianismo, A passividade foi, pois, ressignificada, como consequência da reorientação radical do conceito de natureza como *logos*. Pensando-se no sujeito, a passividade deixa de ser apenas sofrer uma penetração, sendo assim subjugado pelo domínio do falo, para se tornar o ser subjugado pela paixão, mesmo no ato de penetrar. O homem escravo de seu prazer é moralmente passivo, fraco, *molles*. Esse estado de passividade moral é logo enquadrado, pelo conceito discriminador de natureza como *logos*, como irracional e, por conseguinte, contrário à natureza. Toda passividade, a princípio, pode ser interpretada como um posicionamento contrário à natureza, que abomina os excessos do prazer e da paixão. Portanto, viver irracionalmente é viver contrariamente à natureza, o que significa viver passivamente sob a tirania do prazer. Seu inverso, a vida mais reta, mais racional e conforme à natureza, é aquela em que o homem consegue transcender sua vontade pecadora, que o guia à passividade moral.

A partir dessa fundamentação discursiva (o câmbio discursivo da categoria passividade a partir do deslocamento do conceito discriminatório de natureza para o

³⁶² Sobre o princípio da atividade, ver a reflexão de Foucault sobre o método de interpretação dos sonhos de Artemidoro e seu lugar na história da cultura grega. FOUCAULT. *História da sexualidade III*, p. 9-42.

³⁶³ FOUCAULT. *Subjetividade e verdade*, p. 93-5.

dispositivo da carne cristã), é possível começar a descrever o funcionamento do enunciado 2, aquele que identifica a sodomia à afeminação. O enunciado funciona a partir de um mecanismo simples, a formulação de interpretações sucessivas do mito original do pecado de Sodoma, preenchendo com significados de gênero (o problema da afeminação) o misterioso pecado dos cidadãos de Sodoma. Essa estratégia discursiva aparece precocemente, sendo presente já nos textos paulinos, especificamente na *Primeira Epístola aos Coríntios*, no trecho *οὗτε μαλακοί οὗτε ἀρσενοχοῖται*. A expressão tem sido traduzida, de forma vária, como “homens que cometem o pecado de Sodoma”, “abusadores de si mesmos com a raça dos homens”, “os afeminados, que deitam com homens”, “afeminados, sodomitas”, “catamitas, sodomitas”.³⁶⁴ Na *Bíblia de Jerusalém*, a expressão virou simplesmente “pessoas com costumes infames”. A expressão *μαλακοί* (*malakoí*) era uma palavra grega comum. Seus significados devem ser entendidos dentro do contexto epistêmico explicado acima, em que a ordem de gênero se organiza segundo um binário que dá todo poder, toda agência, toda penetrabilidade ao masculino, relegando o feminino e a feminilidade à obscuridade da fraqueza, da submissão e da indiferença.³⁶⁵ Portanto, *malakoí* era uma palavra usada para denotar fraqueza física e moral, o que se traduzia em termos do sistema sexo-gênero como efeminado, fraco, licencioso, penetrável ou que se dá à penetração por outrem. Poderia significar ainda simplesmente uma pessoa devassa, sem controle, incapaz de ter um uso temperante de seus prazeres, de dominá-las, sendo senhor de si mesmo.

O enunciado cruzava, por conseguinte, os sentidos de gênero do binário masculino-feminino com a hierarquia moral atrelada ao regime de uso dos prazeres, segundo o qual, no dispositivo da carne cristã, até mesmo a penetração era significada como signo da passividade moral do sujeito, e, indo um passo além, estabelecia uma conexão entre a passividade erótica-moral com o pecado de Sodoma. Inicia-se, dessa maneira, a construção discursiva do significado do sodomita como aquele que é moralmente fraco, licencioso, devasso, penetrável ou que se dá à penetração por outrem. Ao significante sodomita (propositadamente vazio de conteúdo específico, pois nunca fica explícito qual fora o crime dos cidadãos de Sodoma no mito) insufla-se o significado

³⁶⁴ BOSWELL. *Christianity, social tolerance and homosexuality*, p. 338.

³⁶⁵ HALPERIN, David. *The democratic body: prostitution and citizenship in Classical Athens*. In: HALPERIN, D. *One hundred years of homosexuality*. And other essays on Greek love. New York, NY: Routledge, 1990, p. 88-104.

de pessoa devassa, sem controle, incapaz de ter um uso temperante de seus prazeres, de dominá-los, que não é senhor de si mesmo.

Do vocábulo grego *malakoi*, derivou-se o latim *molles*. Desde o grego, o termo dizia respeito a uma categoria de atos eróticos inferiorizados, por sua associação com o modo de subjetividade do imoral como delicado, mole, afeminado. Esses atos eróticos inferiorizados, desde a cultura grega, agrupavam as infinitas formas de masturbações (individuais, em dupla, em grupo, utilizando diversas partes do corpo, mas sempre sem penetração), ações socialmente desprestigiadas, porque inferia-se que aquele que se masturbava o fazia apenas porque não tinha poder para submeter outrem à penetração, alguém sem escravos, mulheres, servos ou dinheiro para profissionais do sexo de qualquer gênero.³⁶⁶ Esse sentido passou para a tradução latina do termo, consolidando a categoria de *molles* ou afeminados associada a atos eróticos inferiores e infames. Estava sendo forjada, como estratégia discursiva de funcionamento do enunciado, uma identificação entre masturbações, práticas eróticas desprestigiadas e uma dissidência suposta do padrão de gênero da masculinidade.³⁶⁷

O enunciado se desenvolve enfatizando a dimensão moral das transgressões de gênero e conectando-as ao conteúdo, ambíguo e impreciso, do pecado de Sodoma. No contexto epistêmico caracterizado acima, o verbo "afeminar-se" passa a conotar comportamentos eróticos que, por sua incontinência, de algum modo, desumanizavam os sujeitos, degradando-os à condição de animais. De fato, alguns animais, como a lebre e a hiena, foram explicitamente associados ao homoerotismo e à sodomia por textos gregos e cristãos na Antiguidade, notadamente n'*O Pedagogo* de Clemente de Alexandria.³⁶⁸ Adultérios, fornicções ou sodomias (o que quer que este delito compreendesse em termos de atos eróticos) atestavam um sujeito que se sujeitava aos seus prazeres carniais,

³⁶⁶ DOVER. *Homossexualidade na Grécia Antiga*, p. 140; 189-190.

³⁶⁷ Entre inúmeros exemplos possíveis, consultar o poema latino de Gaio Giulio Fedro (20/15 a.C. *circa* – 51 d.C. *circa*), um autor latino, trácio de nascimento, que chegou a Roma como escravo e foi libertado por Augusto, tendo escrito seus textos durante o principado de Tibério. No poema referido, o autor narra uma fábula, em que aparecem personagens com comportamentos de gênero desviantes, tribades e *molles mares*, expressão traduzida como "homens adamados". O poema mostra como a expressão *molles* continuou tendo conotação de afeminação, dubiedade erótica, androginia e devassidão. Boswell insiste na persistência desta cadeia de significados atrelados às palavras *malakoi* e *molles*. FEDRO, Gaio Giulio. *Fabula* 4.16. In: CARVALHO, Raimundo... [et al.]. (Orgs.). *Por que calar nossos amores? Poesia homoerótica latina*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 171-3; BOSWELL. *Christianity, social tolerance and homosexuality*, p. 107.

³⁶⁸ CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *El Pedagogo*. Introdução Ángel Castiñeira Fernández. Tradução e notas: Joan Sariol Díaz. Revisão: Mercedes López Salvá. Madrid: Editorial Gredos, S.A., 1998, p. 221-4. (Biblioteca Clásica Gredos, 118). BOSWELL. *Christianity, social tolerance, and homosexuality*, p. 137-143; FOUCAULT. *Histoire de la sexualité* 4, p. 29-35.

que se subjetivava como pecador e afeminado. Do ponto de vista da radical moral ascética cristã, até mesmo o sexo conjugal caía na mesma suspensão, o que exigiu as elaboradas justificações teológicas da possibilidade de um uso não concupiscente do sexo penetrante para a reprodução entre cônjuges, assim reconhecidos pela Igreja e pela comunidade, as quais, mais tarde, desempenhariam um papel importante na clericalização e, posteriormente, sacramentalização, do matrimônio, já na transição entre a Idade Média e a Época Moderna.³⁶⁹

O perigo da afeminação foi, como passo seguinte no funcionamento do enunciado, superdimensionado, elevado à posição de perigo máximo para a salvação da alma cristã. É o que se lê em textos como *O Pedagogo*, de Clemente de Alexandria, em que a afeminação é descrita como a decadência do sujeito rumo a prazeres contrários à natureza, ao *logos*, irracionais. O verbo reflexivo afeminar-se (que demonstra como se trata de uma ação em que o sujeito se implica a si mesmo) tem aí um sentido amplo e cotidiano, abarcando ações mais prosaicas e afastadas do domínio erótico, mas transmitindo-lhes os estigmas do sexo contrário à natureza. Clemente de Alexandria cita dezenas de comportamentos manchados pela nódoa da afeminação.³⁷⁰ O afeminar-se passa a funcionar, no enunciado, como uma categoria discursiva de conexão de significados de gênero e morais a ações diversas, não limitadas ao domínio erótico, mas recebendo deste o pesado estigma do contrário à natureza. O produto dessa conexão operada pela afeminação é uma ambiguidade conceitual propositada. A categoria afeminar-se funciona, no nível do enunciado, como uma ponte, comunicando significados entre os polos da dissidência erótica, da ordem de gênero e da hierarquia moral – todos revestidos de uma cobertura de sentidos religiosos, que os posicionam na economia da salvação ou da perdição da alma. Essa cobertura permite o acoplamento de técnicas não-discursivas de governo pastoral das mesmas almas.

Quais os efeitos da operação conectiva efetuada pela categoria afeminar-se nos discursos sobre a sodomia mobilizados pelo dispositivo da carne? O principal deles é associar atos cotidianos a princípio banais a outras ações juridicamente mais graves, de teor erótico mais óbvio, explicitamente alocadas no campo do contrário à natureza. É

³⁶⁹ FLANDRIN. *La moral sexual en Occidente*, p. 67-91; 93-107; 113-122. VAINFAS. *Casamento, amor e desejo no Ocidente cristão*, p. 25-48; DUBY, *Idade Média, idade dos homens*, p. 10-30; FOUCAULT. *Histoire de la sexualité* 4, p. 249-324.

³⁷⁰ Ver, como exemplos, os trechos seguintes do texto, (L. II, cap. II, 2,27); (L. II, cap. VIII, 8,61); (L. II, cap. VIII, 8,66: 3); (L. II, cap. X, 10,90: 3-4); (L. III, cap. II, 2,14: 1), CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *El Pedagogo*, p. 166, 199, 205, 226, 273.

assim que atividades como usos de cosméticos e de vestes luxuosas, a participação em festas ou a frequência dos banhos públicos foram todas associadas à prostituição feminina ou masculina, a mulheres e homens que atuavam eroticamente como o gênero oposto, desordenando a ordem binária do gênero que fundava a organização discursiva e não-discursiva do dispositivo.³⁷¹ O efeito gerado era o de uma familiarização da luxúria como consequência do desvio heterodoxo do *logos*, da natureza. O enunciado da identidade entre afeminação e sodomia gerava, pois, como uma etapa preliminar no seu funcionamento, a equação seguinte:

$$\textit{Afeminar-se} = \textit{Irracionalidade}$$

Essa equação teria sido levada às últimas consequências pelos habitantes de Sodoma, ou assim propõe o mecanismo discursivo do preenchimento da categoria misteriosa de sodomia, sendo o canal enunciativo para tanto o conectivo afeminar-se. Trata-se de atrelar todo ato erótico contrário à natureza ao pecado de Sodoma. Todos os maus desejos eróticos, que provocam a afeminação (a dissidência de gênero e moral), passam a ser atribuídos aos sodomitas, tornando-os culpados de infinitos delitos eróticos. A destruição de Sodoma recebe novo significado, no âmbito do enunciado, passando a ser uma figura da sabedoria divina, pela qual o *logos* divino evidenciara suas diretrizes para a vida do rebanho cristão. Ou seja, a figura de Sodoma, consumida pelo fogo dos céus, passa a ter função prescritiva.³⁷²

A partir da equação entre afeminação e irracionalidade, processa-se também o encadeamento entre os enunciados 1 e 2. A relação pederástica antiga, previamente degradada a uma forma de molestar/prejudicar/causar dano erótico-moral às crianças e aos jovens, é aqui enquadrada como uma degeneração irracional de gênero e moral, isto é, como uma afeminação. Isso gerava uma radicalização da condenação geral prévia de toda forma de prazer erótico que acontecesse fora do vínculo conjugal e não visando à procriação (e mesmo a conjugalidade estava sob fortes suspeitas antes do longo processo de valorização, clericalização e sacramentalização do matrimônio).³⁷³ Um enunciado agia, pois, para reforçar o outro. Trata-se da formação de uma cadeia de significados que

³⁷¹ Conferir as passagens seguintes d'*O Pedagogo*. (L. III, cap. III, 3, 21: 2-4), CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *El Pedagogo*, p. 279-280.

³⁷² Conferir a passagem seguinte d'*O Pedagogo*. (L. III, cap. VIII, 8,43: 5), CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *El Pedagogo*, p. 298-9.

³⁷³ Conferir a passagem seguinte d'*O Pedagogo*. (L. II, cap. X 10,87: 3), CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *El Pedagogo*, p. 224.

reunia, no nível do discurso, sob a categoria abrangente do contrário à natureza (identificado ao irracional), uma série de práticas eróticas heterodoxas à lei do *logos* ou da natureza (ela própria discursivamente convencionada desde antes).

Qual era, por conseguinte, a lei da natureza? Como, nos limites do discurso, se construiu a fronteira entre o natural e o seu contrário? O que faria determinada prática ser considerada contra ou conforme a natureza seria o quão propenso ela deixaria o homem ao excesso de prazer, ao descontrole de si mesmo, ou seja, ao afeminar-se. Daí a continuação da relação de identidade:

Afeminar-se = Irracionalidade = *Contra natura*.

A estratégia discursiva de depositar conteúdos na categoria sodomia por meio do conectivo afeminar-se aparece de modo bastante desenvolvido em algumas homilias de S. João Crisóstomo. São postas em comunicação, sob o signo da afeminação, categorias variadas, como o afeminado, o sodomita, o impudico, o adúltero, o bebedor, o injurioso.³⁷⁴ Todas elas dizem de um modo afeminado de ser sujeito, isto é, sujeitando-se às demandas carnis, como almas fracas e preguiçosas, que se deixam dominar pelos prazeres e, por isso, descreiam da verdade cristã.³⁷⁵ Destarte, essa manobra discursiva de identificação entre afeminação e sodomia permite que as causas da destruição de Sodoma sejam explicitadas: elas foram a insolência, a impureza e a saciedade.³⁷⁶

O que quereriam dizer essas três palavras? A primeira é clara, pois os sodomitas foram insolentes ao ousar violentar (seja o quer que fora a violência) os anjos hóspedes de Ló. A impureza aponta para a violação de alguns dos preceitos do Levítico, o que consistia em uma abominação. Era o homoerotismo abominável? Sim, da mesma maneira que o sexo com mulheres grávidas ou menstruadas, aparar a barba ou consumir determinados animais. A noção de impureza era também ambígua e foi usada, historicamente, para se referir a uma variedade de atos sexuais, os quais pode-se dizer que tinham em comum o que se entendia como alguma ocorrência de desperdício de sêmen. Esta era também uma das maneiras de definir o sexo contrário à natureza, que incluía, mas não se resumia a ele, o sexo anal. Assim, havia uma ambiguidade semântica

³⁷⁴ S. JOÃO CRISÓSTOMO. *Comentário às Cartas de Paulo 2*, p. 128.

³⁷⁵ S. JOÃO CRISÓSTOMO. *Comentário às Cartas de São Paulo 3*. Homilias sobre as cartas: Primeira e Segunda a Timóteo, a Tito, aos Filipenses, aos Colossenses, Primeira e Segunda aos Tessalonicenses, a Filemon, aos Hebreus. Trad. Mosteiro de Maria Mãe de Cristo. São Paulo: Paulus, 2013, p. 312-3. (Coleção Patrística; 26)

³⁷⁶ S. JOÃO CRISÓSTOMO. *Comentário às Cartas de São Paulo 3*, p. 408.

entre impureza e sodomia, que só seria resolvida, parcialmente, mais tarde.³⁷⁷ Por fim, a ideia de saciedade relacionava-se diretamente ao conjunto de significados resumidos na categoria significativa “afeminado”. Saciar-se era satisfazer todas as demandas do prazer, era ir bastante além do necessário para apenas sobreviver. A saciedade indicava uma submissão aos desmandos dos prazeres que questionava o caráter viril do sujeito. Desse modo, a saciedade também era uma maneira de afeminar-se.

Dessa maneira as três causas para a destruição de Sodoma podem ser relacionadas a três dimensões separadas da problematização moral do erotismo no dispositivo da carne. A insolência dos sodomitas dizia respeito à questão religiosa-hierárquica. A impureza joga o episódio no terreno dos tabus étnicos do *Levítico*. Por fim, a saciedade funda a destruição de Sodoma e o pecado de sodomia em uma dimensão ética, na medida em que se refere a um certo modo de proceder do sujeito em relação às suas necessidades, aos seus desejos e aos seus prazeres. Em suma, a atribuição da saciedade como uma das causas da destruição de Sodoma forja a conexão entre sodomia e concupiscência, deslocando o enunciado para o terreno da ética de si.

Abriu-se, assim, uma via para uma interpretação ética do pecado de Sodoma, por meio da conexão entre a saciedade e a afeminação. Saciar-se, como é possível ler em textos como a vigésima nona homilia sobre a *Epístola aos Hebreus* de S. João Crisóstomo, era ir além da natureza, submetendo-se, de maneira afeminada, aos desmandos dos prazeres.³⁷⁸ Os sodomitas passavam a ser, por definição, sujeitos pouco viris. A conexão entre saciedade e afeminação desdobrava-se no vínculo teológico entre a gula e a luxúria, um elo fundamental na tradição ascética cristã.³⁷⁹ A gula torna-se a causa da destruição de Sodoma, condenada pela voracidade dos sodomitas. Gulosos, os sodomitas afeminaram-se, entrando no espaço discursivo da inversão de gênero, erótica e moral.

A conexão entre gula e luxúria aparece de modo explícito em vários textos que veiculam o discurso moral e religioso da carne cristã, como, por exemplo, as várias homilias de S. João Crisóstomo sobre as epístolas paulinas.³⁸⁰ Esse vínculo entre os pecados da gula e da luxúria permitiu posicionar o pecado de Sodoma como um problema

³⁷⁷ DELUMEAU. *O pecado e o medo 1*, p. 403, 411-4. DELUMEAU. *O pecado e o medo 2*, p. 209-226.

³⁷⁸ S. JOÃO CRISÓSTOMO. *Comentário às Cartas de São Paulo 3*, p. 678.

³⁷⁹ FOUCAULT. *Histoire de la sexualité 4*, p. 231-2; CASSIANO. *Instituições cenobíticas*, p. 123-166.

³⁸⁰ S. JOÃO CRISÓSTOMO. *Comentário às Cartas de Paulo 2*, p. 325; S. JOÃO CRISÓSTOMO. *Comentário às Cartas de São Paulo 3*, p. 312-3; 408; 678.

da vontade, como um modo de ser do sujeito, ou de ser sujeito. A cupidez, a imoderação, que é o elemento de ligação entre a gula e a luxúria, é definida como um tipo de ação ética, que permite a atribuição de responsabilidade (moral, religiosa, jurídica) pelo pecado à vontade dos homens, à subjetividade (contribuindo, no mesmo passo, para formar a mesma subjetividade).³⁸¹ Trata-se de entranhar a culpa em algo mais fundo no ser do homem que meramente seu corpo: a culpa cristã é correlata à vontade, a esta dimensão da alma que marca a descontinuidade propriamente cristã na história das formas de subjetividade. A culpa repousaria sobre o mau propósito da vontade dos homens após a Queda. Assim, o enunciado da identificação entre afeminação e sodomia atualiza a descontinuidade histórica entre as experiências antiga e cristã do erotismo. Trata-se de uma operação discursiva bastante próxima à da libidinização do sexo, que se encontra nos textos de S. Agostinho.³⁸² Em ambos, a responsabilidade pelo pecado é inserida profundamente na forma de ser sujeito dos homens.³⁸³

Atribuída a culpa à vontade afeminada do homem, a sodomia reaparece no discurso como a mais grave desmedida da vontade pervertida do homem pecador. A definição da sodomia como uma hipérbole da perversão afeminada da vontade aparece no conjunto dos textos de S. João Crisóstomo, por meio do parentesco já explicado entre gula, fornicção e sodomia. É o que se pode perceber a partir da quarta homilia sobre a *Epístola aos Romanos*. Nesse texto, o autor dedica-se à interpretação da passagem de Romanos 1: 26-27. Aqui, fornicção e sodomia encontram-se unidas.³⁸⁴ A sodomia é definida como um pecado ainda mais grave que a fornicção (que, nem por isso, deixa jamais de ser considerada gravíssimo pecado mortal), porque consiste no pecado por meio do qual o homem deixa de ser homem, não como uma metamorfose de sua natureza, mas, ao mesmo tempo, abrindo mão dela. O agravante abominável da sodomia é a androginia que trazia implícita, a qual tornava o sodomita um traidor dos dois sexos. Não era mais plenamente homem, nunca totalmente mulher.

O caráter de evidente transgressão dos atos dos sodomitas foi expressado por S. João Crisóstomo por meio de uma figura que, então, intencionava simbolizar a

³⁸¹ S. JOÃO CRISÓSTOMO. *Comentário às Cartas de Paulo 2*, p. 131-2.

³⁸² AGOSTINHO, St. Bispo de Hipona. *A Cidade de Deus*. Volume II (Livro IX a XV). 2ª ed. Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições J. Dias Pereira. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000, p. 1231-1319; FOUCAULT. *Histoire de la sexualité 4*, p. 325-364; FOUCAULT. *Sexualidade e solidão*, p. 91-101.

³⁸³ S. JOÃO CRISÓSTOMO. *Comentário às Cartas de Paulo 2*, p. 136.

³⁸⁴ S. JOÃO CRISÓSTOMO. *Comentário às Cartas de Paulo 1*, p. 47-8.

impossibilidade de uma contradição em termos: os homens que davam à luz.³⁸⁵ Essa figura, por ser, naquele período, impossível, desafiava a racionalidade da Criação e, por isso, só poderia despertar a cólera divina. Todavia, por mais extrema que fosse essa imagem do homem grávido, pior ainda seria o que os “loucos” (irracionais) de Sodoma fariam. Eles se fariam mulheres, no sentido de tornarem-se impotentes ou passivos. Aqui se encaixa a referência aos eunucos, como aqueles que se mutilaram, ou foram mutilados, em seu sexo, abrindo mão de algo importante de sua masculinidade – sua virilidade. A mutilação dos eunucos, contudo, seria anda menos grave que a dos sodomitas, pois os primeiros mantêm alguma utilidade social, o que não poderia ser dito dos segundos. Os sodomitas não seriam mais que homens meretrizes, homens que prostituíram a si mesmos, impondo ignomínias às suas almas e aos seus corpos.

O enunciado da identificação entre a afeminação e a sodomia encontrou sua versão radicalizada no *Livro de Gomorra* de S. Pedro Damiano. A radicalização do enunciado toma a forma do desenho da identidade jurídica do sodomita como uma afeminação do espírito, o sodomita é um afeminado em sua vontade moral, em sua subjetividade. Para que esse desenvolvimento fosse alcançado, foi preciso que, no texto, o conceito básico da natureza humana fosse mobilizado, dando prioridade à sua função de gênero. Isto é, no *Livro de Gomorra*, o conceito de natureza é mobilizado a partir de um binarismo de gênero severo, opondo incisivamente uma feminilidade, sob o signo do pecado e da submissão à carne, a uma masculinidade, virilmente ascética e voltada (convertida) à perseguição da verdade cristã. A partir dessa ênfase, na dimensão generificada do conceito de natureza humana, o enunciado desdobra uma nova oposição binária, aquela entre o afeminado/sodomita e o monge, definindo, aqui, a sodomia como um tipo de fornicção em que a diferença entre os sexos (que deve ser entendida a partir do modelo do sexo único explicado por Laqueur)³⁸⁶ inexistente, sendo, por essa razão, uma abominação. Destarte, os contornos da figura abominável do sodomita são ressaltados como um homem menos homem, emasculado e afeminado. O sodomita é um fracasso categorial, uma irracionalidade.³⁸⁷

³⁸⁵ S. JOÃO CRISÓSTOMO. *Comentário às Cartas de Paulo 1*, p. 47-8.

³⁸⁶ LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo*. Corpo e gênero dos gregos a Freud. Trad. Vera Whately. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, p. 13-40; 41-88.

³⁸⁷ DAMIAN. *The Book of Gomorrah*, p. 128.

Há nessa figura algo de trans-gênero, de trânsito entre os gêneros,³⁸⁸ pois ele transita entre os ideais de masculinidade e de feminilidade do discurso da carne, sem se conformar plenamente a qualquer um deles. O discurso da carne percebe essa dimensão estranha (*queer* ou *queerizada*) do sodomita e, sentindo-se incomodado, rapidamente a desqualifica como um indicativo da monstrosidade, supostamente inerente à categoria jurídica da sodomia, expressando, por esse modo, a total radicalização do enunciado da identificação entre a afeminação e a sodomia. A estratégia enunciativa, nessa altura, é passar, fluidamente, da ambiguidade da lei às ambiguidades categoriais da sodomia, defendendo que o sexo anal homoerótico poderia funcionar como uma síntese da categoria, a despeito das outras três classes de sodomia que o autor elencara anteriormente.³⁸⁹ O praticante da sodomia, por sua ambiguidade de gênero, pela sua recusa ao imperativo discursivo da diferença sexual e sua assimilação ao sexo anal homoerótico, seria um monstro, nem totalmente humano, nem totalmente animal. O sodomita seria como um ser com cabeça de cavalo e pés com cascos de bodes.³⁹⁰

Por outro lado, em uma contradição que não perturba em nada o funcionamento do enunciado, antes é uma de suas manobras estratégicas, a prática da sodomia é definida também como algo humano, demasiado humano (definição já presente no enunciado 1). Assim, a sodomia é apresentada como um produto da temeridade da sua depravação, estando associada, como nos textos de S. João Crisóstomo, à incontinência da vontade dos homens. A irracionalidade da sodomia demonstrar-se-ia pelo fato de estar em desacordo com a lei natural (logo, era uma forma de sexo contra a natureza), artificial, no sentido de uma produção humana, em desrespeito à lei da diferença sexual, tomada como um dado da Criação.³⁹¹

Vejamos, no quadro a seguir, um resumo esquemático do funcionamento discursivo do enunciado 2.

³⁸⁸ COLLING, Leandro. *Que os outros sejam o normal*. Tensões entre movimento LGBT e ativismo *queer*. Salvador, Edufba, 2015, p. 231.

³⁸⁹ Segundo a categorização de S. Pedro Damiano, eram quatro as classes de sodomia. A primeira era a masturbação, o gozo solitário. A segunda, a masturbação mútua entre dois homens. A terceira, o sexo interfemural entre dois homens e a quarta, mais grave de todas, o sexo anal homoerótico. A classificação envolve também uma hierarquia da gravidade do pecado, que funciona no seguinte sentido: masturbação solitária < masturbação mútua homoerótica < sexo interfemural homoerótico < sexo anal homoerótico. Outros pecados parecem orbitar a zona da sodomia, como a bestialidade, mas com gravidade explicitamente menor que a do pecado nefando. DAMIAN. *The Book of Gomorrah*, p. 83; 97.

³⁹⁰ DAMIAN. *The Book of Gomorrah*, p. 109.

³⁹¹ DAMIAN. *The Book of Gomorrah*, p. 128.

Quadro 5: Enunciado 2: sodomia e afeminação

<i>A priori historico</i>	<ol style="list-style-type: none"> 1) Ordem de gênero antiga ou tradicional: o feminino como objeto ou particular, o masculino como sujeito ou universal. 2) Desinvestimento moral do homoerotismo a partir da Antiguidade Tardia. 3) Investimento moral e religioso (mais tarde, sacramental) do vínculo conjugal e do erotismo entre os cônjuges.
Conceito operativo central	<p>Conceito de natureza em geral e da natureza humana em particular.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Imbricações de gênero: afeminar-se como perda, performativa, da masculinidade/virilidade; • Natureza como <i>logos</i> (estoicismo) ou <i>logos divino</i> (cristianismo) <p>Natural = Racional Contrário à natureza = Irracional</p>
Estratégia discursiva	<ol style="list-style-type: none"> 1) Desconfiança radical de todo prazer, especialmente o erótico, como sugestivo da passividade moral do homem. <ol style="list-style-type: none"> 1.1) Confluência entre passividade erótica/moral e afeminação [trânsito de significados eróticos, morais e de gênero] 1.2) Noções de <i>malakoí</i> (grego) e <i>molles</i> (latim): passividade erótica e moral. 2) Interpretações sucessivas da história de Sodoma, preenchendo o misterioso pecado dos sodomitas com conteúdo de gênero; o problema da afeminação. Sodomita = intemperante, incontinente, devasso, moralmente passivo, afeminado. <ol style="list-style-type: none"> 2.1) A categoria afeminado funciona como ponte entre os sentidos de gênero negativos e a categoria identitária sodomita.
Efeitos discursivos	<p>Associação de atos cotidianos banais ao erotismo designado como irracional e, portanto, contrário à natureza → efeito de familiarização da luxúria, como consequência da postura irracional, contrária à natureza e afeminada.</p> <p>Afeminação = Irracionalidade = Contrário à natureza.</p> <p>Deslocamento da sodomia para o domínio da ética do sujeito de desejo: o sodomita como o voraz, insaciável, guloso, luxurioso, concupiscente.</p> <p>Formação do sodomita como figura irracional, impossível e monstruosa: o homem grávido ou o homem com cabeça de cavalo e pés com cascos de bode.</p>
Exemplos textuais	<p>Cartas paulinas, <i>O Pedagogo</i> de Clemente de Alexandria, homilias de S. João Crisóstomo, penitenciais da Alta Idade Média, poesia cortesão homoerótica, <i>Livro de Gomorra</i> de S. Pedro Damiano, Ordenações do reino de Portugal, Constituições de bispados portugueses, regimentos do Santo Ofício português, processos inquisitoriais.</p>

Fonte: autoria própria.

O enunciado da identificação entre o afeminar-se e a prática da sodomia continuou se fazendo presente em textos processuais, regulamentos jurídicos e práticas extra discursivas durante a Época Moderna. Os objetivos do enunciado parecem ter se

convertido, no contexto da ação inquisitorial de disciplinamento do povo cristão e de controle de suas práticas eróticas, em argumentos para a delimitação da sodomia como categoria jurídica e penal que permitisse o acoplamento da intervenção do Santo Ofício. É o que se observa nas duas novas versões do enunciado no período, a questão das fronteiras entre o pecado de molície e o de sodomia, e o problema da devassidão como agravante da sodomia.

Como visto acima, a categoria de afeminado traça suas raízes às noções de *molles* em latim e de *malakoi* em grego, com a conotação dupla e intercruzada de masturbações e de passividade de gênero e moral. Assim, o pecado das formas de poluição fora do sexo conjugal esteve imiscuído à dissidência da ordem de gênero, à recusa ou ao rompimento com a virilidade, sujeitando-se a práticas eróticas tão vulgares, que diriam de um modo escravizado de ser sujeito, um escravo das próprias paixões carnis. Ao abordar como os discursos moral e religioso do dispositivo da carne moldaram a categoria de molície, conectando-a a atos masturbatórios e a modos de divergir da ortodoxia de gênero, é preciso ter em mente, em primeiro lugar, que as molícies antigas não podem ser tomadas simplesmente como sinônimos da masturbação moderna, isto é, do onanismo, como enfermidade ou prática sexual mais ou menos normal do sujeito, conforme descrito pelo discurso médico-moral a partir do século XVIII. A masturbação moderna, filha do iluminismo setecentista e do cientificismo oitocentista, tornou-se uma figura central do dispositivo moderno da sexualidade.³⁹² Antes dos setecentos, o vício solitário não ocuparia a mesma posição nas problematizações morais e religiosas do cristianismo, mais preocupado com o sexo conjugal ou com o sexo contrário à natureza.³⁹³ O que não significa, contudo, que as masturbações, arroladas na categoria genérica de molícies, não fossem juridicamente tipificadas pelas instituições religiosas de controle moral e erótico antes da época das luzes.

No caso do império ultramarino português na Época Moderna, ao problema da definição categorial recíproca da molície e da sodomia, sobrepunha-se a questão dos limites jurisdicionais das instituições concorrentes no campo religioso, o episcopado e a

³⁹² LAQUEUR, Thomas W. *Sexo solitario*. Una historia cultural de la masturbación. Trad. Marcos Mayer. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 15-26; FOUCAULT, Michel. *Os anormais*. Curso no Collège de France (1974-1975). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 201-229. (Coleção Obras de Michel Foucault)

³⁹³ LAQUEUR. *Sexo solitario*, p. 21.

Inquisição.³⁹⁴ Isso porque os atos eróticos contidos em cada categoria e as suas implicações morais e de gênero tendiam a se confundir e a se justapor, causando conflitos de ordem institucional. Tais conflitos provinham da pretensão do Santo Ofício português, ao menos desde o início do século XVII, de consolidar e delimitar sua autoridade de jurisdição sobre a sodomia a partir de sua diferenciação da molície, que era delegada, como um pecado supostamente menos grave, à autoridade dos bispos.

Para esclarecer essa questão, é útil recorrer a trechos de documentos jurídicos episcopais e inquisitoriais dos séculos XVII e XVIII. Vejamos, primeiro, um trecho do capítulo VIII, do título V, do regimento de 1613, item nomeado da maneira seguinte: "De como os Inquisidores hão de proceder contra os culpados no crime da sodomia, de qualquer qualidade que sejam, até serem entregues à Justiça Secular e de como o Ordinário será chamado para o despacho deles".

E mandamos aos Inquisidores e Visitadores do Santo Ofício, que por nenhum caso, aceitem denúncia contra pessoa alguma, que haja cometido pecado bestial, ou de molícies, salvo quando tratando do pecado nefando, incidentemente lhes for denunciado tais delitos, nem do clérigo que dormir com sua filha espiritual, fora dos termos do Breve sobre os solicitantes, do que no capítulo adiante se fará menção.³⁹⁵

No trecho acima, o pecado da sodomia, como um tipo jurídico, é bem diferenciado de outros dois vícios que estavam em sua órbita, o de bestialidade e o de molícies. Trata-se de um esforço de delimitação da jurisdição do Santo Ofício lusitano sobre alguns delitos morais e não outros. Assim, a sodomia era privilegiada pelos inquisidores em relação às molícies, deslocadas como um pecado ou delito de menor importância, menos grave, incapaz de permitir a assimilação do seu praticante a erros de fé presumíveis em suas práticas eróticas.³⁹⁶ Todavia, o que eram em si as molícies não fica explicitado no regimento. Recorramos, pois, a um trecho das *Primeiras Constituições do Arcebispado da Bahia*, documento datado de 1707, nas quais a ambígua indefinição dos atos enfrenta algum esforço de diferenciação entre molícies praticadas por mulheres entre si, daqueles realizadas pelos homens uns com os outros.

³⁹⁴ 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, p. 15-66.

³⁹⁵ REGIMENTO DO SANTO OFÍCIO da Inquisição dos Reinos de Portugal recopilado por mandado do ilustríssimo e reverendíssimo senhor Dom Pedro de Castilho, Bispo Inquisidor-Geral e Vice-Rei dos Reinos de Portugal – 1613. Título V, parágrafo VII: De como os Inquisidores hão de proceder contra os culpados no crime de sodomia, de qualquer qualidade que sejam, até serem entregues à Justiça Secular e de como o Ordinário será chamado para o despacho deles. *RIHGB*, ano 157, n. 392, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1996, p. 659.

³⁹⁶ VAINFAS. *Trópico dos pecados*, p. 262-3.

É também gravíssimo pecado o da molície, por ser contra a ordem da natureza, posto que não seja tão grave como o da sodomia e bestialidade. Portanto, ordenamos que as mulheres que uma com outra cometerem este pecado, sendo-lhes provado, sejam degradadas por três anos para fora do arcebispado e em pena pecuniária, as quais penas se devem moderar conforme a qualidade da prova e mais circunstâncias.

E sendo homens que com outros cometerem o dito pecado da molície, serão castigados gravemente com as penas de degredo, prisão, galés e pecuniárias. E sendo clérigos, além das ditas penas, serão depostos do ofício e benefício. E, os que forem convencidos de cometerem pecado contra ou *præter naturam* // por qualquer outro modo, serão gravissimamente condenados a nosso arbítrio.³⁹⁷

A tipificação jurídica acima reafirma, por meio de sua persistente indefinição, a ligação ambígua entre as categorias de pecado da molície e da sodomia, conectadas pela dimensão do contrário à natureza. A ambiguidade é sobretudo forte no que tocava à regulação das práticas eróticas dos sujeitos designados culturalmente como mulheres. Ligia Bellini, Judith Brown e Ronaldo Vainfas são historiadores que mostraram que o problema da experiência erótica de mulheres causara dúvidas profundas nos saberes e nas instâncias de perseguição/regulação do erótico na Época Moderna, uma vez que eram todos centrados em uma concepção fálica, que se realizava na penetração peniana, do coito (esquema ejaculatório).³⁹⁸ Estudando os saberes médico, jurídico, moral e religioso sobre o corpo das mulheres durante o Renascimento, Bellini e Brown ressaltaram não apenas uma ignorância, como uma ativa vontade de descrever da existência de um erotismo entre mulheres que fosse independente da ação fálica, isto é, da penetração.³⁹⁹

A ignorância ou descrença voluntariosa acerca do erotismo entre as mulheres resultou em dúvidas categoriais, isto é, em dúvidas sobre a que categoria subscrever essas práticas. A pergunta era se o sexo entre mulheres, podendo acontecer sem penetração do falo, configurava sodomia. Ou seriam carícias masturbatórias, mais propriamente categorizadas como molícias? Ao final, era realmente sexo, se não havia penetração? Vainfas e Bellini mostram que a Inquisição portuguesa debateu oficialmente essas questões, a partir de uma consulta feita pelo Tribunal de Goa na década de 1640. A conclusão final do debate inquisitorial foi pela retirada da jurisdição do Santo Ofício o controle e a punição da chamada *sodomia foeminarum*, "sendo a matéria duvidosa e não

³⁹⁷ 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. 484.

³⁹⁸ VAINFAS. *Trópico dos pecados*, p. 274-280; BELLINI, Lígia. *A coisa obscura*. Mulher, sodomia e Inquisição no Brasil colonial. São Paulo: Brasiliense, 1989, p. 51-70; BROWN, Judith. *Atos impuros*. A vida de uma freira lésbica na Itália da Renascença. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 11-40.

³⁹⁹ BELLINI. *A coisa obscura*, p. 39-49; BROWN. *Atos impuros*, p. 18.

se havendo praticado até agora naquele crime os Breves Apostólicos, não devia o Santo Ofício tomar conhecimento dele enquanto não houvesse nova declaração da Sé Apostólica...".⁴⁰⁰

A retirada da categoria molície da jurisdição inquisitorial não significava, contudo, que os inquisidores simplesmente a descartavam em sua ação investigativa e disciplinadora. Como destacou Vainfas, o trecho acima, do Regimento de 1613, estabelecia que as molícies conectadas ao pecado nefando deviam ser objeto de preocupação do Santo Ofício.⁴⁰¹ Nessa circunstância, as molícies podiam servir de indícios para fundamentar a investigação e até mesmo compor a Prova da Justiça, ainda que, por si só, fossem insuficientes para gerar uma condenação por sodomia na forma ordinária. As molícies serviam para compor o quadro da devassidão do réu, podendo ser um fator a mais na construção de uma eventual fama pública como sodomita. É o que se observa, por exemplo, no processo do padre Bartolomeu de Góis, em que três denunciante testemunharam ter praticado diversas carícias eróticas (inclusive o sexo oral) com o antigo cura de S. Paulo, algumas vezes em preparação para a penetração anal (sodomia), outras não.⁴⁰² De maneira mais grave, um dos denunciante, chamado Francisco da Costa, moço de 16 ou 17 anos, criado de D. Nunes Álvares Portugal, ao se confessar, relatou que o réu dissera que as molícies não eram pecado e podiam ser feitas.⁴⁰³ Estaria o padre expressando uma concepção popular acerca da ingenuidade, isto é, da menor culpa, de atos eróticos diversos da penetração, solitários ou em par, ou talvez confundindo a retirada inquisitorial desse domínio com uma possível descriminalização do ato? Ou, ainda, como gostariam de pensar os inquisidores, seria sua opinião um indício de um erro de fé mais profundo, talvez conectado às heresias luteranas, que se expressaria em suas experiências eróticas também dissidentes? Sendo historicamente mais provável a primeira opção, os inquisidores, como será discutido mais detalhadamente a seguir, se utilizaram da última para fazer valer sua autoridade sobre a sodomia, resultando, no âmbito do processo do padre Bartolomeu de Góis, que os ditos de todos os denunciante,

⁴⁰⁰ BELLINI. *A coisa obscura*, p. 62. Ver também VAINFAS, Ronaldo. Homoerotismo feminino e o Santo Ofício. In: PRIORE, Mary del. (Org.). *História das mulheres no Brasil*. Coord. de textos Carla Bassanezi Pinsky. 9. ed. São Paulo: Contexto, 2010, p. 121-3.

⁴⁰¹ VAINFAS. Homoerotismo feminino e o Santo Ofício, p. 121.

⁴⁰² DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 01312, f. 10f-19v.

⁴⁰³ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 01312, f. 17v-18f.

inclusive daqueles que falaram apenas de molícies, foram incluídos na Prova de Justiça, publicada ao réu no dia 12 de janeiro de 1621.⁴⁰⁴

Para além das relações entre os delitos nefando e o de molície, o enunciado da identificação entre sodomia e afeminação se fazia presente nos documentos inquisitoriais também por meio da noção de devassidão. No regimento inquisitorial de 1640, há um detalhamento sobre como os inquisidores deveriam proceder contra os sodomitas, de acordo com variáveis, tais como: quantas vezes se apresentaram, a existência de testemunhas contra eles, a qualidade dos réus e a gravidade dos atos confessados. Um dos fatores que dizia da maior gravidade das faltas era a sua devassidão, como se vê no trecho seguinte:

E sendo algum tão devasso publicamente, e escandaloso, ou culpado com tais circunstâncias, que agravem muito suas culpas; como seria se desse casa para se cometer esse delito, ou fosse terceiro para ele, ou perseverante nele muitos anos, cometendo-o em toda a parte, onde se achar, será castigado com pena pública arbitrária, sem embargo de se haver apresentado; porque nestes termos não recebe o Réu maior pena na infâmia de ser o castigo público, da que se deve ao escândalo, que tem dado com a devassidão de suas culpas.⁴⁰⁵

A Inquisição entendia, pois, a devassidão como uma categoria agravante do delito de sodomia, ligada também à noção de escândalo. Quais atitudes eram enquadradas como devassas? O parágrafo citado as tipificava como sendo algum dos comportamentos seguintes: oferecer casa para que o delito fosse cometido (uma variável sodomítica do crime de alcovitagem), ser um terceiro no crime, perseverar por muitos anos nele, isto é, cometê-lo ao longo de muitos anos, cometendo-o em vários lugares, onde quer que o sujeito se encontrasse. Essas tipificações do comportamento devasso resgatam os significados tradicionais de um comportamento intemperante e afeminado, incapaz de controlar os desejos carnis. O devasso era, pois, afeminado, fraco, mole, pouco viril em relação à sua carne. O mesmo pode ser constatado em uma consulta aos verbetes *devassidam* e *devasso* no *Vocabulário Portuguez & Latino* de Raphael Bluteau, como se vê a seguir.

DEVASSIDAM. Obras más, sem recato. *Liberior procacitas*, atis. *Liberior licentia*, &. Cic. *Mores dissoluti*. Plur. Masc. *Vita licentior*. Valer. Max.

⁴⁰⁴ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 01312, f. 62f-64f.

⁴⁰⁵ REGIMENTO DO SANTO OFÍCIO da Inquisição dos Reinos de Portugal ordenado por mandado do ilustríssimo e reverendíssimo senhor Bispo, Dom Francisco de Castro, Inquisidor-Geral do Conselho de Estado de Sua Majestade - 1640. Livro III: Das penas, que hão de haver os culpados nos crimes, de que se conhece no Santo Ofício, Título XXV: Dos que cometem o nefando crime de sodomia. *RIHGB*, ano 157, n. 392, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1996, p. 872.

Remediou a devassidão. *Vaganti frena licentiae iniecit*. Horat. As injustiças, & *Devassidões* de, Nero. Cunha, Bispos de Braga, 103.

DEVASSO. Devassado. Lugar devasso. O a que os vizinhos devassam. *Locus in quem facile est ex vicimâ, ou ex vicinate prospicere*.

Devasso. Largo, que não anda justo, que não se fecha bem. Caixa devassa. Folgada da tampa. *Pixis laxiori operculo, ou cujus laxius, ou justo laxius est operculum*.

Mulher devassa. *Mulier perditâ, ac prostigata*. Cic. *Mulier, que se omnibus pervulgat*. Cic. *Dissoluta, ou dissolutior mulier*.⁴⁰⁶

A devassidão era significada como obras más e sem recato, jogando a noção para a dimensão do erótico e para uma concepção tão tradicional quanto negativa da mulher e da feminilidade. Tanto é que, à ideia de devassidão como desregramento, licenciosidade, erótico, se articula diretamente a definição da mulher devassa (e não do homem devasso), que é a perdida ou a prostituída. Portanto, a categoria de devassidão trazia implícito o enunciado pelo qual a afeminação e a sodomia foram identificadas, confluídas, assimiladas uma à outra, pelo discurso sobre o pecado de Sodoma. Funcionando juridicamente como um agravante, a categoria de devassidão permitiu que o Santo Ofício punisse com maior rigor os sodomitas mais incontinentes, intemperantes e moralmente afeminados, isto é, devassos, impondo-lhes penas infamantes mais severas, fazendo valer, assim, sua pedagogia do medo como forma de controle erótico e de produção da categoria de sodomita como um afeminado moral, um ser corrompido e, por um outro ponto de vista, doente.

1.3.4 Enunciado 3: Sodomia e doença

Em ordem de compreender o funcionamento do enunciado que estabeleceu a identificação entre sodomia e doença, é necessário retomar um aspecto da definição tomista do pecado. S. Tomás de Aquino definiu o pecado como uma enfermidade da alma, que poderia ser mais ou menos grave (distinção entre pecados mortais e veniais), algo passageiro ou até mesmo acarretar a morte.⁴⁰⁷ Não se trata de uma definição inédita do doutor angélico, certamente. Ele a retomou de autoridades teológicas que o antecederam, integrantes de uma tradição que remontava à Antiguidade, por exemplo, aos primeiros Padres do deserto no Egito e no Oriente, cuja disciplina foi compilada por João Cassiano

⁴⁰⁶ BLUTEAU, Raphael. Devasso. In: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico [...]*. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 - 1728, v. 3, p. 189. Disponível em <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/devasso>. Último acesso em out. 2020.

⁴⁰⁷ TOMÁS DE AQUINO, St. *Suma teológica*. Trad. Alexandre Corrêa. Organização Róvilio Costa e Luís A. de Boni. Introdução Martin Grabmann. 2. ed. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Bridnes; Livraria Sulina Editora; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1980, V. IV, p. 1713.

e levada ao sul da França, e na qual o sacerdote cristão desempenhava a função de médico da alma.⁴⁰⁸

A partir da noção geral de que todo pecado é uma espécie de doença da alma, o funcionamento do enunciado pode ser explicado em dois desenvolvimentos. O primeiro, opera a conexão entre os domínios do patológico e do contrário à natureza; o segundo, faz a associação mais específica com o homoerotismo. Vejamos o passo a passo de cada um deles.

O primeiro desenvolvimento, a ligação entre a doença e o *contra natura*, inicia-se com a designação do sexo contrário à natureza (uma categoria *a priori* imprecisa) como uma doença moral e típica dos sodomitas. É o que se observa, por exemplo, em uma passagem do texto *O grande catecismo*, de Gregório de Nissa, momento em que o bispo capadócio fez este encaixe a partir da interrogação sobre a origem do mal e das razões divinas para não o conter, destruí-lo, curá-lo logo no início dos tempos.⁴⁰⁹ Em seguida, o castigo divino e a destruição de Sodoma são explicados a partir da lógica do combate à doença moral. O episódio de Sodoma é conectado a uma longa cadeia de eventos bíblicos, que servem para demonstrar a presença do mal em toda a existência humana após a Queda (estabelece-se, aqui, uma conexão implícita com o enunciado 4, que será apresentado em seguida). A todos os eventos maléficos da história bíblica, como o assassinato de Abel por seu irmão Caim, a maldade dos que se afogaram no dilúvio, as guerras dos egípcios contra o povo judeu, o orgulho da Assíria, a perseguição dos primeiros apóstolos pelos judeus e o massacre dos inocentes por Herodes, o episódio da destruição de Sodoma é conectado, como a "terrível doença caótica dos sodomitas". Esse encadeamento de eventos em uma sucessão de castigos divinos torna-se comum, uma espécie de convenção discursiva, sendo presente em diversos textos, como em várias cartas de S. Jerônimo.⁴¹⁰

Em seguida, a mecânica do enunciado oferece descrições do mal do pecado de Sodoma como uma doença moral semelhante às patologias do corpo. Desenha-se uma concepção do corpo espiritual, da alma subjetiva do homem, cuja corrupção manifestaria

⁴⁰⁸ CASSIANO, João. *Instituições Cenobíticas*. Tradução do latim pelo Mosteiro de Santa Cruz. Juiz de Fora, MG: Edições Subiaco, 2015, p. 304-5.

⁴⁰⁹ GREGORY OF NISSA. THE GREAT CATHECISM. In: GREGORY, Bishop of Nyssa. Selected Writings and Letters of Gregory, Bishop of Nyssa. Tradução, prolegômeno, notas e índices por William Moore, M.A., Henry Austin Wilson, M.A. In: CHAFF, Philip, D.D., LL.D., WACE, Henry, D.D. (Orgs.). *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Volume 5. Gregory of Nyssa: dogmatic treatises, etc. New York: Charles Scribner's Sons, 1917, p. 498.

⁴¹⁰ JEROME. Letter to Eustochium, p. 102; JEROME. Letter to Lucinius, p. 375; JEROME. Letter to Eustochium, p. 489; JEROME. Letter to Rusticus, p. 544.

sintomas gradualmente mais severos ao longo do tempo, em um sentido escatológico que culminou no deicídio atribuído aos judeus e na intervenção curadora do deus cristão – isto é, o sacrifício de Cristo e sua ressurreição. O pecado de Sodoma aparece como um episódio da evolução secular da doença moral da humanidade; não era seu ápice, ou seja, a sodomia (como pecado dos sodomitas, sem maior definição quanto ao seu conteúdo a princípio) não era o pecado mais grave dos homens, não era o momento culminante da doença que permitiria a intervenção médica. No entanto, em textos como os tratados morais de Gregório de Nissa, S. Jerônimo, S. João Crisóstomo e S. Agostinho, vale dizer que o episódio de Sodoma é descrito recorrentemente com qualificativos mais severos que os eventos que o antecederam ou sucederam, o que sugeriria alguma ênfase na terrível iniquidade da perversão da sodomia. Percebe-se que a consciência temporal cristã informava o funcionamento do enunciado da identificação da sodomia como uma doença, uma corrupção moral, na medida em que posicionava a doença moral dos sodomitas em uma diacronia de sentido escatológico.⁴¹¹

⁴¹¹ Segundo Reinhart Koselleck, a cristandade vivenciou o tempo, até o século XVI, como a expectativa sempre presente e sempre adiada do Apocalipse, do fim dos tempos. Ao longo dos séculos, a ânsia pelo Juízo Final precisou ser controlada, regulada, administrada, enfim, governada, cuidada pela Igreja, que tratou de amalgamar a sua história àquela do Cosmos, incluindo seu fim. Isso quer dizer que, com o cristianismo e, de modo mais preciso, com a sua organização em Igreja (*ecclesia*), o futuro foi incorporado à história da Igreja, que pôde se colocar como mediadora necessária entre o presente e o futuro escatológico. Conforme Jacques Le Goff, no cristianismo primitivo, o tempo era teológico, isto é, um tempo em que a presença de Deus é dominante, de maneira que o tempo experimentado, o que Agostinho argumentou como sendo a experiência temporal da alma, é a presença divina em tudo o que passa e nos vestígios que permanecem no espírito de cada um. Para o cristianismo, pois, não há oposição entre a eternidade e o tempo, uma vez que a primeira seria a dilatação infinita do segundo, na sucessão sem fim (ilimitada e incalculável) de presentes. A consciência do tempo promovida pelo cristianismo o representa como uma linha, indo de um ponto a outro, em uma sucessão irreversível. Diferenciando-o do judaísmo, um evento impôs ao cristianismo um novo centro temporal. Trata-se da Encarnação de Cristo, cujo nascimento, morte e ressurreição marcariam a consciência temporal cristã, não só por lhe proporcionar um centro ausente no judaísmo, demarcando uma ruptura imprescindível entre um antes e um depois, como também por redefinir a escatologia, a relação com o futuro, o fim dos tempos. O advento do Filho do Homem passou a funcionar, na consciência temporal cristã, como a realização do *telos*, do sentido, da história, uma vez que Cristo seria a boa nova da salvação expandida a todos que seguissem a Verdade (ele mesmo, para o cristianismo). Conforme argumentou Le Goff, isso significa que a parúsia, iniciada no evangelho, deveria ser continuada pela Igreja na duração, mortal, do tempo. A experiência temporal dos cristãos é caracterizada por um *telos*, um direcionamento linear, pontilhado por três eventos-chaves. São eles a Criação-Queda, como espaço de experiência inescapável, o Apocalipse-ressurreição dos mortos como horizonte de expectativa iminente e, no meio, a Encarnação-Paixão-Ressurreição de Cristo/Messias. De acordo com Hartog, é precisamente a descontinuidade temporal provocada pelo advento messiânico que especifica o modo cristão de experimentar o tempo, distinguindo-se do modo judaico. Esse evento dividiu a noção de tempo cristã entre um antes (marcado pela Antiga Aliança, pelo Antigo Testamento, pelo modo de vida Antigo, pelo imperativo da procriação carnal) e um depois (caracterizado pela Nova Aliança, pelo Novo Testamento, pelo modo de vida Novo da boa Nova, isto é, os evangelhos, pela possibilidade aberta para a escolha da virgindade como modo de vida). O tempo inaugurado pela Encarnação foi interpretado pela doutrina cristã dos primeiros séculos como um período intermediário, mais ou menos curto (até o fim da Idade Média, acreditava-se que sob constante ameaça do Fim) e de expectativa. KOSELLECK. *Futuro passado*, p. 26; LE GOFF, Jacques. *Para um novo conceito de Idade Média*. Tempo, trabalho e cultura no Ocidente. Trad.

O primeiro desenvolvimento do enunciado se completa com a correlação dos vícios entre si, explicando a passagem de um pecado ao outro como uma espécie de transmissão de uma doença que infectaria a alma. Trata-se de uma corrente maléfica que guarda semelhança às relações entre os combates espirituais elaboradas por Padres do deserto, como Evágrio e Cassiano, reaproveitadas, mais tarde, na forma das listas medievais dos pecados capitais.⁴¹² Esse encadear de pecados, agora, não segue o destino escatológico da humanidade, trata-se sim do destino individual de cada pecador, como um ato de transgressão poderia engendrar outro, um sintoma patológico gerando um crescente agravamento da situação do corpo espiritual, em uma espiral descendente até o inferno.⁴¹³

O segundo desenvolvimento do enunciado 3 desempenha a função de atribuir um conteúdo homoerótico mais específico ao pecado de sodomia, metaforizado como doença, peste ou praga (ocorrendo aqui uma conexão com os enunciados anteriores, a metáfora da doença constitui uma camada complementar de estigma aferida às relações homoeróticas). O principal exemplo textual desse desenvolvimento do enunciado 3 é o tratado *Contra os impugnadores da vida monástica*, de S. João Crisóstomo. Esse segundo desenvolvimento do enunciado da identificação da sodomia como uma doença se compõe de cinco etapas.

1ª) Trata-se de atribuir um caráter de novidade à perversão homoerótica da sodomia, expulsando-a dos domínios da ordem racional da Criação. Não haveria lugar, na natureza de origem divina e racional, para uniões designadas como contrárias à razão, as quais teriam sido primeiro cometidas pelos cidadãos de Sodoma. O objetivo discursivo, aqui, é posicionar as ações dos sodomitas pretéritos, e, por consequência, dos sodomitas presentes, fora da história da Criação, como algo que não deveria ter lugar no curso do tempo ordenado pela razão divina – uma perversão extraordinária. É uma tarefa de abjeção.⁴¹⁴

2º) O homoerotismo sodomítico é descrito por meio de metáforas de doenças. A sodomia é associada à peste, é uma pestilência. O pecado de Sodoma aparece descrito como uma podridão, um pus, algo putrefato: “Quando o médico tem que limpar a

Maria Helena da Costa Dias. Editorial Estampa: Lisboa, 1979, p. 45-46. (Nova História, 5). HARTOG. *Regimes de historicidade*, p. 90.

⁴¹² DELUMEAU. *O pecado e o medo I*, p. 364-5.

⁴¹³ GREGORY. *On virginity*, p. 350.

⁴¹⁴ JUAN CRISÓSTOMO. *Contra los impugnadores de la vida monástica*, p. 471-2.

podridão de uma ferida, não recusa usar do ferro e meter os dedos até o fundo mesmo da chaga, pois, tampouco eu recusarei falar deste assunto, tanto mais quanto a podridão é mais grave”.⁴¹⁵

3º) A atribuição de um conteúdo homoerótico à sodomia conduz a uma distinção progressivamente mais elaborada e específica em relação a outros pecados da carne, notadamente a fornicação. A sodomia é construída discursivamente como um pecado mais grave (posição que será consolidada ao longo da Idade Média), o que seria uma consequência de seu conteúdo homoerótico particular. Com ela, não se trata da dissolução com mulheres, mas com homens. Não se pode perder de vista que vários textos de teologia moral, como o tratado ora estudado de João Crisóstomo, manuais de confessores, penitenciais ou, ainda, textos mais específicos como o *Livro de Gomorra* de S. Pedro Damiano, tinham em vista organizar e disciplinar a vida monástica, em meio à qual as relações homoeróticas consistiram sempre um perigo, ainda que, a mais das vezes, dissimulado pelo estatuto nefando atribuído à sodomia. Vê-se que, ao menos nesse contexto, o significado da sodomia é mais preciso, comportando o sexo (qualquer tipo de sexo? Não há como saber) entre homens, ou, mais especificamente, entre homens e meninos, rapazes, crianças – uma vez que se trata, também de criticar a relação clássica da pederastia (o que faz uma conexão com o primeiro enunciado estudado).

4º) Elencar e atribuir estigmas culturais pesados ao homoerotismo, firmando sua identificação integral com o domínio da irracionalidade, do contrário à natureza e da sodomia. Para tanto, o discurso mobiliza os enunciados anteriores, atrelando, em uma corrente semântica única, os sentidos que associavam o homoerotismo à corrupção de menores, à afeminação, à passividade moral e, agora, à doença e à corrupção do corpo espiritual do homem.⁴¹⁶

5º) Retomar o tema do castigo divino aos sodomitas, interpretando-o, agora, como uma medida de purgação da corrupção, da putrefação, da peste de Sodoma.⁴¹⁷ No tratado *Contra os impugnadores da vida monástica*, essa última etapa aparece como uma ponderação sobre o motivo de uma cidade como Constantinopla, onde, a julgar pelas

⁴¹⁵ JUAN CRISÓSTOMO. *Contra los impugnadores de la vida monástica*, p. 470-1.

⁴¹⁶ JUAN CRISÓSTOMO. *Contra los impugnadores de la vida monástica*, p. 474-5.

⁴¹⁷ JUAN CRISÓSTOMO. *Contra los impugnadores de la vida monástica*, p. 473-4.

descrições, obviamente interessadas, do mesmo texto, a sodomia era tão flagrante e comum, não ter sido ainda destruída por uma chuva de fogo.

Ao sedimentar o sentido homoerótico do crime de Sodoma, descrevendo-o por meio de metáforas de doenças, de corrupção do corpo espiritual, o enunciado ora em análise cumpria a função discursiva de consolidar a construção das categorias de sodomia e de sodomita como o outro absolutamente abjeto, em relação à natureza divina da Criação. A descrição que S. João Crisóstomo fez da sodomia, conjugando uma assimilação tríplice à corrupção dos menores, à afeminação e à peste, não foi, contudo, a versão mais radical do funcionamento do enunciado 3. Os efeitos discursivos mais graves do uso da metáfora da peste e da corrupção do corpo e da alma para identificar e categorizar a sodomia se encontram no *Livro de Gomorra*, conforme relido à luz das considerações de Susan Sontag sobre a compreensão pré-moderna da doença e da experiência de estar/ser doente.⁴¹⁸ O uso de metáforas de doenças para caracterizar e definir a sodomia é recorrente nesse texto medieval – é possível contar ao menos doze ocasiões textuais em que ocorre algum tipo de aproximação entre a sodomia e formas de doenças, de pestes.⁴¹⁹ Por meio dessas metáforas, a sodomia é seguramente apresentada como um pecado gravíssimo, porque teria um efeito destruidor sobre todo o ser do homem, sua comunhão de carne e alma, segundo a concepção agostiniana central aos discursos da carne.

Como funcionava essa maneira não moderna, arcaica, medieval de se significar a doença e experimentar o estar/ser doente? Para Sontag, trata-se de entender como doença tudo o que desordena alguma faculdade ou função do corpo, resultando que a doença é descrita tal como é vivenciada, experimentada, intuitivamente, como uma relação entre suas esferas exterior e interior (cuja existência é pressuposta). A significação arcaica da doença utiliza de modo central metáforas da poluição, da contaminação, em uma lógica anticientífica da conspurcação. É o que a autora percebe ao analisar discursos literários, médicos e filosóficos de distintos recortes temporais sobre doenças como a lepra, a peste bubônica, a sífilis (concepção arcaica), a tuberculose e o câncer (concepção moderna). As metáforas da poluição brotam a partir de um cenário patológico em que o sofrimento humano é considerado degradante, desumanizador. É o caso de patologias que provocam

⁴¹⁸ SONTAG, Susan. *Doença como metáfora. Aids e suas metáforas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 45-88.

⁴¹⁹ DAMIAN. *The Book of Gomorrah*, p. 81, 95, 99, 117, 122-3, 127, 130, 131, 132, 137, 142.

a desfiguração da pessoa, especialmente de seu rosto, o que é vertido em discurso como uma animalização, uma putrefação, uma dissolução da pessoa.⁴²⁰

No caso do enunciado da identificação entre sodomia e uma doença, conforme sua versão mais radical presente no *Livro de Gomorra*, o pecado de Sodoma é descrito recorrentemente como uma peste. Sontag mostra que a metáfora da peste, a forma mais comum de significação e experimentação da aids na contemporaneidade, joga com sentidos morais e religiosos bastante antigos. O termo peste vem do latim *pestes*, cujo sentido era o de flagelo ou calamidade. Assim, usar o vocabulário da peste é uma estratégia discursiva, utilizada no passado, como na contemporaneidade, para dizer de um mal cataclísmico, necessariamente coletivo, sugerindo a ideia de epidemia. Epidemia da aids, epidemia da lepra, da sífilis. Da sodomia? A epidemia de uma peste evoca, pois, o terror de um mal coletivo e a sombra de um castigo imposto pelos deuses – o que é a explicação mais antiga de todas para qualquer doença. A concepção pré-moderna da doença como peste se desdobra em uma condenação moral da pessoa como partícipe do que hoje se chama “grupo de risco”, mas que pode ser entendido, do ponto de vista arcaico, como uma comunidade poluída para qual a doença era uma condenação. A metáfora da peste atua, pois, na direção de coletivizar o empestado, não, contudo, no sentido de uma identidade pessoal moderna que se impregna na subjetividade individual, antes dentro do quadro medieval de uma privacidade gregária, da ausência absoluta de solidão e, conseqüentemente, da subjetivação como uma expressão da ordem ou do estamento social em que cada um era juridicamente localizado.⁴²¹

⁴²⁰ SONTAG. *Doença como metáfora. Aids e suas metáforas*, p. 45-65.

⁴²¹ DUBY. A vida privada nas casas aristocráticas da França feudal. Convívio. In: DUBY, G. (Org.). *História da vida privada 2. Da Europa feudal à Renascença*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 59, 66. O historiador António Manuel Hespanha, estudando um período histórico bastante posterior, não obstante isso, explicou bem como, em sociedades não-modernas, como a portuguesa de Antigo Regime, mas também, guardadas as diferenças não desprezíveis entre elas, a da Europa medieval, as identidades dos indivíduos conformavam-se às qualidades, juridicamente estabelecidas, dos estados sociais (ordens ou estamentos) em que nasceram, vivem e morrem. Neste contexto, o que hoje entendemos como características individuais, matriz da identidade pessoal moderna a partir de John Locke, até mesmo os corpos materiais, importavam menos do que a qualidade que as pessoas tinham como partícipes de determinado estado, ordem ou estamento social. Vejamos como Hespanha explicou a questão: “Então, se são as qualidades, e não os seus suportes corporais-biológicos, que contam como sujeitos de direitos e obrigações, estes pode multiplicar-se, dando carne e vida jurídica autónoma a cada situação ou veste em que os homens se relacionem uns com os outros. A sociedade, para o direito, enche-se de uma pletera infinita de pessoas, na qual se espelha e reverbera, ao ritmo das suas multiformes relações mútuas, o mundo, esse finito, dos homens. A mobilidade dos estados em relação aos suportes físicos é tal que se admite a continuidade ou identidade de uma pessoa, ainda que mude a identidade do indivíduo físico que a suporta. Tal é o caso da pessoa do defunto que, depois da morte, incarna no herdeiro; mas é também o caso do pai, que incarna nos filhos, mantendo a sua identidade pessoal (“O pai e o filho são uma e a mesma pessoa no que toca ao direito civil”, Valasco, 1588, cons. 126, n. 12). A relação entre

A metáfora da peste joga também com as percepções de alteridade da cultura ocidental. A peste nunca é nativa do lugar de enunciação do sujeito moralista, ela sempre vem de outro lugar, sempre pertence ao estranho, ao estrangeiro. A peste separa um nós-sãos-sadios-salvos de um eles-pecadores-doentes-condenados. A pessoa empesteadada é, por definição, uma pessoa poluída e poluente, que se compraz na imundície, portanto, é sempre errada. Isso funciona também na recíproca, a pessoa moralmente errada é sempre poluente, poluída, empesteadada.⁴²² Duby comenta que era este o sentido da doença na sociedade medieval, a partir da sua análise da arquitetura do monastério de Cluny e, especificamente, do lugar ali da enfermaria para os monges doentes. A doença não se desligava do pecado, era sua marca (na mesma medida em que o pecado era definido como uma doença da alma, como vimos acima). O patológico estava conectado em permanência ao moral e ao religioso. Estar doente era ser pecador, pecar era adoecer, como o historiador explica sobre a reinserção dos monges curados ao cotidiano da abadia: “Pois, se estavam doentes, é que eram pecadores; deviam, portanto, purificar-se por meio de práticas penitenciais; curados, era-lhes necessário ainda, antes de reunir-se aos outros, proceder a uma última purificação, receber a absolvição”.⁴²³

Os apontamentos de Sontag nos permitem desembaraçar a teia de metáforas que impregna os discursos sobre a sodomia no contexto do dispositivo da carne, distinguindo alguns objetivos políticos locais (como aqueles em torno do texto de S. Pedro Damiano). Objetivos locais no espaço do discurso, mas que reverberaram em sua intenção disciplinadora do erotismo cristão e clerical. O cardeal designou a sodomia como vírus da peste, câncer da imundície, ferida letal purulenta, lepra, pestilenta, pestilento veneno da luxúria, pestilência de Gomorra, fluxo leproso do sêmen, lepra da alma, sinal da desonra na face, pestilência da impureza, pestilência tão detestável do pecado. Damiano, com essa estratégia, dá à sodomia conotações temíveis. A categoria assoma como algo degradante, desumanizador, que, tal como a lepra, devora as feições da pessoa, a torna irreconhecível, deixa-a repleta de feridas com pus. Mais do que destruir a pessoa do pecador, a sodomia o inseria em um grupo coletivo, o dos pecadores, dos condenados, dos danados, desgraçando-o para a eternidade. O sodomita revela-se como uma categoria

estado e indivíduo chega a aparecer invertida, atribuindo-se ao estado (à qualidade) o poder de mudar o aspecto físico do indivíduo; diz-se, por exemplo, que o estado de escravidão destrói a fisionomia e majestade do homem”. HESPANHA. *Imbecillitas*, p. 59.

⁴²² SONTAG. *Doença como metáfora. Aids e suas metáforas*, p. 67-9.

⁴²³ DUBY. A vida privada nas casas aristocráticas da França feudal. *Convívio*, p. 64.

jurídica localizada no ponto mais baixo do ordenamento social. Além disso, ao metaforizar a sodomia como uma lepra e uma peste, S. Pedro Damiano lograva dar à categoria um atemorizante viés de tragédia coletiva, descrevendo-a como uma punição, ou como aquilo que atrai o mais severo castigo divino. Como resultado, Damiano abria o caminho para sua proposta radical de punição aos clérigos sodomitas, sua expulsão da Igreja.

A punição dos sodomitas proposta por S. Pedro Damiano evoca a descrição apresentada por Foucault sobre como se dava o combate à lepra antes das inovações modernas das disciplinas no século XVIII e do biopoder no século XIX. A lepra era combatida por meio de um modelo de exclusão, que era operado pela divisão maciça e binária entre os saudáveis-salvos e os doentes-condenados/pecadores. Esses formavam um grupo indiferenciado (não importava às relações de poder diferenciar um leproso do outro, individualizá-los), rejeitado em bloco para além das muralhas da cidade, do castelo, do monastério, da Igreja, da cristandade. Ao leproso, restava o exílio-cerca. O modelo do combate à lepra foi, pois, o do grande fechamento, que impunha a ruptura total de contatos entre os são-salvos e os doentes-condenados/pecadores.⁴²⁴ O que Sontag chamou de concepção pré-moderna de doença aparece em Foucault como um dispositivo alternativo ao da modernidade para produção de verdade-poder-subjetividades. Trata-se do dispositivo da carne. Nele, o lugar da sodomia é o mesmo que o da lepra, ambas pestilências cujos miasmas as elites morais, religiosas e carnais, os quase-santos praticantes da virgindade, da continência e do celibato, ou mesmo os casados, mais próximos da impureza da libido, não podiam suportar em torno de si.

Destarte, os efeitos discursivos do enunciado 3, que estabelece a identificação entre a sodomia e doença, metaforizando o nefando sobretudo como uma peste, podem ser resumidos como uma radical desumanização daqueles em torno de quem era tecida a categoria de sodomita, como uma identidade que os tornava juridicamente responsáveis pela abominação que cometiam. Mais do que destruir a pessoa do pecador, a sodomia, como categoria discursiva, o inseria em um grupo coletivo, o dos pecadores, desgraçando-o, danando-o, na vida terrena e no além. Esse é o sentido das penas infamantes aplicadas aos sodomitas ao longo da história, que se tornariam a prática jurídica mais comum da Inquisição portuguesa a partir do século XVI, como veremos a seguir. O sodomita revela-

⁴²⁴ FOUCAULT. *Vigiar e punir*, p. 186-190.

se como uma categoria jurídica inserida no ponto mais baixo do ordenamento social-moral-religioso da cristandade, dentro do regime da carne cristã. Por fim, há o efeito discursivo da construção da sodomia como uma tragédia comunitária (o que servia de eventual incentivo à delação dos sodomitas), como aquilo que atraía o mais severo castigo divino.

O enunciado 3 e seus efeitos discursivos desempenham um papel central nos discursos sobre a sodomia em circulação na Época Moderna, especialmente na forma de advertências e exortações contra a ameaça iminente do castigo divino que desabaria sobre toda comunidade que abrigasse algum sodomita. Luiz Mott aponta para evidências do funcionamento do enunciado na Bahia ao fim do século XVII, veiculado pelas pregações ordenadas na cidade pelo severo arcebispo D. João da Madre de Deus, em resposta à epidemia que, por volta de 1686, dizimava a população da então capital colonial. Além do surto epidêmico (de febre amarela, informa Mott), a cidade da Bahia sofreu com secas e, conseqüentemente, crises de fome no mesmo período.⁴²⁵ Diante desse contexto, cruzando-o com as narrativas dos processos inquisitoriais de sodomitas denunciados ou presos na Bahia naquele ínterim, Mott faz a correta ilação:

Não seria descabido conjecturarmos que as numerosas denúncias contra os sodomitas em 1686 e as prisões de 1689 tenham sido efetuadas graças à instigação clerical nos púlpitos e pressão popular, secularmente acostuada à caça às bruxas, no caso, os sodomitas. Luiz Delgado, Doroteu Antunes e o 3º sodomita anônimo degredado para Angola foram os bodes expiatórios encontrados pelo Bispo e opinião popular para explicar as calamidades públicas e justificar tais deportações para o além mar.⁴²⁶

O episódio mostra bem a articulação dos níveis discursivo e extra discursivo, entre os discursos que modelavam uma figura terrível para o sodomita e as práticas e técnicas de poder que costuravam essa categoria por sobre as subjetividades desejanter de amantes homoeróticos. Mott sugere que os clérigos baianos instigaram as denúncias contra os sodomitas, culpando-os pela calamidade pública, tomada como um castigo divino pelos pecados dos baianos, sobretudo dos sodomitas escondidos entre eles. Nessas verossímeis pregações, o discurso veiculado era aquele em que a sodomia estava diretamente associada a doenças e pestes, atraindo o castigo divino. Temores similares podiam circular entre os estratos sociais, ocasionalmente emergindo nos relatos que integravam documentos jurídicos, como processos inquisitoriais.

⁴²⁵ MOTT. *O sexo proibido*, p. 118-121.

⁴²⁶ MOTT. *O sexo proibido*, p. 121.

Um episódio que mostra a presença de um difuso temor associando a sodomia, seus praticantes e desastres coletivos é narrado por uma testemunha no processo movido pela Inquisição de Lisboa contra Pedro Ferreira, um rapaz solteiro, cristão-velho, acusado de sodomia em 1661, mas que terminou absolvido pelo tribunal. Reservando os detalhes desse interessante documento para análise em capítulo posterior, interessa aqui resgatar as palavras ouvidas pela denunciante (uma vizinha do réu), ditas por alguns convivas das festas de rapazes inclinados ao homoerotismo que ocorriam na casa do referido Pedro Ferreira. Foram elas as seguintes.

[...] por ver continuação de gente extravagante que ali concorre, tem formado juízo que cometem uns com os outros o pecado nefando de sodomia, e também se confirma nisto por lhes ouvir perguntar uns aos outros se iam na frota que agora está para partir para o Brasil. E alguns deles responderem que iam, respondeu um moço vestido de pano alvadio, a que eles chamam Marques, não sabe outra confrontação dele, que a frota se havia de ir a pique, porque levava tanto somítico [...].⁴²⁷

Os convivas, em meio aos seus festejos, às suas brincadeiras, todas de cunho homoerótico, forte o suficiente para despertarem as suspeitas de prática nefanda por parte da vizinha, reproduziam uma versão do enunciado 3, conectando a sodomia a uma tragédia específica, conectada ao contexto imperialista português na Época Moderna: isto é, a empresa colonial ficava ameaçada pela presença de sodomitas na frota que fazia a travessia atlântica, que haveria de ir à pique, de naufragar, devido à presença de tantos sodomitas a bordo das naus. Note-se que não se trata de uma interrogação, mas de uma afirmação feita por um dos rapazes, provavelmente sabedor das práticas homoeróticas dos demais ali presentes. Mais mortífera que uma peste, a sodomia era capaz de afundar inteiras esquadras.

O mesmo enunciado estava presente em documentos textuais de natureza variada, desde códigos jurídicos, como as ordenações e constituições diocesanas, até obras poéticas.⁴²⁸ Vejamos com quais termos a sodomia aparece descrita nas *Ordenações Afonsinas*.

⁴²⁷ "[...] per Ver a conti / nuacão de gente estraugante / que aly concorre tem formado juiSo / que cometem huns com os outros / o pecado nefando de Sodomia, e tam / bem se confirma nisto per lhe ouuir / perguntar huns a outros se hiaõ na / frota que agora esta para partir para / o Brasil e alguns delles respon / derem que hiaõ, respondeo hum / Moço uestido de pano aluadio a que / elles chamaõ Marques, naõ Sabe ou / tra confrontaçãõ delle, que a frota / Se hauia de ir a pique perque leuaua // tanto Somitico [...]" DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 00164, fl. 9.

⁴²⁸ Mott cita algumas passagens de poemas de Gregório de Matos em que o poeta, ao descrever a cidade da Bahia e os males que a acometiam ao final do século XVII, a compara às abomináveis Sodoma e Gomorra, como nos dois versos seguintes, "Tão queimada, e destruída / te vejas, torpe cidade / como Sodoma, e Gomorra / duas cidades infames". MOTT. *O sexo proibido*, p. 120. Para o poema completo, com o

Sobre todos os pecados, bem parece ser mais torpe, sujo e desonesto, o pecado da Sodomia. E não é achado outro tão aborrecido ante DEUS e o mundo como ele. Porque não tão somente por ele é feita ofensa ao Criador da natureza, que é Deus, mais ainda se pode dizer que toda natureza criada, assim celestial como humanal, é grandemente ofendida. E segundo disseram os naturais, somente falando os homens nele, sem outro algum ato, tão grande é o seu aborrecimento, que o ar o não pode sofrer, mais naturalmente é corrompido, e perde sua natural virtude. E ainda se lê, que por este pecado lançou DEUS o dilúvio sobre a terra, quando mandou a Noé fazer uma Arca, em que escapasse ele e toda a sua geração, porque reformou o mundo de novo. E por este pecado, subverteu as cidades de Sodoma e Gomorra, que foram das notáveis que, àquela estação havia no mundo. E por este pecado foi destruída a Ordem do Templo por toda a Cristandade em um dia. E porque, segundo a qualidade do pecado, assim deve gravemente ser punido: porém, Mandamos, e provemos por Lei Geral, que todo homem, que tal pecado fizer, por qualquer guisa que possa ser, seja queimado e feito por fogo em pó, por tal que já nunca de seu corpo e sepultura possa ser ouvida memória.⁴²⁹

A sodomia aparece diretamente relacionada a calamidades naturais e sobrenaturais, à corrupção e à putrefação, o próprio ar se corrompe, se torna viciado (refletindo, em relação de simpatia, o caráter também viciado dos sodomitas). Fica claro que a sodomia era descrita como desempenhando um mecanismo similar ao da peste, corrompendo a natureza da Criação, da mesma maneira como corrompia a natureza do homem. A mesma associação entre o pecado de Sodoma e catástrofes coletivas aparece nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, no trecho seguinte:

É tão péssimo e horrendo o crime da sodomia, e tão encontrado com a ordem da natureza e indigno de ser nomeado, que se chama nefando, que é o mesmo que pecado em que se não pode falar, quanto mais cometer. Provoca tanto a ira de Deus, que por ele vêm tempestades, terremotos, pestes e fomes, e se abrasaram e subverteram cinco cidades, duas delas somente por serem vizinhas de outras onde se cometia.⁴³⁰

Observe-se a repetição do enunciado, associando firmemente a sodomia a calamidades como tempestades, terremotos, fomes e, significativamente, *pestes*. Imbricado à assimilação da sodomia a pestilências e a desastres coletivos, estava o seu estatuto de pecado nefando, que jogava todos os atos eróticos subsumidos na categoria de sodomia para o domínio do abjeto, que se queria à margem da linguagem/cultura (ainda que discursivamente constituído).⁴³¹ Nesse sentido, é interessante a maneira como as *Constituições do arcebispado de Goa*, datando de 1568, tipificavam a sodomia.

sobrescrito *Descreve com mais individuação a fiducia, com que os estranhos sobem a arruinar sua republica*", ver MATOS, Gregório. *Obra poética*. Edição James Amado. 5ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2010, p. 334-338.

⁴²⁹ *Ordenações afonsinas*, livro V, título XVII, *Das que cometem pecado de sodomia*. Disponível em <http://www.ci.uc.pt/ihiti/proj/afonsinas/15pg53.htm>. Último acesso em out.2020.

⁴³⁰ VIDE. *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia*, p. 482.

⁴³¹ Criticando a interpretação semiótica, proposta por Kristeva, da estruturação psíquica da lésbica na psicanálise de Lacan, Butler questionou se o medo inscrito nesta interpretação da lésbica como psicótica

Todo aquele que for compreendido pecar no pecado contra natura, se for clérigo, será deposto e metido em religião, para que faça perpétua penitência. E se for leigo, deve ser excomungado e apartado da companhia dos fieis cristãos, até fazer condigna satisfação. Porque este pecado é mais grave que conhecer carnalmente sua própria mãe.⁴³²

A sodomia é comparada ao terrível pecado do incesto materno (lembramos que estamos no contexto do pleno funcionamento do dispositivo da aliança)⁴³³ e julgado ainda pior. Portanto, cometer tal ofensa era se deslocar para além das leis mais básicas da natureza, segundo a concepção cristã que embasava o funcionamento dos discursos da carne. De acordo com o historiador Alain Bray, a sodomia em geral e, especificamente, o homoerotismo ocupavam um lugar indefinido e, ao mesmo tempo, específico no universo simbólico articulado pela cultura culpada, angustiada e amedrontada do mundo Ocidental na Época Moderna. Se a sodomia era claramente associada ao demônio e ao mal, sua condição de pecado máximo da luxúria fazia com que essa associação não fosse simples. Se, certamente, não havia um lugar para a sodomia no Reino dos Céus ou na Criação, tampouco haveria algum no Reino dos Infernos. É esse não-lugar a chave para a compreensão da trajetória histórica dos sentidos culturais da sodomia difundidos pelos enunciados ora em estudo. Repudiada por Deus e pelo Diabo, onde se encaixaria a sodomia? Se é que em algum lugar? O pecado de Sodoma estaria para além das leis da natureza, não sendo uma criação divina (argumento presente, como vimos, em vários textos, desde a Antiguidade), ela teria que ser algo radicalmente distinto de qualquer outro ente da Criação. A sodomia seria estranha à cadeia do ser, à harmonia do universo criado ou de sua dança universal. A sodomia não seria nada no Céu, na terra ou no Inferno, porque ela não teria sido concebida como parte da ordem criada (o que não significa que ela não fosse punida pelos demônios no inferno, como foi relativamente comum ser

não seria, ao contrário da compreensão de Kristeva (que a vê como um resultado do recalçamento da cultura, da lei do pai lacanian), um medo de se perder a legitimidade cultural, o que significa ser projetada, não para um antes ou um fora da cultura (o que ou não existe ou nos é inacessível), mas, sim, para fora da legitimidade cultural, ainda no interior da cultura, em suas margens, culturalmente marginalizada. Essa expulsão para as margens da cultura corresponde à construção da abjeção, segundo, ainda, a leitura feita por Butler de Kristeva. A abjeção não é a expulsão do reino da cultura, ao revés, é a demarcação do seu limite, a partir das linhas de fronteiras corpóreas e psíquicas do sujeito, assim, performativamente, construído. O sujeito construído pela rejeição do abjeto articula a elaboração cultural das fronteiras do eu e da cultura. Destarte, a filósofa *queer* e não binária conclui que a expulsão e a repulsa do outro é um processo constituidor do eu. Nos domínios da experiência cristã do sexo, portanto, o sodomita revela-se indispensável à constituição do verdadeiro fiel cristão. BUTLER. *Problemas de gênero*, p. 131-2; 190-1.

⁴³² Constituições [sic] do Arcebispo de Goa, aprovadas pelo primeiro côncilio provincial. - Goa : per João de Endem, 8 Abril 1568. Arquivo: Biblioteca Nacional de Lisboa. Disponível em: <http://purl.pt/14666>. Último acesso em out.2020.

⁴³³ FOUCAULT. *História da sexualidade I*, p. 41-2.

representado na iconografia medieval desse pecado).⁴³⁴ A sodomia seria o signo por excelência da dissolução, da desordem, do caos.⁴³⁵

No quadro seguinte, podemos retomar o funcionamento do enunciado 3 no âmbito do discurso da carne, em relação estreita com os enunciados anteriores.

Quadro 6: Enunciado 3: Sodomia e doença

<i>A priori histórico</i>	<ol style="list-style-type: none"> 1) Definição do pecado como doença da alma e do sacerdote como médico da alma. 2) Tradição do ascetismo monástico.
Funcionamento do enunciado: 1º desenvolvimento	<ol style="list-style-type: none"> 1) Designar o sexo contrário à natureza (categoria imprecisa) como uma doença moral típica dos sodomitas. 2) Explicar o castigo divino e a destruição de Sodoma a partir da lógica de combate a uma doença moral. 3) Descrever o mal do pecado de Sodoma em termos de uma doença corpórea → Uma corrupção do corpo espiritual. <ol style="list-style-type: none"> 3.1) A doença moral-espiritual teria sintomas crescentes no tempo, como uma patologia do corpo → lugar da sodomia na escatologia cristã. 4) Correlacionar os vícios entre si, sua transmissão é descrita em termos da evolução de uma doença → A categoria de sodomia mantém-se imprecisa.
Funcionamento do enunciado: 2º desenvolvimento	<ol style="list-style-type: none"> 1) Atribuir um caráter de novidade à perversão homoerótica de Sodoma, expulsando-a da Criação → tarefa de abjeção. 2) Metaforizar o homoerotismo sodomítico como uma putrefação ou uma pestilência. 3) Especificar a categoria sodomia, distinguindo-a da fornicação. 4) Elencar e retomar os estigmas lançados ao homoerotismo (mobilização dos enunciados anteriores). 5) Retomar o tema do castigo divino aos sodomitas. → Atribuição de um conteúdo homoerótico específico ao pecado de Sodoma.
Efeitos discursivos	<p>Efeito de desumanização: o sodomita é deslocado para um local de alteridade radical: a mais baixa categoria de pecados.</p> <p>Efeito de desgraça coletiva: a sodomia é alçada à posição de causa das mais variadas tragédias coletivas, por atrair o mais severo castigo divino. Catástrofes como pestes e epidemias, fomes, tempestades, terremotos, incêndios, naufrágios.</p>
Exemplos textuais	Tratados morais de Gregório de Nissa, cartas de S. Jerônimo, <i>Tratado contra os Impugnadores da Vida Monástica</i> de S. João Crisóstomo, <i>Livro</i>

⁴³⁴ Robert Mills mostrou como homens sodomitas (ou sodomitas masculinos) foram repetidamente representados recebendo punições infernais na iconografia medieval. Por exemplo, em iluminuras de manuscritos variados ou em figuras esculpidas em capitais de colunas que adornavam as catedrais medievais. Segundo o autor, frequentemente, as punições infernais a que os sodomitas eram submetidos retomavam os atos eróticos pelos quais eles estavam sendo punidos. Atualizando as profundas conexões entre a sodomia e o sexo anal, na maioria dos casos documentados pelo historiador, a sodomia aparece punida com alguma forma, dolorosa, de penetração anal. MILLS. *Seeing sodomy in the Middle Ages*, p. 270-285.

⁴³⁵ BRAY. *Homosexuality in Renaissance England*, p. 21-3.

	<i>de Gomorra</i> , pregações e sermões, Ordenações do Reino, Constituições episcopais, poesia satírica, processos inquisitoriais.
--	--

Fonte: Autoria própria.

Tal era o espaço cultural ocupado pela sodomia na complexa matriz de culpa-medo-ódio, que organizava e distribuía as instituições e os agentes discursivos e extra discursivos no dispositivo da carne: um não lugar, que era o ápice da desordem, do caos. Era a semente da transgressão, que estaria no fundo da subjetividade humana desde a Queda de Adão. Como expressão máxima da luxúria, a sodomia como que passou a sintetizar a concupiscência da vontade humana. Os atos venéreos ditos contra a natureza, contra a ordem de verdade criada pelo deus dos cristãos, seriam especialmente perturbadores, especialmente graves, muito mais sérios que meras transgressões contra o sistema da aliança e as relações de parentesco, porque simbolizavam a possibilidade do triunfo da concupiscência em qualquer um a qualquer momento. À sodomia, conectava-se o temor escatológico do fim iminente do mundo.⁴³⁶

1.3.5 Enunciado 4: Sodomia e libido

A conexão entre a sodomia e a libido – isto é, a relação discursivamente construída entre as categorias do pecado de Sodoma e da vontade concupiscente do homem – corresponde a um enunciado central aos discursos da carne, uma vez que toca diretamente na problemática da natureza decaída do homem, sua propensão ou disponibilidade ao pecado e à possibilidade de redenção ou salvação por meio da intervenção da graça divina. Vê-se logo que o enunciado 4 funciona dentro do contexto epistêmico da doutrina agostiniana do pecado original, que se desdobra no processo de libidinização do sexo, conforme estudado por Foucault em *Les aveux de la chair*.⁴³⁷ Consequentemente, o enunciado aparece em plena forma, primeiro, nos escritos de S. Agostinho, não apenas nos tratados morais, cabe frisar, mas também nos dogmáticos e polemistas contra seus opositores, como os pelagianos. Estudando o arcabouço jurídico dos reinos ibéricos durante a Idade Média, o historiador Marcelo Pereira Lima também percebeu como, nessa documentação, a sodomia era caracterizada como uma ação coadunada com uma vontade desviante, possuindo uma extensão transgressiva de ordem social e divina (consequência do enunciado 3, conforme discutido acima), resultando em figura do sodomita descrita como um ser torpe, porque contrário à natureza, e antissocial. A sodomia era construída

⁴³⁶ DELUMEAU. *História do medo no Ocidente*, p. 302.

⁴³⁷ FOUCAULT. *Histoire de la sexualité 4*, p. 325-361.

como um ato de vontade (concupiscente) que ia contra a natureza (a sociedade), ademais, desonesto, impudico, lascivo, marcado pela obscenidade, impuro, sujo e feio.⁴³⁸

O enunciado funciona em três etapas básicas, que vão progressivamente esculpindo um lugar privilegiado para a sodomia no plano discursivo da libido.

1ª etapa: Conectar a história de Sodoma à existência do pecado original, como uma lição sobre a natureza humana após a Queda. O castigo divino que se abateu sobre as cinco cidades infames é relido como uma prédica sobre o orgulho, a soberba, dos homens. O uso da história de Sodoma como uma lição de humildade ou sobre a corrupção dos homens aparece, entre outros exemplos, nos tratados *Sobre a predestinação dos Santos* e *Sobre a Graça de Deus e o Pecado Original*. No primeiro, o exemplo da destruição dos sodomitas é utilizado como um recurso para abater o orgulho humano, inspirando-se em uma passagem da *Epístola aos Romanos*.⁴³⁹ No segundo, a história de Sodoma é usada por Agostinho como uma prova, manejada contra os seguidores de Pelágio, da existência do Pecado Original.⁴⁴⁰

A associação entre Sodoma e corrupção, destruição e generalização da iniquidade aconteceu também em alguns textos. No *Sermão sobre a destruição da cidade de Roma*, Agostinho comparou o caso de Sodoma com o romano. Diante da consternação geral na cristandade pela queda de Roma, muitos questionaram, retomando a prece de Abraão diante das chamas de Sodoma, se não haveria em Roma nenhuma pessoa justa para aplacar a ira divina. Contra esse raciocínio, Agostinho argumentou que Roma não fora destruída no mesmo sentido que Sodoma. Enquanto essa foi arrasada de um modo completo e total, ao ponto de restar somente cinzas e pó, como uma espécie de adiantamento do Juízo Final, o mesmo não se deu com Roma. A cidade eterna não foi totalmente destruída, ela foi poupada, pois ali existiam, de fato, muitos justos – os

⁴³⁸ LIMA, Marcelo Pereira. (Re) inventando o corpo do sodomita no Medievo Ibérico: algumas reflexões à luz dos *Gender Studies*. In: MARTINS, Ana Cláudia Aymoré; VERAS, Elias Ferreira (org.). *Corpos em aliança*. Diálogos, interdisciplinares sobre gênero, raça e sexualidade. Curitiba: Appris, 2020, p. 175-198.

⁴³⁹ Trata-se de uma referência que Paulo faz ao profeta Isaías: “Se o Senhor dos Exércitos / não nos tivesse preservado em germe / teríamos ficado como Sodoma, / teríamos ficado como Gomorra”. (Rm. 9: 29), *Bíblia de Jerusalém*, p. 1983. AUGUSTIN. On the predestination of the Saints. In: SCHAFF, Philip, D.D., LL.D. (Org.). *A select library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Series I, Augustine volumes, Volume V, On the Holy Virginity, Doctrinal Treatises, Moral Treatises. Edinburgh: T&T Clark, s/d., p. 1349.

⁴⁴⁰ AUGUSTIN. Treatise on the Grace of Christ and on Original Sin. In: SCHAFF, Philip, D.D., LL.D. (Org.). *A select library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Series I, Augustine volumes, Volume V, On the Holy Virginity, Doctrinal Treatises, Moral Treatises. Edinburgh: T&T Clark, s/d, p. 735.

cristãos.⁴⁴¹ Por sua vez, no tratado *Enchiridion, sobre Fé, Esperança e Amor*, Agostinho afirma que grande e alto era o grito, o gemido, o berro em Sodoma e Gomorra, pois, nessas cidades, os crimes não só eram permitidos, como abertamente praticados, quase como se fossem protegidos pela lei local (uma argumentação que recorre a termos semelhantes aos presentes na radical crítica à cultura antiga feita por S. João Crisóstomo).⁴⁴²

A primeira etapa do funcionamento do enunciado 4 manipula, por conseguinte, usos genéricos da história de Sodoma, nos quais não é estabelecido um conteúdo erótico específico ao pecado dos sodomitas. A passagem do *Gênesis* é associada aos pecados mais graves, ao orgulho humano, à corrupção da natureza humana e ao Pecado Original, à destruição, à corrupção, à devassidão e ao peso insuportável do castigo, coletivo, divino.

2ª etapa: Retomar a história do pecado de Sodoma, tornando a descrevê-lo, agora, porém, com conteúdo erótico mais determinado, ligando-o ao domínio do erotismo convencionado como contrário à natureza, por isso, irracional. A atribuição à sodomia de um conteúdo homoerótico, marcado como irracional e, por conseguinte, contrário à natureza, aparece, principalmente, na famosa passagem das *Confissões* de S. Agostinho. Trata-se do capítulo 8, “A moral e os costumes”, do livro 3, “Os estudos”, das *Confissões*. Vejamos:

Em que tempo ou lugar será injusto que “amemos a Deus com todo o nosso coração, com toda a nossa alma e com toda a nossa mente, e que amemos o próximo como a nós mesmos?” Por isso as devassidões contrárias à natureza, sempre e em toda a parte se devem detestar e punir, como o foram os pecados de Sodoma. Ainda que todos os povos os cometessem, cairiam na mesma culpabilidade de pecado, segundo a lei de Deus que não fez os homens para assim usarem dele.

Efetivamente, viola-se a própria união que deve existir entre Deus e nós, quando a natureza, de quem Ele é autor, se mancha pelas paixões depravadas. Porém as torpezas luxuriosas, contrárias aos costumes humanos, devem-se repelir, em razão da diversidade de costumes, a fim de que, por nenhuma desvergonha de cidadão ou de estrangeiro, se quebre o pacto estabelecido pelo costume ou lei de uma cidade ou nação.⁴⁴³

⁴⁴¹ AGOSTINHO, St. Bispo de Hipona. *O De Excidio Urbis Romae e outros sermões sobre a queda de Roma*. Trad. do latim, introdução e notas Carlota Miranda Urbano. 3. Ed. Coimbra: Imprensa Universidade de Coimbra, 2013, p. 43-4.

⁴⁴² AUGUSTIN. *The Enchiridion*. In: SCHAFF, Philip, D.D., LL.D. (Org.). *A select library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Series I, Augustine volumes, Volume III, On the Holy Virginity, Doctrinal Treatises, Moral Treatises. Edinburgh: T&T Clark, s/d., p. 567.

⁴⁴³ AGOSTINHO, St. Bispo de Hipona. *Confissões*. Trad. J. Oliveira, A. Ambrósio de Pina. 28. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015, p. 74-75. (Coleção pensamento humano)

O pecado de Sodoma é descrito como “devassidões contrárias à natureza”. Mesmo sendo um conteúdo ainda demasiado largo, já se observa o recorte estritamente erótico da natureza da transgressão dos sodomitas. Para Agostinho, não havia dúvida de que a sodomia era uma categoria de pecado carnal, particularizada por se dar de modo contrário ao ordenamento natural. Há nesta passagem uma observação importante sobre a razão da sodomia ser tão grave um pecado. Diferentemente da fornicção, do adultério ou mesmo do incesto, a sodomia é o ato de romper com as leis naturais e divinas, do sexo. Por essa razão, ela produz, segundo Agostinho, uma violação da união entre Deus e os homens, entre o Criador e criatura. Esta, ao contrariar todas as leis da Criação, estaria provando sua revolta contra o Criador. Esse enunciado, estabelecendo a razão da particular gravidade da sodomia, determinará, ao longo dos séculos seguintes, o posicionamento da categoria na matriz de pecados do dispositivo da carne, abrindo espaço, até mesmo, para a futura apropriação da perseguição dos sodomitas pela Inquisição portuguesa, sob a justificativa de se tratar de um ato que pressupõe um erro de fé assimilável à heresia.

Um desdobramento dessa 2ª etapa do desenvolvimento do enunciado 4 é a definição da sodomia como uma traição do homem à sua própria natureza. O pecado engana a própria natureza do pecador, pervertendo-o em sua natureza. É nesse sentido que, explicando a razão da sodomia vir a ser considerada um pecado gravíssimo nos discursos cristãos, culminando em sua assimilação à heresia, permitindo que fosse regulada pelas Inquisições modernas (não só a portuguesa, como também a aragonesa), Bennassar afirma que o pecado nefando era, simultaneamente, um pecado contra Deus, contra si mesmo e contra o próximo, um atentado contra a fé e contra a moral, um pecado ao mesmo tempo da sensualidade e da razão, isto é, da vontade concupiscente, em termos agostinianos. Vê-se, portanto, como o enunciado 4 abria caminho para a conseqüente assimilação da sodomia à heresia, um pecado de erro da fé que se expressaria em um comportamento eroticamente heterodoxo e dissidente.⁴⁴⁴

Tais são os capítulos da iniquidade que brotam da paixão de dominar, de ver e de sentir, de uma ou duas paixões ou simultaneamente de todas. Vive-se pecaminosamente contra os mandamentos, contra o saltério de dez cordas, que é o vosso decálogo, ó Deus tão sublime e tão suave. Mas que ações pecaminosas Vos podem afligir, a Vós, a quem a corrupção não atinge? Ou que pecados se podem levantar contra Vós, a quem nada pode prejudicar? Punis o que os homens cometem contra si próprios, porque ainda mesmo quando vos ofendem, agem impiamente contra suas almas. A própria iniquidade se engana a si mesma, corrompendo-se e pervertendo-se na sua natureza, feita e ordenada por Vós, quer servindo-se imoderadamente das

⁴⁴⁴ BENNASSAR. *Inquisición española*, p. 295-6.

coisas que lhe são lícitas quer ardendo na concupiscência do ilícito, “no uso daquilo que é contra a natureza”.

Agem pecaminosamente revoltando-se contra a vossa vontade, de coração ou com palavras, e recalitrando contra o agulhão. Ofendem-vos igualmente quando, transpostos os limites da sociedade humana, se alegram audaciosamente com as fâções ou com as desavenças, conforme o que lhes trouxer agrado ou mal-estar.⁴⁴⁵

A sodomia seria uma maneira do pecado enganar, atraiçoar, a própria natureza do pecador. O culpado de sodomia enganar-se-ia a si mesmo, pervertendo-se e, com isso, ofendendo seu Criador, infringindo seus mandamentos. A sodomia não seria somente um uso imoderado do sexo, seria algo ainda mais grave do que isso. Enquanto a fornicação (a intemperança sexual) peca naquilo que é lícito (o sexo reprodutivo), a sodomia seria a concupiscência, a *libido* (a vontade pecadora, cobiçosa) daquilo que é ilícito, o sexo contrário à natureza, isto é, não reprodutivo. Ainda nessa passagem, Agostinho aprofunda o estigma sobre a sodomia, afirmando que ela não somente contraria a lei da natureza, da Criação e divina, como também seria algo que não teria (ou não poderia ter) espaço nas sociedades humanas. Essa afirmativa desempenha múltiplos papéis enunciativos nos discursos da carne sobre o nefando, como temos acompanhado. A sodomia estaria para além dos limites da cultura, algo impensável e impronunciável – por isso mesmo, nefando. A sodomia, nos termos do enunciado 4, é definida como a própria concupiscência (*libido* ou vontade pecadora) do ilícito. A consequência discursiva é o deslocamento da sodomia para o território do abjeto, por meio do seu estatuto como pecado nefando, aquilo que deve ser impronunciável e até mesmo impensável.

3ª etapa: Definir a categoria de sexo não natural a partir da operação discursiva da libidinização do sexo. Ou seja, o domínio do *contra natura* é deslocado para o terreno da ética de si da figura de subjetividade modelada no dispositivo da carne, o sujeito de desejo. Essa etapa do funcionamento do enunciado 4 marca uma descontinuidade histórica na problematização moral do homoerotismo, atrelado, sob o cristianismo, a categorias de pecados da luxúria e contrários à natureza, como molícies, poluções e, sobretudo, ao sexo anal (sodomia). Rompe-se com a antiga ética do uso e do cuidado de si,⁴⁴⁶ passando à ética da introspecção, da confissão de si do sujeito desejanste, típica do dispositivo da carne.

⁴⁴⁵ AGOSTINHO. *Confissões*, p. 76.

⁴⁴⁶ FOUCAULT. *História da sexualidade 2*, p. 45-122; FOUCAULT. *História da sexualidade 3*, p. 43-73.

O quadro a seguir esquematiza o funcionamento do enunciado 4 e suas consequências no seio do discurso da carne.

Quadro 7: Enunciado 4: Sodomia e libido

<i>A priori histórico</i>	<ol style="list-style-type: none"> 1) Doutrina agostiniana do pecado original. 2) Operação discursiva da libidinização do sexo.
Funcionamento do enunciado	<p>1ª etapa: Conectar a história de Sodoma à existência do pecado original.</p> <p>2ª etapa: Retomar o conteúdo do pecado de Sodoma como ofensas eróticas contrárias à natureza, logo, irracionais.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Radicalizar a abjeção à sodomia: uma revolta contra Deus, uma traição do homem à sua própria natureza. <p>3ª etapa: Definir a categoria de sexo não natural a partir da operação discursiva da libidinização do sexo.</p>
Efeitos discursivos	<ol style="list-style-type: none"> 1) Associação da sodomia aos pecados mais graves: orgulho e vaidade. Abertura para a conexão discursiva entre a sodomia e atitudes de dissidência à ortodoxia da fé → A sodomia aproxima-se do campo semântico da heresia. 2) Consolidação do estatuto nefando da sodomia: o homoerotismo é deslocado para a dimensão do abjeto. 3) Estabelecimento de uma discreta hierarquia (mais tarde explicitada) no domínio do erótico contra a natureza: o sexo anal entre homens está na posição mais grave. 4) A sodomia é consagrada como ápice do uso concupiscente do sexo.
Exemplos textuais	Tratados morais e religiosos de S. Agostinho.

Fonte: Autoria própria.

O enunciado 4 consolida a posição da sodomia no solo epistêmico da carne cristã, reforçando sua relação com a concupiscência, a vontade desejante do pecado do homem após a Queda. Ao mesmo tempo que reorganiza o jogo dos enunciados anteriores, ele abre um caminho discursivo para a aproximação das categorias de sodomia e de heresia. Para tanto, foi necessário, antes, uma sistematização da doutrina teológica sobre o erotismo natural e não natural, colocando-o em uma relação lógica com a natureza humana. Esse esforço foi realizado pela escolástica da Baixa Idade Média, nas *summae* compiladas a partir do século XIII, destacando-se, nesse conjunto, o empreendimento de S. Tomás de Aquino. Passaremos, agora, a investigar, brevemente, como o doutor angélico categorizou a sodomia.

1.3.6 Uma sistematização do discurso da Carne: Sodomia em S. Tomás de Aquino

Como mostrou Vainfas, a definição da sodomia elaborada por S. Tomás de Aquino foi a mais influente daquelas realizadas no contexto escolástico, tendo deixado marcas em teólogos posteriores durante a Época Moderna, tanto católicos como

protestantes.⁴⁴⁷ No nível do discurso, a definição tomista da sodomia pode ser abordada como uma sistematização do jogo dos enunciados anteriormente explicados, reformulando as regras da formação discursiva no sentido de reorientar a categoria para uma aproximação, já então em curso, com a categoria de heresia. Trata-se, destarte, de verificar como a definição tomista de sodomia elabora a categoria de maneira a destacar uns enunciados, em detrimentos de outros, para permitir um acoplamento mais suave entre as duas noções. Ou seja, cabe verificar como, na definição tomista de sodomia, o jogo dos enunciados do discurso da carne sobre o nefando foi reorganizado, com o fim de permitir a assimilação, no âmbito do discurso, entre sodomia e heresia.

Antes de S. Tomás de Aquino, seu mestre S. Alberto Magno (1206-80) adiantou uma definição do pecado de Sodoma, cujos termos importam para a compreensão daquela que foi, depois, esculpida pelo doutor angélico. Tributário do espírito sistematizador que se apossara da Igreja no período, S. Alberto Magno classificou o delito dos sodomitas como o pior pecado contra a natureza, com base em uma compreensão mais estrita do seu conteúdo, mais focada no homoerotismo.⁴⁴⁸ De acordo com Boswell, Alberto Magno justificou a extrema gravidade do crime de sodomia por ser uma ofensa contra a “graça, razão e natureza”, tomando como legitimidade a *Epístola aos Romanos* de S. Paulo (especificamente, o famoso trecho 1: 26-27). Para o teólogo, a sodomia era uma espécie de doença contagiosa, especialmente comum entre os ricos (conjugando os enunciados 2 e 3, associando a doença, a intemperança e a afeminação moral, por meio da articulação, tradicional no ascetismo cristão, entre a gula, a luxúria, a avareza e a cobiça).⁴⁴⁹

Passemos, agora, à definição de S. Tomás de Aquino. O pecado da luxúria foi definido pelo autor como o gozo do prazer venéreo de maneira contrária à reta razão. Os subtipos da luxúria dividiam-se pela matéria em que se busca o prazer e pelo seu objeto, na medida em que cada pecado não deixa de ser um ato moral. O vício de buscar o prazer de maneira contrária à natureza se encaixa nessa segunda modalidade, uma vez que repugnava ao fim, convencional, do ato venéreo, *vis-à-vis*, a reprodução. Para Tomás de Aquino, toda forma de sexo que, por seu objeto, impedisse a geração de prole seria um

⁴⁴⁷ VAINFAS. *Trópico dos pecados*, p. 146.

⁴⁴⁸ RICHARDS. *Sexo, desvio e danação*, p. 145; VAINFAS. *Trópico dos pecados*, p. 146.

⁴⁴⁹ BOSWELL. *Christianity, social tolerance and homosexuality*, p. 316-7.

espécime de pecado contra a natureza, “sempre que do ato venéreo não resulta a geração” (*Secunda secundae*, questão 154, artigo 12º).⁴⁵⁰

No artigo 11, da questão 154, da sua *Suma Teológica*, S. Tomás de Aquino enfrentou em específico a definição de sodomia ou do vício contra a natureza. Vejamos em suas palavras a definição:

Como dissemos, há sempre uma espécie determinada de luxúria, quando ocorre uma deformidade de natureza especial, que torna repugnante o ato venéreo. O que pode se dar de dois modos. Primeiro, quando repugna à razão reta – o que é comum a todos os vícios de luxúria. – De outro modo, quando, além disso, também repugna à ordem natural dos atos venéreos, tal como a exige a espécie humana; o que constitui o vício contra a natureza. E pode se dar de muitos modos. – Primeiro, quando, sem qualquer concúbito, provoca-se a poluição por causa do prazer venéreo, o que constitui o pecado de imundícia, chamado por outros molícia. – Segundo, quando é praticado o concúbito com um ser de espécie diversa, e se chama bestialidade. – Terceiro, quando há o concúbito com o mesmo sexo, por exemplo, de homem com homem ou de mulher com mulher; como diz o Apóstolo; ao que se chama vício sodomítico. – Quarto, quando não se observar o modo natural do coito ou se praticam outros modos monstruosos e bestiais de ter relações.⁴⁵¹

Segundo S. Tomás de Aquino, qualquer ato venéreo será considerado sodomítico, isto é, contrário à natureza, desde que, em primeiro lugar, possa ser descrito como uma ofensa à razão reta (o que é insuficiente para sua especificação, visto que esta é a definição de todos os pecados da luxúria) e, em segundo lugar, como uma ruptura com o que a ordem natural – isto é, a lei natural – estabeleceu como a forma e as partes próprias ao ato venéreo na espécie humana. Antes de avançarmos na definição dos tipos de sodomia apresentada pelo teólogo, cabe dar um passo atrás e verificar o que ele entendia como ordem natural, lei natural ou natureza do homem que tais atos contrariariam. Para tanto, retornemos à questão 31, da segunda porção, da primeira parte da *Suma Teológica*, em que S. Tomás de Aquino questiona se há algum prazer *inatural*.

Para definir se algum prazer é contrário à natureza, ou, dito de outra forma, se pode haver prazer em atos contrários à natureza, foi preciso, por lógica, primeiro definir o que é o prazer. Assim, o teólogo afirmou que prazer é o repouso dos afetos (afecções) da alma, que só pode ocorrer no seu lugar conatural. A causa do prazer, o teólogo a apropriou de Aristóteles, é o sentido de se estar em uma disposição conforme à natureza. Assim, é natural a cada ser a disposição que lhe é conforme a natureza, uma vez que o movimento natural tende a um termo natural. Daí a conclusão de S. Tomás de que todo

⁴⁵⁰ AQUINO. *Suma teológica*, V. VII, p. 3154.

⁴⁵¹ AQUINO. *Suma teológica*, V. VII, p. 3152.

prazer é natural. Como consequência, fica provado, segundo a lógica tomista, que o que seja estabelecido como contrário à natureza é necessariamente violento. Uma vez que, novamente de acordo com o Estagirita, tudo que é violento gera tristeza, nada que seja contrário à natureza (portanto, violento) pode ser delectável. Não pode haver prazer em atos contrários à natureza. A definição de prazer, contudo, ainda não está completa, pois, se ela se refere à conformidade com a natureza, não é possível saber se tal ou tal ato é prazeroso, sem saber-se da natureza do ser que o comete. Assim, para saber quais atos proporcionam deleite ao homem, é preciso determinar o que é a natureza humana.⁴⁵²

A definição aristotélica do homem é composta. O homem é um animal, mas um animal racional. Dessa dualidade, decorrem prazeres distintos. Por ser racional, o homem tem como prazeres naturais aqueles que lhe convêm de conformidade à razão, tais como a contemplação da verdade e a prática de atos virtuosos. Por ser um animal, o homem tem necessidades que escapam ao domínio da razão, como as de alimentar-se com comida e bebida e de repousar. Assim, os prazeres naturais, relativos à natureza animal da do homem, dizem respeito às necessidades que não são racionais, que estão aquém da razão. Eles são os prazeres ligados à conservação do corpo individual, como comer, beber e dormir, bem como os prazeres específicos da atividade sexual. Todos estes atos, ainda que não sejam racionais, pois anteriores à razão (são prazeres animalescos), são delectáveis ao homem. Neste raciocínio, qual o lugar dos atos sexuais que fogem à necessidade pré-racional da reprodução do homem?

Ora, conforme esses dois pontos de vista, podem certos prazeres serem inaturais, absolutamente, mas conaturais, relativamente. Pois, pode suceder que, num determinado indivíduo, venha a corresponder-se algum dos princípios naturais da espécie, e então, o que seria contrário à natureza da espécie, pode acidentalmente ser natural a esse indivíduo; assim, é natural que a água quente aqueça. Por onde, pode dar-se que aquilo que é contra a natureza do homem, relativamente à razão ou à conservação do corpo, se torne conatural a um determinado homem por causa de alguma corrupção existente em a natureza do mesmo. E esta corrupção pode provir do corpo ou da alma. Quanto ao corpo, de alguma doença — assim, os febricitantes acham amargo o doce e reciprocamente; ou da má compleição — assim, há quem se deleite comendo terra, carvão ou coisas semelhantes. Quanto à alma, quando alguém, por costume, se deleita em comer carne humana; no coito bestial ou com indivíduos do mesmo sexo; ou em coisas semelhantes, que não são conforme à natureza humana. (*Prima secundae*, questão 31, artigo 7º).⁴⁵³

Uma vez que a natureza humana é dupla, os atos humanos podem render prazer conforme um ou outro aspecto, ou conforme ambos, ou, no vocabulário do Doutor

⁴⁵² AQUINO. *Suma teológica*, V. III, p. 1259-1261.

⁴⁵³ AQUINO. *Suma teológica*, V. III, p. 1261-1263.

Angélico, ser *inaturais absolutamente* ou *conaturais relativamente*. Um ato praticado por um determinado homem específico pode ser conforme sua natureza racional individual e, ao mesmo tempo, contrário à sua natureza como espécime humano. Desta sorte, um ato pode, ao mesmo tempo, ser considerado maléfico, corrupto e horrendo do ponto de vista da espécie, e deleitoso à natureza do indivíduo, desde que ele apresente alguma corrupção do corpo ou da alma. É natural, pois, a certos homens enfermos, inverter a sensibilidade do paladar, tomando o doce por amargo e vice-versa, ainda que tal ato seja contrário à natureza humana. Poder-se-ia dizer que esta inversão vem da natureza da corrupção do corpo. Similarmente, mas no que toca à corrupção da alma, alguns homens corruptos tomam prazer em atos como o canibalismo, a bestialidade ou o homoerotismo. Tais ações são, do ponto de vista de S. Tomás de Aquino, contrárias à natureza da espécie humana, não obstante, os homens, cuja alma está corrompida, logrem minar deles prazer, pois eles estão em concordância com a natureza corrompida do pecado. De modos de agir corruptos, pois, derivam prazeres absolutamente inaturais e relativamente conaturais.

Analisando esta passagem, Boswell se angustia com o raciocínio contraditório de S. Tomás de Aquino. De acordo com a primeira parte da definição aristotélica-tomista da natureza humana, é natural ao homem agir conforme a razão. Neste ponto, o historiador argumenta: “É de fato muito difícil ver como a homossexualidade [sic] viola a ‘natureza’ no sentido da razão humana”, porque seria exatamente por ser racional, que o homem se envolveria com práticas eróticas inexistentes entre os animais,⁴⁵⁴ no sentido de que algumas dessas práticas seriam "superiores" à compulsão física da procriação, conforme afirmavam certos defensores antigos do amor homoerótico.⁴⁵⁵ No entanto, S. Tomás não confrontou o homoerotismo com esta primeira parte da definição da natureza humana, uma vez que circunscreveu os atos sexuais àquelas formas de prazer que derivam da natureza animal do homem, que é anterior à razão. Não cabe então, inverter a ordem do raciocínio do teólogo, tendo em mente que, no discurso da carne, o sexo, qualquer sexo, desde já, está fora do campo das virtudes, ou seja, fora do campo da razão.⁴⁵⁶

Portanto, o homoerotismo, assim como o canibalismo e a bestialidade, deve, na lógica tomista, ser confrontado à segunda parte da definição da natureza humana, sua

⁴⁵⁴ No entanto, Boswell corretamente apontou a tradição teológica que postulava a associação entre a sodomia (como homoerotismo e/ou sexo anal) e o comportamento de certos animais. BOSWELL. *Christianity, social tolerance and homosexuality*, p. 137-143.

⁴⁵⁵ BOSWELL. *Christianity, social tolerance and homosexuality*, p. 325.

⁴⁵⁶ BOSWELL. *Christianity, social tolerance and homosexuality*, p. 324-5.

natureza como animal. Nessa altura, Boswell afirma que, segundo a definição de S. Tomás de Aquino, a “homossexualidade [sic] poderia, de fato, ser bastante ‘natural’ em um dado indivíduo” e que “ainda que não seja natural para os humanos em geral ser homossexual [sic] aparentemente é muito natural para indivíduos particulares”.⁴⁵⁷ No entanto, não é uma conclusão logicamente admissível afirmar que o teólogo categorizou o homoerotismo sodomítico como uma substância, no sentido moderno de um “ser homossexual”: a categoria “sodomita”, dizendo respeito a uma posição de subjetividade, opera como uma qualidade de um ser que comete determinado ato. O homoerotismo, assim como o canibalismo e a bestialidade, não deixa nunca de ser um ato para o autor, um ato cujo prazer derivado está sendo investigado para saber-se se ele é natural ou não. Em uma questão posterior, a respeito dos vícios opostos à temperança, S. Tomás retomou o paralelismo entre estas três ações, devorar outro ser humano, fazer sexo com animal de outra espécie e fazer sexo com um ser humano do mesmo sexo. O que ele diz, neste momento, é o seguinte:

Quando se diz que a intemperança é o que há de mais censurável, entende-se que o é no atinente aos vícios humanos, considerados em relação às paixões humanas, de certo modo conformes às paixões da nossa natureza. Mas, os vícios, que ultrapassam a medida da natureza humana, são mais censuráveis. E, contudo reduzem-se ao gênero da intemperança por um certo excesso; tal o caso de quem se deleitasse em comer carne humana, ou no coito com os animais ou na sodomia.⁴⁵⁸

Essas três faltas contra a natureza humana são descritas pelo teólogo como pecados contra a temperança, localizando-se em um domínio ético, ou seja, atos que contrariam a virtude da temperança de maneira pior que outros, pois avançam contra a natureza humana, excedendo-a. De modo que o canibalismo, a bestialidade e a sodomia não funcionam como substâncias, mas como categorias que qualificam, para pior, os agentes praticantes. Em termos de categorias aristotélicas, o ato homoerótico não diz de uma substância, mas de um acidente. Tal como a água quente não é uma substância distinta da água, o homem sodomita, ou o homem canibal ou o homem zoofílico, não é uma substância distinta do homem, meramente um mesmo homem, em sua natureza, que, acidentalmente, adquiriu uma certa corrupção da alma que lhe proporciona uma alteração sensorial específica em relação aos restantes da espécie, abrindo-lhe as comportas de um prazer inatural absolutamente e conatural relativamente. Portanto, o homem identificado como sodomita não o está sendo de maneira substancial, apenas acidentalmente –

⁴⁵⁷ BOSWELL. *Christianity, social tolerance and homosexuality*, p. 326.

⁴⁵⁸ AQUINO. *Suma teológica*, V. VI, p. 3062-3.

diferentemente do que será o homem homossexual, na Modernidade, que é assim identificado como uma substância.

No terceiro artigo da questão 94, da segunda porção, da primeira parte, S. Tomás de Aquino retomou a relação entre a natureza humana e a prática homoerótica. Nessa altura do texto, o problema em frente ao filósofo é o de saber se os atos virtuosos são conforme à natureza, ou seja, é possível que agir contrariamente à natureza seja, de alguma forma, virtuoso? A isso, ele responde que nem todos os atos das virtudes são da lei da natureza, uma vez que alguns atos virtuosos, mormente aqueles que são atos da temperança, dizem do bem particular de alguém, não do bem comum da natureza. Assim, existem muitas ações que os homens podem cometer que são virtuosas, mas para as quais a natureza não os inclina originalmente. Entre tais ações, a conservação da virgindade ou da continência, o celibato, vem facilmente à mente. O celibato, pois, não é natural, uma vez que não diz do bem natural da raça humana, mas é, ainda assim, virtuoso, porque é um ato temperante. A partir desta constatação, S. Tomás comenta sobre a naturalidade do homoerotismo:

No que concerne ao segundo argumento, deve dizer-se que se pode dizer natureza do homem de um lado a que é própria ao homem, e, quanto a isto, todos os pecados, por serem contra a razão, são também contra a natureza, como é patente na argumentação de Damasceno no “Sobre a fé ortodoxa”. De outro lado, a que é comum aos homens e aos outros animais e, quanto a isto, alguns pecados especiais dizem-se ser contra a natureza, como, por oposição à união do macho e da fêmea, que é natural a todos os animais, há o coito dos machos que se diz especialmente vício contra a natureza.⁴⁵⁹

Assim como nem todos os atos virtuosos são conforme à natureza, na medida que algumas virtudes são especiais, no sentido de que superam as necessidades da natureza (caso da virgindade e do celibato), alguns pecados também se posicionam contrariamente à natureza de um modo específico. Concordando com S. João Damasceno, teólogo ortodoxo do século VIII, S. Tomás concede que todos os pecados, no tanto que são atos contrários à razão, são, por isso mesmo, também contrários à natureza. Está novamente presente aqui, agora, de modo implícito, a natureza dual do homem, concebida como animal racional. Assim, sendo o homem um ser racional, qualquer pecado é sempre contra a sua natureza racional. Por outro lado, alguns pecados especiais contrariam também, em acréscimo, a outra dimensão da natureza humana, sua animalidade. É o caso, no exemplo, não aleatório, fornecido por S. Tomás, do sexo homoerótico masculino, que se afasta da prática concebida como natural, conforme o ser animal do homem, do sexo heteroerótico.

⁴⁵⁹ AQUINO. *Suma teológica*, V. III, p. 1763.

O homoerotismo, portanto, aparece, pela segunda vez, como uma espécie singular de pecado, uma vez que contraria a natureza humana duplamente.

Destarte, não podemos nos surpreender com a classificação feita por S. Tomás dos tipos de pecados rotulados como vícios contra a natureza. Estão aqui enquadrados, pois, todos os atos venéreos que, por desordenarem a forma dita natural que tais atos deveriam ter forçosamente (incluindo a posição, os órgãos manipulados, as pessoas envolvidas e suas espécies), conforme a natureza de animal racional do homem. Ao não seguir a forma dita natural, tais atos se desviam do uso racional da função reprodutiva: dentro do discurso moral da carne, reprodução, conjugalidade e erotismo não poderiam, licitamente, ser desligados.⁴⁶⁰ Portanto, S. Tomás previu uma definição de sodomia a princípio mais larga que aquela de seu mestre, Alberto, cujo foco principal fora o homoerotismo, mas que, ao fim, acaba apontando igualmente para uma especialização homoerótica do pecado de sodomia.

A primeira forma do pecado contra a natureza era, pois, a masturbação solitária, chamada então de *molícia* ou *imundícia*, cuja arqueologia estudamos por meio do enunciado 2. Para este pecado, é destacado que se trata de um prazer venéreo sem concúbito, isto é, sem cópula, havendo a poluição por estímulo autônomo. O autor não foca a emissão de sêmen fora do sexo reprodutivo como um aspecto particular desse pecado, todavia, os nomes que lhe dá retomam o enunciado que estabelece a identificação entre masturbação, ejaculação solitária, pecados contra a natureza e afeminação. A segunda classe do vício sodomítico é a bestialidade, o concúbito com ser de espécie diversa. A conexão entre sodomia, homoerotismo e bestialidade é oficializada por S. Tomás, ao colocar estes pecados como espécies próximas da luxúria. O terceiro tipo de vício contra a natureza é a sodomia propriamente dita, o concúbito entre pessoas do mesmo sexo, seja entre dois homens, seja entre duas mulheres. Trata-se do pecado mencionado por S. Paulo e praticado pelos cidadãos de Sodoma. Finalmente, a quarta espécie de vício contra a natureza é uma categoria indefinida. A maioria dos autores a interpretam como o sexo anal entre homem e mulher, mas, nessa passagem, não há nada na linguagem de S. Tomás que se refira especificamente a esses agentes. Recapitulemos: “quando não se observar o modo natural do coito ou se praticam outros modos monstruosos e bestiais de ter relações”. Os fortes qualificativos, “monstruosos” e

⁴⁶⁰ FOUCAULT. *Histoire de la sexualité* 4, p. 284-324.

“bestiais”, indicam que se trata de uma maneira particularmente horrenda de desviar-se da natureza humana no culto de Vênus. Dado que nenhuma das outras três espécies de vício sodomítico faz referência a essa modalidade erótica e que não parece haver uma relação de exclusão necessária entre elas, sendo que o terceiro tipo de sodomia não precisa ser concebido como limitado ao sexo anal homoerótico, cremos ser mais correto interpretar que a última forma de vício contra a natureza pensada por S. Tomás diz respeito às formas de penetração que desviam do sexo penetrante vaginal, entre as quais poder-se-ia pensar no sexo oral e no anal, ambos motivos de tabus milenares nas tradições morais do Ocidente.

Os comentários anteriores de S. Tomás a respeito da natureza humana e de como o homoerotismo era uma maneira especial de pecar contra ela adiantam sua concepção a respeito da gravidade do vício sodomítico. Comentando a posição dessa classe de pecado em relação às outras espécies de luxúria, ele afirma que, “como pelos vícios contra a natureza, o homem transgredir o determinado por ela quanto à prática dos atos venéreos, daí vem que, nessa matéria, o referido pecado é o gravíssimo”.⁴⁶¹ A sodomia é um vício mais grave do que todos, porque é uma infração ao que se considera o mais básico da natureza humana, anteriormente definida: sua qualidade de ser um animal, que antecede o racional. Pela lógica, quanto mais fundamentais os princípios contrariados pelo ato pecaminoso, tão mais grave ele será.

1.4 A sodomia como corolário do discurso da carne cristã

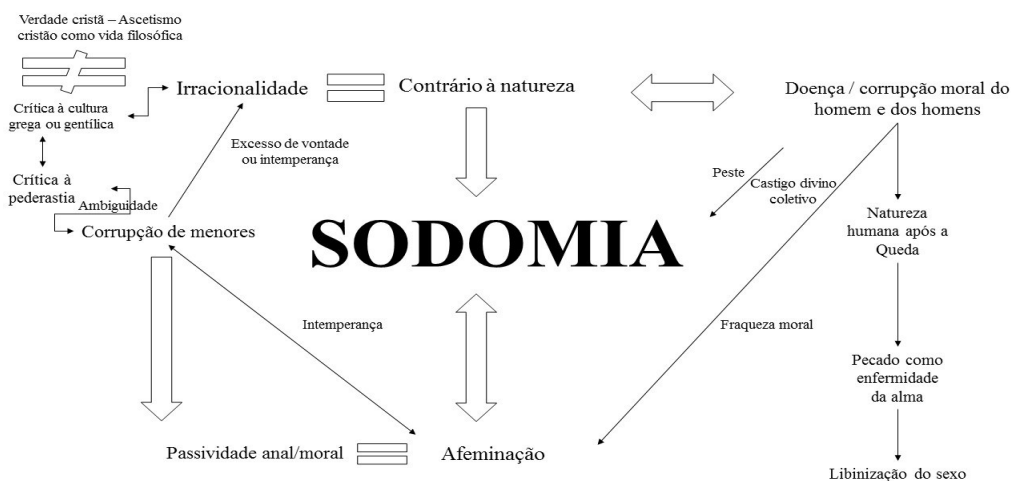
A definição tomista da sodomia reorganiza o jogo dos enunciados do discurso da carne sobre o pecado nefando, reposicionando-os dentro do universo da lógica aristotélica, tipicamente escolástica, e do contexto político-cultural da cristandade na Baixa Idade Média. O que isso quer dizer? De acordo com Boswell, os termos de definição da sodomia de S. Tomás são um reflexo das atitudes populares e de instituições políticas (comunas e Estados), no século XIII, a esse respeito.⁴⁶² Antes de passarmos ao contexto da Época Moderna, que assistiu à consolidação da associação das categorias sodomia e heresia, é importante explicar a síntese discursiva presente na *Suma Teológica* de S. Tomás de Aquino, nos termos dos quatro enunciados até aqui estudados.

⁴⁶¹ AQUINO. *Suma teológica*, V. VII, p.3154-6.

⁴⁶² BOSWELL. *Christianity, social tolerance and homosexuality*, p. 328.

O jogo discursivo da categoria de sodomia na formação discursiva da carne cristã pode ser resumido, esquematicamente, na figura a seguir.

Figura 1: O jogo discursivo da categoria de sodomia na formação discursiva da carne cristã



Fonte: autoria própria.

A sodomia aparece, pois, como uma categoria firmemente estabelecida no domínio do contrário à natureza. Mas em que consiste esse domínio? Como demonstrado na discussão do enunciado 2, agir contrariamente à natureza é agir irracionalmente. S. Tomás afinou essa relação de identidade, ao colocar em jogo a natureza composta e dual do homem, como animal racional. Assim, é possível ao homem agir irracionalmente em relação à sua natureza racional e à animalesca. Por esse ponto de vista, tanto a virgindade e/ou o celibato, de um lado, e a sodomia, de outro, são qualidades irracionais do homem. O que torna a sodomia particularmente grave é sua capacidade de transgredir, simultaneamente, a dupla natureza humana, na medida exatamente oposta à capacidade da virgindade e/ou do celibato de enaltecer a natureza humana dual, excedendo-a positivamente. Em que consiste, detalhadamente, a irracionalidade da sodomia, que a posiciona no universo do contrário à natureza?

No nível do discurso da carne cristã sobre a sodomia, a irracionalidade é caracterizada pelos enunciados 1 e 2. Nos termos do enunciado da correlação entre a sodomia e a corrupção de menores, a irracionalidade é conectada à pederastia antiga (reduzida, de modo ambíguo, às violências física, moral e erótica contra menores), atacada como estratégia discursiva-política para vilipendiar a cultura grega ou gentílica,

opondo-a à verdade revelada e racional do cristianismo. A experiência da verdade cristã, cuja via por excelência é o ascetismo (inicialmente monástico, depois, lentamente, extravasando para o mundo leigo), é colocada como antagônica à experiência, não apenas grega ou gentílica, mas, acima de tudo, sodomítica – sendo que, na formação discursiva da carne cristã, as três categorias qualitativas (grega, gentílica e sodomítica) são tornadas equivalentes – de modo que uma reforce o estigma irracional da outra.

Por outro lado, o enunciado 2 associa fortemente a irracionalidade à afeminação, entendida como moleza ou passividade moral, de gênero e erótica. A identificação entre o *contra natura*, a irracionalidade e a afeminação é operada pelo vício da intemperança, uma categoria modular da ação ética do sujeito. É também a intemperança, entendida como um excesso de vontade, ou seja, deslocada da ambiência da formação discursiva da ética do uso dos prazeres (experiência antiga) e enxertada na formação discursiva da carne cristã, relativa à figura do sujeito de desejo, que conecta a irracionalidade à corrupção de menores. Há, portanto, uma conexão indireta entre os enunciados 1 e 2, proporcionada pela intemperança e que enfatizava a passividade anal, supostamente imposta e/ou deleitada pelos parceiros mais jovens, na relação pederástica clássica, inserindo-os no perigoso terreno da afeminação e, também por essa via, da irracionalidade.

A fraqueza moral designada pela afeminação conecta à sodomia ainda aos enunciados 3 e 4. Descrevendo a sodomia por meio de metáforas da peste e do castigo divino (individual ou coletivo), o enunciado da associação entre o nefando e a doença inscreve a sodomia no plano da corrupção moral do homem e da humanidade. Sendo o pecado uma enfermidade da alma, os homens têm almas enfermas, porque, por sua fragilidade moral, sua intemperança, sua tendência à afeminação, corromperam-se desde a Queda. A marca, por excelência, da corrupção da natureza humana decaída é dada pela degradação da vontade dos homens, expressa por S. Agostinho por meio da categoria de libido ou concupiscência – a operação de libidinização do sexo, conforme analisada por Foucault.⁴⁶³ Não é sem motivo que a libidinização do sexo ocupa posição antagônica ao ascetismo da carne cristã, cujo objetivo é tentar transcender a concupiscência, a vontade libidinal (estando em polos opostos, o ascetismo cristão e o pecado da vontade traem um

⁴⁶³ FOUCAULT. *Histoire de la sexualité 4*, p. 325-361.

estranho parentesco, como observou Bataille, criticando a moral cristã como veículo da decadência cultural do Ocidente).⁴⁶⁴

A sodomia está, portanto, no centro da formação discursiva da carne cristã, podendo ser descrita como o corolário da operação discursiva que instalou o pecado, a transgressão no próprio âmago da subjetividade dos cristãos, tornando-os, desde então, seres carnis. Não é sem razão que a sodomia foi posicionada como o mais grave dos pecados da luxúria, um atentado radical contra a natureza humana, uma traição à ordem divina e racional da natureza, um dos quatro *clamantia peccata* ou pecados que clamam aos céus.⁴⁶⁵ Configurada como uma categoria polissêmica (referente à corrupção de menores, à passividade erótica, moral e de gênero, à afeminação, à corrupção da carne humana e à concupiscência), a sodomia não pode ser resumida a um mero delito da carne – um universo discursivo e não-discursivo a separa de categorias outrossim próximas, como a molície, durante a Época Moderna. Não só pelo fato de apenas a sodomia estar sob a alçada inquisitorial no Império português, mas, principalmente, porque a sodomia, por sua construção discursiva que a localiza centralmente na formação discursiva da carne cristã, diz de uma qualidade da corrupção da natureza humana, articulando-se à escatologia cristã (há uma conexão entre Sodoma e Jerusalém, entre o pecado dos sodomitas e o deicídio que funciona como apoteose da culpa cristã). Destarte, é possível dizer que o dispositivo da carne, se não criava uma identidade sodomita como uma substância (a sodomia não dizia de uma condição ou de uma essência do homem que assim pecasse), erigia a sodomia como um "estado de pecado" gravíssimo.⁴⁶⁶

O sodomita, portanto, pode ser lido como uma categoria de identidade relativa à qualidade de um sujeito jurídico tão terrível, que a ele se associavam os estigmas mais graves: era o corruptor da juventude, o analmente passivo, o afeminado, o intemperante, o concupiscente, aquele que agia eroticamente ao contrário da natureza humana, em sua duplicidade. Ao sodomita, esse relapso, nas palavras de Foucault,⁴⁶⁷ tão horrendo, o *logos* divino respondia com fúria, descarregando catástrofes coletivas sobre a humanidade decaída, descendo fogo dos céus sobre Sodoma, elevando maremotos e terremotos,

⁴⁶⁴ BATAILLE, Georges. *Discusión sobre el pecado*. Trad. Hugo Savino, Américo Cristófal. Buenos Aires: Paradiso, 2005, p. 19-29.

⁴⁶⁵ FIGARI. @s outr@s cariocas, p. 60-1.

⁴⁶⁶ "Por um lado, como já o assinalara Foucault, as condutas homoeróticas eram só um delito ou estado de pecado e não uma "condição" ou uma "essência". A interpelação punia um comportamento somítigo e não "criava" um sodomita". FIGARI. @s outr@s cariocas, p. 125.

⁴⁶⁷ FOUCAULT. *História da sexualidade I*, p. 47.

difundindo pestes, destruindo impérios e naufragando inteiras frotas coloniais. Finalmente, e de modo mais conseqüente para a história das experiências homoeróticas nas terras da Coroa lusitana durante a Época Moderna, o sodomita dizia de um homem cuja vontade se corrompeu em nível máximo, a ponto de fazê-lo pecar no sexto mandamento contra a dupla natureza humana, um comportamento tão heterodoxo em relação à ordem divina da Criação que permitia duvidar da fidelidade em geral do pecador-criminoso aos ensinamentos da Igreja. Assim, as categorias de sodomia e de heresia tenderam a ser historicamente assimiladas uma à outra, processo histórico que diz da segunda fase da arqueologia da sodomia e que investigaremos a seguir.

Capítulo 2: Carne, sodomia e heresia

A partir do início do século XIII, a elaboração da categoria de sodomia pelo discurso da carne cristã começou a se desdobrar em novas peças de legislações civis e eclesiásticas antissodomíticas que vinham brotando, no mesmo período, em todos os pontos da Europa. Negando uma conexão direta entre a *Suma Teológica* de S. Tomás e os corpos jurídicos antissodomíticos dos novos Estados modernos (muitos antecederam o texto do teólogo), Boswell explica a sua influência deletéria como tendo sido um fator a mais a reforçar o estigma sobre os praticantes do homoerotismo, deslocando-os para a posição de abjeção da sodomia. A partir de S. Tomás de Aquino, o homoerotismo, consagrado como a forma por excelência da sodomia, do vício contra a natureza, deixou de ser um pecado, entre outros, da luxúria, para ser elevado à companhia dos comportamentos mais temidos, mais horrendos, mais perigosos à ordem social. Estava, portanto, legitimada a intensa e cada vez mais cruel perseguição e repressão dos seus praticantes (que passaram a ser percebidos como tendo mais em comum com canibais, monstros, homens bestiais, hereges, do que com os cristãos comuns) pela Igreja, pelos novos Estados e pelas comunas.⁴⁶⁸

A segunda metade do século XIII foi um período de crescimento agudo das legislações civis contra relações homoeróticas. Brundage identificou, nesse contexto, uma nova hostilidade contra o homoerotismo/sodomia, a qual se difundiu na sociedade na forma de um temor a um castigo divino coletivo, sugerindo o fortalecimento discursivo do enunciado 3. É o momento em que as leis civis passaram a instituir penalidades muito mais violentas contra os desviantes.⁴⁶⁹ Richards relaciona esse crescente interesse da lei secular pela sodomia à redescoberta do direito romano, que garantira aos legisladores e burocratas dos Estados em ascensão um novo papel moral, permitindo-lhes impor sentenças capitais aos desviantes. Tratava-se de impor uma uniformidade nacional como via para enfatizar o papel do monarca como fonte de justiça.⁴⁷⁰ Seguindo o modelo do

⁴⁶⁸ BOSWELL. *Christianity, social tolerance and homosexuality*, p. 330.

⁴⁶⁹ BRUNDAGE. *Law, sex and Christian Society in Medieval Europe*, p. 472.

⁴⁷⁰ RICHARDS. *Sexo, desvio e danação*, p. 147.

Código de Justiniano, os reis de Inglaterra,⁴⁷¹ França⁴⁷² e Castela⁴⁷³ impuseram sucessivamente a pena de morte à sodomia. Na verdade, a disseminação de leis antissodomia foi bastante além destes três reinos, podendo ser localizadas também na

⁴⁷¹ Na legislação inglesa, as punições contra a sodomia começam a aparecer no século XIII, em três tratados anônimos da década de 1290. A compilação jurídica chamada *Britton*, provavelmente derivada de um manuscrito anterior de Henry de Bractun († 1268), especificava o fogo como a pena para a sodomia, classificada como crime misto, isto é, que poderia ser julgado pela Igreja e pelo Estado. O tratado *Fleta* dava outra pena aos sodomitas, deveriam ser enterrados vivos. O *Mirror of Justices* estabelecia que, em casos de culpa pública e notória de sodomia, o julgamento de direito não era necessário, podendo o sodomita ser condenado à morte sumariamente. CROMPTON. *Homosexuality & Civilization*, p. 199-200.

⁴⁷² As leis medievais francesas contra a sodomia citavam, rotineiramente, o édito de 342 de Constantius e Constans (chamado, abreviadamente, de *cum vir*) e o *Levítico*. Na Baixa Idade Média, o reino da França ainda era uma colcha de retalhos, composta por diversas instituições políticas tributárias à monarquia, contando cada uma com direito penal próprios. Assim, enquanto o sul da França seguia o Direito Romano, ao norte de Lyon, prevalecia ainda o direito consuetudinário, baseado em tradições locais, que foram registradas a primeira vez somente no século XIII. A mais importante destas leis costumeiras foi o *Établissements de Saint Louis*, compilado em 1272, a partir de uma lei costumeira da região de Touraine-Anjou de 1246. Nessa coleção, havia uma lei contra o crime de *bougrerie*, o qual estava associado ao de heresia. A definição da categoria gerou um debate inconcluso entre os juristas franceses, pois ela poderia designar tanto a sodomia como o catarismo. Sobre esta lei, Boswell argumenta, contudo, que a indefinição do significado de *bougrerie* durou pouco tempo, antes de ser decidida em favor da condenação dos sodomitas. Além disso, a ambiguidade inicial pode ter sido proposital, uma estratégia para ampliar os poderes do Estado para perseguir e controlar dissidentes religiosos e sexuais. Essa ambiguidade foi suprimida em outros códigos jurídicos franceses. Os *Livres de justice et de plet*, datados de cerca de 1260, baseados nos costumes de Orléans, prescreviam a morte aos hereges e, separadamente, aos sodomitas (castrados e queimados vivos na fogueira). A coleção *Coutumes de Beauvaisis*, de 1283, retificou a ambiguidade em definitivo, estipulando que as punições fossem aplicadas contra heréticos e sodomitas da mesma forma. CROMPTON. *Homosexuality & Civilization*, p. 197-9; BOSWELL. *Christianity, social tolerance and homosexuality*, p. 290-1.

⁴⁷³ A Espanha medieval, devido à sua fragmentação em múltiplos reinos, após a queda do reino visigótico da Primeira Idade Média, conheceu uma diversidade de disposições jurídicas sobre a sodomia e o homoerotismo. As leis antissodomíticas do antigo reino visigótico tiveram, no entanto, uma influência continuada. O código *Fuero Juzgo* ou *Fuero de los Jueces*, compilado originalmente em 711, sentia especialmente a influência das leis visigóticas. Esse código estava ainda em vigor nos reinos das Astúrias, de Leão, da Catalunha e de Aragão no século XIII, mesmo se suplementado por uma pletera de leis mais recentes. Ao longo deste século, o reino de Castela foi impondo o código às regiões tomadas aos mouros. Em 1255, o rei Alfonso X, o Sábio, criou uma nova legislação para Castela, o *Fuero Real*, que se pretendia unificador. A lei contra a sodomia era ainda mais violenta no novo código, prescrevendo a castração pública e a morte por suspensão pelas pernas, negando-se posterior enterro cristão ao condenado. Dez anos depois, o mesmo rei publicou o código *Las Siete Partidas*, cuja lei antissodomia acrescentou um preâmbulo bíblico como justificativa para as mesmas cruéis punições. Estas leis castelhanas continuaram em vigor até o século XIX, passando da Espanha para a América a partir do século XV. LIMA. (Re) inventando o corpo do sodomita no Medievo Ibérico, p. 175-198; CROMPTON. *Homosexuality & Civilization*, p. 200-1.

Frísia,⁴⁷⁴ na Escandinávia,⁴⁷⁵ na Noruega,⁴⁷⁶ na Suécia,⁴⁷⁷ e, ao longo do século XIV, nas comunas italianas,⁴⁷⁸ destacando-se, entre elas, Veneza⁴⁷⁹ e Florença.⁴⁸⁰

⁴⁷⁴ No litoral norte da Holanda, região conhecida como Frísia, o código frísio, chamado *Sendricht*, datando do século XI, condenava o homem que quebrasse, em seus termos, “a lei de Octaviano e de Moisés e de todo o mundo” (referências, respectivamente, à *Lex Julia*, ao *Levítico* e à lei natural), a escolher entre um de três castigos: ser queimado vivo, ser enterrado vivo ou castrar-se a si mesmo. CROMPTON. *Homosexuality & Civilization*, p. 196-7.

⁴⁷⁵ Na Escandinávia, o código norueguês *Gulathingslog*, adotado em 1164, determinava o degredo perpétuo aos sodomitas com o confisco de seus bens, os quais deveriam ser divididos entre o bispo e o monarca. CROMPTON. *Homosexuality & Civilization*, p. 197.

⁴⁷⁶ Em 1250, a Noruega acrescentou uma lei ao *Gulathingslog* permanentemente criminalizando os homens condenados por sodomia. BOSWELL. *Christianity, social tolerance and homosexuality*, p. 291.

⁴⁷⁷ Na Suécia, o estatuto do bispo Brynjulf (1280) estabeleceu uma remuneração (multa) episcopal aos condenados por sodomia. CROMPTON. *Homosexuality & Civilization*, p. 197.

⁴⁷⁸ Nas comunas italianas, durante a transição entre a Idade Média e a Modernidade, novas formas de repressão começaram a se organizar, passando depois à Espanha, Portugal e França. Ainda na primeira metade do século XIII, na esteira da criação da Inquisição pontifícia, foram organizadas confrarias religiosas em Perugia e em Bolonha, voltadas para a perseguição dos sodomitas. Nos dois séculos seguintes, instituições semelhantes apareceriam em várias outras cidades, especialmente em Veneza e em Florença. O acirrar da intolerância contra os sodomitas, desde o século XIII, mas principalmente após a Grande Peste, deveu-se, em larga medida, às pregações fanáticas das ordens mendicantes, cujos frades pregadores incendiaram consciências e corpos em um afã moralizador e ascético, mas que não pode ser desligado do jogo político disputado pelas cidades, pelo Papado e pelo Sacro Império. As municipalidades italianas foram, uma a uma, adotando a pena de morte, a mais das vezes pelo fogo, para a sodomia, muitas vezes já para a primeira condenação, legitimadas sempre por argumentos teológicos consolidados pelos doutores da Igreja no século XIII, como S. Alberto Magno e S. Tomás de Aquino. Pode-se listar o aparecimento de legislações draconianas contra a sodomia nas principais cidades italianas da seguinte forma: Bolonha em 1259, Pádua em 1329, Carpi em 1351, Roma em 1363, Cremona em 1387, Lodi em 1390, Bassano em 1392, Milão em 1476, Parma em 1494 e Gênova em 1556. Algumas cidades mantiveram outras formas de punições, como a castração ou um sistema de multas, o que foi típico das cidades da Toscana. CROMPTON. *Homosexuality & Civilization*, p. 246.

⁴⁷⁹ Em Veneza, durante o século XIV, a perseguição aos sodomitas ficara a cargo de uma magistratura especializada, os chamados *Signori di Notte* (Senhores da Noite), cuja função era lidar com as perturbações noturnas na cidade e casos menores de violência. A primeira execução por sodomia de que se tem notícia em Veneza ocorreu em 1342, dando início a uma continuidade de execuções de pessoas queimadas vivas na fogueira. Mais tarde, o rito de execução foi alterado para a decapitação dos condenados, cujos corpos seriam depois queimados. No século XV, quando o império veneziano atingiu seu ápice, a perseguição à sodomia foi assumida pelo principal órgão judiciário da cidade, o Conselho dos Dez, o que significou uma virada para uma severidade muito maior. A captação do crime de sodomia pelo principal tribunal veneziano sugere que o pecado de Sodoma foi percebido como uma ameaça substancial à sobrevivência do Estado. Essa percepção fora motivada por um pânico moral e religioso, estimulado pelos frades pregadores. No século XVI, as perseguições ainda continuaram, mas as penas tenderam a se tornar menos letais para a maioria dos casos, com o degredo e as galés substituindo as fogueiras. CROMPTON. *Homosexuality & Civilization*, p. 247-251.

⁴⁸⁰ Em Florença, a perseguição aos sodomitas encontrou um contexto mais complicado, uma vez que havia uma cultura de tolerância tácita geral, dos pobres às elites, ao crime da sodomia, que, normalmente, não era visto como uma ofensa grave. Assim, exceto por conjunturas de pânico moral, a legislação florentina tendeu a ser menos draconiana que a veneziana para os sodomitas, preferindo, a uma política de extermínio, estabelecer mecanismos de controle e regulação da prática sodomítica pelo Estado, um modo de encarar a questão que a aproximava de outros “problemas” morais, como o jogo, a bebida e a prostituição. Assim, a política florentina resultou em um número muito maior de processos, prisões e condenações, mas não de uma quantidade comparável de execuções. Foram muitas idas e vindas da legislação florentina, ora mais leniente, ora bastante severa. Vale destacar que os momentos de aumento da severidade jurídica foram sempre estimulados pela pregação de frades mendicantes radicais em seu fanatismo antissodomítico. CROMPTON. *Homosexuality & Civilization*, p. 251-260. Para uma visão aprofundada do homoerotismo em Florença durante a Renascença, ver ROCKE, Michael. *Forbidden friendships*. Homosexuality and male culture in Renaissance Florence. New York; Oxford: Oxford University Press, 1996.

Ao longo do século XIV, sobretudo após a devastação provocada pela Grande Peste, os legisladores passaram a encarar a sodomia como uma grave e real ameaça para a sociedade, reforçando a tendência anterior de impor castigos supliciantes aos condenados por este crime. A disseminação de legislações intolerantes e que criminalizavam os dissidentes eróticos atesta não só a presença difundida da categoria de sodomia nos termos dos discursos da carne, como, principalmente, a conexão entre os níveis discursivo e não-discursivo no âmbito do dispositivo da carne, resultando em um jogo de visibilidades e enunciações da sodomia,⁴⁸¹ que consolidava sua posição como uma categoria abjeta necessária ao funcionamento do dispositivo.⁴⁸²

Além dos textos morais, espirituais e teológicos estudados no capítulo anterior, outro mecanismo que cumpriu importante papel na articulação entre os regimes de enunciação e de visibilidade do dispositivo da carne foi a pregação popular das ordens religiosas, especialmente das ordens mendicantes mais recentes, os franciscanos e os dominicanos em primeiro lugar. As ordens mendicantes foram responsáveis pela moralização ascética radical das comunas, especialmente na Itália no limiar do Renascimento, nos séculos XIII e XIV. Os frades fizeram campanhas sistemáticas nas cidades contra os pecados da carne e seus praticantes, defendendo a implementação de uma moralidade cristã rígida. Os principais alvos das denúncias eram o jogo, a bebida, a prostituição e a sodomia.⁴⁸³

⁴⁸¹ DELEUZE. *Michel Foucault*, p. 5-38.

⁴⁸² Em uma ótica um pouco distinta, pois tem como alvo o que chama de formação discursiva hegemônica do padrão masculino/ativo, Figari também ressalta o papel instrumental da existência dos sodomitas, como metáfora de abjeção e interpelação, para a concretização de uma dialética do Nós e os Outros na cultura ocidental. FIGARI. *@s outr@s cariocas*, p. 125.

⁴⁸³ Delumeau explicou que, a partir do século XIV, a pregação popular e urbana foi ganhando uma importância crescente e inaudita em um cristianismo que se fazia mais e mais popular e leigo. A expansão e a popularização da religião cristã na Europa do período entre o fim da Idade Média e o início da Modernidade ensejou a necessidade de levar-se a mensagem do evangelho para as multidões, as quais, além de mais numerosas, passaram a ser também mais exigentes quanto à qualidade doutrinal de seus pastores. O autor cita, entre os importantes pregadores dos séculos XIV e XV, Vicente Ferrer (1350-1498), Manfredo de Vercelli (ambos dominicanos, não constando maiores informações sobre o segundo, exceto que era contemporâneo de Vicente de Ferrer e pregou na Itália no começo do século XV, antes, pois, de Savonarola), Bernardino de Siena (1380-1444), Olivier Maillard (1430-1502) e Girolamo Savonarola (1452-1498). Esses pregadores exerceram grande influência popular, porque eram capazes, em seus sermões, de suscitar reações extremas e viscerais de seus espectadores, provocando desde a conciliação de antigas inimizades ao ódio contra os pecados em si e nos outros. Em vários lugares, a pregação se desdobrou em movimentos político-sociais de contestação da ordem, como na Inglaterra, onde engendrou o *lollardismo* (ação dos padres pobres, chamados “*lollards*”) e a insurreição de 1381. Para muitas autoridades da Igreja no período, mais ou menos ortodoxas, a pregação deveria se tornar a principal missão da Igreja, o dever primário do pastor de almas. Assim a compreenderam Wycliff, Huss e Gerson. Bernardino de Siena chegara a afirmar que a (sua) pregação era mais importante aos seus ouvintes do que a missa. Percebe-se um declínio da liturgia em favor da pregação. A partir disso, Delumeau identificava a principal e fatal fraqueza da Igreja

A expansão do discurso da carne cristã sobre a sodomia, no formato de legislações civis e eclesiásticas crescentemente intolerantes, revela uma característica muito importante das sociedades ocidentais no início da Modernidade, aquilo que Delumeau considerou ser a feição pessimista da outrossim otimista civilização do Renascimento.⁴⁸⁴ Durante o Renascimento, não houve diminuição no punitivismo antissodomítico que crescera na Baixa Idade Média, ao contrário, a época estimulou novos esforços para a supressão da sodomia, os quais foram sem precedentes em seu escopo e em sua virulência. Nas palavras de Crompton, esse fenômeno foi um paradoxo da época, pois, no momento em que houve uma nova liberdade intelectual e artística nas sociedades europeias, essa mesma liberdade se fez acompanhar por uma nova onda persecutória, que aniquilou mais homens e mulheres do que em qualquer época anterior.⁴⁸⁵ Foi a época da emergência de uma onda de intolerância geral no Ocidente, da qual a vaga antissodomia era apenas uma parcela constituinte. De um ponto de vista foucaultiano, não se tratou meramente de um paradoxo de convivência de tendências mentais opostas, mas, sim, de a Modernidade, com suas luzes e liberdades, fundar-se em uma ânsia de controle e de poder que, antes, se expressava nas lutas fratricidas e no suplicante punitivismo, vindo, mais tarde, a se transformar em formas mais econômicas de vigilância e de punição.⁴⁸⁶

às vésperas da Reforma protestante, como a debilidade pastoral do clero católico. DELUMEAU, Jean. *A civilização do Renascimento*. Volume I. Lisboa: Editorial Estampa, 1984, p. 136-7.

⁴⁸⁴ Delumeau falou do homem dividido no Renascimento, cindido entre a pastoral da culpa emanada pela Igreja Católica (e, mais tarde, também pelas religiões protestantes), que pode ser interpretada como um elemento complexo (com facetas discursivas e não-discursivas) do dispositivo da carne, e o otimismo em relação às suas possibilidades intelectuais e políticas postulado pelo humanismo renascentista. “Entretanto, apesar de medos e fracassos, ou talvez por causa deles, a civilização ocidental ia à frente, tomada por um dinamismo profundo. Nos intervalos deixados livres para as experimentações, ela inventava, inovava, descobria, enriquecia, oferecendo, a alguns pelo menos, possibilidades inéditas de promoção individual. A época chamada ‘Renascença’ apresenta-se então a nós como uma associação de fortes impulsos de vida e de mergulhos para a morte, projetos, progressos e festas, mas também desencantos e morbidez. Vontade de ir em frente e sentimento de fracasso coexistiram então estreitamente. Philippe Ariès tinha razão em insistir sobre esse sentimento de fracasso na época do ‘macabro’. Nossas análises coincidem com seus propósitos. Uma elite dinâmica teve uma percepção aguda de seus limites e se sentiu prisioneira das estrelas, da fortuna, do servo-arbitrio e do pecado. Daí sua propensão à melancolia e à meditação sobre a morte; e a necessidade, na reconstituição de um universo mental, de marcar os vínculos que então ligaram aumento do individualismo, consciência da fraqueza humana e propensão à tristeza”. DELUMEAU. *O Pecado e o Medo I*, p. 575-6.

⁴⁸⁵ CROMPTON. *Homosexuality & Civilization*, p. 245.

⁴⁸⁶ Em *Vigiar e punir*, Foucault explicou como a modalidade panóptica do poder, a partir do século XVII francês, foi se disseminando pelas sociedades ocidentais, arrastando-se, atrelando-se e envolvendo as estruturas políticas, jurídicas e administrativas dos Estados modernos, a ponto de as relações disciplinares de poder virem a se tornar a base subterrânea do edifício político das liberdades burguesas. Em sentido similar, guardadas as distâncias históricas entre o momento de triunfo do Iluminismo e das disciplinas na virada do século XVIII para o XIX, e o período do Renascimento no início da Época Moderna, é possível afirmar que a intolerância generalizada da Primeira Modernidade se revela não como um obstáculo superado pela civilização ilustrada, mas como o esterco do qual o humanismo e o otimismo renascentistas se nutriram para se desenvolver. FOUCAULT. *Vigiar e punir*, p. 209-210.

De acordo com Boswell: “Entre 1250 e 1300, a atividade homossexual [sic] passou de ser uma atividade completamente legal na maior parte da Europa a incorrer na pena de morte em todas, salvo umas poucas, compilações jurídicas contemporâneas”.⁴⁸⁷ Ainda que não seja correto afirmar que o homoerotismo era antes “completamente legal”, uma vez que sempre foi penalizado pelos governos eclesiásticos em toda a cristandade, é fato que, a partir da Baixa Idade Média, as relações amorosas-sexuais entre pessoas do mesmo sexo passaram a ser muito mais severa e sistematicamente perseguidas, incorrendo em punições supliciantes e mortíferas por parte dos novos Estados. Boswell atribuiu o crescimento da intolerância ao homoerotismo a duas linhas explicativas. Uma linha foi a ascensão dos Estados modernos e do absolutismo, o que impôs um processo de homogeneização cultural aos seus territórios em expansão e consolidação. Nesse sentido, a intolerância aos sodomitas seria um ramo da mesma linhagem do ódio aos judeus, muçulmanos e outros grupos sociais minoritários. Nessa ação dos novos Estados, a Inquisição serviria como um dos principais instrumentos de uniformização, especialmente nos países Ibéricos. A segunda, foi o crescimento da xenofobia na Europa em consequência das Cruzadas, permitindo uma assimilação cada vez maior entre as diversas classes de inimigos da cristandade, religiosos, culturais e morais.⁴⁸⁸ Ambas as linhas explicativas são, contudo, incompletas, porque não dão espaço ao cristianismo como solo mais propício para o discurso moral de intolerância típico do dispositivo da carne.

Em ordem de seguir a linha explicativa da crescente intolerância à dissidência erótica no Ocidente nos termos do dispositivo da carne cristã, é importante acompanhar o processo de assimilação das categorias de sodomia e heresia nas instâncias discursivas e não-discursivas do dispositivo. Enquanto lidaremos com as primeiras neste capítulo, as segundas ficarão a cargo da Parte II.

As categorias de sodomia e de heresia, conforme foram sendo consolidadas por teólogos e, especialmente, juristas canônicos, estiveram relacionadas. Nos séculos finais da Idade Média, explica Brundage, escritores com alto grau de aceitação no parco, mas em expansão, círculo de leitores, associavam, mais e mais, as práticas eróticas rotuladas como sodomíticas (o que incluía, nessa altura, todas as formas de homoerotismo, mas não

⁴⁸⁷ Tradução minha. No original, Boswell escreveu “Between 1250 and 1300, homosexual activity passed from being completely legal in most of Europe to incurring the death penalty in all but a few contemporary legal compilations”. BOSWELL. *Christianity, social tolerance and homosexuality*, p. 293.

⁴⁸⁸ BOSWELL. *Christianity, social tolerance and homosexuality*, p. 271-5; 283-6.

se resumindo a elas, como temos visto), ao islamismo. Associavam a sodomia notadamente aos cátaros, pintados pela propaganda católica como suspeitos de manter preferências sexuais ditas não-naturais — em parte, por se posicionarem contra a doutrina católica e sacramental do casamento cristão.⁴⁸⁹

O autor comenta que, na segunda metade do século XIII, foi frequente a identificação entre comportamentos homoeróticos e heresias. O indiciamento (em tribunais leigos, episcopais ou inquisitoriais, conforme a específica circunstância histórica do processo) por sodomia se tornou um ingrediente rotineiro em invectivas políticas e sociais, exatamente no período em que as penas dos novos Estados modernos e das comunas para o crime de sodomia tornavam-se mais cruéis e violentas. O autor relembra que esse foi o contexto da perseguição e supressão da Ordem dos Cavaleiros Templários na França, os quais foram acusados, entre outras ofensas graves, de sodomia. Na mesma época, o pecado nefando desempenhou seu papel de agravante jurídico e de estigma sexo-moral também nos conflitos entre William de Nogaret e o papa Bonifácio VIII e o bispo Guichard de Troyes, e na vingança do rei Tiago II, de Aragão, contra o conde Álvaro de Urgel.⁴⁹⁰ Nesses casos, não havia a necessidade de as acusações terem qualquer fundamento no comportamento sexual real dos acusados. A mancha do estigma associado à sodomia era, por si só, suficiente para garantir a condenação moral *a priori* dos acusados.

Até o início da Época Moderna, espalhou-se, por toda a cristandade, a crença de que hábitos eróticos dissolutos eram um traço peculiar de hereges dos mais diversos matizes. À heterodoxia de fé, corresponderia a heterodoxia erótica. Os informantes da Inquisição medieval, nos diz Brundage, corroboraram essa crença, ao afirmarem que práticas consideradas devassas, como sodomia, incesto, adultério e fornicação indiscriminada, eram comuns entre os grupos heréticos. Isso depois era confirmado pelas confissões extorquidas, à base da tortura, aos hereges pelos inquisidores.⁴⁹¹ Exatamente por essa razão, a ligação entre sodomia e heresia deve ser compreendida como uma construção realizada pelo dispositivo da carne, com o objetivo de controlar de forma mais estrita a fé e o sexo dos devotos, especialmente aqueles desgarrados da ortodoxia. A partir do século XIV, sobretudo após o desastre da Grande Peste, juristas leigos e religiosos

⁴⁸⁹ BRUNDAGE. *Law, sex and Christian society in Medieval Europe*, p. 399.

⁴⁹⁰ BRUNDAGE. *Law, sex and Christian society in Medieval Europe*, p. 473.

⁴⁹¹ BRUNDAGE. *Law, sex and Christian society in Medieval Europe*, p. 493-4.

preocuparam-se mais e mais com o que era rotulado como sexo não-natural ou sodomia, entre cujas práticas destacavam-se a masturbação e o homoerotismo. Na esteira da devastação provocadas pela peste, pelas guerras e pela fome, a sodomia foi alçada à posição de uma ameaça gravíssima à sociedade, par a par com a ameaça posta pelas seitas e religiões heréticas.⁴⁹² Na visão dos legisladores do período de transição entre o Medievo e a Modernidade, sodomia e heresia apareciam como perigosíssimas e, por isso mesmo, similares ameaças à ordem divina e natural da sociedade cristã, ao funcionamento do Estado e à conservação da Igreja Católica. O parentesco entre dissidências sexuais e da fé, em elaboração desde o século XIII, foi consolidado, especialmente na Península Ibérica, no início da Época Moderna.⁴⁹³

2.1 Sodomia e heresia na Baixa Idade Média

Richards corrobora a afirmação de Brundage acerca da parceria constante das acusações de heresia e de sodomia contra pessoas e grupos dissidentes da Igreja Católica a partir dos séculos XII e XIII. O autor especifica que a bula papal *Vox in Rama* ("Uma voz em Ramah"), outorgada pelo papa Gregório IX em junho de 1233, consolidou a associação entre sodomia e heresia, ao decretar a Cruzada e a Inquisição papal contra a seita herética luciferianismo nos reinos alemães.⁴⁹⁴ Essa seita, que, na verdade, tinha cunho gnóstico e dualista, foi acusada, nesse documento papal, de unir a adoração ao diabo à rituais orgiásticos, que incluíam a sodomia. A bula *Vox in Rama* foi, ademais, o

⁴⁹² BRUNDAGE. *Law, sex and Christian society in Medieval Europe*, p. 533.

⁴⁹³ Vale a pena reproduzir as palavras exatas do comentário de Brundage a esse respeito. Em tradução nossa, o autor afirma que: "Outra pressuposição que corre em meio à legislação, aos comentários jurídicos e às ações judiciais do período, é a desaprovação, moral e jurídica, do prazer, e do prazer sexual em particular, como um objetivo humano legítimo. Em verdade, muitos dos cânones e dos estatutos que lidavam com adultério, fornicção e atividade homossexual eram motivados, em parte, pela convicção de que estes comportamentos, se não controlados, perturbariam a ordem social e, portanto, de que os interesses da sociedade requeriam que eles fossem contidos e regulados em minucioso detalhe. Mas a crença subjacente de que o sexo era maligno, porque era prazeroso, foi claramente um fator na forma dada à legislação sobre o sexo. Aliada a isso, estava outra crença antiga: de que o sexo sujava e corrompia aqueles que nele se engajavam. Referências evidentes à poluição ritual e à necessidade de purificar-se a si mesmo do sexo ocorrem apenas raramente nos escritos jurídicos durante esse período, mas a crença nesses mecanismos claramente subjaz a bastantes das leis sobre o sexo dessa era". No original: "Another assumption that runs through the legislation, legal commentaries and judicial actions of this period is the moral and legal disavowal of pleasure, and sexual pleasure in particular, as a legitimate human goal. True, many of the canons and statutes that dealt with adultery, fornication, and homosexual activity were motivated in part by the conviction that these behaviors, if unchecked, would disrupt the social order and therefore that society's interests required that they be restrained and regulated in minute detail. But the underlying belief that sex was evil because it was pleasurable was clearly a factor in giving sex law the shape that it took. Allied to this was another ancient belief, namely that sex dirtied and defiled those who engaged in it. Overt references to ritual pollution and the need to cleanse oneself from it occur only rarely in legal writing during this period, but belief in these mechanisms clearly underlies a good deal of the sex law of the age". BRUNDAGE. *Law, sex and Christian society in Medieval Europe*, p. 549.

⁴⁹⁴ RICHARDS. *Sexo, desvio e danação*, p. 146.

momento de endosso pela Igreja das acusações de prática do *cunnilingus* zoofílico/demoníaco por hereges — uma acusação, naquele momento, já recorrente.⁴⁹⁵ Segundo Richards, a acusação específica da prática do *cunnilingus*, ou seja, do beijo no ânus e nas partes genitais de um animal, a mais das vezes um gato negro, foi comumente levantada contra os grupos heréticos. O primeiro a elaborar a imagem desse ritual satânico, supostamente realizado pelos mais diversos hereges, foi o arqui-diácono de Oxford Walter Map, em seu texto *De Nugis Curialium* ("Frivolidades de cortesãos"), composto entre 1181 e 1192. Nesse texto, o clérigo atacava especificamente os *Publicani*, uma seita alemã dualista, não dissimilar aos cátaros, que estava, naquele momento, tentando expandir-se para a Inglaterra. A descrição do ritual satânico, orgiástico, zoofílico e homoerótico do autor é a seguinte, conforme reproduzida por Richards:

Ao cair da noite (...) cada família se senta esperando em silêncio em cada uma das sinagogas; e então desce por uma corda pendurada no centro um gato negro de proporções assombrosas. A esta visão, apagam as luzes e não cantam ou repetem hinos de modo distinto, mas murmuram-nos entre os dentes cerrados, e encaminham-se para perto do lugar onde viram seu mestre, tateando para encontrá-lo, e, quando o encontram, o beijam. Quanto mais quentes seus sentimentos, mais baixos serão seus alvos; alguns preferem seus pés, mas a maioria a cauda e as partes pudendas. Então, como se este contato daninho libertasse seus apetites, cada um se deita abraçado ao vizinho e se satisfaz dele ou dela com todas as suas forças. Seus anciãos sem dúvida sustentam, e ensinam a cada novato, que o amor perfeito consiste em dar e tomar, consoante possam o irmão ou irmã solicitar ou exigir, cada um saciando o fogo do outro.⁴⁹⁶

Segundo o historiador Malcom Barber, a bula *Vox in Rama* descreveu um ritual quase idêntico contra os hereges alemães, que envolveria um banquete compartilhado pelos membros da seita, uma estátua gigante de um gato negro que ganharia vida e, andando com sua cauda ereta, teria seu ânus beijado pelo mestre da seita e pelos neófitos recém introduzidos na comunidade.⁴⁹⁷ Com essa bula, portanto, o Papado dava ar de oficialidade à satanização dos grupos dissidentes, o que não podia deixar de incluir a prática da sodomia. Foi também nesse mesmo contexto, que o Papado estruturava a Inquisição contra os hereges no Sul da França e na Alemanha, lembrando que, a essa altura, a sodomia já fora, desde o final do século XII, retirada da alçada jurisdicional dos párocos, transformada em um crime reservado aos bispos e outras autoridades eclesiásticas, como os inquisidores.⁴⁹⁸

⁴⁹⁵ RICHARDS. *Sexo, desvio e danação*, p. 70.

⁴⁹⁶ WALTER MAP, *De nugis Curialium* apud RICHARDS. *Sexo, desvio e danação*, p. 70.

⁴⁹⁷ BARBER, Malcom. Propaganda in the Middle Ages: The charges against the Templars. In: *Nottingham Medieval Studies*, 17, 1973, p. 42-57.

⁴⁹⁸ RICHARDS. *Sexo, desvio e danação*, p. 146.

De acordo com Richards, a associação entre sodomia e heresia foi parte de uma estratégia maior da Igreja Católica para combater as heresias. A estratégia consistiu em três eixos de intervenção sobre as regiões com presença de grupos heréticos: a persuasão, a repressão e a satanização. A persuasão significava a disputa de fiéis no plano do combate religioso ou doutrinal, para o que a Igreja enviava pregadores para levar a mensagem católica aos centros de heresia. No combate aos cátaros e aos albigenses (os cátaros da região do Languedoc), a Igreja, em primeiro lugar, enviou pregadores da Ordem de Cister; mais tarde, utilizou-se de outro grupo heterodoxo, porém mais próximo à instituição eclesiástica que o catarismo, com o envio de emissários valdenses ou derivados do tronco dos Pobres de Lyon (outro nome dos valdenses); e, a partir do século XIII, principalmente pregadores das ordens mendicantes, dominicanos ou franciscanos.⁴⁹⁹ Richards afirma que, por se concentrarem em uma mensagem de confissão, penitência e arrependimento, casada à evidente escolha da vida apostólica (isto é, a adesão à pobreza de Cristo e dos apóstolos como técnica de espiritualidade), os mendicantes “propiciaram o tipo de clima emocional e espiritual no qual a heresia poderia ser desbaratada”.⁵⁰⁰

A repressão, por sua vez, dizia respeito ao combate violento contra as seitas heréticas, sua perseguição pelas instituições da Igreja e do Estado. Para justificar a intervenção violenta contra os heréticos, nomeadamente, contra os albigenses, em 1199, o papa Inocêncio III equiparou a heresia à traição, abrindo as portas para sua condenação pelos poderes seculares. Diante do aparente fracasso dos primeiros pregadores cistercianos enviados ao Languedoc (e em resposta ao assassinato do legado papal Pedro de Castelnau enviado à região), o papa convocou, em 1208, a Cruzada contra os albigenses. A convocação de uma Cruzada era um mecanismo jurídico-religioso para estimular o engajamento de senhores feudais em uma causa, a princípio, religiosa, o combate aos inimigos da Igreja. Aos nobres, vale dizer, interessava também a possibilidade de conquista de novas terras, expropriadas aos hereges e seus apoiadores. Foi também essa a razão para a eventual intervenção do rei de França Felipe Augusto (Filipe II) (1165-1223) e, depois, Luís VIII (1187-1226), em uma manobra que decidiu a guerra contra os hereges albigenses.⁵⁰¹

⁴⁹⁹ RICHARDS. *Sexo, desvio e danação*, p. 57-64.

⁵⁰⁰ RICHARDS. *Sexo, desvio e danação*, p. 64.

⁵⁰¹ Segundo Richards, a Cruzada quebrou a resistência dos cátaros do Sul da França. René Nelli produziu uma narrativa detalhada dos movimentos da guerra empreendida pela Igreja, pela nobreza feudal francesa

Em meio e após a Cruzada Albigense, o Papado estabeleceu e, depois, consolidou, uma estrutura persecutória própria no Languedoc e na Provença, a Inquisição, cujo sucesso garantiria sua expansão para outras regiões suspeitas de abrigar hereges nos dois últimos séculos da Idade Média: a França propriamente dita, ao Norte e os reinos alemães, especialmente a Boêmia. Assim, o papa Gregório IX fundou e direcionou a Inquisição contra os cátaros em 1233. A historiadora Anita Novinsky argumenta, contudo, que não é possível determinar um momento exato para o estabelecimento da Inquisição na Idade Média, pois ela, como instituição e como processo jurídico-persecutório, foi o produto de uma longa evolução dos mecanismos de respostas da Igreja e do Papado contra as ameaças ao seu poder. Ainda no Concílio de Verona de 1184, os bispos foram encarregados de empreender visitas pastorais às paróquias suspeitas de heresia em suas dioceses ao menos duas vezes por ano. Os bispos assim encarregados eram chamados de Inquisidores Ordinários.⁵⁰² A partir do século XIII, o Papado tomou controle da Inquisição, retirando-a da alçada episcopal e garantindo amplos poderes aos inquisidores, o que incluiu a permissão ao uso da tortura a partir de 1252.⁵⁰³

O terceiro eixo da estratégia da Igreja contra as heresias foi a satanização, que é o que nos interessa mais de perto no momento, pois é aqui que a conexão com a sodomia foi estabelecida. Por satanização, Richards entende a propaganda disseminada pela Igreja contra os hereges, impondo-lhes estigmas satânicos (eles seriam adoradores do demônio, como atestariam as cenas de *cunnilingus* em gatos pretos, encarnações diabólicas) e sexuais. Em que consistiam as acusações sexuais contra os hereges em geral e os cátaros em particular? Eram acusações de extrema licenciosidade sexual, imputando-lhes os comportamentos mais heterodoxos possíveis do ponto de vista do discurso moral da carne difundido pela Igreja. Os hereges seriam praticantes de orgias, do incesto, do adultério e, especialmente, da sodomia (em todas as suas formas, mas especialmente o sexo anal

e, depois, pelo Rei de França contra os albigenses e seus apoiadores na nobreza do Languedoc, que incluía o poderoso Conde de Toulouse. O historiador mostra que a monarquia francesa entrou decisivamente na guerra em junho de 1219 (ou seja, após onze anos de Cruzada), em uma ocasião de fragilidade dos exércitos católicos, com a morte de sua principal liderança Simão de Montfort, 5º conde de Leicester (c. 1160/5 - 1218), um nobre franco-normando. Nelli mostra que, às vésperas da intervenção régia, a vitória dos albigenses e de seus protetores, os condes de Toulouse, parecia assegurada. Nesse cenário desolador para o esforço de guerra católico e francês, as tropas régias farão uma campanha avassaladora entre 1224 e 1226, estabelecendo, em definitivo, a soberania da Coroa de França sobre a Provença e o Languedoc - de modo que não é errôneo interpretar a Cruzada Albigense como um episódio nas lutas de consolidação do Estado moderno em França. RICHARDS. *Sexo, desvio e danação*, p. 65. NELLI, René. *Os cátaros*. Trad. Isabel Saint-Aubyn. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 29-30.

⁵⁰² NOVINSKY. *A Inquisição*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982, p. 17.

⁵⁰³ RICHARDS. *Sexo, desvio e danação*, p. 66.

homoerótico). As acusações sexuais baseavam-se na representação, articulada pela Igreja, dos hereges como fundamentalmente hipócritas, falsos, dissimulados. Assim, o exacerbado ascetismo sexual dos cátaros não seria mais que uma dissimulação de um igualmente exacerbado furor sexual. Richards explica que as acusações de crimes sexuais se tornaram padrão em todos os processos contra hereges na Idade Média, desde o século XI, retomando descrições padronizadas da Antiguidade.⁵⁰⁴ Ainda que, do ponto de vista fatural, as acusações de crimes sexuais impostas aos grupos hereges tenham sido claras fabricações da propaganda católica, existia, no domínio discursivo, um vínculo evidente entre heresias e pecados sexuais. Ambas seriam modos diabólicos de tentar subverter a ordem divina e natural do mundo e da sociedade.⁵⁰⁵

O forjar de uma relação estreita entre as categorias operatórias de sodomia e heresia, portanto, serviu a importantes fins discursivos e não-discursivos no âmbito do dispositivo da carne desde os séculos finais da Idade Média. Os fins não-discursivos da assimilação da sodomia à heresia – isto é, da confluência entre elas – relacionam-se ao delineamento da silhueta de uma figura, não exatamente nova, mas com alguns detalhes que não a caracterizavam anteriormente: o sodomita. Esses novos detalhes, que passam a compor a imagem do sodomita, advêm exatamente de sua nova vizinhança semântica com a heresia. O sodomita-herexe, ou suspeito de heresia, ou cujo crime era tão horrendo que permitia a suspeita de algum sentimento ruim da fé cristã. No próximo capítulo, o regime de visibilidade da sodomia, conforme operado pelo Tribunal do Santo Ofício português, será o foco da investigação, passando, assim, ao nível não-discursivo.

Na dimensão enunciativa, a aproximação entre sodomitas e hereges serviu como uma correia de transmissão de estigmas entre as categorias, confluindo e confundindo essas duas terríveis figuras de alteridade, esculpindo, assim, na figura do sodomita, novos caracteres. O sodomita, por meio da operação discursiva de assimilação ao herexe, transcende o domínio dos pecados da carne e ascende a uma outra forma de abjeção,

⁵⁰⁴ “Estas acusações foram imputadas tão logo surgiu a heresia no Ocidente medieval. As crenças de um grupo de respeitáveis cônegos de Orléans, queimados por heresia em 1022, eram inteiramente coerentes com o movimento por uma maior espiritualidade. Eles rejeitavam as cerimônias e sacramentos da Igreja e ressaltavam o ascetismo pessoal e o misticismo. Mas os cronistas contemporâneos fizeram as acusações de praxe contra eles. O monge Paulo de St. Père de Chartres acusou-os de patrocinar encontros em que tinham lugar orgias sexuais indiscriminadas, e as crianças nascidas destas uniões eram mortas e queimadas. Entretanto, este relato parece ser plagiado das descrições do antigo escritor cristão Justiniano, o Mártir a respeito das calúnias que os propagandistas pagãos lançavam contra os cristãos”. RICHARDS. *Sexo, desvio e danação*, p. 67-8.

⁵⁰⁵ RICHARDS. *Sexo, desvio e danação*, p. 66-8.

talvez ainda mais perigosa à ortodoxia religiosa e moral. Ao ser associada a práticas religiosas dissidentes, imaginárias ou não, como rituais satânicos, orgias e relações zoofílicas (lembrando que o pecado da bestialidade era categorizado como uma espécie de pecado da luxúria *contra a natura*), a sodomia se articulava ao território do medo, presente na cultura dirigente letrada nos séculos entre o fim da Idade Média e a Primeira Época Moderna, de satã e de seus agentes, vários dos quais, como o muçulmano e o judeu, já vinham sendo associados ao pecado de Sodoma, como temos acompanhado.⁵⁰⁶ A campanha de satanização dos grupos heréticos movida pela Igreja foi exatamente essa correia de transmissão entre as duas categorias, de sodomia e de heresia, operada por várias instituições do campo religioso, sobretudo, no Império português a partir de meados do século XVI, a Inquisição.

Tendo estudado, até aqui, os sentidos enunciativos que construíram o discurso da sodomia no âmbito do dispositivo da carne cristã, é necessário, agora, ainda que brevemente, verificar os sentidos constitutivos da categoria de heresia no início da Época Moderna. Poderemos, destarte, visualizar a inequação operada pelo Santo Ofício lusitano entre sodomitas e hereges, como uma técnica de governo das almas e, ao menos, tentar controlar suas experiências homoeróticas por meio de uma pedagogia do medo.

2.1.1 Heresia no *Directorium Inquisitorium*

Os elementos constitutivos da representação do herege que possibilitavam sua conexão com a desordem sexual estavam já presentes na definição católica de heresia. Vejamos como os inquisidores Nicolau Eymerich e Francisco de la Peña, respectivamente, autor e comentarista do *Directorium Inquisitorium*, o *Manual dos Inquisidores*, publicado a primeira vez em 1376 e depois, com a revisão e os comentários de La Peña, em 1578, definiram a categoria de heresia. Esse exercício abre o texto dos inquisidores, o que não é surpreendente, pois, sendo a Inquisição um tribunal de fé, especializado na investigação dos atentados contra a fé cristã católica, era prioritário ter bem definido o objeto específico de sua ação. Assim, a mera posição da definição na arquitetura do texto adianta a ideia de que a heresia era uma forma de atacar a fé da Igreja. Porém, essa definição é insuficiente, visto ser importante que as heresias pudessem ser identificadas em suas mais distintas formas. Foi útil aos inquisidores tentar categorizar a

⁵⁰⁶ DELUMEAU. *História do medo no ocidente*, p. 354-385; 397-413; 414-461.

heresia em sua etimologia, um exercício, ademais, típico do modo de pensar medieval, para o que era incontornável o recurso às *Etimologias* de S. Isidoro de Sevilha.

Assim, três possibilidades são postas pelo texto para a etimologia da categoria. Em primeiro lugar, heresia teria a ver com eleição, do verbo latino *eligo*, no sentido de escolher. Heresia seria uma eleição, e herético, o eleitor (*electivus*, *haereticus*). O herege, assim, seria o que escolhe uma doutrina, falsa. Em segundo lugar, heresia derivaria do verbo “aderir”, o herético seria o que adere, *haereticus* ou *adhaesivus*, o que adere a uma falsa doutrina. Em terceiro lugar, heresia viria do verbo *erciscor*, um sinônimo de dividir. Herético seria o *ercissivus* ou *divisus*, o que se subtrai à vida comum dos cristãos, separando-se. Desse modo, a categoria de heresia envolveria três ações: de eleição de uma doutrina falsa, adesão a ela e separação da cristandade ortodoxa.⁵⁰⁷

A essa definição clássica de heresia, o inquisidor Francisco de la Peña acrescentou um comentário sobre as consequências da heresia, o qual nos interessa de perto. Vejamos:

E as consequências da heresia? Blasfêmias, sacrilégios, agressões aos próprios fundamentos da Igreja, transgressão das decisões e leis sagradas, injustiças, calúnias e crueldade de que os católicos são vítimas. Por causa da heresia, a verdade católica se enfraquece e se apaga nos corações; os corpos e os bens materiais se acabam, surgem tumultos e insurreições, há perturbação da paz e da ordem pública. De maneira que todo o povo, toda nação que deixa eclodir em seu interior a heresia, que a alimenta, que não a elimina logo, corrompe-se, caminha para a subversão, e pode até desaparecer. A História dos antigos prova isso. E o presente também, mostrando-nos o exemplo de prósperas regiões e reinos em franco desenvolvimento atingidos por grandes calamidades por causa da heresia.⁵⁰⁸

Assim, a heresia teria consequências muito para além do que hoje entendemos como o domínio da fé. Na medida em que a religião conformava todas as esferas de existência na Idade Média e no início da Modernidade, antes das rupturas dos séculos XVIII e XIX, é razoável admitir que os contemporâneos não limitassem os efeitos de uma atitude grave, como a adesão herética, a uma face singular de suas existências; bem ao contrário, a heresia deveria ter, necessariamente, impactos sociais, coletivos, totais para

⁵⁰⁷ EYMERICH, Nicolau; LA PEÑA, Francisco. *Manual dos Inquisidores*. Trad. Maria José Lopes da Silva. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; Brasília, DF: Fundação Universidade de Brasília, 1993, p. 31-2. Anita Novinsky apresenta um conceito similar para a categoria heresia. Segundo ela, a palavra herege vem do grego *haieresis* e do latim *haeresis*, significando doutrina contrária ao que foi definido pela Igreja em matéria de fé. O grego *hairetikis* quereria dizer "o que escolhe", daí havendo, na definição de heresia, fundamentalmente, uma dimensão de escolha, eleição. "No que diz respeito propriamente ao conceito de heresia, foi aceita a definição do teólogo medievalista M. D. Chenu, de que herege é 'o que escolheu', o que isolou de uma verdade global uma verdade parcial, e em seguida se obstinou na escolha". NOVINSKY. *A Inquisição*, p. 10-1.

⁵⁰⁸ EYMERICH; LA PEÑA. *Manual dos Inquisidores*, p. 32.

as existências de cada um e de todos. À heresia, portanto, associavam-se calamidades, crises coletivas, a ameaça da completa subversão da ordem divina e natural, como reflexo da subversão da verdade cristã católica nas consciências interiores dos hereges.

Ficam óbvios os paralelos entre as consequências da heresia e da sodomia. Ambas eram interpretadas como atos individuais com consequências coletivas catastróficas. A sodomia e a heresia eram, nesse sentido, ações deliberadamente, livremente, escolhidas por seus autores, o que os tornava responsáveis pelas consequências que iam muito além da danação de suas almas. Desde os primeiros tempos do cristianismo, a sodomia vem sendo discursivamente elaborada como uma subversão radical das leis divina, natural e humana, uma vez que colocava em xeque o ordenamento de gênero patriarcal estimulado pelo dispositivo da carne, de modo que a prática da sodomia se colocava, como a heresia, nos antípodas do modo de vida cristão. Seria, portanto, o sodomita um herege? E a sodomia, uma forma de heresia?

Antes de analisarmos essas duas questões, cabe examinar mais cuidadosamente a definição de heresia presente no *Manual dos Inquisidores*. Os seus autores preocuparam-se em fornecer aos seus sucessores no Santo Ofício uma instrução que os capacitasse a identificar heréticos ou, em outros termos, a definir se uma proposição poderia ser classificada como heresia. Sumariamente, os autores apresentaram três razões para determinar a qualidade herética ou não de determinada proposição. Seria uma heresia qualquer afirmação que discordasse, negasse ou contrariasse um artigo de fé (o credo católico), algum decreto da Igreja (fosse de concílios ou do Papado) ou as Sagradas Escrituras. Francisco de la Peña decompõe o método de Eymerich em outros sete critérios de heresia e oito regras para determinar, por oposição, o caráter herético de uma afirmativa. Em resumo, qualquer afirmativa que fugisse ao estabelecido pela Igreja Católica como verdade da fé (fosse na forma de interpretação das Escrituras, ou de princípios elementares da fé ou leis decretadas pela instituição eclesiástica) era passível de ser identificada como heresia.⁵⁰⁹ Ao fim e ao cabo, do ponto de vista dos inquisidores, a heresia era um erro de fé. O herege era, conseqüentemente, aquele que o escolhesse, a ele aderisse, separando-se do restante da Igreja de maneira obstinada.⁵¹⁰ Essa era a

⁵⁰⁹ EYMERICH; LA PEÑA. *Manual dos Inquisidores*, p. 32-34.

⁵¹⁰ "Juridicamente, a noção de erro e heresia tem o mesmo sentido? O conceito de erro é mais amplo, pois, se toda heresia é um erro, nem todo erro é herético. E se todo herege está errado, nem todos aqueles que cometem erro são necessariamente hereges. Mas, no domínio da fé, heresia e erro são absolutamente sinônimos". EYMERICH; LA PEÑA. *Manual dos Inquisidores*, p. 35.

definição inquisitorial, letrada, teológica e de fundo escolástico de heresia produzida na passagem da Idade Média à Modernidade.

2.2 Sodomia e heresia: assimilação, não identidade

Em ordem de entendermos as condições discursivas que possibilitaram a aproximação ou assimilação entre as categorias de sodomia e heresia no âmbito dos discursos da carne cristã a partir dos séculos finais da Idade Média e, sobretudo, na Primeira Época Moderna, é preciso explicá-las em relação às regras de formação enunciativa que, então, conformavam as formas de dizer a verdade do sexo cristão, isto é, da carne concupiscente. Os vários grupos de dissidência religiosa que pipocaram pelos reinos europeus a partir do século XII (sendo o mais famoso deles os cátaros da região do Sul da França contemporânea) tiveram em comum o cultivo de um intenso ascetismo moral. A ênfase desses movimentos da heterodoxia cristã em práticas ascéticas para acesso à verdade e governo de si e dos outros forjadas no seio do monasticismo mostra como, a despeito do caráter dissidente, eles ainda funcionavam com base nos termos do dispositivo da carne cristã – haveria como resistir fora das relações de saber-poder-subjetivação que modelam uma formação histórica?

Nenhuma das dissidências religiosas, classificadas como heresias pela ortodoxia católica, promoveu uma ruptura com as relações de verdade-poder-subjetivação que conformavam a experiência do sexo no Ocidente desde a Antiguidade Tardia. As heresias foram, antes, uma disputa nos níveis doutrinário e institucional com a Igreja Católica, com inserções também na dinâmica política do feudalismo e das dores do parto dos Estados modernos.⁵¹¹ Como instituição, a Igreja temeu perder o controle do conjunto das relações de verdade e de poder que modelavam as subjetividades cristãs aos objetivos (tanto locais como gerais) do dispositivo. Assim, a guerra discursiva foi uma de suas mais eficazes armas para neutralizar as heresias. Segundo E. William Monter, a evolução conceitual da sodomia, desde o século XII, não pode ser desligada de uma relação progressivamente mais estreita com os movimentos heréticos do período, em uma via de mão dupla. De acordo com o autor, quando as autoridades eclesiásticas começaram a se ocupar dos grupos neomaniqueístas, no início dos anos 1100, elas produziram a interpretação (que se pretendia difamatória) de que a aversão manifestada pelos hereges às relações heteroeróticas deveria ser tomada como prova de suas inclinações

⁵¹¹ FRANCO JR. Hilário. Catarismo, uma manifestação utópica medieval. *Topoi (Rio J.)*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 38, p. 6-34, mai./ago. 2018, p. 26.

homoeróticas (de homens e mulheres), a partir da condição discursiva da falsidade inata de todo herege. Monter defende que o direito canônico permitiu a assimilação da sodomia à heresia, consagrando o pecado nefando como um *delictum mixti fori*, entendimento que passou às cortes seculares, que, assumindo a sodomia como um crime contra Deus, estabeleceram a punição dos sodomitas pelo fogo (referência ao enunciado fundante da categoria, o mito da destruição de Sodoma). Durante o Renascimento, muitos juízes laicos passaram, simplesmente, a associar, *a priori*, sodomitas a vários hereges e a admitir que os sodomitas eram, *ipso facto*, hereges.⁵¹²

Tais acusações se repetiram e se difundiram no período de florescimento da heresia cátara (séculos XII-XIII), tornando-se correntes o suficiente para se fazerem presentes inclusive nas acusações levantadas contra os templários. Em relação ao catarismo, em particular, a eficiência da campanha de satanização promovida pelo clero católico pode ser medida pela trajetória do termo "*bougre*". Essa palavra tornou-se um termo comum em francês para se referir à heréticos em geral e ao crime de heresia. "*Bougre*", inicialmente, era uma referência à suposta origem búlgara ("*bulgari*"), no período, para todas as heresias dualistas (que traçavam suas raízes às seitas gnósticas e maniqueístas da Antiguidade) que assolavam a cristandade.⁵¹³ Porém, devido à associação contínua da heresia cátara a comportamentos sexuais excessivos e desviantes, como a sodomia, como parte do contradiscurso elaborado pela Igreja contra os rebeldes à verdade católica da fé,⁵¹⁴ a palavra "*bougre*" terminou servindo para designar também, na legislação penal do período, a sodomia e/ou o homoerotismo, gerando também o termo "*bugger*" em inglês e em francês. Com isso, instituiu-se uma indistinção jurídica que torna difícil aos historiadores discernir qual mecanismo legal era voltado para este ou aquele grupo, ou se para ambos.⁵¹⁵ Em alemão, a palavra "*ketzer*" teve destino similar. Inicialmente, era uma palavra para designar os cátaros, mas logo desdobrou-se nas expressões "*ketzerrei*" do espírito e "*ketzerrei*" da carne. A primeira dizia de heresias, a segunda da sodomia.⁵¹⁶

⁵¹² MONTER, E. William. La sodomie à l'époque moderne en Suisse romande. *Annales. Economies, sociétés, civilisations*. Ano 29º, n. 4, 1974, p. 1023-1033.

⁵¹³ Para uma interessante história dos movimentos gnósticos e maniqueístas antigos, destacando suas concepções de corpo, sexo, família e sociedade, ver BROWN. *Corpo e sociedade*, p. 95-109; 111-2; 144; 169-175.

⁵¹⁴ FRANCO JR. Catarismo, uma manifestação utópica medieval, p. 14.

⁵¹⁵ BOSWELL. *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*, p. 284.

⁵¹⁶ CROMPTON. *Homosexuality & Civilization*, p. 190; RICHARDS. *Sexo, desvio e danação*, p. 71-2.

A associação entre sodomia e heresia foi além do catarismo. Ela o antecedeu, foi por ele marcada e permaneceu ainda mais forte após a derrota dos albigenses no século XIII. Richards nos conta que o abade Guiberto de Nogent (1055-1124) foi o primeiro a associar sodomia e heresia em acusações contra dissidentes da fé. O abade visava à condenação dos irmãos Clément e Evrard, dois reformadores de verve anticlerical, incultos, mas praticantes de um ascetismo radical, que os levava a pregar uma rejeição total ao casamento e à procriação, além do batismo das crianças e do papel do clero como intermediário do sagrado. Na sua acusação, o abade incluiu os relatos comuns que produziam o elo entre os acusados e o satanismo, acrescentando, agora, acusações de práticas sodomíticas e/ou homoeróticas.⁵¹⁷ O heresiarca francês Henrique de Lausanne († 1148) também foi acusado de manter tratos homoeróticos com seus seguidores, no caso, especificamente garotos adolescentes (revivendo, como bônus, o antigo estigma do amante homoerótico como assediador e corruptor de crianças e menores, uma acusação, que o cristianismo emprega desde as epístolas de S. Paulo).⁵¹⁸ Mais tarde, em 1240, o leigo Jorge de Florença acusou os cátaros locais, em seu texto *Disputa entre um católico e um herege paterino*, de serem mais inclinados ao vício sodomítico ou à cópula com homens (diga-se de passagem, mais um sinal de como o homoerotismo e a sodomia foram se mesclando e tornando-se cada vez mais indistintos nos discursos normativos à medida que prosseguia a Idade Média).⁵¹⁹ No século XIV, as mesmas acusações de dissidência sexual foram levantadas contra os novos grupos heréticos, como os adeptos do Espírito Livre, as irmãs beguinas, os amalricianos e os Irmãos Apostólicos, ou os Pseudo-Apóstolos.⁵²⁰

Assim, vê-se que a aproximação ou assimilação discursiva entre sodomia e heresia somente foi possível, porque ambas as categorias se constituíram a partir das mesmas condições discursivas, que moldaram enunciados passíveis de cruzamentos e sobreposições, desde que assim operados por centros ou nexos de saber-poder-subjetivação do dispositivo da carne, tais como os tribunais do Santo Ofício na Península

⁵¹⁷ RICHARDS. *Sexo, desvio e danação*, p. 68.

⁵¹⁸ RICHARDS. *Sexo, desvio e danação*, p. 69.

⁵¹⁹ RICHARDS. *Sexo, desvio e danação*, p. 70.

⁵²⁰ “No século XIV, os adeptos do movimento do Espírito Livre, baseado em grupos beguinas-beguinos, foram acusados de libertinagem por causa de sua crença na ausência de pecado potencial. Todas as confissões remanescentes de adeptos do Espírito Livre incluíam o reconhecimento da liberdade de praticar o sexo promíscua, incestuosa e *sodomiticamente*. A seita de João de Brunn, por exemplo, argumentava que a liberdade de espírito permitia ao adepto ficar isento de todas as leis morais. Em matéria de sexo, eles podiam satisfazer seu desejo com mulheres, *desfrutar relações homossexuais* [sic] e afogar impunemente qualquer criança concebida ilicitamente” (Grifos meus). RICHARDS. *Sexo, desvio e danação*, p. 71.

Ibérica durante a primeira Modernidade. Entendida como outra engrenagem no mecanismo do dispositivo, a categoria de heresia (relacionada sempre, em última instância, ao enunciado da vontade libidinal do homem, o problema maior do cristianismo da concupiscência e do pecado original) pode ser decomposta em alguns enunciados, conforme sua operacionalização na maquinaria inquisitorial de produção de sujeitos de desejo carnisujeitados à ânsia de uniformização confessional e política das monarquias católicas ibéricas a partir da aurora da Idade Moderna. A historiadora Fernanda Molina, estudando as concepções teológicas que permitiram o estreitamento das relações entre sodomia e heresia no reino de Aragão (uma vez que as Inquisições de Castela não tinham jurisdição sobre o pecado nefando), elencou três dimensões da segunda categoria que atuaram no sentido de promover tal aproximação. Essas três dimensões, a saber, a idolatria, a bruxaria e o conceito de *factum hereticale*, podem ser entendidas como três enunciados modeladores da categoria de heresia dentro das regras da formação discursiva da carne cristã.⁵²¹

Em seu texto, a autora abordou o viés teológico como uma de três vias para explicar o problema do conhecimento da Inquisição aragonesa sobre o pecado/crime de sodomia. As outras duas vias investigadas por Molina foram o contexto político e jurídico específico que desembocou na intervenção inquisitorial em casos de sodomia no reino de Aragão e a prática jurídica cotidiana dos inquisidores.⁵²² O que a historiadora considera como "condições teológicas para a mútua identificação"⁵²³ pode ser entendido também como uma parte do jogo enunciativo que regeu a assimilação das categorias de sodomia e heresia nos discursos da carne cristã. Uma parte, porque diz respeito a enunciados que modelam a noção de heresia, sendo outra parte aqueles, já estudados no capítulo 1, que deram forma à de sodomia.

O primeiro dos enunciados da heresia, conforme apresentado por Molina, é o que a conecta à idolatria. O que na figura discursiva da idolatria permitia a aproximação entre sodomia e heresia? Dito de outra forma, qual foi o modo de construção das figuras da idolatria e do idólatra que atuou como ponte para o cruzamento entre sodomia e heresia? Desde a Patrística, o discurso da carne cristã articulou uma figura do idólatra que ia além

⁵²¹ MOLINA, Fernanda. La *herejización* de la sodomía en la sociedad moderna. Consideraciones teológicas y *práxis* inquisitorial. *Hispania Sacra*, LXII, 126, jul.- dez. 2010, p. 539-562.

⁵²² MOLINA. La *herejización* de la sodomía en la sociedad moderna. Consideraciones teológicas y *práxis* inquisitorial, p. 542-4; 558-562.

⁵²³ MOLINA. La *herejización* de la sodomía en la sociedad moderna. Consideraciones teológicas y *práxis* inquisitorial, p. 544.

de suas crenças religiosas alheias ao cristianismo. Trata-se do que Molina denominou o "complexo idólatra", um recurso discursivo para a estigmatizar crenças não cristãs, atribuindo-lhes práticas eróticas consideradas licenciosas, como orgias, incestos, fornicações e sodomias, e outros pecados carnis conectados à intemperança, como a embriaguez e a gula. A presença da sodomia, entre os pecados supostamente típicos do idólatra, era garantida, no discurso da carne, por uma tradicional correlação entre o pecado de Sodoma e a gentilidade, tornados causa e consequência mútua (Molina cita passagens de S. Jerônimo e de S. Agostinho que atestam a construção de uma relação recíproca entre sodomia e idolatria, cada uma servindo de causa e prova da malignidade da outra).⁵²⁴

Essa conexão entre heresia, idolatria e sodomia se articula ao enunciado, anteriormente estudado, da identificação entre sodomia e a corrupção de menores nas sociedades gentílicas antigas. Como vimos, esse enunciado tinha como eixo central o deslocamento da antiga relação pederástica, reposicionando-a em um novo contexto de intensa desvalorização do homoerotismo (típico da Antiguidade Tardia, igualmente em meios pagãos e cristãos) e de uma maior problematização moral dos prazeres eróticos, centrada, desde então, preferencialmente no vínculo conjugal. Esse reposicionamento abria espaço para a atribuição do estigma da sodomia à pederastia antiga, reduzindo-a à corrupção espiritual (corpórea e moral) da juventude. Como efeito metonímico (da parte ao todo), o estigma colado à pederastia colava-se também às culturas gentílicas (na Antiguidade, os alvos principais eram as culturas grega e latina, posteriormente, passaram a ser quaisquer culturas não cristãs, todas igualmente taxadas de idólatras, adoradoras de supostos "falsos deuses"). Destarte, a sodomia tinha seu nível de periculosidade moral e espiritual grandemente aumentado, tornando-se um atributo inseparável da idolatria. Por meio dessa associação cimentada com o "complexo idólatra", a sodomia aproximava-se à categoria de heresia, tornava-se um comportamento típico dos que cultivavam graves erros de fé.

O segundo dos enunciados conformadores do universo herético foi o da bruxaria. O que distinguiria a bruxa do idólatra? Segundo Molina, a personagem da feiticeira como grande inimiga da cristandade começou a tomar forma a partir do século XII, por meio

⁵²⁴ É importante notar que, como explica Molina, o "complexo idólatra" foi uma tradição discursiva mais antiga que a Patrística, tendo sido apropriada pelos Padres da Igreja a partir da literatura imperial romana anticristã dos primeiros séculos. MOLINA. La *herejización* de la sodomía en la sociedad moderna. Consideraciones teológicas y *práxis* inquisitorial, p. 545-7.

da adição da presença do demônio ao antigo "complexo idólatra". Da Idade Média Central ao Renascimento, ocorreu o que Delumeau denominou a "ascensão do satanismo". Pouco presente na iconografia do cristianismo dos primeiros séculos, a partir dos séculos XI e XII, ocorreu uma primeira e explosiva expansão do tema diabólico nas artes cristãs. Esse processo cresceu e foi consolidado durante o Renascimento, período em que o medo do diabo ganhou não somente intensidade, como também coerência, relevo e amplitude inéditos.⁵²⁵ No mundo português, em particular, os séculos do início da Modernidade registram uma ampla difusão da crença em Satã e seus agentes em todos os estratos culturais, tomando a forma de uma demonologia nos meios letrados e de práticas mágico-religiosas nas camadas populares, com intensa circulação, nem sempre pacífica, de elementos discursivos e não discursivos entre os estamentos sociais.⁵²⁶ A ascensão do demônio possibilitou a evolução da malignidade das figuras anteriores do idólatra e do herege. Em sentido semelhante, Vainfas argumentou que as Inquisições modernas baseavam sua atuação, no campo dos delitos da carne, na transformação de atos eróticos ou de moralidades cotidianas em matéria heretical presumida.⁵²⁷ À heterodoxia religiosa, já por si bastante grave, acrescentou-se a pecha de adorar o demônio – a qual, por propriedade da correia de transmissão discursiva instaurada pelo cruzamento dos enunciados, passou também aos delitos eróticos associados à idolatria, à bruxaria e à heresia, entre eles, a sodomia. O sodomita, um bruxo adorador de diabos?

Molina argumenta que vários são os traços em comum ou similares entre as figuras malignas do sodomita e da bruxa, conforme elaboradas pelo discurso teológico cristão, traços que teriam servido de ponte para a aproximação discursiva entre a sodomia e a heresia. Entre os citados pela autora, estão o sabá (a assembleia noturna das bruxas), a cópula anal demoníaca (prática recorrente nas descrições das reuniões de feiticeiras que compõem os processos inquisitoriais da Época Moderna), o pacto diabólico, a contra-igreja satânica das bruxas e dos sodomitas, conectada à ideia do complô dos inimigos da cristandade, as marcas corpóreas legadas pelo demônio em seus emissários e, finalmente, a conexão com catástrofes e desastres coletivos, causados direta ou indiretamente pelas feiticeiras e pelos sodomitas.⁵²⁸

⁵²⁵ DELUMEAU. *História do medo no Ocidente*, p. 354-385.

⁵²⁶ BETHENCOURT. *O imaginário da magia*. Feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 171-200.

⁵²⁷ VAINFAS. *Trópico dos pecados*, p. 194.

⁵²⁸ MOLINA. *La herejización de la sodomía en la sociedad moderna*. Consideraciones teológicas y praxis inquisitorial, p. 547-556. Para aprofundamento sobre esses traços do crime de bruxaria ou feitiçaria e a

Os traços elencados de similaridade entre as figuras da bruxa e do sodomita, conforme construídos nos discursos eruditos entre o final da Idade Média e o início da Modernidade, repousavam sobre três enunciados que se faziam presentes na configuração das categorias da bruxa, do herege e do sodomita. O primeiro, e mais importante, é o enunciado da fraqueza da carne. A introdução do componente satânico ao antigo "complexo idólatra", segundo Molina, teve por base a ideia de que algumas pessoas eram particularmente mais frágeis à tentação demoníaca. Essas pessoas mais frágeis eram sobretudo as mulheres (daí a figura estereotipada da bruxa), mas também homens afeitos a excessos e erros eróticos, como orgias, incestos, fornicações e sodomias. A ideia da fragilidade da carne provinha do enunciado central do discurso da carne, desde S. Agostinho, como temos visto, a libidinização do sexo, ou a afirmação de uma vontade concupiscente no centro da subjetividade carnal cristã. A vontade libidinosa se desdobrava, doravante, em debilidade que tornava a cristã e o cristão suscetíveis à intervenção diabólica.

Desdobrando-se o enunciado da fraqueza da carne, encontramos o segundo enunciado comum às categorias da bruxa, do herege e do sodomita. Trata-se da afeminação. A historiadora María Jesús Torquemada, estudando as relações entre os crimes de sortilégios e sodomia (entre homens e entre mulheres) no Império espanhol na Época Moderna, salientou que, nos textos jurídicos e na prática normativa das diferentes justiças (seculares, eclesiásticos e inquisitoriais), esses delitos eram categorizados segundo marcas de gênero visíveis. Tais marcas consistiam na imposição da doutrina jurídica (que remonta ao direito romano antigo) da *fragilitas seu imbecillitas sexus* ("fragilidade ou fraqueza [imbecilidade] do sexo"), segundo a qual a feminilidade (à qual estavam identificadas de forma naturalizada os sujeitos designados como mulheres) era definida como fraca e sem ânimo moral, ao ponto de invalidar sua capacidade de ser sujeita de si própria.⁵²⁹ Os seres afeminados deveriam ser tutelados e dirigidos pelos viris e masculinos. Segundo Torquemada, a doutrina da fragilidade dita natural da feminilidade resultava tanto na construção da figura da bruxa, feiticeira ou curandeira mesclada à da

forma de sua presença e disseminação, maior ou menor, em práticas populares ver, para Portugal, BETHENCOURT. *O imaginário da magia*, p. 131-200, para a Itália ou a Europa, em geral, GINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do bem*. Feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII. Trad. Jonatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2001; GINZBURG, Carlo. *História noturna*. Decifrando o sabá. Trad. Nilson Moulin Louzada. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012.

⁵²⁹ TORQUEMADA, María Jesús. Homosexualidad femenina y masculina en relación con el delito de sortilegios. *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, vol. 26, 2014, p. 87-116.

prostituta e à da alcoviteira, como no apagamento jurídico-político do crime de *sodomia foeminarum* na legislação e na prática de justiça no império espanhol, o que, como vimos, pode ser estendido também às terras da coroa portuguesa.⁵³⁰

A bruxa, o herege e o sodomita aparecem caracterizados, pois, pelo signo da feminilidade e, por conseguinte, da fragilidade e da debilidade moral, tornando-os mais suscetíveis às investidas satânicas, o que explicava e, ao mesmo tempo, comprovava seus pecados mútuos. A bruxa ou o bruxo eram sodomitas (ainda que o parceiro fosse o diabo) e hereges, de maneira que os sodomitas se posicionavam, desde já, sob a sombra do mal. Lembremos que, entre os efeitos discursivos do enunciado da correlação entre sodomia e afeminação, estava a identificação entre a feminilidade, a irracionalidade e o domínio do contrário à natureza, de modo que o sodomita sobressaía como uma figura irracional, impossível e monstruosa. A essa monstruosidade (moralmente afeminada) do sodomita, somava-se sua inclinação satânica, sua localização no mesmo lugar cultural da bruxa, como agente de Satã.

O terceiro enunciado comum às categorias da bruxa, do herege e do sodomita é aquele que os conecta à ocorrência de catástrofes coletivas. Enquanto as bruxas, novamente, de acordo com Molina, eram responsabilizadas pessoalmente por tragédias que ameaçavam a unidade da comunidade cristã (ideia do complô), os sodomitas recebiam a culpa indiretamente, considerados a causa da ira divina. Como vimos, a associação entre sodomia e desastres coletivos era também um efeito do enunciado que apresentava a sodomia como uma doença, uma corrupção da carne. A aproximação entre bruxas, hereges e sodomitas também se faria patente no castigo normatizado como próprio às três categorias, o fogo, o que seria uma maneira de salientar como os três são traidores da cristandade e de Deus.⁵³¹

Por fim, cabe lembrar, com Bethencourt, que as construções eruditas acerca da bruxaria, bem como as práticas populares mágico-religiosas, tinham uma relação profunda com as concepções acerca do erotismo nos vários estratos culturais das sociedades europeias e coloniais no Período Moderno. Do ponto de vista da cultura cristã

⁵³⁰ TORQUEMADA. Homosexualidad femenina y masculina en relación con el delito de sortilegios, p. 89-98. Para a confluência das figuras da feiticeira, da prostituta e da alcoviteira no mundo português e a relação dessas com a sodomia praticada entre mulheres, ver BELLINI. *A coisa obscura*, p. 51-70; ROCHA. *Masculinidades e Inquisição*, p. 189-235.

⁵³¹ MOLINA. La herejización de la sodomía en la sociedad moderna. Consideraciones teológicas y praxis inquisitorial, p. 556.

erudita, tratava-se de uma "satanização da sexualidade", na medida em que os aspectos orgiásticos das práticas mágico-religiosas eram culpabilizados e reprimidos pelas instâncias de poder-saber da cristandade. Por outro lado, do ponto de vista da cultura popular, "o sabá exprime um sonho arcaico e simbólico de excitação e de confusão carnal",⁵³² confusão carnal que poderia incluir a sodomia e o homoerotismo, masculino, feminino ou diabólico.

O terceiro dos enunciados conformadores da ponte entre o universo herético e o sodomítico foi forjado pela categoria operativa de *factum hereticale*. De acordo com Molina, essa noção apareceu na Bula *Super Illius Specula*, publicada pelo papa João XXII em 1326.⁵³³ Seu impacto foi decisivo nos circuitos de saber-poder imanentes às instituições eclesíásticas (pontifícias, episcopais e inquisitoriais) devotadas à tarefa de governo das almas do rebanho cristão, servindo de potente arma para o enquadramento de um campo bastante amplo de práticas à categoria de heresia. Segundo Molina, esse campo veio a incluir, a partir do século XVI, já no contexto das Inquisições ibéricas, a sodomia (ideia que também defendemos).⁵³⁴

Em que consistia a noção de *factum hereticale*, fato ou feito herético? Para aprofundar um pouco a compreensão da categoria, é útil recorrer a alguns trechos da Bula *Super Illius Specula*, reproduzidos a seguir:

[...] Com tristeza, nós descobrimos, e o mero pensar disto comprime nossa alma com angústia, que há muitos cristãos apenas em nome; muitos que se desviam da luz que uma vez fora deles e permitem que suas mentes sejam enevoadas pela escuridão do erro, como que formando uma liga com a morte e um compacto com o inferno. Eles sacrificam aos demônios e adoram-nos, eles fazem ou causam a ser feitas imagens, anéis, espelhos, frascos ou algumas outras coisas nas quais, pela arte da magia, espíritos malignos são encerrados. Destes, eles buscam e recebem respostas e pedem ajuda na satisfação de seus desejos malignos. Para um propósito imundo, eles submetem-se à mais ignóbil escravidão. Ai de mim! Essa doença mortífera está crescendo mais que o usual no mundo e infligindo maiores e maiores devastações no rebanho de Cristo.

⁵³² BETHENCOURT. *O imaginário da magia*, p. 199-200.

⁵³³ Molina data a bula de 1320, todavia, o restante da historiografia concorda com a datação sendo 1326-7. É provável que a autora esteja se referindo à Consulta feita pelo papa João XXII a dez teólogos sobre a possibilidade de qualificar como heresia as práticas mágicas e de invocação demoníaca. Essa consulta serviu de base para a bula *Super illius specula*, que é posterior. MOLINA. *La herejización de la sodomía en la sociedad moderna. Consideraciones teológicas y praxis inquisitorial*, p. 556; PEREIRA, Rita de Cássia Mendes. Práticas de magia e personagens mágicas nas fontes eclesíásticas do Ocidente medieval. In: *Politeia: história e sociologia*, Vitória da Conquista, v. 1, n. 1, p. 69-87, 2001, p. 82; BOUREAU, Alain. *O Satã herético. O nascimento da demonologia na Europa medieval (1280-1330)*. Trad. Igor Salomão Teixeira. Rev. téc. Néri de Barros Almeida. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2016, p. 25; 28-9.

⁵³⁴ MOLINA. *La herejización de la sodomía en la sociedad moderna. Consideraciones teológicas y praxis inquisitorial*, p. 556-9.

Seção I: Uma vez que, portanto, nós estamos submetidos pelo dever de nosso ofício pastoral a trazer de volta ao abraço de Cristo a ovelha que está vagando por caminhos desviados e a excluir do rebanho do Senhor aquelas doentias, para que eles não devam infectar as restantes, Nós, por esse édito, o qual, em conformidade com o conselho de nossos irmãos bispos, deve permanecer em vigor perpétuo, advertimos a todos e, em virtude de santa obediência e sob pena de anátema, ordenamos a todos que foram regenerados nas águas do batismo a não inculcar ou estudar qualquer dos ensinamentos perseverantes que nós mencionamos ou, o que deve ser mais condenável, praticá-los em qualquer maneira sobre qualquer um.

Seção II: E porque é justo que aqueles que, por seus atos, zombam do Altíssimo devam deparar-se com punições dignas de suas transgressões, nós pronunciamos a sentença de excomunhão que é nossa, a qual eles deverão ipso facto incorrer, quem presuma agir em contrário aos nossos avisos e comandos salutares. E nós firmemente decretamos que, em adição às penalidades acima, *um processo deverá começar ante juizes competentes para a imposição de todas e cada uma das penalidades a que os heréticos estão sujeitos de acordo com a lei*, exceto pelo confisco de bens [...]. (Grifos nossos).⁵³⁵

O texto da Bula trazia, pois, uma importante inovação no meio jurídico do fim da Idade Média e início da Modernidade, algo que Boureau chamou de a revolução doutrinal do papa João XXII, a saber, apresentar atos e fatos como heréticos. Tratava-se de uma ruptura com a tradição até então prevalente na jurisdição canônica de apresentar a heresia somente como opinião ou crença.⁵³⁶ A citação começa com a descrição dos atos que estão sendo normatizados na nova legislação, citando a confecção e o uso de imagens, anéis, espelhos, frascos e outros materiais para, por meio de artes mágicas, neles encerrar espíritos malignos. Nessa descrição, duas características atribuídas às práticas mágicas devem ser notadas, porque são o que permitem o passo posterior da identificação aí de um fato herético. Quais são essas características? Uma, é a percepção dessas práticas como "erros"; outra, é a conexão direta e pactual com o demônio. A magia passa a ser juridicamente entendida como adoração a Satã.

A transformação da crença herética em ato herético continua na Seção I da Bula, em que é lançada a condenação não só aos que estudam as artes mágicas e, doravante, demoníacas, como também aos que as praticam – prática e crença são ambas assinaladas como condenáveis, porque dizem da adoração satânica. O passo decisivo é dado na Seção II, em que as práticas mágicas são submetidas a uma nova penalidade, além da sentença de excomunhão. Essa penalidade é o conjunto de penas a que os heréticos já estavam suscetíveis, após a realização de um processo judicial típico das investigações de heresia.

⁵³⁵ Tradução para o português de minha autoria, a partir da versão em inglês realizada por James J. Walsh em seu artigo *Traditional versus documentary history*, publicado originalmente em 1907. WALSH, James J. Traditional versus documentary history. *The Messenger*, vol. XI, 7th series, p. 169, 1907. Disponível em: <http://antiquecannabisbook.com/chap2B/Church/JohnXXII.htm>. Último acesso em out.2020.

⁵³⁶ BOUREAU. *O Satã herético*, p. 40.

Forjava-se, neste trecho, a operação de assimilação de um tipo de ato ao delito, até então limitado ao universo da crença, de heresia. Um passo fundamental para a posterior assimilação da sodomia ao universo herético.

De acordo com Boureau, a doutrina do *factum hereticale* foi a resposta a um desafio epistemológico posto pela perseguição às práticas religiosas dissidentes em contexto de forte clandestinidade. Como provar a culpa da heterodoxia religiosa se ela não se expressava em opiniões que poderiam ser claramente julgadas e condenadas pelos doutores da Igreja? "Era, então, vão e perigoso, em matéria de heresia, esperar a expressão aberta do erro, quando os fatos e os atos o designavam".⁵³⁷ Tornou-se necessário, nesse contexto, que a noção de fato fosse alçada à posição central da arquitetura dos discursos de verdade. Em um nível mais geral, esse desafio epistemológico foi uma faceta da crise, então em curso no final da Idade Média, do racionalismo tomista-aristotélico para a fundamentação da fé com base na razão – como era possível provar o dogma ou negar o erro? Diante da insegurança das demonstrações no campo da fé, a noção de fato, dispendo de certa concretude, se apresentou como forma alternativa de prova da fé. Como provar a fé por meio do fato? Os seus mistérios deveriam ter por base os fatos que os manifestavam, indutores da confiança na fé. Essa confiança derivaria do conjunto da tradição cristã, corroborada pelos fatos legados pela Sagrada Escritura. Uma vez que não era possível negar os fatos expressos nos textos revelados (portadores, por definição, da verdade, em contexto cristão), era possível argumentar que dados fatuais fundavam os artigos da fé. Consequentemente, a heresia passava a ser entendida, a partir do século XIV, como a rejeição dos fatos evangélicos.⁵³⁸

A doutrina do *factum hereticale*, formulada a partir de transformações medievais do direito romano antigo, permitiu que passassem a ser considerados, nos processos judiciais de heresia, atos que não estavam ligados diretamente à questão da crença. Segundo Boureau, os séculos finais da Idade Média observaram a emergência de uma física não aristotélica, tendo como referência principal Roger Bacon e que começava a articular uma noção mais forte do que viria a ser o "fato científico". O historiador fala de um "positivismo medieval", que diria dessa ascensão da categoria de "fato" nos discursos jurídico, moral e religioso a partir do século XIII. Com o fortalecimento dos fatos que passam a ter valor jurídico, as categorias de heresia, herético e suspeito passam a ser

⁵³⁷ BOUREAU. *O Satã herético*, p. 42.

⁵³⁸ BOUREAU. *O Satã herético*, p. 40-2.

construídas em torno desses mesmos fatos, tipificando uma variedade graduada de delitos ligados à transgressão fundamental da heresia (que pode, assim, permanecer no registro binário da crença e da descrença no erro de fé) e a sustentam, modelando-a. Passava a ser uma tarefa do direito dos fatos, positivo, a partir do final da Idade Média e, principalmente, da Modernidade, operar a conversão dos fatos circunstanciais e suspeitos em fatos heréticos. Trata-se da construção da culpa de heresia a partir de um conjunto de provas fundado em fatos, em atos reunidos em um discurso jurídico, o inquérito. A manifestação da heresia passa a ser percebida como um ato, designado pelo verbo "hereticar".⁵³⁹

A noção jurídica-discursiva de *factum hereticale* serviu, portanto, de ponte para que os procedimentos judiciais de produção da verdade, tradicionalmente dispostos em torno da categoria de heresia, fossem deslocados para outros crimes, como as práticas de magia, designadas genericamente como *maleficium*.⁵⁴⁰ O *factum hereticale* passava a servir de prova de heresia implícita em delitos que não consistiam em explícita dissidência religiosa. As práticas, transformadas discursivamente em fatos juridicamente valorizados, passaram a ser tomadas como portadoras de erros implícitos em matérias de fé, independentemente, até certo ponto, da crença explicitada pelo transgressor. A suspeita postulada pelos seus atos tornava-se suficiente para sujeitá-lo às técnicas de saber-poder das instituições eclesiásticas de governo das almas, sobretudo das Inquisições. O fato tornava-se uma peça fundamental para a definição da verdade, dizendo de uma heresia, mesmo na ausência de um discurso explícito. A heresia se transformava de crença em ato e, em seguida, no nível dos discursos, em fato.⁵⁴¹

O mecanismo jurídico-discursivo do *factum hereticale* permitiu, por conseguinte, alterar e expandir a categoria de heresia, abrindo-lhe todo um universo de atos que se tornam passíveis de constituição como fatos heréticos. De acordo com Molina, foi esse mecanismo que foi aplicado à categoria de sodomia, para deslocá-la para o território discursivo da heresia. Em suas palavras:

Neste sentido, o sodomita, ainda quando não manifestava abertamente uma proposição errônea, seus próprios atos delatavam suas opiniões, neste caso, vinculadas à criação e à ordem divina. De outra parte, dado que atuavam em segredo – por causa da ameaça atenta do braço secular – era difícil identificá-

⁵³⁹ BOUREAU. *O Satã herético*, p. 43-5.

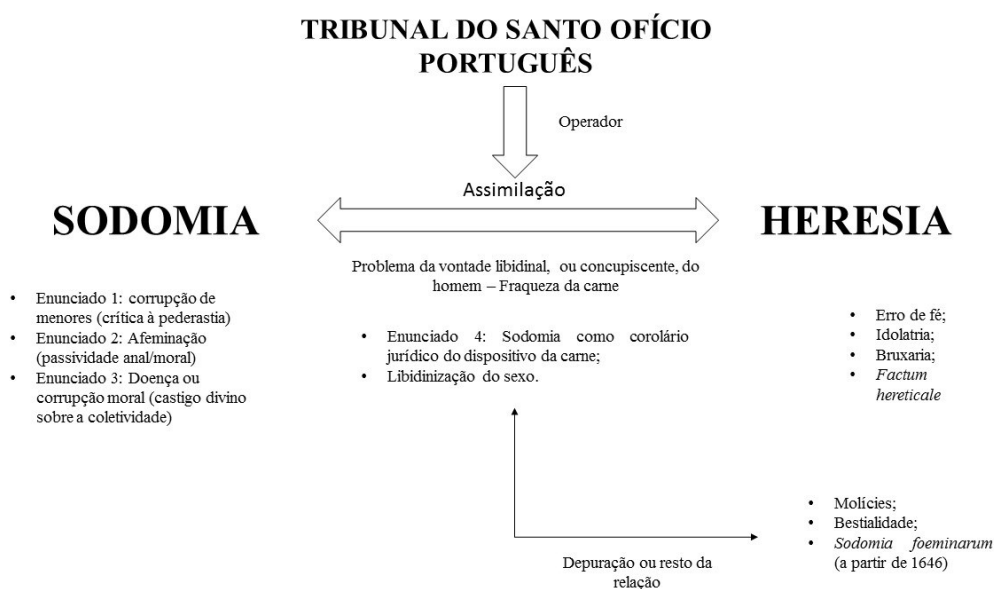
⁵⁴⁰ PEREIRA. Práticas de magia e personagens mágicas nas fontes eclesiásticas do Ocidente medieval, p. 82-3.

⁵⁴¹ MOLINA. *La herejización de la sodomía en la sociedad moderna. Consideraciones teológicas y praxis inquisitorial*, p. 557.

los, ainda que determinados atos – como o maneirismo, o celibato, a amizade profunda com outro homem, entre outros – pudessem atuar também como provas suficientes para os transformar em "suspeitos", uma das noções centrais da [Bula] *Super Illius Specula*. Por outra parte, a frequência na persistência no delito – a repetição do ato – podia os converter em suspeitos simples, veementes ou muito veementes, comparando-se com a mesma gradação da heresia propositiva.⁵⁴²

Por meio do cruzamento dos vários enunciados que constituíram, historicamente, as categorias de sodomia e de heresia, é possível pensar em um esquema do cruzamento discursivo que foi montado entre elas por instituições de poder como o Tribunal do Santo Ofício português. Tal esquema poderia ter o formato seguinte:

Figura 2: O jogo da assimilação discursiva das categorias de sodomia e heresia realizado pelo Tribunal do Santo Ofício português



Fonte: autoria própria.

⁵⁴² Tradução de minha autoria, na versão original: "En este sentido, el sodomita, aun cuando no manifestara abiertamente una proposición errónea, sus mismos actos delataban sus opiniones, en este caso, vinculadas a la creación y al orden divino. Por otra parte, dado que actuaban en secreto –a causa de la amenaza atenta del brazo secular– era difícil poder identificarlos, por lo que determinados actos –como el amaneramiento, la soltería, la amistad profunda con otro hombre, entre otras– podían actuar también como pruebas suficientes para transformarlos en «sospechosos», una de las nociones centrales de la *Super Illius Specula*. Por otra parte, la frecuencia en la perpetración del delito –la repetición del acto– podía convertirlos en sospechosos simples, vehementes o muy vehementes, parangonando la misma gradación que la herejía propositiva". MOLINA. La *herejización* de la sodomía en la sociedad moderna. Consideraciones teológicas y *praxis* inquisitorial, p. 557-8.

A assimilação entre sodomia e heresia funcionou ao longo do eixo estabelecido pela problemática fundamental do dispositivo da carne cristã, o tópicus da vontade libidinal ou concupiscente do homem decaído, o enunciado da fraqueza da carne. Nesse eixo, a sodomia foi construída, no nível arqueológico, como o corolário jurídico da operação de libidinização do sexo, uma vez que seria a maneira mais extremada de uso da concupiscência que marca a natureza do homem com o pecado original. No entanto, essa posição central da sodomia na arquitetura do dispositivo da carne (ver Figura 1) não era em si suficiente para garantir sua aproximação à noção de heresia. Para tanto, foi necessário que os enunciados constituintes de cada categoria convergissem na direção do cruzamento. Assim, aos enunciados 1, 2 e 3 da sodomia passam a corresponder a alguns dos enunciados formadores da figura do herege. Se o sodomita era o corruptor dos menores, o herege, como idólatra, habita o mesmo universo gentílico moral, erótico e espiritualmente corrupto. Construída como afeminada, isto é, como moralmente passiva, a figura do sodomita inclina-se à da bruxa, devido à atribuição de uma dimensão satânica ao espectro negativo da feminilidade durante a Idade Média. Designada como marca maior da corrupção humana, uma doença da carne (corpo e espírito), a sodomia é correlata de catástrofes coletivas, que seriam castigos divinos contra os herdeiros de Sodoma. A ideia do castigo da divindade contra as comunidades que abrigassem graves pecadores, como bruxas e heresiarcas, era também um desdobramento do enunciado da bruxaria como uma das marcas do herege a partir da Baixa Idade Média. A noção de *factum hereticale*, por seu turno, abriu caminho para a dilatação jurídica da categoria de heresia, alargando-a de maneira a abrigar mais que apenas crenças explícitas em proposições heterodoxas. Escavava-se, destarte, um espaço no discurso para uma noção de heresia capaz de reunir práticas tão distintas como a idolatria, a bruxaria e a sodomia, entre outras de cunho erótico dissidente, como a solitação *ad turpia* e a bigamia.

O historiador Ronaldo Vainfas apontou a importância de perceber o movimento histórico da categoria de heresia como chave para a compreensão da perseguição inquisitorial a delitos como a sodomia. A historicidade da heresia permite abordar as razões históricas que levaram alguns tribunais inquisitoriais, mas não todos, a perseguirem os sodomitas.

Quaisquer definições de heresias que se possam elencar só fazem sentido se consideradas historicamente. Isto é, com referência ao binômio espaço-tempo, de sorte que o que podia ser considerado heresia para o Doutor Angélico, na *Suma Teológica* do século XIII, não necessariamente abrigaria as heresias do mundo ibérico no século XVI ou XVII. A história faz a diferença, onde silencia

a teologia, por não ser a mudança questão de sua alçada, como o é da primeira.⁵⁴³

Assim, é na historicidade das categorias, que Vainfas encontra a chave para explicar o problema da relação entre sodomia e heresia e das razões teológicas e jurídicas usadas pela Inquisição portuguesa para perseguir a primeira. O historiador destaca que sodomia e heresia não foram jamais *identificadas* por teólogos, moralistas ou inquisidores. A assimilação entre sodomia e heresia, sustenta o autor, não foi a única manobra discursiva deste tipo operada pelo Santo Ofício português, pois todos os demais delitos perseguidos pelos inquisidores que não constituíam heresia formal (tais como a bigamia, a *solicitação ad turpia* ou a apologia da fornicação) estiveram sob a sombra do Santo Ofício, porque se presumia que eles traíam um erro em matéria de fé por parte do pecador.⁵⁴⁴ Ou seja, partindo de atos, os inquisidores lograram construir fatos heréticos para assimilar diversos delitos morais e eróticos ao universo da heresia.

É com base na ideia de *assimilação* (distinta de identificação), que Vainfas atinge o cerne de sua interpretação sobre o funcionamento do Santo Ofício. A Inquisição teria funcionado como uma fábrica de hereges. A heresia de sodomitas, bigamos, solicitantes, apologistas da fornicação, não seria simplesmente detectada pelos inquisidores, outrossim, construída conceitualmente por meio do processo jurídico. Tratar-se-ia de uma construção jurídica efetivada para justificar, de um lado, a condenação dos suspeitos e, de outro, a própria existência institucional da Inquisição.⁵⁴⁵

Ou seja, a assunção de alguns delitos, e não outros, ao estatuto de heresia na casuística de alguns tribunais inquisitoriais, mas não em todos, foi um processo histórico e, no nível do discurso, também arqueológico. Dependeu das circunstâncias históricas da correlação das relações de poder entre inquisidores e suspeitos em cada processo, bem como do jogo dos enunciados constitutivos das categorias de sodomita e de herege no dispositivo da carne. Conseqüentemente, os crimes que não configuravam heresia formal demandavam um esforço jurídico-hermenêutico por parte dos inquisidores, para transformar atos e comportamentos cotidianos, que dificilmente teriam uma implicação teológica superior para os indivíduos que os cometiam, em ameaças temíveis ao edifício

⁵⁴³ VAINFAS, Ronaldo. Inquisição como fábrica de hereges: os sodomitas foram exceção?. In: VAINFAS, Ronaldo; FEITLER, Bruno; LAGE, Lana. (Orgs.). *A Inquisição em xeque*. Temas, controvérsias, estudos de caso. Rio de Janeiro: EdUERJ: 2006, p. 267-280.

⁵⁴⁴ VAINFAS. Inquisição como fábrica de hereges: os sodomitas foram exceção?, p. 267-271; VAINFAS. *Trópico dos pecados*, p. 247-257.

⁵⁴⁵ VAINFAS. *Trópico dos pecados*, p. 241-2.

doutrinal católico. Essa prática judiciária, mas que decorria de escolhas políticas, tanto no nível institucional, como no pastoral – isto é, do emprego das técnicas de individualização –, respondia ao interesse da Inquisição em regular, controlar e reprimir o que Vainfas chamou de "hereges morais", que ameaçavam "a pureza da fé e a própria Igreja".⁵⁴⁶

É importante frisar, entretanto, que assimilação não é o mesmo que identificação. Como argumenta Luiz Mott, não se pode dizer que inquisidores, teólogos ou mesmo sodomitas comuns tivessem pensado e experimentado as categorias de sodomia e de heresia como idênticas. Para Mott, a sodomia nunca foi considerada um tipo de heresia, tendo sido a perseguição inquisitorial motivada pela necessidade de reprimir a dissidência contracultural que os sodomitas representavam.⁵⁴⁷ O autor monta seu argumento da não identidade entre sodomia e heresia em três pontos. Em primeiro lugar, aponta, com base em sua extensa pesquisa documental em processos inquisitoriais sobre o crime de sodomia, que não é correto estabelecer, como fez Vainfas, que a maioria dos sodomitas condenados tiveram que fazer alguma forma de abjuração por suspeita de fé. Em segundo lugar, Mott afirma que, ao processarem sodomitas, os inquisidores estariam principalmente preocupados em estabelecer a forma do crime (definido rigidamente nos regimentos), para garantir, dentro de uma lógica casuística de operação, a validade jurídica do processo e a condenação do suspeito. Não se preocupariam com “imagináveis e inexistentes desvios doutrinários”.⁵⁴⁸ Por último, Mott afirma não haver evidência bibliográfica de que algum autor no mundo católico da Época Moderna tenha formalizado em texto a suposta equivalência teológica entre sodomia e heresia; ao contrário, o

⁵⁴⁶ VAINFAS. Inquisição como fábrica de hereges: os sodomitas foram exceção?, p. 272-4; VAINFAS. *Trópico dos pecados*, p. 242.

⁵⁴⁷ O artigo em questão foi inicialmente apresentado pelo autor como uma comunicação oral no *XXIII Seminário Nacional da ANPUH*, realizado na Paraíba em 2003. Mais tarde, em 2006, foi publicado pelo autor na coletânea *A Inquisição em xeque*. Recentemente, foi republicada (com pouquíssimas alterações de redação, além de pequeno acréscimo ao título, que passou a ser *Sodomia não é heresia: dissidência moral e contracultura revolucionária*), na coletânea, que veio à luz em 2017, organizada por Angelo Adriano Faria de Assis, Pollyanna Gouveia Mendonça Muniz e Yllan de Mattos, como homenagem a Ronaldo Vainfas. Uma vez que não há diferenças entre as publicações de 2006 e de 2017, usarei, aqui, de preferência a primeira: MOTT, Luiz. Sodomia não é heresia: dissidência moral e contracultura. In: VAINFAS, Ronaldo; FEITLER, Bruno; LAGE, Lana. (Orgs.). *A Inquisição em xeque*. Temas, controvérsias, estudos de caso. Rio de Janeiro: EdUERJ: 2006, p. 253-266; MOTT, Luiz. Sodomia não é heresia: dissidência moral e contracultura revolucionária. In: ASSIS, Angelo Adriano Faria de; MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça; MATTOS, Yllan de. (Orgs.). *Um historiador por seus pares*. Trajetórias de Ronaldo Vainfas. São Paulo: Alameda, 2017, p. 91-108.

⁵⁴⁸ MOTT. Sodomia não é heresia: dissidência moral e contracultura, p. 261.

antropólogo cita diversas fontes em que as duas categorias são distinguidas uma da outra.⁵⁴⁹

Posição semelhante foi sustentada pelo historiador Stephen Haliczer, para o contexto das Inquisições dos reinos de Espanha. Na ação persecutória inquisitorial, o autor distingue claramente heresia de culpas nefandas (a sodomia e a bestialidade). Ainda que fossem, logo após as heresias, os delitos que mais repugnavam aos juristas e juízes no início da Época Moderna, os pecados nefandos da sodomia e da bestialidade eram definidos de maneira não idêntica à heresia, como crimes "cometidos contra a ordem natural", com penas severas, conforme a legislação civil. Haliczer relembra que, inicialmente, a Inquisição espanhola, como um todo, deveria se preocupar com a sodomia, porém, o decreto do *Concejo de la Suprema* de 18 de outubro de 1509 ordenou que os tribunais castelhanos deixassem os casos sodomíticos nas mãos das cortes eclesiásticas (episcopais) e seculares (exceto em situações de heresia expressa, ademais dos crimes nefandos). A situação foi distinta somente no reino de Aragão, onde um Breve papal de 1524, como visto acima, permitiu aos tribunais locais do Santo Ofício (e àqueles dependentes da Secretaria de Aragão, como os tribunais americanos)⁵⁵⁰ conhecer casos de sodomia e de bestialidade. Haliczer, diferentemente da interpretação adiantada por Molina, atribui essa diferença a contextos locais, aragoneses, como uma maior hostilidade popular aos sodomitas (expressa nos motins de 1519) e uma presumida conexão entre sodomia e a importante minoria mourisca na região. Não obstante isso, a Inquisição aragonesa somente teria realmente tomado parte em uma campanha antissodomítica mais regular a partir da década de 1560, como reflexo da pastoral tridentina para uma moralidade cristã com severidade renovada e um novo ideal de casamento.⁵⁵¹

2.3 Sodomia, heresia e o arbítrio inquisitorial nos processos de dois clérigos sodomitas

As observações de autores como Mott e Haliczer fazem ver como o campo discursivo da sodomia e da heresia não era fechado, comportando dissensos e interpretações alternativas. Afinal, trata-se de uma aproximação de categorias no plano do discurso, o que significa que elas puderam ser construídas de modo a abrirem-se a

⁵⁴⁹ MOTT. Sodomia não é heresia: dissidência moral e contracultura, p. 260-1.

⁵⁵⁰ KAMEN. *The Spanish Inquisition*, p. 1456-7, 1474-5

⁵⁵¹ HALICZER, Stephen. *Inquisition and society in the Kingdom of Valencia, 1478-1834*. Berkeley, CA.: University of California Press, 1990, p. 302-5.

confluências e sobreposições, conforme os arranjos locais e contextuais das relações de poder. É nesse sentido que Mott pode encontrar, no processo inquisitorial movido contra o cônego da Sé de Lisboa Vicente de Nogueira, entre 1631 e 1633, uma forte e explícita argumentação acerca da não identificação entre sodomia e heresia.⁵⁵² As distâncias entre as categorias ficam patentes em trecho como o seguinte: "[...] não se lhe pode negar o favor que se concede a um herege que cometeu tanto maior delito, quanto é o maior de todos o crime da heresia [...]".⁵⁵³ A sodomia, advoga o réu, não seria apenas distinta da heresia, como bastante menos grave. Todavia, outros autores, tomando o mesmo processo e o mesmo texto de defesa própria do cônego, os interpretam com uma "contraprova" acerca da discussão das relações entre sodomia e heresia, uma vez que ilustra um caso de um clérigo, com sólida cultura erudita, dedicando-se a diferenciar as categorias como um argumento de sua defesa frente ao tribunal da fé encarregado de perseguir os hereges e os pecadores passíveis de suspeita de heresia.⁵⁵⁴

A disparidade de interpretações possíveis concernindo o mesmo processo aponta para a abertura mencionada do campo discursivo do binômio sodomia-heresia. A possibilidade de manipulação local desse campo é, aliás, o que guia a argumentação da defesa final do cônego Vicente de Nogueira, que se preocupou em demarcar os diferentes modos como a sodomia poderia ser julgada em Portugal, destacando como, em cada caso, ele, réu, deveria receber justamente a misericórdia dos juízes, como está expresso no trecho seguinte:

O Réu tem confessado todas as [culpas] que cometeu no pecado nefando, e, por razão de sua confissão e de estar verdadeiro penitente e arrependido, merece perdão de suas culpas, como brevemente se mostra pelas razões seguintes. Supondo, antes de tudo, que no crime da Sodomia, conforme aos Breves Apostólicos e Provisões do senhor cardeal Infante, se pode proceder **ou como se costuma no crime de Heresia ou conforme às leis civis ou, finalmente, como parecer mais conveniente.** (Grifos nossos).⁵⁵⁵

⁵⁵² MOTT. Sodomia não é heresia: dissidência moral e contracultura, p. 263-4.

⁵⁵³ "[...] não se lhe pode negar o / fauor que se concede a hum herege que cometteo tanto / mayor delicto quanto he mayor de todos o crime da / herezia [...]".DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 4142, fl. 123 v.

⁵⁵⁴ VAINFAS. Inquisição como fábrica de hereges: os sodomitas foram exceção?, p. 278; GOMES. *Atos nefandos*, p. 97-8.

⁵⁵⁵ "O Reo tem confessado todas as que cometteo no peccado / nefando, e per rezão de sua confissão e de estar ver / dadeiro penitente e arrependido merece perdão de / suas culpas, como breuemente se mostra pelas Rezoês / seguintes. Suppondo antes de tudo que no crime da / Sodomia conforme aos breues apostolicos e prouizoês / do senhor Cardeal Iffante se pode proçeder ou como se / costuma no crime da Herezia ou conforme às Leys ciujs / ou finalmente como parecer mais conueniente". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 4142, fl. 163 f.

O trecho destacado evidencia como as relações entre sodomia e heresia não podem ser vistas como uma questão fechada para os sujeitos que por elas se subjetivavam. A defesa do réu não só aceitava o arbítrio dos juízes inquisitoriais, como alinhou distintos argumentos para garantir o melhor encaminhamento possível do processo caso o Santo Ofício adotasse a via de assimilação da sodomia à heresia ou seguissem as leis civis, isto é, as Ordenações do Reino. A possibilidade de uma decisão ao arbítrio dos juízes, conforme a conveniência de processo, se fez presente na ata que registra as suas considerações a respeito da sentença e da pena a ser imposta ao cônego Vicente de Nogueira. Dos oito juízes reunidos, todos concordaram que o réu deveria ouvir sua sentença na sala do Tribunal do Santo Ofício em auto da fé privado, as discordâncias apareceram a respeito de quais penas em particular deveriam ser acrescentadas. É nessa discussão que encontramos os argumentos que aproximam ou distanciam a sodomia do campo jurídico-conceitual da heresia.

Do conjunto de juízes, a opinião que viria a prevalecer, pois viria a ser ratificada pelo Conselho Geral, foi a do inquisidor dr. Osório de Castro, o qual defendeu que o réu fosse condenado a degredo perpétuo para a Ilha do Príncipe, sofresse confisco de todos os seus bens e incorresse em suspensão de seus ofícios e benefícios. Interessa-nos, sobretudo, as razões apresentadas pelo inquisidor para justificar sua posição:

E ao inquisidor Dr. Osório de Castro pareceu que, vista a perseverança do Réu no pecado nefando, que incluía 27 anos, como se mostra de suas confissões e prova da Justiça, e a grande devassidão e facilidade com que em todo lugar e parte o cometera, e ser ainda maior a frequência dos atos, quando a idade prometia ter mais alguma moderação, e conforme aos Breves e Provisão do Cardeal Rei ser *a pena deste delito arbitraria neste tribunal* contra os convictos e confessos, como se mostra das cláusulas dos ditos breves, e poder *este arbítrio* chegar até pena ordinária – contudo, ordenava da relaxação havendo respeito ao que em semelhantes casos se assentou no Conselho geral por se terem os Réus apresentado voluntariamente [...].⁵⁵⁶ (Grifos nossos).

A opinião do inquisidor era bastante clara, o Santo Ofício podia decidir conforme o seu arbítrio as penas que em direito deveriam ser atribuídas ao sodomita condenado. O que significava esse arbítrio do tribunal? Ele incluía as características particulares do processo (no caso, o réu poder ser categorizado como devasso, convicto e confesso no

⁵⁵⁶ "E ao Inquisidor Dro OSorio / de Castro pareceo que vista a perseueranca do Reo / no pecado nefando que incluia - 27 - annos Como / Se mostra de Suas Confissoes e prouva da Justiça / E a grande deuasidam e facilidade cõ que en / todo lugar e parte o Cometera e ser ainda mor [mancha] / a frequencia dos actos quando a Jdade pro / metia ter mais alguã moderacaõ, e Conforme o / aos breues e porviZaõ do Cardeal Rey Ser a pena // deste delito arbitaria neste tribunal Contra / os conuictos aut Confessos Como Se mostra das / Clausulas dos ditos breues e poder este arbitrio / Chegar ate pena ordinaria - Contudo ordena / ua da relaxacaõ auêdo respeito ao que ã Se / melhantes casos Se aSsentou no Conselho geral por Se / terẽ os RR [réus] apresentado uoluntariamente [...]" .DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 4142, fl. 163.

crime de sodomia), as legislações que poderiam ou não ser aplicadas ao caso (os breves, provisões e ordenações do reino, variamente) e a jurisprudência vinculada pelo Conselho Geral (isto é, como costumava o Conselho proceder em casos similares). O deputado Diogo de Brito usou de argumentação parecida, até mesmo concordando com as penas adiantadas pelo inquisidor Osório de Castro, para expressar sua opinião, que chegou a situar a sodomia do cônego em paralelo ao crime de heresia. Vejamos:

[...] E ao deputado Diogo de Brito pareceu que, neste caso, por ser o Réu clérigo isento de jurisdição secular, fica o juízo eclesiástico, que é o da Inquisição, pelo Breve de Gregório XIII e Carta do Cardeal Rei, também isento da ordenação sobredita, que dá impunidade às quantas partes confessam o tal crime, e isto pela regra geral que as leis seculares não têm lugar no foro eclesiástico, ao que não obstava dizer o dito Breve que poderão os tais juízes eclesiásticos proceder conforme as leis seculares e municipais, sem fazer distinção entre seculares e eclesiásticos, até pena de relaxação, *por seu arbítrio*, porque, como esta cláusula de poderem usar de tais leis *foi em aumento da jurisdição eclesiástica*, neste caso não deve obrar diminuição, como seria necessitarem os juízes haverem de guardar a ordenação, dando impunidade – e quem suspeito disso e quem houve circunstâncias que mereceram ser preso o réu, posto que tivesse confessado sem a tal tempo estar delato, pelas considerações de não vir confessar espontaneamente e ser tão depravado e devasso no pecado nefando – é de parecer, quanto à pena que merece, do inquisidor dr. Osório de Castro (exceto que não tenha o degredo e seja recluso perpetuamente no cárcere da penitência) – e que não vem em pena ordinária, atento à segunda confissão do Réu ser posta antes da publicação da prova da Justiça e não estar ao tal tempo delato com elas e somente estar preso um seu criado e algumas [testemunhas] terem dito do Réu antes dele confessar delas, que o caso que consideram os mais doutores para *não haver lugar a pena de relapso no crime de heresia* [...].⁵⁵⁷ (Grifos nossos).

Os trechos destacados no argumento do deputado ressaltam três pontos cruciais para entender como a assimilação entre as categorias de sodomia e de heresia podia ocorrer em um jogo local das relações de poder em ação em um dado julgamento. Assim, em primeiro lugar, a autonomia do Santo Ofício é destacada, sua possibilidade de arbítrio

⁵⁵⁷ "[...] E ao deputado Diogo de / Brito pareceu que neste Caso por Ser o Réu cle / rigo iZento de Jurisdicã Secular fica // o JuiZo eclesiastico que he o da Inq[ui]sicam pelo breue de / gregório 13 e Carta do Cardeal Rei também iZento / da ordenaçã Sobredita que da impunidade aos quantos / as parte confesã o tal Crime e isto pela regra / geral que as leis seculares não tẽ lugar no foro ecle / siastico ao que não obstauao diZer o dito bre / ue que poderã os tais JuiZes ECLesiasticos pro / ceder Conforme as leis Seculares e Municipães / Sem FaZer distincã entre Seculares e ecle / siasticos atee pena de relaxaçã por Seo ar / Brito porque Como esta Clausula de poderẽ / uZar das taes Leis foi ã aumento da Juris / dicaõ eclesiastica neste Caso não deue / obrar diminuicã Como Seria necessitar / aos JuiZes auerẽ de guardar a ordenaçã / dando impunidade - e quem Suspeito isto e quem / ouue Sircũstancias que merecerã o Ser preSo / o Reo posto que tiuese Confessado Sẽ ao tal tempo / estar delato pelas consideracões de não uir / Confessar espontaneamente e Ser tã depraua / do e deuasno no pecado nefando - he d e / parecer quanto a pena que merece do Inq[ui]sidor dro / Osorio de Castro (excepto que não tenha o de / degredo E Seya recluso perpetuamente no / Carsere da penitência - e que não uẽ ã pena / ordinaria attento a Segunda Confisã do Réu. // do Réu Ser posta antes da publicaõ da proua da Justiça / e não estar ao tal tempo delato Com ellas e somente / estar preZo hũ Seu Criado e alguã terẽ dito / do Réu antes delle Confessar dellas que o Caso / que Considerã os mais dos doutores para não / auer lugar a pena de relapsio no Crime de / heresia [...]". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 4142, fl. 165.

no uso do arcabouço jurídico secular ou eclesiástico para melhor enquadrar os sodomitas (produzindo-os, performativamente, como posições de subjetividade no mesmo passo). Em segundo lugar, essa autonomia da Inquisição é relacionada diretamente à dilatação da jurisdição do tribunal, ou seja, para que os inquisidores pudessem alcançar mais crimes e criminosos, foi necessário que suas regras de ação fossem algo flexibilizadas, a categoria de heresia foi alargada e aproximada a outros delitos, de acordo com seus cruzamentos possíveis no campo discursivo. Essa aproximação resultou, no caso do cônego Vicente de Nogueira, segundo a maneira de julgar deste juiz em particular, na conclusão de que o réu não poderia sofrer a condenação de um herege relapso. Não por considerar a sodomia um crime totalmente estranho à heresia, mas porque, de acordo com as leis que governavam o inquérito inquisitorial contra a heresia, as particularidades do caso (o fato do clérigo ter feito segunda confissão completa, antes da publicação da prova da justiça, ter poucos denunciadores e ter fornecido provas de seu arrependimento e fé na verdade cristã com suas lágrimas, expressões de remorso e pedidos de misericórdia) impediam que ele fosse categorizado juridicamente como reincidente. Foi isso que, do ponto de vista do discurso e da prática judicial do tribunal, salvou o cônego da pena ordinária de relaxação ao braço secular.

Historiadores como Carrasco, Vainfas, Molina e Gomes tematizaram a assimilação das categorias de sodomia e heresia efetuada pelos inquisidores de Portugal e de Aragão (e, algumas vezes, também de tribunais da América espanhola),⁵⁵⁸ caracterizando-a como um mecanismo que ia "do equívoco sensual ao erro do juízo, logo ao erro na fé, do erro dos sentidos ao sentido do erro",⁵⁵⁹ típico da oscilação e da hesitação teórica com que os inquisidores abordavam os processos de sodomia.⁵⁶⁰ Tal hesitação ou oscilação se realizava no arbítrio dos juízes na prática cotidiana inquisitorial, resultando que "(...) a identificação da sodomia com a heresia dependeu, em grande medida, da interpretação e da atuação, especialmente, dos juízes inquisidores e, em menor medida, dos réus".⁵⁶¹ Estudando diversos processos de clérigos sodomitas, Gomes também corrobora a ideia de que o delito de Sodoma ocupava um espaço jurídico próximo ao das

⁵⁵⁸ MOLINA, Fernanda. Entre pecado y delito: la administración de la justicia y los límites documentales para el estudio de la sodomía en el Virreinato del Perú (siglos XVI-XVII). In: *Allpanchis*, Lima, Peru, ano XXXIX, n. 71, primeiro semestre 2008, p. 141-186.

⁵⁵⁹ CARRASCO, Rafael. *Inquisición y represión sexual en Valencia*. Historia de los sodomitas (1565-1785). Barcelona: Editorial Laertes, 1985, p. 41.

⁵⁶⁰ VAINFAS. *Trópico dos pecados*, p. 257-269.

⁵⁶¹ MOLINA. *La herejización de la sodomía en la sociedad moderna*. Consideraciones teológicas y praxis inquisitorial, p. 558.

heresias, o que se desdobrava nas práticas de exame e inquérito dos inquisidores (aproximando, por exemplo, sodomia, judaísmo, islamismo e outras culpas contra a fé católica).⁵⁶²

Finalmente, podemos retornar ao caso do padre Bartolomeu de Góis, abordado em várias alturas da Parte I, para, agora, averiguarmos como as categorias de sodomia e de heresia puderam estar próximas em seu processo inquisitorial. Arrolado em meio aos documentos iniciais do processo, está uma petição, não assinada, urgindo a autoridade eclesiástica a que realizasse diligências investigativas contra um cura suspeito de práticas e crenças heterodoxas na freguesia de São Paulo, em Lisboa. Tratava-se de localidade desde já suspeita de abrigar potenciais hereges e conspiradores, pois reunia várias comunidades estrangeiras, como flamengos, ingleses e castelhanos:⁵⁶³

Ilustríssimo senhor,

Muitas vezes não alcança o bom zelo dos prelados ao que convém ao remédio de suas ovelhas, tanto por lhe encobrir as aparências exteriores de algumas, como [pelo] pouco conhecimento delas: este é bem que Vossa Senhoria preze ter mui particularmente dos curas para, conforme os costumes e procedimentos deles, tenham de Vossa Senhoria o castigo de suas culpas e o prêmio de suas virtudes, advertindo o dano que o mau exemplo dalgum pode causar, havendo na sua freguesia muita gente estrangeira, em quem, por nossos pecados, a fé está tão diminuída. Como de presente há na de São Paulo, onde moram ingleses, flamengos, castelhanos e portugueses, os quais dizem que não se deve estranhar fazer a punheta e usar do pecado da molície, pois o cura da mesma freguesia de São Paulo Bartolomeu de Góis, fazendo-a e cometendo a tantos, como aqui vão apontados, lhe não fazem nada, tomando de tão grande mal, ocasião de presumirem que não é pecado. Pelo que, movido como cristão do zelo da fé e súdito de Vossa Senhoria, me pareceu necessário fazer-lhe esta lembrança, pondo-o em matéria de consciência, se mande informar do dito cura de São Paulo por estes apontamentos, perguntando com segredo as pessoas abaixo nomeadas.⁵⁶⁴

⁵⁶² GOMES. *Atos nefandos*, p. 95-8.

⁵⁶³ Cabe lembrar que, na mesma conjuntura da década de 1620, Vainfas identificou, na visitação do Santo Ofício à Bahia, liderada pelo visitador Marcos Teixeira, um objetivo político de controle da comunidade judaica-holandesa que interligava Brasil, Portugal e Holanda: "Animou-a também a suspeita de contatos entre os cristãos-novos do trópico e os judeus da Holanda, quando não os próprios hereges calvinistas". Tratava-se do temor de uma conspiração judaico-flamenga (e, por que não, também calvinista, ou seja, herética) contra o Santo Ofício e a dominação colonial da Coroa portuguesa sobre o Brasil. VAINFAS. *Trópico dos pecados*, p. 296.

⁵⁶⁴ "Ilustríssimo senhor / Muitas ueSes não alcança o bom zello dos prelados ao que conuem ao remedio / de suas ouelhos, tanto por lho em cubrir as apparencias exteriores de alguãs / como o pouquo conhecimento dellas: este he bem que Vossa senhoria preze ter mui par= / ticular mente dos curas para conforme aos costumes, e procedimentos delles / tenhaõ de Vossa senhoria o castigo de suas culpas e o premio de suas uirtudes aduir / tindo o damno que o mao exemplo dalgũ pode CauSar auendo na Sua freguesia muita / gente estrangeira em quem per nossos peccados a fee esta tão deminuida / como sois de preSente ha na de São paulo aonde moraõ IngreSes, framẽgos / castelhanos e portugueSes os quais dizem que não se lhe deue estranhar, faSer / a punheta e uSar do peccado da molicia pois o cura da meSma freguesia de São / paulo bertholomeu de goes faSendoa e cometendo a tantos como aqui uaõ, / apontados lhe não faSem nada, tomando de tão grande mal ocaSiaõ de preSumirẽ / que não he peccado: pello que mouido como christaõ do zello da fee, e subdito de / vossa senhoria me pareceo neceSsario faSerlhe esta lembrança pondolhe em

Aqui, o peticionário relembra a autoridade eclesiástica (inquisidor ou prelado ordinário) de seu dever pastoral, no que tocava ao controle das crenças e das ações (e das crenças implícitas ou presumíveis nos atos) dos sacerdotes responsáveis pelo governo cotidiano do rebanho cristão. O modo pastoral de governo das almas dizia de um estilo de realização das relações de poder praticado em instituições da Igreja (as raízes do poder pastoral acompanham o movimento monástico cristão antigo), caracterizado pelo emprego de técnicas de controle e de vigilância que funcionam a partir da produção de um saber tendencialmente mais individualizado de cada ovelha sob a responsabilidade do pastor.⁵⁶⁵ Assim, a fragilidade do saber detido pelas autoridades eclesiásticas acerca das crenças e práticas do padre Bartolomeu de Góis resultava em mau funcionamento do governo pastoral das almas naquela localidade (a freguesia de São Paulo em Lisboa), abrindo espaço para a proliferação de erros e delitos mais ou menos graves contra a fé católica, ainda mais que a má conduta do clérigo tinha como consequência o descaminho do rebanho sob sua responsabilidade. Lembremos que, no âmbito da Contrarreforma, incluindo a pastoral destilada pelo Concílio de Trento, a boa formação espiritual e moral dos sacerdotes tornara-se não somente uma preocupação central da Igreja, como uma de suas principais respostas à ameaça protestante.⁵⁶⁶

materia de / conciencia Se mande informar do dito cura de São paulo por estes apontamētos / perguntando com segredo as pessoas abaixo nomeadas". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 01312, fl. 20f.

⁵⁶⁵ FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*. Curso dado no *Collège de France* (1977-1978). Edição estabelecida por Michel Senellart, sob direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Trad. Eduardo Brandão, revisão Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 155-180.

⁵⁶⁶ O historiador Hubert Jedin mostra que, durante a primeira metade do século XVI, nas décadas que antecederam o Concílio de Trento, foi se sedimentando a percepção, entre diversos setores da Igreja, que não somente uma reforma era necessária, mas que ela deveria ter como primado os deveres pastorais da Igreja e de seus clérigos. A ênfase na dimensão pastoral refletiu-se em iniciativas de reformas pessoais dos membros da Igreja, isto é, em mudanças nos sistemas de formação e de atuação dos clérigos, com maior rigor ascético e formulação de novas formas de vida espiritual (por exemplo, as primeiras iniciativas de S. Inácio de Loyola e do que viria a se tornar a Companhia de Jesus). O primado do ministério pastoral como centro de gravidade de uma Igreja Católica reformada desdobrou-se na concepção do ideal do bispo pastor, residente em sua diocese (o que valeria também para todos os clérigos com benefícios), inspirado por um espírito apostólico e na correlata intensificação da problematização moral das práticas clericais. Segundo Jedin, esses ideais inspiraram as elites eclesiásticas fortemente a partir de meados do século, consagrando-se em Trento. Desde as décadas finais do XVI e ao longo dos séculos XVII e XVIII, os ventos da Contrarreforma e da pastoral tridentina passaram a soprar nas terras do Império português, resultando em lentas alterações na forma de organização da Igreja (no tocante à distribuição de benefícios em cabidos e vigarias, aos deveres associados e esperados de cada cargo, às hierarquias e aos privilégios estamentais a eles tradicionalmente associados) no reino e, particularmente, na colônia brasileira, onde o direito de padroado régio, como lembra Aldair Rodrigues, diferenciava as instituições eclesiásticas coloniais das metropolitanas desde o início da colonização. Em Portugal, exemplo importante da disseminação do ideal reformista do sacerdote/bispo pastor de almas, fortalecido em Trento, foi a atuação de D. Frei Bartolomeu dos Mártires à frente do arcebispado de Braga, como relata a historiadora Juliana Pereira. JEDIN, Hubert. *A history of the Council of Trent*. Vol. I. The struggle for the Council. Trad. Dom Ernest Graf, O.S.B. Edinburgh: Thomas Nelson and Sons Ltd., 1957, p. 410-455; RODRIGUES, Aldair Carlos. *Poder*

A petição afirma que o padre Bartolomeu de Góis, por meio de seu discurso e de suas práticas homoeróticas, estaria difundindo a opinião (errônea, do ponto de vista da doutrina cristã), de que praticar o pecado de molícies (tocamentos desonestos solitários ou em conjunto com outrem, podendo ou não ter viés homoerótico, como vimos acima) não era um delito pecaminoso. Atitude que, em qualquer circunstância, já seria perigosa, revestiu-se de maior gravidade devido à autoridade do sacerdote em uma freguesia habitada por pessoas desde já suspeitas de contatos com crenças heréticas, especialmente os ingleses e os flamengos. Para os inquisidores, uma proposição como essa tinha um certo olor herético, reforçado ainda mais por uma outra afirmativa supostamente proferida pelo padre a respeito do sacramento da penitência. Ele teria dito "que se não havia de confessar seus pecados mortais a clérigo, nem a frade",⁵⁶⁷ palavras que já o tinham levado à mesa do Santo Ofício.

Vê-se, portanto, que o padre Bartolomeu de Góis reunia contra si suspeitas de vários crimes, transitando de uma ponta a outra do universo da heterodoxia erótica e doutrinária. Estava, por conseguinte, sob a sombra da suspeita de heresia, por suas falas expressas e pelo o que suas práticas eróticas deixavam implícito. Das testemunhas arroladas pela Inquisição contra o réu, somente uma relatou ter ouvido do padre a perigosa proposição da não culpabilidade das molícies. Vejamos como suas palavras foram fixadas pelo notário do Santo Ofício:

E logo na mesma audiência, apareceu, sem ser chamado, Francisco da Costa, natural de Belém e pajem de Dom Nunes Álvares Portugal. E por dizer que tinha de que se acusar nesta Mesa, sendo presente, lhe foi dado juramento dos Santos Evangelhos, em que pôs sua mão, para em tudo dizer verdade e ter segredo. E sob cargo dele prometeu de assim fazer. E disse ser de idade de dezesseis para dezessete anos.

E disse que haverá três meses, pouco mais ou menos, passando ele, confitente, pela Alcântara, foi à casa de Bartolomeu de Góis, preso pelo Santo Ofício. O qual o cometeu a ele, confitente, para o pecado de molícies, pegando na natura dele, confitente, e fazendo com que ele, confitente, pegasse na sua. E dizendo-lhe ele, confitente, que não havia de fazer aquilo, porque era pecado, o dito Bartolomeu de Góis lhe disse que não era pecado e que bem o podia fazer. Pelo que, persuadido ele, confitente, que não era pecado, como o dito clérigo lhe dizia, fez derramar semente com a mão ao dito clérigo. E ele, confitente, a derramou também, entendendo que nem em uma, nem em outra coisa pecava.

eclesiástico e Inquisição no século XVIII luso-brasileiro. Agentes, carreiras e mecanismos de promoção social. São Paulo: Tese (doutorado), USP, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de História, 2012, p. 19-70; PEREIRA, Juliana Torres Rodrigues. *Bruxas e demônios no arcebispado de Braga*. Uma análise da visitação inquisitorial de 1565. Rio de Janeiro: Dissertação (mestrado) UFRJ, IH, Programa de Pós-graduação em História Social, 2012, p. 45-79.

⁵⁶⁷ "[...] primeiramente disse que senão auia de Confesar seus peccados mortaes a clerigo, / nem a frade, e outras palauras pellas quais foi acuSado ao Sacto officio [...]". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 01312, fl. 20f.

E, porém, logo depois soube o contrário. E mais não disse e ao costume, nada.⁵⁶⁸

Do ponto de vista estrito do crime de sodomia, a denúncia do jovem Francisco da Costa não forneceu prova do ato sodomítico criminalizado, motivo pelo qual, a princípio, poderia ser considerada menos importante para o curso do processo. Contudo, a denúncia, juntamente a relatos semelhantes de outras testemunhas, desempenhou a função jurídica de construir a imagem temível do réu como dissidente erótico e religioso da ortodoxia católica, representando-o como um "homem ordinário e mal infamado", apesar de clérigo (na verdade, condição que se tornava um agravante), segundo as considerações dos juízes para a emissão do mandado de prisão do réu.⁵⁶⁹ Além disso, o malfadado padre Bartolomeu de Góis teve sobre si reforçado o estigma fluido de sodomita-herexe devido a outro encontro que tivera com a Inquisição quinze anos antes (em 1605), por razões de blasfêmias coléricas que pronunciara perante outras pessoas.

As blasfêmias proferidas pelo cura, em 1605, foram duas, uma mais genérica contra a religião, outra direcionada ao sacramento da penitência:

1ª blasfêmia: "Como até agora fui pela Lei de Cristo ou ensinei a Lei de Cristo, assim ensinarei a dos hereges e me passarei a ela, ainda que me queimem vivo, como aquele frade que queimaram".⁵⁷⁰

2ª blasfêmia: "Tratando-se das confissões, que havia certos clérigos que nem pecados veniais se lhes haviam de confessar. E que ele, os seus pecados, bem sabia a quem os havia de confessar, mas que os seus mortais graves, esses que somente a Deus".⁵⁷¹

⁵⁶⁸ " E Logo na mesma audiência ap- / pareço sem ser chamado françisco / da Costa natural de Belem E pagem / de Dom Nunes alurez Portugal E por / dizer que tinha de que se accusar nesta / Meza sendo presente lhe foy dado Ju= / ramento dos Sanctos Euangelhos em / que pos Sua maõ, para em tudo dizer / Verdade E ter segredo, E sob cargo delle / prometteo de aSsi fazer, E diSse ser de / ydade de dezaSeis para dezaSete annos. / ----- E diSse que auera tres meSes pouco / mais ou menos paSsando Elle Confitente / per Alcantara foy a casa de Bertho= / lomeu de Gois prezo pello santo Offçio, o / qual comêtteo a Elle Confitente para o / peccado de Mollições pegando na natura / delle Confitente, E fazendo cõ que Elle / Confitente pegaSse na Sua, e dizendo= / lhe Elle Confitente que naõ auia de fa= / Zer aquillo por que era peccado, o dit / to // to Bertholomeu de Gois lhe diSse que naõ / era peccado, E que bem o podia fazer / pello que persuadido Elle Confitente que / naõ era peccado como o ditto Clerigo / lhe diSse digo lhe dizia, fez derramar / Semente cõ a maõ ao dito Clerigo, E / elle Confitente a derramou tambem / Entendendo que nẽ em huã nem em / outra cousa peccaua; E porem loguo / depois Soube o contrario. E mais naõ / diSse E ao costume nada". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 01312, fl. 17v-18f.

⁵⁶⁹ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 01312, fl. 22f.

⁵⁷⁰ "Como ate gora fui pela ley de xpõ ou ensiney / a ley de xpõ, assi enSinarei a dos hereges e me / passarei a ella ainda que me queimem / Viuo como aquelle frade que o queimaraõ". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 01312, fl. 37v.

⁵⁷¹ "tratandoSse das confissoes que auia certos clerigos / que nẽ peccados ueniais Selhe auiaõ de confessar, E que elle / os Seus peccados bem Sabia, a quẽ os auia de Confessar, mas / que os Seus mortaes graues Esses que Somente a Deos". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 01312, fl. 33f.

O padre Bartolomeu de Góis confessara ter proferido essas blasfêmias ainda em 1605, atribuindo-as a estados de cólera momentânea e excessiva, que não diriam de uma crença real em proposições ou na lei herética. As palavras, usando as expressões contidas em papel de próprio punho do sacerdote, foram apenas "de língua, mas não com sentimento de vontade, nem de coração".⁵⁷² Tomadas isoladamente, as blasfêmias não constituíram uma ofensa grave, razão pela qual os inquisidores conformaram-se, naquele momento, em admoestar o padre e exigir provas de sua confissão e penitência no foro interior. As quais foram fornecidas pelo padre.⁵⁷³

Todavia, como temos acompanhado ao longo do capítulo, essas duas blasfêmias não foram as únicas culpas do clérigo. Ao contrário, os autos do processo reúnem denúncias e confissões de vários atos sodomíticos, molícies e pronúncias de proposições suspeitas de teor herético. Trata-se de uma confluência de delitos que, na alquimia do julgamento inquisitorial, transformou o padre Bartolomeu de Góis em uma figura perigosa e monstruosa, um inimigo da cristandade, um sodomita – com forte odor de heresia, passível e, mais ainda, merecedor da exclusão perpétua, permanente e física da comunidade dos cristãos e até de sua memória, por meio de sua morte na fogueira inquisitorial. Vejamos como os juízes debateram qual pena deveria ser aplicada ao réu:

Foram vistos na mesa do Santo Oficio, aos 12 de fevereiro de 1621, estes autos e culpas de Bartolomeu de Góis, sacerdote, neles conteúdo. E pareceu a todos os votos (tirando o inquisidor Dom Manoel Pereira e os deputados Francisco de Brito de Menezes e Diogo da Silva) que a prova da Justiça era bastante para o Réu se haver por convicto no crime abominável de sodomia, visto o número das testemunhas, ajudadas da infâmia pública que o Réu tinha nesta matéria. E que como tal seja relaxado a cúria secular *senratis senrandis*. E que incorreu em confiscação de todos os seus bens aplicados a quem pertencerem. E nas mais penas em direito e leis do reino contra os semelhantes estabelecidas. E aos ditos inquisidores Manoel Pereira e os deputados Francisco de Brito e senhor João, pareceu que a prova da Justiça não era bastante para a pena ordinária, visto não serem as testemunhas de atos consumados mais que cinco, e todas cúmplices e, assim, defeituosas, número que, conforme ao estilo do Santo Oficio, sem concorrerem outras qualidades e circunstâncias, nunca foi bastante para relaxação. E outrossim, visto como as pessoas que nos autos [de fé] atrás foram relaxadas, o foram por convictas e confessas, o que não há lugar neste Réu, maiormente sendo sacerdote. E, porém, que antes doutro despacho, será posto a tormento e tenha tudo o que puder levar esperto a arbítrio dos inquisidores, juízo do médico e cirurgião. E que satisfeito a isto, se torne a ver em Mesa esse processo, para se despachar em final. E a todos, que vá ao Conselho, conforme ao regimento. E assistiu pelo Ordinário, com sua

⁵⁷² "[...] porque quando as disse estaua fora de mĩ, cego / de collera, nem me lembraraõ quamdo as disse Senaõ quamdo me / diSseraõ auellas ditas, do que muito me arrependi e me cõfecei logo, pois / não foi Senaõ pronunçiação de limgoa, mas não comSentimento / de uontade nem de coraçãõ". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 01312, fl. 41v.

⁵⁷³ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 01312, fl. 41v-43f.

comissão, o inquisidor mais antigo [Assinaturas dos dez inquisidores e deputados].⁵⁷⁴

A primeira observação a ser feita é que os juízes não chegaram a uma decisão unânime sobre a pena a ser aplicada. O dissenso entre inquisidores e deputados abriu um espaço (estreito) para argumentação a respeito da divergência, o que nos permite perceber, em uma leitura a contrapelo, o que pode ter baseado a opinião dos juízes mais severos, a qual terminaria por ser ratificada pelo Conselho Geral. Para a corrente mais rigorosa presente no julgamento, o réu pode ser considerado convicto no crime abominável da sodomia, por dois conjuntos de razões: 1) o número de testemunhas; 2) a infâmia pública do Réu na matéria, isto é, ele era publicamente visto como sodomita (com todos os sentidos da categoria que viemos explorando neste capítulo). A dita "infâmia pública do Réu" incluía todos os crimes associados a ele, suas blasfêmias, suas proposições com sentido mais ou menos leve de heresia e todas suas práticas homoeróticas (sodomíticas ou não).

Por outro lado, para a corrente que pode ser, a princípio, dita mais leniente dos juízes (composta pelo inquisidor Dom Manoel Pereira e pelos deputados Francisco de Brito Menezes e Diogo da Silva), o caso do padre Bartolomeu de Góis não poderia ser considerado merecedor da pena ordinária. Os três juízes basearam-se na jurisprudência do Santo Ofício para chegar a essa decisão, alegando não ser conforme "ao estilo do Santo Ofício" sentenciar um réu à pena ordinária nas condições postas pelo processo. Vemos em funcionamento aqui, novamente, o arbítrio inquisitorial na dosimetria da pena de suspeitos de sodomia. A principal razão para a discordância desse grupo de juízes foi a

⁵⁷⁴ "Foraõ Vistos na mesa do santo officio aos 12 / de feueireiro de 621 estes autos e culpas de Bartolomeu / de goês Sacerdote nelles conteudo E pa- / receo a todos os uotos (tirando o inquisidor / Dom Manoel pereira E os deputados francisco de / britto de Menezes E Diogo da Silua) que a proua da Justiça / Era bastante para o Réu se auer por conuicto / no crime abominauel de sodomia, visto / o numero das testemunhas ajudadas da infamia / publica que o Réu tinha nesta materia, E que como / tal Seia relaxado a curia Secular Senratis / Senrandis, E que encorreio em donfiscaçaõ de / todos seus bens apolicudas a[mancha]S[mancha] quem / pertencerem E nas mais penas em direito / E leis do reino contra os semelhantes esta- / belicidas E aos dittos Inquisidores manool Pereira E / os deputados francisco de britto E senhor Joam pareceo / que a proua da Justiça naõ era bastante para / pena ordinaria visto naõ Serem as testemunhas / de actos conSumados mais que Sinco, E todas / complices E assi defeittuosas, numeo que con / forme ao Stilo do santo officio, Sem concorrerem / outras qualidades e circũstancias nun- / qua foi bastante para relaxaçãõ, E outroSi / visto como as pessoas que nos autos atras foraõ / relaxadas, o foraõ por conVictas e confessas // o que naõ ha lugar neste Reo, maiormente / Sendo sacerdote; E porem que antes dou / tro despacho Sera posto a tormento / E tenha todo o que poder leuar es- / perto a arbitrio dos inquisidores, juizo / do medico E Surgiaõ E que Satisffeito / a isso se torne a ver em meSa este / processo para se despachar em final / E a todos que va ao conselho conforme ao re= / gimento E assistio pello ordinário / cõ sua comissaõ o inquisidor mais antigo / [assinaturas de dez inquisidores e deputados]". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 01312, fl. 73.

sua constatação de que faltariam ao caso as "qualidades e circunstâncias" que o qualificariam para a relaxação.

Delumeau nos relembra que a discussão sobre as circunstâncias agravantes dos pecados era um dos temas centrais da problemática da confissão e da penitência nos séculos XVII e XVIII. A teologia moral de princípios da Época Moderna preocupava-se sobremaneira com a confissão como técnica de poder para a produção de um saber verdadeiro e de subjetividades carnis, isto é, penitentes, submissas, obedientes, humildes e abertas à interiorização e ao deslocamento de sua vontade libidinal.⁵⁷⁵ Para atingir esses resultados, os teólogos morais dedicaram-se a refinar as categorias jurídicas ligadas ao ato confessional e ao saber por ele produzido, como a de reincidência e a de circunstâncias agravantes. As duas categorias apresentavam um problema técnico a teólogos, confessores e juízes, qual fosse, o de determinar a partir de que ponto as circunstâncias ao redor do pecado/delito modificavam-no em sua espécie, uma vez que a determinação de uma espécie ou outra de pecado acarretaria um cálculo distinto da penitência necessária. Trata-se de uma questão particularmente melindrosa no que tocava às condutas de ordem erótica, nas quais uma alteração nas circunstâncias do pecado poderia transformá-lo de uma fornicação simples à qualificada, ou até em relação sodomítica. Destarte, a Igreja estabelecera, ordinariamente, a necessidade de que as circunstâncias ao redor de cada pecado fossem confessadas, especialmente as que pudessem ser ditas como "notavelmente agravantes".⁵⁷⁶

Destarte, para três dos juízes encarregados de julgar os pecados/crimes do padre Bartolomeu de Góis, os autos do processo não contabilizaram as circunstâncias agravantes necessárias para que o réu incorresse em pena ordinária para o delito de sodomia. Isso nos permite inferir que, ao contrário, para os demais juízes, o caso tinha, sim, todos os agravantes necessários para demandar a relaxação ao braço secular. Esses agravantes eram exatamente aqueles arrolados pelos juízes mais severos, que concorreram para produzir as evidências (ou seja, um saber verdadeiro) necessárias para a condenação máxima do sacerdote.

Bennassar observou que os tribunais inquisitoriais seguiam uma tecnologia de inquérito judicial comum à cultura jurídica mais geral, que vinha desde o período

⁵⁷⁵ Kamen afirma que a tarefa principal da Inquisição era obter uma confissão e uma submissão penitencial do réu, motivo pelo qual o processo inquisitorial partia da presunção de que todo suspeito era desde já culpado. Tratava-se de produzir um sujeito culpado, culposo e submisso. KAMEN. *The Spanish Inquisition*, p. 1927.

⁵⁷⁶ DELUMEAU. *A confissão e o perdão*, p. 80-3.

renascentista, buscando raízes ainda mais antigas na Idade Média. O historiador quis demonstrar, com essa observação, que o inquérito de tipo inquisitorial – isto é, com segredo, presunção de culpa e uma certa lógica para a construção das evidências de culpa – não era uma especificidade do Santo Ofício, mas um traço mais geral das justiças sob o Antigo Regime.⁵⁷⁷ Foucault esmiuçou as distinções, efetuadas no âmbito dessa cultura jurídica do início da Época Moderna, entre as espécies de prova e como elas poderiam se somar (de maneira não linear) para formar a presumida culpa do réu. As várias qualidades de prova (que podiam ser verdadeiras, diretas e legítimas, plenas, indiretas, conjeturais, artificiais, por argumento, manifestas, consideráveis, imperfeitas ou ligeiras) ou de indícios (próximos e longínquos ou "adminículos") desempenhavam uma função operatória, cada uma delas podia desempenhar uma função na dosimetria da pena (definição de um efeito judiciário específico), ou, combinadas entre si (a alquimia das provas), segundo regras precisas de cálculo, para atingir uma definição da pena fundada em uma aritmética casuística das provas.⁵⁷⁸

No processo do padre Bartolomeu de Góis, a aritmética casuística das provas e dos indícios foi sobremaneira importante, porque o réu se recusou a confessar-se em repetidos interrogatórios. O clérigo foi interrogado seguidas vezes, desde o dia 17 de outubro de 1620 (dia seguinte de sua prisão e entrega nos cárceres secretos) até 12 de janeiro de 1621 (momento em que lhe foi feita a publicação da prova da justiça), totalizando cinco sessões, além de suas reiteradas negativas em suas defesas escritas, apresentando testemunhas de defesa e contraditas.⁵⁷⁹ A confissão era a prova mais importante e valiosa em um inquérito do tipo inquisitorial, porque seu valor de verdade era superior ao de todas as demais variedades de evidências e indícios.⁵⁸⁰ Como um tribunal da consciência, o Santo Ofício se preocupou em receber, sempre que possível, confissões dos dissidentes que se enredavam em suas teias, para poder construir um certo saber confessional (os cadernos do promotor e do nefando, reunindo de confissões e denúncias compilados e guardados pelos inquisidores para referência futura) e produzir um tipo de sujeito: fiel e obediente à Igreja e à monarquia católica (em um cruzamento entre fidelidades religiosa e política, uma fidelidade moral).⁵⁸¹ Para tanto, importava

⁵⁷⁷ BENNASSAR. *Inquisición española*, p. 96.

⁵⁷⁸ FOUCAULT. *Vigiar e punir*, p. 38-9.

⁵⁷⁹ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 01312, fl. 26f-27f; 27v-28f; 28v30f; 31v-45v; 48v-50f; 61f-65v; 68f-71v.

⁵⁸⁰ BENNASSAR. *Inquisición española*, p. 96-7.

⁵⁸¹ PROSPERI. *Tribunais da consciência*, p. 473-480.

modelar e guiar as consciências, utilizando, inclusive, técnicas não-pastorais, do medo e do suplício (um dos elementos da pedagogia do medo),⁵⁸² mas sem deixar de dar um espaço relevante às técnicas de veridicção por meio do ato confessional, como veremos em mais detalhes na Parte II.

Mesmo ocupando um lugar central nos sistemas de justiça do Antigo Regime, entre eles, o Santo Ofício, a produção do discurso confessional precisava seguir algumas regras, para que pudesse ter efeitos jurídicos relevantes para o réu. A principal delas era que a confissão deveria ser genuína, inteira, demonstrar real arrependimento e ser a mais espontânea possível. Somente assim recebia valor de verdade. O gradiente de espontaneidade da confissão podia ser medido pela altura em que ela ocorria no processo. Quanto mais tarde, quanto mais após o réu ter sido denunciado, preso, interrogado e admoestado repetidas vezes e recebido a publicação sucessiva de libelo acusatório e prova da justiça, menos valor de verdade os inquisidores atribuíram à sua confissão, mesmo se ela contemplasse os demais requisitos (inteira e com mostras visíveis de contrição). Foi o que ocorreu no processo do padre Bartolomeu de Góis. Por ter se confessado muito tardiamente, após ter sido sentenciado e recebido a notificação oficial de que seria relaxado no auto de fé próximo, sua confissão não foi admitida como um recurso válido para que o réu recebesse a misericórdia do tribunal:

Foram vistos na mesa do Santo Ofício, aos vinte e sete dias do mês de novembro de mil seiscentos e vinte e um anos, estes autos, culpas e confissões de Bartolomeu de Góis, sacerdote, neles conteúdo, depois de mãos atadas. E pareceu a todos os votos, exceto o licenciado Damião Viegas, que o Réu, digo, que a confissão do Réu não devia ser recebida para com ele se usar da misericórdia que pede. Antes que, vista sua grande devassidão no crime nefando, fosse entregue à Justiça Secular *servatis servandis*, conforme aos assentos atrás, por convicto e confesso diminuto. E ao dito Damião Viegas, que observassem para que depois fizesse mais larga confissão de suas culpas. E a todos que este processo fosse ao Conselho. E assistiu pelo ordinário o Inquisidor mais antigo.⁵⁸³

⁵⁸² Outros elementos da pedagogia do medo manuseada pelas Inquisições ibéricas foram a engrenagem do segredo inquisitorial, a memória da infâmia que perseguia os condenados e seus descendentes, a ameaça da miséria (devido à possibilidade de incorrer em penas de confisco dos bens) e a força dos exemplos dos penitenciados publicamente pelo Santo Ofício. BENNASSAR. *Inquisición española*, p. 94-125.

⁵⁸³ "Foraõ Vistos na meza do santo officio aos Vinte sete / dias do mes de Nouẽbro de seis centos E Vin / te hũ estes autos, culpas cõfisois de Bart / holomeu de gois sacerdote nelles contheudo / depois de maos atadas. E pareceo a todos / os Votos excepto o Licenciado demiaõ Viegas, que / o Réu digo que a cõfisaõ do Réu naõ deuia / Ser Recebida para cõ elle se vzar de Mise / ricordia que pede. antes que Vista sua grãde / deuasidaõ no crime nefando fosse entregue / a Justica Secular seruãtis seruandis cõfor / me aos asentos atras por cõuicto. E cõfe / So diminuto E ao dito demiaõ Viegas / que oseruasẽ para que depois fisesse mais larga / Cõfisaõ de suas Culpas; E a todos que este pro / ceSo fosse ao conselho. E asistio per ordi / nario o Inquisidor mais antigo". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 01312, fl. 84f.

A partir dessa ata das considerações dos juízes, podemos realizar algumas observações a título de conclusão de como o jogo das categorias de sodomia e heresia apareceu no processo do padre Bartolomeu de Góis. Em primeiro lugar, os termos do processo falam de uma realização local e episódica de um jogo em que estão em funcionamento as relações de verdade-poder implícitas no interagir entre réu e inquisidores. Ao negar quase até o fim a se confessar, o sacerdote forçou os juízes a considerarem outros elementos do processo (ou de processos anteriores, no caso das denúncias de blasfêmia) como provas ou indícios para a construção do discurso de verdade sobre a sujeição do réu à categoria de sodomita. A atitude não-confessional do padre Bartolomeu de Góis pode ser lida em dois níveis. Primeiramente, foi uma estratégia jurídica deliberada, pautada pela avaliação (ao cabo, inexata) que o ex-cura fez do quadro das relações de força configurado pelo inquérito: o réu acreditou ser capaz de desmontar as acusações a partir dos elementos ao seu alcance, isto é, de sua defesa, na forma de nomeação de testemunhas e de inclusão de documentos que atestassem sua boa moral e costumes. Em sua defesa, ele se caracterizou como alguém que procedeu sempre conforme sua obrigação sacerdotal, praticando as virtudes da continência e da honestidade.⁵⁸⁴ Descreveu também seu modo de vida, desde a infância, na maneira seguinte:

Porque ele, Réu, deu sempre de si, sua vida e costumes muito bom exemplo, como sacerdote e bom cristão que é. E foi cura da igreja de São Paulo desta cidade. E passou dezesseis anos contínuos, onde procedeu sempre como tinha obrigação, vivendo com muita continência e honestidade, e dando sempre muita boa conta de si, sem nunca, em todo este tempo, se lhe saber falta alguma. E sendo visitado todos os anos pelo seu ordinário, nunca lhe foi imposta culpa nenhuma nas visitas. Antes saiu sempre delas com muita honra e com muito louvor. Porque da mesma maneira procedeu ele, Réu, sempre, desde sua meninice, continuando com o seu hábito, vindo de Santo Amaro, onde seu pai estava por ermitão, aos pés da Companhia no Colégio de Santo Antão todos os dias, até que teve idade para se ordenar sacerdote. Como fez, vivendo sempre com a mesma honestidade e recolhimento, dando de si sempre boa conta, antes de chegar a ser cura, como a deu depois de o ser. Porque depois que, por ódio e inimizade de certas pessoas que a seu tempo nomeará, o suspenderam do ofício de cura da dita igreja por tempo limitado, ele Réu se recolheu nas suas casas de Alcântara com sua mãe, onde por mais de oito anos que estava apartado de toda a conversação, fazendo vida conforme ao seu estado de sacerdote, com toda a quietação e exemplo devido, ocupando-se na sua reza e em dizer sua missa todos os dias nas ermidas que aí estão ao redor. E depois se tornava a recolher. E o tempo que lhe vagava, o passava, por sua curiosidade, no conserto de sua horta e batinas, e tinha um brinco* aí para sua recreação, sem ofensa de Deus, nem escândalo do próximo. E vinha mui poucas vezes à cidade, quando a ela vinha, era por lhe relevar muito. E estes

⁵⁸⁴ "[...] onde proçeedo sempre como tjnha de obrigação, Viuendo com muita / continência, E Honestidade, E dando sempre muito boa conta de sy [...]".DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 01312, fl. 49f.

foram sempre os procedimentos de sua vida.⁵⁸⁵ [* Segundo o *Vocabulário Portuguez & Latino* de D. Raphael Bluteau, o termo *brinco* pode ser lido aqui como "Ação ou palavra de quem brinca. (...) Algumas vezes podemos usar de *Joëus*, ou de *Res jocularis*. (...) Brincos de meninos. *Pueriles nugæ*"].⁵⁸⁶

Em sua narrativa de defesa, vemos como o padre Bartolomeu de Góis procurou construir uma imagem de si bastante diversa daquela que emana dos demais autos do processo. Além de ressaltar virtudes morais e eróticas, o réu urdiu uma narrativa em que ele aparece com atributos e comportamentos valorizados na trama discursiva do dispositivo da carne cristã. Ele tentou, nessas linhas, construir para si, narrativamente, uma identidade similar ou tributária da santidade.⁵⁸⁷ Desde o final da Idade Média, a santidade tornara-se uma construção cultural regulada por um processo jurídico (processo de canonização), cujo juiz era o papa e conduzido ao modo inquisitorial. Nesses processos, constituiu-se uma figura do santo ou da santa centrada em duas dimensões (cuja investigação formava o processo de canonização), a saber, a boa fama e os milagres de cura (eram requisitos à santidade, ainda que a importância dos milagres tenha diminuído ao fim da Idade Média).⁵⁸⁸

⁵⁸⁵ "Por que elle Réu deu sempre De sy, sua Vida E Custumes muito bom / exemplo, como saçerdote, E bom Christaõ que he, E foi Cura da / Igreja de São Paulo desta Cidade E pasazisou desaseis annos continuos / onde proçeedo sempre como tjnha de obrigaçaõ, Viuendo com muita / continença, E Honestidade, E dando sempre muito boa conta de sy. / sem nunca, em todo este tempo se lhe saber falta alguã, E sendo ViZi- / tado todos os Annos do seu ordinario, nunca lhe foi imposta / culpa nenhuã nas Vizitaçoës, Antes saju sempre dellas com / muita Honra, E com muito Louuor / Por que Da mesma maneira proçeedo elle Réu sempre des de sua meninice / continuando cõ o seu Habito, Vindo de santo Amaro onde seu pay / estaua por Hermitaõ, aos pes da Companhia no collegio de santo / Antaõ todos os dias, ate que teue idade para se ordenar Saçer / dote como fez Viuendo sempre com a mesma Honestidade / e recolhimento E dando de sy sempre, boa conta antes de chegar / a ser Cura, como a deu depois de o ser // Por que depois que per odio, E inimizade de Certas pessoas que a seu / tempo nomeara o suspenderaõ do officio de Cura da dita Igreja / por tempo limitado, elle Réu se recolheo nas suas casas de / Alcantara com sua May onde por mais de oito Annos que / estaua appartado de toda a conuersaçãõ, E fazendo Vida / conforme a seu estado, de saçerdote com toda a quietaçãõ / E exemplo diuido, occupandose na sua reza E em dizer / sua Missa todos os dias, nas Hermidas que ahy estaõ a redor / E depois se tornaua a recolher, E o tempo que lhe Vagaua, o pastaua / por sua corioSidade, no conserto da sua Horta, E batinas E ty- / nha hũ brinco ahy para sua recreaçãõ, sem offensa de Deus / nem escandalo do proximo. E vinha muy poucas VeZes / a Cidade E quando a ella Vinha, era por lhe releuar muito E estes / foraõ sempre os proçedimentos de sua Vida [...]". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 01312, fl. 49.

⁵⁸⁶ BLUTEAU. *Vocabulário Portuguez & Latino*, p. 193. Disponível em: <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/brinco>. Último acesso em 09.jun.2020.

⁵⁸⁷ Referimo-nos aqui ao conceito de identidade narrativa, especificamente, o seu cruzamento com a noção de performatividade de gênero de Butler, conforme trabalhamos em outro trabalho. Ver: ROCHA, Cássio Bruno de Araujo. Identidades narrativas e performatividade de gênero: cruzamentos conceituais possíveis após a morte do sujeito. *Gênero*, Niterói, RJ, v. 19, n. 1, p. 25-44, 2.sem.2018.

⁵⁸⁸ TEIXEIRA, Igor Salomão. *Hagiografia e processo de canonização*. A construção do tempo de santidade de Tomás de Aquino (1274-1323). Tese (Doutorado). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-graduação em História, Porto Alegre, BR-RS, 2011, p. 35-66; TEIXEIRA, Igor Salomão. Homens e mulheres nos processos de canonização de santos mendicantes: Domingos, Clara e Tomás, 1230-1330. In: TEIXEIRA, Igor Salomão; ALMEIDA, Cybele Crossetti de. (Orgs.). *Reflexões sobre o Medievo III*. Práticas e saberes no Ocidente Medieval. São Leopoldo, RS: Oikos, 2013, p. 133-140; TEIXEIRA, Igor Salomão. O tempo da santidade: reflexões sobre

Assim, o padre Bartolomeu de Góis se apropriou desse estilo jurídico de construção da santidade para tomar emprestado para si ao menos parte de uma das duas dimensões do ser-santo, a fama pública positiva. A narração da sua vida abusa de elementos e tópicos tradicionalmente associados à santidade, que envolvia a noção do santo como um imitador da vida de Cristo.⁵⁸⁹ O padre se descreveu como um sujeito orientado desde sempre para a vida espiritual, retirado do mundo e de suas tentações, deixando implícita sua condição de virgem – uma posição de subjetividade que, no dispositivo da carne, como vimos, era a mais valorizada espiritualmente e diametralmente oposta à de sodomita. A acreditar-se somente na narrativa de si do clérigo (algo que não temos razões para fazer), ele se idealiza quase como um antigo anacoreta, com sua morada maternal em Alcântara fazendo as vezes do deserto, protegendo-o das tentações da cidade de Lisboa. Poderia esse santo ser um sodomita?

Essa estratégia jurídica de se pintar com adornos de subjetividade santificada e ascética conecta-se ao segundo nível em que a atitude não-confessional do padre Bartolomeu de Góis pode ser lida. Trata-se de uma abstenção em sujeitar-se a uma técnica pastoral para a constituição de sua subjetividade. Aos inquisidores, interessava que o padre se sujeitasse a subjetivar-se como sodomita, encarnando os estigmas de devasso, convicto e diminuto no crime nefando. Aceitando, curvando-se, o padre teria inscrito em sua carne uma condição pecadora em que transitavam, cruzando-se, os enunciados constitutivos das categorias de sodomia e de heresia. Intuindo essa operação efetuada pelo Santo Ofício, o réu tentou realizar uma semelhante para si, em sentido contrário, tentando engendrar para si e em si mesmo um modo de ser sujeito que pudesse posicioná-lo em posição mais vantajosa na disputa das relações de poder entre ele e os juízes inquisitoriais.

As estratégias do réu, entretanto, falharam. Como temos visto, os inquisidores não se persuadiram de que ele tivesse, de fato, uma fama pública positiva. Ao contrário, as denúncias de sodomia e molícias, de crenças heterodoxas e blasfêmias e, até mesmo, a inquirição de algumas testemunhas nomeadas pela defesa consolidaram a má fama pública do padre.⁵⁹⁰ Não parece ter existido dúvida, entre os juízes, da culpabilidade do

um conceito. In: *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 32, n. 63, p. 207-223, 2012. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882012000100010&lng=pt&nrm=iso>. Acessos em 09 jun. 2020. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-01882012000100010>.

⁵⁸⁹ TEIXEIRA. *Hagiografia e processo de canonização*, p. 39.

⁵⁹⁰ Nomeados pela defesa, o sapateiro Antônio Dias e o mercador castelhano Ângelo Estella relataram rumores de práticas homoeróticas do réu. O primeiro disse apenas de um murmúrio genérico de que o padre dormia com moços por detrás. Ao contrário, o mercador forneceu um relato, em terceira mão, mais

réu no crime nefando, uma vez que os juízes que discordaram da condenação imediata da pena ordinária, o fizeram somente por desejar pressioná-lo a uma confissão, fosse por meio do tormento (antes do réu ceder e confessar), fosse meramente pelo prolongamento da espera pela execução.⁵⁹¹ Ou seja, os juízes não duvidaram da culpa sodomítica de Bartolomeu de Góis, somente desejaram submetê-lo, de forma ainda mais intensa e violenta, às técnicas de produção da verdade que manuseavam.

A confissão final do réu atesta sua derrota no jogo de poder encetado pelo Santo Ofício, em torno de sua subjetivação como sodomita ou sacerdote cristão honesto, continente e virgem. Em seus derradeiros momentos, o padre Bartolomeu de Góis sujeitou-se aos poderes inquisitoriais, reconhecendo-se como culpado, pecador e sodomita, clamando por misericórdia. No entanto, como toda conduta em uma relação de poder, sua ação de prostrar-se e sujeitar-se trazia uma certa ambivalência, pois não deixava de ter os objetivos de tentar conquistar uma modificação na pena capital a que incorrera (e do que ele já tinha ciência, no momento em que decidiu confessar-se), e/ou de descarregar sua consciência na proximidade da morte, após ter-se consultado no foro interior com um confessor, o padre Leonardo de Sá da Companhia de Jesus.⁵⁹² Trata-se do jogo sempre ambivalente das relações de poder-resistência, cuja valência é sempre e necessariamente local e circunstancial.⁵⁹³ Vejamos com mais detalhes a primeira parte da confissão do padre sodomita:

Confissão

Aos vinte e oito dias do mês de novembro de mil e seiscentos e vinte e um anos, em Lisboa, nos Estaus, no cárcere do Santo Ofício, estando aí em audiência pela manhã o senhor inquisidor Pedro da Silva de Sampaio com o Réu Bartolomeu de Góis, preso conteúdo nestes autos, e, sendo presente, lhe foi dado juramento dos Santos Evangelhos, em que pôs sua mão e, sob cargo dele, prometeu dizer Verdade e ter segredo. E disse que podia, quando de não confessar mais cedo na mesa do Santo Ofício suas culpas, e que as negara com temor da morte, por lhe dizerem que o senhor Bispo Dom Pedro de Castilho não perdoava aos do pecado nefando. E que a Verdade era (chorando lágrimas e dizendo Cristo Jesus *propitius esto mihi peccatori*) que haverá cinco anos, pouco mais ou menos, que, por espaço de dois para três anos, em sua casa em Alcântara, quase todas as noites, na cama, entre os lençóis, e de dia, algumas vezes sobre a cama, cometeu e consumou ele, confitente, o pecado nefando de sodomia, sendo sempre ele, confitente, o paciente, e o agente, Duarte Coelho, colaço* de Luís Cezar, então solteiro, e que, naquele tempo, pretendia casar com uma sobrinha dele, confitente, e, depois casou com Jerônima da

detalhado e preciso sobre tocamentos desonestos (homoeróticos) praticados pelo sacerdote. DGA/TT – Lisboa, Inquirição de Lisboa, processo 01312, fl. 55v-57f.

⁵⁹¹ DGA/TT – Lisboa, Inquirição de Lisboa, processo 01312, fl. 73f; 84f.

⁵⁹² O réu foi notificado no dia 26 de novembro de 1621 de que estava relaxado à justiça secular e que iria ao auto de fé público no domingo seguinte ouvir sua sentença. Suas mãos foram então atadas, para que ele se confessasse com o padre Leonardo de Sá da Companhia de Jesus. DGA/TT – Lisboa, Inquirição de Lisboa, processo 01312, fl. 86v.

⁵⁹³ FOUCAULT. *História da sexualidade I*, p. 95-106.

Bovadilha, sogra do porteiro da Mesa, que tem um quarto de cristão-novo, segundo lhe disse seu mesmo padraço. O qual Duarte Coelho se punha em cima dele, confitente, que estava de bruços, e lhe metia seu membro viril no traseiro dele, confitente, e dentro dele derramava semente. E, às vezes, por fraqueza, não a derramava, havendo-se como um homem amancebado com uma mulher. E de uma vez, sem tirar seu membro viril do traseiro, derramou duas vezes semente. E, por duas vezes, tentou ele, confitente, consumir o dito pecado sendo agente e o dito Duarte Coelho o paciente. E em uma delas não efetuou por fraqueza do seu membro e, na outra, derramou ou na borda do traseiro ou quase dentro do traseiro do dito Duarte Coelho semente.⁵⁹⁴ [*Colaço: segundo o *Vocabulário Portuguez & Latino* de D. Raphael Bluteau, "O que mama ou tem mamado na mesma mama que outro. (...) Este nome não só se acha na Sagrada Escritura, mas também em alguns autores profanos. Ulpiano no lv. 40 do Digesto, tit. 2 § Si. (...) *Colaços* de Cavalheiros não podem ser açoitados, nem ter pena vil. Liv. 5 da Ordenaç. Tit. 139].⁵⁹⁵

A confissão principia com as explicações e súplicas do réu. Explicações sobre seu silêncio, súplicas pela misericórdia dos juízes. Trata-se de um trecho crucial, que marca o processo de sujeição e subjetivação do padre no âmbito do dispositivo da carne cristã. Ele admite que sua estratégia anterior de negação das acusações fora baseada no sentimento de medo, um temor despertado pela fama pública de perseguidor inclemente do bispo e inquisidor geral Dom Pedro de Castilho († 1615), que parece ter persistido mesmo após o falecimento do antigo vice-rei de Portugal, confundindo-se com a aura de pavor adiantada pelo próprio tribunal do Santo Ofício nos dissidentes religiosos e eróticos (duplamente o caso do padre). Já profundamente abalado pela notícia de que seria relaxado ao braço secular em poucos dias, Bartolomeu de Góis esbanjou os sinais visíveis de seu arrependimento (ou de seu desespero culpado?), chorando e derramando lágrimas

⁵⁹⁴ "Confissão ~ / Aos Vinte oito dias do mes de Nouembro / de mil e seis çentos e Vinte hum an / nos em lisboa nos estaos no car / çere do santo officio estando ahi em / audiencia de pola menha o senhor / Inquisidor Pero da Silua de saõPajo / com o Réu Bartolomeu de Goes prezo Contheu / do nestes autos e sendo presente lhe foj / dado Iuramento dos Santos euangelhos / em que pos Sua maõ e Sob Cargo delle / prometo de dizer Verdade e ter Se / gredo ===== e disse que podia quando / de naõ Confessar mais çedo na meza / do santo officio Suas Culpas, e que as ne / gara Com temor da Morte per lhe / dizerem, que o senhor Bispo dom Pedro / de Castilho, naõ Perdoaua aos do pec / cado nefando, e que a Verdade era / (chorando lamigras e dizendo xpo Iesu / propituis esto mili peccatori) que / huera Sinco annos pouco mais ou / menos que per espaço de dous para // tres annos em sua Caza em / Alcantara, quasi todas as / noites na cama entre os lençois / e de dia alguãs Vezes sobre / a cama cometteo e consumou / elle Confitente o peccado Nefando / de Sodomia sendo sempre elle con / fitente o Pacjente, e o Agente / duarte Coelho, Collaço de luis Çe / zar, antaõ Solteiro, e que naquel- / le tempo pertendia Cazar com / huã Sobrinha delle Confitente / e depois Cazou com Hieronima da / Bovadilha Sogra do Porteiro / da Mezae que tem hum quarto de / xpaõ nouo, Segundo lhe disse / Seu mesmo padraço, o qual / duarte Coelho Se punha em / cima delle confitente que esta / ra de Bruços e lhe metia Seu / membro Viril no trazeiro delle / Confitente e dentro delle derra / maua Semente, e as Vezes / per fraqueza, naõ a derramaua / hauendosse como hum homem aman / Çebado com huã molher, e de huã / uez sem tirar Sem membro uiril do / trazeiro derramou duas Vezes Semente. / e por duas Vezes tentou elle Confitente / de Consumar o ditto peccado Sendo Agente / e o ditto duarte Coelho o paçiente, e / em hua dellas naõ o effectuou per fra / queza do seu membro, e na outra derra / mou ou na borda do trazeiro ou qua / zi dentro do trazeiro do ditto duarte Coe / lho Semente =====". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 01312, fl. 76-77.

⁵⁹⁵ BLUTEAU, Raphael. Colaço. In: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino*: aulico, anatomico, architectonico [...]. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 - 1728, v. 2, p. 367. Disponível em www.dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/colaço. Último acesso em out. 2020.

que não podem ser compreendidas somente como uma derradeira tentativa de comover os juízes severos. Antes, seu pranto compungido, somado às palavras retiradas do Evangelho de Lucas, "*propitius esto mihi peccatori*" ("Meu Deus, tem piedade de mim, pecador!"),⁵⁹⁶ podemos compreendê-lo como uma proclamação da submissão aos termos do dispositivo, em sentido moral e espiritual (no sentido de subjetivo)⁵⁹⁷ similar ao do publicano da parábola, "Pois todo o que se exalta será humilhado, e quem se humilha será exaltado".⁵⁹⁸ Tal passagem era, sem dúvida, bastante familiar ao padre Bartolomeu de Góis; seu enunciado tão indelevelmente modelou sua subjetividade, pois, quase aos pés da fogueira inquisitorial, foram suas palavras que retornaram aos seus lábios.

A introjeção da parábola no modo de ser sujeito da nossa personagem exemplifica como a Inquisição portuguesa logrou atuar como mecanismo constituidor e modelador de subjetividades nos termos do dispositivo da carne. Trata-se de uma atuação que deve ser compreendida em seu aspecto dual, derivada da natureza ambivalente da instituição, um tribunal tributário à monarquia lusitana e, ao mesmo tempo, ao Papado: o Santo Ofício teve sua atuação marcada por uma pedagogia do medo, no mesmo passo em que funcionava como outra instância do foro da consciência. Essa dualidade, em outros termos, correspondeu ao uso de tipos distintos de técnicas de poder para realizar operações de vigilância, controle social e manufatura de subjetividades: técnicas de poder soberano, de um lado, de outro, pastorais. Isso nos conduz à observação do teólogo Mark D. Jordan acerca do sentido da famosa passagem foucaultiana em que o sodomita e o homossexual foram diferenciados um do outro:

Um modo de explicar este contraste cerrado é insistir novamente que o tipo de duplicação realizada aqui é criada pelo fim de exercer-se um novo poder. A diferença real está entre o poder da Igreja sobre o sodomita como um, bíblicamente imaginado, pecado de caráter, e entre o poder psiquiátrico sobre o homossexual como um perverso que emerge no espaço entre o direito (a lei) e a medicina. Ao homossexual, não somente assinala-se um tipo diferente de narrativa, como ele é colocado sob um tipo diferente de poder.⁵⁹⁹

A subjetivação possível das categorias sodomia/sodomita, por conseguinte, não se descola do processamento de experiências em uma rede de saberes e de poderes,

⁵⁹⁶ (Lc. 18: 13), *Bíblia de Jerusalém*, p. 1821.

⁵⁹⁷ FOUCAULT, Michel. *O enigma da revolta*. Entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana. Trad. Lorena Balbino. São Paulo: n-1 edições, 2019, p. 20-1.

⁵⁹⁸ (Lc. 18: 14), *Bíblia de Jerusalém*, p. 1821.

⁵⁹⁹ Tradução livre de minha autoria. No original, "One way to explain this tightened contrast is to insist again that the kind of doubling performed here is created for the sake of exercising a new power. The real difference is between church power over the sodomite as a biblically imagined sin character and the psychiatric power over the homosexual as a pervert who emerges in the space between law and medicine. The homosexual is not only assigned to a different sort of narrative but placed under a different sort of power". JORDAN, Mark d. *Convulsing bodies*, p. 107.

organizada segundo as regras da formação discursiva e extra discursiva (as visibilidades dos regimes de luz inerentes aos vórtices de relações de poder, segundo a interpretação deleuziana de Foucault) da carne cristã.⁶⁰⁰ Nesta Parte I, estudamos o regime enunciativo (a dimensão do discurso) que produziu as categorias de sodomia e de sodomita como máscaras subjetivas a serem encarnadas por determinados sujeitos, sujeitando-os e subjetivando-os nesse mesmo processo: máscaras do sodomita como o corruptor de menores (a perversão do pederasta antigo), o afeminado, o doente e moralmente corrupto, o libidinoso e perverso,⁶⁰¹ o, quase, herege, cujo delito comportava indisfarçáveis similaridades à heresia, especialmente conforme esta passou a ser compreendida desde o fim da Idade Média (baseada em fatos que poderiam denotar crenças heterodoxas implícitas). Os personagens praticantes da sodomia e de outras modalidades de expressão homoerótica, que estudamos neste capítulo, em maior ou menor medida, por diferentes práticas de resistência, modelaram suas subjetividades ao redor da categoria de sodomia, aceitando-se e criando-se/sendo criados como sujeitos carnis. O cônego Vicente de Nogueira tentou ressaltar as distinções entre sodomia e heresia, apelando para o arbítrio dos juízes na operação do cruzamento entre elas. Já o padre Bartolomeu de Góis encetou uma fracassada campanha de negação das culpas e de construção concorrente de sua subjetividade, ainda que sempre nos termos do dispositivo da carne, como um honesto e continente (virgem) sacerdote.

Nos próximos dois capítulos, abordaremos a outra dimensão do dispositivo, aquela não-discursiva, que diz de determinado regime de luz ou iluminação, por meio de algumas técnicas de poder para a manufatura de subjetividades específicas. Entrará em foco a dualidade do Santo Ofício português na Época Moderna, conforme brevemente mencionado acima, como veículo de realização, performativa, de relações de poder engendradoras dos sujeitos sodomitas, cujas experiências cotidianas, historicamente particulares, serão o tema da Parte II da tese.

⁶⁰⁰ Conferir as interpretações de Deleuze a partir de sua terceira aula sobre Foucault e as formações históricas. DELEUZE. *Michel Foucault*, p. 5-38.

⁶⁰¹ ARIÈS. Reflexões sobre a história da homossexualidade, p. 80-1.

PARTE II - PODER E SODOMIA

Capítulo 3: Carne, sodomia e disciplina

Na Parte I, discutimos, a partir de uma análise arqueológica, o lugar da categoria da sodomia no discurso da carne cristã, explicitando os cinco principais enunciados que a constituem e destrinchando a complexa relação de assimilação, mas não de identidade, entre as categorias de heresia e de sodomia. Essa operação de assimilação foi crucial para a judicialização da sodomia no foro de justiça da Igreja, especialmente nos tribunais do Santo Ofício da Época Moderna, como será detalhado a seguir. Portanto, agora passamos à análise arqueo-genealógica do segundo eixo do dispositivo da carne, aquele referente às relações de poder. Como o poder e a sodomia se relacionaram em tramas enlaçando inquisidores e sodomitas no Império ultramarino português?

A questão, agora, é, por conseguinte, começar a direcionar o olhar para modos locais do acontecer das experiências dos sujeitos interpelados (sujeitados e subjetivados) como sodomitas. Em outros termos, quer-se estudar como, aos praticantes do homoerotismo e/ou do sexo anal, conforme se viram capturados nas teias inquisitoriais, foi colada a categoria de sodomita, em meio às relações próximas, provisórias, não-intencionais e polivalentes de poder.⁶⁰² Tais relações, sublinhe-se, eram imanentes às práticas discursivas da carne cristã e engendraram experiências de subjetivação à disposição do Tribunal do Santo Ofício português, ao serem manipuladas (no sentido de engendrar, forjar, maquinar) pelas técnicas pastorais (confessionais e penitenciais) e não pastorais (soberanas e supliciantes, referentes à pedagogia inquisitorial do medo e da culpa). Ou seja: trata-se de inquirir como a Inquisição portuguesa conseguiu, a partir da massa bruta do discurso moral-teológico da carne, usando algumas técnicas de governo pastoral das almas, bem como as estratégias da sua pedagogia do medo,⁶⁰³ forjar os sujeitos sodomitas cristãos, com o intuito de disciplinar o temível uso erótico-popular do ânus e do homoerotismo por pessoas de maus costumes.⁶⁰⁴

602 FOUCAULT. *História da sexualidade I*, p. 95-105.

603 BENASSAR. *Inquisición española*, p. 94-125.

604 Emprego aqui a expressão "maus costumes" em referência ao uso dela feito pelo historiador Durval Muniz de Albuquerque Júnior, em seu texto *Os "maus costumes" de Foucault*. O autor realizou ali uma pequena arqueologia do termo "costumes" para articular um projeto de uma história dos costumes com foco antes nas rupturas e nas diferenças dos costumes, do que em suas permanências e identidades. Assim, trata-se de entender o costume como algo que não se impõe de forma completa a um indivíduo (categoria da qual devemos suspeitar) e que, por isso mesmo, está sempre em mutação, sofrendo os efeitos das ações éticas

3.1 A relação anal de Isabel Pereira e do padre Frei Felipe da Cruz: medo e culpa na Inquisição

Contavam-se os trinta e um dias do mês de março do ano do Senhor de mil e seiscentos e trinta e um, quando uma mulher solteira, adulta, mas sem ainda perder o viço da juventude, que servia às freiras do convento do Salvador em Lisboa, chamada Isabel Pereira, presa nos cárceres do Santo Ofício, compareceu, por sua instância, à mesa inquisitorial para se confessar. Nesse primeiro relato de si, a confessante disse ser de 26 anos de idade, solteira, natural da localidade de Ponte de Lima, cristã-velha, filha de Pedro Esteves, lavrador, e de sua mulher (isto é, de sua esposa legítima) Anna Dias (ambos, ao que parece, ainda vivos e moradores no lugar que se chamava a Sobrada, na freguesia de São Salvador da Rendufe, que, atualmente é parte da freguesia de Labrujó, Rendulfe e Vilar do Monte, componentes do conselho da vila de Ponte de Lima). Sua confissão girou em torno do seu relacionamento erótico-afetivo com o padre Frei Felipe da Cruz, pregador dominicano, o que, por si só, poderia ser enquadrado como um delito, de acordo com as *Ordenações Filipinas*.⁶⁰⁵

[...] disse que a verdade era que haverá dois anos, que começou a travar amizade ilícita com o padre Frei Felipe da Cruz, pregador de São Domingos, que então era superior no seu convento do [dobra da página] mada [?] na portaria do qual, na hora do silêncio, pecou com ela, [por] via ordinária,

(práticas de liberdade) dos sujeitos assim constituídos. Os maus costumes, destarte, são aqueles que abrem para a diferença, os que dizem de novas maneiras de ser sujeito e de se relacionar consigo e com os outros. Entendendo a normalização como a exclusão e a eliminação daqueles que são subjetivados/sujeitados como inaceitáveis, anormais, irracionais e/ou perigosos, nomear algo como um bom costume revela-se como a operação implícita de diferenciar os maus costumes, banindo-os para as margens da sociedade, tornando-os costumes abjetos. ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. Os "maus costumes" de Foucault". In: ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *História. A arte de inventar o passado*. Bauru, SP: Edusc, 2007, p. 113-132.

⁶⁰⁵ As *Ordenações Filipinas* continham dois regulamentos voltados para as relações erótico-afetivas dos clérigos e religiosos. Tratava-se do Livro V título 30, *Das barregãs dos clérigos e de outros religiosos*, e do Livro V título 31, *Que o Frade, que for achado com alguma mulher, logo seja entregue a seu Superior*. É interessante notar a assimetria de castigos prescritos para as partes envolvidas nos dois crimes. Se a mulher, desde já estigmatizada como *barregã, teúda e manteúda* ou *amancebada*, podia incorrer em penas violentas e degradantes, como multas pecuniárias, açoites públicos e degredo (que podia até ser perpétuo para o Brasil), a única providência prevista para o clérigo era seu encaminhamento ao seu superior, no caso de religioso professo. Ou seja, o Estado se escusava do disciplinamento do desvio erótico de frades, que se tornava um encargo privativo das ordens religiosas ou do ordinário eclesiástico (ou, em casos do pecado nefando, da Inquisição). Referindo-se à sociedade colonial brasileira, Emanuel Araújo afirmou que o concubinato era o delito mais frequente com o qual se envolviam os padres, parecendo quase impossível manter o compromisso sagrado com a castidade sexual. ARAUJO, Emanuel. *O teatro dos vícios. Transgressão e transigência na sociedade urbana colonial*. 3. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008, p. 243-251. Para os títulos citados das *Ordenações*, ver ORDENAÇÕES FILIPINAS, Livro V Título 30: *Das barregãs dos clérigos e de outros religiosos*, disponível em <http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas/15p1181.htm>. Último acesso em 28.jun.2020; ORDENAÇÕES FILIPINAS, Livro V Título 31: *Que o Frade, que for achado com alguma mulher, logo seja entregue a seu Superior*, disponível em <http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas/15p1182.htm>. Último acesso em 28.jun.2020.

levando-a ali de sua honra e, depois, por outras vezes, aqui, em Lisboa, na casa da hospedaria, no paço do mosteiro do Salvador, em cuja loja ela se agasalhava, continuou, por algumas vezes, em o conhecer, por via ordinária, carnalmente.⁶⁰⁶

Isabel Pereira acusava, pois, o padre Frei Felipe da Cruz de tê-la desonrado, ao iniciá-la nos prazeres eróticos, corrompendo, assim, a sua virgindade. Como vimos no capítulo 1, a virgindade, no âmbito do dispositivo da carne, como uma forma cristã de experimentar (no caso, pela abstinência) o frêmito erótico, era mais do que nunca ter realizado o ato sexual (deixemos em suspenso o que se poderia significar essa expressão, uma vez que temos visto como variou, na história da experiência cristã, seu conteúdo), dizia de uma posição de subjetividade, uma maneira de ser sujeito de si mesmo e dos prazeres eróticos, envolvendo a elaboração de uma interioridade caracterizada pela pureza do coração, pela continência e pela máxima obediência e humildade (humilhação) da própria vontade. Destarte, o ser virgem implicava um modo de vida de rigorosa austeridade, marcada pela prática de exercícios ascéticos voltados para a elaboração do si mesmo.⁶⁰⁷

Sendo não mais que uma serva ou criada do convento, não propriamente uma religiosa professa, teria Isabel Pereira se devotado a uma vida espiritual de virgindade? Segundo os estudos de Leila M. Algranti, os mosteiros, conventos e recolhimentos que recebiam mulheres, em Portugal e na América colonial, entre a Baixa Idade Média e a Época Moderna, não recebiam somente aquelas que sentiam uma vocação específica para a vida religiosa. Ao contrário, a difusão de tais estabelecimentos esteve ligada a um processo de controle e disciplina das massas populares e pobres, entre elas, as mulheres, uma categoria de ser moldada como particularmente estigmatizada pelo discurso jurídico-religioso medieval e do início da Modernidade.⁶⁰⁸ Algranti ligou a reclusão feminina (à

⁶⁰⁶ "[...] dice que a uerdade era que auera dous Annos / que comessou a trauar amizade illicita com o padre / frei fellippe da Crus Pregador de Saõ domingos // que entao era Supirior no seu Conuento do I [dobra na página] / mada [?] na Portaria do qual na hora do Si= / lencio peçou com ella uia ordinaria leuandoa / ali de Sua onrra, e depois por outras ueses / aqui em Lisboa na caza da hospedaria no Passo / do mosteiro do Saluador em cuiu logea ella / Se agazalhaua continuoú por alguas uezes em / o conhecer uia ordinaria carnal mente". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 13191, fl. 8.

⁶⁰⁷ FOUCAULT. *Histoire de la sexualité* 4, p. 145-245.

⁶⁰⁸ Ana Maria Colling resumiu o modo de ação desse discurso jurídico-religioso para a subjetivação da categoria mulher sob o signo do negativo, do maligno e do perigoso: "A tradição cristã judaica colaborou de maneira decisiva para a inculcação da inferioridade da mulher. O relato da criação da mulher, bem como a da sua parte na tentação de Adão e sua consequente condenação por Deus, danando toda a humanidade, tem efeitos devastadores muito duradouros sobre a imagem da dignidade do feminino. Nunca se perdia a oportunidade de lembrar às mulheres o mito do Éden, reafirmado e sempre presente na história humana. No universo dos textos jurídicos, a presença desta imagem é constante. Muitos, para referendar a menor dignidade da mulher, recorrem ao seu papel no pecado original e na condenação com Deus, por isso, a fulminou: 'À mulher lhe digo: tantas serão tuas fadigas, quantos sejam teus embaraços: com trabalho parirá

qual era dada uma ênfase muito maior nos textos teológicos, jurídicos e nas Regras das ordens femininas, do que em relação aos monges, devido ao elemento da clausura) à dominação masculina, apontando a presença de mulheres leigas (virgens, solteiras, viúvas, casadas, crianças, adultas, idosas) nos conventos femininos do período. De acordo com a autora, mesmo após as regulamentações promulgadas pelo Concílio de Trento (tais como a idade mínima de 16 anos para uma jovem professar sua adesão à vida religiosa e a proibição de que uma mulher fosse forçada a esse modo de vida contra a sua vontade), os conventos de mulheres continuaram desempenhando funções para além de ser uma casa religiosa, servindo também como instituição de reclusão, asilo, escola ou pensão para mulheres órfãs, mendigas (pobres), "decaídas" (solteiras, prostitutas, não virgens e não casadas em geral), educandas ou viúvas.⁶⁰⁹

O que era, entretanto, essa vida espiritual de virgindade a que Isabel Pereira, uma criada, poderia ter desejado consagrar-se? Um desejo nesse sentido (que se coadunaria ao ideal da Virgem, um enunciado tão forte no dispositivo da carne) explicaria o desespero e o sentimento de culpa de Isabel, ao ter esse modo de vida para sempre barrado, por sua relação (mais ou menos forçada, mais ou menos consensual?) erótica com o padre. Essa experiência de vida religiosa implicava uma ciência da ascese, a qual conduz, por meio da mística, à formação de relações pessoais com a verdade-Deus,⁶¹⁰ em um trabalho de subjetivação do sujeito sobre si mesmo (um esforço de des-subjetivação).⁶¹¹

Teria, porém, uma serva de convento, condições materiais e espirituais para buscar ascender ao modo de ser da virgindade? Isso não significa que um desejo nesses termos não moldasse sua subjetividade, tendo em vista que, desde os últimos séculos do Medievo, a espiritualidade leiga estava em ascensão nas sociedades ocidentais. A espiritualidade das pessoas seculares gerou adaptações ao monacato tradicional, ao mesmo tempo que ensejou o engendramento de novas formas de devoção e de

teus filhos. Teu marido te dominará". COLLING, Ana Maria. *Tempos diferentes, discursos iguais*. A construção histórica do corpo feminino. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2014, p. 64.

⁶⁰⁹ ALGRANTI, Leila M. *Honradas e devotas*. Mulheres da colônia. (Estudo sobre a condição feminina através dos conventos e recolhimentos do sudeste - 1750-1822). Tese (doutorado). Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de História. São Paulo. 389 p. 1993, p. 46.

⁶¹⁰ VAUCHEZ. *A espiritualidade na Idade Média ocidental*, p. 7; GONÇALVES. *Império da fé*, p. 43-56.

⁶¹¹ Trata-se de uma espécie de espiritualidade política, identificada, por Foucault, na Revolução islâmica de 1979 e, em um exemplo que desperta interesse aqui, em movimentos da Reforma dos séculos XVI e XVII, como o calvinismo. "O que é o calvinismo senão a vontade de fazer passar para a política não apenas uma crença religiosa, não apenas uma organização religiosa, mas toda uma forma de espiritualidade, isto é, uma relação individual com Deus, com valores espirituais". FOUCAULT. *O enigma da revolta*, p. 63.

experimentalizar a espiritualidade.⁶¹² Assim, é razoável pensar que Isabel Pereira, mesmo não tendo à sua disposição a possibilidade de professar uma vida espiritual no sentido estrito de tornar-se uma freira ou monja (inclusive por sua posição, na hierarquia da sociedade estamental portuguesa, como serva e filha de lavradores) talvez cultivasse um sentido mais largo de espiritualidade, que a levasse a sentir-se culpada por seus encontros eróticos com o padre e a perda, provavelmente imposta pela superioridade hierárquica do homem, de sua honra.⁶¹³

Ademais, a perda da honra/virgindade por uma jovem mulher, não casada, nas sociedades de Antigo Regime do Império lusitano trazia consequências graves para o seu estatuto social. É preciso recordar, como ressaltou Vainfas, que a categoria de “solteira” não significava apenas não ser casada, sendo distinta também de virgem. Ser “solteira” era um estigma, dizia de “[...] uma mulher desimpedida, livre, sem proteção de família ou marido, passível de envolver-se em quaisquer relações amorosas”.⁶¹⁴ Em outro trabalho, relacionamos tal definição de “mulher solteira” à manutenção de um certo “direito masculino de fornicar”, isto é, ao estigmatizar uma mulher como “solteira”, os homens, em uma ânsia de se perceber e se reafirmar como viris e másculos – correspondente ao que Figari chamou de uma formação discursiva do padrão masculino-ativo –,⁶¹⁵ atribuíam-se direitos de posse e de uso dos corpos dessas mulheres. Isso era ainda mais grave e imediato para mulheres negras, indígenas, mestiças, escravizadas ou não. Como mulher solteira, sem pai ou marido (o patriarcado imperial, colonial e escravista português funcionava de acordo com as regras do tráfico de mulheres expostas por Rubin),⁶¹⁶ elas passavam a ter o estatuto de mulheres quaisquer ou da vida, podendo sofrer todo tipo de abuso erótico, sem que, ao agressor homem, recaísse qualquer responsabilidade criminal.⁶¹⁷

⁶¹² VAUCHEZ. *A espiritualidade na Idade Média ocidental*, p. 139-148.

⁶¹³ Vauchez usa o conceito de espiritualidade em sentido mais largo, para conseguir abranger práticas não sistematizadas e descentralizadas em relação às ordens sociais e às instituições que concentravam as possibilidades de uma vida espiritualizada ao longo da Idade Média. Cremos ser possível apropriarmos-nos do seu conceito para pensar as práticas de espiritualidade de pessoas leigas também nos séculos iniciais da Modernidade. O conceito do autor é como segue: "Nessa perspectiva, a espiritualidade não é mais considerada um sistema que codifica as regras da vida interior, mas uma relação entre certos aspectos do mistério cristão, particularmente valorizados em uma época dada, e práticas (ritos, preces, devoções) privilegiadas em comparação a outras práticas possíveis no interior da vida cristã". VAUCHEZ. *A espiritualidade na Idade Média ocidental*, p. 8.

⁶¹⁴ VAINFAS. *Trópico dos pecados*, p. 60.

⁶¹⁵ FIGARI. *@s outr@s cariocas*, p. 115-119.

⁶¹⁶ RUBIN. *O tráfico de mulheres* (1975), p. 9-61.

⁶¹⁷ ROCHA. *Masculinidades e Inquisição*, p. 120.

Isabel Pereira parece ter sido assim percebida pelo seu amante/agressor, como mais uma pessoa de estamento social inferior e, por isso mesmo, disponível para seu usufruto. O padre mal soube individualizar Isabel das demais servidoras do convento, descrevendo-a como baixa de corpo, amarela de rosto e de mais ou menos 30 anos de idade, ignorando seu nome completo ou qualquer dado particular.⁶¹⁸ Além disso, seu depoimento não contém maiores detalhes sobre como a relação principiara, consistindo em um relato mais seco e concentrado na morfologia do crime de sodomia, diferentemente da confissão de Isabel Pereira. Isso pode ser atribuído tanto a uma estratégia discursiva do padre, de não se alongar em seu relato, como a uma decisão de inquisidores e/ou notário de filtrar um relato talvez mais completo aos aspectos técnico-jurídicos que, de fato, preocupavam a faina judiciária do Santo Ofício. A desclassificação social da criada pode ser percebida pelo simples fato de que seu relacionamento ilícito não se desdobrou em ações judiciais contra seu amante/agressor, tendo em vista que a violação de virgens ou o sexo consensual com elas eram crimes tipificados pelas *Ordenações* no Livro V, Título 16, *Do que dorme com a mulher, que anda no Paço, ou entra em casa de alguma pessoa para dormir com mulher virgem, ou viúva honesta, ou escrava branca de guarda*, e no Livro V Título 23, *Do que dorme com mulher virgem, ou viúva honesta por sua vontade*.⁶¹⁹ Ao contrário, a dimensão sodomítica da relação entre a criada e o frei acarretaria a completa desclassificação da mulher, por sua prisão e eventual condenação pelo Santo Ofício.

Assim, não bastasse o teor sacrílego da relação – um atentado contra o voto de castidade do sacerdote, conforme detalharemos a seguir –, ela ainda ganhou contornos sodomíticos, como se vê na narrativa que Isabel Pereira fez ao inquisidor Pero da Silva de Sampaio. Constituiu-se como um estigma, uma categoria de abjeção, reforçando e transmitindo seus enunciados de desclassificação à outra:

E haverá, agora, dez meses, pouco mais ou menos, na dita casa, por três vezes, em três dias diferentes, o dito Frei Felipe, indo pregar ao [convento do] Salvador e falar e jantar à dita casa da hospedaria, tendo jantado, a chamava acima. E ali, no sobrado, começou a ter ajuntamento carnal por diante com ela confitente. E, depois de ter entrado assim com ela, se tornou a tirar e lhe disse que volvesse para dormir com ela por detrás. [...] E assim, em cada uma das

⁶¹⁸ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 13191, fl. 6v.

⁶¹⁹ ORDENAÇÕES FILIPINAS, Livro V, título 16, *Do que dorme com a mulher, que anda no Paço, ou entra em casa de alguma pessoa para dormir com mulher virgem, ou viúva honesta, ou escrava branca de guarda*, disponível em <http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas/15p1165.htm>. Último acesso em 28.jun.2020. ORDENAÇÕES FILIPINAS, Livro V, título 23, *Do que dorme com mulher virgem, ou viúva honesta por sua vontade*, disponível em <http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas/15p1173.htm>. Último acesso em 28.jun.2020.

ditas três vezes, lhe meteu, o dito Frei Felipe, o seu membro viril dentro do traseiro dela, confitente. E aí esteve cometendo o pecado nefando e lá dentro, em cada uma das vezes, derramou semente, tendo pregado em alguma das ditas vezes no mesmo dia. E não passaram mais nessa matéria, nem ela, confitente, antes ou depois, conheceu outro homem, nem por diante, nem por detrás, nem sabe, nem ouviu com quem mais o dito Frei Felipe pegasse por detrás, nem pessoa outra que tal fizesse.⁶²⁰

A criada relata que a iniciativa da relação coube ao sacerdote. Se isso era totalmente verdade, é impossível saber, pois que, de um lado, poderia se tratar de uma estratégia narrativa para se colocar em posição um pouco menos culposa,⁶²¹ e, por outro, é bastante verossímil que o Frei, como homem viril e astucioso nos jogos eróticos ilícitos como se mostrou ser, tenha abordado Isabel e usado de sua autoridade e carisma para consumir o ato.⁶²² Os encontros eróticos dos dois sucedem-se por pelo menos três vezes (detalhe da narrativa da ré que acarretaria sua condenação final, por diferir do número de encontros confessados pelo padre), consistindo, a princípio, de sessões de intercursos pela chamada *via ordinária*, isto é, sexo vaginal, um pecado grave, por certo, agravado pela condição sacerdotal e monacal do frei. Todavia, as relações sexuais não tardaram em mudar de feição, com o clérigo, aparentemente, impondo a penetração anal a Isabel,

⁶²⁰ "E auera agora des mezes pouquo mais ou me / nos na ditta caza por tres uezes em tres dias / deferentes o ditto frej fellippe indo pregar ao / Saluador e fallar E iantar a ditta caza da hospedaria ten / do iantado a chamaua aCima e aly no sobrado / comessou a ter aiuntamento carnal por diante / Com ella Comfitente e depois de ter entrado aSi / Com ella Se tornou a tirar e lhe disse que se uol / uesse pera dormir com ella por detras [...] E aSim em cada hua das dittas tres uezes lhe meteo / o ditto frej fellippe seu membro ueril dentro do tra / zeiro della confitente E ahi esteue cometendo / o pequado nefando e la dentro em cada hua das / uezes derramou Semente tendo pregado Em / algua das dittas uezes no mesmo dia e naõ passaraõ / mais nesta materia, nem ella Comfitente antes ou / depois Conheceo outro homen nem por diante nem / por detras nem Sabe, nem ouuiu com quem mais / o ditto frej fellippe pequasse por detras nem pessoa / outra que tal fizesse". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 13191, fl. 8-9.

⁶²¹ Segundo Edlene Oliveira Silva, em seu estudo sobre as Cartas de Perdão concedidas a mulheres acusadas, presas ou condenadas como concubinas de padres, em Portugal ao fim da Idade Média, era comum que essas mulheres, ao apresentar sua defesa, tentassem construir uma imagem de si o mais próximo que conseguissem do ideal cristão de virgindade e pureza, ou valendo-se do enunciado da fraqueza da carne, para dissimularem suas culpas. A contrapartida era, a mais das vezes, uma tentativa de construir uma imagem bastante negativa dos padres, responsabilizando-os inteiramente pelo pecado cometido. SILVA, Edlene Oliveira. "Quem chegar por último é mulher do padre": as Cartas de Perdão de concubinas de padres na Baixa Idade Média portuguesa. In: *Cadernos Pagu*, Campinas, SP, (37), julho-dezembro de 2011: 357-386.

⁶²² Roberto Daibert Jr. comenta sobre um inefável carisma dos padres nas sociedades de Antigo Regime do Império português, sobretudo na colônia americana (durante longo tempo, parcamente controlada pelas instituições eclesiásticas). Um carisma que se desprendia de seu status social, como autoridade consagrada à vida espiritual, e de sua simbologia, como um homem-anjo, devotado, ao menos teoricamente, ao celibato. "E assim, por sua condição especial e localização privilegiada, esses homens-anjos ou quase anjos construíam sua fama e encarnavam o papel de pessoas consagradas ao serviço divino, por meio do *status* obtido a partir de sua ordenação. Ao seu modo, no entanto, assim como os hóspedes de Ló, esses seres especiais, porque teoricamente separados do mundo e consagrados a Deus, despertavam desejos nos moradores das cidades onde se hospedavam. Quanto mais proibidos, mais cobiçados". 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. 51.

consumando o pecado de sodomia nos termos da mecânica do ato enquadrada pelo Santo Ofício, isto é, realizando a penetração anal com o *membro viril* e ali derramando semente.

Como recurso para completar a composição da figura do padre como culpado, pecador e devasso, Isabel Pereira não deixa de mencionar que cometiam o pecado nefando inclusive em dias em que o sacerdote cumprira ofícios pastorais e espirituais, como a pregação. Recordemos que, desde a Baixa Idade Média, estava disseminado, nas camadas populares das sociedades ocidentais, uma forte desconfiança em relação aos poderes espirituais (sobretudo de intermediação com o sagrado, por meio dos sacramentos) dos padres pública e escandalosamente pecadores, devassos, carnavais ou mundanos, uma crença popular que a Igreja tentava desenraizar desde as disputas ao redor da imposição do celibato clerical ainda no século XII.⁶²³

O relato de Isabel Pereira pinta uma figura ainda mais dissidente e heterodoxa do padre sodomita, ao recontar um diálogo que teria ocorrido entre os dois, nos quais a criada, de sua parte, se apresenta como contrária ao pecado, temerosa do castigo divino, ao passo que o sacerdote, diferentemente, destila enunciados que, como vimos no capítulo anterior, atuam no sentido de colocar as categorias de sodomia e de heresia em estreita colaboração no âmbito do dispositivo da carne. O debate erótico teria acontecido na forma seguinte (descontando o filtro inquisitorial):

E ele a volvia, dizendo que fazia aquilo [a sodomia] para ela não empenhar. E ela confitente, pondo as mãos, lhe rogava que tal não fizesse e lhe dizia que já que ela fora tão desgraçada, que chegara àquele estado. E que era mulher e não homem, que dormisse com ela, confitente, por diante, como os homens dormiam com suas mulheres, que o mais era grande pecado. E que Deus o não perdoaria. E o dito Frei Felipe dizia, calai-vos, besta, que não sabeis o que dizeis, que o pecado da carne, perdoa Deus mais que nenhum.⁶²⁴

Destarte, o padre arregimentou dois argumentos principais para acalmar os escrúpulos morais-religiosos de Isabel Pereira. Um de ordem prática, outro, religioso. O argumento prático era muito simples, tratava-se de evitar uma indesejada e,

⁶²³ Sobre o processo histórico da imposição do celibato ao clero secular da Igreja Católica durante a Idade Média, ver: BRUNDAGE. *Law, sex and Christian society*, p. 214-223; PARISH. *Clerical celibacy in the West*. Para uma abordagem geral das contestações populares à Igreja Católica na época das Reformas, ver DELUMEAU. *A civilização do renascimento*, p. 136-8.

⁶²⁴ "E elle a / uoluiu dizendo que fazia aquillo pa ella naõ / empenhar e ella comfitente pondo as maõs / lhe rogava que tal naõ fizesse e lhe dizia que / ia que ella fora taõ desgraciada que chegara / aquelle estado E que era molher e naõ homen / que dormice com ella confitente por diante / como os homens dormiaõ com Suas molheres / que o mais que era grande pequado. E que // Deus lho naõ Perdoaria, E o ditto frei Fellippe dizia / callaiuos besta que naõ sabeis o que dizeis que / o pequado da Carne perdoa deos mais que nenhũm". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 13191, fl. 8-9.

potencialmente escandalosa, ainda que bastante comum, consequência do coito por via ordinária, *vis-à-vis*, uma eventual gravidez de Isabel Pereira. Ainda que pragmático, esse argumento não dissuadiu a criada sobre a controversa *vantagem* da cópula sodomítica. Ao contrário, a sensatez mundana do Frei parece ter causado ainda maior estresse emocional à sua parceira, que, debatendo-se, expressou a interessante visão, disseminada na cultura popular (mas tampouco alienígena à cultura erudita, como vimos no capítulo anterior), de que o sexo anal, conformando o pecado/delito de sodomia, era uma prática tipicamente homoerótica.⁶²⁵

O sexo vaginal e conjugal entre um homem e uma mulher é elevado, implicitamente, na fala de Isabel Pereira, à posição de modelo, acima do pecado abominável e nefando. Encontramos, aqui, mais uma vez, uma versão pré-moderna daquilo que Rubin chamara de axiomas da falácia da escala mal posicionada e da hierarquia dos atos sexuais.⁶²⁶ Segundo a antropóloga estadunidense, a falácia da escala mal posicionada é uma "formação ideológica" (ou, nos termos da presente pesquisa, uma estratégia de enquadramento dos enunciados em um discurso) decorrente do axioma da negatividade sexual.⁶²⁷ Ela designa a concepção de que o "sexo herético" (expressão de Rubin, cuja ressonância é forte no contexto presente) é uma espécie particularmente abominável de pecado, a qual deveria se impor os castigos mais severos. Trata-se de marcar os atos sexuais com um excesso de significados,⁶²⁸ sentidos que constituem uma hierarquia dos atos sexuais, formando uma pirâmide, na qual aqueles localizados no topo (no caso do dispositivo da carne, diferentemente do que será, a partir do século XIX, sob o regime da sexualidade, as virgens, os celibatários e os continentes) detêm o monopólio da virtude moral-erótica, estando todos os demais em zonas ou de disputa acerca de seu

⁶²⁵ Vainfas detectou a mesma associação entre sodomia e homoerotismo no nível da cultura popular, ao analisar o processo da prostituta Maria Machada, trabalhadora do sexo em Lisboa no início do século XVII, também ela acusada de sodomia imperfeita. "Também para gente simples, claro está, sodomia era coisa de fanchonos ou somítigos, isto é de homossexuais [sic]". Apenas a relação de identidade entre os fanchonos e somítigos da Lisboa seiscentista e os homossexuais modernos deve ser questionada na ponderação do historiador. Mais a frente, trabalharemos em detalhe o processo de Maria Machada, pelo prisma das técnicas de interpelação (sujeição-subjetivação) utilizadas pelo Santo Ofício. VAINFAS. *Trópico dos pecados*, p. 271.

⁶²⁶ RUBIN. *Pensando o sexo* (1984), p. 87-8.

⁶²⁷ "Dessas cinco formações ideológicas, amais importante é a negatividade sexual. As sociedades ocidentais geralmente consideram o sexo uma força perigosa, destrutiva e negativa. Para grande parte da tradição cristã, seguindo Paulo, o sexo é inerentemente pecaminoso". RUBIN. *Pensando o sexo* (1984), p. 81.

⁶²⁸ RUBIN. *Pensando o sexo* (1984), p. 82.

valor moral (caso do sexo conjugal) ou de radical condenação (todos os pecados da luxúria, mortais por definição, sendo a sodomia seu corolário).

Impondo ao sexo anal os enunciados conformadores do caráter abjeto da sodomia, Isabel tentava rejeitar os avanços eróticos do padre, o que o motivou a usar de seu segundo argumento, de natureza religiosa. Tratava-se da ideia de que os pecados carnavais seriam preferencialmente perdoados pelo deus cristão, com a sugestão de que seriam, por isso, menos graves ou menos perigosos que outras ofensas à ordem divina. Como vimos no capítulo anterior, ainda que se tratasse, formalmente, de pecados distintos, as categorias de sodomia e de heresia foram aproximadas e assimiladas uma à outra pelos discursos jurídico, moral e teológico que funcionam no dispositivo da carne. Assim, casos como esse do padre Frei Felipe da Cruz, que reuniu em uma só personagem a prática sodomítica e a enunciação de uma interpretação heterodoxa e dissidente do dogma católico, contribuíam para legitimar a ação inquisitorial contra o crime de sodomia, mesmo em sua versão jurídica e teologicamente menos perfeita.

E como era essa ação do Santo Tribunal do Santo Ofício em relação àquelas ovelhas desgarradas que terminavam por vagar pelas sulfúreas pastagens de Sodoma? Vejamos como a pobre criada sodomizada sofreu convulsões de culpa, medo e arrependimento ao sentir, em seu corpo, que assim se constituía como somático e barregão, o roçar das técnicas de poder manipuladas pelos inquisidores:⁶²⁹

E que não tinha outras culpas que confessar e que destas pedia perdão e misericórdia a Deus e a esta mesa. E que se calou, quando pecou como dito é, por não desonrar as freiras a quem servia e ao dito frade [...].

[...]

⁶²⁹ Retiramos a figura dos corpos convulsionantes, sob o efeito das técnicas de poder em ação, em meio ao jogo das relações de saber-poder-subjetivação em um dado dispositivo (no caso, o dispositivo da carne cristã), da caracterização feita pelo teólogo Mark D. Jordan dos sujeitos estudados, em seus próprios processos de constituição, por Foucault, como no trecho seguinte: "Minha leitura tem seguido uma fila de corpos escandalosos em Foucault. A muitos deles, falta o discurso. Eles respondem à infinita loquacidade do poder com sons inarticulados: o murmúrio inseto dos loucos excluídos, as orações rosnadas de um regicida desmembrado, os gritos de freiras convulsionantes, os genitais que permanecem silenciosos, enquanto nós fantasiemos seu discurso encantado, os gemidos da penitente quaresmal Fabíola, os clamores de Creusa ao estuprador Apolo, os barulhos animais ou berros públicos de amor dos cínicos antigos tentando atrair as multidões de volta para o divino". Tradução de minha autoria, no original: "My reading has followed a line of scandalous bodies in Foucault. Many of them lack speech. They reply to the endless loquacity of power with inarticulate sounds: the insect murmurs of the excluded mad, the groaning prayers of a dismembered regicide, the cries of convulsing nuns, genitals that remain silent as we fantasize their enchanted speech, the groans of the Lenten penitent Fabiola, the cries of Creusa to the rapist Apollo, the animal noises or public love cries of the ancient Cynics trying to lure crowds back toward divinity". JORDAN. *Convulsing bodies*, p. 198-9.

Ao 3º [artigo do libelo acusatório, respondeu] que não tinha mais que dizer, que pedia perdão e misericórdia, o que fez com lágrimas e sinais de arrependimento [...].

[...]

Perguntada se tinha contraditas com que vir e, para as formar, [se queria estar] com seu procurador, disse que não e que só pedia perdão e misericórdia de suas culpas. E que nelas caíra como mulher fraca e de pouco juízo, o que fez com lágrimas e sinais de arrependimento.⁶³⁰

A pressão inquisitorial, aplicada na forma de sucessivos interrogatórios e de uma permanência nos cárceres secretos, que se alongou por mais de dois anos no total (da prisão ao auto privado em que a ré ouviu sua sentença), não somente quebrou qualquer resistência que a antiga criada de freiras pudesse apresentar aos termos da acusação, como agiu no sentido de modelar sua percepção de si aos termos do dispositivo da carne, torcendo sua experiência erótica segundo os enunciados constituintes das categorias de sodomita e, em seu caso específico, de barregã de clérigos.

Segundo Vanda Lúcia Praxedes, estudando vários casos de mulheres concubinas de padres na América colonial, muitas das quais formaram o que a autora chama de famílias matrifocais e clericais (algumas por seguidas gerações, reproduzindo um fenômeno conhecido na Europa medieval, as dinastias clericais, nas Minas setecentistas), essas mulheres foram historicamente responsabilizadas e estigmatizadas pelas legislações canônica e civil pelo terrível pecado consumado em tais relacionamentos sacrílegos. O estigma que recaía sobre elas expressa a dimensão de gênero do enunciado da concupiscência da vontade humana após a Queda, central, como temos visto, ao dispositivo da carne cristã (funciona como a função enunciativa do discurso). Foi comum e recorrente a associação das mulheres amantes de clérigos à figura arquetípica da Eva do livro de *Gênesis*, atribuindo-lhes uma vontade particularmente lúbrica, lasciva e maligna. Por sua vez, os padres afiguravam como pobres Adãos, que caíram em tentação por culpa de uma mulher – o que muito convinha à estratégia eclesiástica de consolidar a distinção social, cultural e moral entre seus clérigos e os leigos em geral.

⁶³⁰ "E que não tinha outras Cul / pas que Confessar e que destas pedia Perdaõ e misericórdya / a Deus e a esta Santa meZa e que se callou quando / pequou como ditto he por não deSonrrar as freiras / a quem Seruia E ao ditto frade [...]. [...] Ao 3º dice / que Naõ tinha mais que dizer, que pedia / perdaõ, e misericórdia, o que fez cõ lagrimas, E / Sinais de arepndimento [...]. [...]Perguntada, se tinha contradittas com / que uir e para lhas formar, estar com seu / procurador. Dice que naõ, e que Só / pedia perdaõ, e misericórdia de Suas culpas, e que / nellas cahira como Mulher fraca e de / pouco iuizo, o que fez cõ lagrimas, e / Sinais de arrependimento [...]".DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 13191, fl. 9; 15v; 21v.

Como apontaram Praxedes e Silva, o que tornava as mulheres que amaram ou se deixaram amar por padres (com variadas doses de violência e imposição) tão aterrorizantes para a Igreja e a manutenção da ordem social (entendida como embasada por leis naturais e divinas) era a confusão que introduziam entre as categorias de marido e de sacerdote.⁶³¹ É preciso lembrar que não só a separação, como a hierarquia, entre os estados de casado e clerical era um ponto sensível para a doutrina católica na Época Moderna. Sensível porque era cotidianamente desafiado pela cultura popular, tanto na Península Ibérica, como na América portuguesa, pela repetida defesa, por muitos homens e algumas mulheres, da superioridade do estado dos casados.⁶³² Qualquer enunciado, prática ou modo de subjetividade que questionasse a hierarquia defendida pela Igreja, na qual os clérigos, formados pelo sacramento da ordem, praticantes da virgindade ou da continência, eram ainda superiores aos casados (mesmo estando esses abençoados pelo sacramento do matrimônio segundo a forma que passou a ter após Trento) era atemorizante e, por conseguinte, suspeita de erro grave da fé. A Inquisição portuguesa, tampouco, se furtava a perseguir e punir esses desafios (considerados heréticos). No nível das práticas discursivas e das técnicas de poder do dispositivo da carne, era preciso manter o mais seguro possível (o que nunca quis dizer de forma plena, como a mera existência e difusão dos questionamentos na cultura popular ibérica sugere) a distinção e a hierarquia desses modos de subjetividade. Não obstante os desafios populares (que, algumas vezes, apropriavam-se de fragmentos doutrinários do discurso erudito),⁶³³ interessava, às instituições como a Coroa, a Igreja e a Inquisição, produzir e difundir essas posições de sujeito hierarquizadas entre si, de acordo com suas experiências do erótico, os clérigos virgens, celibatários ou continentais, de um lado, e os cônjuges, sempre arriscados a sucumbir à concupiscência de suas vontades pecadoras, em embates que se repetiam rotineiramente, nas noites de suas camas compartilhadas com mulheres, que, ainda que esposas, nunca deixavam de encarnar a tentação. Daí o ideal conjugal, nos termos do dispositivo da carne, de rarear a tal ponto o sexo conjugal, por meio de uma prática

⁶³¹ PRAXEDES, Vanda Lúcia. Mulheres concubinas de padres: tramas e enredos dos amores proibidos. In: MAIA, Cláudia; PUGA, Vera Lúcia (orgs.). *História das mulheres e do gênero em Minas Gerais*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2015, p. 43-44; SILVA. "Quem chegar por último é mulher do padre": as Cartas de Perdão de concubinas de padres na Baixa Idade Média portuguesa, p. 372.

⁶³² VAINFAS. *Trópico dos pecados*, p. 93-5; ROCHA. *Masculinidades e Inquisição*, p. 142-5.

⁶³³ "A "defesa dos casados" configurava, assim, um "discurso" amalgamado, estranha composição de sentimentos e ideias nem sempre convergentes. Nele se imiscuíam o apreço que a cultura ibérica devotava ao casamento, elementos da propaganda matrimonial tridentina e, às vezes, o questionamento da primazia que o catolicismo atribuía ao estado clerical – debate erudito, este último, que por caminhos intangíveis penetrara nas conversas de homens comuns". VAINFAS. *Trópico dos pecados*, p. 95.

mutuamente consentida da continência, como forma de aproximar-se do estado superior da virgindade.⁶³⁴

Tão ou mais grave do que o estigma de barregã de clérigo, era o de sodomita. Todavia, a relação entre Isabel Pereira e o padre Frei Felipe da Cruz não era categorizada como uma sodomia no sentido pleno ou perfeito do termo, tal como o entendiam os inquisidores portugueses. O sexo anal, quando praticado por um casal formado por pessoas categorizadas como homem e como mulher (segundo os significados contextuais dessas categorias nas sociedades de Antigo Regime, informadas pelo dispositivo da carne),⁶³⁵ não valia plenamente como o pecado nefando, consistia em uma variedade imperfeita. Essa qualificação deve ser referida ao contexto discursivo da escolástica, significando, por conseguinte, que se tratava de uma espécie do ato que não reunia todos os requisitos da categoria englobante de sodomia. Se a sodomia, desde S. Tomás de Aquino, conforme vimos no capítulo anterior, consolidou-se como um pecado de definição dupla, referindo-se à emissão de sêmen na penetração anal e ao homoerotismo dos parceiros nessa modalidade erótica, fica evidente como o sexo anal heteroerótico aparecia aos inquisidores como deficiente, na escala da malignidade do pecado, em relação à sodomia que, perfeitamente, atendesse aos dois eixos da definição tomista. De maneira correlata, como apontou Vainfas, os inquisidores demonstraram menor interesse em perseguir os amantes devotos à variação imperfeita da sodomia.⁶³⁶

Se a sodomia imperfeita não era encarada pelos inquisidores como uma ofensa tão grave como a sua versão perfeita – ou, em outras palavras, se a sodomia entre pessoas categorizadas como ser-homem e ser-mulher não funcionava no campo discursivo com

⁶³⁴ FOUCAULT. *Histoire de la sexualité* 4, p. 274.

⁶³⁵ Essa hesitação que operamos aqui, e, em verdade, ao longo de todo o texto, sobre o que, quem e como podia ser categorizado discursivamente e subjetivado, em relações de saber-poder, como ser-homem ou ser-mulher, corresponde a um dos termos do contrato contrassexual elaborado por Paul-Beatriz Preciado como estratégia de resistência ao regime de sexualidade do início do século XXI. O filósofo *queer*, depois de apontar como a ideia de natureza que governa as definições de ser-homem e de ser-mulher não é mais que um contrato social, escreve que: "No âmbito do contrato contrassexual, os corpos de reconhecem a si mesmos não como homens ou mulheres, e sim como *corpos falantes*, e reconhecem os *outros corpos falantes* como *falantes*" (ênfases nossas). O que está em jogo, aqui, é uma suspensão das categorias de ser-homem e de ser-mulher, ou, ao menos, uma suspensão da sua naturalização. Ser-homem e ser-mulher são modos de subjetivação, posições de subjetividade, históricos, portanto, imanentes às relações de poder locais, provinciais, historicamente datadas. Mais do que "sexuados", os seres são conceituados por Preciado como corpos (uma certa corporeidade que também é histórica) capazes de produzir discurso, fala, linguagem, cultura. No contexto específico desta tese, por conseguinte, as noções de ser-homem e de ser-mulheres devem ser percebidas como imanentes ao regime da carne cristã e às sociedades de Antigo Regime, coloniais e escravistas, nas quais tais *corpos falantes* experimentam-se e produzem-se como sujeitos de sua carne. PRECIADO. *Manifesto contrassexual*, p. 2.

⁶³⁶ VAINFAS. *Trópico dos pecados*, p. 269-274.

todos os enunciados que compunham o mosaico do caráter abjeto e monstruoso da sodomia propriamente dita –, por que, então, a ré Isabel Pereira se prostrara de tal maneira aos inquisidores, derramara lágrimas, gritara aos céus, implorara misericórdia, debatendo-se e convulsionando seu corpo? Ronaldo Vainfas adiantou a resposta a essa questão, comentando que: "apesar de tudo, os que confessaram esses atos à Inquisição pareciam tão medrosos quanto os fanchonos, sabedores de que a sodomia era crime de morte".⁶³⁷

Se, no caso de Isabel Pereira, a sobreposição de estigmas (ao de sodomita, somava-se o de barregã de clérigo) ajuda a explicar não somente a atitude de submissão, medo e culpa da ré, como, adicionalmente, o interesse da Inquisição em levar o processo adiante e condenar a pecadora conforme as leis do reino, a questão, adicionalmente, ajuda a pensar as relações de poder que aconteciam nos confrontos entre réus, confessantes, denunciantes e testemunhas e os juízes inquisitoriais. Como tais relações de poder, ao extrair discursos de si dos réus e testemunhas, admoestando-os a confessar suas verdades, produzindo, para tanto, sentimentos de medo e culpa, desespero e arrependimento, afetando seus corpos na forma de lágrimas, clamores e convulsões, concorriam para modelar as subjetividades ali em jogo? Estariam os sentimentos de medo e de culpa, aguçados pelos inquisidores naqueles e naquelas que se viam enredados em suas tramas, imbricados nos modos de ação do Santo Ofício nas sociedades do Império português? Eram eles causas-efeitos das técnicas de poder manuseadas pelo Santo Tribunal, em sua missão de purificar e uniformizar o rebanho cristão e os domínios do monarca luso, agindo, concomitantemente, na produção de formas de subjetividades atreladas ao regime de saber-poder da carne cristã?

São essas as questões que esta Parte II busca investigar, continuando na composição do quadro da genealogia *queer* da sodomia, que é o âmbito desta tese. O foco nas relações de poder presentes na ação inquisitorial voltada à perseguição (vigilância e punição) da sodomia complementa a análise do capítulo anterior, cujo centro foram as relações discursivas em torno da verdade de Sodoma. Neste capítulo e no próximo, nosso olhar volta-se para as técnicas de poder utilizadas por inquisidores para gerar os efeitos de individualização e disciplina dos praticantes do homoerotismo e/ou do erotismo anal em paragens do mundo português na Época Moderna, cujo efeito era a sua identificação

⁶³⁷ VAINFAS. *Trópico dos pecados*, p. 271.

como sodomitas. Trata-se de analisar como a operação de certas técnicas de poder, como tecnologias de interpelação performativa dos sujeitos, como a confissão (distinguindo entre os foros privado e o público da consciência), a tortura judicial, a apresentação em autos da fé públicos ou privados e, finalmente, a relaxação ao braço secular (isto é, a execução de condenados na fogueira) agiram na subjetivação/sujeição das personagens, formando-as, até certo ponto (qual ponto?), como sujeitos sodomitas, dentro da cadeia de enunciados anteriormente estudados.

3.2 O dispositivo da carne e o controle das dissidências espirituais e eróticas no Ocidente

Para que essa investigação seja possível, primeiro nos parece necessário dar dois passos atrás em ordem de contextualizar a instituição de poder que agora assume protagonismo na análise, ou seja, a Inquisição portuguesa. Dois passos, porque, primeiro, cabe localizar diacronicamente o Santo Ofício nas dinâmicas, de longa duração, do dispositivo da carne, em meio às crises da espiritualidade cristã no Ocidente (o contexto das quatro reformas, segundo a expressão de Pierre Chaunu)⁶³⁸ e aos movimentos para normatizar, controlar ou reformar as instâncias não oficiais, não letradas, não eruditas ou populares de espiritualidade (nos dois sentidos discutidos acima, o de Vauchez e o foucaultiano). Processos que, como veremos a seguir, estão inter-relacionados. O segundo passo atrás, que acompanharemos no próximo tópico, gira em torno do surgimento e do funcionamento da Inquisição em Portugal como um aparelho de controle, disciplina e confessionalização das gentes no Império ultramarino.

⁶³⁸ "Duas reformas? Poderíamos igualmente distinguir quatro, sem em nada ceder aos demônios da análise", afirmou Chaunu, ao problematizar a temporalidade das Reformas protestante e católica do século XVI. Assim, o autor identifica uma primeira reforma na Idade Média Central, o movimento que girou em torno da Reforma Gregoriana, sem se resumir a ela, conformando o que Brenda Bolton chamou de reforma religiosa do século XII, um vasto movimento que vai de 1050 a 1226, terminando com a morte de S. Francisco de Assis. A segunda reforma seria a de Lutero, correspondendo a terceira à contrarreforma da Igreja. Finalmente, Chaunu inclui o heterogêneo campo das crenças e práticas religiosas dissidentes e heterodoxas, categorizadas pelos poderes eclesiásticos como heresias, na problemática das reformas religiosas do Ocidente, como um quarto movimento reformista. CHAUNU. *O tempo das reformas*, p. 10-2; BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média*. Século XII. Lisboa: Edições 70, 1986, p. 13-4. Por sua vez, Prodi considera que a discussão sobre a existência de uma "pré-reforma católica" deve ser considerada superada, uma vez que é evidente que houve um tal movimento preliminar de reforma, desde que se entenda com isso a ideia de que os vários grupos cristãos, no contexto das crises da cristandade, reivindicavam, de maneira contínua, artigos como a autonomia eclesial em relação ao poder temporal (*as liberdades da Igreja*), o combate aos abusos eclesiásticos e o retorno à Igreja primitiva (anseio pela *vita apostolica*). Tratava-se, como temos visto, de um desejo por uma espiritualidade mais intensa, de maneira que a ideia de que a Igreja deveria ser reformada tornou-se prevalente e associada à debilidade carnal, concupiscente, inerente à condição decaída do homem, vindo daí a máxima *Ecclesia semper reformanda*, "a Igreja deverá sempre ser reformada até ser governada pelos homens na história", conforme a explicou o historiador. PRODI. *Uma história da justiça*, p. 238-9.

Uma inquirição sobre as técnicas de poder utilizadas pelos inquisidores portugueses para interpelar os e as praticantes do pecado nefando em sua jurisdição requer, por conseguinte, pensar como o binômio sodomia-heresia (cujas regras de formação enunciativa e de funcionamento discursivo, investigamos no capítulo anterior) se prestou ao crescimento e a expansão das redes de controle da Igreja, das monarquias católicas e da Inquisição no início da Época Moderna. O binômio sodomia-heresia foi produzido no contexto do início de uma crise da cristandade, que se estendeu, com altos e baixos, até os séculos XVI e XVII, ou seja, o tempo das Reformas Protestante e Católica e da consolidação dos Estados modernos, incluindo as monarquias católicas da Península Ibérica. Por conseguinte, o binômio não se descolava das disputas seculares ao redor das definições de ortodoxia-heresia, articulando-se, também, ao problema da espiritualidade pessoal do laicato. Retomando, como um exemplo inicial da análise, o caso da criada de freiras, barregã de padre e sodomita (as categorias de identificação se acumulam, produzindo um jogo interseccionalidade historicamente específico à Época Moderna),⁶³⁹ Isabel Pereira, trata-se de discernir como categorias eróticas e espirituais conjugavam-se na constituição de subjetividades, em um processo temperado pela instigação de sentimentos de culpa, medo, desespero e arrependimento. Nas lágrimas de corpos que se agitavam, se convulsionavam, culpados, temerosos, desesperados e, talvez, arrependidos, nessa estilística barroca da subjetividade carnal,⁶⁴⁰ como se articularam a sodomia e a espiritualidade na performatividade de subjetividades informadas ainda por categorias de gênero, raça e lugar social (estamento ou ordem social no Antigo Regime)?

Como argumentaram autores como Delumeau e Chaunu, a crise plurissecular da cristandade latina foi uma consequência, entre vários outros fatores, dessa maior vontade das pessoas que não integravam o clero, não professavam uma religião regular, de se construírem como sujeitos cristãos por meio de uma experiência de formas superiores de espiritualidade, mas que, não necessariamente, se adequavam às formas medievais tradicionais de experimentar o espiritual (como a vida comunitária monacal ou o isolamento no "deserto", assumindo a condição de anacoretas ou ermitões).⁶⁴¹ De onde

⁶³⁹ Para o conceito de interseccionalidade, ver o capítulo final desta tese, sobre sodomia e escravidão no Brasil colonial. Para uma introdução ao conceito, ver: AKOTIRENE, Carla. *O que é interseccionalidade?* Belo Horizonte, MG: Letramento, 2018.

⁶⁴⁰ Pensamos, com Margareth de Almeida Gonçalves, no barroco como uma expressão cultural das crises, dos medos, das incertezas, dos dilaceramentos das subjetividades ocidentais em meio às crises de um mundo superpovoado, ou que assim se percebia. GONÇALVES. *Império da fé*, p. 22-3.

⁶⁴¹ Delumeau fala de uma subida e uma afirmação da piedade popular desde a Baixa Idade Média, contexto em que a religião cristã ocidental tornara-se popular, tornando mais difícil o seu controle pelos clérigos.

vinha essa emergência espiritual do laicado? Segundo Vauchez, as novas condições da espiritualidade estavam em gestação, no Ocidente, desde o final do século XI, especialmente no período entre 1080 e 1220.⁶⁴²

Ademais das mudanças no domínio cultural da espiritualidade, esse foi um período caracterizado pela frutificação dos processos profundos de transformação das sociedades da Europa ocidental desde a Alta Idade Média. Duby apontou que, a partir do ano Mil, os homens se tornavam mais numerosos e melhor alimentados, o mundo começava a mudar, no sentido de uma viragem dos valores e formas da religião cristã, cujo sentido abordaremos em sequência.⁶⁴³ O medievalista Jacques Le Goff comenta que é difícil estabelecer qual foi o fator primário para esse período de desenvolvimento do ocidente medieval (o que ele chamou de "despertar" ou "*take off*" do Ocidente). Alguns processos, que se tornam mais evidentes a partir do fim do século X (a passagem do milênio), como a pacificação (fim das invasões e regulação das guerras feudais), a expansão do setor de construção e o aumento demográfico, não podem ser tomados como causa mais fundamental, porque essa deve ser buscada junto à terra, "que, na Idade Média, era a base de tudo". Assim, o autor encontra nas melhorias técnicas e tecnológicas em gestão na agricultura medieval desde o século VII o elemento de catalisação do dinamismo da Idade Média Central.⁶⁴⁴

Como resultado, expôs Le Goff, foi possível a expansão das superfícies cultivadas e o crescimento da quantidade e da variedade da produção agrícola. A produção de rendimentos superiores resultou que as populações medievais passaram a dispor de uma alimentação mais abundante.⁶⁴⁵ Esse ganho de produção desdobrou-se no crescimento demográfico e na expansão geográfica e cultural da cristandade. Cabe ter em mente que, como comentou Duby, esse crescimento foi interpretado pelos contemporâneos como uma dilatação do reino cristão na terra. Ou seja, a expansão social da Idade Média era

Formava-se um cristianismo de massas. Por sua vez, Chaunu vê, no movimento do laicato em direção a uma maior espiritualidade, um dos marcos da ruptura do equilíbrio social e cultural que mantivera coesa a sociedade medieval ocidental, uma vez que evidenciou a ruptura do antigo monopólio da camada clerical sobre a cultura letrada e a possibilidade de acesso a uma rigorosa ascese erótico-espiritual. DELUMEAU. *A civilização do Renascimento 1*, p. 136-8; CHAUNU. *O tempo das Reformas*, p. 72-3.

⁶⁴² VAUCHEZ. *A espiritualidade na Idade Média ocidental*, p. 65.

⁶⁴³ "Os escritores nada dizem acerca do crescimento que começa então a apoderar-se do corpo da cristandade ocidental. Os autores de crônicas e de histórias não sentiram que os homens à sua volta se tonavam cada vez mais numerosos, melhor alimentados. [...] Não se aperceberam sequer que, na ordem das realidades temporais, o mundo mudava à sua volta". DUBY. *O ano Mil*, p. 195.

⁶⁴⁴ LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente Medieval*. Trad. José Rivair de Macedo. Bauru, Sp: Edusc, 2005, p. 55-8. (Coleção História)

⁶⁴⁵ LE GOFF. *A civilização do Ocidente Medieval*, p. 58-9; CHAUNU. *O tempo das Reformas*, p. 40.

compreendida em termos espirituais, ligando-se, tanto, à evangelização das zonas periféricas do continente europeu no século X (como as regiões a Leste e a Norte das terras do antigo Império Carolíngio, de que são exemplos a Polônia, a Hungria, parte da Rússia ocidental e outras regiões de povos eslavos),⁶⁴⁶ como ao desenvolvimento do espírito de cruzada entre os cristãos do Ocidente, o que Vauchez chamou de uma espiritualidade de ação.⁶⁴⁷

A expansão da cristandade latina desaguou em dois processos históricos que, segundo Chaunu, interferiram nas transformações da espiritualidade no período, na medida em que ensejaram a multiplicação do número de leitores-escritores nas sociedades ocidentais. Trata-se do desenvolvimento urbano-comercial a partir das cidades do Norte da Península Itálica e a formação/expansão do Estado territorial e financeiro, com uma burocracia composta por servidores com habilidades de leitura e escritura. Ao final da Idade Média, entre 1250 e 1350, esses dois processos complexos, que se realizam por meio de uma multiplicação e capilarização das redes de comunicação terrestres e marítimas (a primeira viagem de uma frota marítima ligando Gênova ao Mar do Norte, à Inglaterra e ao Flandres, depois de ter passado por Sevilha e Lisboa, data de 1277) agiram como fatores multiplicadores das transformações de longa duração em curso, preparando o caminho para a crise geral da cristandade ao longo do século XIV e para as profundas mudanças dos séculos iniciais da Modernidade.⁶⁴⁸

Antes disso, porém, o lento e constante crescimento da camada de leitores-escritores vinha sendo uma realidade das sociedades ocidentais medievais, constituindo-se como um movimento que se prolongou, alargou e aprofundou na passagem do Medievo à Modernidade. De acordo com Chaunu, a conjugação das pressões política-jurídica do Estado e econômicas, do aquecimento das trocas comerciais de mercado, conduziu, entre os séculos XII e XIV, a um firme (mas não necessariamente linear) investimento na

⁶⁴⁶ DUBY. *O ano Mil*, p. 197-9.

⁶⁴⁷ "Da fusão de todos esses elementos nasceu, no fim do século XI, a espiritualidade da Cruzada. Não se deve esquecer que foi por ocasião de uma assembleia de paz, reunida em Clermont em 1095, que o papa Urbano II lançou um apelo que provocou a partida para a Terra Santa de inumeráveis fiéis. Para fazer reinar por toda a parte a paz de Deus e libertar os cristãos do Oriente, oprimidos pelos turcos, era preciso combater com o ferro. O apelo direto lançado pelo Papado aos cavaleiros, sem passar pelos soberanos - pelo menos em um primeiro tempo - suscitou um poderoso movimento em favor da libertação do túmulo de Cristo. Ao mesmo tempo, conferiu ao uso das armas, tarefa específica da classe feudal, o caráter de uma ação religiosa, fazendo dele o instrumento de uma restauração cristã e da propagação da fé. Com as Cruzadas, a luta contra os infiéis, e mais tarde contra os heréticos e outros inimigos da Igreja, o apelo de Clermont, oferecia-se uma chance à aristocracia para que assegurasse a sua salvação, sem renunciar à sua vocação militar". VAUCHEZ. *A espiritualidade na Idade Média ocidental*, p. 62

⁶⁴⁸ CHAUNU. *O tempo das Reformas*, p. 64-9.

alfabetização das camadas mais abastadas de camponeses e cidadãos, atingindo a importante marca de 10% de alfabetizados (primeiro nas cidades mercantilistas da Itália do Norte, depois nas zonas mais densamente povoadas da França e da Inglaterra),⁶⁴⁹ um movimento ainda mais retardado para as zonas periféricas da Europa Ocidental, como a Europa mediterrânica e a oriental.⁶⁵⁰ Esse movimento, embora possa ter sido temporariamente interrompido ou retardado pelas atribulações graves do século XIV europeu, prosseguiu, se alargou e se aprofundou ao longo da Época Moderna. Estudando taxas de alfabetização ao longo dos séculos XVI ao XVIII, Chartier identifica um avanço expressivo, com cifras significativas de pessoas capazes de assinar seus nomes em países como a Escócia, a Inglaterra e a França. Há um crescimento nítido da familiaridade, mais e mais generalizada, das pessoas com a leitura e, de modo mais restrito, com a escrita.⁶⁵¹

Os efeitos dos avanços da alfabetização importaram de maneira significativa para as mutações das formas de espiritualidade (consolidação da espiritualidade leiga) e para os regimes de subjetividade ora estudados. Para o contexto tardo-medieval, Chaunu considera que a formação de uma camada de "intermediários da escrita", voltados para tarefas jurídicas, políticas e econômicas independentes da Igreja, permitiu que vários deles acabassem se rebelando contra os clérigos, contestando-lhes o primado de intérpretes do sagrado revelado nas escrituras cristãs. São a partir dessas tensões que brotam os movimentos de dissidência espiritual e religiosa desde o século XI, jogando com as definições de ortodoxia e de heresia.⁶⁵²

Chartier complementa a análise, indicando que, no período plurissecular entre a crise da Idade Média e a Modernidade, o crescente domínio das técnicas de leitura e de escrita (lembrando que, no período, tratava-se de habilidades ensinadas separadamente) esteve ligado ao processo geral de privatização, isto é, de elaboração de uma esfera de

⁶⁴⁹ CHAUNU. *O tempo das Reformas*, p. 69.

⁶⁵⁰ De fato, para um período posterior, Chartier demarca os diferentes ritmos de alfabetização em distintas áreas do continente europeu. CHARTIER, Roger. *As práticas da escrita*. In: CHARTIER, Roger (org.). *História da vida privada* 3. Da Renascença ao Século das Luzes. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 113-162.

⁶⁵¹ "Assim, em toda a parte a era moderna conhece um crescimento, muitas vezes nítido, das porcentagens de homens e mulheres capazes de assinar o nome, seja qual for o nível das taxas em valor absoluto. Nos países reformados e nas nações católicas, nas cidades e nos campos, no Velho e no Novo Mundo, a familiaridade com a escrita progride, dotando as populações de competências culturais que antes constituíam o apanágio de uma minoria". CHARTIER. *As práticas da escrita*, p. 116-7.

⁶⁵² "Assistimos, portanto, à formação de um escalão intermediário no saber. Estes *middlemen* da escrita vão ser tentados a insurgir-se contra os detentores da cultura clerical, contra os escalões superiores, cujas sutilezas lhes escapam. São talvez estes primeiros escalões mais numerosos que, no século das reformas da Igreja, transportam mais tensões". CHAUNU. *O tempo das Reformas*, p. 71.

privacidade (intimidade) distinta e separada do espaço público. O saber ler, segundo o historiador, é mesmo uma condição primária para o surgimento de novas práticas de intimidade. O autor refere-se, sobretudo, à técnica de leitura solitária e silenciosa, que foi paulatinamente se difundindo entre os grupos sociais desde o Medievo (a princípio, era um monopólio dos monges copistas nos *scriptoria* monásticos), até tornar-se a maneira mais usual de leitura pelos leitores de divergentes origens sociais, desde que familiarizados com a escrita e com uma alfabetização consolidada. Chartier concorda, ainda, que o domínio da leitura solitária funciona como ferramenta para a elaboração de novas devoções, novas práticas de espiritualidade, transformando as relações com o sagrado e com os seus tradicionais e estatutários intermediários, os clérigos. O historiador conecta diretamente o maior domínio da leitura e da escrita com a emergência de práticas e movimentos de ruptura entre os indivíduos, os novos leitores-escritores, com a Igreja.⁶⁵³ Essas habilidades, à medida que se difundem e se consolidam socialmente, também ocasionam o surgimento de devoções mais privadas e fervorosas em sua interiorização. É essa correlação que informou movimentos espirituais tão distintos, como o das ordens mendicantes, da *devotio moderna*, das religiões protestantes e, acrescentaríamos, dos movimentos dissidentes classificados como heréticos, especialmente o catarismo medieval.⁶⁵⁴

Todo este contexto de desenvolvimento econômico-cultural (que significou também o crescimento das desigualdades sociais entre os setores inseridos na crescente economia de mercado, sobretudo nas cidades), conjugado aos desenlaces da política

⁶⁵³ Para toda a história anterior à modernidade capitalista burguesa ocidental, devemos suspeitar dos sentidos da categoria "indivíduo". Poderia ela sempre ter tido os significados liberais a que estamos acostumados no presente? Cremos que não, no que nos apoiamos nas análises da historiadora Caroline Walker Bynum sobre a descoberta do indivíduo ou do individual pela cultura da Idade Média Central. A autora cita uma bibliografia variada, para mostrar como a noção de indivíduo começou a aparecer nessa altura do medievo na teoria política, na literatura e no pensamento religioso. O indivíduo emergiu no pensamento religioso a partir do século XII devido à sua nova preocupação com a descoberta de si e com o exame psicológico de si, formando uma sensibilidade crescente à fronteira entre o Eu e o Outro, ao mesmo tempo em que alimentava um novo otimismo quanto às capacidades do "Homem" para elevar-se espiritualmente. Bynum enfatiza o sentido propriamente medieval do individualismo do século XII, díspar do contemporâneo. No medievo, a personalidade individual não foi enfatizada às custas da consciência corporativa ou estamental, o indivíduo medieval não se identificava para além da sua corporação ou estamento. BYNUM, Caroline Walker. *Jesus as mother*. Studies in the spirituality of the High Middle Ages. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1982, p. 82-5.

⁶⁵⁴ "Para quem pode praticá-la, a leitura silenciosa abre horizontes inéditos. [...] Depois permitiu um fervor mais pessoal, uma devoção mais privada, outra relação com o sagrado além daquela regulamentada pelas disciplinas e mediações eclesiais. A espiritualidade das ordens mendicantes, a *devotio moderna*, o próprio protestantismo, visto como uma relação direta entre o indivíduo e a divindade, apoiaram-se largamente na nova prática, que pelo menos a alguns permitia nutrir sua fé a partir da leitura íntima dos livros de espiritualidade ou da Bíblia". CHARTIER. As práticas da escrita, p. 129.

feudal (um dos fatores a impulsionar a Reforma Gregoriana como estratégia de libertação do clero das ingerências laicas), abriu espaço para a elaboração de novos arranjos nas relações entre verdade-poder-subjetividade no seio do dispositivo da carne cristã, tomando a forma de novas práticas de espiritualidade, tanto entre os clérigos (religiosos e seculares), como, o que é de se ressaltar, entre os leigos. Enquanto o renascimento urbano-comercial proporcionava o enriquecimento de vários, com a correlata difusão de uma mentalidade do lucro,⁶⁵⁵ gestava-se, em contrapartida, um sentimento de repúdio ao novo universo urbano-mercantil, que logo evoluiria para uma nova valorização da pobreza como modo de vida. Ao mesmo tempo, o novo dinamismo social permitiu o fortalecimento de práticas espirituais intensivas que demandavam o deslocamento das pessoas, individual ou coletivamente, como as peregrinações. Nesse sentido, as cruzadas não foram outra coisa que peregrinações armadas.⁶⁵⁶ Para a elaboração de novas práticas de espiritualidade, concorreram também fatores externos à sociedade ocidental medieval, como a difusão da (nova) experiência eremítica, das seitas dualistas orientais e das controvérsias teológicas eruditas, com o tempo, mais e mais populares, isto é, mais imersas na cultura popular.⁶⁵⁷

Vauchez também chama atenção para a maneira como a reforma da Igreja, ao longo do século XI, desencadeou um processo, de longo alcance, de dessacralização do mundo. Escavava-se o terreno das práticas de fé e de devoção para uma progressiva racionalização do sagrado cristão. Exemplos disso foram a teologia e o método escolástico dos séculos XII e XIII, bem como a condenação dos ordálios pelo IV Concílio de Latrão em 1215.⁶⁵⁸ Outro aspecto do processo foi a separação entre as esferas do sagrado e do temporal (objetivo do papado para conquistar sua independência em relação ao Império e à nobreza feudal), o que conduziu, como efeito inadvertido, à emancipação da sociedade leiga, questionando as hierarquias tradicionais da sociedade medieval. Trata-se de um processo cujos frutos começam a amadurecer somente nos estertores do

⁶⁵⁵ LE GOFF, Jacques. *A bolsa e a vida*. Economia e religião na Idade Média. Trad. Rogerio Silveira Muoio; Revisão técnica Hilário Franco Júnior. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 2004, p. 13-29. Vale a pena lembrar de uma curta passagem de Le Goff em sua biografia de S. Francisco: "Já na virada do século XII para o XIII é a aceitação ou a recusa de possuir aquilo que o dinheiro consegue no ritmo acelerado da difusão da economia monetária". LE GOFF. *São Francisco de Assis*, p. 65.

⁶⁵⁶ "A cruzada, *peregrinação armada*, apagava a pena devida pelo pecado, que ocupava, nessa época, um lugar tão importante quanto a confissão no processo penitencial, pois considerava-se que a falta só era totalmente redimida depois de expiada" (Grifos nossos). VAUCHEZ. *A espiritualidade na Idade Média ocidental*, p. 91.

⁶⁵⁷ VAUCHEZ. *A espiritualidade na Idade Média ocidental*, p. 65-8.

⁶⁵⁸ VAUCHEZ. *A espiritualidade na Idade Média ocidental*, p. 69.

Medievo. Antes disso, contudo, a Reforma Gregoriana abriu a possibilidade para que as pessoas leigas começassem a se pensar um tanto quanto autônomas em relação ao clero, porque o Papado demandara de todos os cristãos uma fidelidade direta, realizando-se na colaboração com os objetivos da Reforma. No século XI, esses objetivos diziam respeito ao combate aos clérigos simoníacos, casados ou concubinários (para o que os papas convocaram a intervenção de príncipes e cavaleiros). O sentido desse apelo foi repetido pelo papa Urbano II, em 1095, na convocação de Clermont, reiterando a importância do laicado na Igreja. Em todo esse demorado processo, que não desconheceu retrocessos, os leigos foram abandonando a postura passiva e adotavam posturas de ação no que dizia respeito à sua conversão à verdade cristã. Estava sendo elaborada uma nova fase no regime das relações entre verdade, poder e subjetivação nos termos do dispositivo da carne.⁶⁵⁹

Como se pode caracterizar essa nova fase do dispositivo, no que tocava às práticas de espiritualidade a partir da Idade Média Central?

3.2.1 Uma nova espiritualidade da carne: ativa, penitencial e conjugal

As novas práticas de espiritualidade evidenciam que o modo de relação com a verdade passou a ser experimentado em uma vida de ação, com o crescente descrédito da vida contemplativa. Ou seja, ocorreu uma desvalorização cultural do modo de vida monástico, em vigor desde a Antiguidade Tardia, como vida filosófica, como via de acesso à verdade, mais importante. Como foi experimentada essa vida de ação nas práticas espirituais emergentes a partir do século XII?

Em primeiro lugar, deve-se considerar a adoção do que se chamou de *vita apostolica* (vida apostólica), expressão de um desejo de autenticidade sentido pelos cristãos, o que significava não uma inovação, mas uma busca de originalidade, isto é, da origem do que se construiu como sendo a figura de uma Igreja primitiva, baseada no relato contido nos *Atos dos Apóstolos* e na *Epístola aos Gálatas* acerca da primeira comunidade cristã na Jerusalém pós-crucificação.⁶⁶⁰ Esta ânsia de autenticidade (que,

⁶⁵⁹ VAUCHEZ. *A espiritualidade na Idade Média ocidental*, p. 90-1.

⁶⁶⁰ Em razão de sua apropriação constante pelos movimentos que adotaram uma estilística da existência centrada na pobreza evangélica, vale a pena citar uma passagem do capítulo 2 dos *Atos*. Nela, a primeira comunidade cristã é descrita nos termos seguintes: "Eles mostravam-se assíduos ao ensinamento dos apóstolos; à comunhão fraterna, à fração do pão e às orações. Apossava-se de todos o temor, pois numerosos eram os prodígios e sinais que se realizavam por meio dos apóstolos. Todos os que tinham abraçado a fé reuniam-se e punham tudo em comum: vendiam suas propriedades e bens, e dividiam-nos entre todos, segundo as necessidades de cada um. Dia após dia, unânimes, mostravam-se assíduos no Templo e partiam

conforme estudamos no capítulo 1, era um dos três traços centrais do dispositivo da carne cristã), baseada no retorno às fontes antigas, não se desliga do contexto cultural do Renascimento do século XII, que valorizava o que se chamava de "a boa latinidade".⁶⁶¹ O estilo de existência chamado *vita apostolica* foi experimentado como um novo encontro do Evangelho com o mundo, resultando em subjetividades carnis e cristãs que se pretendiam mais autênticas, por emularem a figura que construía dos apóstolos e de um Cristo humanizado. O novo estilo de existência espiritual centrou-se em dois tipos de práticas: a vida comunitária e a pobreza voluntária.⁶⁶²

Este novo ideal de *vita apostolica* veio disputar com a tradicional vida monástica a condição de modelo de vida perfeita. O que estava em jogo nessa disputa era a definição das condições de acesso à verdade. Tratava-se de uma nova *metanóia* ou conversão. Na trilha dos ensinamentos patrísticos, a vida monástica tinha assumido a posição de exemplo mais perfeito da vida voltada à contemplação da verdade, como se lê, por exemplo, no tratado *Contra os Impugnadores da Vida Monástica*, de S. João Crisóstomo. No contexto medieval, após a Reforma Gregoriana, iniciou-se um processo de alargamento da concepção de vida perfeita para os cristãos. Esse processo foi deflagrado pela própria Igreja, ao pretender cuidar das condutas de todo o clero, não somente o regular, forçando-o inteiramente ao modelo de vida angélica até então esperado e demandado apenas aos monges. Trata-se do combate à simonia e, principalmente, ao nicolaísmo.

Ainda que uma minoria tenha de fato abraçado o novo ideal de *vita apostolica*, foi um contingente suficiente para engendrar novas formas de práticas de espiritualidade. No meio clerical, desenvolveram-se um eremitismo e um monaquismo de novo tipo (foi o momento do nascimento da Ordem de Cister), além da difusão da vida canônica entre os clérigos seculares, muitos dos quais se tornaram cônegos regulares. No meio leigo, a nova espiritualidade foi praticada por uma variedade de movimentos, como as cruzadas, os humilhados e penitentes de várias vertentes, as ordens mendicantes a partir do século XIII e as dissidências heréticas.⁶⁶³

o pão pelas casas, tomando o alimento com alegria e simplicidade de coração. Louvavam a Deus e gozavam da simpatia de todo o povo. E o Senhor acrescentava cada dia ao seu número os que seriam salvos" (At. 2: 42-47), *Bíblia de Jerusalém*, p. 1905. Também vale destacar o capítulo dois da *Epístola aos Gálatas*, (Gl. 2), *Bíblia de Jerusalém*, p. 2032-3.

⁶⁶¹ VAUCHEZ. *A espiritualidade na Idade Média ocidental*, p. 70.

⁶⁶² BOLTON. *A reforma na Idade Média*, p. 22.

⁶⁶³ VAUCHEZ. *A espiritualidade na Idade Média ocidental*, p. 72.

O segundo aspecto importante das novas práticas de espiritualidade é a inflexão da piedade cristã, que passa a enfatizar a figura do Cristo-humano. Tratou-se de uma mudança de curso em relação ao objeto preferencial da piedade cristã no período anterior, que focava mais a figura do Deus-juiz-onipotente-apocalíptico. A partir do século XII, a espiritualidade cristã vai se centrando na devoção à humanidade de Cristo, ao que correspondeu uma maior valorização do Novo Testamento (não é por coincidência que os cátaros, no mesmo período, atribuíam valor de verdade somente a ele, repudiando o Antigo Testamento).⁶⁶⁴ A ênfase no Cristo-homem é correlata ao alargamento da concepção de vida apostólica, que deixa de centrar-se no cuidado moral-disciplinar (ou seja, no ascetismo estrito e retirado do mundo). A figura desse Deus-homem servirá, a partir de então, de estética para as existências que se forjam nas relações de verdade-poder-subjetivação da carne cristã. Por essa razão, o antigo adágio cristão, elaborado primeiro por S. Jerônimo, *nudus nudum Christum sequi* ("seguir nu o Cristo nu"), ganhou popularidade entre os séculos XII e XIII, vindo a se tornar como que uma síntese do ideal franciscano de *imitatio Christi* (a imitação de Cristo).⁶⁶⁵ A exortação a seguir os passos do Filho do Homem abria o acesso à verdade para todos os cristãos, mesmo para aqueles que vivessem no *saeculum* e assumissem o, até então, desvalorizado estado de casados. Como ressaltou Bolton, isso causou enorme ansiedade à hierarquia eclesiástica. Afinal, se aos leigos abria-se um caminho alternativo para chegar à verdade, como poderia ser

⁶⁶⁴ DUVERNOY, Jean. *La religione dei Catari*. Fede, dottrine, riti. Roma: Edizioni Mediterranee, 2000, p. 33-5.

⁶⁶⁵ Comentando o tema da conversão de S. Francisco, conforme narrado nas duas primeiras biografias medievais do santo, Le Goff escreveu: "A todos, longe das hierarquias, das categorias, das compartimentações, [S. Francisco] propõe um único modelo, o Cristo, um único programa, "seguir nu o Cristo nu". LE GOFF. *São Francisco de Assis*, p. 38. O historiador Franco Mormando interessou-se pela trajetória do adágio *nudus nudum Christum sequi* (ou *sequere*) no contexto da espiritualidade medieval e das atitudes do período em relação à nudez masculina. O autor identifica que, em S. Francisco e nos primeiros franciscanos, indo até a juventude de S. Bernardino de Siena, no início do século XV, a exortação ao fiel que se desnudasse em imitação ao Cristo nu não fora meramente um apelo espiritual. O ato de despir-se e ir às cidades pregar nu (o que não significa exatamente despido de toda vestimenta, uma vez que o sentido de nudez, na época, não compreendia a ausência total de roupas) tinha o sentido de admoestar os povos à penitência e a seguir o exemplo de Cristo. De fato, há relatos de que S. Francisco e S. Bernardino praticaram esta forma de nudez, como penitência do corpo e do ego. Todavia, no início do século XV, os sentidos da nudez masculina começaram a mudar nas cidades italianas. Ela passou a ser gravemente penalizada, por associação à sodomia, à heresia e à feitiçaria (trata-se do contexto de assimilação discursiva das categorias de sodomia e de heresia, estudado no capítulo anterior). A pregação do próprio S. Bernardino de Siena, radicalmente antissodomítica, foi um dos vetores para a intolerância intensificada, refletindo-se na criação de leis mais severas contra os sodomitas (como vimos no capítulo anterior). Assim, Mormando relata o caso de um grupo de frades franciscanos que, pregando nus pelas ruas de Veneza, em 1420, não obstante o séquito de leigos devotos que os acompanhavam, foram presos pelos *Signori de Notte* (Senhores da Noite) e acusados de sodomia. MORMANDO, Franco. "Nudus nudum Christum sequi": the Franciscans and differing interpretations of male nakedness in Fifteenth-century Italy. In: *Fifteenth-century Studies*, Rochester, NY, 33, 171-197, 2008.

preservado o estatuto clerical de mediador indispensável para o alcance, a produção e a divulgação do discurso da verdade?⁶⁶⁶

O terceiro aspecto importante das novas práticas de espiritualidade a emergir na Idade Média Central, articulando uma nova fase do dispositivo da carne, é o sentido duplo associado à penitência. Dizemos duplo, porque, a partir de então, a penitência do cristão, além de se tornar ainda mais central à sua condição subjetiva, prolongou-se ao longo de dois eixos. Um foi o das técnicas de confissão e da direção de consciência. Lembremos que foi o IV Concílio de Latrão, realizado em 1215, a instaurar a obrigatoriedade, para os cristãos-homens e os cristãos-mulheres, de se confessarem e se penitenciarem ao menos uma vez ao ano, instaurando, como interpretou Foucault, a confissão entre os principais rituais para a produção de discursos de verdade no Ocidente.⁶⁶⁷ Reservamos a discussão sobre o papel das técnicas de confissão e de direção no dispositivo da carne para o momento em que discutiremos os usos feitos pelo Santo Ofício português de tal tecnologia do poder. Por ora, sigamos o segundo eixo da penitência, que é o da adesão voluntária à pobreza.

A pobreza foi experimentada como uma forma de penitência integral à vida do cristão, uma vez que era uma condição agora pensada como necessária para a fidelidade ao Cristo-homem. Além disso, em uma dimensão sociológica, a pobreza voluntária dos devotos pode ser lida como uma resposta à expansão comercial e monetária das sociedades ocidentais, soando como um protesto contra o luxo dos poderosos, entre eles, da hierarquia eclesiástica de grandes ordens monásticas, como os cistercienses (que, apesar de adotarem a pobreza individual, enriqueceram grandemente como comunidade no século XII).⁶⁶⁸ A pobreza foi também exigida aos que se inclinavam à vida apostólica, especialmente aos clérigos. Essa exigência foi se radicalizando entre os séculos XII e XIII, surgindo críticos, individuais ou coletivos, à riqueza institucional da Igreja. Um crítico individual, no século XII, foi o monge e cardeal Joaqui de Flore, ardoroso crítico do fracasso de Cister em reintegrar a pobreza humilde e a penitência ao cenobitismo beneditino. Um movimento crítico foi o dos Pobres de Lyon, liderados por Pedro Valdo

⁶⁶⁶ BOLTON. *A reforma na Idade Média*, p. 31.

⁶⁶⁷ FOUCAULT. *História da sexualidade 1*, p. 62.

⁶⁶⁸ Vauchez mostra como o monasticismo beneditino alcançou seu maior esplendor entre o fim do século XI e as décadas iniciais do XII. O autor adverte contra a ideia de que houve uma crise monástica no fim do século XI. Os cistercienses abandonaram Cluny no momento de apogeu da ordem, em busca de uma outra experiência espiritual. Tratava-se da emergência de uma nova espiritualidade monacal. VAUCHEZ. *A espiritualidade na Idade Média ocidental*, p. 86-7.

(daí o nome valdenses), que estourou na região do reino de Arles (que seria incorporado ao reino de França no século XIV) por volta de 1173.⁶⁶⁹ Vauchez fala também de um mal-estar ou angústia generalizado entre os leigos, motivado pelas condenações da Igreja ao dinheiro, ao lucro e à usura (o que se demonstra pela ascensão da avareza na hierarquia dos pecados capitais no período). Excitados, os escrúpulos morais das pessoas laicas – ansiosas por se (trans)formarem, estilizarem suas existências, por meio de uma experiência espiritual intensa – frequentemente se radicalizaram, levando-as a adotar, como penitência, a pobreza, bem como a criticar, cada vez mais ferozmente, as contradições da majestade da Igreja visível.⁶⁷⁰

Os três elementos explicados confluíam na quarta dimensão das práticas de espiritualidade, o sentido de missão do povo pobre de Deus na história da salvação. Trata-se de uma generalização do apelo à Cruzada, chamado que calou cada vez mais fundo no coração dos fiéis a partir dos séculos finais da Idade Média. A missão dos cristãos era a de purificar o mundo, em um viés escatológico, preparando, ou apressando, a segunda vinda de Cristo, para o que contribuíam os massacres de judeus, mouros e hereges. O fim era tornado mais próximo pelo extermínio dos inimigos da verdade, fora e dentro de si, daí o laço íntimo entre as cruzadas e as práticas ascéticas de mortificação do corpo.⁶⁷¹ A partir do impulso do final do século XI, sucedeu-se uma série de movimentos devocionais marcados pelos elementos acima comentados. As cruzadas, as novas formas de vida religiosa, os movimentos leigos, ortodoxos ou dissidentes, as ordens mendicantes e, mais tarde, no século XVI, a pulsão para as Reformas são, desse ponto de vista, movimentos que, periodicamente, agitaram a cristandade, exigindo experiências espirituais mais intensas, formando sujeitos mais e mais enredados nas tramas do dispositivo da carne, sujeitos cada vez mais constituídos por relações pastorais de poder. Um fator que contribuiu, nesse sentido, foi a sempre crescente extensão e capilarização da rede paroquial nas terras da cristandade, provendo os povos de cuidado/governo pastoral.⁶⁷²

⁶⁶⁹ VAUCHEZ. *A espiritualidade na Idade Média ocidental*, p. 73-4; 88-90.

⁶⁷⁰ VAUCHEZ. *A espiritualidade na Idade Média ocidental*, p. 98. Vale lembrar aqui das considerações de Delumeau a respeito do que chamou de "mal-estar religioso", manifestado como uma "doença do escrúpulo", a se tornar mais forte e mais frequente na passagem do Medievo à Modernidade, dentro da pastoral cristã do medo e da culpa, intensificada ainda mais pelos choques das Reformas do século XVI e pelo Concílio de Trento: "Em nossa civilização ocidental, essa doença da alma não atingiu apenas personagens fora de série. Ela foi um fenômeno relativamente disseminado, identificável [...]". DELUMEAU. *O Pecado e o Medo 1*, p. 600.

⁶⁷¹ VAUCHEZ. *A espiritualidade na Idade Média ocidental*, p. 91-4.

⁶⁷² VAUCHEZ. *A espiritualidade na Idade Média ocidental*, p. 90.

Trata-se de uma vontade de subjetivação carnal (penitencial) e pastoral (individualização-confessional).

Temos, portanto, a figura de uma nova espiritualidade cristã, acessível ao laicado, caracterizada pelas quatro dimensões abordadas: 1) a adesão à *vita apostolica*; 2) a devoção à humanidade de Cristo; 3) o caráter penitencial; e 4) o senso de missão. Nos séculos seguintes, entre o fim do Medievo e a Época Moderna, esses quatro elementos continuariam marcantes nos principais movimentos espirituais da cristandade que, em breve, se fragmentaria de modo irreconciliável. De grupos como os valdenses aos franciscanos, dos albigenses à Wycliff e os lollardos ingleses, de Jan Huss e os hussitas da Boêmia (século XV) a Lutero e seus seguidores (século XVI), dos cruzados medievais aos cardeais e bispos reunidos em Trento e os novos missionários jesuítas, pode-se distinguir uma forma de continuidade não-linear, caracterizada pelo jogo dinâmico entre os quatro elementos das novas práticas de espiritualidade que começaram a emergir na Idade Média Central.

Queda patente que, nesse novo quadro, o problema do acesso à Palavra Divina estava posto e se tornaria central nos conflitos em torno da definição dos limites da ortodoxia e da heresia.⁶⁷³ Desde o século XII, cada vez mais o laicato pretendeu um acesso imediato à Palavra, à sua leitura (inclusive em vernáculo), à interpretação e, eventualmente, à divulgação. Se todos os cristãos foram intimados (uma nova missão) a transformarem-se em imitação à humanidade de Cristo, aderindo, como penitência, a um novo estilo de vida, uma existência apostólica e evangélica, por que não poderiam todos os cristãos cumprirem inteiramente a missão penitencial? Por que não poderiam também os leigos assumir os encargos de pregação?

Em meio a todos os movimentos de renascença espiritual desde o século XI, a pregação tinha assumido uma nova importância entre os deveres pastorais da Igreja. Segundo Bolton, desde a segunda metade do século XII, o clero oficializara a posição de que a pregação, por sua importância, deveria ser reservada aos que fossem qualificados para realizar a mediação da Palavra às massas (caso contrário, tratar-se-ia de uma profanação do tesouro representado pela Palavra divina).⁶⁷⁴ Tal posição ia de encontro às demandas crescentemente exigentes das pessoas leigas, que, a despeito das proibições

⁶⁷³ BOLTON. *A reforma na Idade Média*, p. 30.

⁶⁷⁴ VAUCHEZ. *A espiritualidade na Idade Média ocidental*, p. 98.

eclesiais, foram assumindo, de modo não oficial, tarefas de pregação, normalmente de modo itinerante e em vernáculo, difundindo os quatro elementos centrais das novas práticas de espiritualidade. A desobediência era uma manifestação de uma ânsia de dar testemunho pessoal da fé e de seus efeitos transformadores,⁶⁷⁵ legitimada pela mortificação de si mesmos realizada por eremitas e pregadores leigos. Era a ideia de que a prática de uma estética de existência pautada no ideal do Cristo-homem garantia, por si, a autenticidade da Palavra e a autorização para anunciá-la aos povos, independentemente da sanção eclesiástica.⁶⁷⁶ Tratava-se de uma ânsia de produzir um discurso de verdade concorrente (evidenciando o jogo das relações de poder) ao clerical, discursificando o modo como suas subjetividades estavam sendo estilizadas segundo as novas práticas de espiritualidade.

Como mencionado acima, a abertura do universo da espiritualidade cristã ao laicato colocava o problema de como conciliar as exigências ascéticas de uma vida de penitência, imposta como missão apostólica, com as características específicas do estado leigo. Uma vez que o foco, neste trabalho, é a experiência carnal e cristã do sexo (e como as práticas sodomíticas eram aí subjetivadas), importa principalmente pensar o problema do estado conjugal nesta nova fase do dispositivo da carne.

No momento da emergência do dispositivo da carne cristã, durante a Antiguidade Tardia, a experiência cristã do sexo girava em torno da concorrência entre os modos de subjetividade da virgindade e do casamento como a via preferencial para o discurso de verdade.⁶⁷⁷ Se, até S. Agostinho, a virgindade era concebida como claramente superior ao casamento, devido à mancha do sexo conjugal, tendo este o estatuto de pouco mais que um mal incontornável, um remédio amargo reservado apenas aos fracos, incapazes de suportar as agruras da existência virgem, o bispo de Hipona articulou uma nova teologia do estado conjugal, concebendo-o como um bem em si mesmo, ainda que sempre menor que o bem da virgindade.⁶⁷⁸ Tratou-se, já ali, de uma virada crucial para a

⁶⁷⁵ BOLTON. *A reforma na Idade Média*, p. 23-4.

⁶⁷⁶ VAUCHEZ. *A espiritualidade na Idade Média ocidental*, p. 98-9.

⁶⁷⁷ FOUCAULT. *Histoire de la sexualité 4*, p. 154-205.

⁶⁷⁸ FOUCAULT. *Histoire de la sexualité 4*, p. 249-324. Ver a tese de Wendell dos Reis Veloso, para uma análise *queer* do projeto de saber-poder agostiniano para o sexo (o dispositivo da sexualidade agostiniano, como o denominou o autor), e suas relações com as problemáticas da virgindade e do sexo conjugal. VELOSO, Wendell dos Reis. *Os continentes, os conjugati e os outros*. Identidade cristã e a instituição da sexualidade divina nos escritos de Agostinho de Hipona (séculos IV e V). Tese (doutorado em História). Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-graduação em História, Seropédica, RJ, 2019, p. 73-103; 141-188.

possibilidade de os leigos também se colocarem, de alguma forma, no caminho da verdade, sem ter que abandonar o estado conjugal e os deveres sexuais a ele inerentes. Para S. Agostinho, a culpa inerente ao sexo era reduzida ou excluída do sexo conjugal, desde que ele fosse voluntariamente (por um ato próprio da vontade libidinal dos homens) praticado segundo os três bens do matrimônio (a reprodução, o pagamento do débito conjugal e o resgate do cônjuge de um pecado mortal, isto é, a fornicação ou o adultério) e, o tanto quanto possível, sem ceder ao prazer avassalador do orgasmo.

Durante o curso do Medievo, as relações de hierarquia entre os modos de subjetivação resumidos no ser-virgem e no ser-casado se alteraram. Não que a virgindade ou o celibato tenham perdido prestígio no período, antes sim porque o estado do matrimônio conquistou enorme prestígio espiritual, alcançando o estatuto de sacramento. Segundo Vauchez, a visão mais pessimista sobre o casamento e sobre o lugar do sexo conjugal foi sendo questionada, em um processo que não pode ser desligado dos conflitos entre a Igreja e a nobreza feudal para colonizar a instituição matrimonial, que, até o século XI, era sobretudo um assunto das linhagens, tendo que ver com a transmissão do patrimônio (e das mulheres) de cada família.⁶⁷⁹ A definição do *boni conjugati* abriu aos esposos a possibilidade de conduzirem uma vida santa no casamento, desde que seguissem as regras eclesiásticas de continência.⁶⁸⁰ A possibilidade de um casamento espiritual (em que os esposos, de comum acordo, aderiam à castidade, anulando mutuamente suas dívidas conjugais) abria também uma possibilidade para as mulheres casadas (tradicionalmente mais desvalorizadas que as virgens e as viúvas no campo da espiritualidade) experimentarem suas pulsões para transformarem-se subjetivamente como cristãs santificadas.⁶⁸¹

Porém, a partir da Idade Média Central, a trajetória ascendente do valor espiritual do casamento cristão e eclesiástico foi além da possibilidade (de certo modo, prevista desde a Antiguidade) de casamentos espirituais. As autoridades eclesiásticas começaram a reconhecer sentidos espirituais no próprio ato do sexo conjugal. Assim, Vainfas produziu uma linha de sucessivos teólogos a introduzir sentidos mais e mais positivos ao

⁶⁷⁹ DUBY. *Idade Média, idade dos homens*, p. 10-30; 120-8. Para uma abordagem feminista crítica às teorias marxista, estruturalista e psicanalista do parentesco, consultar RUBIN. *O tráfico de mulheres* (1975), p. 9-61.

⁶⁸⁰ VAUCHEZ. *A espiritualidade na Idade Média ocidental*, p. 108. Para as regras eclesiásticas a regular a continência sexual dos esposos, ver o tópico de Vainfas, "A economia dos prazeres: o leito conjugal". VAINFAS. *Casamento, amor e desejo no Ocidente*, p. 36-48.

⁶⁸¹ VAUCHEZ. *A espiritualidade na Idade Média ocidental*, p. 100.

matrimônio cristão ao longo da Idade Média. João Scoto, já no século IX, prescreveu o consenso individual (isto é, a noção de que a escolha dos nubentes deveria ser espontânea, individual e pessoal) como necessário para o casamento, o qual não poderia ser considerado completo sem a realização da cópula, uma parte doravante considerada obrigatória da união conjugal (o que não excluía a noção de casamentos espirituais, uma vez que a castidade dos cônjuges podia ser interpretada como continente, ou seja, seguindo os preceitos da Igreja sobre quando, como e por quais razões praticar o coito). No século XII, vários autores interferiram na polêmica. No *Decreto*, Graciano argumentou que o consenso individual necessário ao casamento implicava obrigatoriamente o sexo. Hugo de São Vítor declarou que a razão de ser do casamento residia no débito conjugal (isto é, nas relações sexuais conjugais). Hildebert de Lavardin elevou a união carnal *natural* à posição de símbolo da união espiritual entre Cristo e a Igreja (uma metáfora antiga, empregada, antes, preferencialmente ao estado da virgindade).⁶⁸²

O passo decisivo para a valorização positiva do casamento na espiritualidade cristã foi dado, segundo Vainfas, por Pedro, o Lombardo, quando ele incluiu o matrimônio entre os sete sacramentos. Para justificar tal operação discursiva, o teólogo postulou uma dupla conjunção no vínculo matrimonial: uma, segundo o consentimento das almas e outra, designada pela união corpórea. Enquanto o compromisso das almas simbolizava a união espiritual entre Cristo e sua Igreja, o enlace carnal expressaria a união corporal de Cristo com a humanidade, isto é, a dimensão humana do Filho. Eis que o matrimônio passava a simbolizar o mistério da encarnação, uma questão central às novas práticas de espiritualidade emergindo no período. Estava solidificada sua condição como sacramento. De forma ainda mais conclusiva, S. Tomás de Aquino concebe que o casamento e o sexo conjugal são indissociáveis, não podendo haver um sem o outro, de modo que o matrimônio cristão passa a exigir a realização da cópula entre os esposos, a qual passara a ser um símbolo do mistério da humanidade do Cristo.⁶⁸³

Seguindo essa linha teológica, o papa Alexandre II, ainda no século XI, reconheceu como simples conselhos, não como preceitos, os antigos cânones relativos à continência dos casados nos dias de jejum. Tratou-se de uma operação discursiva de fundamental importância, pois retirava poder de verdade dos enunciados que regulavam

⁶⁸² VAINFAS. *Casamento, amor e desejo no Ocidente*, p. 30-1.

⁶⁸³ VAINFAS. *Casamento, amor e desejo no Ocidente*, p. 31.

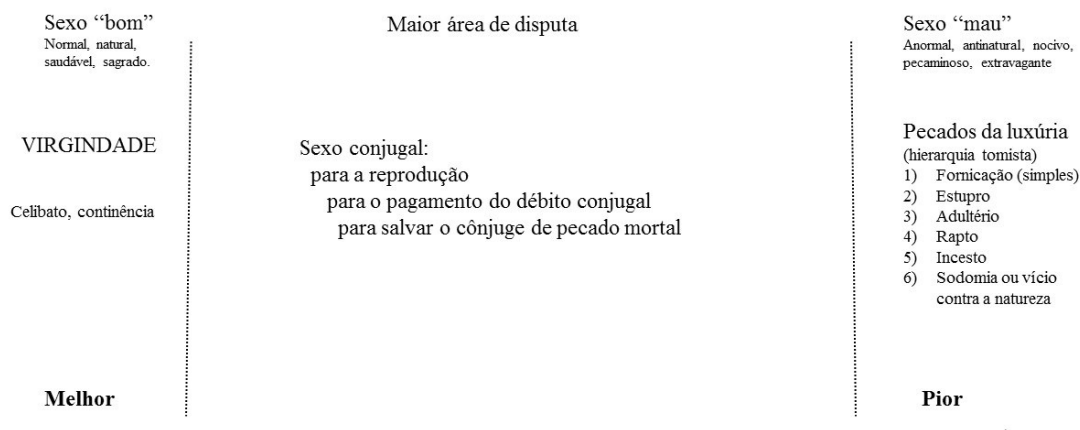
da forma mais estrita o sexo conjugal. Um século depois, o papa Alexandre III, em sua bula ao mestre da Milícia de S. Tiago, no contexto da cruzada pela reconquista cristã da Península Ibérica, afirmou que o estado de perfeição da vida cristã não se restringia à virgindade. Passava, por conseguinte, a ser possível conduzir uma vida perfeita, voltada para as relações com a verdade, mesmo no estado de leigo. Segundo Vauchez, o impacto desta ordem foi grande, resultando no deslocamento do centro de gravidade da vida religiosa cristã (ao menos no que tocava os leigos, acrescentaríamos) da virgindade/continência/celibato, para as virtudes da obediência e da penitência.⁶⁸⁴ Contudo, vale lembrar, com Vainfas, que o novo modelo de casamento cristão fazia parte do projeto de poder da Igreja durante o Medievo, não podendo ser descolado da Reforma Gregoriana. Assim, a benção do matrimônio *para os leigos*, ou até a aceitação dele como um estado espiritual, sagrado e sacramental, foi uma forma de compromisso entre a doutrina tradicional (o ideal da virgindade) e a vontade de poder eclesiástica sobre o laicato. Assim, se os leigos passaram a se casar em igrejas e com as bênçãos de um sacerdote, podendo inclusive professar uma vida espiritual neste estado (como nas ordens militares ou nas confrarias leigas), não se deve esquecer que, do ponto de vista da Igreja, a superioridade clerical estava assegurada devido à imposição do celibato ao clero secular. Destarte, permanecia, em concordância com a doutrina, o celibato e a virgindade como estado superior.⁶⁸⁵

A partir dessas considerações, podemos esboçar um esquema da hierarquia sexual no dispositivo da carne cristã, entre a Idade Média e a Época Moderna, por meio da apropriação do axioma criado por Rubin para pensar o sistema hierárquico de valor sexual vigente nas sociedades ocidentais modernas. Vejamos a figura seguinte:

Figura 3: A hierarquia sexual: a disputa por onde traçar uma linha divisória

⁶⁸⁴ VAUCHEZ. *A espiritualidade na Idade Média ocidental*, p. 108-9.

⁶⁸⁵ VAINFAS. *Casamento, amor e desejo no Ocidente*, p. 36.



Fonte: Autoria própria, a partir de RUBIN. *Pensando o sexo* (1984), p. 86.

No contexto do dispositivo da carne cristã, o sistema hierárquico do valor sexual privilegia outras práticas de subjetividade que o binômio heterossexualidade/homossexualidade (um enunciado sem valência histórica antes do século XIX ocidental). Como temos visto ao longo desta tese, o dispositivo da carne centrava-se em outro enunciado, o da fraqueza da carne, entendida como concupiscente em sua própria interioridade, desde a Queda original (efeito discursivo do enunciado da libidinização do sexo). Conseqüentemente, a virgindade ocupou sempre a posição mais alta na escala de valores sexuais, resultando na elaboração do ser-virgem como a posição de subjetividade superior (mais pura e mais verdadeira) no dispositivo da carne. Como vimos neste tópico, ao longo da Idade Média, o imperativo da virgindade foi reformulado, dando origem a outras duas práticas de subjetividades carnis, a do clérigo praticante do celibato e a dos cônjuges continentais, praticantes de casamentos espirituais. Apenas essas três instâncias de subjetividade cristãs carnis detinham um estatuto pleno de superioridade moral-espiritual, recebendo as maiores recompensas culturais de respeitabilidade-legalidade, apoio institucional e benefícios materiais. Em comparação, as demais práticas de subjetividade sexuais estavam ou em uma zona intermediária ou eram vigorosamente condenadas.⁶⁸⁶

⁶⁸⁶ RUBIN. *Pensando o sexo* (1984), p. 83.

Rubin considerava que, antes da Modernidade, os tabus religiosos (cristãos) em vigor nas estruturas de parentesco-aliança determinariam a hierarquia do valor moral das formas de sexualidade, resultando, de um lado, nas condenações sumárias das relações consanguíneas (incesto), homoeróticas ou zoofílicas (sexo contrário à natureza, sodomia ou bestialidade), e, por outro, na assunção do sexo conjugal.⁶⁸⁷ Todavia, a genealogia do dispositivo da carne que empreendemos nesta tese tem nos mostrado que a posição moral-espiritual do casamento, ou, mais especificamente, do sexo conjugal, não foi nunca tão pacificamente resolvida. As modalidades e justificativas do sexo entre cônjuges, se reprodutivo, se em honra ao débito conjugal, se para evitar um pecado maior, deslocou o ser-casado, como posição subjetiva, para a área de disputa na hierarquia moral do sexo. Entre o sexo bom e o mau, há essa zona intermediária, em que os valores morais são disputados e flutuantes. Na Época Moderna, conforme mostrou Vainfas, o casamento estava sendo bastante valorizado, consolidando-se, em Trento, como um sacramento.⁶⁸⁸ Todavia, a virgindade e o celibato permaneciam ainda como os valores superiores no âmbito dos discursos eruditos (na cultura popular, por outro lado, circulavam enunciados dissidentes, não só em defesa da superioridade do estado dos casados sobre o clerical, como vimos, mas também afirmando que a fornicção simples não era pecado),⁶⁸⁹ acumulando o maior valor moral e espiritual (fuga do mundo, ascetismo, maior contato com a verdade).⁶⁹⁰ Sobre o sexo conjugal, ainda pairavam dúvidas, manchas, caso fosse praticado de maneira não normativa, isto é, para fins outros (o prazer em si mesmo) e de formas não sancionadas. Nesses casos, o sexo conjugal poderia constituir pecado, mesmo que venial, ou até mortal, se fosse oral (molícies) ou anal (sodomia). Portanto, ao sexo conjugal não se podia conceder o estatuto de um bom sexo em sua plenitude. Não se tratava, por conseguinte, apenas de uma discriminação dos parceiros sexuais, pois o tipo ou a finalidade do sexo também entrava na discussão moral-religiosa do dispositivo da carne.

Destarte, o sexo conjugal situava-se, no âmbito do dispositivo, entre duas linhas imaginárias que separavam a zona intermediária das duas áreas antípodas, a do sexo bom (que, no cristianismo, só pode ser o não-sexo ou o sexo sem libido) e a do sexo mau,

⁶⁸⁷ RUBIN. *Pensando o sexo*, p. 83-4.

⁶⁸⁸ VAINFAS. *Casamento, amor e desejo no Ocidente*, p. 30-4.

⁶⁸⁹ VAINFAS. *Trópico dos pecados*, p. 49-65, 93-5; ROCHA. *Masculinidades e Inquisição*, p. 115-125, 142-7.

⁶⁹⁰ BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond. *Parentética e profissão de religiosas em Seiscentos. A glorificação da vida fora do século*. *OP SIS*, Catalão, v. 13, n. 2, p. 419-447, jul./dez. 2013.

maligno, anormal, antinatural, nocivo, pecaminoso e extravagante. O critério discriminador, no dispositivo da carne, era a concupiscência da vontade (não simplesmente a categoria de pecado sexual, como pensou Rubin), ou seja, quão mais degenerada, pervertida, irracional fosse a intenção ou vontade, de acordo com sua prática sexual maligna, mais grave, perigoso e condenável o pecado, a prática de subjetividade. Seguindo a hierarquia dos pecados da luxúria (definida como o gozo irracional do prazer venéreo) consagrada por S. Tomás de Aquino, verificamos como a escala do sexo maligno organizava-se de acordo com o efeito do pecado sexual. Havia aqueles que afetavam (desordenavam) a reprodução (a prole) ou os sistemas sociais de aliança e de parentesco. Os primeiros eram as modalidades de fornicção. Os segundos diziam respeito a uma variedade de pecados, pois eram diversas as maneiras de perturbar o tráfico das mulheres nas redes patriarcais, causando a desonra dos homens – pais e maridos – que as faziam circular entre si. Daí os pecados de estupro (que, é bom salientar, tinha então um sentido bastante diverso do crime contemporâneo de estupro, aproximando-se mais ao antigo delito de defloração).⁶⁹¹ Por último, como a forma gravíssima do pecado da luxúria, sua suprema expressão, sua hipérbole, estavam todas as maneiras de praticar os atos venéreos ao contrário do estabelecido pela ordem natural – natural aqui entendido como as sucessivas Lei divina e eterna, lei da natureza, lei da razão e lei dos homens.⁶⁹²

Portanto, a nova espiritualidade cristã, emergente nos séculos centrais da Idade Média, começou a pautar as subjetividades, a partir de então estilizadas, conforme novas

⁶⁹¹ A historiadora Sueann Caulfield estudou o problema da honra na sociedade brasileira do início do período republicano, conectando-o diretamente ao processo de formação da identidade nacional brasileira. A tipificação do crime de defloração no Código Penal republicano de 1890 – mantendo, com algumas alterações, a categoria existente no antigo Código Penal do Império, de 1830 – esteve no centro do debate sobre a honra, seus significados em uma ordem liberal e patriarcal e sua relação com a identidade nacional. Caulfield mostrou que, a despeito das tentativas de uma geração mais jovem de juristas, em 1890, a definição jurídica de honra manteve uma dimensão patriarcal teoricamente incongruente com o liberalismo clássico. Como resultado dessa contradição interna ao Código Penal (e também ao Código Civil de 1916), foram preservadas as ideias de uma honra masculina estamental, que estabelecia seu privilégio no público, e da honra feminina como um atributo moral-sexual, do que derivariam as noções de pureza sexual e de honestidade, como categorias jurídico-morais, além da conclusão de que a defesa da honra feminina seria uma responsabilidade masculina. Nessas condições, o crime de defloração foi tipificado na sua relação com o problema de definição da virgindade. O que era ser virgem, na sociedade brasileira que se queria em um processo de modernização (com a abolição da escravidão e a proclamação da República), mas que, do ponto de vista de suas elites brancas, contava com uma população cuja miscigenação étnica era interpretada como degeneração racial e civilizacional? A virgindade das moças foi definida como um problema da honra da família, de modo que, desde já, mulheres consideradas sem uma família “honesta” dificilmente poderiam ser virgens e, portanto, não poderiam ser defloradas. A definição do defloração envolveu muitas questões. CAULFIELD, Sueann. *Em defesa da honra. Moralidade, modernidade e nação no Rio de Janeiro (1918-1940)*. Trad. Elizabeth de Avelar Solano Martins. Campinas, SP: Editora da Unicamp, Centro de Pesquisa em História Social da Cultura, 2000, p. 51-107.

⁶⁹² AQUINO. *Suma teológica*. V. VII (Questão 154, Livro III), p. 3137-8; 3155-6

maneiras de experimentar a relação de si mesmo com o sexo e o sagrado. Se, de um lado, o estilo de existência cristão deu uma guinada em direção à ideia de ação, como missão de evangelizar no mundo, e reforçou a ênfase no processo de des-subjetivação de si por meio da vida apostólica experimentada como penitência (além da nova importância da confissão, que abordaremos mais abaixo), por outro, a difusão do modelo cristão, canônico e, logo, sacramental do casamento alargou o caminho em direção à verdade, dando espaço para os leigos. Daí o sexo conjugal, desde que praticado da forma e pelas maneiras corretas, passar a se localizar fora da zona condenada, mas ainda na área de disputa pelo estatuto moral de "sexo bom". O poder de poder pronunciar a verdade passou a ser compartilhado ou disputado por grupos sociais mais diversificados. A partir de então, instaurar-se-ia uma guerra sangrenta, no âmbito do dispositivo da carne, em torno das definições de ortodoxia e de dissidência, que foi sempre, também, uma batalha pela delimitação das fronteiras da hierarquia moral e espiritual do sexo. Será em meio a essa cruzada polivalente, que a primeira encarnação do Tribunal da Inquisição aparecerá, como uma contundente resposta da Igreja à heresia cátara.

3.2.2 O dispositivo da carne e as disputas em torno do binômio ortodoxia-heresia

Tendo sido criado para fazer frente às heresias medievais, o Tribunal do Santo Ofício pode ser compreendido como uma instância de delimitação da linha, nunca fixa de uma vez por todas, entre a ortodoxia e a heresia, entre o sexo moralmente bom e o maligno. Um discriminador de dissidências religiosas-sexuais. No capítulo anterior, abordamos rapidamente o conceito de heresia presente no campo discursivo em que operavam os inquisidores portugueses, de modo a poder avaliar o grau de aproximação e de assimilação da categoria com a de sodomia. Agora, cabe pensar a historicidade da ideia de heresia, mas com outro objetivo, o de pensar como a Inquisição (ou as Inquisições) pôde operar como discriminadora do que passou, em determinado contexto histórico, ao nível local, como ortodoxia. Se a heresia, como propôs Duby, foi algo ubíquo e permanente à história ocidental, isso foi somente porque a ortodoxia cristã (a despeito das apologias do discurso religioso cristão) nunca esteve definida de uma vez para sempre.⁶⁹³

A interpretação do medievalista sobre a existência de uma tensão permanente no binômio ortodoxia-heresia aceita um deslocamento para o universo da experiência cristã

⁶⁹³ DUBY, George. Heresias e sociedades na Europa pré-industrial, séculos XVI-XVIII. In: DUBY, George. *Idade Média, idade dos homens*. Do amor e outros ensaios. Trad. Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, p. 206-7.

do sexo em geral e da sodomia em particular, uma vez que, como temos visto, os dois domínios de práticas discursivas (o da espiritualidade e o do erotismo) se intercalavam, com enunciados transitando de um campo a outro.⁶⁹⁴ Assim, se a definição do que era ser herético variou no tempo, é razoável imaginar que as definições de dissidência erótica também foram transitórias. Isso é útil ao investigar-se como os inquisidores procederam variamente em relação às distintas modalidades do pecado/delito de sodomia na Época Moderna.

Destarte, como sintetizou José D'Assunção Barros, a definição de heresia sempre teve algo de arbitrário, pois, por exemplo, enquanto S. Agostinho listou, no texto *De heresibus*, 88 heresias, S. Isidoro de Sevilha, em suas *Etimologias*, encontrou 70. Teriam 18 erros de crença desaparecido entre os séculos V e VII, ou teria cada autor um critério distinto para traçar o limite da ortodoxia? O que valia, em cada momento, como heresia alterou-se, de modo significativo, dos Padres da Igreja ao fim da Idade Média. No início do cristianismo, herético era o que escolhia, tornava-se partidário de um pensamento discordante (de quem?), classificado doravante como erro de doutrina. O herético poderia ser também um "falso profeta", aquele que induz outrem ao erro, como se vê em Inácio de Antióquia e em Irineu de Lyon. Por outro lado, Isidoro, em um esforço para discriminar o herege do pagão (no contexto de expansão do cristianismo pelas regiões ainda não cristianizadas do continente europeu),⁶⁹⁵ definiu a heresia como uma obstinação (no sentido de persistência) no erro. Uma mudança ainda maior ocorreu com a definição da heresia como prática, tal como estudamos no capítulo anterior. A necessidade de controlar e punir as feiticeiras (tachadas de *bruxas*) demandou o deslizamento da categoria de sua definição tradicional como uma crença dissidente para um sentido novo de prática que denotasse um rompimento com, ou uma dissidência em relação ao projeto do pastorado universal da Igreja.⁶⁹⁶

O caráter histórico da definição heresia – quer dizer, das fronteiras móveis do duplo ortodoxia e heterodoxia – é demonstrado também na diferenciação dos dois filões espirituais das heresias entre os séculos XII e XIII. Uma primeira corrente se desenvolveu a partir das maiores exigências espirituais dos cristãos (leigos ou clérigos), demandando

⁶⁹⁴ Para as relações profundas, na cultura ocidental, entre o erotismo e o sagrado, ver BATAILLE. *O erotismo*, p. 53-62; 87-93; 142-153.

⁶⁹⁵ Para esse contexto, ver BROWN, Peter. *A ascensão do cristianismo no ocidente*. Trad. Eduardo Nogueira. Rev. Saul Barata. Lisboa: Editorial Presença, 1999. (Construir a Europa)

⁶⁹⁶ BARROS. *Papas, imperadores e hereges na Idade Média*, p. 56-9.

uma coincidência estrita entre experiência, estética e veridicação do cristão que se pretenda *verdadeiro* (critério de autenticidade). Encaixaram-se nesse filão movimentos como os Pobres de Lyon, os franciscanos, os humilhados. Note-se que não se trata de criticar os fundamentos dogmáticos do cristianismo. As objeções eram dirigidas às estruturas eclesiais, o que não quer dizer que um repúdio a esse nível não poderia transformar-se em ruptura, como no caso do movimento hussita no século XV e o próprio rasgo luterano no XVI. A segunda corrente, que se consolida após 1140, dirigiu suas críticas aos dogmas do cristianismo, incorporando as crenças dualistas, que retraçam sua genealogia ao maniqueísmo antigo, que se espalhavam por regiões da Europa nos séculos XI-XII. Esse filão é representado principalmente pelos cátaros.⁶⁹⁷

De desvio do pensamento/doutrina do cristianismo à heterodoxia das práticas religiosas cristãs, vê-se como a categoria foi seguida e diferentemente mobilizada na formação discursiva da carne para atingir os efeitos de poder requisitados por diferentes agentes e instituições. Assim, a historicidade da heresia é correlata ao papel dos aparelhos de sua repressão/criação na cristandade. Segundo Duby, os aparelhos repressivos foram organizados pelos defensores/criadores da ortodoxia como um arsenal voltado para a perseguição e punição das dissidências, mas que, a seguir, assume vida própria, muitas vezes sobrevivendo longamente às heresias que teria que combater.⁶⁹⁸ Isso nos faz suspeitar que tais aparelhos repressores, como o Santo Ofício, desempenhavam também outras funções, desenrolando relações de poder não apenas negativas. Afinal, vigiar e punir não seriam também objetivos disciplinares?

3.2.3 Inquisição e controle da analfabetidade popular

As sucessivas maneiras pelas quais a Igreja abordou o problema dos movimentos de dissidência espiritual são sugestivas das estratégias, não dissimilares, que usou contra os dissidentes erótico-anais estudados nesta tese. De acordo com o historiador Raoul Manselli, as estratégias da Igreja no enfrentamento das dissidências passaram da *persuasio* à *coercitio*, isto é, de técnicas para demonstrar o suposto erro das práticas discursivas heterodoxas às técnicas para reprimi-las violentamente. Assim, entre os séculos XI e XII (primeira metade), as autoridades eclesiais empregavam técnicas para ridicularizar o adversário herético e demonstrar sua ignorância (não havia qualquer preocupação dos clérigos em tentar compreender a razão do deslizamento de uma crença

⁶⁹⁷ VAUCHEZ. *A espiritualidade na Idade Média ocidental*, p. 102-105.

⁶⁹⁸ DUBY. *Heresias e sociedades na Europa pré-industrial, séculos XVI-XVIII*, p. 216.

heterodoxa à ruptura anticlerical de vários movimentos). Manselli pondera que essa estratégia de persuasão era motivada por uma incompreensão fundamental acerca de tais movimentos.⁶⁹⁹ Peter Burke explica essa incompreensão nos termos das distâncias entre as culturas erudita e oficial do clero e a popular das pessoas iletradas das classes baixas.⁷⁰⁰

Esse traço se acentuou nos séculos finais do Medievo e, conforme demonstrado por Burke, ainda mais durante a Época Moderna. A incompreensão clerical a respeito das exigências espirituais-pastorais da plebe acabou desdobrando-se, ainda na segunda metade do século XII, na convicção de que as ditas heresias precisariam ser combatidas *à força*, por medidas coercitivas. Se mudara, como visto acima, o que se entendia como heresia, alterava-se também as técnicas empregadas para lhe fazer frente. É por essas razões que o papa Alexandre III, no III Concílio de Latrão em 1179, condenou ferozmente, como heresias, os valdenses e os cátaros, açulando os príncipes leigos contra os heréticos no seu cânon XXVII.⁷⁰¹ A partir de então, os monarcas católicos e a Igreja colaborariam estreitamente na tarefa de disciplina do rebanho cristão, parceria que persistiria ao longo da Modernidade, em um processo de confessionalização dos reinos católicos, como veremos a seguir. Vale a pena notar como o mesmo Concílio decretou uma das primeiras condenações violentas contra os padres e os leigos sodomitas, no contexto da Reforma Gregoriana. A assimilação entre sodomia e heresia estava em curso desde a Alta Idade Média, como acompanhamos no capítulo anterior.⁷⁰²

A Inquisição, em sua versão medieval (que, como veremos no próximo tópico, guardava diferenças importantes em relação às Inquisições ibéricas da Época Moderna), foi criada nesse contexto, como uma das respostas da hierarquia eclesial no sentido da *coercitio*. Tratava-se de garantir uma ação coercitiva violenta contra os grupos designados como inimigos da cristandade, mesmo em regiões onde os príncipes seculares não tivessem, de saída, competência para encontrar, identificar e punir as heresias (diferentemente do que ocorria nas terras do Sacro Império no período). O Santo Ofício foi, então, estruturado como instituição (tribunal) e técnica específica de identificação-punição dos hereges (o inquirido inquisitorial). Desde os seus primórdios medievais, a

⁶⁹⁹ MANSELLI, Raoul. *La religion populaire au Moyen Âge*. Problèmes de méthode et d'histoire. Conférence Albert-Le-Grand 1973. Paris: Institut D'Études Médiévales Albert-Le-Grand, 1975, p. 191-3.

⁷⁰⁰ BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna*. Europa, 1500-1800. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 11-9.

⁷⁰¹ MANSELLI. *La religion populaire au Moyen Âge*, p. 195-6.

⁷⁰² SULLIVAN, Karen. *Truth and the heretic*. Crises of knowledge in Medieval French Literature. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2005, p. 120.

Inquisição se fez temida pela sua prerrogativa de remeter os que julgasse culpados ao braço secular, indicando tratar-se de hereges impenitentes, não arrependidos, não submetidos, portanto, passíveis, segundo as leis seculares dos vários reinos, de morrer na fogueira.⁷⁰³

De acordo com Burke, desde o Medievo, entre a cultura da minoria letrada e a da maioria iletrada, havia uma distância – nunca intransponível. Isso porque a minoria alfabetizada (e, de maneira ainda mais restrita, o reduzido grupo que manejava o latim) produzia uma cultura escrita da qual a maioria das pessoas, analfabetas ou apenas parcialmente alfabetizadas, não podia participar. Ao passo que a cultura popular era aberta a todos, inclusive às pessoas de elite, que, de fato, dela participavam. Burke considera estas pessoas, por conseguinte, bilíngues ou biculturais.⁷⁰⁴ Daí a existência de duas tradições culturais. De um lado, havia a chamada *grande tradição* da minoria culta, transmitida de modo restrito em escolas e universidades, representada pela filosofia escolástica e pela teologia, expressa em movimentos intelectuais que afetaram poucas pessoas, como o Renascimento. E, de outro, a dita *pequena tradição* de todas as demais,

⁷⁰³ MANSELLI. *La religion populaire au Moyen Âge*, p. 196-7.

⁷⁰⁴ A questão das pessoas que intermediavam o trânsito cultural entre as tradições é central para escapar à uma concepção inflexível da cultura. Schwartz as descreveu como "pessoas com um certo grau de instrução, que sabiam ler e escrever e que graças ao acesso à informação oferecido pela imprensa e por livros baratos reivindicavam cada vez mais a possibilidade de saber e pensar por si mesmas", as quais "tiveram um papel fundamental de agentes e intermediários na relação entre os dois tipos de cultura". SCHWARTZ, Stuart B. *Cada um na sua lei. Tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras; Bauru, SP: Edusc, 2009, p. 31. 263. As ações dos mediadores culturais empreendiam o trânsito ou a circulação de ideias, valores, sentimentos, práticas entre os estratos culturais, um movimento que ocorria em múltiplas direções. O historiador italiano Carlo Ginzburg defendeu fortemente a ideia de circularidade entre os estratos culturais para explicar como algumas proposições podiam aparecer em atos de falas de pessoas que ocupavam posições sociais distintas e distantes na hierarquia vertical. Apoiado em Bakhtin, Ginzburg entende a circularidade cultural como o influxo recíproco entre a cultura subalterna e a hegemônica, o que foi particularmente intenso no século XVI. GINZBURG. *O queijo e os vermes*, p. 10; 15-19. Todavia, diferentemente de Ginzburg, não consideramos, aqui, que a proposta de Bakhtin das influências recíprocas seja antagônica à abordagem do método foucaultiano (que consideramos ter sido distorcido na caracterização que dele fez Ginzburg, no seu prefácio à edição italiana de *O queijo e os vermes*). Juntamente a Durval Muniz de Albuquerque Júnior, reconhecemos, ao mesmo tempo, algumas semelhanças nas abordagens de Foucault e Ginzburg, e diferenças fundamentais acerca das suas respectivas concepções de história, sujeito e razão. Tais diferenças acabam resultando em focos distintos na análise de personagens, até certo ponto, similares (o parricida Rivière e o herético Menocchio). Nas palavras de Albuquerque Jr.: "Ginzburg toma a palavra para superar os silêncios, Foucault toma a palavra para ressaltar os silêncios. O primeiro tenta tornar tais silêncios em palavras ditadas pela razão, o segundo usa a palavra para denunciar os silêncios produzidos pela razão" (uma posição que não pode de forma alguma ser dita "uma muda contemplação estetizante"). Se, para Foucault, o discurso é em si mesmo um acontecimento histórico, o problema da circulação de enunciados (funções das frases, proposições e atos de fala que constituem determinado arquivo) entre os diferentes discursos que compõem ou ocupam distintos estratos culturais (hierarquizados segundo as relações de poder contingentes) é central. ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. Menocchio e Rivière: criminosos da palavra, poetas do silêncio. In: _____. *História. A arte de inventar o passado*. Bauru, SP: Edusc, 2007, p. 111.

transmitida principalmente de forma oral, mas também por meio de escritos (manuscritos e cada vez mais impressos) de baixo custo, popularizados na Época Moderna após a disseminação da imprensa e acompanhando a elevação secular do domínio das habilidades de ler-escrever (nem sempre coincidentes) ao longo dos séculos XVI ao XIX. Ainda que as duas tradições fossem interdependentes, Burke caracterizou o seu processo histórico como um afastamento recíproco, motivado pelas campanhas de reforma da cultura popular no início da Modernidade.⁷⁰⁵

Até o início da Modernidade, esse era o esquema cultural da cristandade ocidental, com as elites, inclusive clericais, participando das culturas do povo. As reformas eclesiásticas medievais – que estudamos a propósito das mudanças dos enunciados acerca do casamento (mais e mais sacralizado e sacramentalizado) e do celibato (tornado obrigatório para todos os clérigos) – tentaram pôr em ação projetos de controle, transformação e punição das manifestações culturais populares, mas, de acordo com Burke, as condições precárias de circulação e comunicação do período impediram uma sistematização do esforço reformista e sua continuidade no tempo e no espaço. A situação foi diferente a partir do século XVI. A vontade das elites letradas, sobretudo clericais, de modificar as atitudes e os valores do povo pôde se sistematizar em um projeto cultural-espiritual-político. A primeira fase dessas amplas reformas, entre 1500 e 1650, foi liderada sobretudo pelo clero, expressando sua hegemonia cultural no Ocidente. Isso não deve apagar a pressão de todo o povo laico, crescente desde a Idade Média, como vimos acerca da espiritualidade leiga no desdobramento do dispositivo da carne, por uma experiência espiritual-pastoral estilizada segundo os valores do cristianismo das elites eruditas (circulam aqui os enunciados da *vita apostolica* e da devoção à humanidade de Cristo, com todos os seus desdobramentos em práticas de espiritualidade). Burke usa a expressão "artesãos piedosos" para referir-se aos leigos populares que tomaram partido das reformas.⁷⁰⁶

A reforma da cultura popular, nos dois primeiros séculos da Modernidade, foi correlata às Reformas religiosas pelas quais protestantes e católicos buscaram intervir (de maneiras diferentes) nas práticas culturais populares, de modo a discipliná-las. No caso dos reinos católicos, a reforma cultural ganhou fôlego principalmente após o Concílio de Trento, à medida que os monarcas em cada Estado (destacando o protagonismo das

⁷⁰⁵ BURKE. *Cultura popular na Idade Moderna*, p. 26-100.

⁷⁰⁶ BURKE. *Cultura popular na Idade Moderna*, p. 19.

Monarquias Católicas ibéricas) e os bispos locais foram impondo, por meio de decretos, novas constituições, sínodos e concílios episcopais ou paroquiais, os dogmas reformistas da cultura popular e da Contrarreforma católica. A conexão entre as reformas cultural e religiosa se dava sobretudo no terreno das definições do sagrado e do profano. Os reformadores pressionavam por uma distinção mais rígida nas práticas cotidianas populares. Estava em jogo uma disputa entre o que Burke chamou de duas éticas ou modos de vida rivais, o que podemos entender como duas estéticas da existência, dois modos de se experimentar e se constituir como sujeito. Na descrição do historiador, a ética dos reformadores girava em torno dos valores de decência, diligência, gravidade, modéstia, ordem, prudência, razão, autocontrole, sobriedade e frugalidade, podendo ser resumida na expressão weberiana "ascetismo mundano".⁷⁰⁷ Vemos aí uma vontade de poder dos reformadores (culturais e religiosos) de difundir e impor a ordem de discurso da carne cristã.

Se, do lado dos reformadores, identificamos os tentáculos do dispositivo da carne se esparramando pelas sociedades de Antigo Regime, do lado da cultura popular, que formação discursiva podemos vislumbrar? Para Burke, a *ética tradicional* era mais difícil de definir, uma vez que se expressava menos claramente; seria, contudo, pautada por valores como a generosidade e a espontaneidade, conseguindo conviver com a desordem de uma maneira que era impraticável para a cultura das elites letradas.⁷⁰⁸ Para os propósitos desta tese, reajustamos o foco da questão, para observar algumas experiências eróticas populares, especialmente as centradas no ânus, e para os padrões de gênero das masculinidades em circulação entre as culturas erudita e popular na Época Moderna.

Conforme estudamos em trabalho anterior, as práticas de masculinidade correntes no Império ultramarino português na Época Moderna relacionavam-se à afirmação e à manutenção dos poderes e privilégios (entendidos como direitos costumeiros), tributários das hierarquias patriarcais que conformavam essas sociedades.⁷⁰⁹ Várias dessas práticas, de acordo com Mário Martins Viana Júnior, conformavam padrões de *hipermasculinidade*, que se desviavam dos ideais de masculino em vigor no Império lusitano. Analisando o ideal de masculinidade a partir do ponto de vista monárquico, absolutista e secular, o historiador caracterizou-o por meio de virtudes políticas do Antigo

⁷⁰⁷ BURKE. *Cultura popular na Idade Moderna*, p. 280-293.

⁷⁰⁸ BURKE. *Cultura popular na Idade Moderna*, p. 289.

⁷⁰⁹ ROCHA. *Masculinidades e Inquisição*, p. 87-148.

Regime, que se conectavam a uma virilidade dita equilibrada, como fidelidade ao soberano, coragem e força na conquista imperialista.⁷¹⁰ Do nosso ponto de vista, a esse ideal absolutista de masculinidade, deve ser cruzado um ideal cristão, carnal. Ambos puderam ter vários pontos de intersecção, mas apresentam ênfases distintas, uma vez que o varão ideal, do ponto de vista cristão, era o Cristo e seus sucessores terrenos, como santos e monges, não os soberanos leigos (ainda que esses também desfrutassem de uma aura sacra, mística e taumaturga desde a Idade Média, persistindo essa crença na Época Moderna).⁷¹¹

Assim, as medidas de reforma da cultura popular, bem como as da Contrarreforma católica, incidiam sobre essas práticas de masculinidade tão disseminadas entre os povos do Império lusitano, especialmente as que, dentre este conjunto, punham no centro do jogo erótico e de gênero o ânus. Importa aqui, pois, pensar o lugar do *ânus e da analidade* (a função anal ativa) nesses filões culturais ainda não (ou não totalmente) colonizados pelas relações de poder do dispositivo da carne e do absolutismo monárquico.

Para vislumbrar os sentidos do ânus e da analidade na cultura popular ao longo das sucessivas crises e reformas da cristandade entre o fim do medievo e a Época Moderna, há que ter em mente a profunda originalidade dessa formação cultural em comparação à cultura oficial das elites letradas e cultas ocidentais. Essa originalidade se fundava em uma concepção cômica do mundo, que se contrapunha à seriedade religiosa, feudal-nobiliárquica da cultura oficial, da grande tradição que remontava suas origens às figuras respeitáveis e imponentes dos filósofos gregos e/ou dos padres da Igreja. A cultura popular, ao contrário, remonta seus começos infames a um mundo infinito e indefinido. O princípio cômico da cultura popular (uma certa sensibilidade carnavalesca) apaga (ou afoga, sufoca) o dogmatismo religioso, o misticismo e a piedade cristãos oficiais. A cultura popular, operando nas fronteiras, imprecisas, entre a arte e a vida, abole as distinções entre atores e espectadores, entre fora e dentro, exterior e interior, dissolvendo as linhas de fronteira, até mesmo corpóreas.⁷¹² Podemos reencontrar, nesse momento, o

⁷¹⁰ VIANA JÚNIOR, Mário Martins. *Masculinidades compósitas nas capitâneas do Norte da América portuguesa (séculos XVI e XVII)*. Tese (Doutorado em História Cultural). Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-graduação em História Cultural, 2013, p. 37-136; 186-193.

⁷¹¹ BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos*. O caráter sobrenatural do poder régio. França e Inglaterra. Prefácio Jacques Le Goff; Trad. Júlia Mainardi. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 253-294.

⁷¹² BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*. O contexto de François Rabelais. Trad. Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec; Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1999, p. 1-7.

comentário de Burke sobre como, na cultura popular europeia da Época Moderna, o indivíduo é criativo, como criador e criação, uma vez que cada artesão constrói sua própria estética, a partir de um repertório comum de fórmulas e temas.⁷¹³ Se isso se aplica a cada objeto artesanalmente produzido, por que não deslizar a mesma lógica criativa-artesanal para produção da própria subjetividade, que, no seio da cultura popular, se pautaria por regras de indefinição, de regeneração e de não-limitação marcante distintas do cânone oficial do Ocidente?

A sensibilidade cômica popular se plasmava em toda a sua linguagem e formas de comunicação. É a linguagem das praças, feiras e festas populares sob o Antigo Regime, aquela falada em tavernas e estalagens, cujos ecos os historiadores podem ouvir para além dos filtros da cultura oficial em sua documentação (caso dos processos inquisitoriais), conforme detalharemos mais adiante. A fala das praças e mercados se punha fora das hierarquias (por isso, era carnavalesca, mesmo quando não era época de carnaval), era franca e sem restrições, abolindo as distâncias sociais entre os indivíduos. Isso não quer dizer que ela funcionasse para lá das relações de poder, apenas que estas não eram as mesmas e não funcionavam sob a mesma lógica do que ocorria na cultura letrada oficial. A cultura popular funcionava segundo a ideia do mundo ao revés, do avesso, dos contrários, estimulando o riso de todos sobre tudo. Daí sua linguagem ser familiar, injuriosa, afetiva, tampouco observar tabus ou conveniências hierárquicas. Utilizando expressões grosseiras, injuriosas, obscenas, a cultura popular reforçava sua lógica de liberdade cômica e afirmava-se como reservatório de expressões, valores e práticas banidos da cultura oficial.⁷¹⁴ À medida que as reformas da Época Moderna avançavam, mais a cultura popular aparecia como o outro recalcado da grande tradição ocidental.

Ao lado do princípio cômico, outra linha mestra do funcionamento da cultura popular era o princípio da vida material e corporal. Ele se expressava por meio de imagens do corpo, da bebida, da comida, da satisfação das necessidades naturais (urinar, defecar, etc.) e do ato sexual. Eram imagens exageradas que davam forma a um realismo grotesco, que definia a estética popular na Época Moderna. Nesses termos, o corpo estava ligado ao cósmico e ao social, era algo positivo (no sentido de concreto e de bem-quistado), que se realizava nas festas e nos banquetes, associando-se a sentidos de abundância e de fertilidade. O princípio da vida material e corporal realizava-se por meio da operação do

⁷¹³ BURKE. *Cultura popular na Idade Moderna*, p. 201.

⁷¹⁴ BAKHTIN. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*, p. 9-15.

rebaixamento, um modo de pensar e experimentar o mundo (e o lugar do corpo, do ânus e da *analidade* nele) central à cultura popular pré-moderna.⁷¹⁵

O corpo e, nele, o ânus só são compreensíveis, na cultura popular, funcionando na operação de rebaixamento, um de seus princípios organizadores. O que era rebaixar? Era transferir, ao plano material e corporal, entendidos como o da terra (princípio de absorção e de geração) e o do corpo, de tudo que é elevado, espiritual, ideal e abstrato. O rebaixamento era operado pelo riso cômico, na medida em que as gargalhadas gerais degradavam e materializavam. Bakhtin destaca que esse rebaixamento deve ser entendido como topográfico, orientando as imagens e práticas culturais populares em um jogo, resolvido apenas por meio de paradoxos (seria isso uma resolução?), de opostos, entre o alto (os céus, o céu, a cabeça, o rosto) e o baixo (o subterrâneo ou infernal, a terra, os órgãos ditos genitais, o ventre, o ânus), sendo que o baixo atua como princípio regenerador, digestivo, antropofágico. Se a terra recebe os mortos, ela também, identificada com o ventre, gera os vivos; similarmente, os intestinos e o ânus expõem excrementos digeridos e fertilizantes. Rebaixar era aproximar a morte e o nascimento, a mente, a digestão e a excreção. Vê-se, desde já, que, na cultura popular, o ânus e as suas funções eram ambivalentes, ligavam, paradoxalmente, o alto (a mente e seus prazeres abstratos) e o baixo (os prazeres vis vindos da satisfação das necessidades corpóreas).⁷¹⁶

Na cultura popular, o prazer anal se associava aos temas da morte e do renascimento, expressando -se através da operação do rebaixamento. A voluptuosidade anal associava-se, de maneira ambivalente, à beatitude (à espiritualidade e suas pretensões de alcançar as alturas dos céus).⁷¹⁷ O trajeto do prazer é traçado de baixo para

⁷¹⁵ BAKHTIN. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*, p. 16.

⁷¹⁶ BAKHTIN. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*, p. 17-9.

⁷¹⁷ Enxergamos, aqui, a caracterização do erotismo como experiência interior da transgressão do interdito, conforme descrita por Bataille. Segundo o autor, o erotismo é uma das dimensões fundantes do humano, na medida em que abre para o homem questionar-se sobre o seu ser a partir de sua atividade sexual, formando, destarte, sua interioridade. O que na atividade sexual humana, mas não na animal, permite essa espécie de questionamento do ser? Uma resposta primária ou objetiva (a resposta científica) seria a experiência do interdito como algo exterior, algo imposto de fora. Todavia, não é nesse nível que, segundo Bataille, se torna possível uma descrição do erotismo como experiência interior, conectada, por conseguinte, à religião. O que faz com que a atividade sexual, nos seres humanos, abra para a experiência da interioridade é a conexão, que Bataille entende nos termos da dialética hegeliana, entre o interdito e a transgressão. O que é a transgressão? É a ação de superar mantendo (*aufheben*) o interdito, isto é, suspendê-lo, sem suprimi-lo. Transgredir implica, pois, uma cumplicidade entre a lei e a sua violação, entre o mandamento divino e o pecado, uma conciliação do inconciliável. Na experiência, interiorizada, erótica, consequentemente, o medo que o interdito provoca não se separa do desejo, que é seu sentido profundo. A angústia da transgressão, da superação do interdito que não foi suprimido, é a própria experiência do pecado, de maneira que vemos como a espiritualidade (no sentido de prática de subjetivação) não se desliga da voluptuosidade do interdito. No caso do interdito anal, a conexão dialética entre pecado e beatitude é

cima, vindo de uma ação do ânus e dos intestinos até o coração e a mente, chocando-se com as maneiras como a cultura letrada passou a conceber o indivíduo e seu prazer individual durante a Época Moderna, centrando-os ambos nas partes altas e nobres do corpo, notadamente no coração.⁷¹⁸ O ânus, na cultura popular, é um órgão ativo na produção de prazer, que deriva da concepção aberta do corpo. A exploração do ânus fazia parte das possibilidades de experiências eróticas, de uma maneira não controlada por dispositivos de poder.⁷¹⁹ Isso não quer dizer que o ânus fosse uma zona livre para além das relações de poder: essas somente eram as que organizavam a inteligibilidade e a comunicabilidade da cultura popular, ou seja, os princípios do cômico, da materialidade corporal e do rebaixamento.

No terreno da cultura popular de inícios da Época Moderna, o baixo material e corporal é produtivo. O ânus dá à luz, o que assegura a imortalidade histórica relativa do gênero humano (o que morre, nasce, o que é digerido, expelido, fertiliza, brota, frutifica).⁷²⁰ O anal era sentido como ambivalente, comportando repúdio a formas de sexo

ainda mais dramática, na medida que a angústia da transgressão (do superar mantendo) é mais aguda, conforme narrou Bataille em sua vertiginosa *História do olho*. BATAILLE. *O erotismo*, p. 53, 62; BATAILLE, Georges. *Historia del ojo*. Trad. Margo Glantz. 2. ed. México, D.F.: Ediciones Coyoacán, 1994.

⁷¹⁸ "O corpo humano é quente. Para o homem da época moderna, o comportamento é determinado pela qualidade e pela quantidade do calor do corpo. Não havia dúvida sobre as origens desse calor. Ele não vem do fígado, nem do baço, nem do cérebro, e sim do coração. A ideia do eu centraliza-se, pois, no coração". Trata-se de uma concepção de eu vinculada na grande tradição da cultura letrada, como a referência à antiga teoria dos calores corporais deixa implícito. RANUM, Orest. Os refúgios da intimidade. In: CHARTIER, Roger (org.). *História da vida privada 3*. Da Renascença ao Século das Luzes. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 231.

⁷¹⁹ Na modernidade contemporânea, algumas subculturas experimentam com a atividade do ânus, com o prazer da analidade, deslocado do sistema de sexo-gênero da penetração fállica. "O ânus, como lugar de exploração, de prazer e de trabalho; o ânus e o reto, lugares tradicionalmente excluídos do prazer, são reivindicados de uma forma diferente, não como lugar de recepção do pênis (órgão que dá valor de uso dentro do pornô), mas como lugar ativo, de produção de prazer e de abertura do corpo". (Ênfases do autor). SÁEZ, Javier; CARRASCOSA, Sejo. *Pelo cu*. Políticas anais. Trad. Rafael Leopoldo. Belo Horizonte, MG: Letramento, 2016, p. 113.

⁷²⁰ Sáez e Carrascosa, a partir das análises de Hocquenghem e de Preciado, escavam as camadas culturais das várias categorias reguladoras do homoerotismo na história ocidental para resgatar a concepção antiga do ânus como ativo, de maneira a engendrar uma nova ética da existência LGBTQIA+ na contemporaneidade. "A promoção de um orgulho passivo deveria também questionar algumas das conotações da palavra passivo. [...] Na realidade, o cu, o ânus, o reto, a próstata, são lugares de atividade, relaxam, se agitam, se excitam". SÁEZ; CARRASCOSA. *Pelo cu*, p. 161. Paco Vidarte, em seu manifesto *Ética bixa*, também buscou pensar o "cu" para além das normatizações dos sucessivos dispositivos históricos que, segundo Hocquenghem e Preciado, o castraram: "O que o poder entende ser o cu de uma bixa não é o mesmo que uma bixa entende que é o seu cu. Para o poder somos paus no cu, cus sem eu, sem possibilidade, necessidade ou atitude para ter qualquer iniciativa política. Cus para dar, cus para tomar. Cus que reclamam serviços públicos para não se cagarem pelas calçadas: está bem, vamos dar isso, não queremos que encham tudo de merda. Cus despolitizados. Pois bem, meu cu é coletivizado, que não é o mesmo que ser meu cu. Tenho um cu solitário, o que é diferente de ter um cu que busca seu prazer egoisticamente. Tenho um cu entregue, o que é diferente de ter um cu vampiro. Tenho um cu engajado, incapaz de foder com necas anônimas, de direita, depauperadas, imigrantes: dando na mesma para ele. Ou,

anal, juntamente a um entendimento da produtividade regenerativa do ânus. Nas expressões da cultura popular, o motivo anal era sempre indisciplinar, voltado a quebrar a seriedade das concepções cristãs eruditas do sexo, carnavalizando o mundo de padres e inquisidores.⁷²¹ Na Parte III, acompanharemos como alguns sodomitas puderam parodiar as hierarquias religiosas cristãs a partir de uma certa forma de posituação do sexo anal (ainda que se movimentando dentro de uma formação discursiva da penetração-atividade). Esse foi o caso específico do padre Antonio Lourenço Veloso, que se proclamou o *Provincial da sodomia* na Lisboa seiscentista.⁷²²

Na cultura popular da Época Moderna, o ânus era aberto e ativo, formando uma concepção de corpo bastante diferente daquela da grande tradição das elites. Aliás, foi uma das tarefas centrais das reformas dos séculos XVI ao XVIII disseminar seu modelo de eu-corporal, fechando, lacrando os ânuses populares. Daí a ideia de cicatriz anal presente em Hocquenghem e em Preciado.⁷²³ Tratava-se de fazer prevalecer uma ideia do indivíduo como um ser completo, fechado em si mesmo, uma unidade distinta, autônoma e consciente de seus limites.⁷²⁴ Segundo Bakhtin, foi no Renascimento que o corpo começou a ter um caráter privado e pessoal, o que foi resultado de uma longa domesticação (um processo civilizador, diria Elias).⁷²⁵ O corpo é subtraído à unidade com a terra (o baixo, o ânus e o ventre, os genitais) regeneradora. Esse corpo da cultura popular, com seu ânus aberto e regenerador, não conformava um indivíduo idêntico a si mesmo (estava distante do sujeito moderno, tratar-se-ia de uma outra subjetividade), formava um contínuo com o mundo material (recordemos a referência de Preciado às pessoas que anseiam por amar com as flores e os javalis),⁷²⁶ ultrapassando os limites da

ao menos, essa é a ética à qual aspira, sua analética". VIDARTE, Paco. *Ética bixa*. Proclamações libertárias para uma militância LGBTQ. Trad. Maria Selenir Nunes dos Santos, Pablo Cardelino Soto. São Paulo: n-1 edições, 2019, p. 34-5.

⁷²¹ BAKHTIN. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*, p. 331-4.

⁷²² DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04810.

⁷²³ "El ano castrado se convirtió en un mero punta de expulsion de detritus: orificio en el que culmina el conducto digestivo y por el cual se expele el excremento. Puesto a disposición de los poderes publicos, el ano fue cosido, cerrado, sellado. Así nació el cuerpo privado". Em tradução livre e de nossa autoria, "O ânus castrado se converteu em um mero ponto de expulsão de detritos: orifício em que culmina o conduto digestivo e por qual se expele o excremento. Posto à disposição dos poderes públicos, o ânus foi costurado, fechado, selado. Assim, nasceu o corpo privado". PRECIADO, Paul-Beatriz. Terror anal. In: HOCQUENGHEM, Guy. *El deseo homosexual*. Prólogo René Schérer. Epílogo Paul-Beatriz Preciado. Trad. Geoffroy Huard de la Marte. Barcelona: Melusina, 2009, p. 136.

⁷²⁴ SÁEZ; CARRASCOSA. *Pelo cu*, p. 101.

⁷²⁵ ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Volume 1: uma história dos costumes. Trad. Ruy Jungmann. Revisão e apresentação Renato Janine Ribeiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011, p. 129-141.

⁷²⁶ "Los Santos Padres, temerosos de que el cuerpo nacido conociera el placer de no-ser-hombre, de no-ser-humano, de revolcarse entre los jabalfes y las flares, tomaron todo lo que tenfan a mano (el fuego, la rueda, el lenguaje, la física nuclear, la biotecnología...) y pusieron en marcha una tecnica para extirpar del ano

pele (até que ponto uma fronteira assim porosa é uma fronteira?), fundindo particular e universal. O corpo, na cultura popular, ultrapassava-se a si mesmo, daí as suas partes mais destacadas serem aquelas que se abrem ao mundo exterior – o que é exterior a um corpo no formato de uma rosquinha, ou de uma garrafa em que boca e ânus se comunicam?⁷²⁷ Assim, atos como o sexo, a gravidez, o parto, a agonia, o comer, o beber e a satisfação das necessidades corpóreas tinham destaque na linguagem popular, revelando um corpo que é princípio de crescimento, sempre incompleto, criado e criador de si mesmo. Um corpo aberto e incompleto, misturado ao mundo, confundido com animais e coisas, com flores e javalis.⁷²⁸

Ao mesmo tempo que a cultura popular concebia um ânus aberto e produtivo, corria em paralelo, na pequena tradição, práticas de masculinidade centradas em um ideal antigo de gênero de penetração. De acordo com Carlos Figari, os significados erótico-culturais atribuídos aos atos de penetrar e de ser penetrado conformavam uma formação discursiva hegemônica na sociedade colonial brasileira, a que ele denominou *o padrão masculino-ativo*.⁷²⁹ A regra fundamental dessa formação discursiva seria a da hierarquia de gênero colada aos dois atos eróticos, de maneira que, à penetração, se colou o gênero masculino, caracterizado como dominador, poderoso, ativo. De maneira complementar e inferiorizada, ao ato de ser penetrado, atribuíram-se as noções de passividade e de incapacidade, identificadas a todos os *outros* da cultura ocidental, as feminilidades, sobretudo, mas também a escravidão e a infância, como teremos oportunidade de verificar em detalhes cotidianos nos capítulos finais da tese.⁷³⁰

Um caso ouvido pela Inquisição de Lisboa, em 1610, mostra bem a dinâmica histórica do fechamento/cicatrização/castração do ânus, ao mesmo tempo em que nos revela suas possibilidades de funcionar ativamente nas experiências de subjetivação. Trata-se do relato do jovem estudante Luís Carneiro Lemos, de 14 anos, que atendia à

toda capacidade que no fuera excremental". Em tradução livre e de nossa autoria: "Os Santos Padres, temerosos de que o corpo nascido conhecesse o prazer de não-ser-homem, de não-ser-humano, de chafurdar entre os javalis e as flores, tomaram tudo o que tinham à mão (o fogo, a roda, a linguagem, a física nuclear, a biotecnologia...) e colocaram em marcha uma técnica para extirpar do ânus toda a capacidade que não fosse excrementícia". PRECIADO. Terror anal, p. 136.

⁷²⁷ "A topologia descreveu esse tipo de superfície coo um toro. Mas, não se emocionem os machinhos, não nos referimos a esse animal que representa a Espanha racial e masculina, mas a uma figura que podemos descrever rapidamente como um donut [ou rosquinha, propomos nós]. Ou, caso queira, pode-se imaginar uma garrafa onde a boca e o cu se comunicam". SÁEZ; CARRASCOSA. *Pelo cu*, p. 101-2.

⁷²⁸ BAKHTIN. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*, p. 20-3.

⁷²⁹ FIGARI. @s outr@s cariocas, p. 115-9.

⁷³⁰ FIGARI. @s outr@s cariocas, p. 116.

oitava classe do Colégio de Santo Antão dos padres da Companhia em Lisboa. O adolescente⁷³¹ confessou uma série de relações homoeróticas, de diversos tipos, não se resumindo nunca ao sexo anal, com vários homens, a maioria frades ou clérigos residentes nos vários mosteiros da capital do Império português. Vejamos como ele descreveu sua relação sexual com o frade dominicano José de Paiva:

O dito frei José disse a ele, declarante, que tirasse as calças, e ele declarante as tirou. E o dito frei José tirou também as que trazia e, estando assim juntos, o dito religioso abraçou e beijou a ele, declarante, e se apertou com ele. E estando virados um para o outro, e logo lhe disse que quisesse ele, declarante, virar-lhe o traseiro para ele. E com efeito o virou. E, estando assim, e tendo o dito ficado abraçado a ele declarante por detrás, lhe pôs sua natura no traseiro dele, declarante, e fez tudo quanto pode para meter a dita sua natura no traseiro dele, declarante. E não o podendo meter, *porque ele, declarante, lhe não dava jeito para isso*, o dito frade tomou cuspe de sua boca e untou com ele o traseiro dele, declarante, e também, com o mesmo cuspe, untou sua natura, para que pudesse entrar, e o tornou a pôr da mesma maneira no traseiro dele, declarante. E fez muito e quanto pode, para a meter no seu traseiro dele, declarante. E não entrou de todo, *porque ele, declarante, se apertava e não dava azo para isso*. E, neste pormenor, o dito frade derramou semente na porta do dito seu traseiro, ele, declarante, o sentiu.⁷³² (Grifos nossos).

Diante das tentativas do frade de penetrá-lo analmente, Luís Carneiro Lemos resistiu, não querendo consentir em ser penetrado dessa forma. As razões para a negativa podem ser ou simplesmente a dor do ato (o que era absolutamente comum em parceiros de variadas idades) ou uma repugnância moral à sodomia perfeita. Todavia, o adolescente não rejeitava várias outras formas de relacionamentos sexuais, como masturbações mútuas ou simulações de penetrações (chamadas de coxetas). O que nos importa destacar, nesse momento, é que ele não foi analmente passivo, mesmo quando foi penetrado. Isso porque seu ânus desempenhou funções ativas, ele agiu, *apertando e pressionando* os pênis de seus amantes. Não é de se espantar que vários deles chegaram rapidamente ao orgasmo nas bordas do ativo ânus de Luís Carneiro Lemos. Por outro lado, a pressão cultural para o bloqueio da função anal se fez presente, mesmo no sexo sodomítico, como

⁷³¹ Reservamos a discussão sobre a historicidade das categorias etárias referentes à infância e sobre a própria natureza histórica do ser-criança para os capítulos finais da tese, quando desempenhará papel central.

⁷³² "o ditto frei IoSe disse a elle declarante / que tirasse as calcas, he elle declarãte as tirou / e o ditto frej IoSe tirou tambem as que trazia / e estando assi juntos o ditto Religioso abracou / e beijou a elle declarãte e se apertou cõ elle / e estando uirados hũ pera o outro, e logo / lhe disse que quiSesse elle declarãte virarlhe / o trazeiro pera elle e de feito lho uirou e / estando assi, e tendo o ditto ficado abraçado / a elle declarãte per de tras lhe pos a Sua na / tura no trazeiro delle declarãte e fez tudo / quãto // quanto pode per meter a ditta Sua natura no traSeiro / delle declarante, e naõ o podendo meter perque elle de- / clarãte lhe naõ daua geito pera isto o ditto frade / tomou cuspo de Sua boca E untou cõ elle o traSeiro delle / declarãte e tambem com o mesmo cuspo ütou a Sua / natura perque podeSse entrar, e o tornou a por da mes- / ma maneira no traSeiro delle declarãte e fez muito / e quanto pode polla meter no Seu trazeiro delle / declarãte e naõ entrou de todo perque elle declarãte Se / apertaua e naõ daua azo pera isso e neste omenor / o ditto frade deRamou Semẽte na porta do ditto / Seu trazeiro elle declarãte o Sentio". DGA/TT - Inquisição de Lisboa, Segundo Caderno do Nefando 0130, fl. 20-1.

nos mostra uma passagem do intercâmbio entre o estudante e um de seus amantes, o septuagenário frade agostiniano Nuno de Moraes:

E tendo assinado, disse que era lembrado que, no tempo que tem dito que cometeu o pecado nefando com frei Nuno de Moraes, o qual é fidalgo, o dito frei Nuno, estando ambos só na dita cela para cometer o dito pecado de que acima tem dito, antes de o cometerem, o dito frei Nuno disse a ele, declarante, que *seu traseiro era muito pequenino, que não cabia nele um dedo*, estando já ambos com as calças embaixo e deitados sobre a cama.⁷³³ (Grifos nossos).

O comentário do frade, não sabemos se um elogio ou uma reclamação, ecoa, em retrospecto, a frase pronunciada quase 400 anos depois, pelo ex-técnico de futebol Luís Aragonés: "Vão me dar um buquê de flores, mas no meu cu não passa nem um bigode de camarão", a qual serviu de mote a Javier Sáez e Sejo Carrascosa para proporem sua ética da passividade.⁷³⁴ O ânus masculino deve estar idealmente fechado, sob risco de deixar escapar a identidade de gênero que dá inteligibilidade cultural ao sujeito designado sob a rubrica ser-homem, nos termos da formação discursiva do masculino-penetrador-ativo, que circulava entre os estratos culturais no Império português da Época Moderna.

Essa formação discursiva do padrão masculino-ativo, contudo, não foi uma originalidade histórica do Brasil colonial ou mesmo da Época Moderna. Ao contrário, e como atesta o próprio autor, a genealogia desse discurso é antiga, retrocedendo à Grécia e à Roma na Antiguidade. De fato, nós já nos deparamos com traços dessa formação discursiva ao estudarmos os enunciados constituintes da categoria de sodomia no âmbito do dispositivo da carne (especialmente no tocante ao enunciado das relações entre sodomia e afeminação). Na ocasião, nós a identificamos como a ordem de gênero antiga ou tradicional, vigorosa nas sociedades da bacia mediterrânica desde a Antiguidade.⁷³⁵ Vimos, na ocasião, como, nessa ordem de gênero, o masculino é assumido como o sujeito universal, fundado e simbolizado na posse do falo que penetra, ao passo que o feminino

⁷³³ "E tendo assinado disse que era lem [...] / brado que no tempo que tem ditto / que cometeu o peccado nefando com frej nuno / de Moraes o qual he fidalguo, o ditto frej / nuno estando ambos Sos na ditta cella per / cometer o ditto peccado de que acima tem / ditto antes de o cometerem o ditto frej nuno / disse a elle declarãte que o Seu traSeiro elle / frei nuno era muito pequenino que / naõ cabia nelle hũ dedo estando ia ambos / com as calças em baixo e deitados Sobre / a cama". DGA/TT - Inquirição de Lisboa, Segundo Caderno do Nefando 0130, fl. 30.

⁷³⁴ SÁEZ; CARRASCOSA. *Pelo cu*, p. 33-6.

⁷³⁵ De acordo com Sedgwick, o traço que aqui identificamos como ordem de gênero antiga/tradicional, ou como formação discursiva da masculinidade-atividade, é uma estrutura cultural ainda bastante forte em culturas mediterrânicas e latino-americanas entre os séculos XIX e XX, para barrar ou dificultar o enraizamento social da "nova" categoria científica para o homoerotismo articulada no período, *vis-à-vis*, a homossexualidade. A distinção radical entre masculino e feminino, com base na performatividade de atos eróticos centrados na dualidade fabricada do penetrar/ser-penetrado, impediria ou dificultaria que a categoria moderna de homossexualidade (que implica uma igualdade entre os parceiros eróticos no âmbito da categorização sexual) fizesse sentido. SEDGWICK. *Epistemology of the closet*, p. 159, nota 32.

é submetido à posição, desabonadora, de objeto e de particular. Nos termos de Teresa de Lauretis, trata-se da construção de uma ordem de gênero fundada na *indiferença sexual*, um dos paradoxos fundamentais da cultura ocidental. Paradoxo, porque a superioridade do masculino/dos homens másculos (que possuem, jogam e traficam o falo) é construída por cima da identificação total do feminino e do ser-mulher à função reprodutiva, função esta que é, sub-repticiamente, apropriada pelos homens como garantia do seu *eros* elevado à posição política de mais verdadeiro, o amor entre os iguais, ou seja, entre os homens. O exemplo maior e mais clássico desta operação é a relação entre Sócrates e Diotima n'*O Banquete*.⁷³⁶

Analisando as fontes antigas que permitem estudar essa ordem de gênero/formação discursiva (não é o gênero um discurso?), percebemos como os sentidos generificados acoplados ao erótico transitavam, com relativa facilidade, entre a grande e a pequena tradição no mundo ocidental ao longo do tempo. Encontramos representantes e defensores do ideal penetrante do masculino em figuras tão diversas como Platão e o padre Bartolomeu de Góis, estudado no capítulo anterior, ou ainda como S. Pedro Damiano (que nunca hesitou em tomar o masculino como sujeito universal), em seus anátemas contra o sodomita monstruoso e o padre Frei Felipe da Cruz, que considerava seu poder fálico robusto o suficiente para seduzir/submeter a criada Isabel Pereira a uma relação anal indesejada. Nos próximos capítulos, veremos, com vagar, casos em que o poder de masculinidade, atrelado à cada penetração fálica, se materializava em variadas situações cotidianas, jogando com as conjunturas históricas específicas, tais como o Antigo Regime, a sociedade colonial e o escravismo.

Assim, o enunciado que posiciona o masculino como sujeito universal e, por conseguinte, superior, e o feminino como objeto particular e, logo, inferior, transitou, historicamente, entre os estratos culturais. Torna-se complexa, portanto, a tarefa de determinar qual seria sua proveniência. Estaria ela em Platão ou em Artemidoro, o onirocrítico, tomado como um exemplo, entre inúmeros, de mediador da cultura tradicional (popular? Não letrada) da Grécia Antiga, conforme o estudou Foucault n'*O cuidado de si*?⁷³⁷ Enquanto os enunciados de valorização do ânus e da analidade como

⁷³⁶ DE LAURETIS, Teresa. Sexual indifference and lesbian representation. In: ABELOVE, Henry; BARALE, Michèle Aina; HALPERIN, David M. (orgs.). *The Lesbian and Gay Studies Reader*. New York: Routledge, 1993, p. 141-158.

⁷³⁷ FOUCAULT. *História da sexualidade 3*, p. 9-42. Destacamos a passagem seguinte: "Como vemos, o membro viril aparece na encruzilhada de todos esses jogos do domínio: domínio de si, posto que suas exigências correm o risco de subjugar-nos se nos deixarmos coagir por ele; superioridade sobre os parceiros

função regeneradora-produtiva (a atividade do ânus e do baixo ventre) se restringiam quase que exclusivamente à pequena tradição da cultura popular,⁷³⁸ os enunciados a respeito das posições recíprocas do masculino e do feminino viajaram amplamente, dando azo a que Halperin identificasse essa ordem de gênero como uma das quatro categorias "pré-homossexualidade" que continuaram e continuam, ao longo da modernidade capitalista industrial e burguesa (ou seja, do século XIX em diante), a estruturar a categoria moderna de homossexualidade, a que ele denominou de "sodomia ativa", em referência ao papel de gênero acoplado à penetração fállica de um outro ser, designado por esta sua posição no ato sexual, como passivo e inferior.⁷³⁹ A equação entre sodomia e o primado da penetração pelo falo, todavia, não se sustenta em todas as circunstâncias históricas, seja no domínio da grande tradição (vimos, nos capítulos anteriores, como a penetração fállica foi, algumas vezes, concebida, no dispositivo da carne, como índice de descontrole e passividade frente o agulhão da carne, portanto, sintoma de passividade e de feminilidade), seja nas práticas cotidianas populares, como veremos nos próximos capítulos, ao acompanhar casos de homens sodomitas que se deixaram, voluntariamente, penetrar analmente pelos falos de seus subordinados sociais,

sexuais, já que é através dele que se efetua a penetração; privilégios e *status*, posto que ele significa todo o campo do parentesco e da atividade social". FOUCAULT. *História da sexualidade* 3, p. 40.

⁷³⁸ Existiram algumas, poucas, exceções entre a Antiguidade e a Época Moderna, mostrando que até mesmo os motivos anais poderiam adentrar as lacunas da cultura oficial, letrada e erudita, ocupando algum espaço nos interstícios de cada modo histórico de experimentar (ou não experimentar) o sexo (em que contextos históricos pôde o ânus funcionar como órgão sexual?). Segundo Laqueur, o único texto antigo a abordar o prazer anal, buscando explicações médicas para ele, visto que tal era inconcebível dentro da ordem de gênero tradicional na cultura grega-mediterrânea, é *Problemas* do pseudo-Aristóteles, em que o homem que se deleita analmente é designado como *mollis* (lembramos dos sentidos desta categoria estudados anteriormente). Outras exceções, que poderiam ser citadas, são os textos de François Rabelais (1494-1553), conforme apontam os estudos de Bakhtin, e os de Francisco de Quevedo (1580-1645), rapidamente estudados em seu conteúdo anal por Sáez e Carrascosa, especialmente o poema *Graças e desgraças do olho do cu* (Quevedo demonstraria, talvez, as conexões entre o sublime e beato e o carnal e o anal, entre o alto e o baixo, típicas da cultura popular na Época Moderna). LAQUEUR. *Making sex*, p. 44, nota 58; SÁEZ; CARRASCOSA. *Pelo cu*, p. 61-3. Um exemplo inesquecível é o do Marquês de Sade, que atribuía à sodomia, ao sexo anal e ao homoerotismo, um lugar de destaque em sua ética libertina, como experiência limite e transgressora dos aparelhos de repressão ocidentais, radicalizando o individualismo liberal para além da culpa cristã que está em sua genealogia (com repercussões em práticas homoeróticas contemporâneas marginais, como o *barebacking*). OLTRAMARI, Leandro Castro. *Barebacke: roleta russa ou ética sadeana? Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas*. Florianópolis, v. 6, n. 72, p. 2-19, jan. 2005. Caberia empreender uma genealogia desses enunciados subterrâneos da analidade (seu prazer, sua função regeneradora, sua atividade) entre a Época Moderna e a contemporaneidade, uma vez que, em um olhar imediato e sem apoio de pesquisa, vemos-los ressurgir em autores como Bataille, Deleuze, Guattari, Hocquenghem, Preciado e no campo dos estudos *queer*. Seria o *queer* o ressurgimento mais recente do antigo grotesco popular? Hipótese de pesquisa.

⁷³⁹ HALPERIN. *How to do the history of homosexuality*, p. 109-110; 113-117.

derivando disso intenso prazer. Um exemplo é o frei Duarte Pacheco, frade agostiniano português na primeira metade do século XVII.⁷⁴⁰

As reformas da Época Moderna (as da cultura popular e aquelas da cristandade ocidental, doravante, para sempre, fragmentada) podem ser lidas, portanto, como expressões de um processo secular de crise da espiritualidade cristã no Ocidente e da correlata normatização da experiência do sexo, tentando, nunca com sucesso completo, modelá-la de acordo com o projeto de poder da formação discursiva da carne cristã. No momento da crise da viragem do mundo superpovoado, na passagem da Idade Média para a Modernidade, as reformas — expressões de uma vontade de poder para disciplinar o Outro, o não-cristão, não-ocidental — motivaram o crescimento dos sentimentos de medo e de culpa na cultura ocidental, os quais geraram, como resposta e tentativa de superá-los, as perseguições aos diversos grupos minoritários que compunham a paisagem social da Europa.⁷⁴¹

O medo, generalizado em todos os estratos sociais entre as crises do século XIV e os primeiros séculos da Modernidade, gerou o aumento de sentimentos xenofóbicos entre as pessoas comuns, que ficavam incapacitadas de conceber outros modos de vida como válidos. Assim, cresceu a sensação de que, fora da família, da vizinhança, da aldeia ou da cidade, todo o mundo é hostil. Disseminou-se uma sensação de insegurança, cuja consequência era um apego mais forte à ordem tradicional, ainda que ela pudesse ser percebida como, coletivamente, injusta. A contradição gerava frustração e ódio, que foram canalizados, com forte contribuição das instituições oficiais, como a Igreja, a Inquisição e as monarquias católicas, para categorias como bruxas, turcos, judeus ou cristãos-novos e os sodomitas, que sofreram, ao longo dos séculos, aportes da cultura oficial, de modo a demonizá-las e torná-las abjetas. Com isso, transferiu-se a esses *estranhos* as hostilidades geradas no âmbito das próprias comunidades.⁷⁴² As Inquisições modernas, com sua pedagogia do medo, funcionaram como um dos canais para a orientação desses sentimentos de medo, insegurança, frustração e ódio contra as dissidências religiosas, étnicas, de gênero e sexuais. A perseguição aos sodomitas encaixa-se nesse contexto.

⁷⁴⁰ DGA/TT - Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04899.

⁷⁴¹ DELUMEAU. *História do Medo no Ocidente*, p. 587.

⁷⁴² BURKE. *Cultura popular na Idade Moderna*, p. 241-2.

Especificamente como um dispositivo para controlar, vigiar, punir, disciplinar as dissidências de sexo e de gênero — apenas, contudo, aquelas que, como a bruxaria e a sodomia, puderam ser assimiladas, no campo discursivo, à categoria de heresia, conforme estudamos anteriormente —, a Inquisição interpelou as práticas anais e fáticas das pessoas comuns nas terras do Império ultramarino português. Tratou-se tanto de fechar o ânus, esvaziá-lo de sentidos sexuais ativos e produtivos, como, também, de impor um autocontrole à função fática dos homens, regulando suas práticas de masculinidade aos critérios ascéticos da carne cristã. A categoria de sodomia aparece, por conseguinte, como uma tecnologia de controle das práticas homoeróticas tradicionais (ligadas à grande ou à pequena tradição), interpretadas como dissidências da ordem erótica hierárquica projetada pelo dispositivo da carne, como vimos nos capítulos iniciais.

As instituições cristãs, fazia muito tempo, lutavam para submeter e converter as culturas do Ocidente em um conjunto unitário,⁷⁴³ o que incluía exercer esforços para controlar os corpos que se davam a prazeres homoeróticos e/ou anais não-oficiais, não-sancionados pela Igreja e pelas monarquias. Assim, se a cristandade vinha reescrevendo os corpos em e por muitas formas (a última delas não sendo pela preservação oficial de apenas alguns dos rituais que eles performatizavam),⁷⁴⁴ a próxima pergunta deverá ser acerca das maneiras pelas quais o Santo Ofício lusitano exerceu essa tarefa disciplinar, mas também criadora. Criadora de quê? Ora, das figuras do abominável do sodomita ou do beatífico cristão arrependido, em convulsões e lágrimas. Do medo da fogueira e da infâmia social, ao alívio catártico da confissão, como os inquisidores realizaram essas operações de poder pastoral cujo resultado não era outro que a conformação de certos tipos de subjetividade?

3.3 A Inquisição portuguesa como aparelho de controle social: confessionalização e subjetivação

Nas práticas inquisitoriais, percebe-se a presença de uma vontade de saber suscitada, estimulada, excitada pelas suas técnicas de governo e de disciplina dos fiéis católicos portugueses. Trata-se de uma vontade de saber que se articulava ao dispositivo da carne cristã e que era, de fato, a mola-mestra para o funcionamento de sua engrenagem. Uma vontade de saber que estava fortalecida e estimulada pelos sentimentos difusos de medo e de insegurança no mundo ocidental na Época Moderna, pois tanto maior a

⁷⁴³ BURKE. *Cultura popular na Idade Moderna*, p. 89.

⁷⁴⁴ JORDAN. *Convulsing bodies*, p. 197.

sensação de perigo, mais se pronunciava a vontade de saber que enredava aqueles identificados a tal perigo, fossem hereges ou sodomitas.⁷⁴⁵

Vontade de saber o quê? De certo, saber sobre o que se passava no interior das pessoas, em seus pensamentos e em suas ações, que escondiam de olhos alheios, nos arcanos de seus corações.⁷⁴⁶ A produção de um saber sobre a subjetividade carnal de cada cristão (manufaturando-a, nesse mesmo processo) foi uma técnica central para o governo das condutas dos fiéis, sujeitando-os aos ditames normativos das Monarquias Católicas e da Igreja, instituições preocupadas com a construção da fantasia de um reino com uma só confissão religiosa, no contexto das reformas culturais e religiosas que tentavam tornar a sociedade mais monolítica (nunca, porém, com completo sucesso) entre os séculos XVI e XIX, como vimos acima. Por isso, pode-se dizer que as Inquisições ibéricas, ao interferir na manufatura de subjetividades cristãs e carnis, a níveis individuais e coletivos, tomavam parte no processo de confessionalização dos impérios ultramarinos, exercendo funções de disciplina dos povos sob a Coroas católicas. Há que lembrar que o cristianismo, nos termos do dispositivo da carne, governou formulando a questão da verdade a propósito do devir outro (da outridade em cada um, de sua vontade concupiscente ou libidinosa, cuja expressão era o sempre retomado enunciado da fraqueza da carne) de cada um.⁷⁴⁷

⁷⁴⁵ PROSPERI. *Tribunais da consciência*, p. 254.

⁷⁴⁶ Reencontramos, aqui, dois aspectos, anteriormente debatidos, sobre as formas de produção das subjetividades no e pelo dispositivo da carne. Em primeiro lugar, a injunção, presente no dispositivo, pelo menos, desde Tertuliano, de que era necessário que todo cristão, para ser merecedor e ter acesso à verdade, exercesse uma atividade árdua de preparação, que era a penitência, a qual envolveu, desde muito cedo no cristianismo, a prática da confissão como forma de combate e exorcismo do diabo/do Outro, que vive no fundo da alma de todos os homens, nos arcanos mais profundos de seu coração. A confissão liga-se permanentemente à penitência, à mortificação de si. Em segundo lugar, o tema mais recente, expressão do individualismo cada vez mais pronunciado da Época Moderna, do coração como metonímia da subjetividade, do eu. Sobre o primeiro ponto, ver: FOUCAULT. *Do governo dos vivos*, p. 131-148. Para o segundo, RANUM. *Os refúgios da intimidade*, p. 231-260. É importante destacar a conexão que foi construída entre o amor (sagrado ou profano) e o coração, como índice da interioridade do eu.: "Do amor? Nos objetos de origem aristocrática, muitas vezes é mais explicitamente definido como o signo de um amor sagrado ou profano, porém sempre permanece como a expressão de um 'interior' que se manifestou através da paixão ou que ouviu, ou sentiu, o outro graças a uma afeição particular". RANUM. *Os refúgios da intimidade*, p. 232.

⁷⁴⁷ FOUCAULT. *Do governo dos vivos*, p. 148, seção b.

O Tribunal do Santo Ofício, exercendo uma função disciplinar de controle e purificação do rebanho cristão,⁷⁴⁸ funcionou dentro de um regime de visibilidade,⁷⁴⁹ dando à luz algumas categorias (como as do herege, do cristão-novo em apostasia, da bruxa e do sodomita), isto é, de certa forma, introduzindo-as ao público no contexto de práticas-rituais rigidamente controladas, como os autos de fé. Tratava-se de construir essas categorias de subjetividade, costurando-as em meio à carne das pessoas sujeitadas à Inquisição como um tribunal, ao mesmo tempo, da fé e das Coroas. A ação disciplinar da Inquisição jogou com o segredo dos processos e a exposição pública de (alguns) condenados (como arrependidos ou impenitentes, cada qual com uma posição subjetiva, que desempenha importantes funções, no regime de visibilidade inquisitorial da verdade da carne cristã), para atingir seus objetivos de disciplinamento das sociedades do Império ultramarino português e das subjetividades que o habitavam.

Em um trabalho anterior, assim caracterizamos a Inquisição portuguesa e sua ação persecutória aos sodomitas:

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). 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 os seus atos e pensamentos que podiam estar em violação das leis da Igreja.⁷⁵⁰

O que significa dizer que o Santo Ofício foi uma instituição disciplinadora? Entre outras coisas, significa que ele atuou no sentido de reinserir algumas formas de

⁷⁴⁸ "É preciso inserir a tipologia das penas utilizadas pela Inquisição no quadro do direito penal da época. O que é impressionante é a existência de uma instituição disciplinar desde o século XVI - o Colégio da Doutrina da Fé -, onde os penitentes deviam fazer a (re)aprendizagem da doutrina católica em condições semelhantes às de uma prisão, pois não podiam sair durante diversos meses - fenômeno que complica a perspectiva de evolução estrutural proposta por Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*". BETHENCOURT. *História das Inquisições*, p. 456, n. 69.

⁷⁴⁹ Como explicou Deleuze, a propósito dos regimes de visibilidades componentes nas formações históricas (epistemes ou dispositivos), conforme pensados por Foucault, em uma dada época (formação histórica), há coisas que podem ser vistas e que, quando podem ser vistas, isto é, quando estão postas as suas condições de visibilidade, são vistas. Ao passo que há outras coisas que não podem ser vistas, uma vez que não há um regime de visibilidade (um regime de concentração-distribuição da luz, no sentido de Goethe) que as torne visíveis. O regime de visibilidade é formado pelas relações poder-luz, tal como o regime de enunciação é formado pelas relações poder-saber, de maneira que o poder (as relações de poder) é perpetuamente aquilo por meio do que somos vistos (tornados visíveis) e falados (tornados enunciáveis). Isso posto, a Inquisição se revela um aparelho para tornar visíveis certas categorias de subjetividade e de identidade fabricadas pelos discursos da carne, como o cristão arrependido, o herege, o judaizante, a bruxa e o sodomita. DELEUZE. *Michel Foucault*, aula 4, p. 11-22.

⁷⁵⁰ ROCHA. *Masculinidades e Inquisição*, p. 100-2.

diferença/dissidência religiosa, espiritual, de gênero ou erótica (em relação aos discursos da carne cristã) no ambiente homogeneizador do dispositivo.⁷⁵¹ Ou seja, ao dizer que o Santo Ofício atuou como mecanismo disciplinar, dizemos que ele foi um dos vetores para as tentativas de homogeneizar as pessoas e os povos do Império, tentando enquadrá-los em categorias simplificadoras de suas experiências, tais como a de bons cristãos e fieis súditos, do lado positivo da lógica binária que guia esta operação discursiva, ou as de bruxas, judaizantes e sodomitas, do lado negativo.⁷⁵² Trata-se, portanto, de investigar como os inquisidores tentaram realizar esta tarefa (objeto do presente capítulo) e até que ponto foram bem ou malsucedidos, isto é, como as pessoas interagem com tais categorias em suas experiências cotidianas (objeto da Parte III).⁷⁵³

Esse esforço disciplinar era concebido como um trabalho de purificação do rebanho católico – ou seja, combater os movimentos, as crenças e os comportamentos caracterizados pela Igreja como heréticos, como erros de fé ou práticas errôneas assimiláveis à heresia, conforme vimos anteriormente. De fato, desde o início do cristianismo, o problema da heresia (como dissidência do regime de verdade dos dogmas da fé) esteve entrelaçado ao das técnicas de produção da verdade de si (as várias formas de confissão e penitência), um aspecto incitando o desenvolvimento do outro.⁷⁵⁴ Destarte, o Santo Ofício pôde atuar nessa dupla-face do problema da verdade no cristianismo, a verdade da fé e a verdade de si. A assimilação da sodomia à heresia, conforme estudamos anteriormente, foi uma operação que se valeu dessa dupla-face das instituições cristãs e a estendeu ao domínio das experiências do homoerotismo e do sexo anal. Desse modo, pensar a Inquisição como instituição disciplinadora é encará-la tanto como vetor de perseguição/repressão, da difusão do medo e da imposição de penas supliciantes (no que ela transmitia o poder soberano), e como máquina de produção de um saber individualizante sobre os criminosos/pecadores.⁷⁵⁵ E, indo mais além, como mecanismo

⁷⁵¹ ALBUQUERQUE JÚNIOR. Menocchio e Rivière: criminosos da palavra, poetas do silêncio, p. 105.

⁷⁵² Segundo Prospero, "a elaboração de uma leitura unitária de um mundo variado e disperso, estranho e incompreensível [à razão ocidental, à verdade cristã], é o trabalho a que se dedicaram os inquisidores". PROSPERI. *Tribunais da consciência*, p. 391.

⁷⁵³ Como comentou, entre outros Prospero, à vontade de saber-poder da Igreja e aos esforços que realizou no sentido de reformar a cultura popular e as práticas espirituais, morais, de gênero e eróticas dos cristãos, não deve ser creditada uma eficácia que não possuíam. Faltou à Igreja tridentina poderes reais para reformar a cristandade, mesmo quando estabeleceu parcerias com as Monarquias católicas. PROSPERI. *Tribunais da consciência*, p. 336.

⁷⁵⁴ FOUCAULT. *Do governo dos vivos*, p. 78.

⁷⁵⁵ A produção de um saber individualizante sobre os criminosos/pecadores por parte da Inquisição foi possível pelo uso central da técnica de confissão pelos inquisidores, forçando a sua transposição do registro oral (típico das confissões no foro interior) para o escrito, formando um conhecimento exato do que era

produtor dessas mesmas categorias de subjetivação, como a do sodomita, que eram sujeitos jurídicos.⁷⁵⁶

Cabe sublinhar que a Inquisição, em terras lusitanas, foi encarregada (não totalmente sozinha, como veremos a seguir) do controle da sodomia e de seus praticantes. Os inquisidores, por conseguinte, cuidavam dos sodomitas, isto é, enredaram as pessoas que eram denunciadas pela prática de atos enquadrados como sodomia ou confessavam-nos, ou ainda que estavam em sua periferia conceitual (caso do pecado da molície, como vimos em capítulos anteriores), mas cuja vizinhança podia justificar uma investigação inquisitorial, conforme o caso, em técnicas de sujeição-subjetivação (as quais poderiam ou não ser supliciantes, como veremos a seguir, afastando ou aproximando o Santo Ofício de uma abordagem pastoral). Os fins de tais técnicas eram produzir, sujeitar e subjetivar, sujeitos cristãos da carne, preparados para a salvação, mesmo quando essa salvação era adiantada pelo relaxamento ao braço secular e pela morte na fogueira.

A ação disciplinar do rebanho cristão católico no Império português, efetuada pelo Tribunal do Santo Ofício, agiu, portanto, no sentido de criação, difusão, imposição e introjeção de categorias de identidade em dois níveis. Um, individual, outro, coletivo; ambos, conformadores, de diferentes maneiras, das subjetividades das pessoas no Reino e em suas conquistas nos moldes de bons cristãos e súditos fiéis das majestades católicas. Para atingir estes efeitos, o Santo Ofício português tomou parte no longo processo de disciplinamento social posto em curso pelo Estado monárquico para construir o seu poder,

confessado, devido às consequências jurídicas do documento assim produzido. PROSPERI. *Tribunais da consciência*, p. 497. Segundo Kamen, as Inquisições ibéricas modernas desenvolveram um sistema sem precedentes de arquivo de informações. Mantiveram registros exaustivos e empregaram sistemas de referência para facilitar a consulta deste arquivo e a comparação dos documentos, especialmente por meio de índices de nomes dos possíveis réus. KAMEN. *The Spanish Inquisition*, p. 1497-8; 1624.

⁷⁵⁶ Bennassar apontou como o saber produzido pelas Inquisições modernas tem chamado a atenção dos historiadores, por suas similaridades (descontadas as diferenças históricas óbvias) com outros saberes produzidos em instâncias capitalistas-burguesas de controle social e subjetivo, como a medicina e a psiquiatria. O historiador está apontando, com perspicácia, a maneira como a Inquisição também foi uma instituição de controle disciplinar, porém, sob um outro regime de experiência do sexo, não pautado na verdade científica, mas na cristã-teológica. BENNASSAR. *Inquisición española*, p. 10. Indicação de sentido semelhante foi feita por Bethencourt, ao afirmar que as Inquisições, em seu momento de declínio, a partir da segunda metade do século XVIII e enquanto duraram no XIX, estavam no centro do debate sobre a mudança, que se sentia cada vez necessária, do ponto de vista dos Estados e das economias que se modernizavam e aburguesavam, nas tecnologias de poder. "Os defensores do tribunal fazem o elogio justamente de seu papel de guardião da disciplina social, da firmeza da fé e da reprodução de uma sociedade de ordens [...], enquanto os opositores contestam a legitimidade do tribunal, incompatível com uma sociedade de indivíduos que exclui o privilégio das ordens e das corporações, que valoriza a crença religiosa como um assunto de consciência individual e não de dimensão coletiva, que avalia a administração da Justiça como um sistema controlado de garantias para a segurança de todos os cidadãos". BETHENCOURT. *História das Inquisições*, p. 401-2.

somando-lhe um aspecto confessional. Tratava-se de criar uma representação de um império disciplinado e unificado sob uma única fé (confissão) cristã católica. O que se entendia como disciplina social na Época Moderna? Como esse conceito era informado por enunciados do dispositivo da carne?

Em um livro publicado por D. Jerónimo Osório, bispo do Algarve, em 1572, cujo título era *De Regis institutione et disciplina Libri V*, podemos observar como a ideia de disciplinamento se prestava a um esforço de confessionalização do Império e de manufatura de subjetividades cristãs carnis. O objetivo precípua desse texto era fornecer, em um momento de especial fragilidade da monarquia portuguesa (a juventude do rei D. Sebastião), modelos de comportamento aos diferentes grupos sociais, especialmente ao Príncipe. O termo *disciplina* aparecia no título do texto do bispo, com o sentido de uma maneira ordenada da formação do homem, fosse um príncipe, fosse um súdito. Portanto, a disciplina era uma técnica de subjetivação.⁷⁵⁷

A ideia da disciplina como formação do homem estava presente também no *Dictionarium latino-lusitanorum*, de Jerónimo Cardoso, publicado em Coimbra em 1570, que traduzia o vocábulo latino para o português "doutrina". Etimologicamente, *disciplina* retornava à noção de *paideia*, um conceito central à cultura grega, definindo a formação civilizada do grego, do *homem grego* (destacamos a marcação de gênero). Na cultura grega, a formação do homem, sua criação, quase como uma escultura, a partir do molde precário, algo mole, do garoto de família nobre, exigia mais do que sua formação intelectual (que, para a maioria dos homens cidadãos, resumia-se à leitura dos clássicos de Homero e à retórica), focando-se, principalmente, nas atividades que o formariam como sujeito viril na guerra, na política e em sua casa.⁷⁵⁸ Então, disciplina, na sua etimologia antiga, dizia de uma ideia larga de formação do homem, de sua subjetividade, porém, sempre em uma via pedagógica, logo, como uma técnica para manufaturar este modo de ser cristão.

As instituições cristãs, desde a Antiguidade Tardia e ao longo do Medievo, acrescentaram algumas transformações ao conceito de disciplina. Em primeiro lugar, a

⁷⁵⁷ PALOMO, Federico. *Fazer dos campos escolas excelentes*. Os jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian; Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2003, p. 49-50.

⁷⁵⁸ JAEGER, Werner. *Paideia*. A formação do homem grego. Trad. Artur M. Parreira; Adaptação do texto para a edição brasileira Monica Stahel; Revisão do texto grego Gilson César Cardoso de Souza. 6. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013, p. 1-18. (Clássicos WMF)

dimensão pedagógica evoluiu para identificar a disciplina ao conteúdo estudado no *quadrivium* das escolas medievais. Em segundo lugar, mas, cronologicamente anterior, a disciplina, como formação ideal do homem, sua preparação para a vida perfeita, foi assumida pelo monasticismo como a observância da regra de vida do mosteiro. As instituições cristãs — monacais sobretudo, mas, depois, desde o Medievo, extrapolando para as experiências leigas de espiritualidade, sem romper com a ideia grega antiga de *paideia*, de formação, de estilização de si —, deram à disciplina sentidos conectados às virtudes do cristianismo, com lugar destacado para as de obediência e modéstia ou humildade.⁷⁵⁹ O conceito de disciplina, portanto, não se desligava das relações de verdade-poder-subjetivação do dispositivo da carne.

O humanismo trouxe uma nova virada semântica ao conceito de disciplina. No contexto das cortes seculares, feudais, principescas e, logo, monárquicas, que se tornaram absolutistas, a disciplina aproximou-se da noção de civilidade, *civitas*, conforme proposta por Erasmo em *De civilitate*. Nessa versão secularizada, a disciplina racionalizou-se na forma de regras de comportamento para a vida civilizada, isto é, cortesã. A esse respeito, como não lembrar das considerações de Norbert Elias, que mostrou como a civilidade cortesã tomou o aspecto de um ideal de virtude a ser cultivado pelos que queriam inserir-se nas camadas superiores da sociedade?⁷⁶⁰

No uso do bispo algarvio, conforme o interpretou Palomo, o conceito de disciplina misturava essas influências, com o fim de configurar uma ideia de "disciplinas civis", que seriam as "doutrinas" que os homens deveriam seguir, conforme seu estado nobre, para a manutenção da boa ordem da República. Assim, o bispo propunha disciplinas várias, de acordo com o estamento social de cada homem, especialmente para os diferentes níveis da nobreza. Palomo afirma que: "Para os homens da época, a disciplina constitui, portanto, uma espécie de capital simbólico, sustentado numa primeira divisão que opõe o

⁷⁵⁹ PALOMO. *Fazer dos campos escolas excelentes*, p. 50-1.

⁷⁶⁰ "Mirabeau, igualmente, compara o que a maioria das pessoas, segundo ele, considera ser civilização (isto é, polidez e boas maneiras) com o ideal em cujo nome a classe média em toda a Europa se alinhava contra a aristocracia de corte e através do qual se legitimou – o ideal de virtude"; "*Civilité* era como *cultivé*, *poli*, ou *policé*, um dos muitos termos, não raro usados quase como sinônimos, com os quais os membros da corte gostavam de designar, em sentido amplo ou restrito, a qualidade específica de seu próprio comportamento, e com os quais comparavam o refinamento de suas maneiras sociais, seu 'padrão', com as maneiras de indivíduos mais simples ou socialmente inferiores". ELIAS. *O processo civilizador, volume I*, p. 51-2. PALOMO. *Fazer dos campos escolas excelentes*, p. 52.

homem disciplinado ao rústico”.⁷⁶¹ Ou seja, o bispo algarvio usava disciplina, para a nobreza, no sentido humanista de Erasmo, como civilidade, como critério de civilização.

Portanto, disciplinar era, na Época Moderna, modelar/estilizar a existência própria e de outrem (governar a si e aos outros) de acordo com as "doutrinas" (leis e normas) designadas pela Coroa e pela Igreja para cada estamento na sociedade. Por conseguinte, a disciplina do nobre cortesão não poderia ser a mesma do camponês rústico. Essa disciplina/estilização da existência tinha também um sentido próprio ao contexto do início da Época Moderna, atrelada como estava aos processos (que não se separavam facilmente) de consolidação do Estado e da formação de Igrejas territoriais. Tal sentido era o da formação, modelação de um novo tipo de fiel (chamado de "moderno", por Paolo Prodi), cuja ligação com a Igreja se dava por correntes jurídicas mais fortes que os elos que a ela prendiam o cristão medieval: não somente o selo do batismo e a experiência litúrgica e sacramental,⁷⁶² mas um elemento novo, a *professio fidei*, uma profissão de fé que valia como uma encarnação, uma introyecção juramentada de fidelidade à Igreja e à sua verdade, expressa em *confissões* publicadas pela instituição eclesiástica.⁷⁶³

Essa vontade de disciplina é tributária direta dos processos mais amplos, estudados no tópico anterior, de reformas cultural e religiosa em Portugal e seu império na Época Moderna. Na perspectiva do disciplinamento social, essa imposição institucional de uma ordem católico-monárquica oficial à sociedade teria sido

⁷⁶¹ PALOMO. *Fazer dos campos escolas excelentes*, p. 53.

⁷⁶² "Primeiro, o batismo é uma coisa que marca e que sela o pertencimento do batizado, não simplesmente à comunidade eclesial, mas também a Deus - mais fundamentalmente que à comunidade eclesial. O batismo é um selo [...]. É um selo, é uma marca". FOUCAULT. *Do governo dos vivos*, p. 96.

⁷⁶³ PRODI. *Uma história da justiça*, p. 237-8. Segundo Rui Luis Rodrigues, as *confissões* foram documentos, produzidos por diferentes instituições religiosas eclesiásticas, cuja finalidade era sintetizar em fórmulas (*formulae*) as doutrinas consideradas, pela instituição específica, como as mais básicas para a fé cristã. Daí a existência de confissões luteranas, calvinistas e católicas. Esses textos serviam como marcos de fronteira entre os credos cristãos e, mais importante, entre as identidades confessionais-políticas que, entre os séculos XVI e XVII, estavam sendo elaboradas a partir dos dogmas específicos. Sendo sínteses, as confissões eram textos dogmáticos gerais, resumiam a essência da fé de cada uma das denominações cristãs. Por isso, eram complementadas por catecismos (tanto entre protestantes, como entre católicos). Ao mesmo tempo, eram textos que tentavam fazer um apanhado geral, global de cada fé, sinalizando para um contexto mais rigoroso e disciplinado das relações entre fiéis e o conteúdo oficial da fé de cada um (havia menos espaço para interpretações originais dentro da ortodoxia). "O fiel, informado pela confissão que, pretendia-se, era aprendida a partir de rigorosa catequese, devia reconhecer-se como integrante de seu grupo confessional e, simultaneamente, ganhar clareza quanto aos equívocos das outras confissões. Fica claro o caráter subsidiariamente excludente desses documentos: ao definirem a fé, definiam também quem se situava fora dela". As confissões eram, portanto, ferramentas para implementar identidades religiosas, políticas, eróticas e de gênero, pois, como temos visto ao longo desta tese, a identidade de bom cristão não se desliga de formas bem precisas de governo/cuidado/confissão do próprio sexo. RODRIGUES, Rui Luis. Os processos de confessionalização e sua importância para a compreensão da história do Ocidente na primeira modernidade (1530-1650). *Tempo*, v. 23, n. 1, p. 1-21, jan.-abr. 2017, p. 2-3.

indispensável à formação dos Estados, agindo par a par com o que Palomo e Oestreich chamam de "alicerces ideológicos" do absolutismo, os quais eram o humanismo, a disciplina eclesiástica e a filosofia neo-estoica.⁷⁶⁴

Esse governo de si e dos outros, que era a disciplina na Época Moderna, não era realizado somente pelas monarquias, ao contrário, as instituições eclesiásticas também atuaram nessa dimensão, modelando as subjetividades de acordo com as diretrizes das relações de verdade-poder-subjetivação do dispositivo da carne cristã. O conceito de confessionalização serve, então, para abordar as maneiras como as instituições eclesiásticas também atuaram para disciplinar as sociedades europeias na Época Moderna. Dois aspectos fundamentais do processo de confessionalização foram destacados por Palomo. Um, a formação, ou a luta pela formação, de grupos confessionais homogêneos no território de um dado Estado, e, outro, a Igreja (ou as igrejas), que desempenhou um papel não desprezível na construção de formas institucionais do poder político na Época Moderna.⁷⁶⁵ Como aponta o historiador, as estruturas eclesiásticas eram capazes de aprofundar os efeitos de disciplinamento social de modos impossíveis para as estruturas estatais, alcançando as periferias dos reinos e, especialmente, impérios, formando uma cadeia de comunicação mais capilarizada com os súditos, divulgando mais amplamente as injunções da disciplina, em prol da instituição de uma homogeneidade estatal-confessional. Destarte, percebe-se que o objetivo do conceito de confessionalização é demonstrar como o elemento religioso-confessional contribuiu, de maneira essencial, para a coesão e a uniformização do conjunto dos súditos dos Estados em um dado território.⁷⁶⁶

⁷⁶⁴ PALOMO. *Fazer dos campos escolas excelentes*, p. 25-6. É importante ressaltar, conforme explicou Prodi, que o processo de confessionalização não se resumiu à disciplina social, especialmente, se se entender por isso uma instrumentalização pelo poder político do Estado para instaurar disciplina (homogeneidade) e ordem no seu território. Prodi destaca que os processos de confessionalização (no plural, porque eles não foram os mesmos para as regiões luteranas, calvinistas, católicas e os diferentes Estados que em cada uma brotaram, se consolidando ou não) envolveram também a formação das Igrejas territoriais, estabelecendo relações complexas com os respectivos Estados, uma transformação no modo de relação dos fieis com a religião, a espiritualidade e suas identidades, além de constituir aspectos de processos ainda mais gerais de modernização e secularização. PRODI. *Uma história da justiça*, p. 236.

⁷⁶⁵ PALOMO. *Fazer dos campos escolas excelentes*, p. 27-8.

⁷⁶⁶ PALOMO. *Fazer dos campos escolas excelentes*, p. 28-9. Mais recentemente, Palomo publicou um artigo reconsiderando o conceito de confessionalização à luz das críticas levantadas contra ele por historiadores nas últimas duas décadas e meia. Em primeiro lugar, destacou que esses debates historiográficos salientaram o que foi a "experiência ibérica nos séculos XVI e XVII", deslocando uma discussão que tendia a se concentrar na Europa do Norte e Central. Em segundo lugar, aplicar o conceito de confessionalização ao mundo ibérico permitiu reconsiderar o papel histórico da Igreja Católica e da Contrarreforma em uma duração mais longa, quebrando a ideia de que o cristianismo católico necessariamente produzira sociedades e sociabilidades anti-modernas, superficiais, emocionais (não

O que estava em jogo, nesse amplo processo de disciplinamento social, era a construção de identidades adequadas às vontades de poder normativas da Monarquia portuguesa e da Igreja Católica. Pretendia-se que as pessoas habitantes das terras e conquistas do império se identificassem como boas cristãs e súditas fiéis. Cabe, aqui, a questão se isso valia para todas as pessoas, pois nem todos os espécimes de ser humano ali residentes contavam como pessoas do ponto de vista das instituições de poder,⁷⁶⁷ podendo-se excluir a maioria dos povos não cristãos, especialmente africanos, sendo debatido (entre colonizadores clérigos e leigos) se os nativos americanos contavam como pessoas, isto é, se tinham alma. O diverso aparecia, para os ocidentais, cada vez mais sob a égide do Mal, do demoníaco, tendo os colonizadores portugueses demonizado a humanidade que encontraram nos trópicos americanos.⁷⁶⁸ Aos africanos escravizados, em particular, era dificultado o acesso à categoria de pessoa humana, isto é, cristã. Ao longo de todo o período colonial, para a maioria dos colonizadores, a sua escravização era um fato natural, até mesmo uma graça divina, pois os retiraria do ambiente pagão e

racionais, não impessoais) e ágrafas. Críticas mais pontuais também foram feitas. Vários autores criticaram um viés elitista e centralizador de análises que usam o conceito, as quais privilegiariam o poder régio e as instâncias eclesiásticas por ele controladas. Assim, foi proposta a ideia de um “disciplinamento horizontal” ou de uma “confessionalização vinda debaixo”, cujo fim era destacar o protagonismo dos agentes e das comunidades locais para além das instituições régia e eclesiástica. Essa abordagem a partir do nível local foi consequência das tensões que se verificaram no uso do conceito de confessionalização no âmbito da microhistória. A questão central a esse respeito tinha a ver com o modo de interpretar a recepção das normas, das práticas, das condutas e das doutrinas difundidas, impostas e controladas pelos processos confessionais no seio das comunidades locais. A consideração do micro nos processos de confessionalização permitiu detectar a existência de sujeitos que, sem estar distantes das pretensões das reformas, puderam assumir um papel ativo e criativo na incorporação dos dogmas, das práticas religiosas, das normas de condutas impostas desde acima. Abria-se, desse modo, um amplo espaço em que manifestações da ortodoxia confessional poderiam conviver com apropriações originais. Em resposta a críticas neste sentido, Palomo reconhece não ser desmedido pensar em um catolicismo plural no mundo ibérico da Época Moderna, múltiplas maneiras de vivenciar e entender o catolicismo. Trata-se de destacar a plasticidade do catolicismo moderno diante de suas realidades locais em relação criativa com a imposição de uma pretensa unidade confessional. PALOMO, F. Confesionalización. In: BETRÁN, José Luis; HERNÁNDEZ, Bernat; MORENO, Doris (orgs.). *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico de la Edad Moderna*. Bellaterra (Barcelona): Universitat Autònoma de Barcelona; Servei de Publicacions, 2016, p. 69-89.

⁷⁶⁷ Em outro contexto histórico-político, essa questão foi levantada por Judith Butler, ao inquirir sobre em que condições alguns corpos (nem todos) atingem um limiar de humanidade cujo sofrimento é digno de ser lamentado, cuja morte provoca o luto. Não é o sofrimento de qualquer corpo que suscita o luto, a preocupação, o cuidado de outrem, especialmente se o outro designa as instituições de poder. A vida digna de luto é somente aquela que é produzida de acordo com as normas que a caracterizam, *a priori*, como vida. Trata-se de um processo de modelagem e enquadramento. Assim, na história das subjetividades no Ocidente, nem todos os corpos conquistaram o estatuto de humanidade, ou o conquistaram somente de maneira precária. Se a vida é sempre precária (condição que fundamenta a responsabilidade ética para Butler), não são todos os corpos que têm a sua precariedade reconhecida, pois o sofrimento de alguns não causou, nunca, espanto ou pausa à maioria. BUTLER, Judith. *Quadros de guerra*. Quando a vida é passível de luto? Trad. Sérgio Tadeu de Niemeyer Lamarão; Arnaldo Marques da Cunha. Rev. trad. Marina Vargas. Rev. tec. Carla Rodrigues. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015, p. 13-55.

⁷⁶⁸ SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986, p. 49; 56.

demoníaco que o imperialismo português imaginava ser as sociedades africanas. Mesmo os indivíduos que questionavam o escravismo e/ou sua violência — que foram raros, como muitos jesuítas —, naturalizavam a desigualdade racial e atribuíam um estatuto de humanidade precário aos africanos e seus descendentes (mestiços ou não), que variava de acordo com sua inserção na sociedade cristã imperialista, colonial e escravista (trata-se da distinção entre boçais e ladinos).⁷⁶⁹

Vê-se, por conseguinte, que o projeto de adequação dos diversos povos do Império português a um ideal normativo e excludente de disciplinamento e confessionalização — realizado nos termos do dispositivo da carne no que tocava à gerência das experiências subjetivo-eróticas — só poderia desaguar na manufatura de identidades cujo enraizamento social era, no mínimo, tênue.⁷⁷⁰ Trata-se da elaboração de categorias algo fictícias de identificação, cujo objetivo político era enquadrar e simplificar as identidades e práticas dissidentes (políticas, étnicas, espirituais, eróticas, de gênero) e, como consequência, dar maior coesão político-cultural ao vasto império ultramarino. A identidade cristã-carnal, branca, masculina, viril, autoritária-patriarcal do Império, ao nível coletivo ou individual das subjetividades, revela-se como uma projeção, um efeito *a posteriori* das relações de poder, em movimento, no processo de disciplinamento e confessionalização.⁷⁷¹

⁷⁶⁹ SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos internos*. Engenhos e escravos na sociedade colonial. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 210-5; RUSSELL-WOOD, A. J. R. *The black man in slavery and freedom in colonial Brazil*. New York: Palgrave Macmillan, 1982, p. 1-4.

⁷⁷⁰ Não se pode dizer que os processos de confessionalização transcorreram sem resistências, as quais fragilizavam as pretensões totalizantes de cada identidade confessional-política. Prodi denomina os grupos resistentes como "cristãos radicais", indicando o conjunto, heterogêneo, dos que recusaram o processo de confessionalização e suas consequências, tais como a adesão subjetiva e jurídica às Igrejas territoriais, aos Estados a elas coligados e, talvez mais fundamentalmente, aos discursos de verdade da fé e de si que cada um deles desenrolava em torno do novo fiel. Esses grupos foram hostilizados e rejeitados pelas diferentes confissões, sendo expulsos para além da linha de cada ortodoxia, merecendo uma identificação generalizada como hereges. Hesitando em catalogar os vários grupos resistentes, porque considera que esses movimentos eram diversos e mesclados entre si e entre as Igrejas, configurando um fenômeno submerso, Prodi menciona os seguintes grandes grupos ou correntes, o nicodemismo, o anabatismo, os espirituais ou místicos (dentro ou fora das Igrejas, nos limites da ortodoxia), e os humanistas cristãos, na linha de Erasmo de Roterdã. PRODI. *Uma história da justiça*, p. 240-8.

⁷⁷¹ Estabelecemos essa interpretação a partir de uma linha dos estudos *queer* e pós-coloniais que procuram situar as identidades nacionais, individuais e coletivas no eixo da reprodução de desigualdades de raça, gênero, sexualidade. A antropóloga afro-dominicana Ochy Curriel, por exemplo, estudou como a identidade nacional colombiana construiu-se a partir da celebração de um contrato heterossexual (baseando-se na noção da heterossexualidade como regime político compulsório) implícito à outorga da Constituição do país. Em linha não dissimilar, Richard Miskolci estudou o ideal de nação das elites imperiais brasileiras no século XIX como um projeto autoritário e centrado em um regime de heterossexualidade compulsória e de intrínseca discriminação racial. Finalmente, Preciado é quem resumiu o problema, indicando um caminho para deslocar a questão para outras temporalidades ocidentais: "Sujeito e nação não passam de ficções normativas que visam engessar os processos de subjetivação e de criação social em constante

Esse enraizamento social tênue das categorias de identidade projetadas pelo Santo Ofício (especificamente no caso da categoria de sodomita), entre outras instituições, pode ser explicado, parcialmente, pelos limites da ação inquisitorial. Kamen lista três grandes razões para a relativa ineficiência das Inquisições na Época Moderna. Em primeiro lugar, uma resistência, sem fim e sistemática, de outras cortes de justiça, tanto régias como eclesiásticas, e das autoridades regionais, em colaborar ou submeter-se à autoridade inquisitorial (o que não significa que não tenham ocorrido casos de estreita colaboração entre as instituições no campo religioso, como veremos a seguir). Em segundo lugar, o historiador aponta os recuos inatos de uma organização primitiva (isto é, que utilizava tecnologias precárias de geração, gerência e cruzamento dos dados acumulados em seu arquivo), administrada por pessoas muitas vezes ignorantes, incompetentes e corruptas, de modo que os tribunais inquisitoriais nunca conseguiram alcançar um nível satisfatório de eficiência no manuseio dos dados do saber que, aos trancos e barrancos, produziam. E, em terceiro lugar, Kamen destaca que todo o sistema de controle inquisitorial precisava angariar apoio, assim como informações, dos movimentos de base, todavia, os inquisidores jamais lograram alcançar um tal apoio em uma extensão ampla o suficiente (ainda que esforços de enraizamento social nesse sentido tenham sido feitos, como veremos a seguir) para estabelecer uma rede cerrada de controle e disciplinamento sobre toda a sociedade, especialmente nas áreas mais afastadas dos impérios coloniais, poderíamos acrescentar. Dos três itens, o historiador julga o primeiro como o mais problemático, argumentando que as Inquisições ibéricas nunca estiveram certas de sua posição e sempre sentiram ansiedade no campo da disputa política de prestígio e poder na economia política do Antigo Regime, daí os inquisidores terem sido sempre bastante cílios ao enfatizar o que julgavam ser seus direitos e privilégios.⁷⁷²

O apoio à ação disciplinar inquisitorial não foi nunca unânime, ainda que pudesse ter sido majoritário, especialmente no que tocava à perseguição e ao enquadramento dos sodomitas. Historiadores têm mostrado como a Inquisição foi contestada, nos reinos e

transformação. A subjetividade e a sociedade são constituídas de uma multiplicidade de forças heterogêneas, irredutíveis a uma única identidade, a uma única língua, a uma única cultura, a um único nome". PRECIADO, Paul B. *Um apartamento em Urano*. Crônicas de travessia. Trad. Eliana Aguiar. Prefácio Virginie Despentes. Rio de Janeiro: Zahar, 2019, p. 37. CURIEL, Ochy. *La nación heterosexual*. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación. Bogotá, D.C.: Brecha Lésbica; en la frontera, 2013; MISKOLCI, Richard. *O desejo da nação*. Masculinidade e branquitude no Brasil de fins do XIX. Prefácio Margareth Rago. Apresentação Mariza Correa. São Paulo: Annablume, 2013. (Coleção *Queer*)

⁷⁷² KAMEN. *The Spanish Inquisition*, p. 1626-1629.

impérios de Espanha e de Portugal. Segundo Yllan de Mattos, os críticos (que foram tanto eruditos como populares) ao Santo Ofício costumavam estar dispersos no conjunto dos povos dos impérios ibéricos, à exceção dos membros da Companhia de Jesus ao longo do século XVII (período em que vários inicianos, mas, por certo, não todos, encetaram uma campanha, descontínua, contra a Inquisição portuguesa, culminando na suspensão temporária do tribunal pelo papa entre 1674 e 1681) e dos cristãos-novos (empenhados, desde antes da instalação oficial do tribunal em Portugal, a comprar sucessivos perdões gerais ao Papado, contestando também o estilo jurídico inquisitorial). Os principais pontos de crítica eram a ação interesseira dos inquisidores, cobiçosos dos bens dos acusados (especialmente das fortunas dos cristãos-novos), o julgamento arbitrário e o segredo do processo, pontos que veremos, nos próximos capítulos, repetidos inclusive por alguns réus processados por sodomia.⁷⁷³ Também Schwartz registrou a existência de muitos críticos à ação inquisitorial espalhados por vários pontos dos impérios ibéricos da Época Moderna, na medida em que ideias acerca da tolerância religiosa faziam parte da cultura popular não-oficial ibérica (disseminando-se, depois, pelos impérios ultramarinos, onde estabeleceram complexas relações de mestiçagem e hibridismo cultural com as religiões e religiosidades ameríndias e africanas), brotando, ocasionalmente, nos discursos de muitas personagens, resumindo-se na máxima tradicional de que "cada um se salvaria na sua lei"⁷⁷⁴

Todavia, não nos iludamos, as críticas e contestações ao Santo Ofício não formavam maioria. Como ressalta Schwartz, no início da Época Moderna, a maioria das pessoas, em todos os estratos culturais, apoiava o projeto disciplinar comum das monarquias absolutistas e da Igreja, implementado vigorosamente pela Inquisição. A formação de um império confessional (ao menos nas fantasias oficiais) era tomada como

⁷⁷³ MATTOS, Yllan de. *A Inquisição contestada*. Críticos e críticas ao Santo Ofício português (1605-1681). Rio de Janeiro: Mauad; Faperj, 2014, p. 209-212.

⁷⁷⁴ "O questionamento da Inquisição e da política de intolerância floresceria no mundo ultramarino dos impérios ibéricos, onde a autoridade era restrita, o anonimato grande e as identidades e fronteiras imperiais étnico-religiosas permeáveis". SCHWARTZ. *Cada um na sua lei*, p. 178. Recentemente, o historiador Igor Tadeu Camilo Rocha mostrou como a ideia de tolerância religiosa envolvia, várias vezes, cruzamentos multidirecionais entre vertentes populares e os debates eruditos, especialmente durante o século XVIII, com o advento da Ilustração (o que não significa que houve uma defesa unânime da tolerância nos meios letrados; ao contrário, em Portugal, a cultura oficial perseguiu as ideias tolerantes pelo menos até a Revolução Liberal do Porto em 1820). O autor analisou as relações de proximidade entre as concepções populares de tolerância e aquelas que, advindas de variados debates eruditos (religiosos, teológicos e filosóficos), eram mais sistematizadas. CAMILO ROCHA, Igor Tadeu. *Entre o 'impeto secularizador' e a 'sã teologia'*. Tolerância religiosa, secularização e ilustração católica no mundo luso (séculos XVIII-XIX). Tese (doutorado). Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de História, Programa de Pós-graduação em História, 2019, p. 9-20; 188-306.

condição para a estabilidade política, na medida em que práticas dissidentes (categorizadas como heresias ou assimiladas como tal, sendo um exemplo a sodomia, conforme vimos no capítulo anterior) eram consideradas como atentados contra a ordem divina e natural da sociedade.⁷⁷⁵ Ademais, os inquisidores dispunham de poderosas e corrosivas técnicas para fazer valer seu projeto de saber-poder-subjetivação, mesmo quando esbarravam em resistências de comunidades a princípio hostis a intervenções de poderes externos. Tratava-se da pedagogia do medo, que disseminava o terrível espectro do Santo Ofício, assegurando (ao açular sentimentos de medo, pânico, paranoia, culpa, ódio) a adesão popular aos apelos disciplinares das autoridades inquisitoriais.⁷⁷⁶

Para entendermos como os inquisidores manuseavam essas técnicas de poder da disciplina, fundadas na excitação de sentimentos de medo e culpa, tocando (e, na verdade, formando, de modo performativo) o interior libidinoso, concupiscente dos corações de todos os cristãos (convertendo-os em subjetividades carnis), é necessário explicar a posição ocupada pelo Tribunal na sociedade de Antigo Regime português, inquirindo sua natureza ambivalente, suas relações com outras instituições e sua possibilidade de atuação imperial. Passemos a estas discussões no próximo item.

3.3.1 O Tribunal do Santo Ofício da Inquisição na sociedade portuguesa de Antigo Regime

A Inquisição foi instaurada em Portugal em 1536 sob os auspícios da monarquia portuguesa. A criação da versão portuguesa do Santo Ofício estava em continuidade com o aparecimento da instituição na Espanha, que a antecedeu em algumas décadas. A Inquisição fora fundada na Espanha em 1º de novembro de 1478, com a bula *Exigit sinceræ devotionis affectus*, assinada pelo papa Sisto IV. Essa bula fora uma resposta direta às petições dos Reis Católicos, desejosos de obter o estabelecimento de uma agência especializada na disciplina, no controle espiritual-moral do rebanho católico espanhol e que estivesse sob autoridade régia. A bula de fundação da Inquisição na Espanha criava o tribunal como uma instituição da monarquia, garantindo aos reis espanhóis o privilégio de nomear os inquisidores de cada uma das cidades ou dioceses do reino.⁷⁷⁷ Sem negar a vontade de poder dos Reis Católicos, não se deve retirar a fundação do Santo Ofício na Espanha do contexto cultural-discursivo do crescimento dos

⁷⁷⁵ SCHWARTZ. *Cada um na sua lei*, p. 25.

⁷⁷⁶ VAINFAS. *Trópico dos pecados*, p. 224.

⁷⁷⁷ BETHENCOURT. *História das Inquisições*, p. 17-8.

sentimentos de medo, insegurança, ódio e intolerância, pautados em discursos morais, religiosos e teológicos do regime de saber-poder-subjetivação da carne cristã.⁷⁷⁸

Tratava-se de uma ruptura clara com a lógica política da Inquisição medieval. Estabelecida no século XIII para combater as dissidências religiosas na Europa, a Inquisição medieval fora criada diretamente pela Sé de Roma, por iniciativa do papa Gregório IX. Sua criação foi resultado da mudança na abordagem da Igreja em relação às heresias medievais, como vimos anteriormente, abandonando a postura persuasiva tradicional dos bispos (voltados para a conversão de hereges individuais) rumo a uma atuação mais agressiva e zelosa contra movimentos heréticos, que, por sua amplitude, tendiam a se confundir com a plebe em geral.⁷⁷⁹ Era a chamada "Inquisição delegada" ao frade Domingos de Gusmão, fundador da, então, nova Ordem dominicana. Essa primeira Inquisição foi dominada, coordenada e dirigida pelo papa. Deve, pois, ser entendida como

⁷⁷⁸ O historiador John Bossy registrou um caso que nos ajuda a articular o contexto cultural-discursivo da Espanha no momento da instalação da Inquisição nesse reino. Trata-se do caso do santo menino de La Guardia (um santo popular do catolicismo tardo-medieval espanhol). O historiador teceu a seguinte narrativa sobre o contexto cultural de medo, culpa e ódio na península ibérica ao final do século XV, em tradução de nossa autoria: "Uma década que, alhures, viu a exposição oficial da nova heresia da feitiçaria diabólica, concluiu-se em Castela com a revelação da história do Santo Menino de La Guardia, uma projeção em que todos os medos e ódios do catolicismo medieval tardio estavam compostos. Em uma pequena aldeia perto de Ávila, uma seita de judeus e *conversos* não-identificados havia matado uma criança cristã, cuja identidade era igualmente obscura, mas que, evidentemente, era o menino Jesus. Eles o tinham crucificado, ritualisticamente o insultado, e, finalmente, cortaram-no fora seu coração, elevando-o, como a hóstia, às vistas de sua congregação. Não está claro se eles consumiram o coração, mas eles — ou, sem dúvida, os *conversos* entre eles, para quem nada era fácil - tinham procurado hóstias genuínas, as quais, depois de serem submetidas a indignidades indizíveis no ritual, tinham sido, como o *viaticum* dos moribundos, distribuídas amplamente aos confederados". BOSSY, John. *Christianity in the West. 1400-1700*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1985, p. 87. O historiador Vinicius de Freitas Morais investigou como o relato do assassinato do menino de La Guardia, produzido pelo Santo Ofício castelhano, estava associado a uma longa tradição erudita católica, que vinha desde o século XII (apropriando-se de passagens de autores cristãos antigos), de construção da acusação de crime ritual cometido por judeus e, mais tarde, por conversos. Uma linha discursiva que, ao longo do tempo, foi se enriquecendo de mais detalhes, como a crucificação e o martírio das crianças, a retirada ritual do sangue para uso medicinal, a profanação da hóstia (uma resposta direta à ascensão da eucaristia a uma posição central na liturgia cristã a partir da Idade Média central, como temos visto). Relendo as atas do processo instalado contra os acusados do assassinato ritual do menino de La Guardia, o autor aponta que as inconsistências jurídicas dos autos (não houve sequer corpo de delito, o cadáver do menino nunca foi encontrado) não causaram qualquer pausa nos inquisidores, visto que os acusados confessaram (sob tormento) o crime, resultando na execução pública dos condenados. Ainda que questione uma ligação direta entre o crime de La Guardia em 1490 e a expulsão geral dos judeus da Espanha em 1492 (defendida por vários historiadores), Morais concorda que "é possível traçar uma relação entre a efervescência antijudaica na península Ibérica e o edito de expulsão, a qual permitiu, como resultado que acusações sem provas se tornassem longos processos que reforçariam o antijudaísmo". MORAIS, Vinicius de Freitas. O assassinato do santo Niño de La Guardia e as dinâmicas da acusação de crime ritual contra os judeus na década de 1490. *Anais da XII Jornada de Estudos Históricos professor Manuel Salgado*. PPGH/UFRJ, v. 3, Rio de Janeiro, 2017, p. 977-993.

⁷⁷⁹ SULLIVAN, Karen. *The inner lives of medieval inquisitors*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2011, p. 1-29.

uma protuberância da Igreja feudal, que tinha pretensões universalistas.⁷⁸⁰ Essa tradição medieval de uma Inquisição papal, contudo, como aponta Bethencourt, não estava ainda em vigor há três séculos, quando os Reis Católicos fizeram prevalecer os novos poderes dos Estados modernos sobre um Papado que começava a parecer arcaico. O domínio monárquico sobre a Inquisição na Espanha e, depois, em Portugal, estabelecia, pela primeira vez, uma conexão formal entre dois universos jurídicos, o eclesiástico e o civil, por meio da figura do Príncipe responsável pela nomeação dos inquisidores, cuja fidelidade, por isso mesmo, não estava mais direcionada de modo inquestionável à Igreja de Roma.⁷⁸¹

Na fundação da Inquisição em Portugal, a ascendência da Coroa também ficou patente. Estabelecido pela bula *Cum ad nihil magis*, de 23 de maio de 1536, o Santo Ofício pôde fincar raízes em terra lusitana somente por obra e graça do monarca, pois a iniciativa régia concorrera de modo decisivo para que a instituição fosse criada, desde a campanha diplomática junto à corte papal, nos anos que antecederam a bula, até os ritos de fundação da instituição, em que o rei esteve sempre na posição de primeiro responsável por sua criação.⁷⁸² Segundo o historiador Giuseppe Marcocci, a criação do Tribunal do Santo Ofício em Portugal dever ser colocada no contexto de um amplo conflito político-social, indo mais além do âmbito estrito de uma feição mais ou menos intolerante do Estado absolutista de início dos quinhentos, com as respectivas opções culturais e religiosas disponíveis. O autor refere-se tanto às disputas políticas na Corte dos monarcas portugueses, na primeira metade do século XVI, como também às convulsões da cultura religiosa no reino no mesmo período, marcada pelo problema da conversão forçada dos judeus em 1497 e de como receber e tratar social e juridicamente os cristãos-novos (eles deveriam ou não ser integrados à sociedade cristã?).⁷⁸³ Nesse último aspecto, estava em jogo o crescimento dos sentimentos de medo e ódio, fomentando uma cultura de intolerância, na sociedade reinol, especialmente após o terremoto de 1531, que foi acompanhado por pregações de frades atribuindo o desastre coletivo à *Dei iram in die irae* (a ira divina em um dia de ira), contribuindo para a radicalização do medo e do ódio,

⁷⁸⁰ NOVINSKY. *A Inquisição*, p. 15-8. Segundo Prodi, o arcabouço jurídico no seio do qual o procedimento inquisitorial foi criado (o inquérito) deve ser entendido como parte do processo mais amplo de formação do direito canônico entre os séculos XII e XIII, ainda que a Inquisição fosse guiada também pelas normas do Código Justiniano. PRODI. *Uma história da justiça*, p. 100.

⁷⁸¹ BETHENCOURT. *História das Inquisições*, p. 18.

⁷⁸² BETHENCOURT. *História das Inquisições*, p. 25.

⁷⁸³ MARCOCCI, Giuseppe. A fundação da Inquisição em Portugal: um novo olhar. *Lusitania Sacra*, 23, jan.-jun. 2011, p. 17-40.

além de o direcionar contra os grupos identificados, nos termos do dispositivo da carne, como os inimigos da cristandade (este conjunto apenas supostamente coeso), os judeus, os cristãos-novos e os hereges (categoria larga o suficiente para permitir uma confortável ação do Santo Ofício).⁷⁸⁴

Na sociedade portuguesa da primeira metade do XVI (tornado mais sensível exatamente na década de 1530),⁷⁸⁵ o problema dos cristãos-novos conectava-se aos processos mais largos que estamos acompanhando ao longo do texto. Ligava-se à vontade de saber-poder-subjetivação que, disseminada no Ocidente com as expressões do dispositivo da carne, incentivava uma ânsia, normativa, por uma disciplina fundada em definições rigorosas de ortodoxia (com pouco espaço para estilizações individuais), para o que se fizeram necessários instrumentos coercitivos mais vigorosos e atentos do que os tribunais ordinários de bispos, tradicionalmente ausentes e que tendiam à persuasão ou tolerância em relação aos elementos categorizados como “os outros da cristandade” (no caso português, principalmente o cristão-novo judaizante, mas também o mourisco, a bruxa, com seu pacto demoníaco e o sodomita, com seu sexo contrário à natureza).⁷⁸⁶ Daí que a instalação da Inquisição exigiu e provocou modificações no quadro das formas de vigilância/estabelecimento da ortodoxia em Portugal, o que não pôde ser feito repentinamente — de modo que o processo de instalação e consolidação do Santo Ofício se estendeu por décadas, desde o primeiro pedido do rei português ao Papado em 1515, até a fundação oficial em 1536 e, mais além, à expansão dos poderes e da jurisdição inquisitorial nas suas primeiras décadas de funcionamento.⁷⁸⁷

⁷⁸⁴ MUNIZ, Márcio Ricardo Coelho. 1531: Gil Vicente, judeus e a instauração da Inquisição em Portugal. *Contexto*, Vitória, ES, v. 7, p. 95-108, 2000.

⁷⁸⁵ MARCOCCI. A fundação da Inquisição em Portugal, p. 29.

⁷⁸⁶ De acordo com Marcocci, os prelados portugueses conservavam, na primeira metade do XVI, uma competência para proceder contra os crimes de apostasia e de heresia, inclusive sobre os de origem judaica. Várias vezes, os bispos portugueses contrapuseram sua autoridade tradicional contra ingerências de inquisidores castelhanos. Por isso, o projeto monárquico de uma Inquisição para Portugal chamar de sua precisou envolver mecanismos para enfraquecer a autoridade episcopal. MARCOCCI. A fundação da Inquisição em Portugal, p. 20-3. Por outro lado, como nos informa a historiadora Juliana Pereira, era preponderante, no período, um modelo de bispo como um cortesão, inseridos nas disputas das sociedades de corte em torno dos monarcas absolutistas. Os bispos tendiam a ser absenteístas e negligentes com suas tarefas pastorais-disciplinares e também com a gerência de suas dioceses. José Pedro Paiva caracteriza este período como uma conjuntura de corrupção e decadência do poder episcopal, que foi revertido, depois, pela reafirmação, a partir do Concílio de Trento, do poder episcopal nas mãos de novos bispos-pastores. Anteriormente, os bispos eram senhores nobres e comportavam-se como tais, eram cortesãos, guerreiros, príncipes (tais eram os bispos comuns da Renascença). PEREIRA. *Bruxas e demônios no arcebispo de Braga*, p. 50-1; PAIVA, José Pedro. *Os bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006, p. 111-128.

⁷⁸⁷ MARCOCCI. A fundação da Inquisição em Portugal, p. 23-40.

A grande ascendência da monarquia sobre a Inquisição portuguesa prosseguiria ao longo do século XVI, conforme analisa Palomo, em não pequena dose, devido à influência do cardeal infante D. Henrique, que se tornou inquisidor-geral e, depois, rei. Nomeado inquisidor-geral em 1539, o cardeal dedicou-se com intensidade à organização institucional do Santo Ofício, definindo suas principais linhas de ação. Para Marcocci, D. Henrique deve ser considerado o verdadeiro fundador da Inquisição portuguesa, porque ele não somente engendrou um plano para a reorganização e expansão da instituição, executando-o paulatinamente ao longo de décadas, como moldou o discurso hegemônico em Portugal e suas colônias em torno de uma definição severa de ortodoxia, demonstrando a profunda ansiedade com a pureza da fé (e das identidades cristãs) do Império português.⁷⁸⁸ Com o apoio de D. Henrique, a Inquisição portuguesa pôde expandir sua base administrativa e burocrática. Foram criados os tribunais de distrito, em Lisboa, Évora e Coimbra, cada um dotado de um corpo permanente de oficiais para seu funcionamento (os quais incluíam inquisidores, solicitadores, comissários, dentre vários outros) e de mecanismos jurídicos necessários para o seu funcionamento, como uma corte de lei.⁷⁸⁹ Não é sem razão que, sob sua batuta, como veremos logo a seguir, o Santo Ofício voltou-se para a perseguição à sodomia, um pecado e delito que, como vimos, assimilado à heresia, era pensado e experimentado como o corolário da concupiscência humana.

Nos fundamentos da Inquisição, de acordo com Palomo, a mescla entre autoridade papal e régia manifestou-se, principalmente, no atributo da Coroa para intervir na eleição e nomeação do inquisidor-geral (que, a princípio, diferentemente da Inquisição espanhola, mantinha-se formalmente nas mãos do papa, ainda que ele não tivesse mais força política para decidir de modo independente do monarca) e na inserção do Conselho Geral do Santo Ofício, órgão máximo da Inquisição portuguesa, na estrutura administrativa do Estado.⁷⁹⁰ José Pedro Paiva defende fortemente que a submissão à ortodoxia católica (e à monarquia, que se colocava como sua representante e defensora) foi instilada aos portugueses (o autor se refere aos habitantes de Portugal, mas podemos pensar em algo similar, em alguma medida, para os súditos do rei português em variadas

⁷⁸⁸ MARCOCCI. A fundação da Inquisição em Portugal, p. 39-40.

⁷⁸⁹ Feitler vê o período da gestão do infante D. Henrique como o momento de expansão e de fixação da jurisdição da Inquisição diante das demais instituições do campo religioso, nomeadamente, dos bispos. Foi nesse período em que o primeiro Regimento inquisitorial foi escrito, com publicação em 1552, bem como o Regimento do Conselho Geral, datado de 1570. FEITLER. 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. 242.

⁷⁹⁰ PALOMO. *Fazer dos campos escolas excelentes*, p. 64.

partes do império) “pelos baluartes da fé da disciplina, ou seja, por bispos pastores e inquisidores vigias”.⁷⁹¹

A dualidade funcional do Santo Ofício nos reinos ibéricos e suas colônias era um problema de fronteiras políticas entre as jurisdições do Estado (secular e nacional) e da Igreja (espiritual e universal), uma vez que a Inquisição reivindicava, simultaneamente, uma isenção em relação à autoridade secular (na medida em que era um tribunal religioso de questões de fé) e a capacidade de exercer autoridade secular.⁷⁹² Isso se desdobrava em graves problemas de etiqueta (uma questão política central nas sociedades de Antigo Regime), pois os inquisidores pretenderam ter precedência sobre dignidades eclesiásticas (como os bispos) e civis (como os vice-reis nas colônias espanholas) em eventos públicos, fossem eles organizados ou não pela Inquisição.⁷⁹³ As Inquisições modernas, portanto, diferente de suas antecessoras medievais, tinham um caráter híbrido,⁷⁹⁴ que se entende a partir das funções desempenhadas pela instituição no processo de confessionalização nas monarquias católicas da Península Ibérica e seus impérios coloniais.

A posição ocupada pela Inquisição no processo de confessionalização em Portugal e seu império ultramarino ajuda a entender a dualidade político-jurídica que distinguiu o funcionamento dos tribunais ibéricos da Época Moderna. De acordo com Kamen, o Santo Ofício, em Espanha e em Portugal, funcionou de modo ambivalente, atuando como tribunal e conselho régio, ao mesmo tempo em que se valia de sua natureza eclesiástica, traçando sua legitimidade ao poder universal do Papado. Assim, os inquisidores nunca deixaram de ser dependentes, em certa medida, dos monarcas (o que não significa que não tenham ocorrido conflitos entre Coroa e Inquisição, visto que os projetos de poder de

⁷⁹¹ PAIVA, José Pedro. "Com toda a conformidade e boa correspondência": Inquisição e episcopado em Portugal (1536-1750). 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. 17-18.

⁷⁹² BETHENCOURT. *História das Inquisições*, p. 293-4.

⁷⁹³ KAMEN. *The Spanish Inquisition*, p. 1687-94. Estudando a etiqueta que governava a realização dos autos de fé das Inquisições modernas, Bethencourt detectou que os conflitos de precedência entre inquisidores, bispos, governadores e vice-reis foram uma constante, resultando, muitas vezes, na ausência das autoridades concorrentes aos inquisidores, como estratégia para evitar a perda de prestígio nestas batalhas simbólicas. Vejamos o trecho seguinte: "O Conselho da Inquisição portuguesa explicita em 1612 a argumentação que se encontra por trás do apoio sistemático à precedência dos inquisidores: como delegados do papa para a perseguição das heresias, eles são mais dignos do que o bispo no quadro do auto da fé, pois se trata de um ato particular do tribunal, no qual os inquisidores estão no exercício de sua jurisdição enquanto representantes diretos do papa". BETHENCOURT. *História das inquisições*, p. 246.

⁷⁹⁴ BETHENCOURT. *História das inquisições*, p. 229.

cada uma podiam se desencontrar).⁷⁹⁵ Essa dependência era, inclusive, econômica, pois era a Coroa que financiava o funcionamento dos tribunais inquisitoriais. Não obstante tudo isso, a existência jurídica da Inquisição dependia da aprovação da Igreja de Roma, que conservava a prerrogativa de suspendê-la, totalmente ou algumas de suas funções (o que ocorreu em algumas ocasiões, como em 1544, quando o papa decretou uma suspensão temporária da execução das sentenças inquisitoriais).⁷⁹⁶

Os processos ibéricos de confessionalização, entendidos como a difusão (com fins de uma introyecção subjetiva) autoritária da disciplina cristã (de uma estética da existência ditada pelo dispositivo da carne cristã), foram a maneira como os ditames da Contrarreforma se fizeram valer, em diferentes diacronias, em Espanha, Portugal e seus impérios. Daí ser válida a afirmação de Vainfas, para quem as Inquisições modernas ecoavam os objetivos gerais da Contrarreforma, a saber: “conter o avanço do protestantismo na Península, combater os saberes eruditos que extrapolavam os preceitos do catolicismo e perseguir as manifestações da cultura e da religiosidade populares irredutíveis aos dogmas da Igreja”.⁷⁹⁷ Ao reafirmar a pureza da identidade cristã-carnal/imperial portuguesa (uma ansiedade que se imiscuía até nas exigências de um sangue limpo/puro/não-misturado, cada vez mais presente nas mais diversas instituições da sociedade portuguesa e, depois, na colonial a partir da segunda metade do século XVI),⁷⁹⁸ a Inquisição atuava como mais um vetor dos processos mais amplos, atrás estudados, de reforma (religiosa e cultural), controle e, até mesmo, da produção das categorias de identidade culturalmente valorizadas ou desvalorizadas, diferenciando os bons cristãos, de sangue limpo e experiências eróticas castas (no seio da conjugalidade

⁷⁹⁵ Sobre os conflitos entre inquisidores e Coroa em Portugal e na Espanha (para o período da União Ibérica), como também entre os inquisidores portugueses e o Papado, ver: FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência*. Igreja e Inquisição no Brasil. São Paulo: Alameda; Phoebus, 2007, p. 71-82; FEITLER, Bruno. Dos usos políticos do Santo Ofício no Atlântico. O período filipino, p. 242-5. Bethencourt afirma com clareza que as Inquisições ibéricas souberam sempre jogar com a sua dupla natureza para manter sua autonomia, de modo que a submissão aos monarcas nunca foi total. BETHENCOURT. *História das Inquisições*, p. 294-5.

⁷⁹⁶ KAMEN. *The Spanish Inquisition*, p. 1686-7; MARCOCCI. A fundação da Inquisição em Portugal, p. 39

⁷⁹⁷ VAINFAS. *Trópico dos pecados*, p. 189.

⁷⁹⁸ De acordo com Fernanda Olival, a segregação social por critério de pureza de sangue (estabelecida por estatutos dispersos de várias instituições, não tendo sido oficializados em uma lei geral da Coroa) era um problema de natureza "ideológica-religiosa", tendo tido forte impacto político e social. A ansiedade quanto à pureza do sangue discriminava judeus, mouros, gentios, mulatos, negros e oficiais mecânicos, além de condenados no Santo Ofício em alguns casos. OLIVAL, Fernanda. Rigor e interesses: os estatutos de limpeza de sangue em Portugal. *Cadernos de Estudos Sefarditas*, n. 4, p. 151-182, 2004.

ou do celibato), fálicas e de ânus fechado,⁷⁹⁹ dos inimigos da fé e da Coroa, classificados/enquadrados (resumidos, achatados, simplificados) como cristãos-novos judaizantes, mouros maometanos, bruxas e sodomitas, ou, de forma sintética, heréticos. Todos estes últimos, ressalte-se, eram tidos como temíveis, porque desafiam a unidade da cristandade, ao abrirem-se, inclusive em seus ânus, em alguns casos (como as bruxas e os hereges satanistas, além, é claro, dos sodomitas) para modos de ser não-oficiais, populares e, no limite, não-cristãos.

Na ação do Santo Ofício, desdobrando-se em milhares de processos, denúncias, confissões sobre muitos outros crimes, além da suspeita de heresia por apostasia judaica, sendo um deles o do pecado nefando, escutar-se-ia, entre inúmeras outras vozes abafadas, o murmúrio anônimo de gemidos que, constrangidos pela tecnologia disciplinadora que era a categoria de sodomia, convertiam-se do prazer anal às lágrimas de arrependimento e aos pedidos de misericórdia dos que se aceitavam (ou assim diziam para tentar atenuar o castigo), alegando, a fragilidade de sua carne, como sodomitas.⁸⁰⁰ É essa operação de conversão que nos interessa perscrutar, para o que é necessário acompanhar como a sodomia foi incluída no rol de pecados ou crimes de cunho herético sob a jurisdição do Santo Ofício português.

3.3.2 O lugar da sodomia no ordenamento jurídico português

Em Portugal, muito antes da sodomia ser anexada ao rol de pecados de cunho heréticos passíveis de processo criminal por parte da Inquisição – de fato, muito antes da própria criação do tribunal no reino –, a categoria já havia sido criminalizada na forma

⁷⁹⁹ Fernanda Olival afirma que, segundo os estatutos das três ordens militares abertas aos leigos em Portugal (as ordens de Avis, Cristo e Santiago), os que portavam seus hábitos deveriam viver existências de castidade conjugal, ou seja, seus casamentos deveriam ser espirituais, o que suprimia as relações sexuais, especialmente após a descendência ter sido conquistada (uma concessão feita pelo papa Alexandre VI em 1496). Para ser cavaleiro professo da Ordem de Malta, por outro lado, o voto de castidade completa continuou sendo uma exigência. OLIVAL. Rigor e interesses: os estatutos de limpeza de sangue em Portugal, p. 157.

⁸⁰⁰ Usamos a expressão "murmúrio anônimo" para emular as inúmeras posições de sujeito possível em uma formação discursiva, que, na verdade, produz os sujeitos a partir do seu jogo com as relações de poder. Como explicou Deleuze, todas as posições de sujeito da função enunciativa, em um discurso dado, se alinham como derivadas das próprias regras de formação do discurso, de seu *a priori histórico*. A expressão "murmúrio anônimo", cunhada, na verdade por Deleuze, tem o sentido de resumir os parágrafos de abertura de *A ordem do discurso*, evocando também o trecho seguinte de uma entrevista concedida por Foucault em 1967: "Antigamente, para aquele que escrevia, o problema era se destacar do anonimato de todos; hoje é chegar a apagar seu nome próprio e vir alojar sua voz nesse grande murmúrio anônimo dos discursos que se mantêm". FOUCAULT, Michel. 1967. Sobre as maneiras de escrever a história. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos II*. Arqueologia das ciências humanas e história dos sistemas de pensamento. Organização e seleção de textos Manoel Barros Motta. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000, p. 74. DELEUZE. *Michel Foucault*, aula 4, p. 37.

do pecado nefando. Como advogou Prodi, a criminalização dos pecados foi uma etapa ao longo do processo de juridificação das consciências, por um lado, e de sacralização do direito positivo, por outro. O que estava em jogo era a modelação de consciências, nas quais as leis ético-morais do cristianismo estivessem interiorizadas como leis de direito positivo (racionais e abstratas), produzindo uma forma de obediência que não fosse apenas externa, mas também (ou principalmente) interior. Criminalizar o pecado era formar e forçar uma obediência à consciência, aos desejos e aos pensamentos:⁸⁰¹ ou seja, por meio de uma sujeição mais radical, porque acontecendo no eixo da interiorização, manufacturavam-se subjetividades mais obedientes, fiéis, cristãs, ovelhas mansas ao poder pastoral (mas também soberano) empregado por instituições da Igreja e, ao fim da Época Moderna, do Estado.⁸⁰²

Nas *Ordenações Afonsinas*, primeiro código de leis lusitano, concluído em 1446, a sodomia apareceu pela primeira vez tipificada como um crime punível pelos poderes civis. A severidade da punição imposta aos sodomitas está a par com as penalidades que constam nas leis de outros Estados e comunas europeias entre os séculos XIV e XVI, conforme estudamos no capítulo anterior. A lei contra a sodomia está no título XVIII do livro V, *Dos que cometem o pecado de sodomia*, das *Ordenações Afonsinas*. Ela diz o seguinte:

Sobre todos os pecados, bem parece ser mais torpe, sujo e desonesto o pecado da Sodomia, e não é achado outro tão aborrecido ante DEUS e o mundo como ele. Porque não tão somente por ele é feita ofensa ao Criador da natureza, que é Deus, mais ainda se pode dizer que toda natureza criada, assim celestial como humana, é grandemente ofendida. E segundo disseram os naturalistas, somente falando os homens nele, sem outro ato algum, tão grande é o seu

⁸⁰¹ PRODI. *Uma história da justiça*, p. 287-290.

⁸⁰² Sobre o conceito de poder pastoral, ver: FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*. Curso dado no *Collège de France* (1977-1978). Edição estabelecida por Michel Senellart, sob direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Trad. Eduardo Brandão, revisão Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008; FOUCAULT, Michel. La technologie politique des individus. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits IV*. 1980-1988. DEFER, Daniel; EWALD, François; LAGRANGE, Jacques. (Orgs.). Trad. Gilles Barbedette, Pierre-Emmanuel Dauzat, Fabienne Durand-Bogaert, Annie Ghizzardi, Hery Merlin de Caluwé, Plínio Walder Prado Jr. Paris: Gallimard, 1994, p. 813-828; FOUCAULT, Michel. "Omnes et singulatim": vers une critique de la raison politique. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits IV*. 1980-1988. DEFER, Daniel; EWALD, François; LAGRANGE, Jacques. (Orgs.). Trad. Gilles Barbedette, Pierre-Emmanuel Dauzat, Fabienne Durand-Bogaert, Annie Ghizzardi, Hery Merlin de Caluwé, Plínio Walder Prado Jr. Paris: Gallimard, 1994, p. 134-162; FOUCAULT, Michel. Le sujet et le pouvoir. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits IV*. 1980-1988. DEFER, Daniel; EWALD, François; LAGRANGE, Jacques. (Orgs.). Trad. Gilles Barbedette, Pierre-Emmanuel Dauzat, Fabienne Durand-Bogaert, Annie Ghizzardi, Hery Merlin de Caluwé, Plínio Walder Prado Jr. Paris: Gallimard, 1994, p. 222-243. Para uma abordagem que traça a relação entre o poder pastoral e o Estado Moderno, ver: BUTTGEN, P. H. Theologie politique et pouvoir pastoral. *Annales. Histoire, Sciences sociales*, n. 62, 2007, p. 1129-1154; SILVEIRA, Marco Antonio. Razão de Estado e colonização: algumas questões conceituais e historiográficas. *História*, São Paulo, v. 37, 2018, p. 1-22.

aborrecimento, que o ar não o pode sofrer, mas é naturalmente corrompido e perde sua virtude natural. E ainda se lê que, por este pecado, lançou Deus o dilúvio sobre a terra, quando mandou Noé fazer uma Arca, em que escapasse ele e toda sua geração, porque reformou o mundo de novo. E por este pecado subverteu as Cidades de Sodoma e Gomorra, que foram das notáveis, que naquela estação havia no mundo. E por este pecado foi destruída a Ordem do Templo por toda Cristandade em um dia. E porque, segundo a qualidade do pecado, assim deve gravemente ser punido, porém, Mandamos e provemos por Lei geral, que todo homem, que tal pecado fizer, por qualquer guisa que possa ser, seja queimado e feito por fogo em pó, por tal que já nunca de seu corpo e sepultura possa ser ouvida memória.⁸⁰³

Estão aqui condensados, em diferentes níveis textuais, os cinco enunciados conformadores da categoria de sodomia no discurso da carne cristã, conforme estudados anteriormente. No nível mais superficial, vemos o enunciado da interpretação erótico-anal do mito fundador de Sodoma e de sua destruição. O mito aparece atrelado a outros eventos bíblicos e contemporâneos, compondo uma sucessão supostamente linear (indo da destruição do mundo pelo Dilúvio, passando pelo cataclismo de fogo e enxofre que se abateu sobre Sodoma e Gomorra, chegando a um evento relativamente novo, a destruição das Ordem dos Templários pelo rei da França no início do século XIV) da ação punitiva da justiça divina (a que a justiça régia deveria emular), de maneira a criar o efeito de uma suposta antiguidade da punição ao crime tipificado neste título. Não se trataria de uma inovação da Coroa lusitana e a punição ao pecado dos sodomitas seria quase tão antiga quanto a criação do mundo. Ao enunciado da antiguidade do pecado e de sua punição, conectam-se os que fundam a sodomia como uma ofensa contrária à natureza e às leis divina e natural (e, doravante, a régia). Estão aqui implícitos os enunciados que jogam a sodomia para fora do universo cultural conhecido, isto é, da cristandade, atribuindo-a a culturas gentílicas (a partir do estigma sobre a relação pederástica) e à efeminação ou

⁸⁰³ A ortografia e a pontuação do texto foram atualizadas. Na versão original, o texto é como segue. "Sobre todollos peccados bem parece seer mais / torpe, çujo, e deshonesto o peccado da Sodo- / ia, e nom he achado outro tam avorrecido ante / DEOS, e o mundo, como elle; porque nom tam soo- / mente por elle he feita offensa ao Creador da natura- / leza, que he Deos, mais ainda se pode dizer, que / toda natura criada, assy celestial como humanal, he / grandemente offendida. E segundo disseron os natu- / raes, soamente fallando os homẽs em elle sem ou- / tro algum auto, tam grande he o seu avorrecimento, / que o aar ho nom pode soffrer, mais naturalmente / he corrompido, e perde sua natural virtude. E ain- / da se lee, que por este peccado lançou DEOS o de- / luvio sobre a terra, quando mandou 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, que fo- / ram das notavees, que aaquella sazom avia no mun- / do; e por este peccado foi estroida a Hordem do / Templo per toda a Christandade em hum dia, E por- / que segundo a qualidade do peccado, assy deve gra- / vemente seer punido: porem Mandamos, e poemos / por Ley geeral, que todo homem, que tal peccado / fezer, per qualquer guisa que seer possa, seja quei- / mado, e feito per fogo em poo, por tal que já nunca / de seu corpo, e sepultura possa seer ouvida memoria". *ORDENAÇÕES AFONSINAS*, Livro V, título XVIII, Dos que cometem peccado de Sodomia. Disponível em: <http://www.ci.uc.pt/ihti/proj/afonsinas/pagini.htm>, último acesso em out.2020.

corrupção moral dos homens. O tema da corrupção faz a ponte com o enunciado que associa a sodomia a doenças, o qual aparece no texto no argumento da suposta razão “natural” para a criminalização da categoria: ela seria responsável pela corrupção do próprio ar, envenenando-o. A sodomia está claramente posta como o pecado mais grave de todos, é o mais torpe, sujo e desonesto.

Vemos, por conseguinte, como os enunciados configuravam um discurso cuja regra era a da formação de sujeitos culpados e culpáveis nas próprias estruturas de sua subjetividade. Estas últimas eram elaboradas pelo próprio dispositivo, na forma da vontade concupiscente, libidinosa, que seria a fonte do pecado cuja confissão nunca seria exaurida pelos homens. Destarte, o discurso jurídico desempenhava uma função na elaboração dessa categoria de sodomita e de sua inculcação nas pessoas, manufaturando-as como sujeitos carnis-sodomíticos. Vemos, pois, como uma prática sexual individual podia ser apropriada e deslocada, por meio de certas técnicas de poder, para compor uma identidade com vastas implicações coletivas – a grandiosidade da calamidade era diretamente proporcional à gravidade que o código jurídico desejava impingir à prática. Como resultado, a pena imposta à sodomia só podia ser gravíssima, como de fato foi, a morte na fogueira.

A lei antissodomia das *Ordenações Afonsinas* foi loquaz em suas justificativas doutrinárias-teológicas para a condenação da sodomia, mas pouco disse sobre como proceder de fato contra os suspeitos e culpados do crime. A situação se inverterá nos dois códigos seguintes, as *Ordenações Manuelinas* (1521) e *Filipinas* (1603). Nelas, a ênfase recaí no modo de proceder contra os suspeitos, acrescentando as penalidades de confisco dos bens e de infâmia ao condenado e à sua linhagem (a inabilidade para cargos e honras era imposta a seus ascendentes e descendentes). Tratava-se, agora, de delinear com mais detalhes algumas técnicas jurídicas básicas para gerar a produção do sujeito sodomítico. Para incentivar a delação contra os sodomitas, criou-se o mecanismo de retribuir denúncias que levassem à prisão e à condenação, usando-se para tanto parcelas da fazenda confiscada ao réu, ou determinada quantia (que variou em cada lei) paga pela fazenda régia. Como salienta Luiz Mott, as duas *Ordenações* mais recentes inovaram também na equiparação da sodomia ao crime de lesa-majestade, justificando juridicamente a pena máxima, mantida como a morte na fogueira.⁸⁰⁴

⁸⁰⁴ MOTT. Pagode português: a subcultura *gay* em Portugal nos tempos inquisitoriais, p. 120-1.

Outro aspecto interessante das leis contidas nas *Ordenações Manuelinas* e *Filipinas* contra a sodomia é a sua mescla com o pecado de bestialidade. Consta nas primeiras que o ajuntamento sexual com animal também deveria ser punido, na forma seguinte:

Outrossim, qualquer homem ou mulher que dormir carnalmente com alguma alimária, seja queimado e feito em pó. Porém, que, por tal condenação, não ficarão seus filhos, nem outros descendentes, neste caso, inábeis, nem infames, nem lhes fará prejuízo algum acerca da sucessão, nem aos outros que por Direito seus bens devam herdar.⁸⁰⁵

Injunção similar está presente na lei antissodomia das *Ordenações Filipinas*, com a diferença de que, nessas, a união dos crimes de sodomia e de bestialidade é elevada ao nome do título em questão – *Dos que cometem pecado de sodomia e com alimárias*, o título XIII do Livro V. Como foi possível a assimilação entre dois pecados que, a princípio, tipificavam práticas eróticas bastante diversas? Do sexo anal (homoerótico ou não) ao sexo com animais, a transição foi possível porque o primeiro já fora deslocado para o domínio do contrário à natureza e do irracional, a partir de sua associação derogatória com a feminilidade, no sentido de intemperança e corrupção da alma, como vimos anteriormente. Os pecados de sodomia e de bestialismo não eram, contudo, concebidos como igualmente graves, se a punição a cada um pode ser tomada como um indicativo. Embora ambos fossem suficientemente graves para garantir a morte na fogueira para seus perpetradores, a sodomia tinha o diferencial, em relação à bestialidade, de gerar uma pena de infâmia para toda a linhagem do sodomita, tornando seus descendentes inábeis para cargos, o que não estava previsto para os descendentes dos condenados por praticar o sexo com animais.

Com a instalação da Inquisição em Portugal, em 1536, não demorou para a sodomia ser posta sob sua sombra, transformando-a em um crime de foro misto, isto é, julgado por tribunais civis e eclesiásticos (sendo o Tribunal do Santo Ofício, como vimos acima, uma instância híbrida ou dual). No livro, mantido pela Inquisição, chamado *Índex*

⁸⁰⁵ A ortografia e a pontuação do texto foram atualizadas. Na versão original, o texto é como segue: "OUTRO SI qualquer homem, ou molher, que / dormir carnalmente com algũa alimaria, seja quei- / mada, e feita em poo; però por tal condenaçam / nom ficara seus filhos, nem outros descendentes, / em este caso inabiles, nem infames, nem lhes fará / perjuizo alguũ acerca da socessam, nem aos ou- / tros que por Dereito seus bens deuam herdar". *ORDENAÇÕES MANUELINAS*, Livro V, Título XII, *Dos que cometem pecado de sodomia*. Disponível em <http://www1.ci.uc.pt/ihiti/proj/manuelinas/>. Último acesso em out.2020.

dos repertórios de nefandos, uma espécie de livro de registro das pessoas denunciadas no Santo Ofício pelo crime nefando, consta a seguinte informação:

No Secreto desta Inquisição, há de presente, dois repertórios de pessoas delatadas pelo pecado de sodomia. O 1º começa no ano de 1587, o 2º no ano de 1630. E destes dois repertórios trata principalmente o Índice que se segue.

Porém, porque, já dantes do tempo do dito 1º repertório, se conhecia, na Inquisição, deste crime, como consta da provisão d'El Rey Dom João III passada em Lisboa a 10 de janeiro de 1553, e doutra provisão do Cardeal Infante legado *a latere*, passada em Lisboa a 24 de maio de 1555, que andam no Livro das provisões folha 90 e 38, e dos breves apostólicos que depois disso concedera o Papa Pio IV em 20 de fevereiro de 1562, e o Papa Gregório XIII em 13 de agosto de 1574, os quais estão lançados no coletório folha 75 e 76.

Para que até destas pessoas culpadas naquele tempo se possa ter mais fácil notícia, vão também reduzidas a um índice particular no fim deste, folha 249.⁸⁰⁶

A integração da sodomia à jurisdição inquisitorial não foi, portanto, automática. Demandou sucessivas autorizações das instâncias máximas dos poderes civis e eclesiásticos. Como mostra Luiz Mott, mesmo antes da Provisão de 1553, passada pelo rei D. João III, os inquisidores de Lisboa já tinham processado e condenado cinco homens, a partir de 1547.⁸⁰⁷ Esses fatos indicam que possivelmente houve uma disputa de precedência entre as instituições do campo religioso pela primazia no combate ao crime da sodomia, ao mesmo tempo que sugerem que a equiparação entre sodomia e heresia (cuja possibilidade, no campo discursivo, estudamos nos capítulos anteriores) ainda não estava totalmente consolidada entre os agentes eclesiásticos.

A mera publicação de documentos régios ou papais concedendo à Inquisição o direito de proceder contra os sodomitas não parece ter sido, por si, suficiente para transformar esse direito em prática corrente. Isso é o que demonstram as sucessivas

⁸⁰⁶ A ortografia e a pontuação do texto foram atualizadas. Na versão original, o texto é como segue. " No Secreto desta Inquisição ha de prezente, dous repertorios de pesso- / as delatas pelo peccado de sodomia. O 1º começa no Anno de 1587, / o 2º no Anno de 1630; e destes dous repertorios trata principal / mente o Indez que se segue. // Porê, porque ia dantes do tempo do dito 1º repertorio, Se conhecia / na Inquisição, deste crime, como consta da provizaõ d'El Rey Dom / Joaõ 3º passada em Lisboa a 10 de Janeiro de 1553, e doutra / provizaõ do Cardeal Infante legado a latere, passada em Lisboa a / 24 de Mayo de 1555, que andaõ no Livro das provizoões folha 90 e 38, / e dos breves apostolicos que depois disso concederá o Papa Pio 4º em / 20 de Fevereiro de 1562, e o Papa Gregorio 13 em 13 de Agosto de 1574 / os quais estão lançados no collettorio folha 75, e 76. // Pera que athe destas pessoas culpadas naquelle tempo, se possa ter / mais facil noticia, vaõ tambem reduzidas a hum index particu: / lar no fim deste, folha 249". DGA/TT-Lisboa, *Inquisição de Lisboa*, Cadernos de Nefandos 1587-1799, Índices de repertórios de nefandos, 026-0150, fl. 8 [formato digital]. Disponível em <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=4481991>. Último acesso em out.2020.

⁸⁰⁷ "Provisão que certamente foi solicitada pela cúpula inquisitorial, posto que quando menos desde 1547 já encontramos cinco sodomitas presos, processados, e alguns degredados para o Brasil – entre eles, um moço-do-rei e um criado do governador. Quer dizer: o 'vício elegante' se alastrava pelos palácios, do trono à cozinha". MOTT. *Pagode português: a subcultura gay em Portugal nos tempos inquisitoriais*, p. 121.

provisões passadas por autoridades régias e eclesiásticas a inquisidores e bispos, em várias partes do Império, comunicando o que se tornaria o monopólio inquisitorial da perseguição aos praticantes da sodomia. Ainda em 1566, portanto, quatro anos depois do breve promulgado pelo papa Pio IV, o bispo de Coimbra D. João Soares enviava a todos os priores, vigários e curas de seu bispado uma carta pastoral em que ordenava a publicação de uma bula de Pio V, na qual se proibiam a simonia, a blasfêmia e a sodomia, autorizando os juízes do Ordinário episcopal, em toda a cristandade, a procederem contra estes crimes. Vejamos o que se refere à sodomia:

Se alguém cometer o nefando pecado contra natureza, pelo qual a ira de Deus vem sobre os filhos da desconfiança, seja entregue à Justiça Secular para ser castigado. E se for clérigo, sendo primeiro degradado de todas as ordens, fique submetido à mesma pena.

Também admoestamos e mandamos, em virtude da santa obediência, a todos os ordinários dos lugares, que façam estreitamente guardar as coisas ordenadas no concílio Tridentino contra os amancebados, assim clérigos como leigos, sob pena que darão conta a Deus e a nós, se assim não fizerem.⁸⁰⁸

A essa altura, a Inquisição portuguesa já pretendia ser a única instância religiosa competente para conhecer o crime de sodomia. Não obstante, o bispo de Coimbra cometia a seus subordinados conhecerem processos contra esse crime, legitimando-se, para isso, com uma bula papal, em concorrência com o breve apostólico emitido pela Santa Sé poucos anos antes. É interessante notar que, ao descrever o crime de sodomia, nem a Carta pastoral, nem a bula, fazem referência à heresia ou a uma possível equivalência entre sodomitas e heréticos. As justificativas e ameaças, que comumente acompanham as leis repressoras à sodomia, aparecem na bula papal alargadas para todos os pecados contra os quais ela se volta, a saber, a simonia, a blasfêmia, o amancebamento e a sodomia. Não parece haver uma hierarquia necessária entre eles. Eles somente são destacados, em geral, como os pecados que mais descontentam a Deus, como se vê a seguir:

E como quer que tivéssemos posto todo nosso cuidado em tirar todas as coisas que, de alguma maneira, podem ofender à divina majestade, ordenamos, primeiramente e sem tardança, emendar aquelas coisas que sabemos, pelas divinas escrituras e exemplos gravíssimos, descontentarem mais que outras a

⁸⁰⁸ A ortografia e a pontuação do texto foram atualizadas. Na versão original, o texto é como segue: "SE algum cometer o nefando peccado contra natureza, pollo qual / a ira de Deos vem sobre os filhos da desconfiança, seja entregue à / Iustiça Secular pera ser castigado. E se for clerigo, sendo primeiro de / gradado de todas as ordês, fique sometido à mesma pena. // Tambem amoestamos & mandamos em virtude da sancta obedien / cia a todos os ordinarios dos lugares, que fação esteitamente goardar / as cousas ordenadas no concilio Tridentino contra os amancebados, / aSsi clerigos como leigos, sob pena que daram disso conta a Deos & a / nos, Se aSsi não fizerem". Coimbra, Bispo, 1545-1572 (João Soares). Carta pastoral de D. João Soares que manda publicar uma bula de Pio V onde se proíbe a blasfêmia, sodomia, sinomia... Biblioteca Nacional de Lisboa, RES. 1427//6 V, digitalizado. Disponível em <http://purl.pt/14869>. Último acesso em out.2020.

Deus e provocarem Sua ira. O desprezo do culto divino, o vício da simonia, o crime da blasfêmia e o pecado nefando da luxúria contrário à natureza. Pelos quais pecados, por justo castigo de Deus, os povos e nações são muitas vezes afligidos com misérias de guerras, fomes e peste.⁸⁰⁹

Todos os pecados arrolados na bula do papa Pio V recebem o que se pode chamar de tratamento sodomítico, isto é, alguns temas presentes nos enunciados do nefando foram dilatados para abarcar os outros pecados, de maneira que a todos são atribuídos a causa de calamidades coletivas, como guerras, fomes e pestes. Trata-se de uma manobra discursiva para agravar os sentimentos de periculosidade, de culpa e de medo associados a esses delitos. Cabe notar que a sodomia não recebe nenhum privilégio de tratamento em relação aos demais crimes, sendo, inclusive, equiparada ao pecado de amancebamento, um crime que, do ponto de vista inquisitorial, pareceria bastante mais insonso, pois não estava sob sua jurisdição, ainda que fosse um pecado mortal, tanto quanto a sodomia. Percebemos nisso uma estratégia discursiva para justificar a presença da sodomia em uma lista de faltas puníveis pelos tribunais ordinários, afastando os tentáculos inquisitoriais.

Diante desse quadro, em que instituições como o episcopado ainda cruzavam a fronteira jurídica inquisitorial (fronteira cujo marco era a equiparação possível de um dado crime ao de heresia) para perseguir sodomitas, não surpreende que, ao longo da segunda metade do século XVI, o inquisidor-geral e o Conselho Geral do Tribunal do Santo Ofício tenham tido que enviar reiteradas provisões aos inquisidores distritais, asseverando-lhes suas prerrogativas quanto à culpabilização e à criminalização da sodomia. Em 1564, o Infante D. Henrique, cardeal e inquisidor geral, passou uma provisão aos inquisidores do Estado da Índia, autorizando-os a tomar conhecimento do pecado de sodomia, informando-lhes do breve apostólico de Pio IV, que se encontrava transcrito no mesmo documento.⁸¹⁰ Provisões com o mesmo teor foram enviadas aos

⁸⁰⁹ A ortografia e a pontuação do texto foram atualizadas. Na versão original, o texto é como segue: "E como quer que tiuessemos posto todo nosso cuydado em tirar todas / as cousas que dalgũa maneira podẽ offender â diuina magestade, or / denamos primeiramente, & sem tardança emẽdar aquellas cousas que / Sabemos por diuinas escripturas & exemplos grauiSsimos desconten / tarẽ mais que outras a Deos, & provocarẽ Sua ira .S. o desprezo do cul / to diuino, o vicio a simonia, o crime da blasfemia, & o peccado nefã / do da luxuria contrairo à natureza. Pellos quaes peccados, por justo / castigo de Deos os pouos & nações sam muytas vezes affligidos com / miserias de guerras, fomes, & peste". Coimbra, Bispo, 1545-1572 (João Soares). Carta pastoral de D. João Soares que manda publicar uma bula de Pio V onde se proibe a blasfêmia, sodomia, sinomia... Biblioteca Nacional de Lisboa, RES. 1427//6 V, digitalizado. Disponível em <http://purl.pt/14869>. Último acesso em out.2020.

⁸¹⁰ PROVISÃO do pelo cardeal inquisidor geral, dom Henrique, do breve do pecado de sodomia destinado aos inquisidores do Estado da Índia, para que pudessem tomar conhecimento do dito pecado, assim como encarcerar, punir e castigar os culpados. Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, 25, 1,003 n°009-011. Disponível em http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_manuscritos/mss1312886_87/mss1312886_009.pdf. Último acesso em out.2020.

inquisidores de Goa, em 1568 e 1589. Nessa última provisão, já era o inquisidor-geral o arquiduque Alberto Ernesto de Habsburgo. Em ambas as provisões, garantia-se aos inquisidores do Estado da Índia a prerrogativa de proceder contra todas as pessoas que cometessem o pecado de sodomia, fossem elas eclesiásticas (seculares ou regulares) ou leigas, de qualquer grau, ordem, estado e qualidade, mesmo se fossem privilegiadas, isentas ou sob submissão direta à Santa Sé Apostólica (o caso das Ordens Religiosas), com a condição de que os sentenciados a relaxamento ao braço secular, por serem considerados incorrigíveis, deveriam ser encaminhados à mesa do Conselho Geral da Inquisição em Lisboa.⁸¹¹

É possível que a repetição de provisões enviadas aos inquisidores do Estado da Índia assegurando-lhes de seus privilégios quanto ao conhecimento do crime de sodomia (e instruindo-os sobre como proceder juridicamente contra os sodomitas) tenha sido causada pela existência de dois cânones nas Constituições do Arcebispado de Goa (1568) a respeito do mesmo pecado. Os dois cânones em questão são os seguintes.

Cânon III

§ Todo aquele que for compreendido pecar no pecado contra natura, se for clérigo, será deposto e metido em religião, para que faça perpétua penitência, e se for leigo, deve ser excomungado e apartado da companhia dos fiéis cristãos, até fazer condigna satisfação. Porque este pecado é mais grave que conhecer carnalmente sua própria mãe. [...]

Cânon VIII

§ O que comete pecado de incesto ou contra natura ou brutal tendo ajuntamento com animais brutos, fará penitência mais de sete anos.⁸¹²

Vemos aqui outro episódio de disputa entre o poder episcopal e o inquisitorial acerca de qual instituição poderia proceder contra os sodomitas. A pretensão antissodomítica do arcebispado de Goa não se repetiu nas constituições, promulgadas no

⁸¹¹ PROVISÃO do cardeal Henrique inquisidor geral ordenando aos inquisidores da Índia que cumpram fielmente o breve do pecado de sodomia do Papa Pio III, despachando todos os sentenciados para a Mesa da Santa Inquisição. Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, 25, 1,003 n°014. Disponível em http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_manuscritos/mss1312886_87/mss1312886_014.pdf. Último acesso em out.2020.

⁸¹² A ortografia e a pontuação do texto foram atualizadas. Na versão original, o texto é como segue: "Canon iij. / § Todo aquelle que for comprehendido peccar no peccado contra natura, se for clerigo, / seraa deposto, & metido em religião, pera que faça perpetua penitencia, & se for leygo, deue / ser excomungado & apartado da companhia dos fieis Christãos, atee fazer condigna satis- / fação. Porque este peccado he mais graue, que conhecer carnalmente sua propria mãy. // [...] Canon viij. / § O que comete peccado de incesto ou contra natura ou brutal tendo ajuntamento cõ ani- / maes brutos, faraa penitencia mais de sete annos". Constituições [sic] do Arcebispado de Goa, aprovadas pello primeiro cõcilio prouincial. - Goa : per João de Endem, 8 Abril 1568. Biblioteca Nacional de Lisboa, res-134-a. Disponível em <http://purl.pt/14666>. Último acesso em out.2020.

século XVI, dos demais bispados portugueses, pois nenhuma outra apresenta cânones semelhantes. Vale a pena notar como, no cânone VIII, o pecado de sodomia encontra-se confluído aos de incesto e bestialidade (também conhecido como brutalidade), sob a égide da irracionalidade contrária à natureza, posta como comum aos três pecados, no sentido de que todos os três eram contravenções gravíssimas ao sexto mandamento.

3.3.3 Sodomia e heresia no arcabouço jurídico da Inquisição

Uma provisão, passada pelo inquisidor arquiduque Alberto Ernesto de Habsburgo, em 24 de março de 1589, além de assegurar à Inquisição de Goa sua autoridade para proceder contra a sodomia, dava mais um passo e estabelecia uma vinculação jurídica explícita entre esse crime e o de heresia. Vejamos um trecho do documento:

[...] que no Santo Ofício destes Reinos e Senhorios pudessem conhecer das pessoas culpadas no crime nefando de sodomia, assim seculares, como eclesiásticas de qualquer qualidade e condição que fossem. *Assim e da maneira que se costuma proceder nos crimes de heresia.* E punir e castigar os ditos culpados até os embargar à Justiça secular, sendo necessário. E Sua Santidade, que os não fez bastante informação se conviesse, fizesse assim e tomasse conhecimento no Santo Ofício do dito crime, por seu Breve apostólico, cometeu a el Rei Dom Henrique, que Deus haja, sendo inquisidor-geral destes Reinos, que o conhecesse no Santo Ofício, o que lhe parecesse bem e em serviço de Deus, e necessário para se evitar e extinguir o dito, e se castigarem os culpados nele bem mais largamente, se contém no dito Breve, cuja cópia composta vos será dada. O qual Breve, o dito Rei Dom Henrique inquisidor geral aceitou e dando-o sua devida acuição ordenou, mandou e cometeu aos inquisidores destes Reinos que pudessem inquirir e receber quaisquer testemunhos e denunciações contra todas as pessoas conteúdas no dito Breve que se retratassem culpadas no dito crime, posto que já o estivessem presas por isso. E que pudessem contra elas do mesmo modo e forma que se costuma proceder no Santo Ofício nas causas de heresia. E pudessem punir e castigar os culpados até os relaxar à Justiça secular, conforme ao dito Breve [...]. (grifos nossos).⁸¹³

⁸¹³ A ortografia e a pontuação do texto foram atualizadas. Na versão original, o texto é como segue: "[...] que no santo officio des / tes dittos Reynos E senhorios pudessẽ conhecer das as / pessoas culpadas no crime nefando de sodomia assj secula / res como ecclesiasticas de qualquer qualidade e condicaõ que foss / assj E da maneyra que se costuma proceder nos crimes de heresia / E punir E castigar os dittos culpados até os enbargar a Justi / ca secular sendo necessario, E Sua sanctidade que os naõ Fez / bastante informacão se conuinSe fizesse assy E tomasse / conhecimento no santo officio do ditto crime, per seu Breue apost / cometteo a el Rey Dom Henrique que Deos aJa sendo Inqui / sidor geral destes Reynos que o conhecesse no santo officio o que / lhe parecesse bem e em seruico e Deus E necessario pera Se / euitar E extinguir o ditto crime E se castigarem os cul / pados nelle bem maýs Largamente se contem no ditto Breue / cuja copia composta uos sera dada: o qual Breue o ditto / Rey Dom Henrique Inquisidor geral aceitou e dando / sua deuida acuicaõ ordenou, Mandou E cometteo aos / Inquisidores destes Reynos que pudessem Inquirir, E reçe / ber quaesquer testemunhos E denunciações contra todas as / pesoas conteudas no ditto Breue que se retrassem culpadas / no ditto crime posto que Ja o estiuesses prezas por isso E / E que pudessem contra ellas do mesmo modo de forma que / Se costuma proceder no santo officio nas causas de heresia i / E pudessem punir E castigar os culpados te os relaxar / a Justiça secular conforme ao ditto Breue [...]". COMISSÃO do cardeal arquiduque inquisidor geral de Portugal enviada aos inquisidores de Goa e partes da Índia para conhecerem o pecado de sodomia, e a ordem que a isto devem guardar. Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, 25, 1,003 n°072. Disponível em

Os inquisidores deveriam, portanto, tratar sodomia e heresia como equivalentes, ao menos no plano jurídico. Do ponto de vista do processo inquisitorial, isso incluía o recebimento de denúncias e confissões, a realização de exames/interrogatórios, a possibilidade de tortura e a condenação, inclusive o relaxamento ao braço secular. Dessa maneira, sodomia e heresia tornavam-se um único tipo de crime para a Inquisição. A mesma equivalência era ressaltada em provisão enviada pelo cardeal inquisidor-geral, o Infante D. Henrique, aos inquisidores de Lisboa, alertando-os ainda que, ao procederem contra os "filhos da dissidência", agissem com prudência e cautela, nos termos seguintes:

E porque neste crime se deve proceder com muita cautela, pela grande infâmia que dele se segue, não procedereis à prisão de pessoa alguma eclesiástica, nem secular, de que se possa seguir escândalo, sem o nos fazerdes primeiro saber. Assim como temos mandado que se faça no crime de heresia e apostasia. E assim vos mandamos que não tomeis final determinação em caso de relaxação por este crime, sem me avisardes dela primeiro, para em tudo provermos como nos parecer serviço de Deus e Justiça.⁸¹⁴

Estimulando os inquisidores lisboetas a proceder contra a sodomia, tratando-a como equivalente da heresia na ordem jurídica, o inquisidor-geral direcionava a ação do Santo Ofício para o enquadramento das práticas erótico-anais cotidianas, populares, não-oficiais, das pessoas no Império ultramarino português, inserindo a problemática da sodomia no processo mais geral de confessionalização. Considerou-se necessário controlar esses prazeres anais e submetê-los à disciplina da carne. Esse controle, contudo, não podia acontecer fora dos parâmetros estamentais e de teatralidade próprios à vida pública no Antigo Regime, como detalharemos nos próximos capítulos. É nesse sentido que se deve entender sua preocupação com a cautela na atuação contra pessoas que pudessem causar escândalo, ou seja, consternação pública ou do público, se fossem presas.

http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_manuscritos/mss1312886_87/mss1312886_072.pdf. Último acesso em out.2020.

⁸¹⁴ A ortografia e a pontuação do texto foram atualizadas. Na versão original, o texto é como segue. "E por que neste crime se deue proceder com / muita cautela, polla grande infâmia que delle se segue / não procedereis a prisaõ de pessoa alguã Ecclesiastica / nem secular, de que se possa seguir escandalo, sem no / lo fazerdes primeiro saber. Assi como temos mandado / que se faça no crime de heresia, e Appostasias. E assi / vos mandamos, que não tomeis final determinaçãõ / em caso de relaxaçãõ por este crime, sem me auisardes / dello primeiro pera entodo prouermos como nos parecer / seruiço de Deos, e Iusticia". PROVISÃO do cardeal dom Henrique inquisidor geral aos inquisidores de Lisboa para o conhecimento dos culpados do crime de sodomia, até a Justiça secular os poder relaxar, declarando a ordem que os vão guardar, processar e sentenciar. Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, 25, 1,003 nº020. Disponível em http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_manuscritos/mss1312886_87/mss1312886_020.pdf. Último acesso em out.2020.

A ascendência da Inquisição sobre o crime de sodomia foi consolidada no regimento inquisitorial de 1613. Como aponta Luiz Mott, esse foi o primeiro dos regimentos do Santo Ofício a incluir a criminalização da sodomia, pois o crime estava ausente dos regimentos de 1552 e de 1570. O artigo VIII, do título V, desse regimento, publicado a mando do bispo inquisidor-geral e vice-rei dos Reinos de Portugal D. Pedro de Castilho, nomeado “De como os Inquisidores hão de proceder contra os culpados no crime de sodomia, de qualquer qualidade que sejam, até serem entregues à Justiça Secular e de como o Ordinário será chamado para o despacho deles”, instaura o seguinte procedimento:

Os Inquisidores conhecerão do pecado nefando de sodomia e procederão contra os culpados de qualquer grau, preeminência e qualidade que sejam, posto que exemplos, ou Religiosos, no modo e na forma como se procede no crime de heresia e apostasia, despachando-os com os Deputados e condenando-os nas penas que lhes parecer, e ainda nas que, pela Ordenação deste Reino, estão contra os semelhantes estabelecidas, até serem entregues à Justiça Secular, conforme ao Breve de Sua Santidade e Provisão do Cardeal Dom Henrique, que sobre este caso passou, e se ratificarão as testemunhas em forma, fazendo-se publicação delas, calados os nomes. E para tais casos, será chamado o Ordinário, e os culpados irão ao Auto da Fé, salvo quando parecer ao Inquisidor-Geral que convém dar nisto outra ordem, conformando-se com o que Sua Santidade tem ordenado.

E mandamos aos Inquisidores e Visitadores do Santo Ofício, que por nenhum caso, aceitem denúncia contra pessoa alguma, que haja cometido pecado bestial, ou de molícies, salvo quando tratando do pecado nefando, incidentemente lhes for denunciado tais delitos, nem do clérigo que dormir com sua filha espiritual, fora dois termos do Breve sobre os solicitantes, do que no capítulo adiante se fará menção.⁸¹⁵

O artigo supracitado parece regularizar os conflitos de jurisdição entre Inquisição e bispado em torno do crime de sodomia. De um lado, garantiu-se ao Ordinário episcopal uma participação no julgamento dos sodomitas, por outro, a Inquisição impunha uma distinção jurídica rígida entre os pecados de sodomia, molícies e bestialidade, ainda que, no plano discursivo, os três conceitos guardassem relações enunciativas próximas como temos visto até aqui. Assim, a menos que os dois últimos crimes implicassem práticas sodomíticas, os inquisidores deveriam desconhecê-los. No Regimento de 1640, por sua vez, há um grau bastante elevado de detalhamento a respeito do procedimento jurídico-processual do crime de sodomia na Inquisição. Aparecem agora distinções jurídicas entre os réus devassos e escandalosos, contumazes e negativos, cada qual incorrendo em uma forma de agravar a penalidade do acusado. Também são distinguidos os réus que se

⁸¹⁵ *Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro, a. 157, n. 392, p. 495-1020, jul/set. 2006, p. 659.

apresentam voluntariamente, dos que são denunciados por outrem, assim como os que são reincidentes no mesmo crime. Em todos os casos, a sodomia é sempre posta em equivalência à heresia.

Os Inquisidores procederão contra os culpados no pecado nefando de sodomia de qualquer estado, grau, qualidade, preeminência e condição ainda que isentos, e religiosos sejam, guardando a mesma forma, com que procedem no crime de heresia; e quanto às penas, os poderão condenar, nas que merecem por suas culpas, podendo também usar das que, por direito civil e Ordenações do Reino, estão impostas aos que cometem este crime, até os relaxarem à justiça secular, conforme os Breves Apostólicos de Pio IV e Gregório XIII, e declarações do Papa Paulo V por cartas do Cardeal Melino, e a previsão do Cardeal Infante Dom Henrique.⁸¹⁶

Nos dois regimentos inquisitoriais do século XVII, a justificativa para a ação do tribunal contra os sodomitas é vincada nos documentos jurídicos emitidos pelas maiores instâncias dos poderes civis e religiosos (a monarquia e a Igreja), não nos argumentos teológicos-doutriniais, que apareceram na lei antissodomítica das *Ordenações Afonsinas*. Isso não significa que o discurso atrás estudado sobre a sodomia tenha sido desprezado pela Inquisição, trata-se exatamente do contrário. Vimos como os vários enunciados se faziam presentes nos textos dos processos, especialmente nas sentenças, e, mais além disso, era a constituição discursiva da sodomia como um gravíssimo e mortal pecado que evocava a gentildade e o paganismo, a efeminação e a corrupção morais, doenças e calamidades coletivas, funcionando como corolário do mecanismo discursivo da libidinização do sexo, por ser o mais horrendo e abominável pecado da carne, que permitiu sua inclinação, na arquitetura do discurso, em direção à categoria de heresia, conforme estudamos atrás. Dessa maneira o ato jurídico de equivalência entre sodomia e heresia era somente a porção visível de uma complexa operação do discurso. Consolidada, ou, ao menos, assim pretendida pela Inquisição portuguesa, a assimilação das duas categorias, o texto regimental pôde apresentá-la em termos jurídicos estritos, com vistas a autorizar seus agentes a proceder, com um cioso monopólio, contra um crime moral que, anteriormente, recaía sobre os cuidados pastorais dos bispados. Em contraste, o cânon das tardias *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* (1707) retoma as considerações teológicas-doutriniais contra o crime de sodomia:

É tão péssimo e horrendo o crime da sodomia, e tão encontrado com a ordem da natureza e indigno de ser nomeado, que se chama nefando, que é o mesmo que pecado que se não pode falar, quanto mais cometer. Provoca tanto a ira de Deus que por ele vêm tempestades, terremotos, pestes e fomes, e se abrasaram e subverteram cinco cidades, duas delas somente por serem vizinhas de outras

⁸¹⁶ *Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro, a. 157, n. 392, p. 495-1020, jul/set. 2006, p. 385.

onde ele se cometia. Sobre o dito crime fez o santo Pio V duas constituições em que ordenou o modo que se deve observar no castigo dos clérigos culpados neste delito, e os reis deste reino, com santo zelo, impetraram da Sé Apostólica que, para melhor ser castigado este nefando delito, se cometesse o castigo dele aos inquisidores apostólicos do Tribunal do Santo Ofício, como se fez por um breve do Papa Gregório XIII.⁸¹⁷

Publicado após mais de um século e meio de intensa perseguição inquisitorial contra os sodomitas, esse código colonial das leis eclesiásticas parece resumir a situação de acomodação entre as instituições eclesiásticas, monárquicas e inquisitoriais no que concernia ao combate à sodomia. Os antigos argumentos da ameaça cataclísmica representada pela sodomia dividem espaço com os breves apostólicos papais e as provisões da monarquia portuguesa. Há menção às Constituições promulgadas pelo papa Pio V, que autorizavam os prelados a proceder contra os sodomitas, mas, ainda assim, é dito explicitamente que os inquisidores são os responsáveis prioritários por esta ação. Vale destacar como a atribuição ao Santo Ofício do combate à sodomia foi justificada como uma decisão motivada pelo zelo apostólico dos reis portugueses, "e os reis deste reino, com santo zelo, impetraram da Sé Apostólica que, para melhor ser castigado este nefando delito, se cometesse o castigo dele aos inquisidores apostólicos do Tribunal do Santo Ofício". Para que a sodomia fosse melhor perseguida e disciplinada, era bom que os agentes principais fossem os inquisidores, reconheceram as *Constituições do arcebispado da Bahia*, porque os inquisidores dispunham de técnicas de poder próprias voltadas para a interpelação das pessoas que praticassem pecados ocultos ou clandestinos - como a heresia, a feitiçaria e a sodomia.

Ao estudo dessas técnicas de interpelação, que funcionavam a partir da pedagogia do medo como instrumento para forçar a colaboração das pessoas com um tribunal externo às suas relações cotidianas de sociabilidade, como era a Inquisição,⁸¹⁸ dedicaremos o próximo capítulo.

⁸¹⁷ 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, p. 482.

⁸¹⁸ BENASSAR. *Inquisición española*, p. 94-125.

Capítulo 4: Inquisição e sodomia: técnicas de interpelação

Estamos estudando, nessa Parte II, as maneiras como o poder e a sodomia se entrelaçavam no âmbito do dispositivo da carne cristã, mobilizando, para tanto, o saber da sodomia aí elaborado e dando à luz (no sentido de que se trata de um regime de visibilidade) subjetividades sodomíticas. Até aqui, acompanhamos o longo processo de produção e controle disciplinar das dissidências religiosas-eróticas desde a Idade Média europeia, culminando e mesclando-se, nas terras do Império português, ao processo de confessionalização. Vimos como essa vontade de poder debruçou-se sobre as culturas populares, não-oficiais e anais, agindo no sentido de castrar a função ativa do ânus (a analidade), para moldar, nas oficinas da justiça inquisitorial, sujeitos de ânus-fechado ou castrado, chamados ou sodomitas ou cristãos, de acordo com o lugar em que fossem posicionados na fronteira cultural da abjeção. A sodomia revelou-se a nós, por conseguinte, como uma tecnologia de bloqueamento anal, por vezes aliando-se à formação discursiva da masculinidade-atividade (o que chamamos, na Parte I, de ordem de gênero antiga ou tradicional, devido às suas origens gregas e latinas), por vezes, subvertendo-a.

Cabe agora, por meio do estudo de alguns processos inquisitoriais de sodomitas, analisar mais de perto o funcionamento das múltiplas técnicas de interpelação direcionadas à disciplina (controle, regulação, vigilância, sujeição, subjetivação) do homoerotismo e do sexo anal no Império português. Em um primeiro momento, detalharemos técnicas que escapavam ao âmbito inquisitorial, as quais podemos chamar de técnicas populares de interpelação, por meio do processo de Francisco Coelho. Posteriormente, nosso foco será exclusivamente a ação do Santo Ofício, a partir daquela cerimônia que melhor o representava, o auto da fé.⁸¹⁹

Passemos, pois, ao Maranhão em meados do século XVII.

4.1 Francisco Coelho e a interpelação dos sodomitas no Império português

Francisco Coelho era um *bêbedo*. Além de bêbedo, foi preso e processado pelo Santo Ofício de Lisboa por sodomia. O que se entendia por *bêbedo* nas sociedades de Antigo Regime? Segundo a definição de Bluteau, se tratava de alguém que "perdeu o

⁸¹⁹ BETHENCOURT. *História das Inquisições*, p. 220.

juízo pelo muito vinho".⁸²⁰ Henrique Carneiro salienta que o costume de se embriagar pela ingestão de álcool era tratado como um vício, categoria que, até a Modernidade iluminista, tinha um sentido predominantemente moral e religioso, oposto à virtude, não necessariamente conectado à ideia de um hábito de excesso, que seria já uma visão mais moderna.⁸²¹ Seguindo essa direção, Mott acrescenta que "bêbedo" era uma ofensa gravíssima nos tempos coloniais, um ultraje à honra alheia.⁸²² Algranti, finalmente, completa que o vício (esta falha moral-religiosa habitual, no sentido tomista) era associado, na Época Moderna, por viajantes europeus e colonos luso-brasileiros, às camadas subalternas (escravizados ou forros), especialmente aos indígenas, aos africanos e aos seus descendentes, mestiços ou não (uma clara inflexão racista e eurocêntrica, visto que se tratava de um consumo generalizado em todas as camadas sociais).⁸²³ O que nos importa saber dos sentidos do que hoje entendemos como *alcoholismo* na Época Moderna e suas relações com as práticas, supostamente, sodomíticas da personagem? Importa, porque esse hábito vicioso terminou servindo-lhe como um tipo de álibi de irresponsabilidade criminal, diante das interpelações da Inquisição e da Igreja, ainda que talvez não para as interpelações de sua vizinhança, brotadas, ao que parece, de um veio de intolerância popular ao homoerotismo e às transgressões da ordem de gênero tradicional da masculinidade.

Os vizinhos, parentes, conhecidos, dependentes, escravizados de Francisco Coelho, na pequena cidade de São Luís do Maranhão e seus arredores, na segunda metade do século XVII, sabiam todos de sua predileção pela aguardente (aparentemente, de cana, mas também é possível que fosse de mandioca, ou ora uma, ora outra)⁸²⁴ e pelo sexo anal

⁸²⁰ BLUTEAU, Raphael. Bebedo. In: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico [...]*. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 - 1728, v. 2, p. 77. Disponível em <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/bebedo>. Último acesso em out.2020.

⁸²¹ CARNEIRO, Henrique. Transformações do significado da palavra "droga": das especiarias coloniais ao proibicionismo contemporâneo. In: VENÂNCIO, Renato Pinto; CARNEIRO, Henrique. *Álcool e drogas na história do Brasil*. São Paulo: Alameda; Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2005, p. 19.

⁸²² Mott ainda fornece algumas expressões típicas presentes em relatos inquisitoriais para descrever o estado de embriaguez alcoólica, tais como "estar alegre de vinho, esquentado pelo vinho, chumbado de aguardente, tomado do vinho, turbado com aguardente, bêbedo, cheio de vinho, dado à bebida". MOTT, Luiz. *In vino veritas: vinho e aguardente no cotidiano dos sodomitas luso-brasileiros à época da Inquisição*. In: VENÂNCIO, Renato Pinto; CARNEIRO, Henrique. *Álcool e drogas na história do Brasil*. São Paulo: Alameda; Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2005, p. 61.

⁸²³ ALGRANTI, Leila Mezan. Aguardente de cana e outras aguardentes: por uma história da produção e do consumo de licores na América portuguesa. In: VENÂNCIO, Renato Pinto; CARNEIRO, Henrique. *Álcool e drogas na história do Brasil*. São Paulo: Alameda; Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2005, p. 73; 84; 86; 90.

⁸²⁴ O historiador Tarcísio R. Botelho relata que a produção da *tiquira*, uma aguardente de mandioca, é típica do Maranhão (com uma presença pequena em regiões próximas na Bahia e no Piauí), tendo aparecido a partir da mistura da técnica de fermentação da mandioca da cultura indígena local com o processo de

homoerótico, como o próprio não se furtava em exclamar, em momentos de fúria, como no relato seguinte de uma altercação com sua esposa Maria Soares e sua sogra Maria de Freitas:

E assim mais disse ela, testemunha, que, por algumas vezes, estando em casa de seu genro, em uma delas vira ao dito seu genro recolher o negro Jacinto e mandar-lhe despir as ceroulas para o comunicar. E acudindo ela, testemunha, e sua filha a desviar e impedir, que não comunicasse o negro, nem com ele cometesse o pecado nefando, pelejando muito com seu genro, ele lhe respondera que *mais valia o traseiro dos homens, que quantas dianteiras de mulher havia*.⁸²⁵ (Grifos nossos).

A expressão destacada, "mais valia o traseiro dos homens, que quantas dianteiras de mulher havia", talvez fosse um chavão corrente entre as pessoas comuns no Maranhão, ou na América portuguesa, ou uma destilação de palavras consideradas mais vulgares pelo licenciado Ignácio da Fonseca Silva, vigário da vara do tribunal eclesiástico maranhense em 1672, logo, impróprias a figurar em um documento judiciário, ainda que seu assunto fossem sodomias e relações homoeróticas.⁸²⁶ Assim, vemos a mesma

destilação de aguardente levado para lá pelos portugueses. "Neste contexto, portanto, ocorre progressivamente a aproximação entre as soluções encontradas pelos indígenas para fermentação do amido da mandioca e as técnicas de fermentação e destilação trazidas pelos portugueses para a produção de aguardente. Surge desse encontro, em algum momento entre a segunda metade do século XVII e a segunda metade do século XVIII, a produção da tiquira". BOTELHO, Tarcísio R. A produção de tiquira no Maranhão: história de uma ausência. In: VENÂNCIO, Renato Pinto; CARNEIRO, Henrique. *Álcool e drogas na história do Brasil*. São Paulo: Alameda; Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2005, p. 224-5.

⁸²⁵ " E aSsim maiS diSse el / la testemunha que por algumas uezes / estando em Caza de seu genro em huma / dellas uira ao ditto seu genro ReColher / o negro Hiacinto, e mandarlhe despir / as Siroulas para o Comunicar, e aCodin / do ella testemunha, e sua Filha a desui / ar, e impedir que nam ComuniCasse o ne / gro, nem Com elle Cometesse o peCcado ne / fando peleijando muito Com seu genro / elle lhe Respondera que maiS ualia o tra / Zeiro dos homens que quantas diantei / ras de mulher auia". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 01717, fl. 25v.

⁸²⁶ Talvez possamos pensar, a título de hipótese circunstancial, numa espécie de linguagem algo híbrida, entre popular e erudita, em que foram feitos os documentos das devassas feitas pelo tribunal eclesiástico local nas décadas de 1660 e 1670 contra Francisco Coelho. Trata-se de uma linguagem diferente daquela que observamos nos textos compilados pelos notários inquisitoriais, a partir dos ditames de inquisidores letrados e de profissionais no manuseio de técnicas de extração/produção de um discurso de saber sobre a carne pecadora dos cristãos transgressores, linguagem esta que era bastante mais seca e objetiva (pragmática). A linguagem dos textos documentos escritos por eclesiásticos de fora da Inquisição (como nas varas de justiça dos ordinários locais) deixava transparecer, em maior grau ou volume, as vozes dos sujeitos interpelados, menos destiladas pelos saberes eruditos da Igreja e da Monarquia, daí um grau talvez mais híbrido, porque os agentes (interrogadores, interrogados, notários) compartilhariam mais elementos de uma cultura popular comum (lembramos como Burke mostrou que, antes dos séculos XVIII e XIX, a pequena tradição era compartilhada por pessoas de todos os estratos sociais, diferentemente da grande tradição, apanágio das elites letradas). As devassas movidas pelos vigários-gerais do Maranhão, sem instrução inicial do Santo Ofício, são evidências nesta direção. Nelas, lemos expressões e frases que, mais claramente, dizem de traços de uma ordem de gênero e erótica popular que não necessariamente era aquela que a Igreja pretendia fazer avançar, nos termos do dispositivo da carne. BURKE. *Cultura popular na Idade Moderna*, p. 50-7. Em uma outra direção, Foucault observou que a explosão discursiva sobre o sexo que tem caracterizado o Ocidente desde, pelo menos, o século XVII (mas que podemos rastrear, em menor volume, a períodos bem anteriores, como vimos no capítulo um), foi caracterizada também por uma depuração rigorosa do vocabulário autorizado. Foram criadas novas regras de decência que filtraram os enunciados (uma polícia dos enunciados), além de um controle das condições de enunciação. "Houve, é

expressão repetida pelo índio forro Duarte, morador da aldeia dos pernambucanos,⁸²⁷ com um acréscimo interessante, que destaca a analidade do sodomita, com uma percepção negativa do sexo anal entre as pessoas daquela sociedade:

[...] foram à casa dela, testemunha, um índio forro, da Aldeia dos Pernambucanos, por nome Duarte e sua mulher, e lhe disseram a ela, testemunha, que o dito Francisco Coelho pegara pelo braço um índio, dizendo-lhe que se namorasse dele, e que o índio lhe respondera que o não quisesse sujar. E que o mesmo índio lhe dissera que o dito Francisco Coelho era mais afeiçoado às partes traseiras, e dos machos, que das fêmeas.⁸²⁸

A preferência erótica-anal do senhor de engenho foi corroborada por mais uma testemunha, ainda que seja um relato indireto de muitas vozes (o que, aliás, sugere que se tratava, em primeiro lugar, de uma percepção compartilhada, e, em segundo, de uma possibilidade erótica localizada dentro do reino das possibilidades para todas as pessoas, mesmo que estigmatizada). Ao longo das duas devassas e das várias diligências inquisitoriais realizadas para construir um discurso de verdade sobre a subjetividade carnal de Francisco Coelho, foram ouvidas mais de 50 testemunhas, tendo a vasta maioria assegurado que ele possuía fama pública de *somítigo*. Sua categorização como *somítigo*

quase certo, toda uma economia restritiva, que se integra nesta política da língua e da palavra – espontânea por um lado, concertada por outro – que acompanhou as redistribuições sociais da idade clássica". Assim, o incitamento crescente à discursificação do sexo, parte central da pastoral tridentina, técnica importante para a disciplina dos povos, conviveu com uma discríção recomendada insistentemente. Se, a nós, leitores contemporâneos, o palavreado inquisitorial pode parecer chocante, trata-se apenas das vantagens do nosso disciplinamento mais profundo e interiorizado como sujeitos sexuais. FOUCAULT. *História da sexualidade 1*, p. 21-4.

⁸²⁷ A denominação dessa aldeia remete aos movimentos de migração dos índios potiguaras entre os séculos XVI e XVII. Segundo Maria Regina Celestino de Almeida, os potiguaras foram protagonistas das guerras que resultaram na conquista de Pernambuco e capitanias adjacentes (Paraíba e Rio Grande) até o final do século XVI. Uma paz foi celebrada entre portugueses e potiguaras na cidade de Filipeia de Nossa Senhora das Neves (atual João Pessoa) em 1599. ALMEIDA, Maria Regina Celestino. *Os índios na história do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010, p. 49-53. (Coleção FGV de bolso. Série História) No *Atlas Histórico da América Lusa*, podemos observar, em um dos mapas sobre as migrações dos povos nativos, vetores que mostram um movimento indo de povoamentos do século XVI, na costa atlântica (regiões das capitanias de Pernambuco, Paraíba, Rio Grande), para outros núcleos de povoamento mais recente no século XVII, já na região da serra de Ibiapaba, entre os atuais Ceará e Piauí. Com o avanço da fronteira colonial em direção ao Ceará, no século XVII, e, junto com ela, das guerras, epidemias e escravizações, justifica-se a continuidade de migrações de grupos indígenas, originalmente vindos da costa pernambucana, para o Maranhão (migrações que também se deram na forma de deslocamentos militares auxiliando as conquistas portuguesas no Ceará, na serra de Ibiapaba e no Maranhão). No mesmo *Atlas*, o mapa dos grupos nativos no século XVII também mostra forte presença potiguar na região ao redor de São Luís do Maranhão. GIL, Tiago Luís; ... {et. al.}. *Atlas histórico da América Lusa*. Coordenação Tiago Luís Gil, Leonardo Brandão Barleta. Porto Alegre: Ladeira Livros, 2016, p. 28-30.

⁸²⁸ "[...] fora a Caza della testemunha / hum indio forro da Aldeia dos Pernam / buCanos por nome Duarte, e Sua mu / lher, e lhe disseram a ella teStemunha / que o ditto FranciSco Coelho pegara pel / lo braço em hum indio dizendolhe que / Se namoraSse delle, e que o indio lhe Respon / dera que o nam quizeSse Sujar, e que Se / despedira delle Com que nam obrou o que / tinha no pensamento, e que o mesmo jndio / lhe diSsera // Lhe diSsera que o ditto FranciSco Coelho era / majs afeiçoado aS partes trazeiras, e dos / machos, que das femeaS". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 01717, fl. 30v-31f.

(grafia que também apareceu no processo) aponta para uma percepção negativa acerca do sexo anal e/ou do homoerotismo. Interessantemente, ao convite (assédio) de Francisco Coelho para que tivessem relações físicas (será que necessariamente o sexo anal?), o indígena anônimo respondeu duramente que não o “sujasse”. Que sujeira era essa transmissível pelo contato sodomítico? Vislumbramos, aqui, a circulação dos enunciados dos discursos da carne, que aproximavam a sodomia à corrupção moral, à doença e às tragédias, coletivas ou individuais.

4.1.1 Interpelações cotidianas da sodomia

Começamos a ver aí os modos como Francisco Coelho era sempre interpelado, pelas pessoas à sua volta, para que se conformasse, em sua subjetividade, à ortodoxia erótica esperada de um homem branco casado e de categoria senhorial. Vejamos mais alguns exemplos, a começar pela denúncia de sua esposa Maria Soares, em 12 de janeiro de 1672, que pôs em movimento as engrenagens punitivas e disciplinares (interpeladoras) da Igreja e do Santo Ofício. Tendo relatado ao vigário da vara, o licenciado Ignácio da Fonseca e Silva, como Francisco Coelho tentara repudiá-la, devolvendo-a à casa da sogra (é interessante notar, aqui, a natureza patriarcal do casamento na sociedade colonial, onde a esposa era repassada como um bem, mas isso não impedia que ela tivesse algum espaço de manobra, que Maria Soares soube muito bem usar em seu proveito),⁸²⁹ ela prossegue contando como, ao retornar sorrateiramente à casa do marido, permaneceu escondida para, supostamente, flagrar alguma *nefandice* do cônjuge. Continuou, então, sua narrativa.

[...] E anoitecendo, logo viera o dito seu marido de fora para casa e se fora deitar na cama, trazendo consigo um índio, seu escravo do gentio da terra, por nome Jacinto, que já morreu na Aldeia de São José. E pegando-lhe por um braço e persuadindo-o que se deitasse com ele na cama. E, neste tempo, viera uma rapariga forra, do gentio da terra, que estava em casa, a quem o dito seu marido tinha mandado espreitar se dormiam já os homens que estavam na copa da casa. E dissera a dita rapariga a ela, testemunha, que olhasse que seu marido estava persuadindo o negro que consigo tinha que se deitasse na cama com ele. Ouvindo ela testemunha na parte onde estava todas as relações e afagos que o dito seu marido fazia ao negro, para efeito de o comunicar, e não lhe sofrendo ela, testemunha, mais o coração, saíra da câmara onde estava e dissera ao dito seu marido por estas formais palavras: Para isso me levou você para casa de minha mãe, para deitar consigo no meu lugar um negro macho na minha cama? Bem se pode a vossa mercê lembrar que esteve preso três anos por este caso, e eu me casei com vossa mercê foi por me parecer que eram aleivosias que lhe tinham levantado, porém, pelas ações presentes e o ato que o viu, creu que tudo foi verdade e de que, por estas razões, mandara ela, testemunha, o negro para fora, pelejando muito com ele, e o dito seu marido não falara palavra, e que

⁸²⁹ RUBIN. O tráfico de mulheres (1975), p. 9-61.

por estas e outras suspeitas, presumira que o dito seu marido continuava com o pecado nefando.⁸³⁰

É certo que as palavras de Maria Soares devem ser tomadas com uma dose de suspeição, uma vez que ela era diretamente interessada na condenação do marido, de quem queria se divorciar, para o que iniciara tratativas no Eclesiástico de São Luís (segundo o testemunho de Manoel de Carvalho de Barros).⁸³¹ Os próprios inquisidores tiveram ciência de que a denúncia de Maria Soares (e, adicionalmente, de seus familiares e mais pessoas em sua facção, como denominou o próprio Francisco Coelho em suas contraditas) poderia ser falsa, derivada de seus interesses particulares, em uma tentativa de instrumentalizar a justiça inquisitorial. Foi para investigar essa possibilidade que a mesa da Inquisição de Lisboa comissionou ao padre Frei Manoel de Brito, vigário provincial da Ordem de Nossa Senhora do Carmo, no Estado do Maranhão e comissário do Santo Ofício,⁸³² que averiguasse, especificamente, os conflitos existentes na localidade de São Luís envolvendo o réu, para o que deveriam ser perguntadas seis testemunhas que

⁸³⁰ "[...] E anouteCendo Logo uiera o dito seu marido de / Fora para caza, e se fora deitar na cama trazendo com sigo hum / indio seu escrauo do gentio da terra por nome Hiaçinto que ja / morreu na Aldeia de Saõ Jozeph, e pegandolhe per hum braço, e preçu / adindoo, que se deitaSse Com elle na Cama, e neste tempo uiera huã Ra / pariga forra do gentio da terra que estaua em Caza a quem o dito / seu marido tinha mandado espreitar se dormiaõ ja os homens que es / tauaõ no Cupiar da Caza, e diSsera a dita Rapariga a ella testemu / nha que olhaSse que seu marido estaua persuadindo o negro que com si / go tinha, que se deitaSse na Cama Com elle, ouuindo ella testemunha / na parte onde estaua todas as ReIoês, e afagos que o dito seu marido / fazia ao negro para effeito de o comunicar, e naõ lhe sofrendo a ella / testemunha mais o Coração sahira da Camera donde estaua, e dis / sera ao dito seu marido por estas formaés palauras = Para iSso me / leuou uosse para Caza de minha Maý para deitar Com sigo em o meu / Lugar hum negro macho na minha cama bem se puder a Vossa Merce lem / brar de que esteue prezo trez annos por este Cazo, e eu se Cazej / Com Vossa MerCe // Com Vossa merCe Foi por me parecer que eraõ aleiues que lhe tinhaõ leuantado / poreem pellas açções preZentes, e o acto que o uýo Crio que tudo foi uerda de, e que por estas Rezoês mandara ella testemunha o negro para fora pele jando muito Com elle, e o dito seu marido naõ falara palavra, e que por estas, e outras sospeitas prezumira que o dito Seu marido continuaua Com o pe Cado nefando". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 01717, fl. 7v-8f. Sobre o termo *aleivosia*, segundo o dicionário do padre Bluteau, “aleive: Duarte Nunes de Liam, na origem da lingoa Portugueza, fol. 211. poem esta palavra no numero das antigas. Vid. Aleivosia. Sendo por este Aleive condenada”. “Aleivosia, Alevozia. Segundo as proprias palavras da Ordenação liv. 5, tit. 37. he huma maldade cometida atreçoadamête sob mostrança de amizade”. BLUTEAU, Raphael. Aleive. In: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino*: aulico, anatomico, architectonico [...]. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 - 1728, v. 1, p. 234. Disponível em <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/aleive>. Último acesso em out.2020.

⁸³¹ Manoel Carvalho de Barros, homem branco de 53 anos, contou ao vigário da vara, em seu testemunho do dia 21 de janeiro de 1672, que, quando Maria Soares estava tratando de seu divórcio, retirara um escravo da casa do marido, que a acusou, em retorno, de roubo. Mas, segundo a testemunha, Maria Soares o fizera para que Francisco Coelho não praticasse a sodomia com o indígena. Em sua opinião, era voz pública que Francisco Coelho cometia sodomia. DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 01717, fl. 17f.

⁸³² No início da cópia do sumário de testemunhas da primeira comissão, passada pelos inquisidores de Lisboa ao padre Frei Manoel de Brito, encontra-se a informação de que ele também era comissário do Santo Ofício. “[...] Eu frei Antonio da Madre de Deus fui cha / mado estando ahi prezente o Muito / Reverendo Padre Commissario / Frei Manoel de Brito ...” DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 01717, fl. 72f.

fossem, preferencialmente, homens, cristãos-velhos e honrados.⁸³³ A ação desse comissário seguiu a estratégia articulada pela Inquisição lusitana para chegar aos dissidentes locais da ortodoxia espiritual-erótica, a saber, valer-se de uma malha de agentes externos próprios, alguns seculares, outros clérigos, para cumprir as diligências necessárias ao funcionamento do tribunal. De acordo com Aldair Rodrigues, os comissários, especificamente, deveriam ser eclesiásticos (nisto se diferenciavam dos familiares, que eram agentes leigos), de prudência e virtude reconhecidas, além de possuir sólida formação erudita. Suas principais funções eram ouvir testemunhas em processos penais e de habilitação, cumprir mandados de prisão (auxiliados pelos familiares), organizar a condução dos presos, vigiar os degredados locais e transmitir denúncias aos tribunais distritais.⁸³⁴ Ainda que, ao final do processo, os inquisidores tenham julgado que o réu fora vítima de uma extensa intriga urdida por sua esposa e os parentes dela,⁸³⁵ não cremos ser o caso de desacreditar todos os relatos como fabricações, dada a grande quantidade de pessoas diferentes apontando para os mesmos casos e a rigidez jurídica da Inquisição nos julgamentos de sodomia, como detalharemos no próximo capítulo, acerca da necessidade da construção da responsabilidade jurídica do sujeito interpelado como sodomita no sentido duro e morfológico do arcabouço jurídico português, como temos visto.

Retornando ao relato da esposa, consideradas as suspeitas acerca de seu teor, vemos como ela o interpelou severamente acerca de suas práticas homoeróticas, pondo em questão o estatuto de masculinidade de Francisco Coelho, ao destacar que ele preferira um "negro macho" no lugar dela, Maria Soares, na cama matrimonial que, supostamente, dividiam. Ademais, a esposa denunciante não deixou de mencionar o período anterior em que Francisco Coelho estivera preso pela mesma culpa, talvez como estratégia de fazer o juiz eclesiástico saber de mais culpas do marido, talvez como ameaça velada ao réu. O questionamento da masculinidade do réu foi uma injúria lançada contra ele por várias pessoas, apontando para como o enunciado da associação entre sodomia e afeminação

⁸³³ O comissário ouviu, para esta comissão específica, sete testemunhas, sendo três mulheres, uma delas uma sobrinha do réu chamada Andreza de Oliveira, que já fora ouvida repetidas vezes a partir da devassa de 1672. É interessante que as perguntas e as respostas das testemunhas pareceram dirigidas mais a eventuais conflitos entre Francisco Coelho e o índio Pascoal, nenhuma delas cita as desavenças do réu com sua esposa. Por outro lado, confirmam que ele era julgado como homem ébrio e vicioso por todas as pessoas na localidade. DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 01717, fl. 82f-85v.

⁸³⁴ RODRIGUES. *Poder eclesiástico e Inquisição no século XVIII luso-brasileiro*, p. 121.

⁸³⁵ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 01717, fl. 148f.

transitava entre os estratos culturais e as formações discursivas da carne cristã e da ordem de gênero tradicional (formação discursiva da masculinidade/atividade).⁸³⁶

Sebastião, preto do gentio de Angola, crioulo da casa de João de Siqueira e seu escravo, de idade que disse ser de sessenta anos, pouco mais ou menos, testemunha a quem o dito reverendo vigário da vara deu juramento dos Santos Evangelhos e lhe encarregou dissesse verdade do que soubesse e lhe fosse perguntado pelo conteúdo no auto atrás e referimentos. O que ele prometeu fazer, por ser muito ladino e crioulo. E perguntado a ele, testemunha, pelo conteúdo no auto e referimento, disse que vindo ele, testemunha, do porto do Cotê para casa de seu senhor, no caminho, antes de chegar à casa de Francisco Coelho, ao seu caminho, no mês de julho, pouco mais ou menos, deste presente ano de seiscentos e setenta e um que acabou, e que com os seus olhos vira estar o dito Francisco Coelho na borda da sua roça, metido na capoeira com um negro seu escravo por nome Pascoal, ao qual estava persuadindo que despiasse as ceroulas, para o comunicar por detrás. E que o negro se defendia dele quanto podia, dizendo-lhe que *não era mulher, que também era homem como ele*. Ao que o dito seu senhor lhe respondia que se não consentia e fazia o que lhe [...] mandava, o havia de tratar, daí por diante, muito mal. E que, vendo ele testemunha o desaforo e má intenção do dito Francisco Coelho, chamara por ele três vezes, só a fim de atalhar o tal pecado. E acudindo o dito Francisco Coelho a seu chamado, o levou para casa. E, no caminho, lhe fora dizendo que porque se não emendava daquele vício, pois já estivera preso por amor ao dito pecado. E que seu pai e sua mãe o livraram, os quais já eram mortos, que se o tornassem a prender pelo mesmo pecado, que não tinha mais amparo que quem lhe tirasse a capa. E o dito Francisco Coelho lhe não respondera cousa alguma. E dizendo ele, testemunha, à sua mulher Maria Soares por que razão não tirava seu marido daquele vício, ela lhe respondera que bem tinha batalhado com ele, mas que não tinha remédio, que com o dito vício havia de morrer. E que também dissera ele, testemunha, ao negro Pascoal, que não consentisse o que seu senhor lhe pedia por nenhum caso. E bem assim disse ele, testemunha, que da primeira vez que o dito Francisco Coelho esteve preso por este pecado, ouviu ele, testemunha, dizer a alguns escravos do mesmo Francisco Coelho, que seu senhor usava do pecado nefando com um índio seu escravo por nome Jacinto, que já morreu, e que isto era público por índios escravos e forros.⁸³⁷ (Grifos nossos)

⁸³⁶ Os modos de circulação, trânsito ou passagem dos enunciados de um discurso a outro, ou, em um discurso, de um sistema homogêneo a outro, é uma das marcas definidoras do enunciado e de sua família (a formação discursiva). Assim, de acordo com Deleuze, pode-se dizer que uma das marcas definidoras do enunciado é a variação inerente que o faz passar intrinsecamente de um sistema a outro. O enunciado, portanto, é inseparável do que Foucault chamou de seu *domínio associado*, daquilo que está às suas margens, e o que povoa suas laterais são exatamente outros enunciados (também específicos, não-aleatórios), que formam seu contexto e o tornam possível. "Não há enunciado que não suponha outros; não há nenhum que não tenha, em torno de si, um campo de coexistências, efeitos de série e de sucessão, uma distribuição de funções e de papéis". FOUCAULT. *A arqueologia do saber*, p. 112. Este campo contextual não é uma estrutura, um invariável, ao contrário, trata-se de um domínio de variáveis intrínsecas ao discurso/linguagem, sua variação inerente. Portanto, o que especifica a função enunciativa em um discurso é, entre outras, as regras intrínsecas destas variações entre os sistemas, entre os discursos, pelo contato marginal com outros enunciados. DELEUZE. *As formações históricas*, aula 5, p. 1-13.

⁸³⁷ " Sebastião Preto do / gentio de angola crioulo da casa de João de Siqueira, e seu escravo de idade / de que disse ser de çęçenta annos pouco mais, ou menos testemunha a quem o dito Re / uerendo Vigário da Vara deu juramento dos Sanctos Euangelhos, e lhe encarregou / gou diceSse uerdade do que SoubeSse, e lhe fosse perguntado pelo Contheudo no auto / to atraS, e Referimentos o que elle prometeo Fazer, por ser muito Ladino, e criou / Lo = / E perguntado a elle testemunha pelo Contheudo no auto, e Referimento disse que uin / do elle testemunha do porto do Cotê para casa de seu Senhor, e no caminho / anteS de chegar a Casa de Francisco Coelho, e ao seu caminho no mês de Julho / pouco mais, ou menos deste presente anno de seisçentos çetenta e hum / que acabou, e que Com os seus olhos uira estar o dito Francisco Coelho na /

A partir desse interessante relato, várias considerações são possíveis. Em primeiro lugar, as palavras que a testemunha reportou ter ouvido dizer o indígena Pascoal – "não era mulher, que também era homem como ele" – mostram, mais uma vez, a associação entre sodomia, homoerotismo e afeminação. Gritadas pelo indígena, que não se reconhecia no feminino, reagindo, por conseguinte, ao que percebia como uma tentativa de aí enquadrá-lo, enquanto tentava resistir ao assédio de seu senhor, estando ambos em paragem apartada (uma capoeira),⁸³⁸ as palavras produziram o efeito, performativo, de estigmatizar o sodomita, deslocando-o para o universo, culturalmente desvalorizado, do feminino (como vimos na Parte I, a afeminação era associada à irracionalidade e à passividade moral). Vinha daí a reação agressiva de Pascoal, que não queria *se contaminar, se sujar, se corromper* pelo desejo vicioso de Francisco Coelho. O caráter vicioso (dizendo de um hábito pecaminoso, moralmente decrépito) foi reafirmado por

borda da Sua Roça metido na Capoeira Com hum negro Seu escrauo por / nome Pascoal ao qual estaua persuadindo que despisse as Seroulas / para // Para o Comunicar por detraz, e que o negro se defendia d'elle quanto / podia dizendolhe que naõ era mulher, que tambem era homem como elle / ao que o d'ito seu Senhor lhe Respondia que Senaõ consentia, e Fazia o que lhe / parecia / digo / o que lhe mandaua o auia de tratar dali por diante muito mal / e que uendo elle teStemunha o dezaForo, e má tençaõ do d'ito Francisco Coelho chama / ra por elle treS uezeS só afim de atalhar o tal peccado, e aCodindo o d'ito Fran / ciSco Coelho a Seu chamado o leuou para caza, e no caminho lhe fora dizen / do que porque se naõ emmendaua daquelle uição pois ja estiuera prezo / por amor do d'ito peccado, e que seu Pay, e sua May o liuraraõ os quaeS ja / eraõ mortos, que se o tornaSsem a prender pelo meSmo peccado que naõ tinha mais / amparo que quem lhe tiraSse a Capa, e o d'ito Francisco Coelho lhe naõ ReSpondera / Couza alguã; E dizendo elle teStemunha a Sua mulher Maria SoareS porque Re / zaõ naõ tiraua a Seu marido daquelle uição ella lhe ReSpondera, que / bem tinha batalhado Com elle, maS que naõ tinha Remedio que Com o d'ito uici / o auia de morrer, e que tambem diSsera elle testemunha ao negro PaScoal que / naõ consentiSse o que seu senhor lhe pedia por nenhum Cazo; E bem aSsim diSse / elle teStemunha que da primeira uez que o d'ito Francisco Coelho esteue prezo por este peccado / ouuio elle teStemunha dizer a algunS escrauoS do mesmo Francisco Coelho que seu senhor / Vzaua do peccado nefando Com hum indio seu eScauo por nome Hiacinto que / ja morreo, e que isto era publico por indioS escrauoS, e forros". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 01717, fl. 10v-11f.

⁸³⁸ Segundo o dicionário do padre Bluteau, *capoeira* podia significar ou uma gaiola (algo como um cesto, segundo Moraes Silva) para criação de galinhas (ou outras aves) ou uma arquitetura de fortificações, "espécie de cesto muito grande, redondo e sem fundo, feito de ramos entrefechados, e que se enche de terra bem batida, e se põe em pé, para cobrir, os que se defendem" (grafia atualizada). Segundo o dicionário de Moraes Silva, "na fortificação, é uma cava de quatro até cinco pés de alto, cercada de parapeito de dois pés, que se cobre por cima com pranchas carregadas de terra; nos lados dos parapeitos se abrem canhoneiras; de ordinário recolhe até 20 mosqueteiros, e se faz sobre a extremidade da contraescarpa". Mais modernamente, o termo, conservando os sentidos antigos, foi dotado de dois novos, um referente à arte marcial afro-brasileira, outro que diz de um terreno em que o mato foi roçado ou queimado para cultivo. Assim, pelo contexto do relato, inclinamo-nos a pensar que o termo aparece no sentido mais recente de "mato que nasceu nas derrubadas de mata virgem", ainda que não fosse dicionarizado antes de, pelo menos, finais do século XIX. BLUTEAU, Raphael. *Capoeira*. In: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino*: aulico, anatomico, architectonico [...]. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 - 1728, v. 2, p. 129. Disponível em <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/capoeira>. Último acesso em out.2020. SILVA, Antonio de Moraes. *Diccionario da lingua portugueza*. Recompilado dos vocabularios impressos ate agora, e nesta segunda edição novamente emendado e muito acrescentado, por ANTONIO DE MORAES SILVA. Lisboa: Typographia Lacerdina, 1813 [1789], p. 343. Disponível em www.dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/2/capoeira. Último acesso em out.2020. HOLANDA, Aurélio Buarque de. *Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975, p. 276.

Sebastião, africano de Angola, de idade avançada e ladino, ou seja, aculturado, imerso na cultura ocidental dos portugueses. Seu julgamento da sodomia como vício, seu conhecimento das intrigas ao redor da devassa anterior a respeito do réu e sua advertência à Maria Soares mostram-no bem.⁸³⁹

As recriminações do velho africano a Maria Soares, a respeito do porquê de ela não tirar seu marido do vício sodomítico, sugerem dois sentidos associados à sodomia pelas pessoas comuns no Império ultramarino português na Época Moderna. De um lado, de que a sodomia não dizia de uma natureza imutável dos que a praticavam. O pecado de Sodoma era concebido como um hábito, em sentido não dissimilar ao que argumentara S. Tomás de Aquino, em termos eruditos vindos de Aristóteles, como um acidente, mais do que como uma substância, como vimos anteriormente. Percebemos, mais uma vez, o trânsito dos enunciados constituintes da categoria sodomia entre várias formações discursivas no âmbito do dispositivo da carne.

A atribuição à esposa de uma responsabilidade sobre o vício do marido parece remeter ao conceito de débito conjugal que, como vimos, organizava as relações eróticas do casal cristão de acordo com as injunções dos discursos moral e religioso da carne. Uma

⁸³⁹ O mistério em torno da primeira devassa levantada contra Francisco Coelho acompanhou o desenvolvimento do processo por décadas. Os inquisidores de Lisboa mostraram-se intrigados e suspeitosos pelo fato de a devassa, cujo traslado atravessara o Atlântico, constando dos arquivos inquisitoriais mais de 15 anos depois, não ter resultado em mais diligências e o réu ter saído aparentemente incólume. Fora libertado da cadeia de São Luís sem explicação clara. Repetidamente, nas várias diligências que ordenaram para juntar mais provas e ratificar as que tinham acumulado, os inquisidores solicitavam que a questão fosse apurada, passando-se certidão explicando se o réu fora ou não punido pelos atos investigados em 1660. Suspeitava-se de alguma transgressão, alguma prática de corrupção (conforme os sentidos morais, religiosos e políticos que o conceito tinha na Época Moderna), envolvendo tanto corrupções dos costumes (afinal, tratava-se de um caso de sodomia), como dos juízes envolvidos. A partir dos estudos de Adriana Romeiro sobre a corrupção no Brasil colonial, não devemos subestimar a preocupação da Inquisição, pois se entendia a corrupção como a degradação da política e da república (poderia conduzir à tirania). Em um caso em que o desvio da justiça ocorrera no sentido de proteger um sodomita, um pecado/delito que, como vimos, tinha associações terríveis e catastróficas até mesmo para a coletividade, o perigo era exponencialmente maior. Um ato corrupto de alguns (as pessoas no Maranhão suspeitavam de que os pais do réu agiram no sentido de libertá-lo, como se pode ver no depoimento de Sebastião) delinquentes assomava-se em ameaça à cristandade. A dúvida somente foi esclarecida na sexta sessão de interrogatório do réu, já nos Estaus em Lisboa, no dia 07 de maio de 1677, quando ele próprio esclareceu as circunstâncias de sua prisão e libertação pelo Ordinário do Maranhão em 1660. Segundo seu relato, com as mortes sucessivas dos vigários-gerais daquele Estado, não havendo notícia do Tribunal do Santo Ofício, ele réu recorreu ao padre Manoel Nunes da Companhia de Jesus, visitador do Colégio e que, então, governava o Eclesiástico local, pedindo-lhe que o soltasse. A que o padre atendera, sem lhe dar pena alguma, sem fazer figura de juízo ou processo. Ainda que seja possível suspeitar do relato do réu, que talvez tenha apagado alguma transgressão envolvendo seus pais e os padres da Companhia, para a Inquisição o que interessava era a certeza de que Francisco Coelho não fora oficialmente castigado pelas faltas levantadas na devassa de 1660, que foram, por isso, juntadas às provas do processo. DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 01717, fl. 143f-144v. ROMEIRO, Adriana. *Corrupção e poder no Brasil*. Uma história, séculos XVI a XVIII. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 19-89. (História & Historiografia)

delas era evitar que o cônjuge caísse em pecado mortal. Logo, se Francisco Coelho procurara satisfação erótica fora do casamento, mesmo que de maneira contrária à natureza, parte da culpa, do ponto de vista cristão-carnal, recaía sobre sua esposa. Uma versão parecida desta culpabilização da esposa pela sodomia do marido aparece nos relatos que afirmam a virgindade de Maria Soares, que nunca teria sido tocada pelo marido. Duas testemunhas fizeram essa afirmação: Brás da Fonte, homem branco de 60 anos, e Antônio Ribeiro, alferes reformado de 40 anos, na forma seguinte: "E outrossim disse ele, testemunha, que ouvira dizer publicamente que o dito Francisco Coelho não queria comunicar com sua mulher Maria Soares pelo vaso natural, senão por detrás. E que ainda a dita Maria Soares estava honrada por diante".⁸⁴⁰

Se, por um lado, a esposa podia carregar alguma culpa pelos pecados eróticos do marido (ao menos por omissão no débito conjugal), por outro, a possibilidade de uma virgindade continuada da mulher (em um casamento que não era espiritual) sugeria um decréscimo de virilidade por parte do marido. Deparamo-nos, novamente, com a associação entre sodomia, homoerotismo e afeminação. A predileção (que era vista como uma idiossincrasia pecaminosa de Francisco Coelho) pelo sexo anal o impedia de cumprir seus deveres de marido e de homem, tornando-o suscetível a interpelações mais e mais violentas por parte, primeiramente, de seus pares, depois, de autoridades eclesiásticas e, por fim, de oficiais inquisitoriais. Além das várias injúrias, a intolerância à sodomia manifestou-se também em agressões físicas, em espancamentos, quase linchamentos. Ataques violentos contra Francisco Coelho foram relatados por quatro testemunhas (Felipe Parente, Anna Sobral, Antônio de Siqueira e Antônio Rodrigues Gouvêa), algumas das quais foram os próprios agressores – seria necessário comentar que nenhum desses atos foi criminalizado por qualquer instância oficial de poder? Tais agressões foram de pauladas e espancamentos a tentativas de assassinato, motivadas pela intolerância sexual. A mera visão das carícias trocadas entre Francisco Coelho e um de seus amantes (no caso, o indígena Rodrigo, ainda em 1660) era suficiente para atizar ímpetos homicidas nos viris homens que realizavam, dia a dia, a empresa colonial portuguesa no Maranhão, como confessara um deles: "[...] o que não quis fazer [ir repreender o casal homoerótico], por ser em sua fazenda e porque entendia que se

⁸⁴⁰ "E outro Sim diSse elle / testemunha que ouuira dizer publicamen / te que o dito Francisco Coelho nam queria / Comunicar Com Sua mulher Maria Soares / pello uazo natural, Senam por detras, e que / ainda a dita Maria SoareS estaua honrada por diante". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 01717, fl. 18f.

apaixonaria de ver semelhante cousa e talvez os mataria a ambos, achando-os deitados".⁸⁴¹

4.1.2 Interpelações indígenas: homoerotismo e identidades de gênero nos povos nativos

As interpelações eram feitas também pelos indígenas que conviviam com Francisco Coelho, trabalhavam, em algum tipo de regime compulsório, em seu engenho, serviam em sua casa ou, até mesmo, tornaram-se, ainda que a contragosto, seus amantes. Nem todos os parceiros indígenas de Francisco Coelho mantinham a relação homoerótica de bom grado. Ao contrário, parece que a continuidade, ao longo de vários anos, do relacionamento se dava por meio de negociações, resistências, apelos, violências e ofertas de presentes e/ou promessas (a principal delas sendo a alforria), por parte do senhor, para submeter o parceiro subalterno (mas não indefeso) a seus desejos. Sobre o indígena Pascoal, que terminou sendo enviado preso para Lisboa, juntamente a Francisco Coelho, como seu cúmplice no crime de sodomia, foi relatado, por várias testemunhas, que resistia frequentemente aos avanços eróticos do seu senhor, como, aliás, tivemos a oportunidade de conferir acima, por meio do relato do africano Sebastião. Vale a pena observar como essa resistência podia se dar através de algumas palavras que Pascoal teria dito a Francisco, conforme o relato, nunca totalmente confiável, de Maria Soares, a esposa traída pelo réu.

[...] e, indo ela testemunha ver o que era, vira andar o dito seu marido lutando com o dito negro Pascoal, dizendo-lhe que o deixasse comunicar com ele, que lhe fizesse a vontade, que lhe prometia de o forrar. E o dito negro lhe respondera, defendendo-se dele o melhor que podia, *que olhasse, que era casado e que tinha a sua senhora por mulher, que o não quizesse comunicar, pois também era homem como ele*. Quem com a dita sua senhora podia cumprir seu apetite, ao que o dito seu marido lhe respondera que, com mulheres, não matava seu apetite, ainda que comunicasse quantas havia no mundo, e que somente com ele o mataria e ficaria satisfeito.⁸⁴² (Grifos nossos).

⁸⁴¹ "[...] o que nam quiz / fazer por Ser em Sua fazenda, e que / entendia Se apaixonaria de uer Seme / lhante Couza, e talues os mataria a am / bos aChando os deitados". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 01717, fl. 37v.

⁸⁴² "[...] e indo ella testemunha a uer o que era uira andar o dito seu marido / lutando Com o dito negro Pascoal, dizendolhe que o deizasse Comu / nicar Com elle, que lhe fizesse a uontade, quẽ lhe prometia de / o forrar, E o dito negro lhe Respondera defendendose delle o melhor que / podia, que olhase que era Cazado, e que tinha a Sua Senhora por mu / lher quẽ o naõ quizesse Comunicar pois tambem era homem Como elle / quẽ com a dita Sua Senhora podia Cumprir Seu apetite, ao que o di / to Seu marido lhe Respoñdera que Com mulheres naõ mataua seu /apetite ainda que ComunicaSse quantas auia no mundo e que Sómente Com elle / o mataria, e ficaria Satisfeito". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 01717, fl. 8f.

Nesse trecho e nos anteriores, vemos uma recusa ao sexo anal homoerótico, baseada em uma identidade de gênero masculina bastante sensível. A mera oferta da prática sexual desviante era o bastante para melindrá-la, ao mesmo tempo que provocava uma prática performativa mais intensa da virilidade. Partindo de um homem indígena (do gentio da terra, provavelmente de povo potiguar, tupinambá e/ou tupi), os termos com que repudiara o assédio sexual de Francisco Coelho apontam para a organização de gênero das culturas nativas brasileiras. Historiadores e antropólogos mostram a existência de hierarquias marcadas entre as pessoas socialmente classificadas como homens e as demais (marcadas como mulheres, crianças ou outras categorias intermédias), indicando uma ordem de gênero mais ou menos rígida. Rita Laura Segato fala de um "patriarcado de baixa intensidade" para explicar a economia de gênero entre os povos nativos americanos em geral.⁸⁴³ Imaginando um dia na vida de uma aldeia dos tupi da costa brasileira no século XVI, antes da intensificação da colonização europeia, Beatriz Perrone-Moisés descreve papéis sociais, valores culturais e práticas artesanais-produtivas caracterizadas por uma clivagem de gênero, delimitando modos de ser distintos para indígenas-homens e indígenas-mulheres.⁸⁴⁴

O repúdio às práticas homoeróticas de Francisco Coelho parece ter sido geral entre homens e mulheres indígenas da localidade de São Luís do Maranhão e aldeias ao redor, ao longo dos muitos anos que antecederam a prisão definitiva do réu e seu envio para Lisboa em 1672. Isso pode ser constatado pela expressão, presente em vários testemunhos: "era voz comum e pública entre o gentio da terra". Essa expressão indica

⁸⁴³ Com o conceito, a antropóloga argentina refere-se à existência de nomenclaturas de gênero em sociedades tribais indígenas americanas e afro-americanas, configurando uma hierarquia patriarcal, mas que não era idêntica à ocidental, porque menos rígida, mais aberta a transitividades de gênero e sexuais. "Dados documentais, históricos e etnográficos do mundo tribal, mostram a existência de estruturas reconhecíveis de diferença semelhantes ao que chamamos relações de gênero na modernidade, que incluem hierarquias claras de prestígio entre a masculinidade e a feminilidade, representados por figuras que podem ser entendidas como homens e mulheres. Apesar do caráter reconhecível das posições de gênero, nesse mundo são mais frequentes as aberturas ao trânsito e à circulação entre essas posições que se encontram interditas em seu equivalente moderno ocidental. Como é sabido, povos indígenas, como os Warao da Venezuela, Cuna do Panamá, Guayaquí do Paraguai, Trio do Suriname, Javaés do Brasil e o mundo inca pré-colombiano, entre outros, assim como vários povos nativos norte-americanos e das nações originárias canadenses, além de todos os grupos religiosos afro-americanos, incluem linguagens e contemplam práticas transgênicas estabilizadas, casamentos entre pessoas que o Ocidente entende como do mesmo sexo e outras transitividades de gênero bloqueadas pelo sistema de gênero absolutamente engessado da colonial / modernidade". SEGATO, Rita. "Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial". *E-Cadernos Ces*, n. 18, p. 105-131, 2012, p. 117.

⁸⁴⁴ PERRONE-MOISÉS, Beatriz. A vida nas aldeias tupi da costa. *Oceanos*, 42, p. 8-20, 2000. A historiadora Maria Regina Celestino de Almeida traz elementos complementares à análise do patriarcado dos povos nativos brasileiros, ao descrever o funcionamento dos sistemas de parentesco dos indígenas. ALMEIDA. *Os índios na história do Brasil*, p. 38; 40.

que a conversação acerca das práticas eróticas dissidentes de Francisco Coelho fora feita, em grande medida, a partir dos membros dos povos originários brasileiros que viviam e trabalhavam em seu engenho, atingindo, aos poucos, pessoas da cidade e de outras localidades próximas. Nesse contexto, não seria absurdo pensar que essa rede de transmissão de notícias/fofocas/intrigas funcionava também como uma prática de resistência ao que era percebido como uma violência, um maltrato, muito para além do admissível dentro dos parâmetros da relação senhor-escravizado. Tratava-se de uma resistência que se valia das normas de gênero e das instituições de poder, interpelando, por sua vez, um outro sujeito, o que evidencia a ambivalência própria das relações de poder-resistência.⁸⁴⁵

Essa rede de transmissão, protagonizada, a princípio, pelos indígenas, foi forte o suficiente para que alguns termos em língua tupi referentes ao homoerotismo aparecessem nos textos transcritos nos documentos do processo. Várias pessoas usaram a expressão "tibiuro" para se referir a Francisco Coelho. Vejamos o que relatou o indígena Matheus, reagindo também ele ao assédio de seu senhor:

[...] e que indo ele em sua companhia [de Francisco Coelho] no caminho, pegara nele e se sentara com ele, pegando-lhe em suas vergonhas, dizendo-lhe que a tinha mole, e que só a sua estava dura e tesa. E que lhe pedira que pegasse nas suas, e que ele logo lhe pegara nelas, e vendo que a tinha muito dura, largara logo por mão e deitara a fugir, chamando-lhe *tibiuro*. E o dito Francisco Coelho o desonrara de corno e cão, e mais não disse.⁸⁴⁶ (Grifos nossos).

O que era ser *tibiuro*? No processo de Francisco Coelho, todas as testemunhas (ou haveria aqui a ação intérprete dos agentes eclesiásticos?) afirmam que se trata de uma palavra indígena que quer dizer sodomita, ou *somitigo*. Por exemplo, o testemunho de Amaro Martins Pestana, que, ademais, ilustra a ação dos indígenas para enquadrar as práticas eróticas de Francisco Coelho de acordo com suas categorias culturais de gênero e sexo.

[...] E outrossim disse ele testemunha que era público, assim nas aldeias dos índios forros, como pelos escravos, que o dito Francisco Coelho não comunicava com sua mulher, se não com seus escravos. E que os índios lhe não sabiam outro nome mais que de *tibiuro*, que quer dizer *somitigo*.⁸⁴⁷

⁸⁴⁵ FOUCAULT. *História da sexualidade 1*, p. 95-106.

⁸⁴⁶ "[...] e que indo elle em sua Com / panhia no Caminho pegara nelle / e Se sentara Com elle pegandolhe em / SuaS uergonhas dizendolhe que a ti / nha molle, e que Só a Sua estaua / dura, e teza, e que lhe pedira que pe / gasse naS suaS, e que elle logo lhe pe / gara nellaS, e uendo que a tinha muito / dura largara logo por mam, e deitara / a fugir Chamandolhe tibiuro, e o dit / to FranciSco Coelho o deshonorara de / Corno, e Cam, e maiS nam diSse". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 01717, fl. 34v.

⁸⁴⁷ "[...] E outro Sim / diSse elle testemunha que era publico, aSsim / nas AldeiaS dos indios forroS como pellos escria / uos que o dito Francisco Coelho nam Comunica / ua Com sua mulher, se nam Com seus

Seria essa a tradução mais precisa ou trata-se de mais um episódio de circulação do discurso da carne cristã e de seu enquadramento do sexo anal homoerótico? De acordo com Vainfas, entre os indígenas, "as condutas homossexuais" eram toleradas até certo ponto, mas ressalta que alguns *tiviras* ou *tibiras* poderiam ser passíveis de desprezo, nem tanto por suas práticas homoeróticas, mais por não possuírem, ou não demonstrarem, "as virtudes guerreiras".⁸⁴⁸ O que o historiador está sugerindo é que, na cultura de povos nativos brasileiros, o gênero (como performativo) tinha maior peso na identidade subjetiva do que a prática erótica. Não devemos, contudo, pensar essas identidades de gênero nos termos de uma rígida dicotomia entre "o arco e o cesto", como propôs Pierre Clastres,⁸⁴⁹ ao contrário, como sugere o historiador Jean T. Baptista, seria o caso de pensarmos em algo como um contínuo de gênero (apropriando-nos, em novo contexto, da ideia do contínuo da existência lésbica pensada por Adrienne Rich).⁸⁵⁰

Nessa direção, Baptista e Figari mostram as possibilidades de identidades de gênero intermédias entre os extremos do guerreiro (o arco) e da coletora-transportadora (o cesto). Algumas dessas identidades transgêneras aparecem nas fontes (sobretudo, jesuíticas, mas também inquisitoriais) denominadas como *cuña mê mbirá y mbaé* ou *çacoibeguiras*, categorias que designam pessoas na transição entre a feminilidade e a masculinidade, tendo sido traduzidas, respectivamente, por ocidentais como "*machorra hembra*" na América espanhola (o termo aparece nos Sete Povos das Missões) ou como "machão que não conhece homem, e tem mulher e falha como homem".⁸⁵¹ Outras dizem respeito à categoria que nos interessa mais de perto, a de *tivira* ou *tibira*. Figari argumenta que a expressão funcionava, entre os povos tupinambá, de maneira pejorativa, como uma desqualificação, cujo funcionamento se dava pela alusão à passividade/feminilidade do

escrauos / e que os indios lhe nam Sabiam outro nome ma / iS que de tibiuro que quer dizer Somitigo". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 01717, fl. 15f.

⁸⁴⁸ VAINFAS. *Trópico dos pecados*, p. 159-160. Para uma visão geral e introdutória das sexualidades pré-colombianas, ver MOTT, Luiz. Etno-história da homossexualidade na América Latina. Comunicação apresentada no *Seminário-Taller de historia de las mentalidades y los imaginarios*. Pontificia Universidad Javerina de Bogotá, Colômbia, Departamento de História e Geografia, 1994.

⁸⁴⁹ CLASTRES, Pierre. "O Arco e o Cesto". In: *A Sociedade contra o Estado*. Pesquisas de Antropologia Política. Trad. Theo Santiago. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978, p. 71-89.

⁸⁵⁰ BAPTISTA, Jean T. "Machorras" e "afeminados" indígenas: corpos objetos nas Missões e Paraguai. *Revistas de Estudos Feministas*. [No prelo] Texto gentilmente cedido pelo autor em versão manuscrita. Para uma abordagem crítica das práticas eróticas e identidades de gênero dos povos originários do Brasil, a partir do ponto de vista da *queer of color critique*, ver BAPTISTA, Jean T. Entre o arco e o cesto: notas Queer sobre indígenas heterocentros nos museus e na museologia. *Cadernos de sociomuseologia*, 2021, v. 61, n. 17, p. 43-65. RICH. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica, p. 18-44.

⁸⁵¹ FIGARI. @s outr@s cariocas, p. 33-4. BAPTISTA. "Machorras" e "afeminados" indígenas: corpos objetos nas Missões e Paraguai.

insultado, explicitando sua pouca virilidade, expressa no modo como ele não desempenhava bem as atividades constituintes do ser-homem. Para além do insulto, existia também uma categoria (encontrada entre os guaicurus) de enquadramento das pessoas que performatizavam uma transgêneridade no sentido masculino para o feminino, eram as pessoas *cudinas* (ou *cudinos*), sem um valor pejorativo necessário implicado.⁸⁵² Baptista fornece mais detalhes sobre os sentidos associados ao *tivira*, além de identificar outras categorias adicionais. Assim, *tevi* significaria ânus, e *avá tiviro* designaria o homem que faz sexo anal (não fica claro em que posição, como penetrador ou como penetrado). Outras categorias citadas pelo historiador são as de *abacuña ecó*, *ava aky* (com conotações de gênero explícitas, no sentido de "modos de homem-mulher" ou "amujerado", afeminado), *kuimb'ae ojoche* e *kuimba'e oñomenõ* (que designam a prática sexual anal entre homens), sendo a expressão *kuña teviro* identificadora da mulher que pratica o sexo anal.⁸⁵³

Destarte, fica claro que os vários homens indígenas que denominaram Francisco Coelho *tivira* estavam, na realidade, insultando-o, lançando uma injúria contra ele, fundada no efeito supostamente desvirilizante da prática do sexo anal entre homens. Era, portanto, mais uma interpelação. Vale mencionar que uma testemunha, chamada Pedro Vilas Boas, identificou, ainda em 1662, uma expressão diferente usada pelos indígenas para se referir a Francisco Coelho. A expressão era *cunha carayba*, traduzindo-a simplesmente como "sua mulher".⁸⁵⁴ Carlos Fausto mostrou como "caraíba" era um termo com aplicação heterogênea entre os povos tupinambás brasileiros, tendo sido utilizada para denominar os grandes pajés e xamãs, mas também os jesuítas e outros missionários católicos, e, até mesmo, os europeus em geral.⁸⁵⁵ Freyre e Vainfas mostraram que muitos pajés eram indivíduos que exerciam variedades de homoerotismo, o que não os fazia ser menos respeitados, ao contrário, sugeria um elo entre o homoerotismo, a ambiguidade em relação ao binário de gênero do sistema patriarcal e o acesso ao universo sobrenatural,

⁸⁵² FIGARI. @s outr@s cariocas, p. 28-33.

⁸⁵³ BAPTISTA. "Machorras" e "afeminados" indígenas: corpos objetos nas Missões e Paraguai.

⁸⁵⁴ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 01717, fl. 106f.

⁸⁵⁵ O autor ressalta que a compreensão do deslizamento semântico da expressão caraíba é fundamental para "entender melhor o lugar ocupado pelos conquistadores na cosmologia indígena e, dessa forma, iluminar o círculo hermenêutico de (des)entendimentos recíprocos da história colonial". FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura tupinambá. Da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: FAPESP: SMC, 1992, p. 381-396.

místico e espiritual.⁸⁵⁶ Trata-se de uma alternativa possível nas culturas nativas americanas para as pessoas que não se conformavam ao modelo teoricamente rígido do "arco e do cesto", sendo presente em variados povos de todo o continente, do Canadá e Estados Unidos ao Paraguai e sertões brasileiros. Nos países do Norte, as pessoas indígenas transgêneras denominam-se *two-spirits* (rejeitando a categoria colonial e imperialista de *berdache*),⁸⁵⁷ explicitando o elo entre identidades trans e a espiritualidade em suas culturas.⁸⁵⁸ Tal conexão, no texto do processo ora analisado, foi completamente elidida (operação de colonização) pelo discurso da carne cristã, que a converteu em pecado, explicitando o enunciado de associação entre a sodomia e a afeminação moral e de gênero.

O repúdio às práticas homoeróticas de Francisco Coelho pelos homens e pelas mulheres indígenas locais acabou por se entrelaçar às formas de interpelação da sociedade colonial, na medida em que não somente vários indígenas testemunharam nos mecanismos jurídicos-interpelativos da Igreja e da Inquisição, como também alguns pensaram em usar desses instrumentos para benefício próprio, demonstrando

⁸⁵⁶ FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. Formação da Família Brasileira sob o Regime da Economia Patriarcal. 51. ed. rev. São Paulo: Global, 2006, p. 186; VAINFAS. *Trópico dos pecados*, p. 160.

⁸⁵⁷ O historiador Michael J. Horswell pesquisou as possibilidades de subjetividades de terceiro gênero (*third-gender subjectivity*) nas sociedades coloniais andinas entre os séculos XVI e XIX. O autor investiga as características peculiares que o fenômeno das pessoas ditas *berdache* pode assumir na região dos Andes sob colonização espanhola. *Berdache* é um termo adotado pela antropologia a partir dos discursos coloniais nas Américas para referir-se a homens que se vestem como mulheres e adotam os papéis sociais desempenhados por elas nas sociedades nativas americanas. Os observadores coloniais, bem como etnógrafos oitocentistas e, depois, antropólogos documentaram a existência de tais indivíduos em dezenas de sociedades indígenas norte-americanas. Diante da impossibilidade de nomear esta prática e seus atores com os termos do binário homem-mulher ocidental, esses observadores apropriaram-se do termo *berdache*, de origem persa e árabe, que dizia do homem jovem participante de uma relação homoerótica. Em se tratando especificamente do espaço colonial hispânico, Horswell mostra que as culturas andinas concebiam um espaço simbólico específico para o erotismo não-procriativo nos limites do tempo e do espaço em rituais comunitários. Indo mais além, o autor descreve a existência de performances de subjetividades orientadas a um terceiro gênero, em diversas instâncias rituais das culturas andinas, especialmente no que a historiografia construcionista chamou de *temple sodomy* (prática ritual de sodomia nos templos). O autor aprofundou suas pesquisas no livro *La descolonización del "sodomita" en los Andes coloniales*. HORSWELL, Michael J. Toward an Andean Theory of Ritual Same-sex sexuality and third-gender subjectivity. In: SIGAL, Pete. (Org.). *Infamous Desire*. Male homosexuality in colonial Latin America. Chicago, Londres: The University of Chicago Press, 2003, p. 25-69.

⁸⁵⁸ Para uma narrativa histórica construída do ponto de vista indígena *two-spirit* transgênera, ver o texto pleno de potência política-epistemológica de Qwo-Li Driskill. O contraste é marcante com autores que, apesar de problematizar, ainda usam a categoria de *berdache* como recurso heurístico para estudar as sexualidades e gêneros dos povos nativos americanos. DRISKILL, Qwo-Li. *Asegi stories*. Cherokee queer and Two-spirit memory. Tucson, AZ: The University of Arizona Press, 2016; SIGAL, Peter. (Homo)Sexual desire and masculine power in colonial Latin America: Notes towards an integrated analysis. In: SIGAL, Peter. *Infamous desire*. Male homosexuality in colonial Latin America. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2003, p. 1-24.

inconfundível protagonismo histórico em suas ações. Foi o caso do indígena Matheus, que aconselhou Pascoal, o amante mais recente de Francisco Coelho, a denunciá-lo:

[...] e que o dito índio Matheus, por algumas vezes, avisara ao índio Pascoal que viesse a esta cidade avisar ao Vigário-geral do pecado que seu senhor com ele obrava. E quando assim não fizesse, que seria preso e castigado juntamente com o dito seu senhor, e que tomasse exemplo do negro Rodrigo, que morrera na cadeia, da outra vez que seu senhor estivera preso por comunicar com ele na forma e maneira que o fazia com o dito Pascoal.⁸⁵⁹

Há que se atentar para o fato de que Matheus era o que os agentes coloniais denominavam "boçal", isto é, não falava o português, tendo sido necessária a intermediação de um padre tradutor para a realização do interrogatório. Não obstante isso, Matheus se mostrara suficientemente imerso nas categorias discursivas cristã-coloniais (significou as ações de Francisco Coelho como um pecado e uma transgressão criminalizável) para usá-las de acordo com os interesses seus e de outros indígenas submetidos à violência sexual do senhor. A partir da experiência anterior da prisão e morte na cadeia do indígena Rodrigo (preso na devassa de 1660 junto a Francisco Coelho), Matheus alertara Pascoal para o que era provável que lhe acontecesse (o que, de fato, se deu, com a prisão de Pascoal em 1672), instando-o a tomar uma atitude preventiva. A prevenção seria acionar uma instituição cristã-colonial, o juízo Eclesiástico de São Luís do Maranhão, para que interpelasse Francisco Coelho.⁸⁶⁰

Em todas essas interpelações gerais (xingamentos, injúrias, espancamentos, agressões, processo de divórcio, denúncia ao Eclesiástico e ao Santo Ofício, prisão e envio à Lisboa), o que estava em jogo? Entre as interpelações de tantos agentes sociais (colonizadores, familiares, escravizados e dependentes, indígenas, clérigos, inquisidores) e as declarações atestando a honra masculina e cristã do réu, fornecida por diversos membros da elite social do Maranhão — habilmente reunidas por Francisco Coelho antes de ser enviado a Lisboa, formando uma extensa defesa jurídica que, além de corroborar

⁸⁵⁹ "[...] e que o ditto in / dio Matheus por algumas uezes aui / zara o indio Pascoal que uiesse a esta / Cidade auizar ao Vigario geral do pecca / do que seu senhor Com elle obraua, e / quando aSsim nam fizesse que seria pre / zo, e Castigado juntamente Com o ditto / Seu senhor, e que tomasse exemplo / do negro Rodrigo que morrera na Ca / deia da outra ueS que seu senhor estiuera / prezo // Prezo por ComuniCar Com elle na / forma, e maneira que o fazia Com o dit / to Pascoal". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 01717, fl. 33.

⁸⁶⁰ Analisamos o pensamento e a ação estratégicos do indígena Matheus no sentido que Maria Regina Celestino de Almeida considera o complexo processo de catequese, ressocialização, mestiçagem e reconstrução identitária (cultural-subjetiva) nas aldeias criadas e mantidas pela colonização portuguesa. Segundo a historiadora, o lento, descontínuo e complexo processo de transformação dos indígenas em súditos cristãos do Império português não se deu sem que os mesmos índios-cristãos usassem das novas armas políticas e culturais para tentar fazer avançar seus planos e objetivos específicos. ALMEIDA. *Os índios na história do Brasil*, p. 71-106.

sua honra pessoal, atestava as intrigas urdidadas por sua esposa e familiares, servindo de prova à sua contraditas no processo inquisitorial formal –, estava em disputa o enquadramento em que seriam encerradas a experiência erótica do réu, encetando posições de subjetividade concorrentes. Em outras palavras, qual o sentido da dissidência homoerótica de Francisco Coelho, pecado de sodomia ou meros tocamientos desonestos produzidos mais pelo abuso vicioso do álcool, mas que não chegariam a desqualificá-lo como sujeito masculino e patriarcal?⁸⁶¹

4.1.3 A cena de interpelação e os sodomitas como Filhos da dissidência

Ao final de um longo processo, após uma década nos cárceres secretos do Santo Ofício (demora que, se motivada pela morosidade das comunicações coloniais, funcionava por si só como uma espécie de tortura psíquica e técnica de interpelação), Francisco Coelho foi absolvido, em 1682, pelos inquisidores. Se sua absolvição foi uma impressionante vitória de sua defesa, como aponta com propriedade Luiz Mott,⁸⁶² resta a questão dos efeitos de sujeição/subjetivação que podem, provavelmente, ter se prolongado em Francisco Coelho pelo resto de sua vida. Ao sair do palácio inquisitorial em 1682, seria ele o mesmo sujeito que era ao ser preso no Maranhão dez anos antes? Uma vida sendo interpelado, e procurando resistir com as armas de sua cultura e sociedade, teria produzido quais efeitos de inculcação da lei cristã? Teria Francisco Coelho retornado às suas práticas homoeróticas tal como antes, teria mudado? Em que medida? Qual culpa carregaria a partir de então, junto ao segredo cujo termo fora obrigado a assinar para se ver, ao menos juridicamente, livre? Teria sua alma um dia se libertado do cativo da carne cristã?⁸⁶³ Infelizmente, são questões para além das nossas

⁸⁶¹ Em uma das últimas sessões de interrogatório na mesa do Santo Ofício, já em 1677, ou seja, estando há cinco anos preso em Lisboa, sem contar o tempo anterior de confinamento no Maranhão, Francisco Coelho chegou a confessar algumas das ações de cunho homoerótico narradas na primeira Prova da Justiça publicada contra ele, mas nunca admitiu ter praticado a sodomia perfeita. Usou de uma estratégia comum a vários sodomitas processados pela Inquisição, nem sempre frutífera, porque arriscava que ser interpretado como negativo. No presente caso, essa conduta somava-se às outras estratégias da robusta defesa de Francisco Coelho, tendo um resultado amplamente positivo. DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 01717, fl. 138v.

⁸⁶² "Após cuidadosa análise das contraditas, a Mesa do Santo Ofício conclui que não havia prova material suficiente de que Francisco Coelho tivesse cometido o crime de sodomia perfeita, e levando-se em conta seu alcoolismo e que "já se achava bastante castigado com a longa prisão que tem padecido, absolvem o réu da instância em juízo". MOTT, Luiz. *A Inquisição no Maranhão*. São Luís: EDUFMA, 1995, p. 65.

⁸⁶³ Pensamos aqui na frase de Foucault, "a alma, prisão do corpo", pela qual o filósofo pretendia argumentar que, nos dispositivos de saber-poder, a alma (ou a subjetividade, a noção de Eu) é elaborada de modo a conformar, disciplinar, aprisionar, o corpo. Dessa maneira, a noção de uma alma insubstancial aparece como um mecanismo de controle, articulando saber e poder, produzindo um tipo de sujeito que nada mais é do que o efeito das relações de saber-poder atuantes sobre seu corpo (disciplinando-o), por meio da formação, estilização de sua alma. Daí as técnicas de controle atuarem (criando) prioritariamente sobre a alma. No dispositivo da carne, a alma assim interpelada (sujeitada e subjetivada) tem "natureza", ou seria

possibilidades como historiador no presente, uma vez que, para além do processo ora analisado, Francisco Coelho desaparece.

Ademais do problema insolúvel da subjetividade de Francisco Coelho após ser absolvido, contemplamos a questão mais geral sobre qual era o sentido da dissidência dos sodomitas na Época Moderna. Se o dispositivo da carne cristã queria sujeitá-los e subjetivá-los como os *filhos da dissidência*, nas palavras do cardeal D. Henrique, inquisidor geral, infante e depois rei de Portugal,⁸⁶⁴ interpelando-os nesse sentido por meio de uma variedade de agentes, discursos e instituições, o posicionamento desses homens e mulheres, na teia de relações de poder cotidianas das sociedades de Antigo Regime e/ou coloniais e/ou escravistas, possibilitava outras formas de subjetivação em que o homoerotismo e a predileção anal poderiam ser elididos. Continuaremos a seguir essa dinâmica ambivalente nos próximos capítulos. No momento, nosso foco é a dinâmica das técnicas de interpelação manuseadas pelos inquisidores, na sua tentativa de manufatura de subjetividades sodomitas cristãs e carnavais.

4.1.4 Interpelação, forclusão e o Santo Ofício

O que é interpelar? O uso que fazemos aqui desse conceito é tributário da apropriação *queer* da sua formulação por Althusser, desdobrando especialmente as releituras de Butler e de Eribon a partir da definição presente em *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado*. Abordar o conceito a partir da apropriação *queer* significa deslocar a noção de ideologia, em favor de uma mais abrangente (e sem a dimensão superestrutural) de discurso ou linguagem, mais próxima do aparato teórico foucaultiano pelo qual optamos nesta tese.⁸⁶⁵ Além disso, trata-se também de refletir como a

melhor dizer, formato e função, da carne concupiscente. É por isso que perguntamos se a alma (a subjetividade, o Eu) de Francisco Coelho teria um dia superado o molde, os constrangimentos de culpa, medo e ódio, da carne cristã. O que é o mesmo que interrogar se um dia teria ele conseguido subjetivar-se diferentemente? Embora não tenhamos base empírica para qualquer afirmação, cremos que não, dada a longa violência que sofrera. FOUCAULT. *Vigiar e punir*, p. 31-2; SILVEIRA, Fernando de Almeida; FURLAN, Reinaldo. Corpo e alma em Foucault: postulados para uma metodologia da psicologia. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 14, n. 3, 2003, p. 171-194.

⁸⁶⁴ "Quem melhor sintetizou em nossa língua a suposta malignidade revolucionária representada pelos sodomitas foi o cardeal D. Henrique (1512-80), segundo inquisidor geral da Inquisição portuguesa, que, em 1574, obteve um Breve de Gregório XIII ratificando a pena de morte aos sodomitas, referidos na documentação inquisitorial como "filhos da dissidência". MOTT, Luiz. Revolução homossexual: o poder de um mito. *Revista USP*, São Paulo, n. 49, p. 40-59, março/maio 2001, p. 54.

⁸⁶⁵ Judith Butler explicita sua apropriação do conceito althusseriano de *interpelação* na introdução de *Bodies that matter*, a partir da crítica da ação interpelativa fundante que, nas nossas sociedades ocidentais contemporâneas, é executada pelo discurso médico. Na tradução feita por Sara Salih, podemos ler o seguinte: "Consideremos a interpelação médica que, não obstante a emergência recente das ecografias, transforma um bebê de um ser 'neutro' num 'ele' ou 'ela': nessa nomeação, a menina *torna-se* menina, ela é trazida para o domínio da linguagem e do parentesco através da interpelação de gênero. Mas esse *tornar-*

Inquisição, ao perseguir os sodomitas no Império português, os interpelava e, assim, em um sentido, os manufaturava. De acordo com Althusser, a interpelação é o mecanismo ideológico (linguístico, discursivo) duplo de sujeição e subjetivação dos sujeitos, constituindo os indivíduos concretos em sujeitos, fazendo-os se reconhecerem na subjetividade assim formada. Porém, há que se atentar que não é uma operação diacrônica, isto é, não se dá em etapas de um antes da interpelação, um momento interpelativo e um após a interpelação. O sujeito é sempre-já interpelado, só se insere e, de fato, passa a ter existência na cultura, na medida em que está na cena de interpelação, que, afinal, é o próprio discurso.⁸⁶⁶ Como disse Butler, retomando Nietzsche, não há um fazedor, um sujeito, anterior à obra, a subjetividade, o gênero, a identidade, o fazedor é uma ficção posterior, a obra (diríamos, a relação na qual a obra se faz) é tudo.⁸⁶⁷

Didier Eribon, em seu emocionante texto *Reflexões sobre a questão gay*, pensa como a interpelação é um mecanismo central na fabricação das subjetividades gays modernas. Não sendo o caso de simplesmente transplantar as considerações do filósofo para o contexto histórico dos sodomitas do Império português na Época Moderna, seu raciocínio nos é útil por destrinchar o funcionamento interno da interpelação, destacando aí a importância da injúria, seja ela homofóbica, de gênero ou erótica. Sendo um ato de fala performativo, a injúria é a explosão do processo de sujeição-subjetivação, sendo, por

se uma menina não termina aí; pelo contrário, essa interpelação fundante é reiterada por várias autoridades e, ao longo de vários intervalos de tempo, para reforçar ou contestar esse efeito naturalizado. A nomeação é, ao mesmo tempo, o estabelecimento de uma fronteira e também a inculcação repetida de uma norma" (grifos da autora). SALIH, Sara. *Judith Butler e a teoria queer*. Tradução e notas Guacira Lopes Louro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 109. Na versão original em inglês, Butler escreveu: "Consider the medical interpellation which (the recent emergence of the sonogram notwithstanding) shifts an infant from an "it" to a "she" or a "he", and in that naming, the girl is "girded", brought into the domain of language and kinship through the interpellation of gender. But that "girling" of the girl does not end there; on the contrary, that founding interpellation is reiterated by various authorities and throughout various intervals of time to reenforce or contest this naturalized effect. The naming is at once the setting of a boundary, an also the repeated inculcation of a norm". BUTLER, Judith. *Bodies that matter*. On the discursive limits of 'sex'. New York: Routledge, 1993, p. 7-8. Para Butler, portanto, a interpelação é o mecanismo de produção de sujeitos de gênero no seio do discurso/linguagem generificada e do sistema de parentesco específico à cultura em questão.

⁸⁶⁶ ALTHUSSER. *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado*, p. 93-104.

⁸⁶⁷ BUTLER. *Problemas de gênero*, p. 48. Notamos aqui como a ideia nietzschiana da ausência de um sujeito anterior à sua enunciação tem ressonâncias com aquilo que Lucien Febvre descreveu como as limitações do equipamento mental dos homens do século XVI, particularmente no que tocava à organização sintática da linguagem erudita até aquele período. Febvre aponta a ausência de uma perspectiva temporal na língua vulgar quinhentista (especificamente, no francês), a variedade de formas de sujeito, ainda pouco submissas ao sistema sujeito-regência, com o verbo (predicado) sendo mais importante na frase que o sujeito (pouco distinto). Havia uma precariedade da posição de subjetividade na linguagem escrita, sugerindo, segundo o autor, uma certa desorganização do pensamento. Haveria uma história do sujeito linguístico a ser feita aqui. FEBVRE, Lucien. *O problema da incredulidade no século XVI*. A religião de Rabelais. Trad. Maria Lúcia Machado; tradução dos trechos em latim José Eduardo dos Santos Lohner. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 311-2.

consequente, constitutiva das subjetividades. A injúria é uma ameaça, instada em cada instante da vida social, enredando-se nas identidades formadas/formativas dos sujeitos.⁸⁶⁸ Para a homossexualidade moderna, a injúria precede, para cada sujeito homossexual, o identificar-se como homossexual, construindo essa identificação como o segredo mais central do sexo-rei do sujeito que assim se identifica/constrói.⁸⁶⁹ No caso da identidade de sodomita, o pecado nefando era imperativo que fosse confessado, como um gravíssimo (algumas vezes, o mais grave) pecado da carne. Todavia, no discurso religioso da carne cristã, a sodomia não funcionava como a clivagem central para a classificação, regulação, divisão e governo das almas, como vimos nos capítulos anteriores. Pensada antes como um acidente do que como uma substância (segundo S. Tomás de Aquino), a sodomia não deixava de suscitar interpelações, mas o sujeito por elas manufaturado, no âmbito do dispositivo da carne cristã, não era da mesma qualidade que o sujeito homossexual moderno. O sujeito sodomita não deixava nunca de ser um sujeito jurídico.

Nesse sentido, discordamos obliquamente do conceito pensado por Figari para explicar a relação entre sodomia (categoria de identidade), sodomitas (sujeitos praticantes) e o dispositivo (jogo das práticas discursivas e não-discursivas) de interpelação. Trata-se do conceito de dialética das interpelações absolutas. O que quer dizer o sociólogo com esse conceito? Sua função é explicar a contradição encontrada pelo autor entre as condenações absolutas da sodomia nos discursos moral, religioso e jurídico da Época Moderna e o fato de que a Inquisição portuguesa teria se comportado de modo "relativamente benévolo" perante os sodomitas, uma vez que a perseguição que empreendera "não chegou a alcançar, em momento algum, a gravidade vista nos outros países do continente europeu".⁸⁷⁰ Para explicar essa suposta contradição, Figari argumenta, em um nível, que o sodomita não era uma identidade, no sentido de "condição" ou de "essência", de maneira que as interpelações puniam os atos, mas não "criavam" um sodomita. Em outro nível, o autor argumenta que era necessário que a

⁸⁶⁸ ERIBON. *Reflexões sobre a questão gay*, p. 27-29; 75-82; 83-89.

⁸⁶⁹ "A confissão, o exame de consciência, toda uma insistência sobre os segredos e a importância da carne não foram somente um meio de proibir o sexo ou de afastá-lo o mais possível da consciência; foi uma forma de colocar a sexualidade no centro da existência e de ligar a salvação ao domínio de seus movimentos obscuros. O sexo foi aquilo que, nas sociedades cristãs, era preciso examinar, vigiar, confessar, transformar em discurso". FOUCAULT, Michel. Não ao sexo rei. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Organização e tradução Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979, p. 230. Trata-se também da construção da lógica do dispositivo do armário, conforme o estudou Eve Sedgwick, a qual explica o segredo aberto como o eixo de funcionamento do armário homossexual. SEDGWICK. *Epistemology of the closet*, p. 67-9.

⁸⁷⁰ FIGARI. @s outr@s cariocas, p. 124.

sodomia e os sodomitas existissem (daí a ação "benévola" da Inquisição), para definir, como fronteira da abjeção, os limites da masculinidade hegemônica.⁸⁷¹

Consideramos que há alguns problemas no conceito. Em primeiro lugar, parte de uma leitura um tanto quanto apressada do famoso trecho de *A vontade de saber*, em que Foucault distinguiu o homossexual do sodomita.⁸⁷² De acordo com Halperin e Jordan, a passagem não deve ser lida como uma disjunção entre um conjunto de atos (sodomíticos) e uma identidade (homossexual), mas como um contraste entre a imputação *personificante* de uma culpabilidade jurídica e a construção científica de todo um novo *ser* (*self*, subjetividade) para além da mera culpabilidade, entre um sujeito jurídico do século XVIII (ou anterior) e um personagem médico do século XIX (ou posterior). O que opera esse contraste, sendo o ponto central do argumento foucaultiano, é a diferença dos regimes de saber-poder-subjetivação operativos em cada formação histórica (poder-se-ia dizer que é exatamente esta diferença o que distingue cada formação histórica, cada época, em sua descontinuidade radical).⁸⁷³ Assim, como tivemos oportunidade de detalhar nos capítulos anteriores, a sodomia e o sodomita foram categorias tipificadoras de uma condição juridicamente culpada, manufaturadas no âmbito do dispositivo da carne (um certo regime de saber-poder-subjetivação), cujo fim era o governo das almas dos cristãos por meio de sua conversão em sujeitos jurídicos de sua carne, isto é, culpados por causa de condutas atribuídas à sua concupiscência carnal (reencontramos aqui o enunciado da libidinização do sexo, disseminado sobretudo por S. Agostinho).

⁸⁷¹ "Denominaremos esse paradoxo de "dialética das interpelações absolutas". Por um lado, no campo das regras formais, a existência mesma da sodomia é impossível, pois *ex ante* está garantido seu desaparecimento. Nessa hipótese, não há sequer um sujeito real, mas um sujeito potencial para contrastar o padrão masculino/ativo". A sodomia teria uma existência proscria, na formação discursiva da masculinidade/atividade, sobrevivendo em seus interstícios, para possibilitar o efeito propedêutico da definição dos limites da masculinidade. FIGARI. @s outr@s cariocas, p. 125-6.

⁸⁷² FOUCAULT. *História da sexualidade 1*, p. 46-7.

⁸⁷³ Vale a pena recuperarmos um conselho metodológico-hermenêutico de Halperin sobre essa passagem foucaultiana: "Se o trabalho de Foucault nos ensina qualquer coisa, é a inquirir mais de perto sobre as conexões sutis entre atos e identidades sexuais no período pré-moderno, a prestar mais (e não menos) atenção às condições sociais e discursivas em que os desejos de sujeitos históricos são construídos". Tradução de nossa autoria, no original: "If Foucault's work should teach us anything, it is to inquire more closely into the subtle connections between sexual acts and sexual identities in the pre-modern period, to pay more (not less) attention to the changing social and discursive conditions in which the desires of historical subjects are constructed". HALPERIN. *How to do the history of homosexuality*, p. 8-9; JORDAN. *Convulsing bodies*, p. 105-108. Na *A arqueologia*, Foucault assim definiu a episteme: "[...] é o conjunto das relações que podem ser descobertas, para uma época dada, entre as ciências, quando estas são analisadas no nível das regularidades discursivas". A episteme diz da descontinuidade que especifica os saberes numa época assim distinta. FOUCAULT. *A arqueologia do saber*, p. 214.

Em segundo lugar, sugerir que o Santo Ofício teve uma ação "benévola" em relação aos sodomitas é subestimar a pedagogia do medo, tão central ao funcionamento do tribunal. Se é certo, como o comprovou Luiz Mott, que a Inquisição portuguesa perseguiu, em termos absolutos, menos sodomitas que os tribunais, eclesiásticos ou civis, de outros reinos europeus, como os Países Baixos, a Suíça ou a Inglaterra, no mesmo período,⁸⁷⁴ o mesmo autor ressalta que os inquisidores lusitanos foram severos com os sodomitas, talvez até mais, relativamente, do que com os cristãos-novos judaizantes, suas presas mais usuais.⁸⁷⁵ Como ensinou Bennassar, as Inquisições modernas reinaram por e através do medo que inspiravam nos povos (em todas as categorias sociais), o terror a que submetiam as pessoas era a principal mola propulsora para as instar a colaborar com a instituição, confessando ou denunciado a si e aos outros, inclusive familiares, vizinhos, amigos. No limite, tratava-se de disciplinar as pessoas a se estilizarem na forma de cristãos conscientes, isto é, capazes de vigiar a si mesmos.⁸⁷⁶ Não devemos, contudo, exagerar o sucesso dos inquisidores, pois, como argumentou Kamen, as Inquisições funcionaram como um sistema policial pré-moderno, com os limites inerentes às suas circunstâncias históricas.⁸⁷⁷

Ainda assim, com todos os limites, a pastoral do medo, difundida pelo Santo Ofício, foi amedrontadora o suficiente para, por meio da intimidação sistemática dos fiéis e da ameaça permanente da infâmia e da miséria, garantir importantes efeitos globais no governo das massas nos vários territórios do Império português.⁸⁷⁸ Funcionando em relação intrínseca com os discursos da carne cristã que constituíam a sodomia como o pecado/delito abominável, horrendo e nefando, com implicações terríveis para a subjetividade cristã, o Tribunal do Santo Ofício não podia nunca ter agido "benevolamente" em relação aos sujeitos jurídicos sodomitas que manufaturava. O

⁸⁷⁴ "Comparando-se o 'homocídio' praticado pela Inquisição Portuguesa com o ocorrido nos demais países da Europa, somos obrigados a relativizar o fanatismo e a intolerância dos inquisidores no tocante aos crimes sexuais. Não obstante, viviam os sodomitas sob constante clima de terror, tendo o Santo Ofício lançado mão de vergonhosos procedimentos, como a tortura e a instigação à delação, atirando centenas de famílias na mais deplorável abjeção social pelo fato de terem em seu seio um parente envolvido com o abominável pecado de sodomia". MOTT. *Pagode português: a subcultura gay em Portugal nos tempos inquisitoriais*, p. 123.

⁸⁷⁵ "Depois dos judeus - o principal bode expiatório das Inquisições ibéricas - os sodomitas foram o grupo que mais sofreu nas garras deste monstro sagrado"; "Proporcionalmente, em números relativos, a sanha inquisitorial foi mais severa com os fanchonos do que com os cristãos-novos". MOTT. *Justitia et misericordia: a Inquisição portuguesa e a repressão ao nefando pecado de sodomia*, p. 709.

⁸⁷⁶ BENNASSAR. *Inquisición española*, p. 94-5.

⁸⁷⁷ KAMEN. *The Spanish Inquisition*, p. 1756.

⁸⁷⁸ VAINFAS. *Trópico dos pecados*, p. 7-13.

número, à primeira vista, reduzido de sodomitas relaxados ao braço secular para morrer na fogueira – Mott fala que apenas 8% dos sodomitas processados tiveram este fim, o que se traduz em 30 indivíduos queimados ao longo dos três séculos de ação inquisitorial –⁸⁷⁹ deve ser antes explicado pelas idiossincrasias do funcionamento do tribunal (mais preocupado em perseguir os cristãos-novos) e às suas limitações históricas, do que a uma não-documentada tolerância à sodomia, pois, de acordo com os próprios inquisidores: "Os culpados no crime de sodomia são mais castigados que os hereges porque estes têm penitências de cárcere e hábito por 4 ou 5 anos, e os de sodomia muitos anos de galé".⁸⁸⁰

Como vetor do processo de confessionalização do Império português, não cabia ao Santo Ofício demonstrar alguma tolerância aos que enquadrava como sodomitas, pois, como vimos, a forclusão da função anal ativa dos homens cristãos, súditos fiéis e viris dos monarcas católicos, era um aspecto importante da construção, fantasiosa, da identidade imperial como Império cristão católico com a missão de dilatação da cristandade.⁸⁸¹ Assim, se era vital que os sodomitas fossem identificados/criados,

⁸⁷⁹ A estatística de Mott parece um pouco conflitante entre seus textos. No artigo *Pagode português*, de 1988, ele escreve: "Portanto, em Portugal, das 4.419 denúncias registradas nos *Repertórios do nefando*, 394 redundaram em prisão – 8,9% – e destes, tão-somente 30 foram queimados – 0,6%". Por outro lado, em seu capítulo *Justitia et misericordia*, de 1991, afirma: "Pouco mais de 10% dos denunciados-confessados pelo crime de sodomia foram encarcerados, e destes 8% morreram na fogueira" e "Dos homossexuais, 8% tiveram o castigo máximo: pena de morte". Em todo caso, nos dois textos, o número absoluto dos sodomitas executados foi o mesmo, 30, sendo 3 no século XVI, 27 no XVII e nenhum no XVIII. MOTT. *Pagode português: a subcultura gay em Portugal nos tempos inquisitoriais*, p. 123; MOTT. *Justitia et misericordia: a Inquisição portuguesa e a repressão ao nefando pecado de sodomia*, p. 709; 728; 738.

⁸⁸⁰ Processo de Luís Simões em 1611, DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 313 *apud* MOTT. *Justitia et misericordia: a Inquisição portuguesa e a repressão ao nefando pecado de sodomia*, p. 710.

⁸⁸¹ Forclusão (ou forclusão, perclusão, repúdio, rejeição) é um conceito psicanalítico, do qual nos apropriamos, aqui, a partir de sua definição lacaniana e do uso que dele fez Butler. Conforme o *Dicionário de psicanálise*, forclusão se define como: "Conceito forjado por Jacques Lacan para designar um mecanismo específico da psicose, através do qual se produz a rejeição de um significante fundamental para fora do universo simbólico do sujeito. Quando essa rejeição se produz, o significante é foracluído. Não é integrado no inconsciente, como no recalque, e retorna sob forma alucinatória no real do sujeito". Isso significa que aquilo que é foracluído é rejeitado para fora do "simbólico", da cultura, do discurso (no sentido de Foucault e Butler), mas não da mesma maneira que o recalque, pois o repudiado deixa de ser significado como fazendo parte da cultura. No nosso caso, a função ativa do ânus foi assim repudiada, foracluída, enxotada para fora do discurso (não se admitia mais sua existência), e os que insistissem nela poderiam ser igual e radicalmente excluídos (mortos na fogueira). Todavia, também faz parte da noção de forclusão o retorno do foracluído, como se dá esse retorno? Dá-se por meio da alucinação paranoica (o que é diferente de retornar no inconsciente) que invade o discurso do sujeito. Podemos pensar a obsessão inquisitorial de enxergar sodomitas monstruosos em todos os amantes homoeróticos, mesmo naqueles que não praticavam o sexo anal ou naqueles que, sentindo o peso da culpa cristã, se arrependiam, como uma alucinação paranoica? Não se tratando de diagnosticar inquisidores, é interessante, no entanto, deslocar o ônus psíquico da castração anal da cultura ocidental também aos agentes da Lei. O uso que Butler faz do conceito de forclusão vai nessa direção, posicionando-o em sua crítica da concepção estruturalista do "Simbólico" e da "cultura" a partir de uma interpretação da tragédia de *Antígona*. Butler critica a distinção, cara ao estruturalismo, entre o Simbólico e o social, argumentando que a Lei (o *falo paterno*) não pode funcionar efetivamente sem produzir e manter o espectro de sua própria transgressão. Desse modo, as leis, supostamente, pré- ou quase-culturais produzem, ao mesmo tempo, a conformidade e o seu excesso

devemos pensar como os inquisidores a eles chegavam, ou, melhor, como alcançavam os homens e mulheres que, por suas práticas eróticas, eram sujeitos à categoria de sodomita. Essa é a questão de como o Santo Ofício instava as pessoas comuns a colaborar com seu afã normativo, uma colaboração de que dependia a ação inquisitorial.⁸⁸²

A colaboração dos povos podia se dar na forma de denúncias e confissões diretas aos agentes inquisitoriais, para o que era necessário que os mecanismos mais gerais de interpelação, como sermões, éditos da fé e admoestações dos confessores no foro interior, para dizer alguns, estivessem em funcionamento. Tais denúncias e confissões parecem ter sido, ao longo de todo o período, o principal meio de recebimento de material de trabalho pelos tribunais.⁸⁸³ Todavia, a dependência de denúncias e confissões diretas (as quais eram, aliás, instadas como o dever espiritual de quem pretendesse ser um bom cristão) posicionava a Inquisição em uma passividade que não era satisfatória à sua vontade de saber-poder-subjetivação.⁸⁸⁴ Daí a existência de outros mecanismos de interface entre os inquisidores e as pessoas comuns.

Até a primeira metade do século XVII, o Santo Ofício usou de preferência as visitas e as grandes inquirições para levar o projeto confessional às partes do Império ao redor do Atlântico (a porção asiática do Império, ressalte-se, estava sob a jurisdição do tribunal de Goa), lembrando que nunca houve um Tribunal da Inquisição sediado no Brasil, malgrado as negociações nesse sentido.⁸⁸⁵ Esses mecanismos – denominados, pelo historiador Bruno Feitler, sistemas excepcionais de ação inquisitorial – funcionavam como incursões punitivas em territórios distantes do reino, nos quais se sabia ou se

transgressor. A lei simbólica, por conseguinte, para Butler, não é sem contingência e sem temporalidade, as quais a abrem para a subversão a partir de dentro e para um futuro que não pode ser antecipado. Daí a pergunta central, o que acontecerá aos herdeiros de Édipo (que somos nós) quando as leis que o próprio Édipo cegamente desafiara e instituíra não mais dispuserem da estabilidade que o estruturalismo lhes atribuíra? Nesse viés, Antígona põe em questão a Lei do Pai (*o falo simbólico*) que estrutura o parentesco, a família normatizada, a ordem de gênero tradicional, abrindo um espaço político para desestabilizar as condições de inteligibilidade, asseguradas pelo sistema de parentesco nas sociedades ocidentais, que tornam certas vidas vivíveis, enquanto outras são foracluídas (*foreclosed*). Assim, Antígona revela o mecanismo de foraclusão como sendo importante ao funcionamento naturalizado do sistema sexo-gênero. No que nos interessa mais de perto em nossa pesquisa, a função ativa do ânus foi um dos elementos a sofrer semelhante foraclusão, indispensável à constituição do sujeito universal no Ocidente como sujeito de ânus-fechado, isto é, individual. ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. *Dicionário de psicanálise*. Trad. Vera Ribeiro, Lucy Magalhães; supervisão ed. brasileira: Marco Antonio Coutinho Jorge. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 245-6; BUTLER, Judith. *Antigone's claim*. Kinship between life and death. New York: Columbia University Press, 2000, p. 1-25.

⁸⁸² KAMEN. *The Spanish Inquisition*, p. 1526.

⁸⁸³ KAMEN. *The Spanish Inquisition*, p. 1530-1

⁸⁸⁴ FEITLER. *Nas malhas da consciência*, p. 158.

⁸⁸⁵ FEITLER. *Nas malhas da consciência*, p. 71-8.

suspeitava que houvesse fortes grupos judaizantes, permitindo o reforço da ação coercitiva inquisitorial sobre os cristãos-novos, bem como sobre todos os demais pecadores/criminosos, como os sodomitas. No entanto, de acordo com Feitler, ao longo do século XVII, vários fatores confluíram para enfraquecer ou impossibilitar o uso desses mecanismos (visitações e inquirições), tais como a evolução jurídica do próprio tribunal (reforço do formalismo procedimental e maior controle central sobre os visitadores), as guerras que se seguiram à Restauração de 1640, os custos altíssimos da realização das visitas (que podiam se estender por anos a fio) e, a partir da segunda metade do século XVII (com diferentes temporalidades para as diferentes partes do Império), a lenta formação da rede de agentes externos, os familiares e os comissários.⁸⁸⁶

A formação da rede de agentes externos, fossem eclesiásticos ou leigos, foi mais uma faceta do processo de enraizamento social das Inquisições modernas, isto é, de sua capilarização em meio aos povos do Império, possibilitando, conseqüentemente, a mobilização das pessoas para confessar, denunciar (cumprindo seu dever cristão) ou se integrarem à instituição, habilitando-se como familiares ou comissários e, com isso, adquirindo grande prestígio social. Como uma advertência ao risco de imaginar que as Inquisições puderam funcionar como uma instituição panóptica,⁸⁸⁷ é preciso relativizar o impacto social da Inquisição nesses vastos territórios por tão longo tempo. Tendo em vista que o tribunal tendeu a vigiar com maior rigor os grandes centros urbanos, sendo que as sociedades eram amplamente ruralizadas, Kamen fala de um nível baixo de contato entre a malha inquisitorial e as pessoas nos impérios ultramarinos ibéricos.⁸⁸⁸ Mesmo a constituição dessa malha inquisitorial, que pareceria ineficiente do ponto de vista dos sofisticados mecanismos atuais de vigilância das populações (tanto nos Estados capitalistas, como nos socialistas), demandou esforço concertado dos tribunais e, no caso da articulação da rede de familiares e de comissários, levou bastante tempo. Segundo Bethencourt, podemos acompanhar o enraizamento social das Inquisições ibéricas pela consolidação ou não de três estratégias de contato. Uma, a fundação, organização e o funcionamento cotidiano dos tribunais de distrito. Outra, a realização das visitas aos distritos e às áreas periféricas da jurisdição inquisitorial (no caso do tribunal de Lisboa,

⁸⁸⁶ FEITLER. *Nas malhas da consciência*, p. 78-83.

⁸⁸⁷ FOUCAULT. *Vigiar e punir*, p. 186-214.

⁸⁸⁸ KAMEN. *The Spanish Inquisition*, p. 1525-7.

os territórios americanos, africanos e as ilhas atlânticas). A última, a criação da rede de agentes externos.⁸⁸⁹

O enraizamento social da Inquisição portuguesa foi resumido por Bethencourt como um processo de sedentarização precoce dos tribunais e da ação dos inquisidores, com um recurso menos usual (em comparação à Inquisição de Castela) às visitas distritais e uma articulação tardia da rede de familiares e comissários. De fato, a configuração dessa rede teve temporalidades diferentes na Europa (em Portugal e Espanha) e na América.⁸⁹⁰ A rede de agentes externos da Inquisição portuguesa só começou a ser organizada ao final do século XVI, vindo a engrossar apenas no século XVIII,⁸⁹¹ ou seja, já no contexto do declínio da ação disciplinar-persecutória da instituição. Isso põe a questão, investigada por muitos autores, sobre os sentidos da popularidade das habilitações inquisitoriais no momento de eclipse do Santo Ofício.⁸⁹² Fosse com os tribunais sede de distritos, com as visitas ou com a rede de agentes

⁸⁸⁹ BETHENCOURT. *História das Inquisições*, p. 51-66.

⁸⁹⁰ "Os dados não são definitivos, mas já temos elementos suficientes para fundamentar a tese de um modelo organizacional português divergente do espanhol, baseado em uma sedentarização precoce dos tribunais, uma centralização da cultura administrativa e uma articulação de poderes mais desenvolvida, que devem ser relacionados com as relativamente fracas redes de comissários e, sobretudo, de familiares durante a segunda metade do século XVI e a maior parte do século XVIII". BETHENCOURT. *História das Inquisições*, p. 63.

⁸⁹¹ Bruno Feitler aponta que a rede de oficiais inquisitoriais de maior patente somente se consolidou na Bahia em 1690, no Rio de Janeiro e em Pernambuco entre 1710-1720 e, mais tarde ainda, para o restante da colônia. No caso da rede de familiares, a rede era exígua até o início do século XVII, momento em que começa a crescer exponencialmente, atingindo um ápice em 1790. No reino e no Brasil, os familiares eram, em grande parte, comerciantes ricos que buscavam forma de distinção social e racial. "Em troca dessa distinção, o tribunal conseguia desses oficiais laicos uma penetração social que extrapolava o papel repressivo tanto do Santo Ofício quanto dos próprios familiares". FEITLER, Bruno. A ação da Inquisição no Brasil: uma tentativa de análise. 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. 29-46. Segundo Aldair Carlos Rodrigues, a expansão da quantidade de comissários habilitados em ação na América portuguesa ganhou fôlego nas últimas décadas do século XVII, atingindo um pico no XVIII. RODRIGUES. *Poder eclesiástico e Inquisição no século XVIII luso-brasileiro*, p. 121-3.

⁸⁹² Bethencourt resume a questão como uma intervenção do Santo Ofício no mercado de privilégios típico das sociedades de Antigo Regime, possibilitando uma certa mobilidade social, na medida em que membros das novas elites, especialmente nas colônias, buscavam os hábitos inquisitoriais para alcançar privilégios e distinção social. Ao mesmo tempo, a heterogeneidade resultante das redes assim formadas representaria a capacidade de enraizamento social da Inquisição, mesmo no seu declínio. Neste sentido argumentou Rodrigues, ao afirmar que a abertura de mais hábitos de comissários, numa conjuntura de crise da instituição (final do século XVII, em sequência à sua suspensão temporária pelo Papado), significou uma tentativa de reação do Tribunal do Santo Ofício. O autor acrescenta que a Inquisição portuguesa controlava, por meio de seus processos de habilitação (reputados como rigorosos no que concernia à verificação de eventuais impedimentos de acordo com os estatutos de limpeza de sangue), uma das clivagens estruturantes da ordem social no Antigo Regime, qual fosse, a distinção entre cristãos-velhos e novos. A habilitação inquisitorial, como familiar e, sobretudo, como comissário, oferecia distinção social, prestígio e honra. BETHENCOURT. *História das Inquisições*, p. 146; RODRIGUES. *Poder eclesiástico e Inquisição no século XVIII luso-brasileiro*, p. 123.

externos, a Inquisição se enraizava e buscava entrar em contato com as pessoas em suas localidades, enredando-as em seus tentáculos por meio de mecanismos de interpelações, sujeitando-as e subjetivando-as como bons cristãos ou, inversamente, como judaizantes, bruxas e sodomitas. Ao abrir-se, o Santo Ofício entrava no nível local, onde era possível intervir para gerar o efeito da fantasia de uma ordem confessional-generificada-erótica monolítica, em um Império povoado apenas por homens e mulheres cristãos e fiéis, virgens, celibatários ou casados continentais.

Nesse império cristão, onde ficariam os sodomitas? Como o Santo Ofício os interpelava? Ou, em outras palavras, como podemos descrever a cena de interpelação em que o inquisidor efetivamente forjava a subjetividade sodomita a partir de suas lágrimas e gritos de dor e arrependimento? Com quanto medo e com quanta culpa se fazia um sodomita?

4.2 O Santo Ofício e suas técnicas de interpelação: a confissão, o auto da fé e a fogueira

Era um domingo em Lisboa, dia 28 de novembro de 1621,⁸⁹³ e a cidade despertava para a celebração de uma das festas oficiais mais importantes da monarquia católica, unificada na Península Ibérica desde 1580. Era um dia de celebrar mais um auto da fé (a rigor, os atos que compreendiam o rito começaram dias antes, com o anúncio público de sua realização e a convocação do povo à festa),⁸⁹⁴ cujos preparativos minuciosos exigiram um imenso esforço por parte da Inquisição nos dias antecedentes à cerimônia.⁸⁹⁵ Encontramos no livro primeiro (1563-1632) das *Listas ou Notícias dos Autos da Fé (1563-1778)* uma descrição sumarizada do auto da fé que se realizou no dito domingo, do qual participou, na forma costumeira e com vela acesa na mão, uma mulher de vida

⁸⁹³ Os autos de fé em geral realizavam-se aos domingos, de modo a aproveitar o caráter de festa religiosa desse dia consagrado pela Igreja, porém, nos domingos em que aconteciam autos da fé, a cerimônia inquisitorial dominava a vida da cidade. MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição portuguesa*. (1536-1821). Lisboa: A esfera do livro, 2013, p. 266-7.

⁸⁹⁴ BETHENCOURT. *História das Inquisições*, p. 221-226.

⁸⁹⁵ Marcocci e Paiva listam algumas das tarefas preparatórias empreendidas pelos inquisidores nos dias anteriores ao auto da fé, para organizá-lo. "A cerimônia era cuidadosa e minuciosamente preparada, pelo que nos dias que a antecediam a azáfama era grande. Ultimavam-se processos, dispunham-se os réus nos cárceres de modo a que os que iam sair no auto não comunicassem com os que permaneceriam presos, preparavam-se os sambenitos, cortavam-se os cabelos e as barbas aos homens, providenciavam-se caixões para os restos dos defuntos e cadeiras para transporte de réus que, em virtude dos tormentos, tivessem ossos quebrados, e não pudessem caminhar, elegia-se o pregador para o sermão, expediam-se confites que supunham uma etiqueta a representantes papais, rei, bispos, cabidos, ordens religiosas, montava-se o palco, redigiam-se os editais de anúncio do auto". MARCOCCI; PAIVA. *História da Inquisição portuguesa*, p. 266.

pública, isto é, que se prostituía de casa aberta, chamada Maria Machada, cristã-velha, de 36 anos de idade, pouco mais ou menos, natural da Ilha Terceira nos Açores.⁸⁹⁶ Ela estava condenada pelo abominável e nefando crime de sodomia. Vejamos a descrição introdutória do auto da fé, conforme presente no documento citado:

Sendo inquisidor-geral destes Reinos e Senhorios de Portugal o Ilustríssimo Senhor Bispo Dom Fernão Martins Mascarenhas; e inquisidores da mesa ordinária os senhores doutores Dom Manoel Pereira e o licenciado Pero da Silva de Sampaio, se celebrou no Rossio desta cidade, em domingo 28 de novembro do ano de 1621, o auto da fé, no qual esteve o dito Senhor Bispo em cadeira debaixo de dossel à mão direita, e da outra parte, em uma janela cingida, os governadores deste Reino, que eram o bispo de Coimbra Dom Martim Afonso Mexia, e o conde de Basto Dom Diogo de Castro e dom Nuno Álvares de Portugal. E os deputados do conselho geral, o licenciado Antônio Diaz Cardozo, e o doutor Gaspar Pereira. E além dos inquisidores da mesa, os deputados dela, o licenciado Pero da Silva de Faria, o licenciado Dom João da Silva e o doutor Francisco de Brito de Martins e o licenciado Antônio Correa. E os mais deputados, secretário do Conselho Geral e os da mesa ordinária, e os qualificadores, que por serem muitos, se não nomeiam.⁸⁹⁷

Como celebração oficial do poder da Inquisição, vemos a descrição ressaltar as suas autoridades em locais de destaque na disposição pública dos poderes ao redor do rito.⁸⁹⁸ O auto da fé era uma festa grandiosa e que congregava os vários segmentos da sociedade estamental de Antigo Regime portuguesa, dos representantes diretos do monarca (por vezes, nos autos mais solenes, o próprio rei), aos inquisidores e autoridades

⁸⁹⁶ Para um resumo do processo da personagem, ver VAINFAS. *Trópico dos pecados*, p. 271-2.

⁸⁹⁷ "Sendo inquizidor geral destes Reynos e Senhorios de Portugal o Ilustríssimo Senhor Bispo dom Fer- / não Martins Mascarenhas; E inquizidores da / meza ordinaria os senhores doutores Dom Manoel Pereira E o Licenciado Pero / da Silua de Sampaio se celebrou no Rossio des / ta cidade em Domingo 28 de Nouembro do año / de 1621 o auto da fé, no qual esteue o dito Senhor / Bispo em cadejra debajxo de doçel à mão derejta, / E da outra parte em huã janella Singida os / gouernadores deste Rejno, que erão o bispo de / Coimbra Dom Martim Afonso Mexia, E o conde / de Basto Dom Diogo de Castro, E dom Nuno aluerez de / Portugal. E os deputados do conselho geral / o Licenciado Antonio Diaz Cardozo, E o doutor Gaspar Pereira / E alem dos inquizidores da meza, os depu- / tados della; o Licenciado Pero da Silua de Faria, o Licenciado / Dom João da Silua, E o doutor Francisco de Britto de Martins, / E o Licenciado Antonio Correa, E os mais deputados, / E o secretário do conselho geral, E os da meza or- / dinaria, E os callificadores, que por serem / muitos se não nomeão". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, Autos de fé 1556/1778, Listas ou "Notícias" Livro 1º 1563/1632.

⁸⁹⁸ É interessante notar como, segundo a descrição oficial do auto da fé, as autoridades representantes do poder secular (a Junta Governativa que governava Portugal naquele momento, entre setembro de 1621 e agosto de 1623), representando o imperador espanhol Filipe IV, encontravam-se deslocadas, assistindo à celebração da janela do palácio. Bethencourt assinalou exatamente o mesmo procedimento em vários autos ocorridos em diferentes regiões do Império dos Habsburgo. Tratava-se de um "jogo complicado de ausências e presenças" disputado pelas autoridades, cada qual preocupada em assegurar a própria precedência sobre as demais, os inquisidores, os bispos e os governantes seculares, por vezes com sobreposições, como no caso deste auto da fé de 28 de novembro de 1621 em Lisboa, no qual o bispo de Coimbra ocupava também uma posição de representante da monarquia. Bethencourt narra que, em autos realizados na cidade de Palermo, na Sicília (possessão espanhola no período), o vice-rei também assistia ao rito de uma janela do palácio do arcebispo por detrás da cortina, como recurso para não admitir uma inferioridade circunstancial em relação à Inquisição. No mesmo sentido, era comum, segundo o autor, os bispos locais não comparecerem aos autos da fé, para não ceder prestígio. BETHENCOURT. *História das Inquisições*, p. 268-9.

eclesiásticas, da nobreza à plebe.⁸⁹⁹ Essa festa que era o auto da fé, não devemos pensá-la como um carnaval ou festa dos tolos: não havia espaço ali para o cômico corrosivo e satírico comum às festas populares da Época Moderna,⁹⁰⁰ ao contrário, tratava-se de um rito sério, solene e pungente, mais próximo do suplício de Damians, que ocorreria mais de um século depois na França.⁹⁰¹

O auto de fé era um rito que cumpria várias funções na sociedade de Antigo Regime, desde ser uma representação do poder da Inquisição perante as demais instituições sociais (para o que o rito era meticulosamente planejado e executado de acordo com regras precisas de etiqueta política),⁹⁰² até servir como um mecanismo de interpelação de dissidentes cristãos de cepas variadas (judaizantes, luteranos, hereges, feiticeiras, blasfemadores, libertinos, sodomitas) por meio de um determinado jogo de visibilidade que, por um momento crucial, a leitura pública da sentença condenatória, iluminava, como um sujeito jurídico abjeto, o ou a sodomita, ali mesmo manufaturado, pelo efeito performativo da sentença. Cobria-se de infâmia um sujeito concebido como dissidente e maligno. Haveria como resistir a essa interpelação? Era possível uma negociação na construção da subjetividade carnal daquele interpelado como filho de Sodoma? A prostituta Maria Machado tentou negociar algumas práticas de resistência nesse contexto de um jogo de forças fortemente assimétrico e desfavorável a ela. Como ela pôde fazer isso?

⁸⁹⁹ "Da mesma forma que a monarquia, também a igreja contrarreformista aderiu às grandes demonstrações festivas para atingir o universo de seus fiéis, transformando a piedade em espetáculo. A festa, que congregava diferentes setores da sociedade, foi uma das características do Barroco, que encontrou terreno fértil de difusão na América ibérica, desde o México até o Brasil". GONÇALVES. *Império da fé*, p. 25.

⁹⁰⁰ "[...] as festas oficiais da Idade Média - tanto as da Igreja como as do Estado feudal - não arrancavam o povo à ordem existente, não criavam essa segunda vida. Pelo contrário, apenas contribuíam para consagrar, sancionar o regime em vigor, para fortificá-lo (...). A festa oficial (...) tendia a consagrar a estabilidade, a imutabilidade e a perenidade das regras que regiam o mundo: hierarquias, valores, normas e tabus religiosos, políticos e morais correntes. A festa era o triunfo da verdade pré-fabricada, vitoriosa, dominante, que assumia a aparência de uma verdade eterna, imutável e peremptória. Por isso o tom oficial só podia ser o da *seriedade* sem falha, e o princípio cômico lhe era estranho". (Grifos do autor). BAKHTIN. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*, p. 8.

⁹⁰¹ FOUCAULT. *Vigiar e punir*, p. 9-11. O auto da fé era uma festa, cuja solenidade expressava o poder dual do Santo Ofício, representando, a um só tempo, a monarquia e a Igreja, os poderes temporal e religioso. Tinha um alto grau de aglutinação e convencimento sobre os espectadores, do povo aos fidalgos e autoridades eclesiásticas. Benair Alcaraz Fernandes Ribeiro acrescenta, sobre o sentido das festas no período barroco, "As festas enquadram-se no culto ao efêmero, ao passageiro, simbolizando a fragilidade e pouco valor da vida; a nulidade do homem diante do regente máximo de seu destino". RIBEIRO, Benair Alcaraz Fernandes. *Arte e Inquisição na Península Ibérica*. (A arte, os artistas e a Inquisição). Tese (doutorado em História). Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de História, Programa de Pós-graduação em História Social, São Paulo, 2006, p. 159.

⁹⁰² BETHENCOURT. *História das Inquisições*, p. 264-274.

O cortejo dos inquisidores e seus acompanhantes era um ponto alto na manhã do auto da fé.⁹⁰³ Todavia, não eram os oficiais do Santo Ofício os verdadeiros protagonistas dessa festa cristã. Os atores principais, os que tinham lugar marcado e impreterível na cena crucial de interpelação, que era a leitura da sentença e a abjuração, eram os condenados. Eles vinham em procissão, separados por sexo e organizados em ordem crescente de gravidade de seus pecados, descalços, portando uma vela acesa em suas mãos, trajado casacos negros sem mangas, sobre os quais envergavam, para sua vergonha, os sambenitos de linho amarelo, pintados com símbolos remetendo aos seus crimes e penas, como veremos logo adiante. Os penitentes eclesiásticos vestiam os hábitos de sua ordem.⁹⁰⁴ Bethencourt afirma que a entrada deles no palco/cadafalso era um momento importante na dinâmica do rito, marcada pelo cântico *Veni creator spiritus*,⁹⁰⁵ um hino medieval da Igreja Católica (século IX), entoado por um coro de meninos da Sé alojados em um desvão do palco. O cântico dramatiza o enunciado da fraqueza da carne (da vontade concupiscente) e o imperativo da conversão efetivada pelo espírito santo – em outros termos, tratava-se de uma admissão, pelos pecadores, de sua natureza corrompida e pecaminosa, implorando sua inclusão na cena interpelativa (a conversão), cujo efeito é a transformação da alma, isto é, da subjetividade, "*Veni, creator Spiritus / mentes tuorum visita / Imple superna gratia / quae tu creasti pectora*".⁹⁰⁶

⁹⁰³ Segundo Bethencourt, inicialmente, nos autos da fé espanhóis, a procissão dos inquisidores ocorria antes do cortejo dos condenados, de modo que estes pudessem ser recebidos pelos inquisidores sentados no cadafalso. Após meados do século XVI, a ordem se inverteu, de modo a atribuir maior destaque e honra aos inquisidores, que buscavam todas as formas para ressaltar seu prestígio de acordo com as normas de etiqueta da sociedade estamental e cortesã do Antigo Regime. Nos autos da fé portugueses, os inquisidores chegavam primeiro e esperavam os demais religiosos, nobres e autoridades, tendo percorrido um cortejo diferente da procissão dos condenados, com locais de partida e percursos independentes. Tratava-se de sublinhar a distância social incomensurável entre os retos inquisidores e os hereges dissidentes. BETHENCOURT. *História das Inquisições*, p. 242. Marcocci e Paiva, por sua vez, apontam que a procissão dos inquisidores era antecedida por uma missa ao raiar do dia, que podia acontecer ou na igreja da Inquisição ou na catedral da cidade. Entre o século XVII e o XVIII, as procissões das autoridades eclesiásticas e a dos condenados haviam se unificado em um só longo e serpentinoso desfile, estando os condenados à frente e as autoridades ao fim, em lugar de destaque. Os inquisidores eram separados dos penitentes por um conjunto de familiares a cavalo, pelo meirinho inquisitorial com a sua vara erguida, e por mais agentes do Santo Ofício, como notários, promotor, deputados e inquisidores, montados em mulas. O inquisidor-geral, quando presente, vinha ao final, cavalgando um corcel branco e ladeado por dois familiares. MARCOCCI; PAIVA. *História da Inquisição portuguesa*, p. 267.

⁹⁰⁴ MARCOCCI; PAIVA. *História da Inquisição portuguesa*, p. 268.

⁹⁰⁵ BETHENCOURT. *História das Inquisições*, p. 244.

⁹⁰⁶ Na tradução do catecismo contemporâneo da Igreja Católica disponibilizado pelo Vaticano, esses versos aparecem como: "Vem, ó Espírito Santo / E da tua luz celeste / Soltando raios piedosos / Nossos ânimos reveste". Uma tradução mais próxima do sentido em latim poderia ser: "Vinde, Espírito criado, / Visitai as vossas almas / enchei com a graça do alto / os corações que criaste". O catecismo está disponível em www.vatican.va/archive/compendium_ccc/documents/archive_2005_compendium-ccc_po.html. Último acesso em 09.agos.2020. A letra em latim do hino *Veni creator spiritus*, assim como a partitura para sua execução em formato de canto gregoriano, pode ser consultada em THE BENEDICTINES OF

Quem foram os condenados presentes no auto da fé de 28 de novembro de 1621, companheiros de padecimento da prostituta sodomita Maria Machada? O cortejo dos hereges incluía, nesse auto, 96 outras pessoas interpeladas pelo Santo Ofício a se reconhecerem como cristãos penitentes. As vítimas ocasionais da Inquisição eram largamente homens e mulheres cristãos-novos acusados de judaizarem, incluindo também um homem que deveria abjurar *de levi* por práticas de adivinhação e feitiçaria, além de quatro praticantes do pecado nefando. Um deles era Maria Machada, os outros três estavam condenados ao relaxamento ao braço secular. Reencontramos aqui uma personagem que apareceu em outra parte desse texto, o padre Bartolomeu de Góis, cuja sentença analisamos em momento anterior. Seus companheiros de infortúnio foram Domingos Rodrigues Rocha, mulato, cristão-velho de Lisboa, e Luís Álvares, mulato e natural de Santarém, ambos frequentadores das danças em Lisboa, espaço de diversão homoerótico que ficou conhecido como *Dança dos Fanchonos*.⁹⁰⁷

Os condenados tomavam lugares bem marcados por um regime de visibilidade na organização do auto da fé. O auto da fé pode mesmo ser entendido como uma prática não-discursiva em que os inquisidores jogavam com o regime de distribuição da iluminação dos condenados com vistas a manufaturar a visibilidade das posições de sujeito que estavam ali sendo performativizadas. Para tanto, eram empregadas técnicas específicas para organizar as pessoas condenadas nas várias etapas da cerimônia, da procissão ao palco, à escuta de suas sentenças e atos de abjuração. Uma técnica importante para a produção da visibilidade sobre os condenados era o uso do sambenito, os hábitos penitenciais, que eram feitos de linho cru pintado de amarelo (ou negro para os condenados à morte)⁹⁰⁸ com a rubra cruz de santo André (símbolo da reconciliação com a Igreja) ou símbolos da impenitência e da condenação do indivíduo (uma pintura de seu rosto enlaçado por chamas e grifos, simbolizando o fogo da danação).⁹⁰⁹

SOLESMES. (Ed.). *The Liber Usualis*. With introduction and rubrics in English. Tournai, Belgium; New York: Desclee Company, 1961, p. 885-6.

⁹⁰⁷ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, Autos de fé 1556/1778, Listas ou "Notícias" Livro 1º 1563/1632. Segundo nos conta Mott, a *Dança dos Fanchonos*, também conhecida como "escarramão" ou "esparramão", foi criação do sodomita Antônio Rodrigues, um mulato que contava 30 anos ao ser processado pela Inquisição. Ele era o "mestre de cerimônias" desses bailados, conhecido publicamente em Lisboa por sua afeminação. De Domingos Rodrigues, Mott relata que o mulato "bailava numa dança em trajos de mulher", sendo apontado como outro "guia da dança dos fanchonos". Sobre Luís Álvares, o autor informa somente que era um esmoler, não o relacionando à *Dança dos Fanchonos*. MOTT. Pagode português: a subcultura gay em Portugal nos tempos inquisitoriais, p. 132-3.

⁹⁰⁸ BENASSAR. *Inquisición española*, p. 117.

⁹⁰⁹ BETHENCOURT. *História das Inquisições*, p. 240.

É importante ter em mente que o porte do sambenito não era uma técnica pontual, ao contrário, sua eficácia como mecanismo de interpelação vinha do fato de que alguns indivíduos eram condenados a usá-lo durante uma certa duração, que poderia se prolongar por toda a sua vida e mesmo além. Era uma forma de fazer a infâmia produzida e descarregada pelo Santo Ofício sobre cada condenado durar mais no tempo, indo além da ocasião do auto público ou da execução de penas pontuais (como o açoitamento pelas ruas da cidade, por exemplo). O estigma podia sobreviver ao próprio condenado, manchando sua rede de parentesco, uma vez que a Inquisição ordenava que os sambenitos fossem conservados e expostos nas igrejas locais, com identificações claras e legíveis de a quem se referiam e por qual crime, sendo inclusive uma das tarefas dos agentes externos (familiares e comissários) fiscalizar a conservação dos sambenitos nas igrejas, de modo a manter o mecanismo interpelador da infâmia funcionando por mais tempo.⁹¹⁰

Além do sambenito, os condenados eram identificados e até diferenciados entre si (um mecanismo de classificação que lembra, ainda que pouco desenvolvido e seguindo as leis morais e religiosas do dispositivo da carne e do poder soberano, os recursos para o bom adestramento dos aparelhos disciplinares modernos)⁹¹¹ pelo lugar que ocupavam na procissão e no palco do auto da fé (uma divisão normativa do espaço da cerimônia), como também pela mitra de papel que vestiam (a qual repetia os temas desenhados nos hábitos penitenciais), além de estarem todos descalços, com a cabeça descoberta e portando a vela na mão.⁹¹² Os desenhos nos sambenitos e nas mitras eram claros o suficiente para permitir que os espectadores discernissem o tipo de pena imposta a cada condenado, além de uma série de simbolismos e alegorias embutidos nos detalhes da vestimenta, que classificavam, em uma hierarquia implícita, os hereges ali condenados em reconciliados ou impenitentes.⁹¹³

⁹¹⁰ BENNASSAR. *Inquisición española*, p. 117-8.

⁹¹¹ FOUCAULT. *Vigiar e punir*, p. 164-185.

⁹¹² BETHENCOURT. *História das Inquisições*, p. 240.

⁹¹³ "O povo concentrado ao longo do percurso podia reconhecer o tipo de pena infligido aos presos através do hábito e da posição no cortejo. O simbolismo do sambenito foi reforçado em face da prática medieval, em que o hábito penitencial consistia apenas numa longa túnica em tecido cru largo e fechado, benzido pelo bispo com certas orações. Desse modelo muito simples, que simbolizava a humilhação do arrependido, chega-se a um suporte de mensagens muito mais complexas: o amarelo como cor de fundo simbolizava a traição dos hereges e é sobre ele que estão pintados a cruz vermelha de Santo André para os reconciliados ou os grifos e as chamas do inferno para os excluídos". BETHENCOURT. *História das Inquisições*, p. 241.

4.2.1 As interpelações no auto da fé: o sermão e a leitura das sentenças

Estando todos os atores presentes nesse *teatro da fé*,⁹¹⁴ o espetáculo prosseguiu, aproximando-se de seus momentos centrais.⁹¹⁵ O primeiro passo era uma missa, que, no entanto, não se completava, sendo interrompida no *intróito*.⁹¹⁶ Seguia-se um momento importante na dimensão comunicativa, pedagógica, disciplinar e/ou interpeladora do auto da fé, a pregação do sermão. Após o sermão (que durava até uma hora), aconteceriam juramentos coletivos, cujos fins eram assegurar, consolidar e legitimar o poder político da Inquisição na sociedade de Antigo Regime.⁹¹⁷ Interessa-nos mais, nesta tese, o

⁹¹⁴ Os autos da fé se realizavam sobre imensos estrados, verdadeiros palcos, que eram armados, dias antes, nas praças ou, como foi mais comum a partir do século XVIII, nas igrejas em que a cerimônia aconteceria. Nos autos lisboetas, o palco chegava a medir 45 metros de comprimento por 20 de largura, acomodando cerca de 300 pessoas sobre si (porém, as dimensões exatas variaram ao longo do tempo). Era construído acoplado à Casa dos Contos ou ao palácio real, conforme a localização do auto. Devendo servir a um regime de visibilidade, o palco possuía desníveis e degraus, de modo a possibilitar a visão do espetáculo pelas pessoas ao redor até aos pontos mais elevados, alcançados por escadas internas. A variação de degraus no palco era manipulada pela Inquisição para distinguir os diversos atores entre si, com seus níveis diferenciados de prestígio e poder. O grandioso palco se dividia em três zonas, teatralizando as distinções sociais e espirituais entre os atores do ritual. A zona dos inquisidores ficava à cabeceira (ponto de destaque e prestígio), elevada como um altar-mor, dominado pelo crucifixo transportado, nos autos lisboetas, do Hospital de Todos os Santos pela irmandade de S. Jorge, e completo por quatro círios de cera amarela. Na posição mais acima, ficava a cadeira do inquisidor geral (ou do inquisidor que presidia o auto), ricamente decorada com tecidos de veludo, rubros e dourados, tapetes e baldaquino, ostentando as armas do Santo Ofício. O assento do inquisidor geral ficava do lado do evangelho no altar-mor (à sua direita) e, nos autos realizados em conexão ao palácio real, logo abaixo da janela de onde o rei assistiria ao espetáculo. Do outro lado do altar-mor (lado da epístola, à esquerda), ainda na zona nobre do palco, sentavam-se os qualificadores e oficiais da Inquisição. A segunda zona era a dos familiares e dos religiosos que participavam, com funções variadas e coadjuvantes, do auto, localizada ao centro. Aí estava posto também o púlpito, coberto por um tejadilho, para a pregação em um andar mais alto. A terceira zona era a dos penitentes, disposta em total oposição à dos inquisidores. Sua decoração era pobre, escura, com tecidos vulgares e, preferencialmente, negros. Era disposta em arquibancada, para assento dos condenados conforme o diferencial de gravidade de suas transgressões. Ficavam aí expostos, dependurados sobre a balaustrada artefatos de controle físico dos prisioneiros, como mordanças e algemas, prontos para serem usados pelos familiares vigilantes caso um dos penitenciados esboçasse alguma reação violenta. O palco era composto ainda por elementos acessórios, como o altar das abjurações, um vão para o coro, camarotes para as personalidades convidadas (alguns completos com mesa, copa e despensa). Toda a gigantesca estrutura era coberta por toldos, dispostos a partir de enorme mastro central. O palco era desmontado ao fim da cerimônia. BETHENCOURT. *História das Inquisições*, p. 230-5; MARCOCCI; PAIVA. *História da Inquisição portuguesa*, p. 269-270; LOURENÇO, Leonardo Coutinho. *Palavras que o vento leva*. A parenética inquisitorial portuguesa dos Áustrias aos Braganças (1605-1673). Dissertação (mestrado em História). Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia; Departamento de História, Niterói, RJ, 2016, p. 29-30.

⁹¹⁵ GLASER, Edward. Sermons at autos-da-fé: introduction and bibliography. *Studies in Bibliography and Booklore*, v. 2, n. 2, Cincinnati, 1955, p. 53-96.

⁹¹⁶ Segundo Bluteau, intróito era "o princípio da Missa. As primeiras palavras que os Cantores entoão numa Missa cantada. *Requiem aeternam*, he o *Introito* de huma Missa de Defuntos. O Papa Celestino foy o que introduzio o uso das Antiphonas para *Introito* da Missa". BLUTEAU, Raphael. Introito. In: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico [...]*. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 - 1728, v. 4, p. 178. Disponível em <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/introito>. Último acesso em out.2020.

⁹¹⁷ BETHENCOURT. *História das Inquisições*, p. 244.

momento do sermão do que o do juramento. Por isso, vamos nos deter um pouco no sermão da fé pregado no dia 28 de novembro de 1621, pelo padre André Gomes da Companhia de Jesus.

Os sermões pregados nos autos da fé compunham uma subespécie de um sermonário diversificado no mundo ibérico da Época Moderna. Sermões eram pregados em várias circunstâncias, como homilias, em missões do interior, nas exéquias, durante ações de graças, em meio aos panegíricos dos santos e da Virgem, nas canonizações, nos aniversários da fundação de casas conventuais, nas cerimônias de tomadas de hábito, nas procissões de resgate de cativos, em todo tipo de festa religiosa e litúrgica, entre elas, os autos da fé. Daí que os sermões foram abundantes, um mecanismo comum, mas nem por isso menos rigorosamente controlado pelas autoridades eclesiásticas, especialmente após o Concílio de Trento, para a disciplina do rebanho cristão, dentro do processo de confessionalização dos reinos ibéricos.⁹¹⁸ Tratava-se de um mecanismo particularmente estratégico, porque era uma prática discursiva oral (lembrando que, durante a Idade Moderna, a despeito dos lentos avanços da alfabetização dos povos, a maioria das pessoas ainda não sabia ler, menos ainda escrever), permitindo que uma série de efeitos políticos, culturais e sociais fossem produzidos sobre as subjetividades cristãs, que os próprios sermões contribuíam por moldar, dentro do contexto do dispositivo da carne cristã.

Uma vez que os sermões eram meios poderosos para estabelecer uma comunicação com grandes grupos de pessoas, não é estranho que aqueles pregados nos autos da fé tenham se especializado na transmissão de algumas mensagens caras ao Santo Ofício.⁹¹⁹ Para tanto, a instituição era cuidadosa na escolha do pregador (ainda que a norma só tenha sido regularizada pelo regimento de 1640), via de regra, por uma decisão do Conselho geral, a partir de listas tríplexes encaminhadas pelos tribunais (às vezes, exigia-se que o texto do sermão fosse apresentado antecipadamente, para sua avaliação). Entre meados do século XVI e as primeiras décadas do XVII, o costume era uma alternância entre jesuítas e dominicanos. Porém, posteriormente, os jesuítas deixaram de ser escolhidos, e membros de outras ordens passaram a ser convidados.⁹²⁰

⁹¹⁸ BRAGA. *Parenética e profissão de religiosa em Seiscentos. A glorificação da vida fora do século*, p. 419-447.

⁹¹⁹ BETHENCOURT. *História das Inquisições*, p. 245-6.

⁹²⁰ MARCOCCI; PAIVA. *História da Inquisição portuguesa*, p. 270.

Por meio da pregação no auto da fé, os inquisidores desejavam produzir certos efeitos sobre sua audiência, como instruir, exortar, corrigir, motivar, agitar, intimidar e incitar. O mesmo sermão deveria ser capaz de inspirar o amor por alguns e o ódio por outros.⁹²¹ Em uma palavra, o sermão era uma técnica de interpelação, de produzir o reconhecimento em uma cena de sujeição/subjetivação. A principal mensagem que a Inquisição desejou transmitir, por meio dos sermões da fé, foi o ódio e a intolerância aos cristãos-novos, representados, nesses textos, sempre como judeus.⁹²² Daí que a quase totalidade dos sermões a que temos hoje acesso (pois foram impressos algum tempo depois da cerimônia) tenha se especializado na polêmica antijudaica, utilizando um arcabouço tradicional de citações, argumentos, figuras de linguagem e outras construções retóricas para construir a representação do judeu (cristão-novo) como irracional, tolo, cego, teimoso, abominável: um inimigo intratável.⁹²³ Foi assim nos sermões do século XVII e também do XVIII, mesmo quando apareceram outras polêmicas no horizonte espiritual-teológico católico, como o molinosismo ou quietismo,⁹²⁴ que é mencionado em

⁹²¹ NORTON, Howard W. An analysis of a sermon preached against the jews at the Portuguese Inquisition. In: NOVINSKY, Anita; CARNEIRO, M. Luiza Tucci (orgs.). *Inquisição*. Ensaios sobre mentalidade, heresias e arte. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura; São Paulo: EDUSP, 1992, p. 503.

⁹²² GLASER. Sermons at Autos-da-fé: introduction and bibliography, p. 56; BRAGA, Paulo Drumond. [POR] Sermões setecentistas portugueses de Autos-da-fé. // Portuguese Seventeenth-century sermons preached at Autos-da-fé. *Librosdelacorte.es*, n. 6, p. 223-232, 2017.

⁹²³ GLASER. Sermons at Autos-da-fé: introduction and bibliography, p. 54-5.

⁹²⁴ Segundo Delumeau, a Europa católica, entre os fins do século XVI e a primeira metade do XVII, encheu-se de místicos e iluminados (o que não significa que não tenha existido uma diversidade de movimentos espirituais aparentados ao misticismo e ao quietismo anteriormente, particularmente na Itália e na Espanha). Se Santa Teresa de Ávila e São João da Cruz construíram exemplos de uma via heroica para a santidade, Miguel de Molinos (1628-1711) deu uma guinada no movimento místico, contestando o sentido da culpa cristã. Em seus textos impressos, entre os quais se destaca seu *Guia Espiritual* (1675), e em suas cartas de aconselhamento e direção de consciência de discípulos, Molinos negou o livre arbítrio e a responsabilidade pessoal do cristão nas alturas místicas. Assim, operava-se a desculpabilização de todos os atos dos "contemplativos" e "unitivos", os dirigidos de consciência de Molinos. Assim, os mais altos místicos estariam em um estado de impecabilidade. Nessas doutrinas, percebe-se ecos *alumbrados* e pelagianos. As proposições de Molinos foram condenadas pela Inquisição romana e pela bula *Coelestes Pastor* do Papa Inocêncio XI em 1687. Molinos abjurou suas culpas, sendo condenado à prisão perpétua. Mais tarde, surgiria na França outra expoente do quietismo, a viúva Joana Maria Bouvier de la Motte-Guyon. Ela recebia a orientação espiritual do padre Francisco Lacombe. De acordo com seus escritos, a pessoa cuja vontade se abandonasse e se transportasse a Deus, ficava forçosamente impedida de pecar. É importante perceber como o quietismo se diferenciava, nesse aspecto, da mística anterior, a qual tinha um sentido muito forte do pecado e se pautava por técnicas acéticas de mortificação rigorosas. No quietismo, a noção de salvação, central no cristianismo, acabava desaparecendo, sendo esse um dos principais motivos de sua condenação pela ortodoxia católica. Outro foi que a noção mística de abandono de si em Deus do quietismo parecia desdobrar-se em uma negligência com os deveres religiosos e uma apologia da inação e da insensibilidade. Em Portugal, a obra de Molinos foi conhecida e apreciada, mas não chegou a ser publicada traduzida. A partir do final do século XVII, começaram a sair nos autos de fé os condenados pelo Santo Ofício como "molinosistas". Segundo Pedro Vilas Boas Tavares, esses condenados eram menos seguidores doutrinais de Molinos, do que indivíduos que usavam argumentos que pareciam remeter às proposições molinosistas para justificar suas desordens morais. O autor argumenta que os condenados como "molinosistas" em Portugal foram uma pequena parte de uma multidão de fiéis que, ao longo da Época Moderna, se aventurou à descoberta pessoal-experimental interior. Testemunham uma paixão popular pelos

apenas um sermão em 1720.⁹²⁵ Isso não significa que outros pecados não fossem tematizados pelos pregadores, ao sabor das circunstâncias específicas do auto, pois cada sermão tendia (ou assim era esperado, embora houvesse exceções) a se referir aos delitos dos penitenciados na cerimônia. Assim, o historiador Leonardo Coutinho Lourenço, identificou a sodomia como tema ou subtema de sermões pregados em pelo menos mais quatro autos da fé, realizados em Lisboa e em Évora, entre 1624 e 1664, sem contar esse de 1621, que ora estudamos.⁹²⁶ Por outro lado, um bom sermão não deveria apenas estigmatizar os cristãos-novos como inimigos da cristandade e do Império português,⁹²⁷ deveria também inspirar a audiência a se identificar e reconhecer como parte do rebanho cristão. Tratava-se de operar formas de reconhecimento com polarizações opostas.

No auto da fé lisboeta de 28 de novembro de 1621, o sermão do padre jesuíta André Gomes não fugiu à regra. Sua linha mestra foi demonstrar que a lei de Moisés "expirara", não tinha mais valor desde a vinda do messias, o que explica, como uma relação de causa e consequência, a diáspora judaica com a destruição do segundo Templo em Jerusalém pelos romanos. Mais ao final do texto, o jesuíta se preocupou também em elogiar o Tribunal do Santo Ofício (o que era de praxe), louvando sua ação persecutória como misericordiosa e pastoral. Até aqui, nenhuma diferença das séries descritas pelos historiadores. Acreditamos, contudo, que esse sermão se caracterizou, adicionalmente, por um viés antissodomítico que não pode ser desprezado. A começar pela passagem bíblica escolhida pelo pregador para servir de tema à sua arenga, o trecho seguinte de Isaías.

Com efeito, Jerusalém tropeçou, Judá caiu,
 porque suas palavras e seus atos são contra Iahweh,
 insultam seu olhar majestoso.
 A expressão do seu olhar testifica contra eles,
 ostentam seu pecado como Sodoma;

ideias e experiências de santidade na sociedade de Antigo Regime lusitana. DELUMEAU, Jean. *El catolicismo de Lutero a Voltaire*. Trad. Miguel Candel. Barcelona: Editorial Labor, 1993, p. 65, 122-127; Vilas Boas Tavares, Pedro, 2018, "A invenção do "molinista" em Portugal". Dossier thématique : La fabrique de l'hérésie. L'hérétique et ses représentations à l'époque moderne : Espagne, Portugal, Amérique (XVI^e-XVII^e s.) coord. par Michel Boeglin. *Cahiers d'études des cultures ibériques et latino-américaines* – CECIL, no 4, <http://ceciluniv.eu/C4_8>, mis en ligne le 22/12/2018, consulté le 02.fev.2021.

⁹²⁵ BRAGA. Sermões setecentistas portugueses de Autos-da-fé, p. 230.

⁹²⁶ LOURENÇO. *Palavras que o vento leva*, p. 65-71.

⁹²⁷ NORTON. An analysis of a sermon preached against the jews at the Portuguese Inquisition, p. 510.

não o dissimulam.⁹²⁸

Não nos enganemos, não se tratou, nesse sermão, de uma prédica voltada diretamente contra a sodomia, menos ainda contra seus sentidos homoeróticos e anais. O objetivo do pregador, tal como o do profeta antes dele, era associar a heresia judaica ao pecado de Sodoma, valendo-se da indefinição tradicional do conteúdo do pecado dos sodomitas no discurso moral e religioso da carne cristã, como vimos ao estudarmos o funcionamento do enunciado do mito de Sodoma. Nessa instância discursiva, a sodomia servia como um conceito que balizava a passagem de um discurso a outro; no caso desse sermão, como correia de transmissão de estigmas entre os crimes de judaizar e do pecado nefando. Em vários momentos do texto, percebemos essa via de passagem sendo estabelecida entre a sodomia e a apostasia judaica, a começar pelos termos que aparecem para caracterizar o criptojudaísmo, supostamente praticado pelos cristãos-novos, tais como "mil torpezas", "abominações carnaís", ambos retirados de S. Jerônimo, "[...] Aquele povo, depois de adorar seu ouro convertido e fundido em seu deus, depois de comer e beber, se soltou a fazer cousas tão torpes, que o Texto Sagrado só se atreveu a dizer [...], o que São Jerônimo declara de *mil torpezas e abominações carnaís* [...]" (grifos nossos).⁹²⁹ Isso nos permite acompanhar o trânsito dos enunciados constitutivos da sodomia como uma categoria de estigma entre as várias instâncias dos discursos da carne, da Patrística à Época Moderna, costurando, assim, o dispositivo.

Também vemos a associação judaísmo-sodomia se fortalecer na presença de alguns enunciados típicos, que há séculos transitavam nos discursos da carne, de modo a aprofundar o estigma dos pecados. Citamos três exemplos de enunciados que desempenham essa função discursiva, tal como aparecem no sermão ora analisado.

⁹²⁸ (Is. 3: 8-9), *Bíblia de Jerusalém*, p. 1258. O pregador apresentou o trecho em latim, fornecendo, em sequência, sua tradução. " C Aio Ierusalem, & o pouo Iudaico aca- / bou, porque sua lingua, suas traças, & in- / uenções prouocaraõ a vingança a diuina / Iustiça, seus disfarces, & fingimêtos foraõ / conhecidos, & publicados, & seus pecca- / dos como os de Sodoma foraõ castigados". GOMES, André. *Sermaõ que fez o Padre Andre Gomez da Companhia de IESVS no Auto da Fé* [...]. Lisboa: Pedro Craesbeck, 1621. Disponível em Biblioteca digital de fundo antigo da Universidade de Coimbra. https://almamater.sib.uc.pt/pt-pt/fundo_antigo/serma%C3%B5_que_fez_o_padre_andre_gomez_no_auto_da_f%C3%A9_que_se_celebrou_no_recio_sic_da_cidade. Último acesso em 12.agos.2020.

⁹²⁹ "[...] Aquelle pouo depois de a- / dorar seu ouro cõuertido, & fundido em seu Deos, depois / de comer & beber, se soltou a fazer cousas tam torpes; que / o Texto sagrado sò se atreueo a dizer, [...] o que S. Ieronimo declara de mil torpezas, & abomina- / ções carnaes [...]" GOMES. *Sermaõ que fez o Padre Andre Gomez da Companhia de IESVS no Auto da Fé* [...], p. 6.

- 1) O enunciado da conexão entre a gula e a luxúria, cuja repetição acompanhamos desde os Padres do Deserto até a teologia moral de S. Tomás de Aquino:

[...] Moisés sabendo, quebrou as tábuas da lei, para mostrar que homens cobiçosos, quais eram os que adoravam seu ouro feito em seu deus, homens deliciosos, quais eram os que com tanta demasia comiam e bebiam, homens luxuriosos, quais eram os que tais torpezas faziam, não havia lei de Deus que bastasse para os frear e emendar.⁹³⁰

- 2) O enunciado da cegueira do pecado que obscurece a razão humana, porque bloqueia a luz da verdade divina (uma descrição tipicamente neoplatônica que identificamos nos discursos cristãos desde, pelo menos, Clemente de Alexandria).⁹³¹ Ademais, lembremos que os sodomitas foram cegados por seus pecados no mito bíblico.

[...] São cegos, sem entendimento, sem luz, sem conhecimento, que não sem causa, na morte de Cristo, a terra escureceu [...], para mostrar a cegueira e trevas de ignorância em que os judeus haviam de ficar, que a dureza de seus corações se quebrara, como se quebraram as pedras [...].⁹³²

- 3) O enunciado que caracteriza o criptojudaísmo como uma peste contagiosa, como uma podridão que deveria ser cauterizada com fogo. Lembremos do enunciado recorrente que também associa a sodomia às epidemias e tragédias coletivas.

[...] E desta verdade nem devemos, nem podemos duvidar, porém, também não se pode negar que em gente, mormente de menor porte e de baixa sorte, não acaba esta peste. E esta contágia de lavrar, pelo que para tal podridão, é necessária a cauterização pelo fogo, para que o podre não corrompa o são.⁹³³

Através da circulação de todos esses enunciados, armava-se a rede discursiva pela qual a sodomia era caracterizada como uma prática típica de idólatras, ou de que os sodomitas e os idólatras eram todos os mesmos pecadores. Vemos o discurso da carne

⁹³⁰ "[...] Moyses sabendo, quebrou / as taboas da ley, pera mostrar que homẽs cobiçosos, quaes / eraõ os que adorauaõ seu ouro feito em seu Deos, homes / deliciosos, quaes eraõ os que com tanta demasia comiaõ / & bebiaõ, homẽs luxuriosos, quaes eraõ os que taes / torpezas faziaõ, não auia ley de Deos que bastasse aos / enfrear & emendar". GOMES. *Sermaõ que fez o Padre Andre Gomez da Companhia de IESVS no Auto da Fé* [...], p. 6.

⁹³¹ FOUCAULT. *Histoire de la sexualité* 4, p. 9-51.

⁹³² "[...] Saõ cegos sem entendimento, sem luz, sem conhe- / cimento, que não sem causa na morte de Christo a / terra se escureceo; [...] pera mostrar a cegueira & treuas de ignorãcia em / que os Iudeos auiaõ de ficar que se a dureza de seus corações / se quebrara, como se quebraraõ as pedras [...]". GOMES. *Sermaõ que fez o Padre Andre Gomez da Companhia de IESVS no Auto da Fé* [...], p. 8.

⁹³³ "[...] & desta verdade nem deuemos, nem / podemos duuidar; poreu tambem não se pode negar / que em gente, mormente de menos porte, & de baixa / sorte não acaba esta peste, & esta contágiaõ de laurar, / pello que pera tal podridãõ he necessario cauterio de fo- / go, pera que o podre não corrompo o saõ". GOMES. *Sermaõ que fez o Padre Andre Gomez da Companhia de IESVS no Auto da Fé* [...], p. 13v.

enquadrando duas práticas diversas (a religiosidade dos cristãos-novos e o erotismo dos sodomitas) em categorias jurídicas assimiláveis e moldáveis às técnicas de interpelação (sujeição-subjetivação) que o Santo Ofício tinha à sua disposição. A relação entre o criptojudaísmo e a sodomia fica mais explícita no sermão em seus parágrafos finais, quando se trata de comentar os últimos versos da passagem de Isaías que deu o tema à prédica. Nessa altura, vemos os judeus descritos como sodomitas e os sodomitas como judeus.

E já pode ser que, por isso, o profeta, à perfídia desta gente, chama pecado de Sodoma [...], porque, como o pecado de Sodoma foi castigado com fogo do céu, assim a perfídia judaica, para acabar, com o fogo da terra se há de castigar. Mas notai que, em Sodoma, uns se abrasaram, outros escaparam e se salvaram. Porém, os que fecharam os olhos do entendimento e da razão, e ficaram tão cegos que nem com as portas da casa de Ló atinaram, esses se abrasaram.

[...]

Porém, os que fecham os olhos à luz de nossa santa Fé e querem ficar cegos como os de Sodoma, esses, assim como a divina Justiça manda que sejam castigados, assim a vossa os relaxa à secular, para que sejam como os de Sodoma abrasados.⁹³⁴

À perfídia do judaísmo ("desta gente"), o profeta chamou de pecado de Sodoma, ou seja, nesse discurso, o misterioso delito dos sodomitas foi preenchido com a apostasia judaica. Isso significa que o texto não se refere em absoluto aos tradicionalmente interpelados como sodomitas? Ao contrário, ao conectar criptojudaísmo e sodomia, ao assimilar um pecado ao outro (o que só foi possível, no nível discursivo, porque ambos estavam já assimilados à heresia), o discurso fazia as manchas das duas categorias de estigma se comunicarem, reforçando-se reciprocamente em sua abjeção. Os conectivos entre as duas categorias são a irracionalidade (cegueira) e o fogo, o que legitimava a ação inquisitorial de relaxar ao braço secular tanto cristãos-novos como sodomitas, o que estava acontecendo no próprio auto da fé em que esse sermão estava sendo pregado. A assimilação discursiva entre heresia, criptojudaísmo e sodomia permitiu que o jesuíta terminasse o sermão alargando bastante os sujeitos na cena de interpelação que ora

⁹³⁴ "E ja pode ser, que por isso o Profeta à perfidia desta / gente chama peccado de Sodoma [...], // porque como o peccado de Sodoma / foy castigado com fogo do Ceo, assi a perfidia Iudaica, / pera acabar, com fogo da terra se ha de castigar. Mas no- / tai, que em Sodoma hūs se abrazarão, outros escapa- / raõ, & se saluaraõ; Porem os que fecharaõ os olhos do / entendimento, & ficaraõ tam cegos, que nem / com as portas da casa de Loth atinaram, esses se abraza- / ram. [...] Porem os que fechaõ os / olhos à luz de nossa sancta Fè, & querem ficar cegos co- / mo os de Sodoma, estes assi como a diuina Iustija man / da que sejaõ castigados, assi a vossa os relaxa a secular, / pera que sejaõ como os de Sodoma abrazados". GOMES. *Sermaõ que fez o Padre Andre Gomez da Companhia de IESVS no Auto da Fé* [...], p. 14.

articulava: não só os supostos judeus identificados pela Inquisição ameaçavam a ordem social e atraíam a ira divina, mas também vários outros culpados de devassidões.

Ora, eu não sei se o santo profeta, neste lugar, falou só da perfidia judaica ou se, porventura, lançando os olhos mais avante, veio dar com eles na desventura de nossos tempos, em que a Sodoma tanto tempo acabada, vemos reparada [...] e eu, em seu nome, digo: *Maledictus qui erexit Sodomis*; maldita seja a gente que, com os desaforamentos e devassidões de sua vida, torna a ressuscitar Sodoma, que Deus, pelos próprios anjos do céu, mandou castigar e abrasar. Não sei, senhores, com que palavras possa dizer e encarecer o grande sentimento que todos devemos mostrar e as lágrimas que devemos chorar, por vermos o nosso Reino de Portugal, que Deus, por mercê e graça, fez tão famoso e glorioso [...], pôr o vermos tão afrontado e desautorizado, que pode ser comparado aos arrabaldes de Sodoma.⁹³⁵ (Grifos no original).

A interpelação do Santo Ofício, vociferada no sermão, dirigia-se, portanto, a muito mais que os pretensos judeus, atingia todos e todas dos quais se pudesse dizer que afrontavam a ordem divina com os desaforamentos e as devassidões de suas vidas. Todos esses, no limite, eram sodomitas, porque seus pecados atualizavam a Sodoma, destruída pelo fogo do céu, no Portugal do século XVII. *Malditos os que ressuscitaram Sodoma*, ruge o discurso cristão, delineando, em sua maldição, uma experiência do sexo caracterizada pela forclusão da função anal ativa em homens e mulheres e pelo bloqueio das possibilidades homoeróticas, desenhando um uso do sexo marcado sobretudo pela virgindade e pelo celibato, ou pela função reprodutiva, despojada, até o limite, da possibilidade do gozo do prazer libidinal, cuja libertação total somente poderia ocorrer via graça divina, devido ao mecanismo discursivo da libidinização do sexo. O perigo da dissidência sodomítica, conforme a construía o dispositivo da carne, era o de esvaziar a fantasia cristã-patriarcal de um Império confessional católico. Ao conjurar a imagem terrificante de um Império transviado em Sodoma,⁹³⁶ o discurso da carne, veiculado nesse

⁹³⁵ "O R A eu não sey se o sancto Propheta neste lugar / falou só da perfidia Iudaica, ou se por ventura / lançando os olhos mais auante, veo dar com elles / na desauentura de nossos tempos, em que a Sodoma tan / to tempo ha acabada vemos reparada. [...] & eu em / seu nome digo: Maledictus qui suscitauit Sodoma; mal / dita seja a gente que com os desaforamentos, & deuaci / doês de sua vida, torna a resuscitar a Sodoma, que Deos / pellos proprios Anjos do Ceo mandou castigar, & abra- / sar. Naõ sey Senhores com que palauras possa dizer, / & encarecer, o grande sentimento que todos deuemos / mostrar, & as lagrimas que deuemos chorar, por ver / mos ao nosso Reino de Portugal que Deos por merce & / graça sua fez tam famoso, & tã glorioso [...], pella vermos[...] // tam afrontada, & desautorizada, que pode ser compara- / da a arrabaldes de Sodoma". GOMES. *Sermaõ que fez o Padre Andre Gomez da Companhia de IESVS no Auto da Fé* [...], p. 14.

⁹³⁶ Não usamos a expressão "transviado" aqui de forma impune. Nosso objetivo é ecoar uma das possibilidades aventadas para a tradução do conceito de *queer* para o português e o contexto político-epistemológico do Sul global, latino-americano e brasileiro. Assim, Berenice Bento propôs, como tradução cultural e idiossincrática de *teoria queer*, a expressão *estudos/ativismos transviados*, pretendendo, com essa operação, permitir que a potência de subversão política que o *queer* possui no contexto estadunidense cruze a fronteira imaginária do Equador epistêmico e floresça também no Sul. "Se eu falo transviado, viado, sapatão, traveco, bicha, boiola, eu consigo fazer com que meu discurso tenha algum nível de inteligibilidade local". As preocupações descoloniais com a tradução do *queer* têm estado presentes nas pesquisas de várias

sermão da fé, gerava mais um efeito de interpelação dos cristãos e dos sodomitas, categorias antagônicas, mas indispensáveis uma à outra e ao ideal normativo do processo de confessionalização.

Finalizados a pregação do sermão da fé e os juramentos protocolares, chegava um dos momentos centrais da cerimônia: a leitura pública das sentenças dos condenados. Para tanto, um padre, especialmente convidado para essa função, subia ao púlpito no centro do palco e lia, primeiro, o édto da fé, listando todos os crimes julgados pela Inquisição. Após, iniciava a leitura das sentenças individuais.⁹³⁷ Iremos nos concentrar aqui na sentença da prostituta sodomita Maria Machado. Como vimos anteriormente, ao trabalhar o conteúdo discursivo da sentença do padre Bartolomeu de Góis, as sentenças do Santo Ofício tinham um caráter performativo, uma vez que punham em efeito aquilo mesmo que anunciavam, ou seja, ao proclamar Maria Machado como sodomita condenada, a sentença estava, efetivamente, criando-a como sujeito jurídico sodomita. Esse efeito performativo era produzido pela interpelação efetuada pelo ato de leitura (enunciação) da sentença, articulando uma cena de reconhecimento do indivíduo interpelado como o sujeito jurídico abjeto, abominável, horrendo, enfim, sodomita pretendido pelo dispositivo da carne

autoras e autores, resultando em uma pletera de interpretações que, cada qual ao seu modo, aponta e reforça o potencial corrosivo do campo na política e na epistemologia (e na política da epistemologia). Ainda na academia brasileira, podemos citar a *teoria-cu* proposta por Larissa Pelúcio como uma torção do *queer* que nos força a pensar pelas margens abjetas, pouco assépticas, excrementícias, da cultura. Segundo a proposta da pesquisadora: "Falar em uma teoria cu é acima de tudo um exercício antropofágico, de se nutrir dessas contribuições tão impressionantes de pensadoras e pensadores do chamado norte, de pensar com elas, mas também de localizar nosso lugar nessa 'tradição', porque acredito que estamos sim contribuindo para gestar esse conjunto farto de conhecimentos sobre corpos, sexualidades, desejos, biopolíticas e geopolíticas também". Outras tentativas ou opções de tradução foram "teoria rarita" ou "teoria vadia". Respondendo ao imperativo de ser ou estar *queer* (*transviado, bixa, do cu, marica, transmaricabollo*) na América Latina, o que envolve aprender a dizer o *queer-cuier* com a língua para fora, propomos também uma leitura transviada, na qual a potência anal tenha uma historicidade a ser traçada, que se cruza com esforços normativos dos dispositivos de saber-poder-subjetivação que, historicamente, lograram enquadrá-la até certo ponto, estigmatizando as relações homoeróticas e/ou anais com mecanismos como a sodomia ou, mais tarde, o binômio heterossexualidade-homossexualidade. Assim, se a imagem de um Portugal transviado em Sodoma era uma visão infernal para o Santo Ofício, para nós, representa as possibilidades de experiências e de sujeitos que foram historicamente excluídos e silenciados, interpelados e enquadrados como abjetos, expulsos para as sombras e subsumidos em ficções de identidades nacionais, de gênero e sexuais totalizantes. BENTO, Berenice. É o *queer* tem pra hoje? Conversando sobre as potencialidades e apropriações da Teoria Queer ao Sul do Equador. [Entrevista concedida a] Felipe Padilha; Lara Facioli. *Askesis*, São Carlos, SP, v. 4, n. 1, p. 143-155, jan./jul. 2015; PELÚCIO, Larissa. Traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos queer no Brasil? *Periódicus*, Salvador, BA, v. 1, n. 1, p. 68-91, mai./out. 2014; RÍOS, Paola Arboleda. ¿Ser o estar "queer" en Latinoamérica? El devenir emancipador en: Lemmebel, Perlongher y Arenas. *Ícanos*. Quito, Equador, n. 39, p. 111-121, jan. 2011; RIVAS, Felipe. Diga "queer" con la lengua afuera: Sobre las confusiones del debate latinoamericano. In: *Por un feminismo sin mujeres*. Fragmentos del Segundo Circuito Disidencia Sexual. Santiago, Chile: Territorios Sexuales Ediciones; Coordinadora Universitaria por la Disidencia Sexual, 2011, p. 59-66; PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. *Queer* nos trópicos. *Contemporânea - Revista de sociologia da UFSCar*. São Carlos, SP, v. 2, n. 2, p. 371-394, jul./dez. 2012.

⁹³⁷ MARCOCCI; PAIVA. *História da Inquisição portuguesa*, p. 271.

cristã. Vejamos como este mecanismo foi ativado na sentença de Maria Machada, lida e proclamada perante a multidão, reunida no Rossio de Lisboa, em 28 de novembro de 1621:

Acordão os inquisidores, ordinário e deputados da Santa Inquisição etc. que vistos estes Autos, culpas e confissões de Maria Machada, cristã-velha, natural da Ilha Terceira, moradora nesta cidade ao tempo de sua prisão, mulher que nunca casou, Ré presa que presente está, porque se mostra que, sendo cristã batizada e como tal obrigada a viver limpa e honestamente e dar de sua vida e costumes bom exemplo, ela o fez pelo contrário. E, de certo tempo a esta parte, esquecida de sua obrigação, com muito atrevimento e pouco temor de Deus, consentiu que algumas pessoas do sexo masculino cometessem com ela o horrendo e abominável pecado de Sodomia contra natura, consumando-o por algumas vezes. O que visto e a enormidade do crime, por respeito do qual a Ira de Deus veio sobre as cidades infames de Sodoma e Gomorra, e visto, outrossim, os Breves Apostólicos de sua Santidade e Provisão del Rei Dom Henrique de boa memória, e sendo cardeal legado latere, inquisidor-geral destes Reinos de Portugal, e com o mais que dos Autos resulta, mandam que a Ré Maria Machada, em pena e penitência de suas culpas, vá ao Auto da Fé na forma costumada, com uma vela acesa na mão, e nele ouça sua sentença. E a condenam em dez anos de degredo para ilha do Príncipe e em confiscação de todos os seus bens, aplicados para o fisco e Câmara Real, e nas mais penas em Direito comum e leis do Reino contra os semelhantes estabelecidas. E da maior condenação a relevam, havendo respeito à fragilidade do sexo e às mostras de arrependimento com que confessou suas culpas e outras considerações que no caso se tiveram. E mandam que seja açoitada pelas ruas públicas desta cidade *citra sanguinis efusionem* e pague as custas.⁹³⁸

A sentença é usual em praticamente todos os aspectos para os condenados pelo pecado nefando. A interpelação funciona ao apresentar a ré como uma transgressora de sua obrigação ética como cristã batizada, qual fosse, a de "viver limpa e honestamente e dar de sua vida e costumes bons exemplos", o que significava um compromisso ético-ascético de adotar uma conduta de si centrada nas virtudes cristãs de humildade e

⁹³⁸ "Acordão os Inquisidores Ordinario E Deputados / da Santa Inquisição et cet Que uistos estes / Autos culpas e confissoes de Maria machada / christam uelha, natural da Ilha Terceira, mo= / radora nesta cidade ao tempo de sua prisaõ, mo= / lher que nunca casou, Ree presa que presente / está; perque se mostra que sendo christam Bap= / tisada e como tal obrigada a uiuer limpa e ho= / nesta mente e a dar de sua uida e costumes bom / exemplo; ella o fes pello contrario, e de certo / tempo tempo a esta parte, esquecida de sua obrigua= / caõ com muito atréuimento e pouco temor de Deus con= / sentio que alguás pessoas do sexu masculino co= / metessem com ella o horrendo e abominauel / peccado de Sodomia contra natura, consuman= / doo por alguães uestes. O que uisto e a enormidade // do crime, por respeito do qual a Ira de Deus ueo so= / bre as cidade infames de sodoma e Gomorra e / uisto outro Sy os Breues Appostolicos de sua / Santidade e prouisaõ Del Rei Dom Henrique / de boa memoria e sendo cardeal legado alatere / Inquisidor geral destes Reinos de Portugal, e com / o mais que dos Autos resulta Mandaõ que a Ree / Maria machada em pena e penitência de suas cul / pas uá ao Auto da fee na forma costumada cõ / huã uella acesa na mão, e nella ouça sua senten= / ca; e a comdenaõ em des annos de degredo para ilha / do Principe, e em confiscacaõ de todos seus / bẽns applicados para o fisco e Camara Real / e nas mais penas em Direito comũ e leis do / Reino contra os semelhantes estabellecidas / E da maior condenacaõ a releuaõ a uendo Respeito // a fragilidade do sexu e as mostras de arrependimento / com que confessou suas culpas e outras considera= / coẽns que no caso se tiueraõ: e mandaõ que seja / asoutada pellas Ruas publicas desta cidade citra / Sanguinis efusionem e pague as custas". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 11860, p. 38-39.

obediência, o que, no tocante à experiência cristã do sexo, desdobrava-se na sobrevalorização da virgindade, do celibato e da continência marital (nessa ordem hierárquica). Ao conceder seu consentimento para que a sodomia fosse com ela praticada (observa-se a passividade a que a mulher era enquadrada na interpelação), Maria Machada transgredira o imperativo ético-ascético da carne cristã da maneira mais grave e abominável, porque contrário à natureza, pelo o que se entendia como irracional e semanticamente próximo (assimilado) ao herético. Daí segue-se, no texto da sentença, a ladainha tradicional, repetindo o enunciado do conteúdo homoerótico e/ou anal do mito de Sodoma, somado à citação do arcabouço jurídico reunido para legitimar a interpelação e, no limite, destruição dos sodomitas no Império português.

É importante destacar que, nessa altura do texto, a gravidade do pecado de Maria Machada não é relativizada por se tratar de uma forma dita *imperfeita* da sodomia, imperfeita porque, segundo a definição escolástica do pecado, lhe faltaria a dimensão homoerótica para conformar a *sodomia perfeita*. O modo particular como o Santo Ofício abordou os homens e mulheres que praticaram o sexo anal entre si não fica de todo evidente se a sentença for tomada isoladamente do restante do processo, ainda mais, porque, como notou Vainfas, o caso de Maria Machada foi usado pelos inquisidores como uma punição exemplar para intimidar as prostitutas (ou as mulheres em geral) de Lisboa.⁹³⁹ A pena de degredo por dez anos para a Ilha do Príncipe, na costa atlântica do continente africano, somada aos açoites pelas ruas da cidade, além do comparecimento ao auto da fé público para ouvir a leitura de sua sentença, não foi fora do usual, visto que, segundo Mott, algo como 60% dos sodomitas processados ouviam suas sentenças em autos públicos (a abjeção máxima), 13% recebiam açoites e 32% foram degredados para alguma parte do Império.⁹⁴⁰ Ainda assim, foi consideravelmente mais severa do que a pena imposta à criada Isabel Pereira, cujo processo acompanhamos mais atrás, a qual recebeu como penitência ouvir sua sentença em auto da fé privado e degredo por cinco anos para Angola (além de penas e penitências espirituais).⁹⁴¹ É provável que a variação entre as duas seja apenas uma consequência da casuística inquisitorial, visto Maria Machada estar denunciada por mais cópulas sodomíticas e com mais parceiros/cúmplices, além de ser prostituta, enquanto a outra era criada de convento. Onde, então, encontramos

⁹³⁹ VAINFAS. *Trópico dos pecados*, p. 272.

⁹⁴⁰ MOTT. *Justitia et misericordia*: o Santo Ofício português e a repressão ao nefando pecado da sodomia, p. 719-725.

⁹⁴¹ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 13191.

a diferença entre as modalidades da sodomia no tratamento que recebiam da Inquisição? A pista inicial está na expressão "fragilidade do sexo", utilizada para explicar a razão pela qual os inquisidores relevaram a pena capital. Para desempacotar os sentidos implícitos nessa expressão, faz-se necessário investigar o restante do processo de Maria Machada, em suas particularidades, para analisar, ademais, as outras técnicas inquisitoriais de interpelação.

4.2.2 Técnicas de interpelação e o incitamento aos discursos: confissão e tormento nos processos inquisitoriais

O processo de Maria Machada foi desencadeado por duas denúncias que chegaram à Inquisição entre outubro e novembro de 1620. Os denunciantes foram Manuel Duarte, homem solteiro de 32 anos, natural de Lisboa e que exercia o ofício de tratante, e o padre Frei Diogo da Silva, mais ou menos 40 anos, religioso de missa, professo da Ordem da Santíssima Trindade, também natural de Lisboa, residente no convento da sua ordem. Ambos relataram ter praticado, em diversas ocasiões, o pecado nefando com Maria Machada, caracterizando-a como "mulher pública", isto é, prostituta, ofício do qual vivia, segundo o sacerdote.⁹⁴² As denúncias, embora tratassem de um crime importante, como o da sodomia, ainda que em uma modalidade menos grave, não parecem fugir ao usual das que a Inquisição costumava receber. Vemos aqui o funcionamento ordinário do mecanismo disciplinador manuseado pela instituição, capaz de atrair denúncias "espontâneas", isto é, motivadas apenas pela consciência culpada dos denunciantes, que, afinal, estavam ali também confessando e "descarregando suas consciências". Não obstante o caráter até certo ponto prosaico das denúncias, a Inquisição decidiu levá-las às últimas consequências, conforme se vê no interessante requerimento do promotor e no parecer passado pelos juízes:

Muito ilustres senhores,

Contra Maria Machada, mulher pública, ofereço estes autos, pelos quais consta haver cometido o abominável pecado de Sodomia contra natura. E porque as testemunhas depõem de atos de sodomia completos, e uma delas dos mesmos continuados e repetidos por vezes, em diversos tempos. E porque estão muitas mulheres induzidas no dito crime, e para se emendarem ou virem confessar suas culpas, se grande parte souber que também o Santo Ofício procede contra elas, o que poderão saber por meio desta prisão.

⁹⁴² DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 11860, p. 3-4.

Peço a vossas mercês que a Ré seja presa, com sequestro de bens, nos cárceres deste Santo Ofício e que contra ela se proceda com todo o rigor da justiça.⁹⁴³

O promotor do Santo Ofício decidiu utilizar Maria Machada como exemplo em uma campanha moralista que a Inquisição, ao que parece, pretendia mover contra as prostitutas lisboetas. Assim, importou menos uma avaliação das acusações e das provas levantadas contra ela, do que sua qualidade estigmatizada de "mulher pública", o que era um pecado em si, e os objetivos político-morais mais amplos dos juizes. Notemos que o promotor caracterizou o crime de Maria Machada como "atos de sodomia completos", promovendo uma interpretação flexível da definição jurídica comumente utilizada pela Inquisição. Relevou a ausência do homoerotismo no pecado, supervalorizando o estigma do sexo anal em si mesmo. Ao julgarem o requerimento do promotor, os juizes se mostrariam, quase todos, alinhados ao seu projeto moralista de intervenção no meio do meretrício da capital do Império, o que poderia iniciar uma campanha de interpelação desses sujeitos dissidentes da experiência cristã normativa do sexo: as mulheres públicas. Vejamos como os inquisidores se pronunciaram, indicando como seus mecanismos de disciplina agiam de modo interpelativo dos sujeitos:

Foram vistos, na mesa do Santo Ofício, aos 9 de novembro de 1620, os dois testemunhos atrás e o requerimento do promotor contra Maria Machada, mulher pública, neles conteúda. E pareceu a todos os votos que eram bastantes para a Ré por eles ser presa com sequestro de bens nos cárceres do Santo Ofício, visto a qualidade do crime, da ré e das testemunhas, que ambas depõem de atos de sodomia completos, e uma delas dos mesmos continuados e repetidos por vezes em diversos tempos. E pareceu mais, a todos os votos (tirando o deputado Dom João da Silva), que a prisão se executasse logo, visto haver outras muitas mulheres indiciadas no mesmo crime. E, para se emendarem ou virem confessar suas culpas, ser grande para saberem que também o Santo Ofício procede contra elas, como poderão saber por meio desta prisão. E ao sobredito deputado, que ela devia suspender por ora, visto não haver prova bastante para pena ordinária. E não ser conveniente prender mulher por este crime, sendo esta a primeira que se prende, senão para ser castigada com muito rigor. E a todos que, antes de se executar este assento, vá ao Conselho na forma do regimento.⁹⁴⁴

⁹⁴³ "Muito Illustres Senhores / Contra Maria machada molher publica offereço / estes autos pelos quais consta auer cometido o abo / minauel peccado nefando de Sodomia contra na / turaõ, e perque as testemunhas depoem de actos de Sodomia / completos, e huã dellas dos mesmos continuados e re / petidos por uses em diuersos tempos, e porque estaõ / muitas mulheres inducidas no dito crime, e para se emen / darem, ou uirem confessar Suas culpar Ser grande par / te Saberem que tambem o Santo officio procede Contra ellas / o que poderaõ Saber por meo desta prisãõ / Peço a Vossas Mercês que a Ré seia presa cõ sequestro / de bens nos carceres deste Santo officio e que contra / ella se proceda cõ todo o rigor da justiça". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 11860, p. 5f.

⁹⁴⁴ "Forãõ uistos na mesa do santo officio aos 9 / de 9^{bro} de 620 os dous testemunhos atras / E o requerimento do promotor contra Maria / Machada mulher publica, nelles conteuda, / E Pareceo a todos os uotos que eram bastan- / tes para a Re por Elles ser preza com sequestrõ de / bens nos Carceres do santo officio, Vista / a qualidade do Crime, da Re, E das teste- / munhas, que ambas depõem de actos de So- / domia completos; E huá dellas dos mesmos / continuados E repetidos por uezes em di- / uersos tempos. E pareceo mais a todos os Votos / (tirando o deputado Dom Joam da silua) que a pri- / saõ se executasse logo, Visto auer

Os inquisidores parecem ter concordado, quase todos, de maneira entusiasta, com a proposta do promotor de encetarem uma campanha de moralização e disciplina das prostitutas de Lisboa, interpelando-as como sujeitos jurídicos sodomitas. Tanto é que a qualidade da ré foi um fator preponderante na decisão de usar o seu caso como estandarte da campanha que se lançaria. O historiador Ronaldo Vainfas, analisando esse processo, comenta que, não obstante os juízes falarem de "outras muitas mulheres indiciadas", não encontrou documentação referente a eventuais ações movidas contra outras prostitutas lisboetas pela Inquisição.⁹⁴⁵ Talvez os inquisidores se referissem à suposição, bastante verossímil, de que outras mais prostitutas praticavam o nefando, o que as tornava presas possíveis para a Inquisição, tanto que o motivo para a prisão agilizada de Maria Machada foi fazer chegar às outras mulheres a notícia de que elas poderiam ser criminalizadas pela Inquisição devido à prática do sexo anal. Isso parecia ser uma novidade tanto para elas, no nível da cultura popular, como para os inquisidores. Vemos aqui, novamente, um entendimento popular da sodomia que a reduzia ao homoerotismo masculino, em disparidade com as definições teológica-escolástica e jurídica com que trabalhavam os inquisidores mais apegados à ortodoxia. O fato de que mesmo um juiz como Dom João da Silva (do qual podemos supor uma sólida formação na grande tradição da cultura erudita) compartilhar o enunciado que equacionava sodomia e homoerotismo, julgando, erroneamente, que a prisão de uma mulher por sodomia seria algum tipo de novidade, sugere a circularidade dos enunciados entre os vários sistemas culturais do discurso da carne.

O voto desse deputado, contudo, foi vencido por seus pares e pelo Conselho, resultando na prisão de Maria Machada, com sequestro de seus bens. Vemos como a Inquisição pôs em ação sua engrenagem punitiva/disciplinadora, interpelando-a como sodomita, para estimular, por meio do medo e da culpa, muitas outras mulheres a se inserirem no mesmo mecanismo. A prisão e a condenação exemplares de Maria Machada deveriam funcionar como catalisadores para que mais mulheres fossem interpeladas como sodomitas, moldando suas experiências do sexo segundo a tecnologia da categoria de

outras muitas / molheres indiciadas no mesmo crime, E para / Se emendarem ou uirem confessar suas culpas / ser grande para saberem que tambem o santo officio / procede contra ellas, como poderaõ saber por meio / desta prizaõ. E ao sobredito deputado, que ella de de / uia suspender por ora, Visto naõ auer proua / bastante pera pena ordinaria, E naõ Ser / conVeniente prender molher por este crime / Sendo esta a primeira que se prende, senaõ para Ser castigada // cõ muito rigor. E a todo que antes de se Exe / cutar este aSSento Va ao conselho na forma do regimento". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 11860, p. 5-6.

⁹⁴⁵ VAINFAS. *Trópico dos pecados*, p. 272.

sodomia. É interessante verificar como Maria Machada foi repetidamente admoestada pelo inquisidor a que confessasse suas culpas e se reconhecesse como sodomita. Estava em pleno curso o mecanismo de interpelação, por meio da técnica talvez mais eficiente à disposição dos inquisidores: a confissão-exame.

A primeira sessão de interrogatório de Maria Machada aconteceu no dia 11 de novembro de 1620, logo no dia seguinte à sua prisão, e foi dedicada principalmente a estabelecer sua genealogia. A primeira pergunta foi, como era praxe, genérica, se a ré tinha culpas e as queria confessar. Recordemos que, devido ao segredo inquisitorial, o preso não sabia, inicialmente, por qual crime fora indiciado, ainda menos suas circunstâncias específicas.⁹⁴⁶ O segredo funcionava, por si só, como uma poderosa ferramenta de terror, utilizado habilmente pelos inquisidores para dobrar resistências e incitar denúncias e confissões.⁹⁴⁷ À pergunta inicial, Maria Machada respondeu que não tinha culpas a descarregar de sua consciência, posição que manteria até a quinta sessão, após receber a publicação da prova da justiça.⁹⁴⁸ Passada uma semana, em 18 de

⁹⁴⁶ Embora seja tomado como uma das características definidoras da Inquisição, o segredo não foi uma constante na história do Santo Ofício português. Em primeiro lugar, o instituto do segredo não foi outorgado à Inquisição de Portugal, na ocasião de sua criação, em 1536, com a bula *Cum ad nihil magis*. Somente em 1547, o segredo processual foi introduzido, segundo instrução contida na normativa *Medidatio cordis*, reforçada depois por um breve do papa Pio V em 1556. Os sucessivos regimentos foram normatizando a aplicação do segredo aos processos inquisitoriais. No século XVIII, no contexto das reformas pombalinas, o funcionamento da Inquisição seria drasticamente alterado, submetendo-se o tribunal inteiramente à Monarquia, o que significava excluir todos os elementos divergentes da praxe das justiças régias. Uma das principais mudanças foi a supressão do segredo. A partir de então, os acusados deveriam ter acesso integral às denúncias, com os registros dos nomes dos denunciantes e as circunstâncias dos crimes de que eram acusados. BETHENCOURT. *História das Inquisições*, p. 44-5; 47-8.

⁹⁴⁷ De acordo com Bennassar, a "engrenagem do segredo" era um dos pilares da pedagogia do medo dos tribunais das Inquisições ibéricas, pois as pessoas viviam aterrorizadas por não saber a razão pela qual eram acusadas, além de ficarem amedrontadas com a possibilidade de serem confinadas em cárceres secretos. O historiador mostra que a Inquisição era capaz de usar o segredo processual para, por meio do medo e da angústia, paulatinamente, a cada admoestação, ir corroendo as vontades de suas vítimas. Não se estranha que a resistência ao instituto do segredo tenha sido forte, com várias denúncias sobre como os inquisidores abusavam do segredo, usando testemunhos fraudulentos para mover processos. Na Espanha, as cortes aragonesas levantaram a acusação de que o sigilo do processo inquisitorial era uma novidade sem validade jurídica, algo que ia contra os direitos costumeiros e tradicionais dos povos. Contudo, como mostra Bennassar, apoiado na análise de Foucault em *Vigiar e punir*, o segredo não era uma prática específica do Santo Ofício (ainda que os inquisidores o tenham aperfeiçoado), era antes uma tendência da época, tributária do desenvolvimento dos Estados modernos (era praticado pela maioria dos países europeus, à exceção da Inglaterra) e de sua vontade de poder e controle dos súditos. Kamen complementa que o segredo foi instalado no Santo Ofício como um mecanismo a mais para a proteção das testemunhas, tornando mais vantajoso para elas denunciar na Inquisição do que em outras cortes régias. Assim, as testemunhas/denunciante não eram nomeadas nas provas de justiça e nas sentenças publicadas contra os réus, resultando que os delitos eram necessariamente descritos em termos genéricos, evitando as especificidades de local e tempo que pudessem ajudar a identificar o delator. Nada disso evitava, como destacou o autor, que o segredo possibilitasse perjúrios e testemunhos maliciosos. BENNASSAR. *Inquisición española*, p. 110-116; FOUCAULT. *Vigiar e punir*, p. 37; KAMEN. *The Spanish Inquisition*, p. 1837-1841.

⁹⁴⁸ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 11860, p. 13.

novembro de 1620, em sua segunda sessão de interrogatório, a sessão *In genere*, aquela em que os inquisidores faziam perguntas genéricas sobre as culpas da pessoa acusada, Maria Machada deu uma resposta interessante sobre o que entendia ser a jurisdição criminal da Inquisição:

Perguntada se cuidou em suas culpas, como nesta mesa lhe foi mandado, e as quer confessar para descargo de sua consciência e salvação de sua alma? Disse que não tinha culpas que confessar nesta mesa. Pelo que lhe foram feitas as perguntas seguintes. Perguntada se sabe as culpas porque costumam prender nesta Casa? *Respondeu que por judeus, fanchonos ou somitigos*. Perguntada se cometeu ela alguma destas culpas? Respondeu que não. Perguntada se pecou ela com algumas pessoas sodomiticamente, consentindo que usassem dela contra natura? Respondeu que nunca tal fizera.⁹⁴⁹ (Grifos nossos).

Ao que constava à Maria Machada, a Inquisição se ocupava de prender *judeus, fanchonos e somitigos*, ou seja, era um tribunal voltado contra dissidências religiosas e de gênero-eróticas. Aparece, novamente, a enunciado, corrente na cultura popular, de que o homoerotismo e a sodomia se confundiam, apagando a criminalização da função anal ativa entre parceiros heteroeróticos, o que, para Maria, parecia suficiente para isentá-la *a priori* de uma acusação de sodomia. Como vimos, a definição erudita da sodomia posicionava o homoerotismo como uma das faces do delito, mas não resumia um ao outro, tampouco os confundia. A resposta de Maria Machada, somada aos argumentos dos inquisidores quanto à necessidade de fazer uma campanha moralizadora sobre as prostitutas de Lisboa, advertindo-as de que elas também poderiam ser processadas na Inquisição por sodomia, reforçam a ideia de que a categoria jurídica e erudita de sodomia, constituída nos termos do dispositivo da carne, ainda não estava plenamente disseminada e incorporada nos meios populares.

Tudo isso não significa que uma pessoa como Maria Machada não se sujeitasse de acordo com os termos normativos da experiência cristã do sexo. É o que vemos em sua primeira tentativa de defesa, formada por seu procurador, após a publicação do libelo acusatório da promotoria. Até aqui, a ré mantinha sua negativa (sem saber, talvez, que, do ponto de vista da dinâmica do inquérito inquisitorial, ela estaria apenas agravando a suspeita em torno de suas intenções dissidentes), dizendo não ter culpas a confessar.

⁹⁴⁹ "Perguntada se cuydou em Suas culpas como / nesta mesa lhe foi mandado, E as quer / confessar pera descargo de Sua consciência, / E Saluação de Sua alma? Disse que / não tinha culpas que confessar que / confessar nesta mesa, Pello que lhe / foraõ feitas as perguntas seguintes ---- / Perguntada Se Sabe as culpas porque / costumão prender nesta Casa? ---- / Respondeo que por Judeos, fanchonos / ou Somitigos -----
----- Perguntada / Se commetteo ella alguã destas culpas? -- / Respondeo que não ----- Perguntada / Se peccou ella com alguãs pessoas Sodomi= / ticamente consentindo que usassẽ della / contra natura? ---
----- Respondeo / que nunca tal fizera". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 11860, p. 14.

Diante disso, sua defesa se armou em torno de sua qualidade na sociedade de Antigo Regime e as implicações dela para sua provável intenção ao pecar:

Muito Ilustres Senhores,

Contesta a Ré Maria Machada, por negação, o Libelo da Justiça contra ela oferecido. E contrariando, diz.

A se cumprir.

Porque ela Ré, posto seja grande pecadora, viveu sempre conforme a lei de Deus, trabalhando tudo o que podia para se apartar de seus vícios e para o servir, ainda que, sendo mulher e frágil, tornara facilmente a cair em ofensas desse mesmo Deus. Porém, não que cometesse tão abominável pecado, como é este de que é acusada.

Porque, conforme o direito (caso negado) que ela cometera o pecado, se presume que foi forçada, e que não deu consentimento a isso, pela repugnância da Natureza. E que, ainda que contra ela houvera muitas testemunhas, e essas tão qualificadas o fossem [...], ainda assim, não depondo de verdadeiro consentimento e hábito, se deve presumir força e violência na Ré só por ser mulher, sendo homens os com que se diz haver cometido o tal delito, quanto mais que a Ré nega haver passado tal coisa com ela. E é falso tudo que as testemunhas contra ela dizem.⁹⁵⁰

Vemos como Maria Machada usou de suas qualidades inferiorizadas na sociedade de Antigo Regime para construir sua defesa.⁹⁵¹ A ré usa sua condição jurídica de "mulher" para alegar que, mesmo se tivesse cometido o pecado do qual era acusada (o que ainda negava), ela só poderia ter sido forçada. Porém, mais que uma estratégia jurídica, podemos perceber, na sua defesa, como a ré experimentava o sexo e, por conseguinte, se entendia e se construía como sujeito. O ponto central é que ela não se diz inocente, ela se assume como pecadora, viciosa e culpada. Culpada, devido à fragilidade de seu sexo, do

⁹⁵⁰ "Muito Illustres Senhores / Contesta a Ré Maria Machada per negaçã / o libelo da Justiça contra ella offereçido, E con- / trariando Diz. / a se Cumprir. / Por que ella Ré posto e grande peccadora, Viveo sempre / conforme a ley de Deus trabalhando tudo o que podia por / se appartar de seus Viçios, E por o seruir, inda que sendo / mulher, E fragil tornara facil mente a cajn em offensas desse / mesmo Deus. Porem naõ que comettesse taõ abominauel / peccado como he este ser que he accusada. / Por que conforme o direito (caso negado) que ella cometera o / peccado se presume foi forçada, E que naõ deu consentimento / a isso pella repugnãcia da Natureza. E que inda que contra / ella ouuera muitas testemunhas E essas taõ qualificadas o fossẽ [...], / inda assy naõ depondo de Verdadeiro consentimento // E Habito, se deue presumor força, E Violencia na Ré so por / ser molher, sendo Homẽs os com que se diz auer commettido / o tal delicto quando mais que a Ré negua auer passado tal cousa / prella, E he falso tudo que as testemunhas Contra ella dizẽ". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 11860, p. 21v -22f.

⁹⁵¹ O historiador António Manuel Hespanha mostrou como "as mulheres" formavam uma das categorias de inferioridade nas sociedades de Antigo Regime que, exatamente em razão de sua inferioridade naturalizada, desfrutavam de alguns privilégios ou bem-aventuranças em relação aos outros grupos sociais. Destacamos, entre as maneiras como o autor delinea a inferioridade (subalternidade) da categoria jurídica "mulheres", a caracterização das "mulheres" como lascivas, astutas e más, fundando a categoria como natural e sexualmente perversa: "Como em geral, as fêmeas em relação aos machos, as mulheres são mais lascivas do que os homens. A própria forma cônica da madre [útero] criaria um desejo mais violento de ser penetrada, explicável pelo princípio natural do horror ao vácuo", explica o autor, mostrando como a definição jurídica da categoria, em vigor na sociedade de Antigo Regime imperial portuguesa, ainda buscava seus termos em Aristóteles (*Da geração dos animais*). HESPANHA. *Imbecillitas*, p. 114.

seu ser-mulher nos termos do dispositivo da carne cristã. O enunciado da fragilidade carnal, como vimos, é central ao dispositivo, porque se refere à fraqueza intrínseca à vontade humana desde a Queda primordial. Maria Machada se assume culpada e pecadora, porque sua vontade é concupiscente, libidinal. Ainda mais, ela afirma completa repugnância em relação ao sexo anal, classificando-o como contrário à natureza (uma vez que a repugnância é naturalizada). Ainda que essa afirmação sirva também claramente à sua defesa, lendo-a em um contexto em que a sodomia não era imediatamente identificada ao sexo heteroerótico, como acabamos de ver, temos a impressão de que o sentimento de intolerância ao prazer anal tinha ressonância na experiência erótica de Maria Machada, mesmo que, mais tarde, ela tenha vindo a confessar tê-lo praticado repetidamente. A aparente contradição entre o nojo/repulsa e a prática efetiva parece poder ser mediada pela ideia da intenção no ato. O último e principal argumento da defesa é que, se a ré tivesse cometido o pecado, ela só poderia ter sido forçada e violentada pelos homens que teriam sido seus parceiros. Ela nunca, portanto, deu seu consentimento ao ato, de maneira que ela não teve a intenção de cometer a sodomia.

Ao centralizar sua defesa na ausência de intenção de cometer o pecado, Maria Machada tocava em uma dimensão central da ação inquisitorial e dos modos como ela pôde se apropriar da técnica da confissão para interpelar suas vítimas. Em primeiro lugar, é fundamental distinguir a confissão exigida pelo Santo Ofício e o sacramento da confissão. Enquanto a Inquisição era uma corte de justiça da Igreja (e das monarquias na Época Moderna), configurando, por conseguinte, um foro externo, a confissão sacramental era um tribunal de consciência, um foro interno. A tradição medieval, oficialmente, distinguia rigidamente as duas instâncias. Assim, confessar-se ao inquisidor não foi nunca um ato sacramental. Todavia, no decorrer da Época Moderna, em meio às reformas da sociedade, da cultura popular e da própria Igreja, todas partes do processo de confessionalização para disciplina e normatização dos povos (parte do esforço necessário para consolidação dos Estados modernos), a distância entre os dois foros se estreitou, ocorrendo uma subordinação (sempre problemática) da confissão sacramental aos interesses persecutórios e disciplinares (policiais) dos inquisidores.⁹⁵² Como deveria ocorrer esta subordinação? Segundo Prodi, convencionou-se que, diante da ameaça das heresias, um pecado oculto, o confessor deveria, sem quebrar o segredo confessional, por prudência, infomar a Inquisição do possível foco herético. Em 1243, o Concílio de

⁹⁵² PROSPERI. *Tribunais da consciência*, p. 473-4.

Narbona estabeleceu que a absolvição do herege, no foro interior, só poderia ocorrer se houvesse colaboração entre confessor e inquisidor, ou seja, se o herege fosse penitenciado também no foro externo.⁹⁵³

Em sua ação persecutória-interpelativa, a Inquisição centrou sua preocupação no problema da intenção do pecador, a qual deveria ser, preferencialmente, explicitada em uma confissão. A intenção se tornou relevante, porque passou a desempenhar a função de garantir que determinado pecado ou delito tinha o tipo de gravidade adequado para ser posicionado sob jurisdição inquisitorial. O que isso quer dizer? Significa que mesmo um pecado aparentemente menos grave (venial) e privado (oculto e individual) poderia se tornar de interesse dos inquisidores (criminalizado), se ficasse constatado que ele foi cometido com a intenção de desobedecer à autoridade constituída da Igreja. Assim, qualquer pecado venial, mesmo que fosse em pensamento apenas, poderia se agravar imensamente, se a ele fosse somado o elemento do *contemptus*, do desprezo, pela autoridade. Ou seja, se os inquisidores considerassem que o pecado foi cometido com a *intenção* de desobediência e de desprezar, ele era assimilado à heresia. Observamos aqui mais um aspecto do processo discursivo de assimilação entre as categorias de heresia e de sodomia, uma vez que a primeira (definida localmente como pecados contra a autoridade) passou a ser tipificada, juridicamente, como um pecado contra a natureza, motivo pelo qual não poderia ser confinada ao foro interno da penitência. Colateralmente, constatamos a razão pela qual a sodomia era um pecado reservado, mesmo onde não estava sob jurisdição inquisitorial (caso de Castela e dos Estados italianos).⁹⁵⁴ Destarte, o ato de desobedecer, na medida que dizia de uma intenção herética, tornou-se mais importante que o conteúdo dogmático específico da heresia, transformando-se também num critério passível de ser transposto a outros crimes assimilados à heresia, entre a Baixa Idade Média e a Época Moderna, como a feitiçaria com pacto demoníaco e a sodomia.⁹⁵⁵

⁹⁵³ PRODI. *Uma história da justiça*, p. 96.

⁹⁵⁴ Notamos o processo de assimilação entre heresia e sodomia também na introdução da categoria de lesa-majestade às heresias. Com essa operação, os hereges passaram a poder ser penalizados com a pena de morte, o confisco dos bens e a punição infamante de seus descendentes. A noção de "majestade" inspiraria a de "majestade divina", usada como legitimador jurídico para a introdução da tortura e da pena da fogueira nos processos inquisitoriais contra os hereges. Vale destacar que essa evolução ocorreu a partir da união entre os poderes temporal (Sacro Império e, depois, Monarquia francesa) e espiritual (o Papado) no combate às heresias no Sul da França e no Norte da Itália. PRODI. *Uma história da justiça*, p. 99-100.

⁹⁵⁵ Em um documento de 1587, o papa Sixto V, entre outras providências relativas às Inquisições italianas, definiu de forma mais precisa os crimes de competência do Santo Ofício, listando a heresia manifesta, o cisma, a apostasia, a magia, os sortilégios, as adivinhações, os abusos de sacramentos e, de modo significativo para o argumento que ora fazemos, qualquer outra matéria que permitisse a suspeita de heresia. O texto usa a expressão *praesumpta haeresis*, sinalizando uma mudança importante (antes os documentos

Praticar a sodomia podia ser tomado como um *contemptus* e uma intenção de desobedecer a lei natural e divina.⁹⁵⁶ Uma das consequências dessa guinada jurídico-discursiva, nas definições de pecado e de heresia, foi a sobreposição entre o foro interior da penitência e o exterior da Inquisição.⁹⁵⁷

O historiador Adriano Prospero enxergou nessa sobreposição uma vitória política dos inquisidores,⁹⁵⁸ uma vez que ficou assegurado que os confessores (fossem clérigos seculares ou regulares) não poderiam absolver, no foro interior da penitência sacramental, os pecados que fossem culpabilizados no foro externo da justiça da Igreja, *vis-à-vis* a Inquisição, sem que, antes, essa culpa exterior e pública tivesse sido satisfeita. Vejamos como esse ponto foi explicado no manual para inquisidores de Masini, o *Sacro Arsenale Overo Pratica dell'Officio dela S. Inquisizione*, publicado em Roma em 1705.

O herege absolvido no foro da consciência, *etiam dio* pelo próprio pontífice romano, se depois é acusado no foro exterior nem por isso evita as penas devidas aos hereges; pois por meio da pena proposita no foro interior satisfaz a Deus e com ele se reconcilia: mas a pena do foro exterior cabe à vingança pública e à satisfação da República.⁹⁵⁹

No início do século XVIII, a vitória inquisitorial já estava consolidada, o que significa que os inquisidores há muito agiam também como árbitros das consciências dos cristãos, mesmo se o seu viés persecutório-interpelante amedrontador não possa ser descartado, especialmente no que tangia os sodomitas. Se o tribunal da consciência, como o descreveu Delumeau, tem como ponto central a satisfação, no sentido de *satisfactio* –

usavam *manifesta haeresis*). A criminalização da mera presunção, ou seja, dos suspeitos, mostra uma maior severidade da Igreja e da Inquisição em sua vontade de normatização. PROSPERI. *Tribunais da consciência*, p. 396.

⁹⁵⁶ Isso é bastante próximo do argumento de historiadores como Ronaldo Vainfas e Fernanda Molina, entre outros, como vimos anteriormente, para explicar a razão jurídico-discursiva que justificou a expansão do domínio do Santo Ofício para o pecado nefando. VAINFAS. *Inquisição como fábrica de hereges: os sodomitas foram exceção?*, p. 267-280; MOLINA. *La herejización de la sodomia en la sociedad moderna. Consideraciones teológicas y praxis inquisitorial*, p. 558-562.

⁹⁵⁷ PRODI. *Uma história da justiça*, p. 96-7.

⁹⁵⁸ Por sobreposição, não devemos entender que a Inquisição portuguesa tenha adotado uma via pastoral em sua abordagem dos hereges. Como mostrou Giuseppe Marcocci, na altura dos séculos XVI e XVII, não era mais possível que a Inquisição portuguesa se desviasse de seu método judiciário, que tinha um impacto social mais óbvio que o método pastoral de controle ensaiado por algumas autoridades eclesiásticas em suas jurisdições (como D. Frei Bartolomeu dos Mártires em seu arcebispado de Braga). Assim, a Inquisição manteve uma atuação marcada pela quebra dos equilíbrios sociais nas comunidades locais, efeito necessário para a geração de um fluxo mais ou menos constante de denúncias e confissões, com perseguições e punições mais terríficas, especialmente no que tocava os cristãos-novos. No caso dos sodomitas, como estamos vendo, mesmo usando algumas táticas do poder pastoral, notadamente a confissão, o Santo Ofício tampouco deixou de funcionar tendo como base uma pedagogia do medo. MARCOCCI. *O arcebispo de Braga, D. Frei Bartolomeu dos Mártires (1559-82): um caso de inquisição pastoral?*, p. 119-146.

⁹⁵⁹ MASINI. *Sacro Arsenale Overo Pratica dell'Officio dela S. Inquisizione*, Roma, 1705, p. 356 *apud* PROSPERI. *Tribunais da consciência*, p. 260.

isto é, o perdão para a reintegração do pecador absolvido à cristandade, gerando um sentimento de consolação e alívio –,⁹⁶⁰ o foro externo, por sua vez, seria judiciário, ligado ao poder soberano e, por isso, agente de sua vingança.⁹⁶¹ A justiça inquisitorial, por conseguinte, mesmo se imiscuindo no terreno do julgamento das consciências, mesmo quando interpelava sujeitos, manufaturando-os, como os sodomitas, em categorias jurídicas de culpa e abjeção, não deixava de ser um poder de fazer morrer ou de deixar viver, um poder de apreensão.⁹⁶² Reencontramos aqui a dualidade característica das Inquisições modernas, sobretudo das ibéricas, a um só tempo, tribunal eclesiástico, podendo mover-se no domínio das consciências, e conselho régio, expressão do poder soberano.⁹⁶³

Uma vez que os confessores não poderiam mais absolver os hereges das penas judiciais, a sobreposição dos dois campos se tornou ainda mais pronunciada. A raiz do problema estava na questão da satisfação. Como nos lembra Bossy, segundo a doutrina ortodoxa da Igreja a partir do século XIII, a remissão dos pecados pelo sacramento da penitência era o efeito de um ato tríplice, efetuado privadamente entre um pecador e um sacerdote: a contrição (arrepentimento verdadeiro), a confissão e a satisfação.⁹⁶⁴ A

⁹⁶⁰ O historiador fala de uma benevolência paternal do confessor, como no trecho seguinte: “Assim, uma investigação sobre o passado da confissão, tal como é compreendida aqui, é levada a ultrapassar suas próprias fronteiras para constatar que o confessor quis ser e certamente constituiu amiúde um dos lugares da *benevolência paterna*. Chateaubriand evocou-o justamente em uma passagem célebre das *Mémoires d'outre-tombe*” (Grifos nossos). Todavia, todos nós que sentimos em nossos corpos infames a bondosa violência da interpelação em-nome-do-pai, arqueamos, ironicamente hesitantes, as sobrancelhas diante dessa caracterização. Quanto poder, assédio e violência há nesta bondade do confessor cristão? É nesse sentido que entendemos também a confissão sacramental como uma outra técnica de interpelação, parte de um poder pastoral, componente do dispositivo da carne: “Não se deve esquecer que a pastoral cristã, fazendo do sexo o que por excelência tinha de ser confessado, o apresentou sempre como o inquietante enigma”. Daí ser interessante também a abordagem de Prodi, que insere a confissão, o tribunal da consciência, nos temas do controle social e do medo. É ao foro, ao julgamento da ação e dos pensamentos (as intenções), que o cristão comum é convocado, seja por se tratar de uma antecipação do juízo universal e eterno (o sacramento da penitência), seja por se tratar da condenação a uma pena temporal (que podia ser concebida como instrumento para evitar ou diminuir a pena no além). Em um caso como em outro, vemos como a temática do poder não se dissocia das práticas de confissão e de seu lugar na história da justiça. DELUMEAU. *A confissão e o perdão*, p. 10; FOUCAULT. *História da sexualidade I*, p. 38; PRODI. *Uma história da justiça*, p. 231.

⁹⁶¹ PROSPERI. *Tribunais da consciência*, p. 250-1.

⁹⁶² FOUCAULT. *História da sexualidade I*, p. 137-8.

⁹⁶³ “A Inquisição romana utiliza de uma forma sistemática as garantias de proteção dos denunciadores, com promessas de abjuração privada na sala do tribunal, e cria condições para o desenvolvimento das confissões espontâneas, com a difusão de formulários que, preenchidos e assinados, permanecem nos arquivos do tribunal. Estamos, portanto, perante formas de pressão e de controle pouco espetaculares mas eficazes, mais próximas das pessoas e dos métodos tradicionais dos confessores. As Inquisições hispânicas conhecem e utilizam também esses métodos, mas não de uma maneira sistemática – elas privilegiam as ações de grande impacto”. Daí ser possível dizer que a Inquisição romana, em geral, foi mais pastoral que as ibéricas. BETHENCOURT. *História das Inquisições*, p. 287.

⁹⁶⁴ BOSSY. *Christianity in the West, 1400-1700*, p. 45.

questão do que serviria como satisfação e de como realizá-la, contudo, foi polêmica entre teólogos e fiéis ao longo de toda a Época Moderna. Nas disputas entre correntes teológicas, mais ou menos rigorosas sobre a prática do sacramento da penitência, importou saber se um pecador poderia ser absolvido, se ele não se afastasse das causas, próximas ou remotas, do pecado. Por essa razão, era importante também determinar as circunstâncias do pecado, uma vez que elas poderiam alterar a espécie da transgressão. Levando o exame-confissão nesse rumo, os sacerdotes que julgavam no foro interno exercitavam um olhar de penetrante acuidade por sobre cada fiel, cuja interioridade/subjetividade era, assim, tão mais eficazmente elaborada.⁹⁶⁵ No caso dos pecados públicos e mortais criminalizados no foro externo, na esfera da justiça da Igreja – o que incluía a Inquisição no caso das heresias e dos crimes a ela assimilados –, passou a ser considerado que a sua satisfação penitencial exigiria a confissão aos inquisidores. A exigência tornou-se tal que ficou estabelecido que o confessor era obrigado a remeter o penitente ao Santo Ofício, sendo obrigado a adiar sua absolvição,⁹⁶⁶ até que a culpa inquisitorial fosse sanada.⁹⁶⁷

Observamos essa exigência no caso de alguns sodomitas que se apresentaram *sem ser chamados* para se confessar à Inquisição de Lisboa.⁹⁶⁸ No ano de 1610, quatro jovens sodomitas foram instados por seus confessores a se apresentarem à Mesa do Santo Ofício para descarregarem a consciência, sem o que não teriam o perdão de seus pecados. Manoel da Silva, cristão velho, 18 anos, solteiro, criado, se apresentou ao licenciado Manoel Álvares Tavares, deputado do Conselho Geral, no dia 21 de maio, ocasião em que confessou molícies e sodomias não totalmente consumadas com dois rapazes, um deles chamado Antônio Nunes, outro Álvares Perez, em circunstâncias que sugerem a existência de um círculo de alcovitagem de jovens rapazes para a sodomia em Lisboa, o qual detalharemos no próximo capítulo. Por ora, destacamos como o jovem expressou sua motivação para ir ao Santo Ofício se confessar:

E veio dizer a esta mesa, porque, confessando-se esta Páscoa no Colégio de Santo Antão da Companhia nesta cidade, confessando-se geralmente, com

⁹⁶⁵ DELUMEAU. *A confissão e o perdão*, p. 73-85.

⁹⁶⁶ O adiamento da absolvição sacramental foi uma vitória da corrente rigorista na Época Moderna, visto que permitia que o perdão de penitentes julgados indignos fosse postergado. Por penitentes indignos, entendia-se não-contritos, isto é, que não se apresentavam com um arrependimento perfeito. DELUMEAU. *A confissão e o perdão*, p. 65-70.

⁹⁶⁷ PROSPERI. *Tribunais da consciência*, p. 256-7.

⁹⁶⁸ Bethencourt ressalta que o dever de denúncia, inclusive denúncia de si mesmo, ao Tribunal do Santo Ofício sobrepuja-se ao dever da penitência sacramental. Ou seja, era mais importante delatar ao inquisidor do que ao confessor. BETHENCOURT. *História das Inquisições*, p. 248.

intenção de não tornar mais a ofender a Deus, e por razão de ir este ano para a Índia na nau que se perdeu na barra desta cidade, que se viu ali perdido e perdeu o que levaria, e entendeu que se não tinha bem certificado quando embarcou, se determinou, por conselho do dito confessor, a vir dizer tudo a esta mesa, como dito tem.⁹⁶⁹

Vemos claramente como a obrigação de confissão geral anual, antecedendo a festa da Páscoa, foi cumprida por Manoel da Silva, acrescida de um terror suplementar, o medo de morrer no naufrágio da nau que o teria conduzido à Índia. Parece que o jovem só tomou a decisão de ir à Inquisição após a tragédia, provavelmente estando traumatizado pela experiência da morte, acreditando que, por não o ter feito antes, não tinha se certificado bem do perdão, isto é, não tinha satisfeito plenamente sua penitência. Outro caso semelhante foi o de Paulo Afonso de Faria, um jovem de 16 anos, cristão velho e que parece ter se envolvido no mesmo círculo de prostituição masculina que Manoel da Silva (embora um não mencione o outro, apenas outras pessoas em comum), tendo confessado atos homoeróticos com uma variedade de pessoas, inclusive sendo agente no ato sodomítico. Sobre a razão que o levou a comparecer, sem ser chamado – isto é, convocado à mesa inquisitorial –, disse apenas que ali estava por ordem de seu confessor, um padre da Companhia de Jesus, residente no Colégio de Santo Antão em Lisboa.⁹⁷⁰ O mesmo, disseram os estudantes Luís Carneiro Lemos e Antônio Antunes, ambos de 14 anos, que igualmente se confessaram com um padre jesuíta do Colégio de Lisboa, onde estudavam.⁹⁷¹

Durante a Época Moderna, consolidavam-se mudanças importantes na confissão cristã como técnica de produção da verdade. O Concílio de Trento, ao assegurar que a penitência era um dos sete sacramentos da Igreja Católica (uma resposta direta ao desafio luterano), consagrou o modelo da confissão privada, ao mesmo tempo uma *consolação* ao pecador (isto é, um momento para extravasão da angústia do pecado, que a própria prática estimulava) e um instrumento judicial para disciplina (governo do outro) do povo cristão. Trento confirmou a doutrina da obrigação de confissão anual de todo cristão, afirmada desde o IV Concílio de Latrão, em 1215, buscando intensificar sua prática entre os cristãos (as correntes mais rigorosas defendiam uma confissão frequente) e controlá-

⁹⁶⁹ " E o ueo dizer a esta mesa perque confessan=/ dosse esta paschoa no collegio de Santo antaõ da Compa=/ nhia nesta Cidade confessandosse geralmente com tẽ- / çaõ de não tornar mais a offender a deos E per / ração de vir este año pera a india na nao que Se pendeo / na barra desta Cidade que Se uio ali perdido E / perdeu o que leuaria E entendeo que Se não tinha bem / certificado quando Se embarcou Se determinou / per conselho do ditto confessor a uir dizer tudo a esta / mesa como tem ditto". DGA/TT - Lisboa, Inquisição de Lisboa, Segundo Caderno do Nefando 0130, fl. 11.

⁹⁷⁰ DGA/TT - Lisboa, Inquisição de Lisboa, Segundo Caderno do Nefando 0130, fl. 31-41.

⁹⁷¹ DGA/TT - Lisboa, Inquisição de Lisboa, Segundo Caderno do Nefando 0130, fl. 19-31; 69-74.

la de modo mais rígido (impedindo que cada devoto escolhesse, a cada ano, onde e com que sacerdote se confessar).⁹⁷² A doutrina da penitência como sacramento vinha, desde o século XIII, consolidando o seu aspecto judicial, pois conferia à Igreja, pelo poder das chaves, a capacidade (sobrenatural) de definir o pertencimento ou não do indivíduo à cristandade, por meio da absolvição ou não de suas faltas (o problema do vínculo do homem pecador com a Igreja). A penitência sacramental centrou-se, conseqüentemente, na confissão, no ato de confessar, relegando à expiação, ao estado penitencial, um lugar mais e mais desimportante. O ato do juiz/confessor de absolver transformou-se num ato judicial em si mesmo, revelando o sacramento como um tribunal (foro) da consciência.⁹⁷³ A partir de Trento, a judicialização do sacramento da penitência se aprofundou, desempenhando um papel importante, como temos visto, nos processos de confessionalização dos países católicos, o que se deu com a sobreposição, acima referida, entre os foros interno da consciência e o externo da justiça (onde se inseriam as Inquisições). Destarte, sendo um *actus iudiciales*, a confissão tridentina se consolidou (no que se percebe o aspecto conservador de Trento)⁹⁷⁴ como uma sentença pronunciada em nome de Deus.⁹⁷⁵

A plena judicialização da confissão, iniciada em Latrão IV e consolidada em Trento, significou uma transformação profunda no modo como se concebia a relação entre o cristão e Deus/verdade: esta última tornou-se uma relação jurídica, centrada, por conseguinte, na culpa. A relação com a verdade tornou-se uma relação culpada, daí que o dizer-a-verdade, a veridicção, não se desligou mais de relações jurídicas de poder, por onde vemos a centralidade da confissão como *prova da verdade de si*, isto é, *da culpa de si mesmo*.⁹⁷⁶ A confissão sacramental, tornada obrigatória e cada vez mais intensa após Trento, portanto, foi promotora de forte angústia e inquietação dos sujeitos cristãos, interpelados como pecadores. Essa benévola violência, promotora do ódio e da vergonha de si, tipicamente cristãos (técnicas de des-subjetivação, de enfraquecimento do eu), trilhava uma tênue linha entre a *consolação* e a *disciplina*. Na verdade, essas duas

⁹⁷² PROSPERI. *Tribunais da consciência*, p. 281-292.

⁹⁷³ PRODI. *Uma história da justiça*, p. 70-3.

⁹⁷⁴ Prospero destaca que, no tocante à confissão, como em vários outros aspectos, o trabalho do Concílio de Trento foi, sobretudo, de conservação, isto é, de afirmação e preservação das instituições jurídicas eclesiais surgidas durante a Idade Média, especialmente aquelas vindas no bojo das reformas medievais (reforma gregoriana). Daí sua rigorosa apologia, contra as investidas luteranas, do caráter sacramental específico (ou seja, distinto do batismo) da confissão privada, bem como a reafirmação do dever da confissão e da comunhão anuais. PROSPERI. *Tribunais da consciência*, p. 283-4.

⁹⁷⁵ PRODI. *Uma história da justiça*, p. 309-311.

⁹⁷⁶ FOUCAULT. *Malfazer, dizer verdadeiro*, p. 162-3.

abordagens, ambas referendadas no Concílio de Trento, eram faces da mesma moeda, ambas necessárias para produzir os efeitos interpelantes (de sujeição e subjetivação) da confissão, quais fossem, o refinamento das consciências, a progressão ou produção da interiorização e a ansiedade moral crescente (doenças do escrúpulo). Como técnica de interpelação, em se tratando de pecados reservados, a confissão, fosse ao bispo ou ao inquisidor, gerava um efeito de reconhecimento de si, que era reconfortante, para aquele interpelado como cristão, talvez nem tanto para o interpelado como herege, judeu, bruxa ou sodomita.⁹⁷⁷

Todas essas considerações nos trazem, novamente, ao sentido da confissão, no foro interno ou no externo, ao confessor ou ao inquisidor (Prosperi comentou como, para os laicos em geral, pouca diferença havia em se confessar ao bispo-pastor ou ao inquisidor-juiz),⁹⁷⁸ como técnica de poder para a produção da verdade de si na história dos regimes de saber-poder-subjetivação no Ocidente. A confissão funcionava como uma "operação terapêutica", uma técnica de "cura", no sentido de um cuidado de si e dos outros,⁹⁷⁹ lembremos como o conceito de *disciplina* tinha os dois sentidos no século XVI. Do ponto de vista de um teólogo humanista como Johann Eck (1486-1543), era o governo de si (autodisciplina) para o qual abriam a confissão e a direção de consciência, porém, para os teólogos que prevaleceram em Trento (especialmente a partir de 1551), disciplina era o governo dos outros, a forma de controlar e governar o povo cristão.⁹⁸⁰ Tratava-se, nesse último caso, de uma técnica de poder que, ao incitar um dizer verdadeiro, gerava efeitos transformativos, isto é, subjetivantes. Com isso, a confissão não se desligava de exigências ascéticas, em uma relação recíproca entre pureza e verdade: só os puros (virgens, celibatários, castos, continentos) dizem a verdade, falar a verdade purifica (os impuros). Daí que a confissão, em qualquer foro, era sempre mais que uma declaração, era mais que dizer "eu pequei", como podemos constatar a partir da interpretação do ato de contrição católico:

Ó meu Deus, sinto muito por ter te ofendido e detesto todos os meus pecados, porque temo a perda do Céu e as dores do inferno, mas acima de tudo porque eles te ofendem, meu Deus, que é tudo de bom e merecedor de todo meu amor.

⁹⁷⁷ DELUMEAU. *A confissão e o perdão*, p. 10-1.

⁹⁷⁸ PROSPERI. *Tribunais da consciência*, p. 317.

⁹⁷⁹ FOUCAULT. *Malfazer, dizer verdadeiro*, p. 4.

⁹⁸⁰ PROSPERI. *Tribunais da consciência*, p. 288.

Com firmeza, resolvo com a ajuda de Tua graça confessar meus pecados, fazer penitência e alterar minha vida. Amém.⁹⁸¹

Nessa oração, que, conforme vimos, ocupava a primeira posição dentre os três atos que compunham o sacramento da penitência, o pecador realizava mais operações do que meramente começar a confessar-se, a produzir um discurso de verdade sobre si e suas faltas perante a Igreja e a comunidade dos cristãos. Em primeiro lugar, a confissão envolvia um custo, pois traduzir o pecado em discurso era uma operação que exigia um trabalho, cujo esforço demandava um ônus. Na confissão cristã-católica, esse ônus era a vergonha, o pudor, o enrubecimento que externalizava o arrependimento. Arreperder-se, verdadeiramente, era detestar os próprios pecados, aquilo em si que conduzia, sempre, o homem ao pecado (sua vontade concupiscente). Em segundo lugar, a confissão acontecia em uma relação de poder assimétrica, entre o que confessa e o que escuta ou interroga, de uma e outra forma, extraindo o discurso da verdade. Daí que o penitente devia se apresentar livremente e, "com firmeza", se "resolvia a confessar". Essa resolução ou disposição (conversão a um modo de ser confessante) era o que tornava a confissão uma promessa, um compromisso existencial. O confessante prometia a ser aquilo que confessava, "alterando a sua vida". Ao realizar essa promessa (lembrando, com Austin, que promessas funcionam como enunciados performativos), o confessante se inseria em uma relação de submissão com referência ao juiz-confessor-inquisidor-deus, a quem dedicava seu "amor", em uma profissão de fé que reinstaurava a relação de poder e gerava, por conseguinte, um custo. Finalmente, a confissão alterava a relação do sujeito com a verdade de si que ele ora confessava, fazendo-o assumir-se, isto é, subjetivar-se, sujeitando-se ao estatuto de pecador, vinculando-o a essa condição e qualificando-o como sujeito talvez passível de absolvição, desde que verdadeiramente arrependido, contrito.⁹⁸²

Por isso, os inquisidores tomavam como essencial que o réu confessasse todos os seus crimes. Caso contrário, caso ele se mantivesse negativo, a promessa da confissão não se realizaria de maneira total, sua vinculação e sua qualificação ao estatuto de pecador-criminoso não se consolidariam, ele não seria, por conseguinte, candidato ao perdão e à misericórdia, porque não se arrependera. Disso alcançamos a definição foucaultiana de confissão: "um ato verbal por meio do qual o sujeito faz uma afirmação

⁹⁸¹ *CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA*. Edição típica vaticana. Vaticano: Edições Loyola, 1997, artigo 4, § 1422-1495. Disponível em http://www.vatican.va/archive/ccc/index_po.htm. Último acesso em 18.agos.2020.

⁹⁸² FOUCAULT. *Malfazer, dizer verdadeiro*, p. 6-8.

sobre o que ele é, vincula-se a essa verdade, coloca-se numa relação de dependência perante outrem e modifica ao mesmo tempo a relação que tem consigo mesmo".⁹⁸³

É possível verificar a ocorrência desses efeitos interpelativos das confissões nos processos movidos pelo Santo Ofício português contra os sodomitas. Algumas vezes, de forma bastante explícita. Assim foi com uma sugestão feita por uma das testemunhas interrogadas pelo ordinário do Maranhão acerca das sodomias de Francisco Coelho, na forma seguinte:

[...] vindo ele testemunha do Reino a esta terra e cidade [de São Luís do Maranhão], achara preso na cadeia dela Francisco Coelho, e que se dizia que era por ter cometido o pecado nefando. E bem assim, disse que, haverá pouco tempo a esta parte que, sendo vizinho do dito Francisco Coelho, lhe dissera Francisco Nunes da Veiga que Maria Soares, mulher do dito Francisco Coelho, tinha intenção de denunciar seu marido pelo caso do mesmo pecado, ao que ele, testemunha, respondeu que vissem se o podiam emendar e retirar do vício por via de confessores.⁹⁸⁴

A confissão aparece aqui como um remédio explicitamente recomendado para "curar" o vício sodomítico de Francisco Coelho. A ideia da confissão-penitência como medicina da alma era um lugar comum na doutrina do sacramento, sendo também um meio de instrução/direção dos pecadores. Bossy explica que, desde o século XV, consolidara-se a concepção tomista da penitência sacramental, centrada na confissão, como um remédio capaz de reformar a conduta futura do pecador. Ao mesmo tempo, ela funcionava como uma vingança, que deveria restaurar o equilíbrio social (vemos de novo o problema da sobreposição entre os foros interno e externo da confissão).⁹⁸⁵

No processo de Maria Machado também enxergamos os efeitos interpelantes da confissão de maneira aprofundada sobre a subjetividade da sodomita. Conforme acompanhamos acima, a ré manteve-se negativa até a publicação da prova da Justiça, momento a partir do qual verificamos o desenrolar de uma marcante conversão na existência da ex-prostituta. Vejamos como ela começou a expressar essa transformação de si, sua nova subjetivação:

⁹⁸³ FOUCAULT. *Malfazer, dizer verdadeiro*, p. 8.

⁹⁸⁴ "[...] vindo elle testemunha do Reino / a esta terra, e Cidade aChara prezo na Ca / deia della a Francisco Coelho, e que se dizia / que era por ter Cometido o peccado nefando, e / bem aSsim diSse que auera pouco tempo a / esta parte que Sendo uezinho do dito Fran / cisco Coelho lhe diSsera Francisco Nunes / da Veiga que Maria soares mulher do di / to FranciSco Coelho tinha tençaõ de denun / Çiar de Seu marido pello cazo do mesmo pec / cado ao que elle testemunha Respondeu / que uiSsem se o podiam emmendar, e Retirar / do uicio // Do Viçio por uia de Confessores". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 01717, fl. 17.

⁹⁸⁵ BOSSY. *Christianity in the West, 1400-1700*, p. 49.

E feita assim a dita publicação, como dito é, e sendo ouvida pela Ré, para ela em tudo dizer verdade, lhe foi dado juramento dos Santos Evangelhos, em que pôs sua mão e, sob cargo dele, prometeu de a dizer. Perguntada se é verdade o que se contém na dita publicação, disse que era verdade o que na dita publicação se continha, e que ela queria confessar a verdade de suas culpas. E sendo admoestada na forma do estilo, disse que era verdade que, com três homens, cometera o pecado nefando de sodomia, consentindo que eles metessem seu membro viril no traseiro dela confitente e dentro dele derramassem semente. O que seria por dez ou doze vezes pouco mais ou menos. Porém, que não sabe quem as ditas pessoas eram, porque, como era mulher pública, exposta a todos os homens que viessem à sua casa, não sabia os nomes das pessoas com quem pecava. E que nisto consentiu por sua fraqueza e pelo dinheiro que lhe dariam, mas que *de tudo estava muito arrependida e pedia perdão e misericórdia*. E que isto era o que lhe lembrava de suas culpas. E mais não disse.⁹⁸⁶ (Grifos nossos).

Aqui, Maria Machado começou a dar sinais visíveis de sua sujeição à interpelação dos inquisidores, assumindo as culpas nefandas que lhe eram imputadas, as quais atribuiu à sua fraqueza (novamente, o enunciado da fraqueza da carne, forma resumida de referir-se à operação discursiva da libidinização do sexo) e ao dinheiro que recebia (outro pecado mortal, se fosse entendido como avareza ou cobiça). Quanto à fórmula que dizia "de que tudo estava muito arrependida e pedia perdão e misericórdia", podemos entendê-la como o linguajar jurídico da praxe inquisitorial, que traduzia as súplicas e externações corpóreas da culpa da Ré. Porém, se atentarmos para a diferença com que o seu arrependimento foi transcrito, em relação ao da outra mulher sodomita que estudamos, Isabel Pereira,⁹⁸⁷ poderemos considerar que os inquisidores nutriam desconfianças em relação à veracidade do arrependimento de Maria Machado. De fato, porque ela não confessara os nomes de

⁹⁸⁶ "E feita aSsi a ditta publicação como ditto / he, E Sendo ouuida pella Ree, para ella / em tudo dizer Verdade lhe foy dado Jura= / mento dos Sanctos Euangelhos em que / pos Sua maõ, E Sob cargo delle prometteo / de a dizer. ----- Perguntada se he Ver= / dade o que se contem na ditta publicação? - / diSse que era Verdade o que na ditta publica= / çãõ Se continha, E que ella queria con / feSsar a Verdade de Suas culpas; E Sen= / do admoestada na forma do estilo, diSse / que era Verdade, que cõ tres homẽs cõmettera / o peccado nephando de Sodomia, conSen= / tindo que elles meteSsem Seu membro Viril / no trazeiro della Confitente, E que dentro nelle / derramaSsem Semente, o que seria por dez / ou // ou doze Vezes pouco mais ou menos: porem que / naõ sabe quem as dittas pessoas eraõ, porque / como era molher publica exposta a todos / os homẽs que VieSsem a sua caza, naõ Sabia / os nomes das peSsoas cõ que peccaau; E que / nisto conSsentio por sua fraqueza, E pello di= / nheiro que lhe dariaõ, mas que de tudo esta= / ua muito arrependida, E pedia perdaõ e mi= / Sericordia; E que isto era o que lhe lembraua / de Suas culpas. E mais naõ diSse". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 11860, p. 24-5.

⁹⁸⁷ No processo de Isabel Pereira, a expressão usada é "com lágrimas e sinais de arrependimento", o que sugere que os juizes se convenceram que a ré se arrependera verdadeiramente, devido às provas visíveis que ela fornecera. "E que naõ tinha outras Cul / pas que Confessar e que destas pedia Perdaõ e miseriçórdia / a Deus e a esta Santa meZa e que se callou quando / pequou como ditto he por naõ deSonrrar as freiras / a quem Seruia E ao ditto frade [...]. [...] Ao 3º dice / que Naõ tinha mais que dizer, que pedia / perdaõ, e miseriçórdia, o que fez cõ lagrimas, E / Sinais de arependimento [...]. [...]Perguntada, se tinha contradittas com / que uir e para lhas formar, estar com seu / procurador. Dice que naõ, e que Só / pedia perdaõ, e miseriçórdia de Suas culpas, e que / nellas cahira como Mulher fraca e de / pouco iuizo, o que fez cõ lagrimas, e / Sinais de arrependimento [...]". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 13191, fl. 9; 15v; 21v.

seus cúmplices/parceiros, não obstante sua justificativa (consequências do seu ofício de prostituta), os juízes viram nisso indícios de impenitência:

Foi-lhe dito que, já nesta mesa, lhe disseram como não era verossímil que ela Ré estivesse esquecida das pessoas com quem cometeu o dito pecado, lembrando-se do número delas. E sendo as ditas pessoas de qualidade que mal lhe podem esquecer, maiormente sendo os atos de sodomia com as mesmas pessoas repetidos e continuados por tantas vezes, como tem confessado nesta mesa. E porque o Promotor fiscal deste Santo Ofício a quer acusar por esta falta e diminuição que tem em sua confissão e pelo indício de impenitência que dela resulta, e lhe será melhor, para descargo de sua consciência e abreviar mais seu despacho, satisfazer, antes de ser acusada, que depois, a admoestam da parte de Cristo nosso senhor e com muita caridade, o queira assim fazer.⁹⁸⁸

A suspeita de impenitência, motivada por uma confissão considerada incompleta, ou seja, uma confissão à qual a ré não comparecera com arrependimento perfeito e não satisfizera plenamente a penitência-reparação, era grave. A possibilidade de uma nova acusação pela promotoria, centrada nas diminuições dos testemunhos da ré, poderia engatar uma outra engrenagem de produção de discursos de verdade, à disposição do Tribunal do Santo Ofício: o tormento. De fato, o uso da tortura para preencher as lacunas das confissões de Maria Machada foi cogitado pelos juízes:

Foram vistos na mesa do Santo Ofício, aos 15 de fevereiro de 1621, estes autos, culpas e confissões de Maria Machada, cristã-velha, neles conteúda. E pareceu a todos os votos que, pela diminuição que tem de não dizer de Francisco Dias, seu cúmplice e testemunha, não devia ir a tormento, assim por haver sido um único ato e há dez anos, por onde facilmente se pode presumir esquecimento. Como também porque vai pouco em a Ré dizer ou não dizer dele, visto estar confesso e ter dito dela. E que, assim, fosse despachada em final.⁹⁸⁹

A ameaça da tortura esteve, pois, sobre Maria Machada, mas terminou sendo afastada pelos inquisidores, motivados por uma análise jurídica casuística das condições do processo. Ainda que a tortura fosse uma técnica admitida como válida, pelos diversos foros de justiça, para a produção de discursos de verdade, não se pode dizer que seu

⁹⁸⁸ "[...] foy lhe ditto / que ia nesta meza lhe diSseraõ como naõ / era Verisimel que ella Ree esteja esque= / cida das pessoas cõ quem cometteo o dito / peccado lembrandose do numero dellas, / E Sendo as ditas peSsoas de qualidade / que mal lhe podem esquecer maiormente / Sendo os actos de Sodomia cõ as mesmas pes- / Soas repetidos E cõtínuados per tantas Ve= / zes como tem confessado nesta meza: / E por que o Promottor fiscal deste sancto / officio // officio a quer accusar por esta falta E / diminuiçaõ que tem em sua confissaõ, / E pello indício de impenitencia que della / Resulta, E lhe sera melhor para descargo / de sua consciencia E a breuiar mais / Seu despacho, Satisfazer antes de ser / accusada que despois, a admoestaõ / da parte de Christo noSso senhor e com / muita charidade o queira assi fa / zer". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 11860, p. 26-7.

⁹⁸⁹ "Foraõ Vistos na mesa do santo officio aos 15 de feuereiro de / 621 estes autos culpas e confissoés de Maria machada / xpam Velha nelles conteuda; E pareceo a todos os uotos / que pella diminuiçaõ que tem de naõ dizer de francisco / Dias seu complice, e testemunha, naõ deuia ir a tormento, assi / por auer sido hú unico acto E á des annos por onde / facilmente Se pode presumir Esquecimento; como tambem / porque Vai pouco em a Re dizer ou naõ dizer delle, Visto / Estar confesso e ter ditto della. E quiz assi fosse despachada / Em final". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 11860, fl. 36.

emprego pelos inquisidores tenha sido disseminado. Os historiadores apontam que o tormento foi utilizado em cerca de 11% dos processos, sendo 8,3% voltados contra cristãos-novos judaizantes e 1,2% contra agentes de práticas mágicas; raramente foi aplicada contra cristãos-velhos acusados por outros crimes.⁹⁹⁰ Infere-se que os acusados de sodomia submetidos ao tormento compunham o 0,5% restante. De fato, Mott mostra que, entre o século XVI e o XVIII, alguns sodomitas foram torturados pelos tribunais portugueses, sendo o momento de apogeu o XVII. Segundo os dados do autor, pelo menos 69 pessoas foram postas a tormento pelos tribunais de Lisboa, Évora e Coimbra, o que configura uma percentagem quase ínfima dos milhares de nomes identificados pelo autor nos *Cadernos do Nefando* das centenas de processos.⁹⁹¹ Não obstante a raridade estatística do uso de técnicas de tortura contra os acusados de sodomia, vale a pena conferir o relato de um desses casos, para conferirmos como também a tortura podia funcionar como uma técnica interpelativa dos sujeitos sodomitas, forçando (ou não) a produção de um discurso confessional de verdade.

Entre os casos possíveis (não muitos, como vimos), escolhemos resgatar o relato da experiência do jovem Luiz Delgado, sodomita de Évora, por considerarmos se tratar de um caso relevante e estudado a contento por Luiz Mott em artigo clássico, *Desventuras de um português no Brasil seiscentista*.⁹⁹² Não será, por conseguinte, o caso de adiantarmos uma nova leitura geral do caso. O foco será exclusivamente sobre o uso do tormento. Um breve resumo do processo inquisitorial que levou Luiz Delgado a essa situação se faz, contudo, necessário. A personagem evorense era um tangedor de viola e tinha 25 anos no momento de sua prisão na cadeia pública de Évora, por motivo de furtos. Estando ali preso, era frequentemente visitado pelo menino Brás Nunes, de 10 a 12 anos, irmão de sua noiva Esperança. Nessas visitas, que incluíam noites passadas juntos na cadeia, foram flagrados cometendo o pecado de sodomia, pelo que foram denunciados à Inquisição por um dos outros detentos. Ambos foram presos pelos inquisidores, processados e torturados para que fizessem confissões completas. Mott afirma que Brás Nunes provavelmente foi o mais jovem homem acusado de sodomia a ser preso e

⁹⁹⁰ MARCOCCI; PAIVA. *História da Inquisição portuguesa*, p. 200.

⁹⁹¹ MOTT. *Justitia et misericordia: A Inquisição portuguesa e a repressão ao nefando pecado de sodomia*, p. 711-2; 736 (quadro II).

⁹⁹² MOTT. *O sexo proibido*, p. 75-129. O caso também foi trabalhado por VAINFAS. *Trópico dos pecados*, p. 168-9; e FIGARI. *@s outr@s cariocas*, p. 70-5.

torturado pelo Santo Ofício.⁹⁹³ A ordem do Santo Ofício de Évora para que Luiz Delgado fosse submetido ao tormento foi a seguinte:

Acordão os inquisidores, ordinário e deputados da Santa Inquisição que, vistos estes autos, libelo e prova de justiça apostólica, contrariedade e defesa de Luiz Delgado, violeiro, solteiro, filho de outro Luiz Delgado, natural e morador desta cidade de Évora, réu preso neles conteúdo e os indícios que contra ele rezam, logo, de haver cometido o nefando pecado de sodomia contra natura com pessoa do sexo masculino. E como sendo, por vezes, admoestado para que quisesse confessar suas culpas e ele o não quis fazer, mandam que, antes de outro despacho, o réu Luiz Delgado seja posto a tormento conforme o assento que neste seu processo está tomado, onde será perguntado pelo libelo, para que manifeste a verdade para salvação de sua alma e descargo de sua consciência, o que assim mandam, sem prejuízo do provado.⁹⁹⁴

Vemos bem como o tormento não foi ordenado como uma punição, mas como uma ferramenta para incitar, violenta e dolorosamente, o réu a confessar, para o descarrego de sua consciência, salvação de sua alma (funções penitenciais da Inquisição) e bom despacho de sua causa (função judiciária da Inquisição). Vejamos, agora, como o assento foi cumprido, em que condições, como os inquisidores usaram a tortura para tentar persuadir o réu e como este se portou:

Aos cinco dias do mês de junho de mil e seiscentos e sessenta e seis anos, em Évora, na casa da Santa Inquisição deputada para o tormento, estando aí os senhores inquisidores Pero Mexia de Magalhães, pelo ordinário e sua comissão, e os senhores deputado André de Mello Freire e o padre Mateus Fernandes Valério de São Raimundo, pelas sete horas da manhã. Mandaram vir perante si a Luiz Delgado, preso conteúdo nestes autos, para se executar o assento do Conselho. E sendo presente, lhe foi dado juramento dos santos evangelhos, em que pôs sua mão sob cargo do qual lhe foi mandado dizer a verdade e ter segredo, o que prometeu cumprir. Foi admoestado pela casa em que estava e instrumentos que nela há, entenderá facilmente quão trabalhosa e perigosa é a diligência que com ele se há de fazer, ao que poderá se usar e o trabalho e perigo em que se há de ver, confessando a verdade e suas culpas. E por dizer que não tinha culpas que confessar, foi desfocado de seus vestidos e assentado no escabelo, começado a estar com a primeira. Escrevi e pelo tombado por mim notário, em nome dos senhores inquisidores e mais ministros que foram no despacho de seu processo, que se este morrer, perder o sentido

⁹⁹³ "Os inquisidores mandaram que fosse "levantado até o lugar do libelo", isto é, até o meio a alta parede da câmara de suplícios e não até o alto, na roldana, como sucedeu com o antecedente [Luiz Delgado]. "E sendo bem atado com a correia e cordel, por julgar o médico e cirurgião que por ser de pouca idade e os ossos muito tenros não era o caso de ser levantado, foi somente posto no calavre e se lhe deu um solavanco, com o que foi mandado desatar para ser curado". MOTT. *O sexo proibido*, p. 80. Segundo Kamen, não havia um limite de idade oficial para as vítimas da tortura nas Inquisições ibéricas. KAMEN. *The Spanish Inquisition*, p. 1915.

⁹⁹⁴ "Acordão os Inquisidores Ordinario E Deputados da santa Inquisicam que uistos / estes autos Libelo e pRoua de Justiça A Contrariedade e defeza de / Luis delgado violejro solteiro filho de outro Luis delgado natural / E morador desta Cidade de Euora, Reo preso nelles Contheudo e os / indicios que ~~deles~~ Contra elle resa logo, de auer Comettido o ne / fando peccado de sodomia Contra naturam, Com pessoa do / sexo masCulino, e Como sendo^{+ por ueses} amoestado quizesse Confessar / suas Culpas e lhe o naõ quis fazer Mandão que antes de / outro despacho o Reo Luis delgado seja posto a tormento Com / torne o asento que neste seu proCesso esta tomado onde sera / perguntado pello Libello para que manifeste a uerdade para salua / Caõ de sua alma e desCargo de sua Consciencia o que asy man / daõ sem prejuiso do prouado". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04769, fl. 99.

ou quebrar algum membro, seja sua a culpa, pois voluntariamente age e se põe a este perigo, que poderia escusar, declarando a verdade. E dizem os ditos senhores que julgaram conforme o merecimento da causa. E por dizer que não tinha que confessar, foi continuado a estar assim com a correia e cordel, chamando sempre pela Virgem Nossa Senhora e pedindo misericórdia, atado perfeitamente, foi posto no calavre, levantado até o lugar do libelo, que lhe foi lido, e levantado até a roldana e deixado cair lentamente, levou um trato corrido, e foi levantado até o lugar do libelo, e por estar satisfeito o assento do Conselho, e dizer que não tinha que confessar mais do que tem dito, foi mandado desatar e levar a seu cárcere para ser curado. Ao que foi satisfeito e disse passar na verdade.⁹⁹⁵

A cena do tormento é descrita com algum detalhe pelo notário. Tudo se passa de manhã cedo, quando o réu foi levado para o aposento devotado especificamente para a aplicação do tormento. O acompanham o inquisidor e deputados,⁹⁹⁶ além do notário, o carrasco (o torturador normalmente era um carrasco público que trabalhava para as cortes seculares)⁹⁹⁷ e o médico, não nomeados. Luiz Delgado é admoestado mais uma vez pelo inquisidor, que, desta feita, usa das circunstâncias para aterrar de maneira mais cruel o prisioneiro. Esperava-se que a visão dos instrumentos da tortura funcionasse como um incentivo adicional à confissão (*conspectu tormentorum*). Diante da negativa, o réu é atado, despido, à polé. Antes do início da tortura, os inquisidores o admoestam mais uma vez e, agora, comentam, de forma que o observador contemporâneo dificilmente não interpretará como uma cínica crueldade, mas que, para os inquisidores, era um dever de misericórdia cristã, que a morte, desmaio ou fratura de algum membro não seria de

⁹⁹⁵ " Aos cinco diaz do mez de Junho de / mil e seiscientos e sessenta e seis annos / em Euora na caza da Santa Inquisiçao de / putada para o tormento estando ahy / os senhores Inquisidores Pedro mexia de Magalhaes / pelo ordinario e sua comissao e os se- / nhores Deputado Andre de mello / Freire e o Padre Mateu Fernandes Valerio de / Saõ Raymundo pela sette horas da / menhã mandaraõ uir perante Sy a / Luiz Delgado pRezo conteudo nestes / autos para se ezeutar o assento do conse / lho e sendo pRezente lhe foy dado ju / ramento dos Santos euangelhos / em que pos sua maõ sob cargo do / qual lhe foy mandado dizer a Verdade / e ter segredo o que pRomette cum- / pRir: Foy amoestado os pela caza / em que esta e instrumentos que ralteu // entendera facilmente que eram trabalhar / e perigoza he a diligencia que com elle se / há de fazer ao que podera se usar e o traba / lho e perigo em que se há de uer confessan / do a uerdade e suas culpas. e por dizer / que naõ tinha culpas que confessar foy / desfocado [?] de seus uetidos e assentado / no escabello começado a estar com a pRimeira / escreuea e pelo taõbado por mim notário com / nomeados senhores Inquisidores e maiz minis / tros que foraõ no despacho de seu pRocesso / que se este morrer perder o sentido ou que / brar algũ membro seja sua a culpa pois / uo lanbariamente se aje poem a este perigo / que pudera escuzar declarando a uer- / dade e naõ diz ditos senhores que jul / garaõ conforme o merecimento da cauza / e por dizer que naõ tinha que confessar foy / continuado a estar assy com a Correa / e cordel chamando sempre pela uir / gem nossa senhora e pedindo mizericordia / altado perfeitamente foy posto no ca / laure leuantado te o lugar do libelo / que lhe foy lido e leuantado ate a rol / dana e deixado cair lentamente // leuou hũ trato corrido e foy leuanta / do ate o lugar do libello: e por estar sa / tisfeito ao assento do Conselho e dizer que / naõ tinha que confessar mais do que tem / dito foy mandado dejetar e leuar / a seu Carcere para ser curado ao que / foy satisfeito e dise passar na verdade". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04769, fl. 100-1.

⁹⁹⁶ Vemos um inquisidor representando o ordinário (a instância do bispo) por sua comissão. Segundo Bethencourt, a partir do regimento inquisitorial de 1613, o voto do representante do bispo deixou de ser obrigatório para a tortura. BETHENCOURT. *História das Inquisições*, p. 47.

⁹⁹⁷ KAMEN. *The Spanish Inquisition*, p. 1908.

responsabilidade do Santo Ofício, apenas do réu, que se mantinha obstinado na condição de impenitente. A segunda negativa do réu é a senha para que a tortura fosse iniciada. Marcocci e Paiva assim descrevem o funcionamento da técnica de tortura pela polé, "prendendo com cordas os pulsos do réu com os braços atrás das costas e guindando-o pelo uso da corda e de uma roldana apoiada no teto. A partir daí podia ser largado até ficar próximo do solo em pequenos solavancos ("trato corrido"), ou de uma só vez ("trato esperto)".⁹⁹⁸ Luiz Delgado sofreu a primeira versão, o trato corrido, em meio a gritos de dores, chamados pela Virgem e pedidos de misericórdia, registrados pelo notário a mando de inquisidores impassíveis, mas rigorosos com a praxe judicial. Mott salienta que os notários recebiam por página escrita, pelo que não devemos estranhar o detalhismo das descrições.⁹⁹⁹ Mesmo após sofrer o tormento, o réu resistiu e não confessou, sendo enviado a seu cárcere para curtir suas dores, o que os inquisidores chamavam "se curar".¹⁰⁰⁰

Mantendo-se negativo, Luiz Delgado resistira ou, como se dizia, suportou vitoriosamente o tormento. Não era uma situação incomum, o que, segundo Bennassar, deve ser referido tanto à aptidão notável de algumas pessoas para suportar a dor, como ao cumprimento dos regulamentos regimentais para a tortura pelos inquisidores.¹⁰⁰¹ Em alguns casos, vencer o tormento podia ter um resultado positivo no desdobramento do processo, o que não foi o caso de Luiz Delgado, pois os juízes consideraram que os indícios eram suficientes (mesmo faltando a prova maior, sua confissão), para condená-lo a ouvir sua sentença em auto privado em sala e degredo de três anos para Bragança (fronteira com a Espanha) e de oito para fora de Évora (além do pagamento das

⁹⁹⁸ Havia duas técnicas de tortura utilizadas pela Inquisição portuguesa. Uma, era a polé. A segunda, era o potro, no qual "réu era deitado numa espécie de mesa (potro) e amarrado pelas canelas e braços com garrochas de ferro presas com cordas, que por sua vez se ligavam a rodas que permitiam apertar e esticar o corpo dos supliciados". MARCOCCI; PAIVA. *História da Inquisição portuguesa*, p. 200. Kamen e Mott falam de uma terceira forma de tortura, a *toca* ou o *tormento da água*, no qual "amarrava-se o réu deitado com a cabeça voltada para o alto, mantendo-lhe a boca aberta com panos enquanto era obrigado a beber através de um funil cântaros e mais cântaros de água até ser afogado". O autor registra um sodomita torturado dessa forma pela Inquisição portuguesa, um turco chamado Osmão, que foi relaxado em 1586. KAMEN. *The Spanish Inquisition*, p. 1912-4; MOTT. *Justitia et misericordia: A Inquisição portuguesa e a repressão ao nefando pecado de sodomia*, p. 712.

⁹⁹⁹ MOTT. *Justitia et misericordia: A Inquisição portuguesa e a repressão ao nefando pecado de sodomia*, p. 713.

¹⁰⁰⁰ Kamen registra que os réus torturados eram comumente deixados em estado lastimável, muitos com membros irremediavelmente quebrados, as vezes com a saúde e a sanidade prejudicadas. Alguns morriam sob tortura. KAMEN. *The Spanish Inquisition*, p. 1917-8.

¹⁰⁰¹ BENNASSAR. *Inquisición española*, p. 100.

custas).¹⁰⁰² Por outro lado, quando o réu era dobrado pela violência da tortura e confessava, era indispensável que ele, depois, repetisse a confissão em sala, como recurso para assegurar a veracidade do relato.¹⁰⁰³

Vemos, portanto, que o tormento, em sua variedade técnica, era mais uma ferramenta de interpelação à disposição dos inquisidores, mesmo se eles a usassem infreqüentemente. O uso judicial da tortura não era exclusividade da Inquisição, pois todos os tribunais de justiça (o foro externo) da Época Moderna a utilizavam. Não era uma penalidade, mas uma parte do sistema de prova, sendo controlada por regras a que os inquisidores obedeciam.¹⁰⁰⁴ Segundo Felipe Martins Pinto, essa concepção da tortura como uma parte do sistema de produção de provas legais constituintes de uma "verdade real" data da Inquisição medieval, tendo se difundido nos séculos seguintes com apoio papal e referendado por Heinrich Kramer e Jamer Sprenger no *Malleus Malleficarum*. Tão eficiente se mostrou o método de extrair confissões a partir de tortura, que os inquisidores consideraram o método infalível e abençoado. A tortura foi chamada de um remédio para a alma, na medida em que encaminhava o pecador ao arrependimento e à confissão.¹⁰⁰⁵ A tortura judicial manteve-se uma técnica de extração/produção de um discurso de verdade e de interpelação de sujeitos até o período pombalino. Sob a tutela do Marquês de Pombal, a Inquisição portuguesa passou por uma reforma radical, como já foi referido, submetendo-se à autoridade monárquica. No que concerne à tortura, a prática foi duramente criticada, apontada como avessa ao que se esperaria da misericórdia e da piedade da Igreja. Se, antes, os inquisidores consideravam a tortura uma técnica quase perfeita para a produção da verdade, agora, ela foi condenada como prática que

¹⁰⁰² Essa não foi a única vez que Luiz Delgado se viu enredado pela Inquisição. Mott acompanhou detalhadamente a agitada e aventureira vida posterior do sodomita, povoada por muitos amores e sofrimentos, novas prisões em Lisboa e no Brasil (na Bahia, no Rio de Janeiro e no Espírito Santo). Preso novamente pela Inquisição décadas depois, foi novamente torturado, quando acabou condenado novamente, mas não por sodomia perfeita. Ouviu novamente sua sentença em auto privado e sofreu o degredo de dez anos para Angola. MOTT. *O sexo proibido*, p. 75-129.

¹⁰⁰³ KAMEN. *The Spanish Inquisition*, p. 1899.

¹⁰⁰⁴ A tortura estava proibida em três circunstâncias. Uma, quando os depoimentos da acusação eram convincentes por si só, independente da ausência de confissão do réu. Em segundo lugar, quando o réu fazia confissão dos delitos, mas não se arrependia, mantendo-se impenitente. Em terceiro, quando o réu era julgado incapaz de sofrer a tortura, por motivo de doença ou qualquer debilidade. MARCOCCI; PAIVA. *História da Inquisição portuguesa*, p. 200.

¹⁰⁰⁵ A tortura foi uma arma importante do Papado no combate às heresias medievais. Uma primeira autorização de seu uso judicial veio com o decreto papal *Licet ad capiendos* baixado por Gregório IX em 1233, confirmado depois pela bula *Ad extirpanda* de Inocêncio IV em 1252. Depois, em 1311, o papa Clemente V, por meio da bula *Multorum Querela*, permitiu que os inquisidores utilizassem a tortura judicial contra os hereges. PINTO, Felipe Martins. A Inquisição e o sistema inquisitório. *Rev. Fac. Direito UFMG*, Belo Horizonte, n. 56, p. 189-206, jan./jun. 2010. BETHENCOURT. *História das Inquisições*, p. 356.

estimulava falsas confissões. Não obstante, continuava a ser oficialmente admitida no caso de heresiarcas ou dogmatistas negativos, as pessoas que os ocultavam ou que pecavam com eles. A técnica foi deixando de ser utilizada, até ser banida na década de 1770.¹⁰⁰⁶

Nas mãos dos inquisidores, a tortura era mais uma técnica para extrair a confissão dos réus, ou, em outros termos, para a manufatura do sujeito culpado e submisso almejado pelo tribunal, a um só tempo, régio e eclesiástico, soberano e pastoral (no sentido de que se imiscuía em problemas da consciência e adotava técnicas de subjetivação). Como relembra Lana Lage da Gama Lima, para o Santo Ofício, o sujeito era, de saída, culpado, dispondo de poucas chances de se defender e provar sua inocência. O caso de Francisco Coelho, analisado acima, é absolutamente pontual e, mesmo com sua absolvição, não podemos subestimar as sequelas que se prolongariam sobre sua subjetividade após ser libertado, anos depois de sua prisão, em uma cidade estranha e sem recursos. A confissão era, pois, buscada, incitada, estimulada e extraída mesmo à força pelos inquisidores, que, nisso, não esqueciam como também se movimentavam no território da consciência. O réu não era somente um criminoso, era também um pecador que precisava se arrepender e se confessar para ser salvo.¹⁰⁰⁷ Mas se confessar como? Quais eram as qualidades de uma confissão considerada boa e como verificar o arrependimento do pecador?

Segundo nos relata Foucault, a partir de Raimundo de Penaforte (1175-1275), a confissão deveria possuir algumas características de enunciação para ser considerada boa. Ela deveria ser feita com disposição e frequentemente (ou seja, uma visão rigorosa), seu conteúdo deveria ser integral, o penitente deveria se apresentar voluntariamente, o relato deveria ser fiel, isto é, enraizado na fé, puro. A confissão deveria acontecer de forma privada (conforme estabelecido nos concílios de Latrão IV e de Trento, como já estudamos), nua, frente a frente com o sacerdote, e ser dita com vagar, morosamente. O penitente deveria se acusar a si mesmo (diz-se de uma confissão *propria*), não acusando outrem. Deveria ser verdadeira e discreta, isto é, organizada com discriminação, distinção, dos pecados confessados. Finalmente, no que nos importa mais, a confissão, para ser boa, deveria ser amarga ao penitente, deveria ser acompanhada de *lágrimas*.¹⁰⁰⁸

¹⁰⁰⁶ MARCOCCI; PAIVA. *História da Inquisição portuguesa*, p. 354; 362. BETHENCOURT. *História das Inquisições*, p. 48.

¹⁰⁰⁷ LIMA, Lana Lage da Gama. O Tribunal do Santo Ofício da Inquisição: o suspeito é culpado. *Revista de sociologia e política*, n. 13, p. 17-21, nov. 1999; KAMEN. *The Spanish Inquisition*, p. 1927.

¹⁰⁰⁸ FOUCAULT. *Malfazer, dizer verdadeiro*, p. 164.

Isabel Pereira, por exemplo, chorou ao confessar suas culpas, assim como o padre Bartolomeu de Góis, que estava para ser relaxado no auto da fé que ora estudamos, o dia 28 de novembro de 1621. Conforme vimos anteriormente, ao receber a notificação de que seria relaxado no auto referido, toda a resistência política-subjetiva do sacerdote esmoreceu. Nesse momento, vale a pena conferirmos novamente como as suas demonstrações físicas, externas e visíveis de arrependimento – e, podemos dizer, de desespero ante a morte (e a danação eterna) –, foram traduzidas pelo filtro inquisitorial.

Confissão

Aos vinte e oito dias do mês de novembro de mil e seiscentos e vinte e um anos, em Lisboa, nos Estaus, no cárcere do Santo Ofício, estando aí em audiência pela manhã o senhor inquisidor Pedro da Silva de Sampaio com o Réu Bartolomeu de Góis, preso conteúdo nestes autos, e, sendo presente, lhe foi dado juramento dos Santos Evangelhos, em que pôs sua mão e, sob cargo dele, prometeu dizer Verdade e ter segredo. E disse que podia, quando de não confessar mais cedo, na mesa do Santo Ofício, suas culpas e que as negara com temor da morte, por lhe dizerem que o senhor Bispo Dom Pedro de Castilho não perdoava aos do pecado nefando. *E que a Verdade era (chorando lágrimas e dizendo Cristo Jesus propitius esto mihi peccatori)* que haverá cinco anos, pouco mais ou menos, que, por espaço de dois para três anos, em sua casa em Alcântara, quase todas as noites, na cama entre os lençóis e, de dia, algumas vezes sobre a cama, cometeu e consumou ele, confitente, o pecado nefando de sodomia, sendo sempre ele, confitente, o paciente, e o agente Duarte Coelho, colaço de Luís Cezar, então solteiro, e que, naquele tempo, pretendia casar com uma sobrinha dele, confitente e, depois, casou com Jerônima da Bovadilha, sogra do porteiro da Mesa, que tem um quarto de cristão-novo, segundo lhe disse seu mesmo padraço. O qual Duarte Coelho se punha em cima dele, confitente, que estava de bruços, e lhe metia seu membro viril no traseiro dele, confitente, e dentro dele derramava semente. E, às vezes, por fraqueza, não a derramava, havendo-se como um homem amancebado com uma mulher. E de uma vez, sem tirar seu membro viril do traseiro, derramou duas vezes semente. E por duas vezes tentou ele, confitente, consumir o dito pecado sendo agente e o dito Duarte Coelho o paciente. E, em uma delas, não efetuou por fraqueza do seu membro e, na outra, derramou ou na borda do traseiro ou quase dentro do traseiro do dito Duarte Coelho semente.¹⁰⁰⁹ (Grifos nossos).

Seguramente, a situação do padre era mais periclitante do que a de Maria Machada e de Isabel Pereira, devido à maior gravidade de sua modalidade de prática sodomítica e sua categorização como convicto e devasso na sodomia, tanto que sua pena foi a mais grave, o relaxamento. O que gostaríamos de destacar é o tema das lágrimas dos sodomitas como marcadores corpóreos da introjeção da culpa e do medo cristãos, incitados pela interpelação inquisitorial, sinalizando a manufatura efetiva de subjetividades, segundo o regime de verdade-poder da carne cristã. Delumeau nos mostra que, durante a Época Moderna, o chamado *dom das lágrimas* era exaltado na literatura católica em torno do sacramento da confissão, como um atestado da verdadeira contrição, simbolizada no

¹⁰⁰⁹ Conferir a transcrição paleográfica semi-diplomática no capítulo anterior. DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 01312, fl. 76-77.

arrependimento arquetípico de Maria Madalena (como se lia no livro *Degemitu columbae* de Bellarmin, publicado em Antuérpia em 1617). Textos básicos da formação cristã, como o *Catecismo romano* (1556) e o *Ritual romano* (1614), seguiam a mesma linha de exaltação das lágrimas dos penitentes. Os juízes dos foros interno e externo da Igreja, confessores e inquisidores, deveriam, para salvar/sujeitar/subjetivar o pecador, conduzi-lo à dor (a confissão deveria ser amarga, como vimos). O mesmo se via nos sermões de missionários lazaristas, entre os séculos XVII e XVIII, como também nos sermões pregados nos autos da fé.¹⁰¹⁰ O historiador Jacques Revel nos conta que, até o início do século XIX, a prática de chorar em público ainda era plenamente aceita por todos, não fora ainda despachada para a esfera privada juntamente a outras funções corpóreas (como a analidade), processo que estudaremos com maior detalhe na Parte III. Chorar ainda era uma atividade sociável.¹⁰¹¹ Também o jesuíta André Gomes, que proferiu o sermão no auto que ora acompanhamos, abordou o tema das lágrimas, relacionando-o à culpa abominável do pecado nefando e do seu não-lugar em um império confessional católico como pretendia ser o português:

[...] maldita seja a gente que, com os desaforamentos e devassidões de sua vida, torna a ressuscitar Sodoma, que Deus, pelos próprios anjos do céu, mandou castigar e abrasar. Não sei, senhores, com que palavras possa dizer e encarecer o grande sentimento que *todos devemos mostrar e as lágrimas que devemos chorar*, por vermos o nosso Reino de Portugal, que Deus, por mercê e graça, fez tão famoso e glorioso, e a quem enobreceu e enriqueceu com as insígnias que lhe deu de suas próprias chagas, por vermos a cidade de Lisboa, rainha verdadeiramente de todas as cidades de Ocidente e de Oriente, solar de toda a grandeza e domicílio de toda a nobreza de Portugal, pôr o vermos tão afrontado e desautorizado, que pode ser comparado aos arrabaldes de Sodoma.¹⁰¹² (Grifos nossos).

O jesuíta, aqui, amplia o dom das lágrimas para todos os cristãos portugueses, inserindo-os em uma dimensão imperial, na medida em que Lisboa é descrita como rainha do Ocidente (Brasil ou a esfera atlântica) e do Oriente (as Índias). As lágrimas deveriam verter de todos os cristãos indignados (vemos aqui o sentimento de ódio e intolerância que não se desliga da caridade cristã) com o *Império transviado em Sodoma*, com o pecado da *análise* ou de o império ainda estar com a função anal aberta e ativada. O ânus sodomítico português manchava a todos. Em consequência dessa situação, vista

¹⁰¹⁰ DELUMEAU. *A confissão e o perdão*, p. 47-8.

¹⁰¹¹ REVEL, Jacques. Os usos da civilidade. In: In: CHARTIER, Roger. (Org.). *História da vida privada* 3. Da Renascença ao Século das Luzes. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 191.

¹⁰¹² Ver acima para a transcrição paleográfica semi-diplomática da passagem. GOMES. *Sermão que fez o Padre Andre Gomez da Companhia de IESVS no Auto da Fé [...]*, p. 14.

como ameaçadora à fantasia da unidade confessional-política do Império, todos os cristãos se viam interpelados, todos deveriam derramar suas lágrimas em arrependimento contrito, sujeitando-se e subjetivando-se como sujeitos carnis. Vemos, portanto, como a técnica de interpelação do auto da fé, em todas as suas partes componentes, tinha a possibilidade de atingir um campo mais vasto de pessoas que apenas os condenados pelo Santo Ofício.

O que as lágrimas dos pecadores significavam no contexto do dispositivo da carne? As lágrimas eram lágrimas reais, mas também podem ser lidas como mais uma expressão utilizada regularmente pelos inquisidores para resumir uma série de atos corpóreos (no mesmo sentido que a expressão "abraços e beijos", quando usada para descrever as carícias homoeróticas entre sodomitas, dizia de mais atos que simples abraços e beijos) pelos quais as pessoas expressavam, física e visivelmente, seu arrependimento, sua consternação, sua culpa e seu desespero. Segundo Bossy, as transformações no sistema penitencial que foram acontecendo a partir do período tardo-medieval não apagaram, de todo, sentimentos mais antigos dos cristãos a respeito da relação pecado-penitência, o que o autor chama de uma "tradição não-escrita". Nessa linha, o pecado continuava sendo sentido como um problema visível e social, cuja remissão só poderia se dar por meio de atos igualmente visíveis e sociais, que tinham como paradigma a Paixão de Cristo. Ainda que o sacramento da penitência tenha consagrado a confissão privada, as condições materiais (confessando-se na mesma época, na quaresma, antes da Páscoa, as pessoas reuniam-se nas igrejas e viam-se umas as outras confessando-se, ainda que não ouvissem os relatos) nas quais cada fiel se confessava convidavam a uma relação ambígua com atitudes penitentes mais antigas, de teor mais comunitário que individual. Daí a tendência de que a reintegração à comunidade cristã (atualizada em cada absolvição) fosse acompanhada por uma teatralização de atos visíveis de contrição e satisfação, dos quais as lágrimas eram os mais evidentes.¹⁰¹³

Nessas permanências de atos penitenciais públicos, vemos resquícios da penitência pública ou *exomologésis* do cristianismo primitivo, que era uma manifestação da verdade de si como pecador perante a comunidade cristã, desempenhando, vivendo, experimentando um estado de penitente que se prolongava no tempo. No cristianismo primitivo, a penitência pública era um segundo batismo (correspondia à problemática de

¹⁰¹³ BOSSY. *Christianity in the West, 1400-1700*, p. 45-9.

readmissão dos que apresentaram lapsos de fé, isto é, cederam às perseguições romanas e renegaram a religião cristã, problema abordado por Pais da Igreja como Cipriano de Cartago), que inaugurava um estado existencial do cristão. Como regime hegemônico de penitência na cristandade, a *exomologésis* perdera força desde a Alta Idade Média, mas alguns traços permaneceram, notadamente, o ritual da súplica como um espetáculo público, em que o penitente manifestava dramaticamente seu estado existencial, seu modo de ser sujeito culpado de sua carne concupiscente. Tratava-se de uma mortificação de si que expressava o discurso de verdade do penitente sobre si.¹⁰¹⁴ Algo desse estado existencial de penitente, dramático e espetacular, sobrevivia nas performances públicas e corpóreas de contrição, nas lágrimas dos pecadores, dos sodomitas, mais ainda na celebração pública dos autos de fé, grandes festas em que a penitência era teatralizada para a interpelação de toda a cristandade. Para além do auto, não seria a obrigação de portar o sambenito uma descendente moderna do estado penitencial da *exomologésis*?

Nessas lágrimas dos sodomitas, vemos algo como as convulsões corpóreas descritas por Jordan a respeito das mulheres exorcizadas publicamente na França do século XVII.¹⁰¹⁵ Isto é, percebendo os corpos como local de ação-reação do regime de governo das experiências do sexo através de um saber da carne. Em cada lágrima, em cada grito de desespero e arrependimento culposo, os corpos dos sodomitas (bem como dos demais pecadores, que, no limite, correspondem a todos os cristãos) eram qualificados como carnis, em uma elaboração discursiva do corpo como sensível ao complexo da concupiscência (a libidinização do sexo). Estamos vendo, em cada confissão, em cada etapa do auto da fé, em cada interpelação do Tribunal do Santo Ofício, a culpabilização do corpo como carne, a sujeição/subjetivação da pessoa como sujeito jurídico da carne cristã.¹⁰¹⁶

As lágrimas de Maria Machada não foram registradas em suas confissões, talvez nem tanto porque elas não escorreram de seus olhos assustados, mas, sim, porque os inquisidores não viram nelas, até a sua última confissão, um arrependimento genuíno. Ao não delatar seus cúmplices, Maria não teria demonstrado contrição verdadeira, lembrando, junto com Prosperi, que a Inquisição desejava criar uma sociedade de

¹⁰¹⁴ FOUCAULT. *Malfazer, dizer verdadeiro*, p. 90-101; FOUCAULT. *Histoire de la sexualité 4*, p. 78-105.

¹⁰¹⁵ JORDAN. *Convulsing bodies*, p. 87-90.

¹⁰¹⁶ FOUCAULT. *Os anormais*, p. 173-199.

delatores cristãos.¹⁰¹⁷ Todavia, em sua sentença, como lemos, e como Maria ouviu proclamada na praça do Rossio de Lisboa, no auto da fé de que tomou parte, os inquisidores afirmaram que ela deu mostras de arrependimento, razão porque a pena ordinária fora relevada (além do estigma da fragilidade do sexo e das especificidades do seu caso). Quais foram estes sinais de arrependimento? Encontramos pistas deles nos últimos documentos apensos ao processo, atestados e súplicas de comutação da pena. O que se passara com Maria Machada?

A ré Maria Machada adoeceu, estando no cárcere [...]. E por ser doença contagiosa, e dizerem os médicos que se não podia curar no cárcere, e com licença do senhor bispo inquisidor geral, se mandou a dita Maria Machada para o cárcere da penitência, para ser lá curada. Em Lisboa, aos 21 de junho de 1621.¹⁰¹⁸

Entre o julgamento do seu caso (em março, data de que a ré não tinha conhecimento, devido ao segredo do processo) e a leitura pública da sentença, no auto da fé (em novembro), Maria Machada adoeceu de alguma doença contagiosa, grave o suficiente para motivar sua transferência para um confinamento à parte, no cárcere da penitência. Qual doença seria essa e como se comportou a ré nos cárceres da Inquisição neste ínterim?

Diz Maria Machada, que ella está presa vai em oito mezes no cárcere da penitência, onde curou a muitos doentes, por mandado dos senhores inquisidores, com muita diligência e cuidado. Como informará o alcaide da porta do dito cárcere. E, pois, está mui doente e cega, com muitas enfermidades, que lhe sobrevieram, como dirão os físicos. E corre muito perigo de sua vida, se passar o trabalho dos açoites a que foi julgada. Pede a vossa ilustríssima senhoria, à honra das cinco chagas de Cristo Senhor Nosso, haja misericórdia dela e lhe perdoe os ditos açoites, porquanto está mui debilitada. A Ré esmola e mercê.¹⁰¹⁹

Essa petição e súplica data de 15 de julho de 1622, portanto, alguns meses depois do auto da fé. No documento, a sodomita atestava um comportamento que vinha desempenhando há vários meses, não obstante sua enfermidade, que, a julgar por seu

¹⁰¹⁷ PROSPERI. *Tribunais da consciência*, p. 255.

¹⁰¹⁸ "a Ré Maria machada adoeção estãdo no / carçere, de Roubas, E por Ser doêça conta / geosa, E dizerẽ os medicos, que se não podia / curar no Carcere, E cõ licêça do Senhor / bispo inquisidor geral se mãdou a dita / maria machada, para o Carcere da peni / tência, pera Ser la Curada; em Lixboa aos / 21 de Junho de 621". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 11860, fl. 37.

¹⁰¹⁹ "Diz Maria Machada, que ella esta preza Vai em oito Mezes No Carcere / da penitência onde Curou a Muitas doentes, per Mandado dos senhores inquizi / dores, Com Muita deligência e Cudado, Como imformara, o Alcaide / da porta do dito Carssere; e pois está Muj doente, e sega; Com / muitas Infermidades que lhe sobreuieraõ como dirãõ os físicos; / e Corre muito perigo sua Vida; se passar o trabalho dos asoutes / a que foi Iulgada; Pede a Vossa Ilustrissima Senhoria a honra das / sinco chagas de Christo Senhor Nosso aja Mizericordia / della; e lhe perdoe os ditos asoutes, porquanto está / muj debellitada e Ré esmolla e Mercê". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 11860, fl. 41.

relato, era grave a ponto de a deixar cega, desde sua transferência para o cárcere da penitência. Maria Machada, que fora prostituta, desempenhava, agora, o ofício de criada, enfermeira ou acompanhante, ajudando os doentes também presos nas celas do Santo Ofício. Em sua súplica, a condenada, com certeza, destacava os traços de sua nova persona, que evocavam as virtudes cristãs e os modelos conhecidos de santidade, ela se mostrava quase como uma mártir. Não devemos nos espantar com isso, pois o objetivo do documento era suplicar uma mercê aos inquisidores, o perdão ou comutação de sua pena de açoitamento público (para o que, não é inoportuno acrescentar, ela forneceu a opinião do saber médico, como acessório aos jogos de poder pautados pelo discurso da religião cristã e do direito absolutista que se desenrolavam no Santo Ofício). Estava ocorrendo, portanto, uma negociação entre Maria Machada e os inquisidores, uma negociação cujos termos eram as virtudes e os pecados cristãos, a folha corrida de serviços espirituais prestados pela ré, que a tornariam merecedora da mercê dos juízes eclesiásticos. Nesse contexto, não há razão para duvidar da introjeção da culpa e das categorias de subjetividade da carne cristã no modo de ser sujeito de Maria Machada.

A negociação deu resultados, de acordo com a resposta dos inquisidores.

A suplicante Maria Machada foi presa nos cárceres desta Inquisição aos 12 dias do mês de novembro do ano de 1620 por culpas de sodomia. E foi-se correndo com ela, estando sempre negativa, até se lhe fazer publicação da prova da justiça que havia contra ela. E, na mesma audiência em que se lhe fez a dita publicação, começou a confessar suas culpas aos 9 de janeiro de 1621. E, noutras sessões, foi continuando suas confissões, dizendo de si e de alguns cúmplices. E, aos 15 de fevereiro do mesmo ano, se viu seu processo em mesa. E se assentou pelos mais votos que a suplicante fosse condenada em dez anos de degredo para Angola, e nas mais penas de direito e leis do Reino. E nos 10 de março de 1621, se tornou a ver o processo em Conselho. E se mandou que fosse açoitada pelas ruas públicas desta cidade e degradada por tempo de dez anos para a Ilha do Príncipe. E a suplicante saiu no auto que se celebrou no Rossio, desta cidade, aos 28 de novembro de 1621. E depois foi recolhida nos cárceres da penitência, onde está de presente, curando os doentes com muita caridade e cuidado. E é muito enferma, e mulher de idade e fraca. Parecem que, visto ser mulher ainda de boa idade, e visto indisposta, e haver servido no cárcere todos estes meses, acompanhando, fazendo e dando de comer a Esperança Henriques, que agora se está curando no Hospital dos doentes, lhe poderá vossa senhoria ilustríssima, sendo servido, fazer mercê de lhe remitir a pena de açoites. E que, com efeito, vá cumprir logo seu degredo, como será razão que o façam as mais pessoas condenadas todas as mais por este crime. Em mesa, aos 23 de julho de 1622.¹⁰²⁰

¹⁰²⁰ "A supplicante Maria Machada foj preza nos Carce= / res desta Inquisiçaõ aos 12 dias do mes de Nouembro do / anno de 1620 per culpas de Sodomia. E foisse correndo // com ella, estando sempre Negatiua até Se lhe fazer pu= / blicaçaõ da proua da Justiça que hauia contra ella. E na / mesma audiencia em que se lhe fez a ditta publicaãõ / comecou a confessar suas culpas aos 9 de Janeiro de / 621 e noutras sessoés foj continuando suas confissoés / dizendo de Si E de alguns complices. E aos 15 de feureiro / do mesmo anno Se uio seu processo em Meza e se assen / tou pellos mais uotos que a Supplicante fosse condenada em dez

Em seu parecer, os inquisidores fizeram um resumo das etapas do processo e, o que nos importa mais agora, confirmaram o modo de vida que Maria Machada passou a levar no cárcere da penitência. Enquanto purgava ela mesma uma doença aparentemente grave, ela trabalhou cuidando de outros enfermos, praticando, de maneira visível (e juridicamente contabilizável), a virtude cristã da caridade. Os inquisidores destacaram sua relação de cuidado com outra mulher, chamada Esperança Henriques, muito doente e que acabou sendo transferida para outra instituição disciplinar, o Hospital dos doentes (em documento posterior, os inquisidores informam que ela enlouquecera). Tudo isso foi registrado para que uma decisão judicial pudesse ser expedida, o deferimento ou não de sua petição. Os inquisidores e, mais tarde, o bispo inquisidor-geral D. Fernão Martins Mascarenhas, deferiram favoravelmente à súplica de Maria Machada, que, destarte, não sofreu a pena infamante dos açoites públicos.

Essa, contudo, não é a última notícia que temos de Maria Machada. Meses depois, em fevereiro de 1623, ela submeteu outra súplica ao Santo Ofício. Desta feita, implorava pela comutação de sua pena de degredo, transferindo-a da Ilha do Príncipe para o Brasil, em razão da ausência de embarcações com destino ao porto africano e da extrema miséria em que se encontrava.¹⁰²¹ A que os inquisidores responderam da maneira seguinte:

A suplicante Maria Machada, cristã-velha, saiu no auto da fé que se celebrou no Rossio desta cidade em 28 de novembro de 1621. E nele ouviu sua sentença, pela qual foi condenada pelo pecado nefando, que confessou, em dez anos de degredo para Ilha do Príncipe. O qual degredo se lhe cometeu, pela ordenança para Angola. E porque, de presente, não há monção nem navios para as ditas partes de Angola, nos parece, havendo respeito à Suplicante estar no cárcere da penitência há quinze meses, servindo e *acompanhando a Esperança Henriques, que se veio doida*, que algumas vezes está furiosa, já quisera matar. E a ela suplicante ser *boa confitente* e *dizer de algumas pessoas mais das com que estava indiciada*, que será justo fazer-lhe vossa ilustríssima mercê de lhe

/ annos de degredo para Angola, e nas mais penas de direito / E leis do Reino. E nos 10 de Março de 621 Se ter / nou a uer o processo em Conselho. E se mandou que fosse / acoutada pellas Ruas publicas desta Cidade, E degrada= / da por tempo de dez annos para a Ilha do Principe. E / a Supplicante Sahio no Auto que se celebrou no Rocio desta / Cidade aos 28 de Nouembro de 621. E despois foy re= / colhida nos Carceres da Poenitencia onde esta de presente. / curando os doentes com muita charidade, E cuidado, / E he muito enferma, e molher de idade e fraca. / Parecem que uisto Ser molher ainda de boa idade / E visto indisposta, E hauer seruido no Carcere / todos estes mezes acompanhando, fazendo E / dando de comer a Esperança Henriques que / agora se esta Curando no Hospital dos doentes / lhe podera Vossa Senhoria Illustrissima sendo seruido, fazer me / de lhe remettir a pena de Açoutes. E que com ef= / feito // ua comprir logo seu degredo, como sera rezaõ / que o facam todas as mais pesoas condenadas / todas as mais por este Crime. Em Mesa / aos 23 de Julho de 622". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 11860, fl. 41-3.

¹⁰²¹ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 11860, fl. 43f.

comutar o dito degredo para o Brasil para todo sempre. Em Lisboa, aos 21 de fevereiro de 1623.¹⁰²² (Grifos nossos).

Concordando com a súplica da condenada (adicionando a transformação da pena em degredo perpétuo), os inquisidores elencaram novamente os argumentos que favoreciam a concessão da mercê. Foram duas linhas de razões. A primeira, é a que explicamos, a conduta virtuosa de Maria Machada, emulando práticas afins à santidade, como a caridade, o martírio e a pobreza. A segunda, correlata, é a sua condição de *boa confitente*. Vimos, acima, quais eram as características ideais de uma boa confissão no foro interior, entre as quais estava o ser auto acusatória. Não é nesse sentido, porém, que os inquisidores classificaram as confissões da sodomita. Ela fora uma boa confitente, porque delatara mais pessoas do que precisava, isto é, confessou e denunciou crimes e pessoas para além daqueles pelos quais estava indiciada. Vemos, portanto, mais uma vez, a sobreposição da dimensão jurídica-soberana do foro da justiça inquisitorial em relação às suas ingerências no território da consciência.

O que queremos dizer com esta análise do modo de vida de Maria Machada no cárcere do Santo Ofício? Duas coisas. Em primeiro lugar, que podemos atribuir, a essa transformação (uma conversão), a categorização que os inquisidores fizeram da ré nos momentos finais de seu processo. A partir do momento em que ela adoeceu e passou a realizar boas obras no cárcere (afetando uma vida guiada por virtudes cristãs, a principal delas sendo a caridade), ou seja, demonstrando, com ações visíveis, sua condição de boa confitente, os inquisidores recompensaram-na com misericórdia. Lembremos que, como vimos em detalhes acima, havia indícios de impenitência até a sua última sessão de interrogatório, no dia 13 de fevereiro de 1621. Como afirmou Bethencourt, os inquisidores julgavam a credibilidade de um relato, entre outros fatores, pela observação do comportamento do depoente no tribunal. Os inquisidores observavam sua fisionomia,

¹⁰²² "A Supplicante Maria machada x [cristã] uelha Saio / no auto da fee que se celebrou no Rocio desta / cidade em 28 de nouẽbro 621; E nelle Ouuo / Sua Sentẽca pella qual foj condenada / pello peccado nefãdo, que Confessou en / dez annos de degredo para Ilha do prĩcipe / o qual degredo se lhe cometteu pella orde / Nança, pera Angolla, / E perque de presente naõ ha monçaõ / nẽ ha Nauios para as dittas partes de / Angola, nos parece auẽdo respeito a Supplicante / estar no Carcere da penitẽcia ha quinze meses / Seruindo he companhada a Esperãca anriques / Se ueo douda, que alguas uezes esta furioSa; ja / quizera matar; E a Ella Supplicante Ser boa / Confitente; E dizer de alguãs pessoas / mais das com que estaua indiciada, que Sera / iusto fazerlhe Vossa Illustrissima merce de / lhe comutar o ditto degredo pera o // o brazil para todo Sempre, en Lixboa aos / 21 de feuereiro de 623". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 11860, fl. 43v.

seus gestos, seu comportamento, os sinais exteriores, enfim.¹⁰²³ Em segundo lugar, inferimos, desse relato, a possibilidade de uma transformação mais profunda, no sentido de uma conversão (*metanoia*), no modo de se subjetivar de Maria Machada. Interpelada violentamente, radicalmente e repetidamente pelo Santo Ofício para que se confessasse como mulher sodomita, um pecado mortal e gravíssimo, conectado à corrupção moral de si e da coletividade (capaz de atrair a ira divina sobre o império), Maria Machada se viu ainda vilipendiada pelas consequências físicas do confinamento, sua miséria, seu adoecimento e sua cegueira. Não é absurdo imaginar que a pregação do auto da fé, em que o tema da cegueira do pecado foi proclamado, associando a condição de cego à irracionalidade do pecado de Sodoma (enunciados constituintes da categoria de sodomia, como vimos anteriormente), tenha sido absorvida, interiorizada, introjetada pela mulher, que ficara cega no cárcere inquisitorial. Malditos os que reergueram Sodoma, praguejou o frade jesuíta no auto da fé. Maldita seja eu, pode ter gemido Maria Machada. No que provavelmente foi acompanhada pelos três sodomitas que participavam da cerimônia com ela (o padre Bartolomeu de Góis, Domingos Rodrigues Rocha e Luís Álvares), os quais receberam a pena mais cruel e definitiva, sendo relaxados ao braço secular.

4.2.3 As interpelações no auto da fé: abjuração e execução na fogueira

A leitura das sentenças dos penitenciados, como dissemos atrás, era um clímax do auto da fé, mas podia se prolongar por horas e horas. Dependendo da quantidade de condenados, cujas sentenças demandavam leitura e que, depois, precisavam, individualmente, abjurar (por graus distintos de suspeita da fé) junto ao pequeno altar específico no palco, essa seção da cerimônia podia se estender pela noite ou até a manhã seguinte. Não devemos, contudo, imaginar uma ladainha maçante, porque era nesse momento que os condenados (exceto pelos relaxados, que eram avisados um ou dois dias antes do auto para prepararem-se espiritualmente para a morte, isto é, para que se confessassem, como vimos anteriormente no caso do padre Bartolomeu de Góis) conheciam, pela primeira vez, o destino que os aguardava ao fim da cerimônia. Seriam açoitados? Presos? Degradados? Para onde e por quanto tempo? Diante disso, como reagiam os penitentes? Os historiadores falam de atitudes que iam desde a prostração contrita exacerbada (gestos como ajoelhar, bater no peito, juntar as mãos orando, choro,

¹⁰²³ Outros critérios de controle da credibilidade de uma testemunha eram a verificação de sua qualidade e a comprovação de seu prestígio social entre os seus vizinhos, em sua localidade. BETHENCOURT. *História das Inquisições*, p. 50.

baixar a cabeça e tapar o rosto) à revolta furiosa. As lágrimas eram sempre presentes.¹⁰²⁴ Até o final do século XVI, a abjuração era feita individualmente (ou em grupos de duas a quatro pessoas), cada condenado levantava-se para ouvir sua sentença e aproximava-se, levado pelo alcaide do cárcere, do altar da abjuração, junto ao qual se ajoelhava e pronunciava as palavras da abjuração.¹⁰²⁵ A partir do século XVII, a abjuração destacou-se como um momento autônomo no auto da fé, acontecendo depois da leitura de todas as sentenças (inclusive as dos relaxados), sendo um ato jurídico-performativo coletivo, pois passou a ocorrer em pequenos grupos. Segundo Bethencourt, nos autos mais tardios, realizados no século XVIII, a abjuração tornou-se o momento final da cerimônia, após o encaminhamento dos relaxados à justiça secular. Seria, do ponto de vista inquisitorial, um "final feliz", sua vitória com a reintegração dos hereges à cristandade *sadia e pura*.¹⁰²⁶

No auto que analisamos neste capítulo, os sodomitas não abjuraram, uma vez que Maria Machada não fora a isso obrigada e os três outros estavam relaxados.¹⁰²⁷ Assim, finda a leitura das sentenças dos penitentes e dos relaxados, seus destinos se separaram. A sodomita foi encaminhada de volta aos cárceres da Inquisição, onde, conforme já vimos, ainda purgaria durante longo tempo sua culpa, suas doenças e sua servidão, até receber permissão para partir em degredo perpétuo para o Brasil. O fim do padre Bartolomeu de Góis, de Domingos Rodrigues Rocha e de Luís Álvares seria bem outro, mas o compartilhariam com mais cinco pessoas relaxadas por culpas de judaísmo (além de três indivíduos que seriam queimados em estátua).¹⁰²⁸

A rigor, a cerimônia de execução não era uma parte do auto da fé, que se encerrava com a abjuração ou, em alguns casos, como no de 28 de novembro de 1621, que ora

¹⁰²⁴ BETHENCOURT. *História das Inquisições*, p. 248-9.

¹⁰²⁵ MARCOCCI; PAIVA. *História da Inquisição portuguesa*, p. 272.

¹⁰²⁶ BETHENCOURT. *História das Inquisições*, p. 250-4.

¹⁰²⁷ Segundo Mott e Vainfas, os sodomitas não eram forçados a abjurar (de leve, de forma, na mesa, de veemente) por causa do pecado de sodomia, apenas quando estavam condenados também por outros crimes. Ou seja, a sodomia não tinha como pena alguma maneira de abjuração. Para Mott, isso seria mais uma prova da distinção entre sodomia e heresia. Para Vainfas, seria um sinal a mais da confusão dos inquisidores acerca do estatuto jurídico-teológico da sodomia em relação à sodomia. Como vimos na Parte I, a assimilação da sodomia à heresia era, ao mesmo tempo, uma artimanha do dispositivo da carne e uma questão suficientemente aberta para abrigar esse tipo de ambiguidade na processualística do nefando. MOTT. Sodomia não é heresia: dissidência moral e contracultura, p. 261; VAINFAS. Inquisição como fábrica de hereges: os sodomitas foram exceção?, p. 279.

¹⁰²⁸ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, Autos de fé 1556/1778, Listas ou "Notícias" Livro 1º 1563/1632.

estudamos, com a queima de livros proibidos.¹⁰²⁹ Isso porque o direito canônico proibia que eclesiásticos participassem de penas sangrentas e de morte, tanto que os inquisidores sequer assistiam à queima mortal dos condenados. Para salientar a separação dos dois momentos e a normativa e oficial discordância dos inquisidores, ainda que não necessariamente verdadeira, em relação à aplicação da pena capital, ocorriam repetidos momentos, gestos e palavras de agentes da Inquisição expressando sua suposta contrariedade e implorando, aos juízes seculares, por uma clemência que eles sabiam que não ocorreria, e aos condenados, para que se confessassem e morressem reconciliados com a Igreja. Até o final do século XVI, ocorria um interregno entre a leitura das sentenças dos relaxados e sua entrega ao poder secular, durante o qual eles podiam realizar uma derradeira confissão que talvez comutasse a pena ordinária. Esta indulgência deixou de ter lugar nos autos a partir do século XVII, de modo que os relaxados compareciam à cerimônia desenganados.¹⁰³⁰ Outro gesto que marcava o fim da responsabilidade do Santo Ofício sobre os condenados à morte, transferida ao poder secular, era praticado pelo alcaide dos cárceres, que tocava com sua mão o peito dos relaxados, um gesto de transferência.¹⁰³¹ Nesse momento, os inquisidores realizavam também gestos teatralizados de "protestações costumadas", dramatizando o tabu eclesiástico do sangue e sua misericórdia, clamavam aos juízes régios que demonstrassem piedade para com os que seriam mortos.¹⁰³² Ademais, ao final do texto das sentenças dos relaxados, os inquisidores escreviam súplicas de misericórdia aos representantes do rei, tal como lemos na sentença do padre Bartolomeu de Góis:

O que tudo visto, a soltura, devassidão e perseverança com que o réu cometia tão horrendo e abominável pecado, por respeito do qual a ira de Deus abrasou as cidades infames de Sodoma e Gomorra. E vistos outrossim os Breves Apostólicos de Sua Santidade, e a Provisão del Rei Dom Henrique de boa memória, sendo legado a latere e inquisidor geral nestes Reinos de Portugal. E a pouca esperança que há de sua emenda, com o mais que dos autos resulta. *Christi Iesu nomine invocati*. Declaram ao réu Bartolomeu de Góis por convicto e confesso diminuto no dito crime de sodomia e por tal o condenam a que incorreu em confiscação de todos os seus bens, aplicados a quem pertencerem e nas mais penas em direito e leis do Reino contra os semelhantes estabelecidas. E o excluem da jurisdição eclesiástica e mandam que seja deposto de suas ordens e atualmente degradado delas na forma dos sagrados cânones. E o relaxam à Justiça Secular, *a quem pedem, com muita instância e*

¹⁰²⁹ "E no fim se leo a sentença dos liuros prohibi- / dos que ao auto forão em canastras cubertas / com panos pintados de fogos". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, Autos de fé 1556/1778, Listas ou "Notícias" Livro 1º 1563/1632.

¹⁰³⁰ MARCOCCI; PAIVA. *História da Inquisição portuguesa*, p. 274.

¹⁰³¹ BETHENCOURT. *História das Inquisições*, p. 254.

¹⁰³² MARCOCCI; PAIVA. *História da Inquisição portuguesa*, p. 265.

*eficácia, se aja com ele benigna e piedosamente, e não proceda a pena de morte, nem efusão de sangue*¹⁰³³ (Grifos nossos).

Vemos como, até os momentos finais, o discurso do dispositivo da carne cristã sobre a sodomia era mobilizado pelos inquisidores para interpelar os praticantes do nefando como devassos e perseverantes no pecado, convictos no vício, que neles se tornara um hábito, e, talvez, impenitentes, posto que sua confissão não foi completa. Isso não impedia os inquisidores de expressar, outra vez, sua misericórdia teatralizada e jurídica. Tratava-se de uma súplica formal, que podia ou não ser aceita pelos juízes seculares (nunca foi). Era, ao mesmo tempo, uma fórmula de praxe e um atestado dos sentidos que a misericórdia inquisitorial-elesiástica tinha nesse contexto histórico.

Também a cerimônia de execução demandava preparação anterior. No dia anterior ao auto da fê, os juízes régios eram convocados ao Tribunal do Santo Ofício, para receber as instruções dos processos dos relaxados. Na cerimônia, a regra era um notário dar os textos das sentenças ao inquisidor mais antigo para que este as assinasse e selasse, entregando-as, em seguida, às mãos do corregedor do crime ou do juiz-desembargador da corte que estivesse presente. Esse deveria se deslocar até o inquisidor para as receber, demonstrando, ainda mais uma vez, a superioridade e a precedência da Inquisição.¹⁰³⁴ Os relaxados eram, então, retirados, acorrentados do palco. Acorrentados estavam desde que receberam a fatídica notícia, como vemos no relato da notificação do padre Bartolomeu de Góis:

E nos vinte e seis dias do mês de novembro de mil e seiscentos e vinte e um anos, em Lisboa, nos Estaus e cárceres da Santa Inquisição, de mandado dos senhores inquisidores, fui eu notário à casa onde estava preso o padre Bartolomeu de Góis, conteúdo neste processo, e lhe notifiquei em como ele estava relaxado à Justiça Secular e iria logo ao domingo seguinte ouvir sua sentença no auto da fê. *E logo lhe foram atadas as mãos* e ficou com ele, para

¹⁰³³ "O que tudo visto, a soltura, deuaçadaõ / e perseuerança com que o Reo cometia taõ horrendo / a abominauel peccado, por respeito do qual a ira de / Deus abrazou as çidades infames de Sodoma e Gomorra; / e vistos outro sy os breues Apostolicos de Sua San= / tidade, e a prouizaõ del Rey Dom Henrique de boa me= / moria sendo legado á latere Inquisidor geral nestes / Reynos de Portugal, e a pouca esperança que ha de / sua ãmenda, com o mais que dos autos resulta. Christi / Jesu nomine inuocati. Declaraõ ao Reo Bertho= / lomeu de Gois por conuicto e confesso dominuto no dito crime / de Sodomia, e por tal o condenaõ, e que encorreo / em confiscaçaõ de todos seus bens, applicados a quem / pertencerẽ, e nas mais penas em direito e leys do / Reyno contra os semelhantes estabeleçidas; e o ex= / cluem da Jurisdiçaõ ecclesiastica; e mandaõ que // seia deposto de suas ordens, e actual mente degra= / dado dellas na forma dos sagrados canones. E o / relaxaõ á justiça secular, a quem pedem com muita / instançia e efficaçia se aia com elle benigna e piedoza / mente, e naõ proceda a pena de morte, nem effuzaõ / de sangue". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 01312, fl. 88.

¹⁰³⁴ MARCOCCI; PAIVA. *História da Inquisição portuguesa*, p. 274.

o confessar e aconselhar, o padre Leonardo de Sá da Companhia de Jesus. Jácome Rodrigues, notário do Santo Ofício, o escrevi.¹⁰³⁵ (Grifos nossos).

Acorrentados e atados ao seu destino, os relaxados – sodomitas e judaizantes no caso do auto lisboeta, de 28 de novembro de 1621 – eram levados para uma sala construída ao lado do palco principal da cerimônia. Ali, reunia-se uma versão do tribunal secular para a teatralização formal das sentenças, mais uma vez ritualizando a retirada da jurisdição dos inquisidores, que, assim, lavavam suas mãos do sangue dos condenados. Perguntavam, os juízes do rei, em que religião desejavam os condenados morrer, o que não era uma questão simplesmente retórica, visto que sua consequência era trágica. Os que respondessem que queriam morrer cristãos e reconciliados com a Igreja recebiam a graça de morrer no garrote, isto é, serem estrangulados e terem seus cadáveres lançados ao fogo.¹⁰³⁶ Mott afirma não ter nunca encontrado evidência de que este procedimento tenha sido usado com os sodomitas, o que talvez indique que era uma técnica voltada preferencialmente para os cristãos-novos judaizantes, que, assim, poderiam, em um mometo derradeiro, retornar à verdade da Igreja. Aos sodomitas convictos, devassos, diminutos e/ou relapsos, essa última clemência parece não ter nunca sido concedida.¹⁰³⁷ Os sodomitas, como os que persistissem na lei de Moisés, talvez fossem, então, queimados vivos.¹⁰³⁸ Após esse julgamento e sentenciamento sumários, os relaxados formavam uma procissão, escoltada por soldados do rei, para se dirigirem ao local da cerimônia das fogueiras.

A procissão dos condenados à morte seguia pelas ruas da cidade, como um cortejo de mortos-vivos, acompanhada, em Lisboa, pelos irmãos da confraria de S. Jorge, que transportavam sua bandeira, sua cruz e tochas, fazendo ressoar matracas, além de por uma multidão de populares.¹⁰³⁹ Contruía-se uma cena macabra, amedrontadora e angustiante, um teatro da execução, estimulando a intensa participação popular na cerimônia.

¹⁰³⁵ " E nos Vinte E Seis dias do mez de Nouem / bro de mil SeiScentos, E Vinte E hum / annos, Em lisboa nos estaos, E carçeres da / Santa Inquisição, de maõdado dos Senhores Inquisi / dores, fui eu notario à caSa onde esta / ua preso o Padre Bartolomeu de Goes cõtheudo / neste proçeSso, E lhe notefiquej Em como elle / estava relaxado a Justiça Secular, E / Jria logo ao domingo Seguinte ouuir Sua / Sentença no auto da fee; E logo lhe foraõ ata / das as mãos, E ficou cõ Elle para o cõfeSsar, E / acõSelhar, o Padre Leonardo de Sá da Companhia / de Jesu. Jacome Rodrigues notario do santo offi / çio o eScreui". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 01312, fl. 86v.

¹⁰³⁶ BETHENCOURT. *História das Inquisições*, p. 254; LOURENÇO. *Palavras que o vento leva*, p. 32; NOVINSKY. *A Inquisição*, p. 62.

¹⁰³⁷ MOTT. *Justitia et misericordia: A Inquisição portuguesa e a repressão ao nefando pecado de sodomia*, p. 728.

¹⁰³⁸ LOURENÇO. *Palavras que o vento leva*, p. 32; NOVINSKY. *A Inquisição*, p. 62.

¹⁰³⁹ MARCOCCI; PAIVA. *História da Inquisição portuguesa*, p. 275.

Ocorriam, nesse clima, demonstrações fortes de sentimentos em relação aos infelizes, que podiam ser contraditórios, indo desde a indignação, a cólera, o desprezo e o ódio, até a piedade, a angústia e o pavor.¹⁰⁴⁰ A expressão popular era cultivada e incentivada pelos membros de confrarias e ordens religiosas que acompanhavam a procissão (em Lisboa, eram os irmãos da confraria de S. Jorge, mas em outras cidades havia variação). Esses religiosos estavam ali para prover assistência espiritual aos relaxados, ou seja, para os interpelar até o fim a que se confessassem, produzindo um último discurso de verdade sobre si mesmos e, destarte, dobrando-se à injunção de sujeição/subjetivação do dispositivo da carne.

Na verdade, todo o ritual em torno da fogueira tinha esse sentido. Desde que foram notificados de sua iminente morte, os relaxados eram importunados sem cessar por religiosos (que podiam ser teólogos de diversas ordens, mas principalmente jesuítas). O padre Bartolomeu de Góis, por exemplo, recebeu a assistência interpelativa do padre jesuíta Leonardo de Sá. Segundo Francisco Bethencourt, a persistência dos clérigos, interrompendo o cortejo diante de todos os oratórios e de todas as imagens de santos para novas interpelações, relacionava-se à ambiguidade inerente ao rito da execução, ao mesmo tempo exemplar, atemorizante e uma vitória sutil dos hereges, resistentes, até o amargo fim, ao arrependimento e à penitência católica. Dessa maneira, somente o arrependimento dos condenados, público e visível, antes de morrer, poderia ser significado como uma vitória da Igreja e da Inquisição, dentro do ideal da boa morte cristã.¹⁰⁴¹

As execuções aconteciam em locais distantes das praças ou igrejas onde transcorreria o auto. Muitas vezes fora das cidades ou, ao menos, de suas áreas nobres, em zonas tradicionalmente usadas pelas autoridades seculares para os suplícios mortais dos condenados. Em Lisboa, as fogueiras eram instaladas no largo do chafariz do Terreiro do Trigo, no lado oriental da Ribeira, junto ao rio, uma região de bairros pobres.¹⁰⁴² Era importante que as execuções acontecessem fora das portas da cidade, para manter a pureza da comunidade cristã, evitando o contágio da sujeira e da impureza dos hereges. Tratava-se da mesma lógica que baseava o combate à lepra desde a Idade Média,

¹⁰⁴⁰ RIBEIRO. *Arte e Inquisição na Península Ibérica*, p. 161.

¹⁰⁴¹ BETHENCOURT. *História das Inquisições*, p. 255; MARCOCCI; PAIVA. *História da Inquisição portuguesa*, p. 274.

¹⁰⁴² BETHENCOURT. *História das Inquisições*, p. 254; MARCOCCI; PAIVA. *História da Inquisição portuguesa*, p. 274.

conforme a explicou Foucault: um modelo de exclusão fundado em uma divisão binária entre nós e os outros, no caso, os cristãos e os hereges-sodomitas. Como o leproso, o herege-sodomita era rejeitado (não sem inúmeras tentativas de reinserção), exilado para lá dos muros da comunidade. Ao excluir, exterminando, a lepra da heresia-sodomia (vemos mais uma vez a presença do enunciado da analogia entre sodomia e doenças), a cristandade procurava atualizar sua fantasia política de pureza, vedadas todas as fronteiras-orifícios por onde poderiam vazar ou penetrar misturas. O controle-exclusão da sodomia, com a forclusão da função anal ativa, se materializava na fogueira.¹⁰⁴³

A execução em si acontecia no período noturno, quando o brilho das fogueiras, preparadas, na maiorida dos casos, de forma simples (um cubo formado com toras cruzadas, acima do qual havia um banco apoiado no tronco vertical que servia de haste à fogueira), resplandecia mais brilhantemente para a excitação de todos os partícipes do ritual de morte.¹⁰⁴⁴ Os condenados eram vestidos de forma especial para seu último suspiro. Se clérigos, como o ex-padre Bartolomeu de Góis, eram degradados de seus hábitos sacerdotais, tendo sido degradados, em suas sentenças, como vimos acima, de suas ordens eclesiásticas. Os demais, como Domingos Rodrigues Rocha e Luís Álvares, tinham os sambenitos retirados. Todos eram vestidos com túnicas brancas, que não tardariam a se acinzentar com o fumo intenso das fogueiras. Chegando ao seu destino derradeiro, os penitentes eram feitos beijar a cruz da confraria de S. Jorge (ou daquela que os acompanhara até ali em outras cidades). Eram então, cada um, atados ao mastro de sua fogueira, alguns tinham seus rostos queimados com tochas acesas, uma prática que os carrascos cristãos chamavam de "fazer a barba aos cães".¹⁰⁴⁵ Até ali, eram acompanhados e interpelados pelos padres, cujo zumbido piedoso preocupava-se sempre com suas almas, suas subjetividades, perseguindo até o fim sua conquista espiritual para a Igreja. A fogueira apresentava-se, destarte, como um instrumento final e terrível para arrancar de gargantas, que logo se asfixiariam, a confissão, o arrependimento, a sujeição ao processo de subjetivação orquestrado, nos termos do dispositivo da carne, pela Inquisição, pela Igreja e pela Coroa. Morrer na fogueira era mais um remédio para a alma

¹⁰⁴³ BETHENCOURT. *História das Inquisições*, p. 254; FOUCAULT. *Vigiar e punir*, p. 188-9.

¹⁰⁴⁴ Francisco Bethencourt relata formas mais complexas de arquitetura das fogueiras inquisitoriais em Coimbra, Sevilha e Palermo, entre os séculos XVII e XVIII. BETHENCOURT. *História das Inquisições*, p. 256.

¹⁰⁴⁵ MARCOCCI; PAIVA. *História da Inquisição portuguesa*, p. 275.

dos condenados, dos hereges e sodomitas convictos. Um supremo estímulo à sua contrição, mesmo que fosse quando o fogo já lambesse suas carnes.¹⁰⁴⁶

A fogueira inquisitorial cumpria, assim, seu lugar muito especial na constituição dos sujeitos sodomitas, uma conclusão apoteótica da subjetividade nefanda. Cumpria-se o destino bíblico. Tal como os cidadãos da Sodoma antiga, os novos sodomitas também eram destruídos pelo fogo – "e eis que viu a fumaça subir da terra, como a fumaça de uma fornalha!".¹⁰⁴⁷ O suplício da fogueira era mais uma técnica política utilizada pelas instituições de poder no Antigo Regime, expressava a vingança do soberano (o rei, o papa, o Deus cristãos, todos figuras do pesado nome-do-pai). Como o regicida, o herege e o sodomita, cujos crimes, conforme vimos, foram elevados à categoria de lesa-majestade, eram pecadores-criminosos absolutos, suas ofensas transgrediam a própria possibilidade do corpo unívoco do rei, do Estado, do Império, da cristandade. Eram ofensas às fantasias de unidades puras confessionais-políticas.¹⁰⁴⁸

4.2.4 O Santo Ofício e a sodomia: os sentidos da dissidência

As subjetividades sodomíticas eram, portanto, forjadas no fogo do medo e da culpa carnis, atçados pelo Tribunal do Santo Ofício da Inquisição com uma série de técnicas com poder de interpelação. A carne concupiscente, elo central do dispositivo que governava a experiência cristã do sexo, tornava-se o modo de ser sujeito esperado de todos, de sodomitas e bons cristãos, uns e outros manufacturados a partir da interiorização do medo e da culpa. Vemos aí o efeito de aprofundamento da política de presença das Inquisições modernas nos espíritos, de fato, modelando-os, construindo-os, elaborando-os na mesma operação, das pessoas em suas experiências cotidianas do sexo.¹⁰⁴⁹ Destarte, mais que somente reprimir as práticas homoeróticas e anais das pessoas, o que estava em jogo era uma maneira de enquadrá-las ao dispositivo, construindo-as segundo os moldes da categoria jurídica da sodomia. Descendente de Sodoma, próximo ao idólatra, afeminado em sua alma, leproso, doente e corrupto, foco da ira divina, o sodomita cumpria uma função de contraste e de fronteira cultural (até onde ia a possibilidade de discurso inteligível, uma vez que à sodomia fora imposto o estatuto do nefando) em relação aos homens e mulheres penitentes (humildes, obedientes, submissos),

¹⁰⁴⁶ BETHENCOURT. *História das Inquisições*, p. 248; MARCOCCI; PAIVA. *História da Inquisição portuguesa*, p. 274-5.

¹⁰⁴⁷ (Gn. 19: 28), *Bíblia de Jerusalém*, p. 58.

¹⁰⁴⁸ FOUCAULT. *Vigiar e punir*, p. 50-5.

¹⁰⁴⁹ BENNASSAR. *Inquisición española*, p. 40-67.

preferencialmente virgens ou celibatários, mas, se casados, continentemente e castos. Tão mais horrendos os sodomitas, mais virtuosos os bons cristãos poderiam ser representados. Assim, homens e mulheres cristãos e fiéis à monarquia católica eram o produto final que a Inquisição pretendia obter em suas interpelações, fosse inspirando a audiência nos autos da fé, fosse interpelando os condenados à sujeição/subjetivação segundo esse enquadramento, ou, ainda, sacrificando as ovelhas desgarradas e indisciplinadas, de modo a impedi-las de contaminar o restante do rebanho.

Interpelando aqueles que, de uma forma ou outra, mantinham aberta e ativa a função anal de prazer, por meio de técnicas ora espetaculares – como o auto da fé e a execução na fogueira –, ora mais privadas – como a confissão, resvalando sobre o território do foro interior da consciência, ou o tormento –, passando pelas penas infamantes, que poderiam prolongar a cena de interpelação por anos – como o porte do sambenito, mas também o açoitamento público, os trabalhos forçados nas galés ou os degredos variados –, a Inquisição estava interessada em fabricar a dissidência. Lembremos que a definição da linha entre a ortodoxia e a heresia era traçada não pelos hereges, mas pela própria hierarquia eclesiástica, de modo que, ao definir o herege como o dissidente, o que não seguia o modo comum de viver, definia-se, normatizavam-se os limites desse modo comum de viver, localizando, como escandalosa singularidade, o que estivesse para fora dessa identidade. Assim, o papel das autoridades era mais complexo e sutil do que a simples eliminação do *transviado* produzido pela sociedade.¹⁰⁵⁰ Tratava-se, mais propriamente, de elaborar, construir, modelar, manufaturar o próprio transviado como um estilo de existência. Como uma fábrica ou oficina de hereges, a Inquisição, na medida em que funcionou como um tribunal da moralidade coletiva, produzia sujeitos jurídicos sodomitas.¹⁰⁵¹

A ameaça da dissidência do herege, da bruxa e do sodomita era, pois, largamente construída pela própria ortodoxia, em outras palavras, pelo dispositivo de saber-poder cristão. Nos próprios termos dos discursos que, ao longo dos tempos, usando de diversas tecnologias, interpelaram os praticantes de formas anais e/ou homoeróticas de desejo e prazer, enquadrados, assim, o que Luiz Mott descreveu como "o caráter ameaçador, político e revolucionário da homossexualidade".¹⁰⁵² Se, primeiro para o dispositivo da

¹⁰⁵⁰ PROSPERI. *Tribunais da consciência*, p. 350.

¹⁰⁵¹ VAINFAS. *Inquisição como fábrica de hereges: os sodomitas foram exceção?*, p. 267-280; PROSPERI. *Tribunais da consciência*, p. 463.

¹⁰⁵² MOTT. *A revolução homossexual: o poder de um mito*, p. 40-59.

carne cristão e, depois, para o da sexualidade, os sodomitas e os homossexuais, respectivamente, foram vistos como ameaçadores, foi porque essa ameaça não só era uma estratégia necessária e importante para o funcionamento de cada formação discursiva, como, de modo mais relevante, era elaborada, nos seus diferentes termos, por cada um destes regimes de subjetivação. Os sodomitas eram, pois, uma ameaça sem igual à cristandade, que temia ser fulminada pela ira de sua divindade devido aos pecados anais e homoeróticos de uma categoria, sempre algo indefinida, de pecadores: homens, mulheres, que podiam pecar entre si e uns com os outros, traçando, em seus corpos, cartografias de prazer não sancionadas pelo discurso da verdade cristã.

Resta, pois, a questão de saber até que ponto e em quais sentidos a dissidência dos sodomitas se realizava em suas vidas cotidianas. Enredados nas tramas históricas das sociedades de Antigo Regime, coloniais e escravistas do Império ultramarino português, haveria espaço para atitudes dissidentes em relação às normas sociais? À análise das ambíguas relações entre a prática sodomítica e as hierarquias sociais, generificadas e racializadas destas sociedades, cruzando várias regiões do mundo luso, dedicamos a Parte III desta tese.

PARTE III - SUJEITO E SODOMIA

Capítulo 5: Sodomia & Antigo Regime: o público e o privado

Chegamos, agora, à terceira e última parte da tese, após termos percorrido os eixos das relações de saber e de poder da ação do dispositivo da carne cristã relativa, respectivamente, à constituição discursiva da categoria de sodomia e à interpelação (sujeição e subjetivação) de sujeitos sodomitas por meio de técnicas locais de poder, tanto pastorais, como soberanas. Resta agora trabalharmos o terceiro eixo do dispositivo, aquele voltado diretamente para as relações do sujeito, isto é, para as práticas de subjetividade ou subjetivação. Nosso contexto histórico persiste, as terras do Império ultramarino português durante a Época Moderna, nas quais privilegiaremos, nos próximos dois capítulos, as rotinas da sodomia e do homoerotismo em localidades diversas desse império colonial, escravista e de Antigo Regime. É certo que, nas duas partes anteriores, as subjetividades estiveram presentes, uma vez que não é possível analisar cada eixo de forma completamente isolada, as relações entre as dimensões discursivas e não-discursivas de um dado dispositivo são sempre cruciais para a compreensão do dispositivo, da mesma forma, os enunciados e o discurso acerca da sodomia, bem como as técnicas de poder para a interpelação dos sujeitos não podem ser abstraídas da narrativa neste e no próximo capítulos.¹⁰⁵³ A diferença será o foco, doravante, voltado para acompanhar os sentidos possíveis da dissidência dos sujeitos sodomitas em suas práticas cotidianas de subjetivação: isto é, como transcorria a normatização dos sujeitos sodomitas em sociedades cortesãs, coloniais e escravistas?

Sejamos claros com o que queremos dizer com dissidência e normatização no que toca aos sujeitos sodomitas. Como vimos a sobejo nas duas primeiras partes da tese, a ideia de que a sodomia era uma perigosa dissidência em relação à ordem natural e divina constituía um traço central do dispositivo da carne. Podemos dizer que o sodomita era construído como sujeito jurídico exatamente para arcar com a *culpa* da sua dissidência,

¹⁰⁵³ Quando falamos de três eixos de um dispositivo, estamos pensando, juntamente a Roberto Machado, em algo como a "trajetória da arqueologia", isto é, queremos ressaltar as mudanças de curso, de direção, necessárias à pesquisa arqueológica, flexionando-a em direção a uma genealogia das relações de poder e a uma problematização das subjetividades. São mecanismos de dobradiças que nos permitem visualizar o dispositivo como uma engrenagem multidimensional, articular discursos, instituições, técnicas e tecnologias de poder, corpos, almas, carne, próteses. A ideia de três eixos constitutivos de uma formação histórica (episteme, regime ou dispositivo) também está presente na interpretação que Deleuze fez de Foucault. MACHADO. *Impressões de Foucault*, p. 40; DELEUZE. *Michel Foucault*. Aula 4, p. 10.

intrínseca ao seu crime ancestral. Qual o conteúdo desse crime? Vimos que o primeiro enunciado sobre a sodomia consiste na estratégica imprecisão do delito: o que era esse sexo culpado dos sodomitas? Poderia ser o sexo anal, o homoerotismo, a zoofilia, masturbações, sexo oral ou até um crime inteiramente não sexual, como mostrou Boswell.¹⁰⁵⁴ Portanto, não é esse sentido de dissidência que está em questão.

O que investigaremos nos próximos dois capítulos é a ocorrência das práticas de subjetividade dos sodomitas de maneira mais ou menos normativa, isto é, articulando-se de maneira mais ou menos conflituosa (resistente) com as normas socioculturais das sociedades de Antigo Regime, coloniais e escravistas do Império luso na Época Moderna. Entre essas normas, encontramos as injunções eróticas do dispositivo da carne, difundidas, no contexto do processo de confessionalização do império, por instituições como a Coroa, a Igreja e a Inquisição, à ordem de gênero tradicional de sociedades mediterrâneas, latinas e ibéricas (o que Figari chamou também, como vimos anteriormente, de formação discursiva do padrão masculino-ativo),¹⁰⁵⁵ as hierarquias raciais específicas às sociedades estamentais e escravistas (que discutiremos em maior detalhe no último capítulo) e a orquestração das relações de poder típicas às sociedades de Antigo Regime, nas quais as esferas do público e do privado funcionavam de maneira assaz diversa do que estamos acostumados como sujeitos, mesmo que subalternos, da Modernidade capitalista burguesa (dinâmica que detalharemos mais à frente neste capítulo).

Por conseguinte, quando analisamos a normatividade em práticas de subjetividade sodomíticas, empreendemos um esforço de estranhar, deslocar, *queerizar* a própria ideia, construída pelas relações de saber-poder, de que a sodomia e os sodomitas eram *naturalmente dissidentes* (ou contra naturalmente), os *filhos da dissidência*, como disse o cardeal D. Henrique no século XVI. Trata-se de uma tentativa de análise similar à que os estudos *queer* realizam com o conceito de heteronormatividade, o qual, por razões históricas e genealógicas, não é inteiramente aplicável à Época Moderna.¹⁰⁵⁶ Assim, se a

¹⁰⁵⁴ BOSWELL. *Christianity, social tolerance and homosexuality*, p. 91-8.

¹⁰⁵⁵ FIGARI. *@s outr@s cariocas*, p. 115-9.

¹⁰⁵⁶ É útil incorporar as diferenciações que Miskolci esquematiza entre os conceitos de heterossexismo, heterossexualidade compulsória e heteronormatividade. "Heterossexismo é a pressuposição de que todos são, ou deveriam ser, heterossexuais. Um exemplo de heterossexismo está nos materiais didáticos que mostram apenas casais formados por um homem e uma mulher. A heterossexualidade compulsória é a imposição como modelo dessas relações amorosas ou sexuais entre pessoas do sexo oposto. Ela se expressa, frequentemente, de forma indireta, por exemplo, por meio da disseminação escolar, mas também midiática, apenas de imagens de casais heterossexuais. Isso relega à invisibilidade os casais formados por dois homens

teoria *queer* possibilita uma *analítica da normalização* (normatização) em relação ao sistema heteronormativo, nossa análise incide sobre processos de normalização eróticos e de gênero em um contexto anterior ao do regime da heterossexualidade.¹⁰⁵⁷ Incorporamos em nossas análises a desconfiança *queer* à pretensa estabilidade dos sujeitos eróticos (sexuais, na Modernidade capitalista; carnais, nas culturas cristãs), pondo em xeque a natural dissidência dos sodomitas, prestando maior atenção aos processos de diferenciação e hierarquização, deslocados em sua diacronia, atuantes nas sociedades estudadas. Outro ponto crucial da análise *queer*, que se fará mais presente no último capítulo, é a sua concepção de que os processos normalizadores operam de maneira interseccional, ou seja, sem perder de vista como categorias raciais, de classe social, de gênero e eróticas formam simultaneamente identidades hegemônicas e subalternas.¹⁰⁵⁸ Conforme nos lembra Guacira Lopes Louro, a teoria *queer* (uma analítica da normalização) não tem como foco apenas os corpos classificados como anormais e abjetos, ao contrário, uma das suas riquezas heurísticas é problematizar os corpos normais e comuns, revelando como eles também são historicamente constituídos por "uma série de artefatos, acessórios, gestos e atitudes que uma sociedade arbitrariamente estabeleceu

ou duas mulheres. A heteronormatividade é a ordem sexual do presente, fundada no modelo heterossexual, familiar e reprodutivo. Ela se impõe por meio de violências simbólicas e físicas dirigidas principalmente a quem rompe normas de gênero". MISKOLCI, Richard. *Teoria queer*. Um aprendizado pelas diferenças. 2. ed. rev. e ampl. Belo Horizonte: Autêntica Editora; UFOP, Universidade Federal de Ouro Preto, 2012, p. 46-7. (Série Cadernos da Diversidade; 6)

¹⁰⁵⁷ A ideia de que a heterossexualidade configura um sistema social é central aos estudos *queer*, como adiantou Michael Warner em sua introdução a uma das coleções fundadoras do campo, *Fear of a Queer Planet* (1993): "O pensamento materialista sobre a sociedade tem, em muitos casos, reforçado essas tendências, inerentes à ideologia heterossexual, em direção a uma visão totalizante do social. Penso que é isso que Monique Wittig tinha em mente, quando ela escreveu que o contrato social é a heterossexualidade: 'Viver em sociedade é viver na heterossexualidade... A heterossexualidade está desde sempre lá, dentro de todas as categorias mentais. Ela entrou sorrateiramente no pensamento dialético (ou no pensamento das diferenças) como sua categoria principal'. Wittig nota que Aristóteles fundou *A Política* na necessidade da união homem-mulher, e é certamente verdade que o pensamento político ocidental tem tomado o casal heterossexual como representante do próprio princípio da união social. No pensamento social, esse princípio é tipicamente mediado através de conceitos tais como a dependência e a reprodução, sendo, por conseguinte, naturalizado, em trabalhos, doutra forma, sofisticados". Tradução de nossa autoria, no original, "Materialist thinking about society has in many cases reinforced these tendencies, inherent in heterosexual ideology, toward a totalized view of the social. I think this is what Monique Wittig has in mind when she writes that the social contract is heterosexuality: '[T]o live in society is to live in heterosexuality... Heterosexuality is always already there within all mental categories. It has sneaked into dialectical thought (or thought of differences) as its main category'. Wittig notes that Aristotle grounds *The Politics* in the necessity of male-female union, and it is certainly true that Western political thought has taken the heterosexual couple to represent the principle of social union itself. In social thought this principle is typically mediated through such concepts as dependence and reproduction, and is thus naturalized in otherwise sophisticated work". WARNER, Michael. Introduction. In: WARNER, Michael (org.). *Fear of a Queer Planet*. Queer politics and social theory. Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 1993, p. XXI.

¹⁰⁵⁸ MISKOLCI. A teoria *queer* e a sociologia: o desafio de uma analítica da normalização, p. 150-182.

como adequados e legítimos".¹⁰⁵⁹ Assim, se, do ponto de vista *queer*, é possível discernir graus diversos de subalternização entre as homossexualidades na contemporaneidade, com coeficientes diferenciais de vergonha, abjeção e violência entre elas, pensamos que também é possível desnaturalizarmos o sujeito sodomita, no sentido de identificar graus e práticas distintas de normalização entre cada caso.¹⁰⁶⁰

Desse modo os estudos que efetuamos nesta Parte III podem ser descritos como uma analítica da normalização aplicada à micropolítica dos processos (práticas) de subjetivação que enredavam, constituindo-os, sujeitos sodomitas no Império ultramarino português na primeira modernidade.¹⁰⁶¹ Como ponto de partida do capítulo atual, examinamos a questão de como o sodomita era constituído como sujeito jurídico, como pessoa responsável por um crime de imensa gravidade aos olhos das leis do Reino e da Igreja, a partir do caso de André de Freitas Lessa, um sapateiro que, à parte de ter cometido múltiplos atos consumados de sodomia com uma multidão de rapazes, confessou sofrer de alguma enfermidade mental que o tornava louco. Ou quase. Foi a loucura confessada do réu o suficiente para isentá-lo das penalidades decorrentes dos seus crimes de sodomia? O que era a loucura segundo o arranjo jurídico-político do Antigo Regime português, em particular, e na cultura europeia coeva em geral? Qual era o estado de juízo necessário para responsabilizar um réu por seus crimes aos olhos da Inquisição? Como o estatuto jurídico da loucura se relacionava com a constituição do sodomita como um sujeito jurídico? Ao longo do capítulo, outros casos nos ajudam a continuar nosso esforço para estabelecer a radical descontinuidade histórica entre o relapso sodomita e a espécie homossexual.¹⁰⁶²

¹⁰⁵⁹ LOURO, Guacira Lopes. *Um corpo estranho*. Ensaios sobre sexualidade e teoria *queer*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016, p. 89.

¹⁰⁶⁰ MISKOLCI, Richard. Não somos, queremos - reflexões *queer* sobre a política sexual brasileira contemporânea. In: COLLING, Leandro (org.). *Stonewall 40+ o que no Brasil?* Salvador: EDUFBA, 2011, p. 50-1.

¹⁰⁶¹ Citando Suely Rolnik, Leandro Colling descreve a micropolítica: "[...] que ela define como 'as questões que envolvem os processos de subjetivação em sua relação com o político, o social e o cultural, através dos quais se configuram os contornos da realidade em seu movimento contínuo de criação contínua'. Ou seja, micropolítica, defende Rolnik, não é política em estado micro, mas aquela que produz novos processos de subjetivação". COLLING. *Que os outros sejam o normal*, p. 182.

¹⁰⁶² FOUCAULT. *História da sexualidade 1*, p. 47.

5.1. O caso do sapateiro meio-louco de Olinda: o sodomita como sujeito jurídico¹⁰⁶³

Corria a primeira visitação do Santo Ofício às terras do Brasil, quando, no dia quatro de junho do ano de 1595, o visitador Heitor Furtado de Mendonça expediu um mandado de prisão contra certo sapateiro da vila de Olinda, capitania de Pernambuco. O oficial mecânico em questão era um tal de André de Freitas Lessa, cuja maneira bastante peculiar de conseguir satisfação erótica com outros homens põe em questão, para o historiador, a categoria do sodomita como sujeito jurídico diante da Inquisição e das leis e ordenações do Império português.¹⁰⁶⁴

Quem era André de Freitas Lessa? A personagem era um sapateiro de obras-primas, homem grande do corpo e, como se verá, bastante forte, portador de uns bigodes grandes.¹⁰⁶⁵ Na segunda sessão de interrogatório que sofreu diante do visitador após sua prisão, o sapateiro (agora réu no Tribunal do Santo Ofício) respondeu às perguntas de praxe sobre a sua genealogia. Afirmou, então, ser cristão-velho, natural de Guimarães, em Portugal, tendo 32 anos de idade. Era filho de Jerônimo Dias Lessa, também sapateiro e já defunto. Do pai, herdara o ofício e a alcunha de sapateiro Lessa, pela qual era conhecido em Olinda. Seus avós paternos, João de Lessa e Caterina Dias, foram lavradores e já estavam mortos. Sua mãe era Mécia de Freitas, cujos pais, João de Freitas e Isabel Álvares, viveram de sua fazenda em Guimarães e também eram falecidos. Entre tios e tias, nomeou apenas a Ana Gonçalves, irmã de seu pai, casada com Francisco Álvares, lavradores na fazenda Lessa em Guimarães, terra que fora do avô do réu e de onde diz ter originado o nome da família. O sapateiro afirmou que tivera muitos tios por parte de mãe, mas deles ou não sabia os nomes, ou já estavam mortos. Afirmou ainda ter

¹⁰⁶³ Uma vez que o caso do sapateiro André de Freitas Lessa compõe a documentação da Primeira Visitação do Santo Ofício ao Brasil, cujas edições impressas já datam, hoje, de quase um século, ele tem sido muitas vezes trabalhado pela historiografia. Luiz Mott, em particular, dedicou-lhe atenção em seu artigo “Cripto-sodomitas em Pernambuco colonial”, no qual tentou identificar os contornos de uma subcultura gay [sic] na dita Capitania, a mesma intenção do seu artigo anterior, “Pagode Português, a subcultura gay em Portugal nos tempos inquisitoriais” (1988). O caso do sapateiro sodomita de Olinda também foi estudado, mais rapidamente, por Ronaldo Vainfas, junto a muitos outros, no seu *Trópico dos Pecados*, como se verá adiante. Mais recentemente, o mesmo episódio compõe as descrições do jovem pesquisador Ronaldo Manoel Silva, cujo foco é buscar as raízes da intolerância homossexual no passado colonial. Ver: MOTT, Luiz. Cripto-sodomitas em Pernambuco colonial. *Revista ANTHROPOLÓGICAS*, ano 6, volume 13(2): 7-38, Recife, PE, 2002, p. 7-38; VAINFAS. *Trópico dos pecados*, p. 172, 260; SILVA, Ronaldo Manoel. *Raízes da Intolerância*. Inquisição e sodomitas em Pernambuco colonial (1593-1595). Brasília: Edições do Senado Federal, 2016, p. 101-106.

¹⁰⁶⁴ DGA/TT-Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 08473, fl. 2f.

¹⁰⁶⁵ DGA/TT-Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 08473, fl. 7f, denúncia de João Baptista. Ver também: 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: Homenagem de Paulo Prado, 1929, p. 2778-279.

dois irmãos, que permaneceram em Portugal. Um, era Domingos de Freitas, que exercia o ofício de pintor, outra, era Caterina de Freitas, ainda não casada e que permanecia morando com sua mãe.¹⁰⁶⁶

Filho de uma família com raízes fundiárias em Guimarães, André de Freitas Lessa transitou de Portugal para a América. O fato de a antiga terra da família ter passado a uma irmã de seu pai, que exerceu ofício mecânico, sugere que o modo de vida camponês dos seus antepassados não estava mais disponível ao réu. Nota-se que o seu ramo da família é inteiramente composto por oficiais mecânicos (ele e seu pai, sapateiros; o irmão, pintor). Talvez essa rápida trajetória familiar ajude a explicar a mudança de André de Freitas Lessa para a conquista americana, em busca de melhores perspectivas de vida. Porém, deve-se considerar também se suas predileções homoeróticas tiveram algum peso na busca do sapateiro por paragens menos vigiadas pela Igreja e pela Inquisição.

Uma outra razão, porém, pode explicar não só a migração da personagem do reino para a colônia americana, como também, como se verá adiante, seu modo particular de abordar parceiros sexuais. Em sua terceira sessão de interrogatório diante do visitador, o réu fez a seguinte afirmação:

[...] disse que tem feito diligência consigo e não lhe lembra mais do que tem confessado. E disse mais, que ele foi já muito enfermo do miolo, que pelas luas endoidecia e fazia desatinos fora de seu juízo, da qual enfermidade foi curado haverá cinco anos, e dela está já são e melhorado de cinco anos a esta parte, posto que ainda algumas luas lhe fazem mal, e, em algumas conjunções de lua nova, se sente perturbado e alienado do juízo. E que uma ou duas vezes, das que tem confessado que pecou o nefando, estava ele réu assim alienado do juízo, com acidente de lua, mas que estas, uma ou duas vezes que assim alienado pecou, não sabe quais foram das que confessado tem nestes autos, nem sabe com qual ou quais dos cúmplices que declarado tem foram [...]¹⁰⁶⁷

Nesse momento do seu relato, o réu deu uma pista fundamental para a compreensão de sua vida, de suas aventuras homoeróticas e de seu relacionamento contraditório com o Santo Ofício. Ademais, a confissão de loucura do sapateiro Lessa enseja uma interrogação sobre a responsabilidade jurídica dos delinquentes de sodomia a

¹⁰⁶⁶ DGA/TT-Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 08473, fl. 21.

¹⁰⁶⁷ “djxe que tem / feyto dilligentia Consiguo, E naõ lhe lembra / mais do que tem confeSsado, E dixte mais / que elle foj Jaa mujto Enfermo do mjollo / que pellos // que Pellas luas Em doudecja e faZja des / atinos fora de Seu JuiZo da qual Infirmj / dade foj curado auera cjnquo annos / E della esta Ja sam E melhorado de cjn / quo annos a esta partE posto que Jnda / alguãs luas lhe faZEm mal, E Em alguãs / conJunçõis de lua noua se sente pertur / bado E alljEnado do JuiZo, E que huã, ou / duas ueZes, das que tem confeSsado que / peccou o nefando estaua elle Reo a / Sim aliEnado do JuiZo com acidentE / de lua mas que estas, huã ou duas / ueZes, que aSsjm aliEnado peccou naõ / Sabe quaes foraõ das que confeSsado / tEm nestes autos, nem Sabe com qual / ou quaes dos complices que declarado / tem foraõ [...]”. DGA/TT-Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 08473, fl. 22.

partir de um ponto extremado de não responsabilidade: o louco. Procurando entender qual era e se havia a responsabilidade jurídica do sodomita e do louco, põe-se em questão o praticante da sodomia como sujeito jurídico, não como uma identidade biopolítica.

André Lessa, como se viu, confessou ao visitador indiferente que sofria, ou sofrera, de uma enfermidade mental (fora muito enfermo dos miolos), sugerindo uma concepção somática da loucura.¹⁰⁶⁸ Durante os episódios que sofria desse mal-estar (em algumas conjunções da Lua nova),¹⁰⁶⁹ o sapateiro afirma que cometia desatinos, ações fora de seu juízo, as quais talvez não realizasse em outras circunstâncias. Entre tais atos, estão justamente as práticas sodomíticas que o conduziram aos cárceres da Visitação inquisitorial. Admoestado pelo visitador a confessar ainda mais cópulas nefandas perfeitas e a denunciar mais parceiros, André Lessa confessou apenas os limites de sua mente, dizendo que, em algumas das ocasiões em que pecou com outros homens por de trás, ele estava alienado do seu juízo e, por essa razão, não conseguiria precisar todas as vezes em que pecara dessa maneira, nem com quem pecara. Não obstante, o réu ainda assim assumiu a culpa por atos que pudera ter cometido e não se recordava, numa tentativa vã de apaziguar o ávido visitador.

No capítulo primeiro da *História da loucura na Idade Clássica*, Michel Foucault comenta uma figura importante para o imaginário renascentista acerca da loucura, que, ademais, apresenta algumas pistas para entender a trajetória de vida do sapateiro Lessa. Trata-se da Nau dos Loucos (*Narrenschiff*). Essa embarcação, repleta de pessoas insanas, navegou pelos rios da Renânia e de Flandres entre os séculos XVI e XVII, povoando também páginas da literatura e telas da pintura do período. Não obstante os sentidos literários da Nau dos Loucos, importa comentar aqui suas implicações históricas e sociais.¹⁰⁷⁰

¹⁰⁶⁸ PORTER, Roy. História do corpo. In: BURKE, Peter (org.). *A escrita da história*. Novas perspectivas. Trad. Magda Lopes. São Paulo: Editora Unesp, 2011, p. 311. Ver também MACDONALD, Michael. *Mystical Bedlam*. Madness, anxiety and healing in Seventeenth Century England. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. (Cambridge Studies in the History of Medicine)

¹⁰⁶⁹ Foucault afirma que a influência da Lua sobre a loucura foi uma asserção aceita pelo saber médico e erudito por séculos, apoiando-se em considerações astrológicas que afirmavam que a Lua era o mais aquático dos astros. Daí também o termo lunático como sinônimo de louco. FOUCAULT, Michel. *História da loucura*. Na Idade clássica. Trad. José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2012, p. 13, nota 41.

¹⁰⁷⁰ Michel Foucault aponta que, como composição literária, o tema da Nau dos Loucos é derivado do ciclo dos argonautas, trazido à tona, novamente, em 1413, por Jacob Van Oestvoren com *Blauwe Schute*, na Borgonha. Diversas obras sucedem-se, a partir de então, até o início do século XVI, com variações do mesmo tema. FOUCAULT. *História da loucura*, p. 9.

Nos séculos entre o fim da Idade Média e o início da Modernidade, antes do início do movimento da grande internação, os loucos tinham, na Europa, uma existência errante. Eram expulsos das cidades e relegados a uma vida vagante pelos campos. Algumas vezes, os loucos eram entregues a mercadores e peregrinos, que se encarregavam de levá-los para lugares distantes. Se o sentido aparente desse costume era expurgar as cidades de pessoas indesejáveis (e que acarretariam custos para as municipalidades), não se identificam políticas sistemáticas de expurgos dos loucos nas cidades europeias do período. Ao contrário, havia subvenções específicas para o cuidado dos loucos, bem como pontos de reunião para eles em muitas cidades, especialmente em lugares de peregrinação.¹⁰⁷¹

Os sentidos mais profundos da Nau dos Loucos e da existência dos loucos no período encontram-se ao nível do rito, como um exílio ritual. Despachar os loucos na nau, que os levaria para longe, constituía uma forma de prisão aberta, pois eles eram encerrados em sua própria partida. A esse sentido de exílio, somam-se os significados dos rios (ou, no caso do sapateiro Lessa, do mar oceano), como aquilo que, ao levar embora, purifica. Além disso, o ato de navegar tinha o sentido de uma passagem incerta. Segundo Foucault: “É para o outro mundo que parte o louco em sua barca louca; é do outro mundo que ele chega quando desembarca”.¹⁰⁷² O louco, em sua nau, está em uma situação liminar entre a sociedade e suas margens, sendo esta a sua prisão, o próprio lugar da passagem, a barca. Por isso, o lugar do louco, nesses séculos de transição, não é outro que o não lugar entre as cidades ou os reinos. Tudo isso é indicativo da inquietude que a loucura suscitava na cultura europeia entre os séculos XV e XVI, pois o louco passa a representar a “ameaça e [a] irrisão, [o] vertiginoso desatino do mundo e [o] medíocre ridículo dos homens”.¹⁰⁷³

Na cultura portuguesa da Época Moderna, a loucura também era associada a um não lugar ou a uma incapacidade de preencher adequadamente o lugar correto. É o que vemos na definição fornecida pelo padre Bluteau para o verbete "louco" em seu dicionário.

Louco. O Mestre Aleixo Venegas, que na investigação de algumas etimologias tem sua extravagância, diz que a palavra castelhana Loco (da qual se deriva Louco) é palavra latina, de Locus, que quer dizer lugar, porque como no livro 4 dos Físicos diz Aristóteles, que não pode haver lugar, sem que esteja cheio de alguma matéria, chama-se Loco aquele que puramente é lugar, sem ter o enchimento que convém a tal lugar. Logo, o homem vazio de siso, prudência, juízo, discrição e moderação, diremos que é Louco, em castelhano Loco, e em

¹⁰⁷¹ FOUCAULT. *História da loucura*, p. 9-10.

¹⁰⁷² FOUCAULT. *História da loucura*, p. 12.

¹⁰⁷³ FOUCAULT. *História da loucura*, p. 14.

latim Locus, porque este tal não é outra coisa mais que Lugar e Vasilha em que as ditas coisas haviam de estar.

Louco. Inconsiderado, imprudente, temerário.

Louco. Alegre. Amigo de rir e zombas.¹⁰⁷⁴

A categoria louco, por conseguinte, dizia de um sujeito inadequado, incapaz de ocupar seu lugar próprio na sociedade, porque lhe faltariam algumas habilidades mentais, como a prudência, o juízo, a discrição e a moderação. Por isso, o ser-louco era sinônimo de inconsiderado, imprudente e temerário. A definição de *loucura* adiantada pelo dicionarista vai no mesmo sentido.

Loucura. Falta ou privação de juízo. Segundo Galeno [...] é uma carência de razão, com lesão da memória. Notável mal é a loucura, os que o padecem, não o sentem. Há loucos mais sisudos, que os homens mais sábios. Dizia Catão, que dos loucos mais aprendiam os sábios, que dos sábios os doidos. Aristóteles e Sêneca dizem que não há homem de grande talento sem veia de doido. Xerxes, rei da Pérsia, mandou açoitar o mar, por engolir a sua armada. Edificou Alexandre Magno a Cidade *Bucephalia* em memória de seu cavalo Bucephalo, que o tinha servido bem na guerra, e com fúnebre magnificência mandou enterrar a este bruto. [...] Perdeu o Rei Ciro o seu cavalo em um rio perto de Babilônia, em vingança mandou o dito Rei sangrar em sessenta partes o rio. [...] O primeiro grau para a loucura é blasonar da sua sapiência. Assim como há sábios infelizes, também há loucos venturosos. No seu Alcorão, manda Mafoma que se venerem os loucos, como homens extáticos e absortos no espírito divino. A loucura não é qualidade d'alma (como imaginaram alguns gentios), é má disposição dos instrumentos com que obra. Muitos pais de grande entendimento tiveram filhos de pouco juízo.¹⁰⁷⁵

Baseada em fontes clássicas, essa definição da loucura articulava-se à ideia da inadequação fundamental do louco, descrito como uma pessoa carente de razão. Dois pontos são interessantes nessa definição. Em primeiro lugar, a ideia de que a loucura pressupunha um alheamento de si mesmo, o louco não poderia ter consciência da própria loucura. Se tivesse, não poderia ser louco. Veremos logo adiante como isso pode ter importado no caso do sapateiro André Lessa. Em segundo lugar, a loucura era associada aos mouros muçulmanos e demais povos orientais (ao gentio), que dela teriam uma compreensão errônea como uma "qualidade d'alma" ou estado espiritual superior. Vemos aí um artifício discursivo de transmissão de estigmas (do louco ao gentio, ao mouro, ao muçulmano, ao oriental), comum no dispositivo da carne (já o encontramos nas relações heresia-judaísmo-sodomia) e que ainda veremos, mais à frente neste capítulo, atuante na

¹⁰⁷⁴ BLUTEAU, Raphael. Louco. In: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino*: aulico, anatomico, architectonico [...]. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 - 1728, v. 5, p. 186. Disponível em <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/louco>. Acesso em out.2020.

¹⁰⁷⁵ BLUTEAU, Raphael. Loucura. In: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino*: aulico, anatomico, architectonico [...]. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 - 1728, v. 5, p. 187. Disponível em <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/loucura>. Acesso em out.2020.

relação entre as categorias de mourisco e de sodomita. Todas essas categorias dizem de formas de não-pertencimento e de inadequação social.

Não tendo discernimento suficiente para viver adequadamente, isto é, normalmente, em sociedade, o louco era descrito também como alegre, uma vez que ria e zombava, um comportamento típico de crianças ou de menores de idade. Tudo isso nos conduz ao enquadramento jurídico da categoria louco no direito português do Antigo Regime. António Manuel Hespanha destacou que o louco, como a criança e a mulher, era juridicamente irresponsável. Antes do desenvolvimento do liberalismo em Portugal (e, com ele, da teoria da pessoa e da sua capacidade ou incapacidade para aderir ao contrato social) a categoria louco (e suas subdivisões) era uma entre uma infinidade de estados que constituíam as pessoas. A categorização das pessoas originava-se do entendimento, fundante das sociedades de Antigo Regime, de que as diferentes pessoas tinham diversas funções sociais, do que decorria, naturalmente, que tivessem estatutos jurídicos também singulares. Entre as muitas categorias de pessoas, algumas as capacitavam com mais poderes, outras com menos. E algumas ainda incapacitavam totalmente. O autor cita as de impúbere, demente, furioso, infame.¹⁰⁷⁶

Entre as categorias incapacitantes, a de louco ou demente dizia de estados de comportamentos que deveriam ser identificados em cada caso particular. Diferentemente da noção jurídica liberal da loucura, que prevalecerá depois e segundo a qual a loucura seria um estado geral, permanente e com consequências genéricas e inevitáveis, os estados de loucura no Antigo Regime eram variados, diferindo mesmo segundo os critérios de cada comentador. Existiam os dementes (ou delirantes, sandeus, furiosos, mentecaptos, desassisados, desmemoriados, insanos), iracundos, melancólicos, hipocondríacos, decrépitos, simples, fátuos e estúpidos. Em comum, tinham a característica de constituírem pessoas que não se adequavam à ordem social.¹⁰⁷⁷

O que importa para a questão presente é que a loucura, até fins do século XVIII português, dizia de um conjunto de características acerca da menor capacidade de cada pessoa afligida se adequar à sociedade. Assim, o julgamento sobre a loucura de cada um só podia ser particular, de acordo com suas circunstâncias específicas. Um tal procedimento se articulava bem à vocação casuística do Tribunal do Santo Ofício. O

¹⁰⁷⁶ HESPANHA. *Imbecillitas*, p. 94.

¹⁰⁷⁷ HESPANHA. *Imbecillitas*, p. 94-5.

problema da loucura, de fato, não escapou às considerações dos inquisidores, cujo proceder foi normatizado em regimento. Os regimentos de 1613 e 1640 contêm títulos acerca de como os inquisidores deveriam proceder contra os presos que enlouquecessem nos cárceres secretos do Santo Ofício. Ainda que não se trate da mesma circunstância do caso de André Lessa, o procedimento prescrito pelos regimentos serve de indicador sobre como a Inquisição lidava com a capacidade dos réus fora de seu juízo e, através disso, sobre como se colocava a questão do sujeito jurídico em geral.

O regimento de 1613 prescrevia que o primeiro procedimento a ser adotado na ocorrência de suspeita de loucura de um preso era o seu exame para averiguação da veracidade desse estado.¹⁰⁷⁸ O regimento de 1640 era mais detalhado, ordenando que os inquisidores fizessem diligências para a investigação da loucura do réu, inclusive em seu lugar de moradia. Provada a loucura do réu, esse regimento prescrevia que ele fosse tratado por médicos para que se curasse e, nesse ínterim, seu processo ficaria interrompido. Como último recurso, se o réu não pudesse receber a cura necessária nos cárceres do Santo Ofício, ele deveria ser conduzido ao Hospital dos Santos de Lisboa.¹⁰⁷⁹ Lembremos que esse parece ter sido exatamente o procedimento adotado pelos inquisidores para com Esperança Henriques, a doente de quem a prostituta sodomita Maria Machada cuidara no cárcere da penitência em Lisboa. Tendo sido julgada louca, Esperança Henriques, que estava presa por culpas de judaísmo, fora transferida ao Hospital de Todos os Santos, tendo mais tarde retornado ao cárcere, apenas para ser, mais tarde, enviada à sua terra natal para que se curasse.¹⁰⁸⁰

Ambos os regimentos determinavam que os processos e a execução das penas fossem interrompidos em caso de loucura atestada do réu. Todavia, os inquisidores eram maliciosos e estavam atentos a eventuais fingimentos dos que tentassem escapar à perseguição do Santo Ofício. Destarte, exigiam ou que se esperasse algum tempo para ver se o réu recobriria o juízo, ou que se mandasse que fosse ele submetido a exames periódicos. Porém, o regimento de 1640 esclarecia que, em caso de continuidade do

¹⁰⁷⁸ REGIMENTO DO SANTO OFÍCIO da Inquisição dos Reinos de Portugal recopilado por mandado do ilustríssimo e reverendíssimo senhor Dom Pedro de Castilho, Bispo Inquisidor-Geral e Vice-Rei dos Reinos de Portugal – 1613. Título IV, parágrafo XXXII: Dos presos que endoideceram no cárcere. RIHGB, ano 157, n. 392, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1996, p. 638.

¹⁰⁷⁹ REGIMENTO DO SANTO OFÍCIO da Inquisição dos Reinos de Portugal, ordenado por mandado do ilustríssimo e reverendíssimo senhor Bispo dom Francisco de Castro, Inquisidor-geral do Conselho de Estado de Sua Majestade – 1640. Livro II, título XVII: Dos presos, que endoidecem no cárcere. RIHGB, ano 157, n. 392, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1996, p. 808.

¹⁰⁸⁰ DGA/TT-Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 12899.

estado de loucura, o réu poderia ser solto e posto aos cuidados de um parente ou de um hospital, sob fiança.¹⁰⁸¹

O que se pode concluir dessas prescrições é que a Inquisição entendia que um réu em estado de loucura era incapaz de responder adequadamente ao processo. Isso estava de acordo com o ordenamento jurídico do reino e com as definições médicas e filosóficas da loucura. Um réu louco, cujo estado de consciência não se adequasse à ordem do mundo, não poderia confessar e assumir suas culpas, nem delas se arrepender, ser perdoado, penalizado e reconciliar-se com a Igreja. Nesse estado de incapacidade, ele não poderia exercer a condição de um sujeito jurídico de suas ações. Vejamos, agora, que papel as categorias de louco e de loucura puderam desempenhar no processo de André Lessa. Teria ele sido considerado irresponsável pelo crime nefando de sodomia?

Inicialmente, podemos reler o relato que o réu fez de sua genealogia. Dessa forma, ainda que a migração de André Lessa pudesse ser entendida como a de tantos outros que partiram do reino para a América em busca de fortuna ou de apenas melhores condições de vida, há que se suspeitar de razões subterrâneas. É certo que os relatos do réu não dão muitas informações a esse respeito, sequer permitem precisar em que altura da vida ele deixou Portugal. A ausência da pergunta de praxe, durante o interrogatório de sua genealogia, sobre ter o réu visitado outros reinos (cujo sentido era indicar se o réu se contaminara com as heresias protestantes ou com a religião islâmica), pode indicar ou omissão por parte do visitador ou do notário, ou que o réu respondera que nunca estivera em outras partes, não tendo, por esta razão, o visitador e o notário sentido necessidade de indicar esta negação nos autos do processo. Assim, não se pode saber mais sobre a vida do réu antes de sua chegada a Pernambuco. Resta ao historiador apresentar algumas questões de acordo com o contexto.

A loucura do sapateiro pode ter sido um fator para sua partida da terra natal. Se os loucos ocupavam um não lugar na sociedade e na cultura europeias do período, se se caracterizavam por uma inadequação fundamental, não seria de se estranhar que a personagem tenha sido impedida, ou se sentido impedida, de permanecer em Guimarães, suspeita que se torna mais forte ao considerar-se que ele assumiu o ofício do pai morto, mas não sua posição social. A permanência da família em Guimarães, especialmente, da mãe e da irmã donzela, indica que havia uma posição a ser ocupada, um lugar preciso na

¹⁰⁸¹ *RIHGB*, ano 157, n. 392, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1996, p. 638, 808-809.

sociedade. O louco, contudo, por sua própria definição à época, não podia ocupar nenhum espaço, seu destino era as margens. Ainda mais destinado às sombras e ao esquecimento, rejeitado como monstruoso e abominável, culpado de um crime sem-nome, nos termos do dispositivo da carne, era o sodomita.

Diferentemente do louco, porém, a marginalidade do sodomita se dava às sombras da sociedade, nos espaços de clandestinidade que cada um, sempre de modo precário, como se verá a seguir, conseguia escavar para si. Esse foi o caso de André Lessa, que cultivou a solidão de suas casas como esconderijo para suas práticas eróticas desviantes. Segundo seus relatos, o réu teve duas moradas na vila de Olinda. Em um primeiro momento, morou na rua da Conceição, na freguesia da matriz. Depois, à época de sua prisão, mudara-se para o topo da rua Nova, morando em uma loja de um certo Vicente Côrrea. Em sua casa, tinha o réu sua oficina, onde exercia seu ofício de sapateiro. Ronaldo Vainfas, analisando o caso do sapateiro, descreveu sua morada nos seguintes termos:

Na oficina do Lessa [...] entravam e saíam dezenas de moços e rapazes [...] núcleo de homossexuais [sic] que viviam quase “em família”, sodomizando-se uns aos outros [...] A camarilha do sapateiro afigura-nos, assim, como um típico grupelho de fanchonos: unidos e contumazes na prática do nefando [...].¹⁰⁸²

Os relatos do sapateiro Lessa e de seus parceiros (muitos dos quais também foram processados e condenados pelo visitador) corroboram a imagem de que a casa e oficina do réu eram frequentadas por muitos rapazes. De fato, André Lessa confessou algum tipo de envolvimento homoerótico com mais de duas dezenas de homens, todos moços entre quinze e vinte e poucos anos. Porém, dificilmente justifica-se a imagem de uma multidão de jovens entrando e saindo da casa do réu e, ainda menos, a de uma camarilha de sodomitas liderados pelo sapateiro.

Em primeiro lugar, os encontros do réu com cada um de seus parceiros eram sempre furtivos. Isso não quer dizer que fossem sempre à noite. A maioria deles, ao contrário, deu-se durante o dia, após as refeições, ou ao entardecer. O réu e seus parceiros, em seus testemunhos, frisaram, ao serem questionados pelo visitador, que ninguém, até onde sabiam, nunca os vira fazendo sexo.¹⁰⁸³ A ausência de denúncias de outras pessoas, que não os diretamente envolvidos nas práticas, converge para a mesma avaliação. Assim, o que se pode concluir é que ou ninguém sabia do que acontecia ali, ou que ninguém tinha

¹⁰⁸² VAINFAS. *Trópico dos pecados*, p. 172.

¹⁰⁸³ DGA/TT-Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 02552, fl. 11f.

suspeitas suficientemente fortes para denunciar. De toda forma, o caso não se tornara público, o que fatalmente aconteceria se houvesse sempre dezenas de moços entrando e saindo das casas do sapateiro.

Em segundo lugar, caracterizar a rede de pessoas ao redor de André Lessa como uma camarilha de sodomitas parece excessivo. Não há nada nos processos dos envolvidos indicando que eles se conheciam entre si ou que praticassem uns com os outros os mesmos pecados. Ainda que alguns cometessem atos homoeróticos com outras pessoas, eles não parecem ter qualquer relação com o sapateiro, que dificilmente poderia ter-se percebido como “chefe dos fanchonos de Pernambuco”.¹⁰⁸⁴ A necessária clandestinidade para a prática da sodomia e a precariedade urbana da vila de Olinda (onde inexistiam os estabelecimentos para práticas mais coletivas da sodomia, como ocorria em Lisboa, como será visto a seguir) impunham que a rede social homoerótica fosse dispersa e descentralizada.

Não obstante, é certo que, em sua vida cotidiana em Olinda, o sapateiro Lessa pôde dar vazão aos seus desejos homoeróticos com paixão e violência. Seus relatos diante do visitador comprovam-no. Em sua primeira confissão, ainda no tempo da Graça concedido a Pernambuco, no dia 23 de novembro de 1593, ele narrou seus encontros eróticos com ao menos 11 homens,¹⁰⁸⁵ sendo estes apenas os que ele conseguia nomear, tendo havido outros moços cujos nomes ele não lembrava mais. Com todos, ele confessou atos eróticos que eram então enquadrados na categoria de molícies. Nos termos do processo:

E confessando, disse que de doze ou treze anos a esta parte, por todo este espaço de tempo de treze anos até agora, tem pecado na sensualidade torpe por muitas vezes, com muita sua dissolução, com muitos moços, sendo ele sempre o autor e provocador de tais torpezas. Teve ajuntamento por diante com os membros viris e com as mãos solicitando e efetuando polução um ao outro ele confessante com os moços [...].¹⁰⁸⁶

¹⁰⁸⁴ VAINFAS. *Trópico dos pecados*, p. 260. De acordo com Luiz Mott, as categorias fanchono e sodomita não tinham o mesmo significado. A última dizia dos praticantes do sexo anal, ao passo que a primeira se reservava aos que praticavam os diversos atos abrigados sob a rubrica de pecado de molícies. MOTT, Luiz. *Pagode português: a subcultura gay em Portugal nos tempos inquisitoriais*, p. 128.

¹⁰⁸⁵ Foram eles: Domingos, alfaiate, João Ingres, que estava ora ausente, Francisco d'Abreu, Hipólito mameluco, Antônio Jorge, alfaiate, um mulato criado de Antônio Ribeiro, um moço que era sapateiro, um criado de Baltasar Leitão, um moço filho de Frutuoso Fernandes, Antônio da Rosa e Francisco Carvalho.

¹⁰⁸⁶ “E ConfeSsando djSse quE de / doZe ou // doZe ou treZe annos a esta parte per todo este / espaco de tempo de treZe annos ate ora / tem peccado na SenSualjdade torpe por / mujtas ueZes com mujta Sua deSoluçãõ / com mujtos moços Sendo elle Sempre o au / tor, e prouocador de tais torpeZas. teue / aJuntamentos por djante cõ os mẽbros / Vjrjsles, e com as mãõs Soljejtando et E / fEctuando poluçãõ hum ao outro elle / ConfeSsante com os mocos [...]”. DGA/TT-Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 08473, fl. 3.

Nesse primeiro momento, o sapateiro Lessa assume apenas a autoria de masturbações e toques conjuntos e recíprocos com os vários parceiros. Tais atos constituíam o pecado de molícies e, embora fossem graves, estavam fora da jurisdição inquisitorial. Pressionado pelo visitador, o réu confessou mais, aproximando-se do pecado nefando, sem, contudo, admitir plenamente tê-lo cometido. Sua estratégia para isso foi admitir apenas tentativas frustradas de penetrações anais, descrevendo-as da maneira seguinte:

Confessou mais que também por todo este percurso de tempo, fez mais as mesmas torpezas com outros moços adiante nomeados, com os quais chegou mais avante na maldade do pecado, tendo com eles cometimentos nefandos por detrás com os membros viris nos vasos traseiros, pretendendo efetuar com eles o pecado de Sodomia, ora paciente, ora agente, havendo, alternadamente, conatos e adereços para penetrar com os membros viris nos traseiros, posto que nunca houve penetração perfeita, nem consumação do dito pecado de sodomia, por não se poderem penetrar [...].¹⁰⁸⁷

Esse trecho revela uma estratégia comumente empregada pelos inquisidores na perseguição/interpelação do pecado nefando. Os inquisidores, na maioria das vezes, não esperavam ter em seu poder denúncias ou confissões apenas sobre atos sodomíticos perfeitamente consumados para proceder contra os suspeitos, uma vez que relatos com este nível de detalhes não chegavam espontaneamente à Inquisição de maneira fácil. Frequentemente, o Santo Ofício agia a partir de indícios que a sodomia poderia estar sendo praticada entre algumas pessoas, e esses indícios tomavam a forma de outros atos eróticos que não a penetração anal. Ter qualquer forma de relação sexual com pessoa do mesmo sexo já despertava as suspeitas de que a sodomia acontecera. A partir dessas suspeitas, os inquisidores prendiam e interrogavam os réus, podendo até os submeter ao tormento (ainda que isso raramente acontecesse, como vimo no capítulo anterior), a fim de obter confissões inequívocas de sodomia em sua forma perfeita.

No caso de André de Freitas Lessa, nesse primeiro momento, sua estratégia de não assumir nenhum ato nefando consumado pareceu bem-sucedida. O visitador o admoestou que não cometesse mais tais pecados e o mandou se confessar em confissão geral (relatando toda a sua vida) a um padre da Companhia de Jesus no colégio da mesma

¹⁰⁸⁷ “ComfeSsou mais que també / per todo este discurso de tempo feZ mais / as mesmas torpeZas com oÛtros mocos a / djante nomeados cõ os quaes chegou / mais aVantE na maldade do peccado / tendo com elles acometimentos nefando / por detras com os membros Vjris nos Vasos / traZejros pretendendo Efectuar cõ elles / o peccado de Sodomja ora pacjentE, ora / agente avendo alternadamente Cognatos / E aderenços pera penetrar cõ os membros / Veris nos traZejros posto que nunca ouVe / penetração perfejta, nem conSumação / do djtto peccado de Sodomja por naõ / Se poderem penetrar [...]”. DGA/TT-Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 08473, fl. 4v.

ordem em Olinda, trazendo depois um comprovante disso à mesa da visitação. Vemos aqui mais um exemplo da articulação ou sobreposição do foro da penitência e o da justiça inquisitorial, pelo qual percebemos que a interpelação (sujeição e subjetivação) do sodomita acontecia em múltiplas frentes, voltadas para a formação de consciências culpadas, mesmo que a Inquisição pretendesse ser hegemônica neste campo.¹⁰⁸⁸

Contudo, sua estratégia desmoronaria com a denúncia de uma terceira pessoa, acerca da qual ele não tinha confessado previamente. Essa pessoa foi João Batista, criado do juiz Lopo Soares, um jovem cristão-velho de quinze anos, natural da Ilha da Madeira. Denunciando no dia 27 de maio de 1594, João Batista contou que, no dia anterior, quando fora à casa de André de Freitas Lessa em busca de uns chinelos e sapatos que encomendara, respectivamente, para seu amo e para si, foi atacado pelo sapateiro. Este teria usado de sua maior força para submeter o jovem João Batista, imobilizando-o e pondo-o de bruços sobre uma rede, onde procurou, através da abertura da perna de seu calção, penetrá-lo analmente. Diante do ataque, João Batista alegou, em seu interrogatório, que não conseguiu resistir à força do sapateiro, descrevendo-o como "um homenzarrão grande e valente".¹⁰⁸⁹ A vítima afirmou ter se defendido e pedido clemência a André Lessa, clamando pelas "chagas de Deus Nosso Senhor" para que o oficial mecânico o largasse.¹⁰⁹⁰ Com isso, ele conseguiu impedir que o réu consumasse a penetração, terminando por gozar do lado de fora do ânus da vítima. Mesmo não sendo ainda um relato de cópula sodomítica perfeitamente consumada, a nova denúncia somou-se aos indícios anteriores, constituindo prova suficiente para o visitador decretar a prisão do réu. Com o sapateiro preso, o visitador fez valer todo seu poder de interpelação, conseguindo extrair uma larga confissão do réu, detalhando dezenas de ocasiões em que praticou o sexo anal com variados homens, ora como agente (penetrando), ora como paciente (sendo penetrado).

Vemos, assim, mais uma vez, como o aterrorizante poder inquisitorial podia ser canalizado pelo agente (inquisidor, visitador, deputado) em técnicas interpelativas direcionadas para o incitamento à discursificação da sodomia, encaixando o réu no processo normativo de subjetivação do sodomita, do que temos sinal pela prostração amedrontada de André de Freitas Lessa ao visitador ao final de sua confissão, pedindo

¹⁰⁸⁸ PROSPERI. *Tribunais da consciência*, p. 241-5.

¹⁰⁸⁹ DGA/TT-Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 08473, fl. 8f.

¹⁰⁹⁰ DGA/TT-Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 08473, fl. 8v.

perdão e misericórdia e confessando-se arrependido.¹⁰⁹¹ Como vimos na Parte II, tais demonstrações visíveis de sujeição podiam ser interpretadas pelos inquisidores como uma real contrição do réu, acarretando, posteriormente, em certos casos, alguma benesse ou mercê jurídica no âmbito do processo. Afora isso, a sujeição à relação de poder experimentada no interrogatório era um passo importante na subjetivação de cada personagem como um sujeito carnal, culpado, no foro da consciência e, como logo veremos, no foro de justiça, do horrendo crime da sodomia.

No dia 7 de junho de 1595 (três dias após ser preso, portanto), André Lessa fez um relato. Confessou ter praticado a sodomia muitas vezes com cinco homens. Foram eles: Diogo Henrique, Jorge de Sousa, Salvador Barbosa, um mancebo criado de Antônio Bezerra e um João, criado de um físico castelhano. Confessou ainda masturbações e tentativas incompletas de penetração anal com outros mais. Porém, bastava ao visitador o primeiro conjunto de cópulas. Por meio delas, Heitor Furtado de Mendonça teve material para indiciar e prender quatro dos cinco parceiros do sapateiro. A partir de então, as prisões sucederam-se rapidamente. Jorge de Sousa foi preso a 11 de junho, Salvador Barbosa a 2 de julho, Diogo Henriques a 13 de julho, e João Freire (o criado do físico castelhano) a 30 de agosto.¹⁰⁹²

Ao serem individualmente interrogados pelo visitador para o despacho de seus respectivos processos, esses quatro réus lançaram mais luzes sobre os relacionamentos eróticos do sapateiro e como eles poderiam ser atravessados pela sua loucura confessa. Nesse sentido, destaca-se a confissão de Diogo Henriques, jovem mameluco à época com 18 anos (sendo que tinha 16 quando pecou com o sapateiro Lessa), natural de Olinda. Segundo seu relato, André de Freitas Lessa o pegou e abraçou à força, sujeitando-o a ficar de bruços e o penetrou por de trás. Todavia, ainda que tenha sido penetrado talvez à força, tal não impediu que o próprio Diogo Henriques, por sua vez, também penetrasse ao sapateiro, consumando ambos o pecado nefando. Os dois teriam feito sexo anal cinco vezes, das quais em três foi o sapateiro o agente e, em duas, o jovem mameluco. Ademais, Diogo Henriques confessou ao visitador que André de Freitas lhe contara que fizera o mesmo com o estudante Francisco Gonçalves (um nome que não fora confessado pelo

¹⁰⁹¹ DGA/TT-Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 08473, fl. 22v.

¹⁰⁹² As referências dos processos desses réus são como segue: Jorge de Sousa: DGA/TT-Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 02552, João Freire: DGA/TT-Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 02557, Diogo Henrique: DGA/TT-Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 06349, Salvador Barbosa: DGA/TT-Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 11208.

sapateiro como um de seus parceiros sexuais) e com outros moços. O sapateiro teria inclusive confidenciado a Diogo Henriques sua estratégia para atrair rapazes ao nefando, que consistia em enganá-los com promessas (provavelmente de lhes fazer sapatos ou chinelos) e, assim, trazê-los à sua casa, onde poderiam pecar (à força?). Apesar das ambiguidades apontadas, Diogo Henriques pretendeu transmitir ao visitador a ideia de que ele sempre fora forçado ao sexo por André Lessa, como o trecho final de sua primeira sessão de interrogatório mostra:

[...] e que todas as ditas vezes que pecou ele Réu com o dito sapateiro foram contra sua vontade, pelas provocações do dito sapateiro, o qual uma vez o ameaçou com uma adaga, que o havia de matar se ele viesse a descobrir isto a esta mesa [...].¹⁰⁹³

A confissão de João Freire, outro jovem de 18 anos, é ainda mais ambígua em relação ao seu consentimento no sexo com André Lessa. O rapaz confessou que, tendo ido duas vezes à casa do sapateiro, ele sempre o provocava e importunava para que lhe mostrasse seu pênis, ao que o jovem acabou cedendo, deixando o homem mais velho pegar em seu membro. Após esses encontros preliminares, em outro dia, João Freire tornou à casa de André Lessa e jantaram juntos, inclusive tomando vinho. Embora não diga que tenha se embebedado, o rapaz fez questão de ressaltar que não estava então em seu pleno juízo, devido à bebida. Após comerem e beberem, o sapateiro tornou a importunar e a provocar ao jovem e, dessa feita, usou de força (após as recusas de João Freire) para o lançar de bruços sobre uma arca, baixar-lhe os calções e penetrá-lo analmente, ali cumprindo e consumando o pecado nefando. Essa foi a única cópula que os parceiros tiveram juntos, após o que João Freire se mostrou temeroso das consequências do ato, posto que interpelou ao sapateiro no modo seguinte:

[...] depois de assim estar só, por terem consumado e efetuado o dito pecado nefando, lhe perguntou ele Réu que se ali os achassem naquilo, que lhe fariam, e o dito sapateiro lhe respondeu que [os] queimariam. Então ele Réu disse que pois [se] isso assim era, que se queria ir, e se saiu então e nunca mais lhe quis entrar nem entrou da porta para dentro [...].¹⁰⁹⁴

¹⁰⁹³ “[...] e que todas as djttas ueZes que peccou / elle Reo com o djtto capateiro foj contra Sua / Vontade pellas prouocaçois do djtto / Capateiro o qual huã ueZ ho ameaçou cõ / huã adaga que ho auja de matar Se elle / VieSse a descobrir isto a esta mesa [...]”. DGA/TT-Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 06349, fl. 8f.

¹⁰⁹⁴ “[...] despois de aSsim esta Soo ber terem cõ / Sumado E Efectuado o djtto peccado ne / fando lhe perguntou elle Reo que Se allj / os achaSem naqujllo que lhe farjaõ, e ho / djtto capateiro lhe respondeo que quemarjaõ / Entaõ elle Reo djxe que pois iSso aSsjm / Era que Se querja ir, e se sahio entaõ et / nunca mais lhe quis Entrar nem entrou / da porta pera dentro [...]”. DGA/TT-Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 02557, fl. 8v.

As confissões de Jorge de Sousa e de Salvador Barbosa mostram relações eróticas habituais e consentidas entre os parceiros. O primeiro confessou várias práticas de masturbações e muitas cópulas com o sapateiro, nas quais eles revezavam os papéis de penetrador e penetrado.¹⁰⁹⁵ Salvador Barbosa, por sua vez, confessou ter penetrado André Lessa uma única vez, em discrepância com o que dissera o sapateiro, que alegara ter sido penetrado por Salvador Barbosa cinco ou seis vezes.¹⁰⁹⁶

Esclarecidas as circunstâncias dos encontros sexuais entre esses cinco homens, é necessário retroceder e confrontá-los com a loucura do sapateiro Lesa. Como foi visto, ele confessara que, algumas vezes, tinha acessos de loucura, em que não sabia o que fazia, e, em alguns deles, pudera ter forçado alguns rapazes a fazerem sexo consigo, do que não tinha lembrança certa, também como consequência do seu estado de desvario. Essa descrição se harmoniza com as narrativas de Diogo Henriques e de João Freire sobre como o sapateiro os forçara a cometer o pecado de sodomia. Assim, em pelo menos algumas das vezes que cometera o pecado nefando, o sapateiro André Lessa não estava em seu juízo ordinário e talvez nem sequer percebesse que forçava os parceiros contra a vontade deles, ou, ao menos, é o que dava a entender nas descrições dos atos sexuais que forneceu à mesa da Visitação. Em lugar de violência, o sapateiro parecia ver as cópulas como demonstrações de grande amizade para com seus parceiros.¹⁰⁹⁷

O visitador Heitor Furtado de Mendonça, todavia, não considerou a loucura do sapateiro na decisão do processo, a despeito da categorização que o direito português do Antigo Regime fazia do louco como irresponsável, como mais uma figura da menoridade. Uma razão para isso poderia ser o entendimento de que nem todas as cópulas nefandas foram praticadas por André Lessa estando ele em delírio. Outra, que, ao se confessar louco, o sapateiro dera a prova cabal de que, afinal, não o era. O visitador despachou as considerações dos juízes acerca do processo de André de Freitas Lessa no dia 4 de julho de 1595, exatamente um mês após a prisão do sapateiro. O julgamento foi posto nos seguintes termos:

Foram vistos estes Autos em Mesa e pareceu a todos os Votos que, visto ser o Réu tão habituado à horrenda e nefanda torpeza de sodomia, e constar e

¹⁰⁹⁵ DGA/TT-Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 02552, fl. 8-11.

¹⁰⁹⁶ Salvador Barbosa confessou ainda ter praticado molícies e tentado consumir o nefando com Antônio Paes e Antônio de Andrade. DGA/TT-Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 11208, fl. 7-10.

¹⁰⁹⁷ DGA/TT-Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 08473, fl. 8v.

confessar consumir o dito pecado nefando tantas vezes, com tantas pessoas, e as mais considerações que se tiveram [...].¹⁰⁹⁸

Não houve dúvida entre os juízes de que o sapateiro era culpado no crime de sodomia. Não simplesmente culpado, aliás, o réu foi percebido e declarado como muito habituado ao pecado, tendo-o consumado muitas vezes e com muitas pessoas, o que estava demonstrado pelas confissões e denúncias que constavam nos autos do processo. E a isso teria se resumido a discussão do processo pelos juízes, não fosse a existência da expressão “e as mais considerações que se tiveram”. Esta era uma expressão típica do jargão inquisitorial, cujo sentido era resumir a discussão oral que ocorreu entre os juízes sobre os pormenores do caso. Contudo, para o historiador, ela acaba constituindo um limite de opacidade do processo, uma vez que emudece os juízes. Teria a questão da possível loucura do réu sido discutida pelos juízes? Nunca saberemos com certeza, podemos apenas inferir que, caso esse ponto tenha sido levantado, a decisão final foi de que ele não era louco, sendo, por conseguinte, penalmente imputável.

De fato, o sapateiro André Lessa não foi considerado incapaz, visto que foi sentenciado e degredado. Mesmo na hipótese de os juízes terem acreditado no seu relato de loucura, no momento do processo, ele se mostrou lúcido e capaz, bem como na maioria das vezes em que praticou a sodomia. Assim, ainda que ele não fosse, aos olhos contemporâneos, plenamente são do juízo, ao olhar do Antigo Regime português, ele o era de modo suficiente.

Assim, para ser condenado como sodomita, o estado (talvez temporário) de loucura do réu não teve influência aparente. O que contou definitivamente foi o número expressivo de cópulas e a diversidade de pessoas com as quais elas foram cometidas. Isso conduz, finalmente, à questão do sodomita como relapso, como sujeito jurídico responsável (ou não) por ações praticadas em desacordo com as leis do reino e da Igreja. Todos os cinco homens envolvidos e processados no caso do sapateiro Lesa foram condenados a penas maiores ou menores,¹⁰⁹⁹ pois todos foram considerados capazes de

¹⁰⁹⁸ “Foaõ Vistos Estes Autos Em Mesa E Pareção / a todos os Votos que Visto Ser o Reo tã habituado a / horrêda E nefanda torpeza de sodomia, E cõStar E con / feSsar cõSumar o dito peccado neffãdo tantas ueSes / cõ tantas peSsoas, E as mais cõSideraçõis que Se tiueraõ [...]”. DGA/TT-Lisboa, Inquirição de Lisboa, processo 08473, fl. 31.

¹⁰⁹⁹ André de Freitas Lesa foi condenado a servir sem soldo por dez anos na galés do reino e a penitências espirituais. João Freire foi condenado a dois anos de degredo nas galés e a penitências espirituais. Jorge de Sousa foi condenado a degredo de cinco anos para o reino de Angola e penitências espirituais. Diogo Henrique foi condenado a degredo de três anos nas galés do reino e a cumprir penitências espirituais. Finalmente, Salvador Barbosa foi degredado por três anos para o reino de Angola e obrigado a cumprir penitências espirituais.

cometer e assumir as responsabilidades de seus atos, não importando a loucura de André Lessa ou a possível embriaguez de João Freire.

Todavia, salientemos que, em algumas circunstâncias, a embriaguez poderia servir sim de *álibi* para os praticantes do nefando. Vimos, detalhadamente, um caso nesse sentido com o sodomita maranhense Francisco Coelho no capítulo anterior. De acordo com António Manuel Hespanha, o estado de bêbado era semelhante ao do louco em sua qualidade incapacitante, pois o bêbado, qual o louco, não tinha consciência de seus atos, ficava sem faculdades e sem senso, como que em um estado de loucura voluntária. Porém, no plano religioso, o bêbado não se livrava das culpas dos pecados que cometia em estado de embriaguez, posto que o próprio ato de se embriagar era por si um pecado. Não obstante, era praxe processual os inquisidores interrogarem réus e testemunhas se eles tinham tomado vinho ao cometerem seus pecados / crimes, uma vez que a Inquisição não deixava de ser um tribunal.¹¹⁰⁰ No processo de Francisco Coelho, dezenas de testemunhas certificaram o estado de embriaguez constante do réu, inclusive (o que, para os inquisidores, era o principal) durante as cópulas sodomíticas. Certamente, o caso de Francisco Coelho, como já tivemos a oportunidade de comentar, foi bastante singular, devido à qualidade da defesa escrita que o réu conseguiu articular antes de ser enviado preso à Lisboa, o que serviu para provar suas contraditas e enfraquecer as acusações. Não obstante isso, os inquisidores frisaram sua condição de *bêbado* na sua sentença de absolvição, demarcando que não era tanto que ele era inocente (no sentido de não ter pecado), mas sim que ele fora juridicamente irresponsável pelos pecados que cometera.¹¹⁰¹

É interessante comparar o caso de André de Freitas Lessa com o de Bartolomé Sánchez, conforme foi narrado por Stuart Schwartz. Bartolomé Sánchez foi um pobre diarista rural e cardador de lã, membro de uma família extensa e dado a proferir críticas e condenações de cunho religioso-teológico. Segundo o autor, a personagem "era o que hoje chamamos de mentalmente instável ou perturbado", dando mostras, inclusive, de confundir sua identidade pessoal, uma vez que às vezes dizia acreditar que era o profeta Elias. Além disso, tinha outras práticas controversas, como desconfiar dos padres (especialmente os que não se mantinham celibatários), não pagava o dízimo, não adorava a cruz ou qualquer imagem de santo (as quais considerava como sendo ídolos) e pretendia

¹¹⁰⁰ HESPANHA. *Imbecilitas*, p. 95-96.

¹¹⁰¹ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 01717.

manter uma relação direta com Deus. Ademais, criticava a Inquisição. Por todas essas práticas discursivas e não discursivas, foi preso pela Inquisição de Cuenca, no reino da Espanha. Schwartz julga que, fosse Bartolomé Sánchez um converso (isto é, cristão novo), teria fatalmente sofrido as penas mais graves, porém, como era cristão-velho, os inquisidores usaram mais de persuasão do que de violência supliciante para com ele. Bartolomé Sánchez chegou a ser libertado, após professar arrependimento. Contudo, reincidiu nas mesmas culpas (voltou a delirar, segundo Schwartz) e tornou a ser preso, sob denúncia de luteranismo. Ainda assim, não foi condenado, porque, diferentemente do que ocorrera no caso de André de Freitas Lessa, os inquisidores espanhóis acreditaram na *verdade de sua loucura*, transferindo-o, conseqüentemente, para outra instituição disciplinar, um manicômio.¹¹⁰² Vemos, pois, que a loucura poderia sim ser uma categoria de irresponsabilidade penal no âmbito do foro inquisitorial. Ainda que as definições de quem seria sujeitado como louco ou como pecador/criminoso fossem tênues e imprecisas na Época Moderna.¹¹⁰³

A sodomia, nas sociedades de Antigo Regime do Império português, era um pecado e um crime – aliás, como já vimos, de foro misto. O discurso da carne cristã a descrevia, como vimos na Parte I, como uma transgressão, um ato horrendo e misterioso cometido por pecadores que, assim, se aproximavam do gentio idólatra, eram afeminados morais (fracos, *molles*), corruptos, focos da ira divina e dissidentes, não dissimilares aos hereges, aos judaizantes e, como veremos, aos muçulmanos. As instituições de poder, particularmente o Santo Ofício, interpelavam os praticantes do homoerotismo e do sexo anal como criminosos/pecadores culpados, aterrorizando-os por meio de instrumentos jurídicos persecutórios (denúncias, penas infamantes, a fogueira, entre outros). Por tudo isso, vemos como os sodomitas vivenciavam a sodomia pelo prisma da culpa jurídica,

¹¹⁰² O autor conclui sua análise do caso de Bartolomé Sánchez assinalando que, embora ele tenha sido suspeito de heresia e diagnosticado como louco, suas crenças e comportamentos eram comuns às culturas populares ibéricas da Época Moderna, as quais a Igreja da Contrarreforma tinha dificuldades em normatizar. SCWARTZ. *Cada um na sua lei*, p. 49-50.

¹¹⁰³ Entre os séculos XVI e XVIII, as relações entre a loucura e outras instâncias de não-conformidade ou não-adequação social foram estreitadas em algumas instituições disciplinares, como os hospitais e manicômios, no contexto do grande internamento. Através de um processo de sujeição/subjetivação, ocorreu a criação de novas figuras do estranho e do bizarro, a partir de personagens conhecidos e, até então, familiares às culturas populares - o louco entre eles, mas também os vadios, os sodomitas, as prostitutas. Em um novo entrelaçamento da medicina e da moral, uma nova forma de culpa foi atribuída às transgressões da carne, somando-se à culpa jurídica do pecado (que de forma alguma arrefeceu), recuperando o imperativo ascético bastante antigo da mortificação da carne. Tais desdobramentos, contudo, no que tocavam a sodomia, como uma categoria possível de subjetivação homoerótica (mas não somente), ainda não se faziam presentes em nosso recorte de pesquisa, o Império ultramarino português durante a primeira modernidade. FOUCAULT. *História da loucura*, p. 79-110.

não como uma identidade substancial de seu ser. A sodomia continuava sendo experimentada mais como um acidente, do que como uma substância (resgatando, ainda, a definição tomista). A necessidade de os réus serem considerados capazes e responsáveis pelo ato sodomítico que praticassem ratifica ainda mais essa compreensão do fenômeno.

No próximo item, discutiremos como os sodomitas lidavam com a confusão existente no Período Moderno entre as dimensões pública e privada da vida social. Essa discussão aprofundará a descrição de como as pessoas daquele tempo entendiam e experimentavam os prazeres sodomíticos como ações que ditavam certas estratégias para sua prática clandestina.

5.2. A sodomia entre o público e o privado

Na casa de Pedro Ferreira, um jovem de 20 anos, carpinteiro de naus na Ribeira de Lisboa, por volta da segunda metade do século XVII, ocorriam galhofas.¹¹⁰⁴ Desde a festa de São João (24 de junho) de 1661, sua vizinha Maria Pacheca Cabral incomodava-se com a movimentação constante na casa do carpinteiro, devido a tais galhofas. O dicionarista Raphael Bluteau definiu esse termo como boa mesa com estrondo e alegria.¹¹⁰⁵ É uma boa descrição das reuniões que seguidamente aconteciam naquela insuspeita casa, localizada na rua d'Almada na freguesia de Santa Catarina em Lisboa.

A vizinha de cima via, com grande incômodo, uma sucessão de homens, todos jovens entre quinze e vinte poucos anos, mas de diversas qualidades, entrarem na casa de Pedro Ferreira para festejar. Maria Pacheca preocupou-se tanto com o que ocorria ali sob seus pés, que tratou logo de encontrar uma maneira de investigar o que faziam tantos rapazes reunidos, tão alegremente. Para tanto, ela se utilizou de um buraco que havia no chão de tábuas sem ladrilho do quarto em que dormia. Por que essa mulher sentiu uma vontade tão irresistível de saber o que acontecia na privacidade de seu vizinho? Diante do que estudamos na Parte II, sobre como a Inquisição interpelava, com sua pedagogia

¹¹⁰⁴ Luiz Mott relata que festas semelhantes ocorriam em várias outras casas, até mesmo de alguns padres, em Lisboa na mesma época. Eram verdadeiros pagodes de sodomitas, e todos despertaram a curiosidade e a repulsa dos vizinhos. MOTT. Pagode português: a subcultura gay em Portugal nos tempos inquisitoriais, p. 135-136.

¹¹⁰⁵ O dicionarista esclarece ainda que galhofear com alguém tinha o sentido de zombaria. BLUTEAU, Raphael. Galhofa. In: BLUTEAU, Raphael. Vocabulário português & latino: aulico, anatomico, architectonico [...]. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 - 1728, v. 5, p. 71. Disponível em <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/galhofa>. Último acesso em out.2020. O dicionário *Priberam*, contemporâneo, dá um sentido similar para galhofa, como risota, escárnio, troça, festa alegre e ruidosa, mas também como espécie de bolo de farinha e ovos ou como peixe de Portugal, do gênero múgil. "Galhofa", in *Dicionário Priberam da Língua Portuguesa* [em linha], 2008-2013, <https://www.priberam.pt/dlpo/galhofa> [consultado em 24.dez.2019].

do medo, todos os cristãos a delatarem os pecados de seu próximo (ainda mais um pecado gravíssimo e que era entendido como tendo terríveis consequências para a coletividade), podemos atribuir a vontade de saber de Maria Pacheca ao cumprimento de seu dever cristão, como uma injunção das relações de poder (normalizadoras) do dispositivo da carne.¹¹⁰⁶

Colocando-se sobre esse buraco, ela, sua filha Mariana Cabral Pacheca e sua criada Caterina da Silva viram muito do que acontecia na casa do carpinteiro. Através desse providencial buraco, as três mulheres penetraram o espaço privado (era, afinal, tão privado assim? Como foi visto, não o era nem como espaço do segredo, nem como da intimidade) de Pedro Ferreira. A partir da espionagem dessas três mulheres, podem ser traçadas considerações em duas direções. Em primeiro lugar, há que se considerar a dinâmica histórica do que, no período abordado, era entendido como público ou como privado. Em segundo lugar, é importante investigar como as festas dos rapazes na casa de Pedro Ferreira se relacionavam a modos de sociabilidade característicos de uma cultura popular na Idade Moderna. Finalmente, será o caso de perguntar onde e como esses dois direcionamentos da análise se interceptam.

Nas sociedades de Antigo Regime no Período Moderno, não existia uma definição clara entre o que, depois, se constituiria como uma esfera pública e uma esfera privada da vida dos indivíduos. Isso porque ambas estavam em processo de constituição, daí a fluidez e a indistinção, existente nesse momento, entre espaços e práticas que, depois, se mostrarão como típicos do público ou do privado. Tal fluidez é atestada pelo sentido duplo presente na dicotomia público-privado, conforme apresentados nos dicionários portugueses do século XVIII. O dicionário do padre Bluteau apresenta a seguinte definição de público:

Publico: Commu. *Publicus, a, um. Communis, is. Mase. & Fem. ne, is. Neut.* He fama publica, que fizestes isto. *Fama est, ou fama fert, te id fecisse. Cic.* Como he fama publica. *Ut fama est, ut hominum fama est. Plaut.* Isto he cousa publica, sabida de todos. *Pervagata res est, & vulgaris. Cic. Res lippis, ac tonsoribus nota est. Horat. Res est trita, communis, & pervagata. Cis. Res nota, ataque apud omnes pervulgata. Cic.*

O publico. Os Cidadãos, a gente de qualquer lugar. O commum dos homens. O bem publico, o bem do publico. *Bonum publicum, i. Neut.* A minha chegada não foy custosa, nem deu trabalho algũ, nem ao publico, nem ao particular. *Nemini meus adventus labori, aut sumptui, neque publicè, neque privatim fuit. Ctc.* O dinheyro do publico. *Pecunia publica, AEs publicum. e AErarium, ii. Neut. Cic.* Dar hum livro ao publico. *Librum edere. Suet. Vid. Luz.* Dar hum

¹¹⁰⁶ VAINFAS. *Trópico dos pecados*, p. 224; BENNASSAR. *Inquisición española*, p. 94-125.

livro à luz. Se isto se fizer assim, será para o bem publico. *Hoc si ita fiat, publico fiet bono. Plaut.*

Em publico. Não apparecer em publico. *Publico carere. Cic. Publico abstinere. Suet. Tacit* Não se atreve apparecer em publico. *In publico esse non audet. Cic.* Bem vos lembra, que dizia Artemidoro, que todos os dias banqueteava Apronio, não só em publico, mas tambem a custa do publico. *Memoriâ tenetis Artemidorû dicere, Apronium quotidie solitum esse, nom modò in publico, sed etiam de publico convivari. Cic.* Tambem se diz, *Sumptibus publicis.* Fallar em publico. *Ad populum dicere. Cic.*

Mulher publica. Meretriz, Magana. *Vid.* nos seus lugares. Ovidio chama às moças de má vida. *Vulgares puelle.* Esta mulher he mulher publica. *Se omnibus per vulgat mulier. Cic.*¹¹⁰⁷

Algumas décadas mais tardes, o lexicógrafo Antonio de Moraes Silva deu a seguinte definição para o conceito em seu *Diccionario da lingua portugueza*.

Público, adj. Do comum, do uso de todos; v.g. *as ruas da cidade são públicas.* § *Mulher pública,* meretriz. § *O público,* a gente de qualquer terra. § *Em público,* perante muita gente; nas ruas; nos teatros, e lugares de concurso; v.g. *não aparece em público.* § *Direito público,* V. *Direito.* § *Tirar a público uma obra,* publicá-la. *Arte de furtar.*¹¹⁰⁸

Nas definições apresentadas pelos dois dicionaristas, vemos que dois sentidos para o conceito de *público* se fazem presentes. De um lado, era público aquilo que era conhecido por todos. Um comportamento público era aquele que conferia ao seu ator uma fama por tê-lo desempenhado, uma fama de que todos sabiam, portanto, pública. Assim, era público também o que aparecia perante todos, o que se punha às vistas de todas as pessoas, do público. Por outro lado, era público o que fosse comum a todos os homens, a todos os cidadãos, de modo que o bem público dizia do bem da coletividade, não do indivíduo particular. Nesse segundo sentido, encaixa-se a definição da prostituta como uma mulher pública, uma vez que ela era entendida, por definição, como uma *propriedade comum a todos*, não apenas de um particular, que seria o marido.

A definição de privado do dicionário de Bluteau ecoa este duplo sentido:

Privado: Particular. Huma pessoa privada, que não exerce officio algum publico, que trata só da sua familia, & dos seus entereces domesticos. *Privatus,* ou *homo privatus. Cic.* A vida privada, a que se passa em particular, sem officio publico. *Vita privata, ae Fem. Cic.* (Não se contentava de dar leys ao

¹¹⁰⁷ BLUTEAU, Raphael. Público. In: BLUTEAU, Raphael *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico [...].* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 - 1728, v. 6, p. 817. Disponível em <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/diccionario/1/p%C3%BAblico>. Acesso em out.2020.

¹¹⁰⁸ SILVA, Antonio de Moraes. Público. In: SILVA, Antonio de Moraes. *Diccionario da lingua portugueza.* Re compilado dos vocabulários impressos até agora, e nesta segunda edição novamente emendado e muito acrescentado. V. 2. Lisboa: Typographia Lacerdina, [1789] 1813, p. 524. Disponível em <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/diccionario/2/p%C3%BAblico>. Acesso em out.2020.

Imperio, mas também à vida *Privada*. Duarte Ribeyr. Vida da Princesa Theod. pag. 153.)

Privado. Opposto a publico. Feyto em presença de pouca gente. Exame privado. *Examen privatum* (O Reytor nos exames *Privados* terá toda a jurisdição necessaria para quietação, & concerto delles. Estatut. da Universid. pag. 57.)¹¹⁰⁹

A dualidade dos sentidos do privado, como o particular (secreto) ou como o não público, aparece também no *Diccionario* de Antonio de Moraes Silva, se nos atentarmos para alguns vocábulos.

Particular, adj. Próprio, peculiar de alguma coisa, ou pessoa. § Singular, específico: v.g. "*virtude particular*"; para alguma doença. § *Um particular*; i. é, homem sem officio público. § *Vida; estado particular*; i. é, de homem não público [...]. *Em particular*: em segredo: is. distinta, e separadamente; nomeadamente: v.g. *saudades a todos, e em particular a Pedro*. § *Os particulares*. V. *Particularidades*. § *No particular de sua casa*; i. é, no interior. § *Nesse particular*; i. é, nesse negócio.

Privadamente, adv. Em particular; occultamente, incógnito; com as portas cerradas: v.g. *assistir privadamente aos officios divinos*. [...] *Em público, e privadamente com as mulheres, disputem, e pratiquem nas Letras Sagradas*.

Privado, p. pass. de Privar. § Despojado. § Proibido. [...] Não público: v.g. *Exame privado*; para obter o grau de doutor. § *Pessoa privada*: sem emprego público.¹¹¹⁰

Privado, por conseguinte, era aquilo que não dizia respeito à coletividade, uma vez que a pessoa privada era aquela que não exercia qualquer officio público. Privado resvalava para o sentido de particular, algo que era singular, específico, distinto a alguém individualmente. Aqui, público parece se referir também ao Estado, como instituição voltada para a manutenção do bem comum (o privado sendo o que se opunha à ideia de *res publica*, da coisa pública, isto é, de todos). A vida privada era aquela afastada dos officios públicos, que tinha em mente apenas os seus interesses particulares. Mas não apenas isso, pois também era privado o que não ocorresse na presença de muita gente, o que não aparecesse às vistas do público. Nesse segundo sentido, privado tinha a ver com o segredo, com o que ocorria no *interior*, em oposição ao público, que ocorria na *rua*.

Observa-se, portanto, que, nas terras do Império português do Período Moderno, o julgamento do que era, ou deveria ser, público ou privado, seguia, como propôs Nuno

¹¹⁰⁹ BLUTEAU, Raphael. Privado. In: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino*: aulico, anatomico, architectonico [...]. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 - 1728, v. 6, p. 750. Disponível em <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/privado>. Acesso em 24.dez.2019.

¹¹¹⁰ SILVA, Antonio de Moraes. Particular, privadamente, privado. In: SILVA, Antonio de Moraes. *Diccionario da lingua portugueza*. Recompilado dos vocabulários impressos até agora, e nesta segunda edição novamente emendado e muito acrescentado. V. 2. Lisboa: Typographia Lacerdina, [1789] 1813, p. 402; 524. Disponível em <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/2/privado>. Acesso em 28.agos.2020.

Gonçalo Monteiro, uma dupla oposição: uma, entre o comum e o específico (particular), outra, entre o conhecido e o oculto (secreto).¹¹¹¹ Essa dupla oposição foi também apontada por Jeff Weintraub como os dois modos fundamentais pelos quais as distinções entre o privado e o público foram pensadas por diversas correntes do pensamento político ocidental:

Uma razão pela qual os critérios envolvidos [em diferentes categorizações do público e do privado] são irredutivelmente heterogêneos é que, no nível mais profundo e geral, por trás das diferentes formas da distinção público/privado, estão dois tipos de imagens, fundamental e analiticamente bastante distintos, em termos dos quais o “privado” pode ser contrastado com o “público”:

1. O que está escondido ou retirado contra o que é aberto, revelado ou acessível.
2. O que é individual, ou refere-se apenas a um indivíduo, contra o que é coletivo, ou afeta os interesses de uma coletividade de indivíduos. Esta distinção entre o individual/coletivo pode, por extensão, tomar a forma de uma distinção entre a parte e o todo (de alguma coletividade social).¹¹¹²

Partindo desses dois conjuntos de imagens, o autor entende que a historiografia da vida privada, cuja primeira grande obra coletiva é a coleção francesa *História da vida privada*, dirigida por Philippe Ariès e Georges Duby, escrita em cinco volumes e publicada, originalmente, em 1986, percebe a dualidade do público/privado principalmente por meio da distinção entre o aberto, revelado ou acessível e o escondido ou retirado. É também nesse sentido que a investigação a seguir está orientada, procurando distinguir como o que era público (conhecido por todos) ou privado (secreto, sigiloso) se relacionava, de modo sempre dinâmico, com a prática sodomítica. O segundo sentido (a dualidade entre o coletivo-público e o individual-particular-privado), embora tenha sido igualmente evocado por Ariès, ao abordar o papel da constituição do Estado Moderno em uma nova definição do público (como estatal, dirigido ao bem comum),¹¹¹³ tem menor relevância para as dinâmicas cotidianas da prática sodomítica no período.

De modo que nos indagamos até que ponto e de que forma as práticas sodomíticas, e as subjetividades que, concomitantemente, aí se formavam, eram privadas. Ou melhor, até que ponto conseguiam os sodomitas manter-se clandestinos (uma necessidade para escapar aos tentáculos interpeladores do Santo Ofício) em sociedades em que as barreiras

¹¹¹¹ MONTEIRO, Nuno Gonçalo. Introdução. In: MONTEIRO, Nuno Gonçalo. (Org.). *História da vida privada em Portugal*. A Idade Moderna. Lisboa: Círculo de Leitores, Temas e Debates, 2011, p. 8.

¹¹¹² WEINTRAUB, Jeff. The theory and politics of the Public/Private Distinction. In: WEINTRAUB, Jeff; KUMAR, Krishan. (Orgs.). *Public and private in thought and practice*. Chicago: University of Chicago Press, 1997, p. 4-5.

¹¹¹³ ARIÈS, Philippe. Por uma história da vida privada. In: CHARTIER, Roger. (Org.). *História da vida privada 3*. Da Renascença ao Século das Luzes. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 21-25.

entre o público (o conhecido de todos, comum e/ou indistinto) e o privado eram débeis e relativas? De um lado, as práticas sodomíticas nem sempre aconteciam dentro de casa ou mesmo dentro de quartos, em camas (na América portuguesa, a mera ocorrência de camas em cada casa não era garantida). Como veremos logo a seguir, a sodomia podia se dar em diferentes lugares, mesmo nas ruas. A casa, como lugar por excelência da família, não garantia sempre o ocultamento necessário a essas práticas proibidas. Desse modo, o lugar do privado (como oculto, segredo, íntimo) podia se inverter, temporariamente, provisoriamente, com o do público.

Phillipe Ariès bem notara que, nas sociedades de Antigo Regime, os lugares de intimidade eram precários, as comunidades próximas que enquadravam cada indivíduo (a comunidade rural, a pequena cidade, o bairro ou vizinhança) eram meios em que todos se vigiavam uns aos outros (pois todos podiam se conhecer em algum nível).¹¹¹⁴ Indo além, Fernando Novais, apontou como, na América portuguesa (e talvez possa se pensar os mesmos para as outras colônias portuguesas), havia uma imbricação dessas esferas, elas não apenas se confundiam, na vida cotidiana, como estavam ligadas, articuladas e invertidas.¹¹¹⁵

Ariès descreveu como três grandes fatores conformaram a lenta construção da barreira contemporânea entre público e privado. Foram eles a progressiva centralização do Estado (avançando sobre jurisdições dos poderes a ele concorrentes, como as comunidades e seus direitos tradicionais, a Igreja e suas leis morais); a difusão da alfabetização e da leitura (em suas variadas modalidades), sobretudo devido à imprensa; e a elaboração das novas formas do cristianismo (inclusive católico), que deram ênfase à devoção interior.¹¹¹⁶ Esse último fator foi particularmente detalhado na Parte II da tese, uma vez que se relacionava diretamente com os processos de disciplina e confessionalização no Império ultramarino português da Época Moderna.¹¹¹⁷

Esses três fatores foram, ao longo dos séculos, transformando as formas de privacidade e de publicidade. Ariès elenca seis categorias importantes das transformações da privacidade no período. A primeira diz da civilidade, que gera um pudor novo, um

¹¹¹⁴ ARIÈS. Por uma história da vida privada, p. 10.

¹¹¹⁵ NOVAIS. Condições de Privacidade na colônia, p. 14.

¹¹¹⁶ Michel de Certeau fala de um processo de privatização e interiorização da vida cristã, uma retirada da ordem política, durante o Antigo Regime. DE CERTEAU, Michel. *A escrita da história*. Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rev. tec. Arno Vogel. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2011, p. 170.

¹¹¹⁷ ARIÈS. Por uma história da vida privada, p. 11-13.

novo escalonamento entre o que devia ser escondido (privado) e o que deveria ser mostrado (público), dizendo de uma nova atitude em relação aos corpos, sobre os quais passou a incidir uma reserva crescente. A segunda refere-se a uma vontade crescente de relatar-se a si mesmo como forma de autoconhecimento (acompanhando o crescimento da alfabetização na Europa). A terceira é a formação do gosto pela solidão como outra oportunidade de autoconhecimento. A quarta refere-se às novas formas de amizade, que agora aconteciam como um sentimento polido em um relacionamento de tranquila fidelidade. A quinta, como confluência das categorias anteriores, diz da experiência nova do cotidiano como exteriorização de si mesmo, exigindo refinamentos rotineiros, que levam à elaboração do valor de *gosto* (ou bom gosto); enfim, uma nova arte de viver. Finalmente, a sexta categoria é a transformação sofrida pela casa, como reflexo das novas formas de privacidade.¹¹¹⁸

Em relação ao público, o autor situa o problema em dois níveis inter-relacionados. Um é o da sociabilidade. De acordo com Ariès, a sociabilidade anônima (da rua, da praça, das comunidades) foi, aos poucos, sendo deslocada por uma sociabilidade cada vez mais restrita à família ou ao indivíduo. O problema do historiador seria, desse modo, analisar como se passou de uma sociabilidade em que privado e público se confundem, para outra em que estas esferas estão separadas, na qual o privado pode até reduzir a extensão do público. O segundo nível é o do problema do Estado, em que o público se refere ao serviço do Estado e o privado (o particular) a tudo que escapasse a ele, interessando, ao historiador, acompanhar o processo pelo qual o Estado foi desprivatizado (a referência maior aqui é a sociedade de corte sob Luís XIV na França, em que a casa do rei representava o Estado inteiro)¹¹¹⁹. Se, de um lado, o Estado, paulatinamente, deixa de ser visto e gerido como bem particular (privado), então, e de outro lado, o espaço privado vai se fechando em si mesmo, separando-se do serviço público e preenchendo-se com a família.¹¹²⁰

As análises de Ariès referem-se à história da vida privada na França, o que demanda alguns ajustamentos para nossa pesquisa. Como visto acima, os contextos plurais do império português impedem uma transposição simples de tais análises. Fernando Novais aponta que a imbricação do público e do privado era algo em comum

¹¹¹⁸ ARIÈS. Por uma história da vida privada, p. 14-18.

¹¹¹⁹ ELIAS, Norbert. *A sociedade de corte*. Investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte. Trad. Pedro Süsskind; prefácio Roger Chartier. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001, p. 97-131.

¹¹²⁰ ARIÈS. Por uma história da vida privada, p. 21-24.

entre a metrópole portuguesa e suas colônias. Todavia, a peculiaridade do viver em colônias se mostrava na inversão que nelas ocorria entre as mesmas esferas. É a partir disso que o historiador delinea o processo histórico próprio das colônias (especificamente da americana), no qual a progressiva definição da esfera privada associa-se à superação do antigo sistema colonial e à construção da nação.¹¹²¹

Fernando Novais quis mostrar como as manifestações cotidianas da privacidade na colônia se relacionavam às estruturas básicas da colonização. Tais estruturas davam à vida privada na colônia sua especificidade, a qual dizia das sensações intensas de ambiguidade, descontinuidade, desconforto, instabilidade, provisoriedade e desterro que a marcavam. Em meio a isso, é importante destacar a principal peculiaridade da América portuguesa, a saber, o escravismo (uma forma extremada da compulsão ao trabalho). A escravidão na América portuguesa agia como uma clivagem fundamental entre as pessoas que ali viviam, porém, em conjunção com a intensa mobilidade que também caracterizava o viver na colônia, acabava por produzir uma sociedade bastante característica. Tratava-se de uma sociedade na qual a rígida hierarquia estamental, herança metropolitana, era confrontada com formas de mobilidade social horizontal e vertical. Daí a sensação de ambiguidade própria do viver em colônia. Novais, mostra, portanto, como os processos mais gerais da progressiva distinção entre público e privado, apontados por Phillippe Ariès, são, até certo ponto, deslocados pelas formas de existência nas colônias, onde a ambiguidade e o desconforto geravam formas sociais muito diferentes e, em alguns sentidos, negadoras da Europa Moderna.¹¹²²

Fosse no reino ou nas colônias, as esferas do público e do privado, durante o Antigo Regime, funcionavam de maneira precária e instável, devido à fragilidade das suas fronteiras. Como logo detalharemos, incidentes cotidianos eram capazes de gerar penetrações do público em espaços de outro modo privados, por outro lado, havia casos em que certos comportamentos podiam ocorrer em espaços a princípio públicos, mas que, por alguma circunstância, ofereciam condições contingentes de clandestinidade e segredo. Assim, uma forma de interpretação do processo de constituição da barreira firme e bem delimitada entre o público e o privado (o processo de modernização) é a que o compreende como uma paulatina drenagem do amplo espaço das sociabilidades públicas

¹¹²¹ NOVAIS. Condições de Privacidade na colônia, p. 14-15.

¹¹²² NOVAIS. Condições de Privacidade na colônia, p. 14-39.

indistintas pela esfera da privacidade, que foi, assim, se consolidando como um domínio separado da vida das pessoas.

Na Parte II, nós investigamos como o controle da função anal ativa dos sodomitas foi uma dimensão importante dos processos de reforma (normatização) social empreendidos em larga escala nas sociedades ocidentais no início da modernidade. O controle da função anal, cuja atividade era um dos traços marcantes das culturas populares no período, do que vimos alguns traços em confissões e processos inquisitoriais, se inseria também no processo de constituição da fronteira entre o privado (o secreto, individual, que não deveria ser mostrado a todos) e o público (o que poderia ser apresentado a todos, o visível, aberto e coletivo), uma vez que, como mostrou o historiador Jacques Revel, a normatização e a uniformização das manifestações corporais formaram uma das linhas do processo de constituição de uma esfera de intimidade e privacidade *distinta* durante o Antigo Regime.¹¹²³ Assim, as pessoas foram interpeladas a se civilizarem, isto é, adotarem a civilidade.¹¹²⁴ Isso se traduzia em injunções para que o indivíduo aprendesse a separar em si mesmo, nos seus comportamentos (como em suas práticas eróticas) e em seu próprio corpo, o que, doravante, poderia ser público (classificado como civilizado, de *civilité*, vindo de *civilitas*, compartilhável com todos, *moralmente bom*), e o que deveria ser deslocado para o privado (classificado como particular, secreto, *moralmente ruim*). O ânus, as funções do baixo corporal (intestinais, excrementícias, sexuais, reprodutivas) foram relegadas à privacidade (ao secreto) e, por conseguinte, passaram a ser consideradas, tacitamente, como moralmente ruins.¹¹²⁵ Elias descreveu assim a construção do sentimento de pudor nas sociedades ocidentais.¹¹²⁶ As expressões de

¹¹²³ REVEL. Os usos da civilidade, p. 169-185.

¹¹²⁴ Elias traçou a sociogênese do conceito de civilização na história francesa, o que nos é útil para pensar a noção de civilidade. Em resumo, a ideia francesa de *civilisation* resultou de um longo processo de incorporação, pelas camadas burguesas, de algumas práticas cortesãs da nobreza de corte, absorvendo seu *ethos* cortesão e, aos poucos, assumindo-o como um caráter geral. "As convenções de estilo, as formas de intercâmbio social, o controle das emoções, a estima pela cortesia, a importância da boa fala e da conversa, a eloquência da linguagem e muito mais — tudo isto é inicialmente formado na França dentro da sociedade de corte, e depois, gradualmente, passa de caráter social para nacional". ELIAS. *O processo civilizador*. Volume 1, p. 49-50. Assim, a civilidade defendida e disseminada por Erasmo está na genealogia da noção de civilização, por referir a uma prática de normatividade dos comportamentos das pessoas, segundo um preceito de otimização das comunicações na esfera pública. "A verdadeira civilidade consiste em livrar-se de todos os idiotismos e reivindicar somente as expressões corporais que são reconhecíveis e aceitáveis para o maior número. Pois seu único objetivo é unir mais os homens". REVEL. Os usos da civilidade, p. 175.

¹¹²⁵ REVEL. Os usos da civilidade, p. 186.

¹¹²⁶ "O cuidado e a seriedade impertubáveis com que são publicamente discutidas questões que mais tarde tornaram-se altamente privadas e rigorosamente proibidas em sociedade deixa bem clara a mudança da fronteira do embaraço. O fato de que sentimentos de vergonha são mencionados frequentemente e explicitamente na discussão mostra bem a diferença no padrão". ELIAS. *O processo civilizador*, p. 131.

intimidade, juntamente a um largo conjunto de práticas corporais, foram deslocadas para o território de uma vergonhosa e pudica privacidade.¹¹²⁷

Uma evidência disso é a lenta diversificação e especialização dos cômodos das casas entre os séculos XVI e XVIII, um processo que se inicia nos grupos de elite e, lenta e precariamente, se difunde pelos grupos intermediários e populares. Orest Ranum estudou esse processo em países como França, Inglaterra e Holanda, bem como em algumas cidades da Península Itálica, indicando como a delimitação de espaços domésticos, tais como jardins fechados, os quartos de dormir, a *ruelle* ou alcova, o gabinete e o escritório, marcaram a constituição de lugares voltados para a vivência da intimidade e interiorização da subjetividade.¹¹²⁸ Para Portugal, um estudo semelhante, focando exclusivamente as classes intermediárias e populares, foi feito por Fernanda Olival. A historiadora concluiu que, no Período Moderno, esses grupos tinham poucas condições materiais e socioculturais propícias à construção e manutenção de espaços de intimidade, levando suas vidas quase sempre no domínio público (no sentido de às vistas de outras pessoas), e entendendo a privacidade principalmente como tudo o que deveria ser secreto, afastado dos olhos de terceiros.¹¹²⁹ Por sua vez, Leila Mezan Algranti, analisando as vidas domésticas das famílias na América Portuguesa, indica que, ao longo dos séculos de colonização, uma esfera de intimidade se limitou ao nível da consciência e da fé (expressado em devoções particulares e em relações afetivas), não havendo uma preocupação forte com a vida familiar. Desse modo, também no Brasil, o que se entende hoje como esfera privada (o espaço da intimidade familiar) demandou uma lenta construção histórica, somente começando a ser observável, de forma ainda precária, a partir de meados do século XVIII (guardadas as diferenças regionais entre as várias partes da colônia).¹¹³⁰

A segunda dimensão a ser analisada, como pontuado anteriormente, é como as galhofas homoeróticas ocorridas na residência de Pedro Ferreira se relacionavam a modos de sociabilidade característicos de uma cultura popular na Idade Moderna. Os relatos das três espãs forneceram aos inquisidores detalhes das galhofas, supostamente secretas,

¹¹²⁷ REVEL. Os usos da civilidade, p. 191.

¹¹²⁸ RANUM. Os refúgios da intimidade, p. 211-262.

¹¹²⁹ OLIVAL, Fernanda. Os lugares e espaços do privado nos grupos populares e intermédios. In: MONTEIRO, Nuno Gonçalo. (Org.). *História da vida privada em Portugal*. A Idade Moderna. Lisboa: Círculo de Leitores; Temas e Debates, 2011, p. 244-275.

¹¹³⁰ ALGRANTI, Leila Mezan. Famílias e vida doméstica. 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. 83-154.

aparentemente privadas, dos rapazes. Seus relatos indicam a existência de modos clandestinos de sociabilidade cultivados pelos praticantes do pecado nefando.¹¹³¹ Seus modos de se portar, falar, flertar e acariciarem-se, nesse ambiente fechado, cuja privacidade não se mostrou inviolável, revelando a debilidade da barreira entre as esferas do público e do privado, inserem-se em uma cultura popular que, ao longo da Idade Moderna, conflitava com as tentativas de avançar uma cristianização mais profunda por parte das Reformas religiosas.¹¹³²

Conforme estudamos em detalhes na Parte II, o historiador Peter Burke definiu cultura popular como um sistema de significados, atitudes e valores (e as formas simbólicas que os expressam) partilhados pelos grupos subalternos (no caso da Europa do Período Moderno, esses grupos eram de difícil definição, destacando-se, entre eles, os camponeses e os artesãos) de uma sociedade, mas não apenas eles. A pequena tradição da cultura popular era frequentada cotidianamente também pelos membros das elites pelo menos até a conclusão da segunda fase das reformas culturais da Primeira Modernidade, ao final do século XVIII.¹¹³³ Destarte, não se deve usar o conceito de cultura popular de modo a confrontar, de maneira estanque, dois grupos supostamente monolíticos e coesos (o que não foram), a elite e o povo. Como vimos anteriormente, Bakhtin mostrou que a fronteira entre o popular e o elitista era tênue na Europa moderna, além de ambos os grupos comportarem expressiva variedade interna. Ao se pensar em formas culturais das pessoas comuns, é importante pensar na circularidade da cultura entre os grupos sociais, de um ponto a outro da pirâmide social. Assim, para Bakhtin, a cultura das pessoas do povo opunha-se nem tanto a das elites, mas a uma cultura oficial, em relação à qual os próprios membros das elites poderiam transgredir, o que frequentemente faziam.¹¹³⁴ A não-oficialidade das culturas populares, durante a Época Moderna, fundava-se em sua exterioridade aos universos do Estado e da Igreja, configurando um segundo mundo (uma outra vida) de escapatória às pressões, cada vez maiores, de disciplina, autocontrole e

¹¹³¹ Os relatos de Maria Pacheca Cabral, de sua filha Mariana Cabral Pacheca e de sua criada Caterina da Silva compõem, originalmente, o processo inquisitorial de Pedro Ferreira. Foram copiados também no processo de João Rodrigues. DGA/TT-Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 00164, DGA/TT-Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 07346.

¹¹³² BURKE. *Cultura popular na Idade Moderna*, p. 15-24.

¹¹³³ "Na Espanha, como em outros lugares, os reformadores alcançaram de fato muitíssimo menos do que queriam. Também pode-se dizer que alcançaram mais do que queriam, no sentido de que o movimento de reforma teve consequências importantes que eles não pretendiam nem esperavam. A mais óbvia foi o aumento da separação entre a grande e a pequena tradição. [...] As reformas afetaram mais rápida e cabalmente a minoria culta do que as outras pessoas, e assim acentuaram e aprofundaram a separação dessa minoria em relação às tradições populares". BURKE. *Cultura popular na Idade Moderna*, p. 323.

¹¹³⁴ BAKHTIN, Mikail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*, p. 1-50.

civilidade da cultura letrada oficial.¹¹³⁵ Sua espinha dorsal era o princípio carnavalesco, cujos elementos eram nela permanentes, dando a comicidade que era a maior característica das culturas populares, como já tivemos a oportunidade de estudar. Em suas práticas, festas e galhofas, as culturas populares corroíam as hierarquias e distâncias oficiais, acalmavam o medo e o terror, transformando-os em cômicas formas de grotesco. O medo, como temos visto, era uma poderosa arma de disciplina e interpelação de instituições oficiais, como o Santo Ofício. No terreno das culturas populares, ele era sempre vencido pelo riso.¹¹³⁶

No caso dos praticantes da sodomia, tal circulação também parece ter existido. Ainda no tempo da segunda visitação do Santo Ofício ao Brasil, em 1618, o ex-governador da Bahia Diogo Botelho foi denunciado por seu antigo pajem Fernão Rodrigues.¹¹³⁷ Este relatou ao visitador Marcos Teixeira detalhes de orgias que o então governador promovia em suas moradas na cidade da Bahia e em Lisboa. O pajem, que tinha, no tempo em que serviu a Diogo Botelho, por volta de onze anos de idade, foi um favorito do então governador, que o mimava e enchia de presentes. Na condição de favorito, tomou parte de muitos encontros eróticos com o então governador e outros homens, em várias ocasiões do dia, mas particularmente após os jantares e as ceias.¹¹³⁸ Vê-se que a prática de se reunirem homens para divertirem-se com atos homoeróticos e sodomíticos não se restringia a um grupo social, ao contrário, acontecia entre grupos da

¹¹³⁵ De Certeau mostra como, no século XVIII, a divisão entre elite e povo (ou popular) se deu nos termos de uma divisão entre o que seria racional e o que pôde ser deslocado para o campo da superstição ou da selvageria. A cultura da elite estaria no primeiro campo, enquanto a popular, no segundo. Essa clivagem teria se operado também no campo da religião cristã. Assim, o cristianismo popular foi sendo concebido, pela cultura erudita, como folclore, na medida que escapava aos esforços de disciplina das Igrejas. Por outro lado, nas situações em que o cristianismo e as suas igrejas participavam das práticas de poder, foi possível   religião cristã tomar parte, de algum modo, do processo de secularização em curso entre os séculos XVIII e XIX, ratificando uma racionalidade que, n  obstante, não mais definia e que, progressivamente, invertia os princípios da religião. DE CERTEAU. *A escrita da história*, p. 187-8.

¹¹³⁶ BAKHTIN. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*, p. 3-9; 30-41.

¹¹³⁷ é interessante notar que Diogo Botelho não foi o único governador da Bahia relacionado ao pecado nefando. No século XVII, Gregório de Matos fez crítica ferina ao governador-geral Ant nio Luiz Gonç lves da Câmara Coutinho (1690-1694), acusando-o, entre outras práticas, de sodomita, no poema *Apologia cavillosa em defesa do mesmo governador Antonio Luiz*. Os versos sobre a sodomia do governador aparecem ao fim do poema: “Valha o diabo a vossa alma / cabelos de colomim, / mandou-vos El-Rei por acaso / desgovernar os quadris? / Mandou-vos acaso El-Rei / com as fêmeas não dormir, / senão com vosso criado / que   bomba dos vossos rins? / No mais vos levanta falsos / todo este povo civil / mas isto do vosso corpo / vo-lo levanta o Luís. / Mandou-vos El-Rei acaso / a Sodoma, ou ao Brasil? / Se não viveis em Jud , / quem vos meteu a Rabi? / Mandou-vos El-Rei que fosse / vosso pajem meretriz, / madrastra de vossos filhos, / como dizem por aí? / Ora ide-vos co diabo, / que já não quero acudir / por um Tucano, um Fanchono, / um Sodoma, um vilão ruim”. MATOS, Gregório de. *Obra poética*. Edição James Amado. 5  ed. Rio de Janeiro: Record, 2010, p. 180-182.

¹¹³⁸ 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. *Anais do Museu Paulista*, tomo XVII. Introdução de Eduardo D’Oliveira França e S nia Siqueira, p. 380-3884.

alta nobreza portuguesa, como Diogo Botelho, e entre populares e artesãos, como Pedro Ferreira, sugerindo a possibilidade de circulação dessas práticas de festas homoeróticas, o que também é corroborado pelas descrições feitas por Mott das chamadas *Danças dos fanchonos*, a que fizemos referência no capítulo anterior, e outras festas sodomíticas em Lisboa no século XVII.¹¹³⁹

Paralelamente, cabe pensar como a prática sodomítica do governador da Bahia cruzava-se com a definição do público como coletividade, ligada à constituição do aparelho estatal, e do privado, particular, como algo no nível da intimidade. Diogo Botelho usava suas moradas na cidade da Bahia e em Lisboa como locais para realização de seus prazeres particulares, ainda que alguns desses lugares tivessem funções de governo e de administração colonial. Por exemplo, as duas casas em que morou na Bahia ficavam no terreiro do Colégio, sendo que uma delas era justamente chamada de "casa del Rei" e abrigava, em 1618, o Tribunal da Relação da Bahia. Detectamos, por conseguinte, certa fluidez entre as esferas pública e privada no uso que o governador e seus criados faziam de um espaço que, a princípio, era do público.¹¹⁴⁰ Fluidez que não deixa de ser relativa, uma vez que várias das práticas sodomíticas aconteciam na câmara de dormir do governador Diogo Botelho, um espaço de maior privacidade mesmo na sede do governo colonial. A fluidez entre as esferas era ademais ressaltada pelo uso privatista da coisa pública que identificamos no relacionamento de Diogo Botelho com alguns de seus amantes,¹¹⁴¹ a maioria dos quais eram seus criados, tendo uns recebidos cargos na

¹¹³⁹ "Durante mais de dezesseis anos seguidos este sacerdote, capelão em São Miguel Aquém do Castelo, acolheu dezenas de ganimedes que se divertiam em sua casa jogando tómbolas, bebendo, fornicando e degustando guisados de pombas, que numerosas eram criadas no quintal. Às vezes, faziam ruidosas festas, às quais os vizinhos chamavam de 'grandes pagodes'. A algazarra era tanta que 'da janela os fanchonos desacatavam quem passava'". MOTT. *Pagode português: a subcultura gay em Portugal nos tempos inquisitoriais*, p. 134.

¹¹⁴⁰ Lembremos como Elias explicou que as residências da nobreza cortesã francesa, *hôtel* ou *palais*, replicavam em menor escala o caráter mais público, nos dois sentidos de coletivo e comum, da casa do rei, reunindo ali pequenas sociedades, que eram como cortes em miniatura. As casas da nobreza eram guarnecidas por uma multidão de criados, que se diferenciavam entre si segundo a hierarquia dos serviços que prestavam. Elias mostra que mesmo os aposentos dos senhores, ainda menos os do rei, não eram totalmente privados, no nosso sentido contemporâneo, ou melhor, a barreira da esfera privada ainda não sequestrara e isolara totalmente os dormitórios da nobreza. Os aposentos de dormir da nobreza, chamados *apparteents privés*, eram frequentados regularmente pela criadagem, para tarefas de cuidados com o quarto e com os senhores, que se acumulava na antecâmara, onde esperavam para servir aos nobres, tal como esses esperavam na antecâmara real para servir ao monarca. Ressaltemos que, para a nobreza do Antigo Regime, os criados, os populares, mal chegavam a ser humanos, naturalizando as desigualdades sociais, de modo que não devemos nos surpreender com um relato como o de Fernão Rodrigues, segundo o qual todos os criados do governador da Bahia sabiam de suas práticas sodomíticas. O governador provavelmente pouco se importava com eles. ELIAS. *A sociedade de corte*, p. 66-73.

¹¹⁴¹ Vemos aqui uma instância do traço patrimonialista que caracterizava a estrutura administrativa do império português. Segundo Villalta: "Absolutista nos termos aqui postos, a monarquia portuguesa era também patrimonialista. Assim, a organização do poder político pelo soberano, como ensina Max Weber,

administração colonial, outros, vantagens diversas (como casamento e dinheiro) a partir das redes de clientela do governador.¹¹⁴²

Diferentemente de Fernão Rodrigues, cuja confissão centrou-se nas dezenas de cópulas que manteve com Diogo Botelho e seus outros serviçais, os relatos das três mulheres deram outros detalhes. Todas as três destacaram que os homens que se reuniam na casa de Pedro Ferreira mantinham práticas “desonestas”. No período, como esclarece Bluteau, o termo “desonestidade” podia se referir também a ações contra a continência e a castidade, correspondendo à expressão “pecados desonestos”, dentre os quais a sodomia figurava com lustro.¹¹⁴³ Essas práticas consistiam em tocarem música e dançarem uns com os outros, em chamarem-se uns aos outros por nomes femininos, conversarem sobre os homens com quem transavam, avaliando as performances eróticas de cada um, abraçarem-se e beijarem-se uns aos outros, pegando nos membros viris dos companheiros, praticarem preliminares sexuais e contarem anedotas homoeróticas.¹¹⁴⁴

Os relatos das três mulheres revelam riquezas de detalhes para o historiador contemporâneo. Todavia, há que se indagar a razão da existência de tal nível de detalhamento. Os relatos contidos nos processos inquisitoriais de sodomia, na maioria das vezes, fixavam-se na forma e na quantidade dos atos eróticos que constituíam a sodomia – a penetração anal com emissão de sêmen dentro do ânus do parceiro(a) ou encontros sexuais entre duas mulheres. Era a ocorrência ou não do pecado formal que sobretudo interessava aos inquisidores, que, ademais, usavam de jargões jurídicos próprios para traduzir e inscrever os relatos sexuais que ouviam nos autos dos processos. Trata-se aqui da questão dos filtros culturais dos inquisidores, que diluíam as narrativas originais,

dava-se de forma análoga ao seu poder doméstico, confundindo-se o público com o privado, de tal sorte que o patrimônio público era tomado como propriedade pessoal do governante, com o que riquezas, bens sociais, cargos e direitos eram distribuídos por ele como sua propriedade pessoal. Nessas condições, havia um quadro administrativo pessoal do monarca, constituído por servidores (não por funcionários), regidos pela ética do "jeitinho", o que combinava com a falta de competências fixadas segundo regras objetivas, de hierarquia racional definida, de um sistema de nomeações e de promoções reguladas, de formação profissional, de salário fixo ou pago em dinheiro". VILLALTA, Luiz Carlos. *O Brasil e a crise do Antigo Regime português (1788-1822)*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2016, p. 28.

¹¹⁴² O confessante Fernão Rodrigues de Souza admitiu que recebia muitos mimos e presentes do governador. Relatou ainda que Diogo da Silva, outro criado e também amante dele e do governador, recebera o cargo de almoxarife na cidade da Bahia, assim como Agostinho Ferreira, mais um criado e amante do governador, tivera seu casamento armado por Diogo Botelho, que lhe deu ainda "muitos mil cruzados". SEGUNDA visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo inquisidor e visitador o licenciado Marcos Teixeira, p. 380-2.

¹¹⁴³ BLUTEAU, Raphael. Deshonestidade. In: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico [...]*. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 - 1728, p. 147. Disponível em: <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/deshonestidade>. Acesso em out.2020.

¹¹⁴⁴ DGA/TT-Lisboa, Inquirição de Lisboa, processo 00164, fl. 4-13.

conforme discutidos por Carlo Ginzburg e Ronaldo Vainfas.¹¹⁴⁵ Se não era uma preocupação central dos inquisidores documentar os pormenores das sociabilidades homoeróticas, por que alguns processos continham essas informações? Podemos pensar uma resposta em dois níveis. Em um mais subterrâneo, não seria impossível pensarmos que um ocasional detalhamento das circunstâncias e das práticas sodomíticas sugeriria uma dilatação da vontade de saber que movia os inquisidores, cobiçosos de adentrar e normatizar as almas dos pecadores sodomitas em todas as suas dimensões, para a salvação (sujeição e subjetivação) mais completa dos criminosos e deles mesmos, pois a obrigação pastoral implicava o pastor na condenação de suas ovelhas.¹¹⁴⁶ Ademais, a extorsão de confissões por vezes detalhadas também poderia gerar algum prazer ao inquisidor, configurando algo parecido com as espirais perpétuas do poder e do prazer descritas por Foucault.¹¹⁴⁷ Há prazer no exercício de um poder que interroga: teriam os inquisidores sentido o agulhão da carne enquanto ouviam e ditavam confissões? Em um segundo nível, mais evidente no funcionamento jurídico cotidiano do tribunal, a resposta está na casuística de cada processo. No caso em questão, a resposta entrelaça-se também com a problemática do público e do privado.

As festas dos rapazes, que Maria Pacheca Cabral, sua filha e sua criada espreitavam, deveriam ter sido acontecimentos privados, secretos. Dentro da dupla dicotomia subjacente à oposição público e privado (o comum e o específico e entre o conhecido e o oculto, como visto acima),¹¹⁴⁸ esses encontros de moços com gosto pelo homoerotismo eram pensados e vividos por eles como secretos, algo que eles não fariam daquela maneira na rua, diante de todas as outras pessoas. Porém, vê-se aí a precariedade do espaço suposto como privado no Antigo Regime, como já notara Phillippe Ariès.¹¹⁴⁹ Mesmo pretendendo-se secretas e ocultas, essas festas não escaparam ao olhar e ao julgamento do público, ademais, açulado pelo Santo Ofício para detectar e delatar transgressões às leis e normas do discurso da carne. Quão mais forte a curiosidade das vizinhas, o que se pode medir pelo nível de detalhes que gravaram na memória e relataram

¹¹⁴⁵ GINZBURG. O Inquisidor como antropólogo, p. 9-21. GINZBURG. *O queijo e os vermes*, p. 11-26. VAINFAS, Ronaldo. Moralidades brasílicas: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista. 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. 242-243.

¹¹⁴⁶ FOUCAULT. *Segurança, território, população*, p. 172-3.

¹¹⁴⁷ FOUCAULT. *História da sexualidade 1*, p. 48-9.

¹¹⁴⁸ MONTEIRO. Introdução, p. 8-9.

¹¹⁴⁹ ARIÈS. Por uma história da vida privada, p. 10.

na mesa inquisitorial, mais intensos podemos supor os sentimentos de medo e culpa que sentiam como sujeitos carnavais.

Em primeiro lugar, a vizinha estranhou o movimento de pessoas (sempre homens jovens, mulatos, escravos, estudantes, soldados, artesãos, vadios) na porta da casa de Pedro Ferreira. Ainda que as festas transcorressem a portas fechadas, o limiar entre a porta e a rua, nos momentos de entrada e saída da casa, foi o bastante para criar ocasião de suspeitas. Depois, Maria Pacheca Cabral usou das debilidades das construções do período para romper ainda mais o frágil véu de privacidade da casa de Pedro Ferreira, usando do já comentado buraco entre o chão do seu quarto de dormir e o teto da sala do sobredito. Foi nessa posição que ela pôde ver (com espanto, temor ou excitação? Ou todas as três?) as brincadeiras eróticas que ali se davam. A privacidade das festas logo escoou, pois Maria Pacheca Cabral não tardou em contar todo o caso à filha e à criada. E depois a um padre, em confissão, e, finalmente ao inquisidor. Nesse momento, a festa dos sodomitas já passara ao público, no sentido de que se tornaram conhecidas por terceiros, e dali, apesar do segredo inquisitorial, atravessou os séculos até o presente.

Contudo, nem todos os segredos dos sodomitas reunidos ao redor de Pedro Ferreira, as vizinhas curiosas conseguiram devassar. Do seu ponto de espreita, as mulheres conseguiam espiar a sala e a entrada do quarto de dormir (onde havia uma cama) do carpinteiro, desde que houvesse uma candeia iluminando o quarto à noite. Devido a essas limitações espaciais e visuais, nenhuma das três denunciante chegou a ver uma cena de sexo com penetração anal entre qualquer dos presentes às festas de Pedro Ferreira. O mais que elas conseguiram ver e ouvir foram casais de rapazes entrando no quarto (que, aliás, era um aposento sem janelas), de onde escutavam gemidos, palavras eróticas e sons de corpos batendo um contra o outro (e talvez da cama arrastando-se com a força dos corpos?). Ou uma vez em que a criada Caterina viu Pedro Ferreira abraçando-se, beijando-se e masturbando-se reciprocamente com um soldado chamado Vicente, até ambos molharem o chão. A própria existência de um cômodo separado do restante da habitação por uma porta e com uma função específica (o sono e o sexo) aponta para a ocorrência, ali, de um precário espaço de intimidade.¹¹⁵⁰

¹¹⁵⁰ A historiadora Fernanda Olival registra que a existência de um cômodo separado, por um vão, porta ou cortina, e especializado para dormir não era o mais comum entre os grupos populares e intermédios da sociedade portuguesa. Também a posse de uma cama não era amplamente difundida, sendo mais comum existir um colchão (de palha, pena, lã ou outros materiais) que, à noite, era posto sobre o chão, ou sobre esteiras e mantas, e, durante o dia, guardado numa arca. Esses dados ressaltam, novamente, a precariedade dos poucos espaços de intimidade existentes nas sociedades de Antigo Regime, principalmente fora dos grupos de elite. OLIVAL. Os lugares e espaços do privado nos grupos populares e intermédios, p. 254-256.

Dessa forma, nenhuma delas pôde dar testemunho, no Santo Ofício, sobre atos sodomíticos consumados entre quaisquer dos rapazes. É isso que explica o detalhamento com que seus depoimentos foram transcritos nos autos dos processos, pois o máximo que eles demonstravam eram indícios (ainda que fortes) de que a sodomia poderia ter ali acontecido. Essas sugestões do pecado nefando foram importantes para justificar que a Inquisição mandasse prender algumas das pessoas citadas (e mesmo esta decisão não foi unânime entre os inquisidores, acabando por ser assentada pelo Conselho Geral), e instaurasse processos contra elas. Mas, por si próprios, os indícios não eram suficientes para a condenação.¹¹⁵¹

De fato, Pedro Ferreira não foi condenado. A muito contragosto, os inquisidores tiveram que absolvê-lo das acusações de sodomia, pois, mesmo após meses de sua prisão, nenhuma pessoa apresentou-se para denunciá-lo de atos nefandos consumados. Os inquisidores propositalmente pausaram seu processo entre fevereiro e maio de 1662, na esperança de que uma denúncia mais contundente aparecesse. No fim, o jovem carpinteiro foi solto dos cárceres secretos, após assinar termo de segredo.¹¹⁵²

O exato oposto se deu com o mulato João Rodrigues, escravo de Manuel Caldeira de Castro e conviva frequente das festas de Pedro Ferreira. Ademais dos indícios fornecidos pelas três vizinhas, ele foi denunciado por dois homens, Manoel de Matos e Francisco Mouro. Esses dois falaram diretamente do sexo anal que tiveram com João Rodrigues, configurando provas fortes do pecado de sodomia. Por essa razão, os inquisidores levaram o seu processo adiante, acusaram-no e admoestaram-no até que o próprio mulato confessasse ter praticado a sodomia. Ou seja, fizeram valer seu poder interpelativo, dobrando as resistências do réu até que ele produzisse um discurso de verdade sobre si, no qual se reconhecia como culpado de sodomia, sujeitando-se e subjetivando-se como sodomita. Com todos esses elementos em mãos, os inquisidores o consideraram convencido e confesso no pecado nefando e como tal o condenaram.¹¹⁵³

Vê-se, portanto, que os lugares e os tempos em que as pessoas praticavam a sodomia poderiam influenciar diretamente a direção que os processos inquisitoriais tomavam, na medida em que locais onde a barreira da privacidade fosse mais precária, ou inexistente, poderiam permitir às testemunhas acumular e relatar mais detalhes sobre

¹¹⁵¹ DGA/TT-Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 00164, fl. 14-16.

¹¹⁵² DGA/TT-Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 00164, fl. 23-24.

¹¹⁵³ João Rodrigues foi condenado às penas de confisco de todos seus bens, a sair em auto público da fé para ouvir sua sentença, a ser açoitado pelas ruas de Lisboa e ao degredo por tempo de cinco anos nas galés do rei. DGA/TT-Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 07346.

cada caso, especialmente a comprovação da cópula sodomítica perfeita. As escolhas de onde e quando praticar esses atos sexuais eram, por sua vez, pressionadas pelas dinâmicas entre os espaços públicos e privados, que se entrecruzavam e se permeavam nas sociedades de Antigo Regime do Império português. A necessidade de sigilo e segredo para praticar a sodomia, vista a perseguição inquisitorial, era outro fator que contribuía para essas decisões. Mas qual lugar era seguro? Que momento do dia ou da noite esconderia melhor os amantes? Como o público e o privado variavam para dar cobertura ou revelar os sodomitas? Estas são as questões que serão discutidas no próximo item.

5.2.1. Tempos e espaços da sodomia

Os lugares e os tempos escolhidos pelos praticantes do nefando para consumir seus prazeres variavam conforme as condições específicas em que a dinâmica do público e do privado se desenrolava em suas localidades de moradia. As pessoas que desejassem cometer atos proscritos pela Coroa e pela Igreja, como a sodomia, precisavam, por conseguinte, julgar quais momentos e locais permitiriam um menor risco de exposição ao público, guardando maiores possibilidades de manter o segredo e o sigilo necessários para tais práticas. Sodomitas que pecaram em regiões, vilas ou cidades díspares, como Lisboa e Salvador, por exemplo, ou nos sertões de Minas Gerais ou no Maranhão, tinham, à sua disposição, uma oferta variada de lugares e momentos do dia ou da noite passíveis para encontros sexuais necessariamente furtivos.

Uma questão que nos fica, talvez para além das possibilidades do historiador (dado o limite das fontes), é como a necessidade do segredo e da clandestinidade (mais até do que de uma privacidade comum, como a que poderiam desfrutar homens e mulheres casados segundo as leis da Igreja em seu sexo conjugal) se relacionava aos sentimentos de culpa, ódio a si e medo emanados e estimulados a partir do dispositivo da carne, por meio de suas várias técnicas de interpelação. Como vimos com o caso de Francisco Coelho, essas técnicas de interpelação não se restringiam ao Santo Ofício, se esparramavam por vários aspectos, agentes e instituições que povoavam o universo cotidiano das pessoas comuns, inclusive dos praticantes da sodomia. Podemos admitir que o segredo era necessário para sobreviver e manter a aparência pública de si nas sociedades do Antigo Regime, mas o que era esse sobreviver?¹¹⁵⁴ Quais os efeitos do jogo

¹¹⁵⁴ Segundo Elias, o novo sentido de pudor, que aos poucos se aprofundava nas sociedades ocidentais, agia não só no sentido de banir alguns comportamentos do convívio social. Agia também na crescente elaboração daqueles comportamentos que o indivíduo ainda podia exercer frente a outros, uma elaboração que significava maior refinamento dos costumes, ou seja, dos comportamentos individuais executados

do público e do privado sobre as subjetividades sodomíticas? Nossa esperança é que, ao longo do capítulo, a discussão dos casos nos ajude a lançar algumas luzes, mesmo que hesitantes, sobre essas questões.

A variedade de tempos e espaços para a prática da sodomia, que se percebe através da leitura das fontes inquisitoriais, mostra que a formação da barreira entre o público e o privado, isto é, que as condições de uma privacidade mais rigidamente separada de intrusões do público, não estava no mesmo estágio em todas as regiões e temporalidades que compunham o Império português na Época Moderna. Como se verá a seguir, com a discussão de casos específicos, no mais das vezes, eram as pessoas comuns que davam concretude à separação das esferas pública e privada, ou seja, tornavam algo secreto, particular, ou o expunham a todos, por meio de suas práticas e das escolhas que elas tinham como consequência. Para justificar tal hipótese, aqui serão abordadas práticas sodomíticas transcorridas em localidades esparsas pelo Império e em diversos séculos.

Dando seguimento à discussão dos processos dos envolvidos nas festas galhofeiras em casa de Pedro Ferreira (focalizadas no item anterior), pode-se observar como alguns homens utilizavam os espaços das ruas de Lisboa para praticarem o nefando. Para tanto, serão analisados, a seguir, os processos de João Rodrigues e de Francisco Mouro, parceiros que foram no ato sodomítico ou, aos olhos da normatividade jurídica-carnal da Inquisição, criminosos cúmplices no abominável pecado nefando.

Como foi visto, João Rodrigues era conviva frequente nas festas em casa do carpinteiro Pedro Ferreira e era mulato e escravo. Tinha 22 anos quando foi processado. As duas denúncias de sodomia que constam de seu processo, para além dos testemunhos das três vizinhas, mostram outros espaços sendo usados para fins sexuais.

O primeiro denunciante, Manoel de Matos, armador, casado e de 36 anos de idade, relatou o envolvimento que teve com um certo mulato, cujo nome não sabia. Disse que esse mulato, com o qual já tinha certo conhecimento (se falaram outras vezes), encontrou-o certa noite em uma calçada de Lisboa. Ali, na rua, o tal mulato pôs a mão sobre a

perante os outros, em público. Revel fala que houve, na Época Moderna, por conseguinte, um triunfo da aparência, resultado da certeza de que o imperativo de um(a) cuidado/disciplina na apresentação de si mesmo perante os outros era uma técnica de governo de si (e dos outros, como se vê na literatura de manais de etiqueta que floresceu no período), importante para que a comunicação entre os pares pudesse ocorrer. Daí que, a partir das cortes régias, foram se impondo exigências comportamentais que afetavam todos os aspectos do cotidiano. Esse processo, aliás, se articulava, no nível da formação pedagógica das crianças, com os processos mais largos de reformas das culturas populares, uma vez que, como escreveu Revel, "já não se espera da criança a alegria erasmiana, mas 'algo de grave e majestoso', 'certo ar de elevação e grandeza', 'um ar de gravidade e sabedoria'". ELIAS. *O processo civilizador*, p. 65-70; REVEL. Os usos da civildade, p. 186-7.

braguilha de sua calça, apalpando seu membro viril e o convidou logo a dormirem juntos. É preciso salientar que as expressões “dormir juntos”, “dormir com ele” ou “dormir com ele por de trás” eram eufemismos usados nos processos inquisitoriais em lugar das palavras populares para o sexo, consideradas impróprias pelos inquisidores. Assim, o mulato fez uma proposta sexual direta, no meio da rua, a Manoel de Matos, que imediatamente a aceitou. O casal não foi, porém, para uma casa ou qualquer outro lugar que hoje poderíamos dizer que era separado (privatizado) das vistas do público de forma rígida o suficiente a garantir a clandestinidade necessária a uma relação proscrita. Foram os dois para uma pedreira, localizada na região chamada dos Cordões em Lisboa. Tratava-se de um lugar aberto, logo, disponível ao trânsito comum, ou seja, aberto ao público. Algo que acontecesse ali, a princípio, estaria às claras, às vistas de todos, não poderia ser privado, escondido. Porém, os amantes se dirigiram para a pedreira sob a cobertura da noite. Nessas condições, o lugar serviu para que o casal levasse a cabo seus desejos, longe de olhos curiosos e delatores, ou seja, com condições, ainda que precárias, de privacidade. Portanto, a pedreira, que era um local público, no sentido de que aberto e pertencente a todos, se viu momentaneamente transformada em um espaço de alguma privacidade, porque permitiu a manutenção de um segredo (prestou-se a preservar uma prática como subterrânea). Ali, o mulato baixou suas calças e deitou-se de bruços no chão, enquanto seu parceiro apenas tirou seu pênis para fora e o penetrou analmente, gozando dentro. Consumou, assim o pecado da sodomia.¹¹⁵⁵

O segundo denunciante foi Francisco Mouro, que também estava sendo processado pela Inquisição. Natural do Marrocos, essa personagem andou por diversos lugares, em terra e no mar, entre Portugal e Marrocos, no norte da África, antes de entrar em Lisboa através de Mazagão, praça fortificada lusitana marroquina, como narrou ao inquisidor em sua sessão de genealogia.¹¹⁵⁶ Em relação a João Rodrigues, contou que abordou o mulato para pedir-lhe que lhe conseguisse uma mulher, pois sabia que João Rodrigues era alcoviteiro. Com isso, o proxeneta concordou, desde que o mouro lhe fizesse antes o favor de dormir com ele. Após concordarem com o preço, partiram logo em busca de lugar onde praticar o ato sexual. Como no caso anterior, esses dois parceiros

¹¹⁵⁵ Como foi dito, Manoel de Matos não sabia o nome do mulato com quem tivera o encontro sexual na pedreira. Para ter certeza de que se tratava do mesmo João Rodrigues (já preso nos cárceres do Santo Ofício), os inquisidores usaram uma interessante técnica de reconhecimento. DGA/TT-Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 07346, fl. 14-15.

¹¹⁵⁶ DGA/TT-Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 10469, fl. 18-19.

escolheram um lugar que, à primeira vista, dir-se-ia público, mas que, à noite, ensejava encontros sexuais furtivos. Foram então para um muro próximo à Igreja das Chagas, onde João Rodrigues:

[...] desceu as calças e virou o traseiro para fora, e então ele confitente, com suas calças descidas, ambos em pé, lhe meteu seu membro viril ereto por entre as pernas do dito João, e nelas derramou semente, sendo que o persuadiu a que ele confitente lhe metesse o membro no seu vaso traseiro, pegando-lhe para isto com as mãos algumas vezes, posto que então não teve efeito [...].¹¹⁵⁷

A precariedade do lugar em que estavam, no qual se viam protegidos apenas por um muro, explica por que eles não praticaram ali o sexo anal plenamente, a despeito dos pedidos de João Rodrigues, inconformado com a mera coxeta. Alguns dias depois, tempo em que João Rodrigues já o havia apresentado a uma mulher, com quem o mouro tivera amizade – entenda-se, fizera sexo –, Francisco Mouro não teve dificuldades em consumir o ato, em sua casa, também de noite e no conforto de uma cama.¹¹⁵⁸ Não é exagero relacionar à diferença de lugares a maior disposição de Francisco Mouro em cometer o pecado nefando na segunda ocasião. Ainda que a privacidade das casas no período não fosse garantida, como foi visto, o seu abrigo era ainda maior que o de um muro próximo a uma igreja.

Em seu processo, João Rodrigues não confessou imediatamente as culpas pelas quais era acusado. Manteve-se negativo até lhe ser lido o libelo acusatório da promotoria, documento que descrevia resumidamente e sem detalhar as circunstâncias e as pessoas dos supostos crimes do réu. Diante das acusações, o réu rendeu-se à pressão inquisitorial e, no dia 9 de março de 1662, fez sua confissão. Como vimos na Parte II, a confissão era a principal forma de prova no inquérito inquisitorial, de forma que os agentes do Santo Ofício empregavam poderosas técnicas de interpelação para persuadir e/ou aterrorizar cada réu à produção de um discurso de si em que se sujeitava à verdade da carne cristã. Nessa sujeição, temos também um momento crucial do processo de subjetivação, o qual, em algumas circunstâncias, se externava em demonstrações físicas da interiorização, introjeção do discurso da carne sobre a sodomia, repudiando-a em confissões dramáticas de culpa. Ao mesmo tempo, não podemos deixar de considerar que tais demonstrações, até certo ponto, teatralizadas eram exatamente o que os inquisidores queriam ver e ouvir

¹¹⁵⁷ “[...] deçeo as calças / e virou o trazeiro para fora, e entaõ elle Con- / fitente com suas calças decidas, ambos em pee / lhe meteo seu membro viril erecto per entre as / pernas do ditto Joaõ, e nellas derramou semente, / sendo que o persuadio a que elle Confitente lhe me / tesse o membro no seu vaso trazeiro, pegandolhe / para isto cõ as maõs alguãs vezes, posto que entaõ / naõ teue effeito [...]”. DGA/TT-Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 07346, fl. 22.

¹¹⁵⁸ DGA/TT-Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 07346, fl. 22.

(produzindo um poderoso filtro cultural sobre os relatos orais), o que nos permite pensar que os condenados talvez, em alguma medida, afetassem uma dor e um arrependimento maior do que sentissem. Ou ainda, nos termos da teologia moral do período, seus clamores e suas lágrimas, quem sabe, fossem resultado mais de um grande temor das penas terrenas e infernais que os aguardavam, portanto, eram um resultado de sua atrição, do que um verdadeiro arrependimento em virtude do amor de Deus (definição da contrição)?¹¹⁵⁹ Em alguns processos, o historiador tem a sorte de encontrar um relato escrito desse processo subjetivo. Esse foi o caso de João Rodrigues, que, em sua defesa contra a Prova de Justiça publicada pela promotoria, forneceu a carta seguinte (escrita por seu procurador, pois era iletrado) aos juízes.

Muito ilustres,

O réu diz que não tem contraditas, em razão de haver confessado legitimamente suas culpas. E com grandíssima dor e arrependimento delas, pede, com todo afeto e humildade, perdão e misericórdia, que com ele espera se use. Vista a simplicidade com que foi enganado para consentir que se cometesse o único ato de sodomia, somente, de que lhe faz culpa a última testemunha. E está em grande sentimento de arrependimento e de emendar-se. E, como tal, detesta e abomina esse pecado e torpeza e todos os mais outros em ordem a ele. Antes, com gosto, afeto, protesta denunciar e acusar todos os que tal vício intenderem cometer e executarem. E declaro de todo esse arrependimento e sentimento que de suas culpas pede e espera misericórdia e perdão delas. E não assina, por não saber.¹¹⁶⁰

Em sua carta, João Rodrigues mostrou-se aos inquisidores tal como as instituições normativas pretendiam que os sujeitos cristãos-carnais se apresentassem, isto é, em postura clara e visível (pública) de submissão e humilhação (humildade), que deveria se concretizar em uma promessa (um ato de fala performativo) de emenda, isto é, de não

¹¹⁵⁹ “A palavra ‘atrição’ remonta aos começos da escolástica, isto é, à primeira metade do século XII. Designou desde essa época uma detestação imperfeita dos pecados, mas sem que fosse precisado ainda de que imperfeição se tratava. No século XIII, e em particular para são Tomás de Aquino, a contrição é um arrependimento perfeito: nossa liberdade, inundada pela graça, eleva-se então ao nível da caridade e lamenta suas faltas por amor a Deus. A atrição, por sua vez, não faz mais do que preparar a vinda da graça e desobstruir o caminho para a contrição. A questão dos motivos da atrição não é ainda verdadeiramente esclarecida. Ela o será no século seguinte, sobretudo graças ao nominalista Durand de Saint-Pourçain (m. 1334), que é um dos primeiros a distinguir o lamento dos pecados motivado pela caridade em relação a Deus daquele que provém do pensamento dos castigos merecidos”. DELUMEAU. *A confissão e o perdão*, p. 43.

¹¹⁶⁰ “Muito Ilustres / O Réu diz que não tem contraditas em Rezaõ de hauer / confessado, legittimamente Suas culpas, E com grandissima / dor E arrependimento dellas pede com todo o affecto E / humildade perdão E mizericórdia que com elle Espera se / uze, que ha Simplicidade com que foi emganado / para Consentir se cometesse o unico acto de Sodomia / Somente de que lhe faz Culpa a ultima testestemunha / E esta em grande sentimento ^{de arrependimento} Emendarse, E com o tal / detesta E abomina Este pecado, E torpeza E todos / os mais outros em ordẽ a elle, antes com gosto / affecto protesta denunciar E accuzar todos os / que tal uicio intentarẽ cometer, E executarẽ / E declaro de todo este arrependimento E Sintimento que / de Suas Culpas pede E espera mizericórdia E perdão / dellas ---- E não aSina por não Saber”. DGA/TT-Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 07346, fl. 46.

reincidir na mesma culpa. Como vimos na Parte I, os três traços mais marcantes do sujeito de desejo (a figura de subjetividade central ao dispositivo) eram a renúncia, a conversão e a autenticidade. Foram exatamente essas as características que João Rodrigues buscou afetar e expressar, de maneira teatralizada, no texto submetido à mesa inquisitorial mais como uma súplica do que como uma defesa (seus termos são evocativos das petições suplicantes de Maria Machada, que lemos no capítulo 4). Daí sua admissão dramática de "grandíssima dor", "arrependimento" e "grande sentimento", emoções que ele desejou externar como *autênticas*. Assim seriam creditadas pelos inquisidores. A autenticidade de seus sentimentos era corroborada por outros dois comportamentos que mostrariam sua conversão como uma verdadeira renúncia ao seu ser-pecador/desejante/concupiscente. Um, era a admissão de suas limitações como sujeito carnal, vítima dos enganos do pecado e dos pecadores (o que não deixava de ser uma tentativa, oblíqua, de defesa jurídica, pretendendo que não tivera *intenção* de cometer o ato). Outro, o ódio proclamado contra o pecado e os pecadores, assumindo o compromisso de denunciá-los sempre, ou seja, inserindo-se nas relações de saber-poder do dispositivo, agora, na condição de agente interpelador, não somente como interpelado. Era uma concordância com o ideal inquisitorial de uma sociedade cristã, confessional, atemorizada, intolerante e delatora.¹¹⁶¹ Comparando os processos de João Rodrigues e de Francisco Mouro, vemos diferenças marcantes nas maneiras como cada um dos amantes enfrentou o terror da interpelação do Santo Ofício. É importante atentar, na confrontação dos dois processos, para as datas. João Rodrigues foi acusado formalmente no dia 9 de março, ao passo que Francisco Mouro confessou-se apenas no dia 3 de abril seguinte. Diferentemente do primeiro réu, o segundo confessou logo no início do seu processo, antes de ser acusado pelo promotor, o que aconteceu no dia 20 de abril.

Comparando as duas narrativas, algumas contradições tornam-se aparentes. Em seu relato, Francisco Mouro enfatizou que apenas cometera o pecado por muitas insistências de João Rodrigues; nos seus próprios termos: "[...] obrigado pelos muitos rogos e instâncias que lhe fez o dito João, pegando-lhe também no seu membro viril para

¹¹⁶¹ Schwartz afirma que, por várias razões políticas e doutrinárias, a Igreja e as Coroas católicas da Península ibérica apoiaram uma política de intolerância, sendo a Inquisição um dos braços pesados para impor (ou tentar) a unidade religiosa, entendida como condição indispensável para a paz e a integridade do reino e do Império. "[...] homens como Diogo Saavedra Fajardo, o teórico político mais importante da época, sustentavam que era impossível a paz interna sem a unidade religiosa. A Igreja e a Coroa usaram de todos os seus poderes para impor essa política, mas muita gente continuou em dúvida, sem se convencer plenamente, e alguns se mostraram dispostos a arriscar uma visão alternativa de salvação e sociedade". SCHWARTZ. *Cada um na sua lei*, p. 73.

o dito pecado de sodomia [...]”.¹¹⁶² A versão contrária aparece na confissão de João Rodrigues, que é também menos detalhada quanto às suas relações anteriores com o parceiro. Confessou dois encontros sexuais com o mouro. O primeiro parece corresponder ao relato de sodomia propriamente dita descrita por Francisco Mouro. No segundo, descreve como este último o tentou para cometerem novamente o pecado, inclusive pegando no seu membro viril, o que João Rodrigues negou veementemente.¹¹⁶³ Percebe-se uma disputa entre os dois réus para empurrar ao outro a responsabilidade pelo crime e provar que tinha menos culpa, pois cada um teria sido quase coagido a pecar. Em comum, vemos como ambos subjetivavam a sodomia como uma culpa de ordem jurídica, transmissível a outrem, conforme gradientes de responsabilidade. Contudo, essa estratégia não logrou êxito para nenhum dos dois, pois ambos foram considerados culpados no crime de sodomia pelos inquisidores.

Para uma melhor compreensão do relato de Francisco Mouro, é necessário demorar um pouco nos modos como as sociedades islâmicas do Norte da África, naquela altura, relacionavam-se com o homoerotismo e o sexo, em geral, confrontando essas informações com a visão que as sociedades da Europa tinham delas.

Durante os séculos da Idade Média europeia, a religião islâmica espalhou-se, a partir da Península Arábica, por vastas regiões, desde a Bacia do Mediterrâneo, incluindo a Península Ibérica, até o Oriente, chegando à Índia. Diferentemente do que acontecia então na Europa cristã, nas regiões mediterrâneas dominadas pelo Islã, a cultura greco-romana foi preservada e valorizada, incluindo muitas das ideias sobre o erotismo do mundo pagão antigo. Entre essas ideias, estava a de que a atração sexual entre dois homens, notadamente entre um homem maduro e estabelecido socialmente e um rapaz adolescente, era natural, ainda que a concretização desse sentimento em atos sexuais fosse considerada pecaminosa.¹¹⁶⁴ Em contraste com a percepção cristã, que via qualquer forma de atração homoerótica como antinatural e associava diretamente a pederastia clássica à sodomia e a uma corrupção moral e espiritual que seria típica de povos idólatras, como vimos na Parte I. Estudando a literatura e a dramaturgia islâmicas entre os séculos VII e XVI, William Naphy mostra certa recorrência de referências ao homoerotismo, em tons

¹¹⁶² “[...] obrigado dos muitos / rogos, e instancias que lhe fes o dito Joaõ pegandolhe / tambem No seu Membro uiril para o dito peccado de / Sodomia [...]”. DGA/TT-Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 10469, fl. 16.

¹¹⁶³ DGA/TT-Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 07346, fl. 39-41.

¹¹⁶⁴ NAPHY. *Born to be gay*, p. 110-121.

que variavam da condenação e da zombaria ao elogio romântico. O autor, contudo, é prudente ao não afirmar que existia uma tolerância às práticas homoeróticas nas sociedades islâmicas, considerando que o mais que as fontes revelam é uma atitude até certo ponto descontraída para com o homoerotismo, reforçando a ideia de que havia certo lugar social para ele nessas sociedades, ainda que os atos em si fossem sempre considerados pecaminosos.¹¹⁶⁵

À mesma conclusão chegou Colin Spencer, através do estudo do texto *Nuzhat-al-Albad (Delícia dos corações)*, de Ahmad ibn Yusuf Tayfashi, morto em 1253. Trata-se de uma coleção de poemas, contos e observações obscenas, cujo tema era a devassidão. Os textos da coletânea apresentam várias figuras e situações homoeróticas, com destaque para o recorrente par do homem maduro e do jovem imberbe. Spencer considera que as histórias contidas nessa coleção, bem como muitos outros textos semelhantes existentes na cultura islâmica mediterrânea ao final do século XVI, revelam que as atitudes em relação ao homoerotismo variavam entre a aprovação, a indiferença e a abominação.¹¹⁶⁶

No plano jurídico-religioso, contudo, os atos sexuais entre homens eram amplamente condenados, como também o eram aqueles entre mulheres, mas em menor extensão. Os textos revelados do Islã, o Corão e os *hadith* (os ditos do Profeta), são condenatórios ao homoerotismo, de modo similar aos textos judaico-cristãos. A matriz da rejeição ao homoerotismo no islamismo é também a história de Ló e dos habitantes da cidade de Sodoma e, tal como nos discursos cristãos, o pecado dos cidadãos de Sodoma foi preenchido com conteúdo derogatório da função anal ativa e do homoerotismo (vemos mais um caso de circulação de enunciados entre sistemas discursivos diversos). Do mito da condenação de Sodoma, lido com as lentes de intolerância ao homoerotismo, derivaram também as expressões árabes para os contatos sexuais entre homens. Essas expressões são *fi'l*, *'amal*, *qawm Lūt* (os atos do povo de Ló), o substantivo *liwāt* ou ainda *lūṭī*.¹¹⁶⁷ William Naphy detalha que o termo *Luti* era usado para parceiro ativo na relação sexual, ao passo que o parceiro penetrado, designado passivo, era referenciado por várias expressões, como *mu'ajir* (rapaz que se dava por dinheiro), *mubadil* (que podia dizer do

¹¹⁶⁵ NAPHY. *Born to be gay*, p. 121.

¹¹⁶⁶ SPENCER, Colin. *Homossexualidade*. Uma história. Trad. Rubem Mauro Machado. Rio de Janeiro: Record, 1996, p. 102-103.

¹¹⁶⁷ ADANG, Camilla. Ibn Hazm on homosexuality. A case-study of Zāhiri legal methodology. *Al-Qantara*, XXIV, 1 (2003), Madri, p. 5-31.

penetrante como do penetrado) e *ma'bun* (que dizia de um desejo patológico de um homem por ser penetrado analmente por outro).¹¹⁶⁸

Similarmente aos discursos cristãos, os islâmicos diferenciavam juridicamente o sexo anal, conforme fosse praticado entre dois homens ou entre um homem e uma mulher, sendo o primeiro caso mais grave. O que a Igreja e a Inquisição designavam como sodomia perfeita, em árabe recebia o nome de *al-liwāṭ al-akbar* (grande sodomia), e a sodomia imperfeita de *al-liwāṭ al-asghar* (pequena sodomia). Esses atos específicos, bem como o homoerotismo em geral, eram oficialmente condenados e podiam acarretar a pena de morte por apedrejamento.¹¹⁶⁹

Através desse rápido resumo, vê-se que as sociedades islâmicas do Norte da África tinham atitudes em relação ao homoerotismo não de todo discrepantes daquelas praticadas na Europa cristã, em geral e, em Portugal, em particular. Oficialmente, para as leis dos homens e de Deus, tais relações e os atos sexuais específicos que elas normalmente, mas nem sempre, implicavam, nomeadamente, o sexo anal, eram condenados. Isso não impedia de todo que fossem representadas na literatura e nas artes, e praticadas em circunstâncias específicas, com maior ou menor desaprovação social.

O processo movido pelo visitador Heitor Furtado de Mendonça contra o feitor Gaspar Rodrigues na cidade da Bahia, entre 1591 e 1593, revela como os cristãos associavam o pecado da sodomia aos povos muçulmanos, o que se encaixa ao processo histórico-genealógico que estamos narrando, no qual a categoria de sodomia foi sendo construída por meio de sucessivas assimilações e aproximações discursivas a outras categorias subjetivas de abjeção da cultura ocidental, como o herege, a bruxa, o demoníaco, o judeu e, agora (mas não entendamos essa sucessão como uma cronologia), o mouro ou o muçulmano. Foi por meio dessas construções nas práticas discursivas – que se refletiam nas maneiras como as técnicas de interpelação aconteciam no cotidiano das relações de poder –, que a sodomia pôde ser modelada como a mais grave culpa da carne concupiscente. Gaspar Rodrigues foi processado por sodomia a partir de um caso que se tornou público – pois aconteceu à vista de muitas pessoas – com o escravo Mathias, negro

¹¹⁶⁸ NAPHY. *Born to be gay*, p. 111.

¹¹⁶⁹ ADANG, Camilla. Ibn Hazm on homosexuality. A case-study of Zāhirī legal methodology, p. 7-10. Ver também WRIGHT JR., J.W.; ROWSON, E. K. (orgs.). *Homoeroticism in Classical Arabic Literature*. New York: Columbia University Press, 1997; SCHMITT, A.; SOFER, J. (orgs.). *Sexuality and Eroticism among Males in Moslem Societies*. New York, London: Routledge 1992; BOUHDIBA, A. *Sexuality in Islam*. London: Routledge, 1998.

de Guiné. Em seu processo, destacamos, para os fins da presente análise, uma particularidade das experiências de Gaspar Rodrigues: ele andara por terras de mouros, o que era sabido pelas pessoas com quem ele se relacionava e chegou logo aos ouvidos do visitador.¹¹⁷⁰

Três denunciantes do seu processo relataram que sabiam que Gaspar Rodrigues estivera em regiões muçulmanas, ou, como disseram, em terras de turcos e de mouros. Manoel Miranda ouviu do próprio réu que ele fora cativo dos turcos e estivera até mesmo em Constantinopla.¹¹⁷¹ Outros, como Baltasar Lopes e Bartolomeu de Vasconcelos, disseram que tinham ouvido dizer que Gaspar Rodrigues andara nessas regiões.¹¹⁷² Isso mostra como uma informação suspeita como essa circulava na localidade e era resgatada quando outros fatos, como, por exemplo, a suspeita de sodomia, se apresentavam para corroborar a ideia pré-concebida que se fazia do islamismo e seus seguidores como pecadores, infiéis e devassos. Domingos de Araújo, uma das testemunhas de defesa do réu, foi ainda mais explícito ao fazer essa ligação, ao dizer que:

[...] no desbarate do Rei Sebastião, foi ele testemunha cativo e levado à Fez, onde, pelo que tem visto e entendido lá, sabe que os mouros, e principalmente os turcos, têm por costume usar o pecado nefando com os cristãos cativos tornados mouros ou turcos [...].¹¹⁷³

Essas informações foram usadas imediatamente pelo visitador no primeiro interrogatório que impôs ao réu. Heitor Furtado dava continuidade ao laço discursivo que unia, do ponto de vista cristão, os mouros, percebidos como inimigos da fé, e o pecado da sodomia, agravando, por conseguinte, as culpas associadas aos dois pecados. Assim, ele logo perguntou a Gaspar Rodrigues, após ter-lhe dado uma chance para que confessasse por conta própria seus pecados:

[...] foi tornado [a ser] admoestado que não cuide que está preso por esta causa, que, portanto, faça confissão de suas culpas, assim das que tem feito e dito e cometido em Portugal, como em terra de turcos e de mouros, onde ele esteve cativo muitos anos, como neste Brasil e em outras partes mais [por] onde ele tem andado [...].¹¹⁷⁴

¹¹⁷⁰ DGA/TT-Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 11061.

¹¹⁷¹ DGA/TT-Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 11061, fl. 4-5.

¹¹⁷² DGA/TT-Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 11061, fl. 9-14, 21-23

¹¹⁷³ “[...] que no desbarate de Rey Bastiam / foj elle testemunha Captiuo e leuado a feZ / onde pello que tem Visto entendjdo / Laa Sabe que os mouros, e prjncipal / mente os Turcos tem por costume / Vsar o peccado nefando cõ os cristaõ / Captiuos tornados mouros ou turcos [...]”. DGA/TT-Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 11061, fl. 59-60.

¹¹⁷⁴ “[...] foj tornado amo / estar que naõ cujde que esta preSso por / esta causa que portanto faça comfiSsaõ / de Suas culpas aSsim das que tem / feyto E djtto et cometido Em portugal / como En terra de turcos, e de

A união simbólica entre ser mouro, ou ter com eles convivido, e praticar a sodomia era tão forte, que serviu, por si mesma, de elemento de acusação no libelo que o promotor apresentou contra Gaspar Rodrigues. O artigo seis da acusação diz que o réu tinha fama pública de ser somítico e de ter cometido o mesmo pecado nas terras de mouros onde estivera.¹¹⁷⁵ Dos relatos das testemunhas e do modo como o processo foi conduzido pelo visitador pode-se depreender que as pessoas que conviviam com Gaspar Rodrigues sabiam que ele cometera a sodomia com um ou mais homens e que ele estivera em terras de mouros e turcos, e que as duas informações se ligavam pela noção, corrente na cultura cristã, do mundo islâmico como ambiente de pecado e devassidão, onde a sodomia seria prática costumeira. O modo como circularam as informações a respeito do caso de Gaspar Rodrigues na cidade da Bahia, atingindo também Sergipe e Pernambuco, permite retomar-se a discussão das condições precárias e mutantes da privacidade ou publicidade dessas práticas.

No que toca às regiões visitadas pelo Santo Ofício, no Brasil, no final do século XVI e no início do XVII, conforme se pode ler nos livros de confissões e denúncias na Bahia e em Pernambuco, percebe-se que a maioria dos praticantes do nefando o fez dentro de casas, em camas, esteiras, redes ou no chão. De 29 casos, levantados na leitura desses livros, de práticas sodomíticas entre dois homens (a mais das vezes consumada de modo perfeito, isto é, com efusão de sêmen dentro do ânus do parceiro), 22 foram de relatos de que o sexo acontecera dentro das casas, fossem essas dos parceiros, de seus parentes ou de seus senhores (inclusive nos palácios do bispo da Bahia, do governador e do Deão da Sé de Lisboa).¹¹⁷⁶ Podem ser citados também, nesse grupo, o padre Frutuoso Álvares, Jerônimo Parada, Bastião de Aguiar, Mateus Nunes, Belchior da Costa, Marcos Barroso,

mouros / onde elle esteue captiuo mujto annos / como neste brasil et Em outros par / tes mais onde elle tem andado [...]”. DGA/TT-Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 11061, fl. 33.

¹¹⁷⁵ DGA/TT-Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 11061, fl. 45.

¹¹⁷⁶ Eliseu Lopes, cristão-velho de 40 anos, ao se confessar, relatou, na 2ª visitação ao Brasil, ter praticado a sodomia com Manoel Cana na casa do bispo de Salvador D. Antônio Barreiros, quando os dois eram pajens do prelado. SEGUNDA visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo inquisidor e visitador o licenciado Marcos Teixeira. Livro das ratificações e confissões da Bahia - 1618-1620, p. 481-482. Os casos de sodomia na casa do governador se referem à confissão de Fernão Rodrigues de Souza, analisadas anteriormente. João Queixada, cristão-velho, do qual não se sabe a idade, confessou ter servido ao Deão da Sé de Lisboa como pajem e ter praticado a sodomia com outro criado do mesmo clérigo na casa deste em Lisboa em 1591. VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Confissões da Bahia*. Santo Ofício da Inquisição de Lisboa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 270-271.

Diogo Afonso, Antônio de Aguiar,¹¹⁷⁷ Baltasar da Lomba, Acahuy,¹¹⁷⁸ Duarte Fernandes, João Fernandes, Antônio Pereira, Manuel de Maia, Pero Garcia, Jacinto, José Fernandes, Bento, Jorge Moniz de Lisboa e Baltasar Álvares.¹¹⁷⁹

Considerando-se, como foi visto, que as casas não necessariamente garantiam a privacidade dos atos, muitos homens optavam por conduzir seus encontros homoeróticos em outros lugares. Nas duas visitas do Santo Ofício, oito relataram ter praticado o nefando em locais como matos e ribeiras, em terreiros em frente a igrejas, em diferentes matos das cidades, ao redor da igreja de Nossa Senhora da Ajuda em Salvador e em engenhos. Mais uma vez, vemos como a debilidade da distinção entre o público e o privado na Época Moderna, agravada pelas inversões típicas das condições mais precárias do viver em colônias, precisava ser levada em conta pelos amantes homoeróticos e/ou praticantes do sexo anal, devido à necessidade que tinham de clandestinidade e segredo (ou seja, de uma forte cobertura de privacidade) para manter suas relações. Muitos ambientes, que hoje são drasticamente retirados dos olhos do público, como casas e quartos com suas portas fechadas, não o eram entre os séculos XVI e XVIII. Esses locais podiam receber intrusões cotidianas do público, isto é, poderia acontecer de mais pessoas, ou a generalidade das pessoas, tomarem conhecimento do que ali acontecia e que deveria ter permanecido particular e secreto. Consequentemente, as pessoas inclinadas a práticas proscritas se viam forçadas a buscar alternativas de locais de encontro e prazer. A dúvida sobre quais alternativas estavam disponíveis nessas condições de privacidade (no sentido de retirado à visão de todos, secreto) era uma função de quão imprecisa era a separação entre o público e o privado.

Procedimento semelhante ocorria com os momentos escolhidos para se praticar a sodomia no contexto das visitas. Não é surpreendente que a maioria dos relatos fale de encontros sexuais ocorridos à noite, ocasião propícia a práticas necessariamente clandestinas, como era o caso da sodomia. Porém, uma quantidade expressiva de pessoas

¹¹⁷⁷ Relatos presentes no livro das confissões da Bahia na primeira Visitação do Santo Ofício. VAINFAS. *Confissões da Bahia*, p. 45-51, 86-89, 151-155, 213-215, 240-242, 243-244, 268-269, 316-317.

¹¹⁷⁸ Relatos presentes no livro das denúncias de Pernambuco na primeira Visitação do Santo Ofício. 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: Homenagem de Paulo Prado, 1929, p. 399-401. Relatos contidos também no processo inquisitorial de Baltasar da Lomba, DGA/TT-Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 06366.

¹¹⁷⁹ Relatos contidos no livro das confissões e ratificações da Bahia na segunda Visitação do Santo Ofício. SEGUNDA visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo inquisidor e visitador Marcos Teixeira. Livro das confissões e ratificações da Bahia - 1618-1620, p. 354-356, 392-393, 417-418, 441-442, 444-446, 446-447, 459-460, 460-461, 522-523, 525-526.

praticava o nefando também ao longo do dia, em diferentes ocasiões, fosse pela manhã ou à tarde. Para entender essa variação, seria necessário analisar cada caso e confrontar o momento do sexo com o lugar em que foi realizado, pois era, sobretudo, a confluência de fatores de oportunidade que ditava se os parceiros arriscariam ou não o ato em determinada hora e lugar.

Em nossas pesquisas sobre as duas primeiras visitas do Santo Ofício às capitâneas do Norte da América portuguesa, entre o final do século XVI e o início do XVII (limitar-nos-emos, nesse momento, à análise dessas duas visitas, dada a condição extemporânea da visita ao Grão-Pará na segunda metade do XVIII), encontramos dados relativos à problemática do público e do privado para 49 sodomitas, sendo 30 na primeira e 19 na segunda. Na visita liderada por Heitor Furtado de Mendonça, há indicações dos tempos em que a sodomia foi cometida em 21 casos, ao passo que em 26 encontram-se informações sobre os locais. Na segunda visita, instalada na cidade da Bahia entre 1618 e 1620, 6 relatos de sodomitas dão informações sobre os tempos em que os atos foram cometidos, ao passo que 16 informam sobre os diferentes locais. Ou seja, nem sempre pode-se fazer uma correspondência efetiva entre lugar e momento do dia, de modo a esboçar uma compreensão sobre como a temporalidade cotidiana afetava as condições de privacidade dos locais escolhidos pelos sodomitas para seus encontros clandestinos.¹¹⁸⁰

A partir dos poucos casos em que a correlação é possível, pode-se aferir como, em locais em que a privacidade era mais assegurada – isto é, em que a separação entre as esferas era mais forte e esperava-se menor intromissão do público (havendo uma suposição razoável de segredo), tais como casas (própria, do parceiro ou de terceiros, ou ainda palácios do bispo da Bahia, do governador e do Deão da Sé de Lisboa) e, dentro delas, quartos –, as temporalidades foram bastante variadas, abrangendo qualquer momento do dia. Como foi dito, esses somam 22 casos, para os quais, os marcadores de tempo foram "à noite" (conforme relatado por Frutuoso Álvares, Sebastião de Aguiar, Mateus Nunes, João Queixada, Maria Grega, Antônio de Aguiar, Maria de Lucena, Vitória e Margaryda),¹¹⁸¹ "dia de Páscoa, à tarde e à noite" (conforme dito por Jerônimo

¹¹⁸⁰ Dados retirados do livro das confissões da Bahia na primeira Visitação do Santo Ofício, do livro das denúncias de Pernambuco na primeira Visitação do Santo Ofício e do livro das confissões e ratificações da Bahia na segunda Visitação do Santo Ofício.

¹¹⁸¹ VAINFAS. *Confissões da Bahia*, p. 45-51; 151-5; 213-5; 270-1; 278-9; 316-7. PRIMEIRA visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça – Denúncias de Pernambuco – 1593-1595, p. 37-8, 49-50.

Parada),¹¹⁸² "à noite após a ceia" (tal como dito por Jácome Queiroz),¹¹⁸³ "à tarde, depois da missa em dia santo" (algo presente no relato de Paula de Siqueira),¹¹⁸⁴ "à tarde, durante a sesta, e à noite" (segundo Maria Lourenço),¹¹⁸⁵ "de manhã ou à tarde" (como consta na narrativa de Guiomar Pinheira),¹¹⁸⁶ "à noite e à tarde" (como dito por Belchior da Costa),¹¹⁸⁷ "durante o dia" (segundo Maria Rangel),¹¹⁸⁸ "em diversos tempos" (segundo Diogo Afonso),¹¹⁸⁹ "enquanto brincavam" (segundo Isabel Marques),¹¹⁹⁰ "após a ceia, "em diversos tempos" (segundo o relato de Fernão Rodrigues de Sousa),¹¹⁹¹ pela manhã, à tarde, após o jantar" (conforme João Fernandes),¹¹⁹², "à noite após a ceia" (segundo Antônio Pereira),¹¹⁹³ "à noite após todos terem dormido" (como presente no relato de Pero Garcia),¹¹⁹⁴ e "de dia e de noite" (segundo Bento).¹¹⁹⁵ Vemos, portanto, que, assegurada a privacidade de uma casa ou um quarto, em redes ou camas, afastados os olhares intrusos e potencialmente delatores do público, qualquer horário do dia ou da noite era apto à prática sodomítica, ainda que encontros noturnos fossem mais relatados.

Dois relatos falam de cópulas sodomíticas realizadas em ambientes externos com a dimensão temporal explicitada. Eles foram produzidos no contexto da Primeira Visitação. Seus protagonistas foram Diogo Afonso e Francisco. Vejamos o primeiro. Confessando, no dia 30 de janeiro de 1592, relatou que, quando tinha 15 anos, morava em Porto Seguro, onde fez amizade com Fernão do Campo, rapaz um ano mais velho e que era seu vizinho da mesma rua. A amizade dos dois floresceu em um relacionamento homoerótico, tendo ambos cometido o pecado nefando, revezando-se nas atividades de penetração e de ser penetrado, ainda que não afirmasse se ele próprio tinha poluição no ânus do amante, ao passo que Fernão tinha no dele (uma estratégia de minoração da culpa

¹¹⁸² VAINFAS. *Confissões da Bahia*, p. 86-9.

¹¹⁸³ VAINFAS. *Confissões da Bahia*, p. 102-3.

¹¹⁸⁴ VAINFAS. *Confissões da Bahia*, p. 104-114.

¹¹⁸⁵ VAINFAS. *Confissões da Bahia*, p. 157-162.

¹¹⁸⁶ VAINFAS. *Confissões da Bahia*, p. 198-200.

¹¹⁸⁷ VAINFAS. *Confissões da Bahia*, p. 240-2.

¹¹⁸⁸ VAINFAS. *Confissões da Bahia*, p. 257-261

¹¹⁸⁹ VAINFAS. *Confissões da Bahia*, p. 268-9.

¹¹⁹⁰ VAINFAS. *Confissões da Bahia*, p. 331-2.

¹¹⁹¹ SEGUNDA visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo inquisidor e visitador Marcos Teixeira. Livro das confissões e ratificações da Bahia - 1618-1620, p. 380-4.

¹¹⁹² SEGUNDA visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo inquisidor e visitador Marcos Teixeira. Livro das confissões e ratificações da Bahia - 1618-1620, p. 392-3.

¹¹⁹³ SEGUNDA visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo inquisidor e visitador Marcos Teixeira. Livro das confissões e ratificações da Bahia - 1618-1620, p. 417-8.

¹¹⁹⁴ SEGUNDA visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo inquisidor e visitador Marcos Teixeira. Livro das confissões e ratificações da Bahia - 1618-1620, p. 444-6.

¹¹⁹⁵ SEGUNDA visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo inquisidor e visitador Marcos Teixeira. Livro das confissões e ratificações da Bahia - 1618-1620, p. 460-1.

bastante comum, como temos visto).¹¹⁹⁶ Sobre as condições de lugar e de tempo dos encontros, afirmou o seguinte.

E o dito pecado, assim alternadamente, muitas vezes, em diversos tempos e diferentes lugares, ora em casa, ora nos matos, ora em ribeiras cometeram, e nesta amizade e conversação torpe duraram por espaço de um ano pouco mais ou menos, tendo os ditos ajuntamentos sodomíticos consumadamente, de três em três dias, e de dois em dois dias, e de semana em semana, e às vezes em um dia duas vezes, de maneira que o número certo não é lembrado de quantas vezes cometeram o dito ajuntamento carnal, mas foram muitas [...].¹¹⁹⁷

Trata-se, como vemos, de um relato impreciso, mas que sugere como os dois jovens pouco se preocupavam com cuidados de segredo em seus encontros eróticos, uma vez que em "diversos tempos e diferentes lugares", o cometiam. O cuidado que pudessem ter na escolha de circunstâncias mais propícias a práticas que deveriam permanecer privadas, no sentido de secretas, não transpareceu no relato de sua confissão. Diferente é o que encontramos na análise das denúncias a respeito de uma suposta cópula sodomítica que teria acontecido entre Antônio, criado de um certo Pedralvares, e Francisco, mulato ou mestiço, filho (ou enteado) de André Gonçalves, indígena, e de uma negra brasileira, rapazes de uns 17 anos. Ambos eram moradores na aldeia de Hayamaa, freguesia de Iguaraçu, na capitania da Paraíba. Digo suposta, porque, enquanto dois denunciadores falam de sodomia entre os jovens, um terceiro (que, aparentemente, estaria esperando para participar do ato sexual com os dois jovens) relatou ter sido um engano, que os dois estariam apenas brincando.¹¹⁹⁸ De todo modo, é interessante atentarmos para os marcadores de tempo e lugar (que são comuns às três versões) identificáveis no caso. Assim, na denúncia de Domingos da Costa, temos o relato seguinte.

E perguntado se sabe de alguém que fizesse o pecado nefando, disse que o primeiro sábado da quaresma do ano passado de mil e quinhentos e noventa e quatro caminhando para a guerra da Paraíba, sendo de noite, com uma hora e meia da noite, de escuro no terreiro da aldeia de Guayana, de frente da porta da Igreja, passando ele testemunha, com Álvaro da Rocha [...] e Francisco Gonçalves [...], indo todos três recolhendo, viram estar no dito terreiro um moço em gatinhas com os pés e mãos no chão em camisa, chamado Francisco, mulato ou mestiço [...] e viram estar sobre ele deitado de bruços sobre as suas costas por detrás um moço branco da mesma idade, cujo nome não sabe.¹¹⁹⁹

O cenário dessa suposta cópula sodomítica, portanto, foi um espaço público, mas ao qual o manto noturno poderia ter fornecido alguma precária privacidade, no sentido de

¹¹⁹⁶ VAINFAS. *Confissões da Bahia*, p. 268-9.

¹¹⁹⁷ VAINFAS. *Confissões da Bahia*, p. 269.

¹¹⁹⁸ SEGUNDA visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo inquisidor e visitador Marcos Teixeira. Livro das confissões e ratificações da Bahia - 1618-1620, p. 399; 437-9; 441-2.

¹¹⁹⁹ SEGUNDA visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo inquisidor e visitador Marcos Teixeira. Livro das confissões e ratificações da Bahia - 1618-1620, p. 437.

um tênue véu de segredo. O fato de o casal, que sequer estava sozinho (havia um terceiro integrante na brincadeira ou sexo que ocorria entre os rapazes), ter sido flagrado por três testemunhas, que não demoraram a relatar o que viram a terceiros, tornando o fato *público*, isto é, de conhecimento geral, mostra como a necessária privacidade da sodomia era contingente.

Por último, é necessário pensar nas práticas eróticas de padres e frades em mosteiros ou conventos, na América ou em Portugal. Não se pode dizer que tais lugares, fossem estritamente públicos ou privados, uma vez que tinham utilidades tão diversas como local de residência, de culto, de trabalho, de administração, entre outras. Tampouco as celas onde os sacerdotes dormiam eram totalmente privadas, no sentido contemporâneo, uma vez que fazia parte das regras de muitas ordens que houvesse uma vigilância sobre estes ambientes, exatamente para evitar que os clérigos pecassem. Não obstante o controle dos conventos e mosteiros, mais proposto que concreto, padres e frades usaram-nos frequentemente como locais propícios para a prática sodomítica e homoerótica ao longo de todo o Período Moderno, o que não deve nos surpreender, uma vez que a intensidade e frequência de relações entre pessoas do mesmo sexo, em ambientes exclusivamente unissexuais, por si só, convidava ao desabrochar de relações homoeróticas. O frei Luís Moreira, por exemplo, ao se confessar no dia 23 de agosto de 1610 perante a mesa do Santo Ofício de Lisboa, disse ter cometido o pecado nefando em vários conventos da ordem de São Bento, da qual era professo, nas cidades do Porto, de Salvador e de Lisboa.¹²⁰⁰ O frei Francisco Fialho também confessou práticas sodomíticas e homoeróticas em ambientes monásticos, detalhando que não apenas as celas dos frades serviam de local ao prazer entre homens, mas também o refeitório, a portaria e outras partes do convento da ordem da Santíssima Trindade.¹²⁰¹

Ainda nas visitas do Santo Ofício ao Brasil, dois homens confessaram ter praticado o nefando em mosteiros portugueses. Em 1592, Marcos Barroso, cristão-velho, com 45 anos ao se apresentar ao visitador, contou que, por volta de 1564, frequentava o Mosteiro de Bustello, da ordem de São Bento, localizado nos arredores da cidade do Porto, onde seu tio, o frei Antônio de Rio Douro, era prior. Nesse convento, Marcos Barroso, que teria então 13 anos, dividia a cama com um jovem criado chamado Domingos. Partilhando a cama, os dois logo desenvolveram uma amizade desonesta e

¹²⁰⁰ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, Segundo Caderno do Nefando 0130, fl. 51-60.

¹²⁰¹ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, Segundo Caderno do Nefando 0130, fl. 60-69.

praticaram o nefando, algumas duas ou três vezes, sempre à noite. Apesar do ambiente coletivo que era o mosteiro, no qual, ao menos em teoria, deveria ser exercida uma vigilante disciplina contra os pecados da carne (dos quais a sodomia era o mais grave), relatou acreditar que ninguém os vira pecar dessa forma.¹²⁰² Francisco de Sampaio Aranha, cristão-velho de 35 anos ao se confessar, por sua vez, relatou ao visitador Marcos Teixeira que cometera a sodomia no Mosteiro de Nossa Senhora do Socorro da ordem de São Francisco de Recoleta, em Alcochete, quando tinha 20 anos. Seus parceiros foram Antônio Gonçalves ou Fernandes e um frade João do mesmo mosteiro.¹²⁰³

Uma última cena revela como, no jogo dos prazeres homoeróticos, no Período Moderno, as definições de quais ambientes eram públicos e quais privados eram cambiantes, efetivando-se, na prática, conforme o sucesso ou o fracasso dos amantes em conduzirem seus contatos em segredo. Luís Carneiro era um jovem estudante de quatorze anos que confessou, em 1610, várias cópulas sodomíticas, entre muitas outras formas de sexo homoerótico, aos inquisidores de Lisboa, com muitos parceiros e em diferentes lugares e ocasiões. Entre elas, narrou seu encontro com o padre Antônio Sedenho, que bem poderia ter saído das páginas dos romances pastoris em voga no período:

[...] E disse mais que, haverá dois meses, pouco mais ou menos, foi ele declarante à Almada visitar a Antônio Sedenho, sacerdote que tem uma cruz branca no peito, o que chamam Catisprotes, a qual trouxe de Roma, onde tinha ido, e seria de idade de trinta anos, pouco mais ou menos, e tem benefício, e logo em Almada nesta casa dele [...] estando com ele no mesmo dia que lá chegou, ambos foram a uma vinha do dito Antônio Sedenho, que é cristão-velho, estando na dita vinha, debaixo de uma figueira de figos brancos, o dito clérigo disse a ele, declarante (porque já nesta cidade tinham cometido ambos o pecado de molícies), que quisesse ele tirar as calças para fazerem por detrás. E, com efeito, ambos tiraram as calças e o dito padre deitou o seu manto debaixo da figueira, que era lugar escondido, e ele declarante se pôs de braços sobre o dito manto, e o dito clérigo se pôs sobre ele declarante e pôs sua natura no traseiro dele declarante, e fez muito e pôs toda sua força para lha meter dentro no seu traseiro. E por ele declarante se apertar muito, lha não pôde meter dentro no traseiro para derramar semente fora, à porta do dito traseiro. E o dito clérigo quisera derramá-la dentro no traseiro dele declarante, e ele lhe disse que lhe doía muito e que a não podia esperar. E assim acabaram de o fazer e se vieram, e ele se veio ao mesmo dia para esta cidade [...].¹²⁰⁴

¹²⁰² VAINFAS. *Confissões da Bahia*, p. 243-244.

¹²⁰³ SEGUNDA visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo inquisidor e visitador Marcos Teixeira. Livro das confissões e ratificações da Bahia - 1618-1620, p. 458-459.

¹²⁰⁴ “[...] E disse mais que auera / dous meSes pouco mais ou menos foi elle / declarâte à almada visitar a Antonio Sedenho / Sacerdote que tem huã cruz branca no peito / o que chamaõ Catisprotes a qual trouxe de Roma / onde tinha ido e Seria de idade de tríta anos / pouco mais ou menos e tem beneficio e logo / em almada e esta em casa delle a maj / Bauo a que naõ sabe os nomes e estando cõ / elle no mesmo dia que la chegou ambos / foraõ a huã uinha do ditto Antonio Sedenho / que he xpaõ uelho e estando na ditta vinha / debaixo de huã Figueira de figos brãcos / o ditto clerigo diSse a elle declarâte / (porque ia nesta Cidade tinhaõ cometido ãbos / o pecado de molícies) que quisesse elle / tirar as calcas pera fazerem per / detras, e

Vemos, pois, como o dilema da escolha de um lugar adequadamente escondido, secreto (privado), era importante para a realização das cópulas sodomíticas, com vistas a tentar resistir à pressão normalizadora e disciplinadora de instituições como o Tribunal do Santo Ofício. Eram escolhas que precisavam levar em conta, como possível, a precariedade da separação entre público e privado nas sociedades de Antigo Regime no Império ultramarino português, uma vez que intromissões fortuitas do público poderiam ocorrer. Nessas condições, até mesmo uma figueira poderia ser um lugar privado o suficiente para esconder os prazeres nefandos dos olhos do público.

5.3. A sodomia e a ética cortesã

A ética cortesã, como visto anteriormente, diz de um modo de existência cultivado pelos indivíduos no Ocidente, especialmente na Europa, no Período Moderno. Essa maneira de existir envolvia uma busca do controle de si mesmo (de suas ações, de seus sentimentos e pensamentos) por cada um e uma correlativa vigilância dos demais, com vistas a angariar maiores prestígio e poder, dentro de uma rede de sociabilidade que se reportava, em última instância, ao rei, o provedor final de prestígio, privilégios e poder nas sociedades de Antigo Regime.¹²⁰⁵ A ética cortesã não se desconectava, por conseguinte, dos processos históricos que estamos estudando nesta tese, como a progressiva disciplina dos povos e das culturas populares ao longo da Época Moderna, para fins político-religiosos de confessionalização, uniformização e unificação político-cultural do Império ultramarino português. A ética cortesã dizia de como os sujeitos, interpelados como cristãos e súditos fiéis das majestades católicas, deveriam se comportar, tanto no sentido do que deveriam apresentar em público, como do que deveriam esconder no interior da privacidade.

A formação e disseminação dessa ética de domínio de si subsumia-se ao processo mais amplo de elaboração de barreiras mais fixas e bem delimitadas entre as esferas pública e privada, o que o sociólogo Norbert Elias estudou como a formação do processo

de feito ambos tiraraõ as calças / e o ditto padre deito o Seu manto de / baixo da figueira que era luguar es / condido, e elle declarâte Se pos de / brucos Sobre o ditto manto, e o ditto / clerigo // clerigo Se pos Sobre elle declarâte e pos Sua natura / no traSeiro delle declarâte e fez muito e pos toda Sua / força pera lha meter dentro no Seu traSeiro e per / elle declarâte Se apertar muito lha não pode meter / dentro no traSeiro para deRamar Semête fora / a porta do ditto traSeiro e o ditto clerigo quiSera / derramalla dentro no traSeiro delle declarâte / e elle lhe diSse que lhe doía muito e que a não podia es / perar e aSsi acabaraõ de o fazer e Se uieraõ / e elle Se ueo ao mesmo dia pera esta cidade [...]. DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, Segundo Caderno do Nefando 0130, fl. 19-31.

¹²⁰⁵ ELIAS. *A Sociedade de Corte*, p. 106-110

civilizador.¹²⁰⁶ Esse processo caracterizou-se pela construção, ainda que lenta, de uma barreira entre tudo o que deveria ser mostrado aos outros e tudo aquilo que não. Assim, demandou, e produziu, um controle cada vez maior de cada um sobre si mesmo, sobre suas ações e emoções. Dessa maneira, o processo civilizador e a sociedade de corte (parte desse processo) gestaram e disseminaram um novo tipo de existência, na qual a identidade das pessoas se produzia de acordo com o lugar dinâmico que ocupavam nas hierarquias regidas pela etiqueta.¹²⁰⁷ Em uma leitura de viés *queer* desse "processo civilizador", podemos interpretá-lo como o longo disciplinar das culturas diversas da grande tradição ocidental (o que, em um primeiro momento, incluía as culturas populares europeias), pela qual elas foram colonizadas a partir da conquista/produção das próprias almas-subjetividades das pessoas. Nesse quadro, a ética cortesã pode ser caracterizada como mais uma tecnologia de controle e produção de sujeitos educados segundo regras precisas de etiqueta.¹²⁰⁸ Enquanto Elias fala de interiorização das regras da ética cortesã, nós podemos replicar que essas mesmas regras produziam a interioridade como uma partição fantasiosa entre o que poderia ser público e o que o pudor (ponta de lança da ferramenta de controle) impunha que fosse privatizado.

Para o que concerne a esta tese, que é uma genealogia *queer* das subjetividades sodomíticas no contexto do Império português no Período Moderno, é preciso pensar como uma ética que exigia um controle sempre redobrado de cada um sobre suas ações, seus pensamentos, seus sentimentos, ou seja, que manufaturava sujeitos disciplinados e educados, afetava o acontecer cotidiano dos sujeitos sodomíticos que, nesse mesmo processo, se sujeitavam e se subjetivavam. Isso incluía, em não pouca medida, o controle de seus prazeres, ou ao menos daquelas ações e sentimentos que cada um deixava, conscientemente ou não, transparecer perante os outros, *em público*. Assim, podemos

¹²⁰⁶ Pode-se entender o livro *A sociedade de Corte*, de Norbert Elias, como um capítulo específico de sua obra *O processo civilizador*. Segundo Chartier: "É preciso, portanto, tomar *A sociedade de corte* como uma primeira formulação dos conceitos e teses que os dois tomos de 1939 desenvolverão em larga escala". CHARTIER, R. Prefácio. In: ELIAS. *A sociedade de corte*, p. 11.

¹²⁰⁷ ELIAS. *A Sociedade de corte*. p. 116.

¹²⁰⁸ Contudo, é importante ter em mente como essa figura de subjetividade (o homem cortesão) típica do Antigo Regime não pode ser compreendida nos mesmos termos do sujeito moderno a partir do racionalismo cartesiano. Margareth de Almeida Gonçalves mostrou como o sujeito cortesão distinguia-se do sujeito moderno, uma vez que não apresentava um núcleo interno coerente de consciência. De maneira que, se o ideal fidalgo cortesão valorizou como conduta nobre o controle de paixões desenfreadas (ditas irracionais, no sentido de divergirem das noções de prudência e de discrição em vigor no Antigo Regime), lutando para superar um ethos aristocrático feudal-guerreiro (medieval), fundado em uma brutalidade exteriorizada, essa conduta, teatralizada perante todos (na cena pública), a interiorização, destarte manufaturada, correspondia, de certa forma, a "um revestimento que encobrisse algo oco e vazio". Gonçalves conclui disso que "a educação [cortesã] é puro artifício, jogo de salão". GONÇALVES. *Império da fé*, p. 33-5.

questionar como a sodomia, ou outros prazeres homoeróticos que não cabiam na estrita definição inquisitorial desse pecado, no contexto de vigência de regras de uma sociabilidade cortesã, pôde ser praticada por muitas pessoas.

Em primeiro lugar, há que se recordar que, mesmo nas Cortes, epicentro dessa tecnologia de controle, sujeição e subjetivação, o homoerotismo continuou tendo lugar, convivendo de alguma forma com as regras seguidamente mais intrincadas da etiqueta. Notícias de reis com interesses homoeróticos, mais ou menos explícitos, percorriam a Europa, constituindo também um elemento a mais para críticas a seus reinados e à monarquia em geral. Na história dos reis ingleses escrita por John Taylor, *The English Monarchs*, publicada em 1630, a paixão homoerótica do rei Eduardo II por Piers Gaveston, conde da Cornualha, é associada a um desrespeito geral do monarca à ordem natural e divina do mundo, o que teria acarretado o desastre do seu reinado e sua abdicação. Fica implícita a constatação de que até mesmo os reis absolutistas ingleses do século XVII deveriam obedecer às leis naturais e de Deus, o que nos sugere como as críticas políticas podiam ser feitas também com linguagens de gênero e erótica.¹²⁰⁹ A tragédia *Edward II*, composta por Christopher Marlowe, o primeiro grande poeta-dramaturgo inglês – famoso, mesmo em sua época, também pelas suas posições heterodoxas (dissidentes) em relação à religião e ao erotismo, tendo-lhe sido atribuída, por um de seus denunciadores, ao Conselho privado da rainha Elizabeth I, a frase “*all they that love not not tobacco and boys werer fools*” –, em 1592, também comentava o relacionamento homoerótico do rei com o conde. A tragédia serviu, junto a outros textos do período, como advertência ao futuro rei da Inglaterra, James VI, da Escócia, contra os perigos em que o monarca poderia incorrer ao se cercar de favoritos inescrupulosos e de linhagem duvidosa.¹²¹⁰ A peça de Marlowe, contudo, era mais que um aviso de precaução ao futuro rei, uma vez que, diferentemente do que era comum na literatura elisabetana, não só tinha um protagonista cuja paixão era homoerótica, como essa paixão era central na narrativa. A imagem que a peça elabora do amor entre Eduardo II e Gaveston foi percebida, mesmo no século XVI, como tão sensível, que o trágico rei aparecia ao fim, após a encenação de seu tormento e de sua morte, como vítima e suscetível à piedade dos espectadores. Ademais, algumas passagens ressoam como um convite à tolerância ao

¹²⁰⁹ BRAY. *Homosexuality in Renaissance England*, p. 26.

¹²¹⁰ Crompton. *Homosexuality & Civilization*, p. 368-372.

amor que não diz seu nome, o que era uma dissidência flagrante aos imperativos do dispositivo da carne, como a seguinte:

Os reis mais poderosos tiveram os seus favoritos:
 Alexandre o grande amou Hephaestion,
 Hércules o Conquistador por Hylas chorou,
 E por Patroclus o severo Aquiles caiu.
 E não só reis, mas também os homens mais sábios:
 O romano Tulli amou Otávio,
 O sério Sócrates, amou o selvagem Alcibíades.
 Então, deixe nossa majestade, cuja jovialidade é flexível,
 E promete tanto quanto desejamos,
 Livremente divertir-se com aquele conde vaidoso e frívolo,
 Pois os anos de maturidade vão fazê-lo perder o interesse por esses brinquedos.¹²¹¹

A referência aos famosos casais homoeróticos da Antiguidade refletia o gosto renascentista da época. De fato, a retomada da cultura clássica, na Europa dos séculos XV e XVI, difundindo-se a partir das cidades italianas, deu um espaço a elaborações sobre o amor entre homens nos grupos superiores das sociedades europeias tocadas pelo Renascimento, reelaborando o enunciado que associava a sodomia à pederastia, mas, agora, com valência oposta, atribuindo positividade ao que os discursos da carne concebiam como abjeto. Além da peça de Marlowe, outro exemplo são as observações de Marsilio Ficino (1433-1499) sobre as concepções de amor e sexo de Platão, escrevendo sobre a naturalidade do amor físico entre dois homens.¹²¹² Não se deve, porém, confundir esse espaço social para manifestações artísticas ou filosóficas sobre o homoerotismo com uma tolerância socialmente difundida. Os vários relatos inquisitoriais de perseguição aos praticantes da sodomia, aliás, mostram o contrário.

¹²¹¹ MARLOWE, C. *Edward II*. New York: Gordian Press, 1966, p. 104-105. Disponível em: <https://archive.org/details/edwardiiaplay00marl>. Último acesso em out.2020. Não estando a peça traduzida para o português, uma proposta de tradução foi feita por Mary Ellen Rivera Cacheado em sua dissertação de mestrado, a qual escolhi reproduzir acima. O trecho original é como segue.

The mightest kings have had their minions:
 Great Alexander loved Hephestion;
 The conquering Hercules for Hylas wept;
 And for Patroclus stern Achilles drooped,
 And not kings only, but the wisest men:
 The roman Tully loved Octavius,
 Grave Socrates, wild Alcibiades.
 Then let his grace, whose youth is flexible
 And promiseth as much as we can wish,
 Freely enjoy that vain light-headed earl,
 For riper years will wean him from such toys.

ACHEADO, Mary Ellen Rivera. *Poder e sexualidade na Peça Histórica Eduardo II, de Christopher Marlowe*. 2013. 138f. Dissertação (Mestrado em Letras). Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2013, p. 122.

¹²¹² SPENCER. *Homossexualidade*, p. 127-128; GREENBERG. *The construction of homosexuality*, p. 309.

Mesmo os monarcas dos séculos XVI e XVII que amaram outros homens não o podiam fazer abertamente, tal era a força do dispositivo. A proibição e a abjeção da sodomia eram necessárias para a construção mais efetiva de sujeitos juridicamente culpados, quer para um rei europeu, quer para um camponês nas colônias (no plano dos processos de sujeição, que não extinguiram nunca as possibilidades de resistência e contradição nos termos do dispositivo). Tornar-se um favorito do rei era visto como sinal de que a relação entre o monarca e o cortesão estava, no mínimo, próxima ao terreno do pecado nefando. Tais suspeitas pululavam, por exemplo, ao redor do rei James I da Inglaterra (antes James VI da Escócia). Ao longo de sua vida, James I envolveu-se com ao menos três homens nobres, com quem manteve relacionamentos mais ou menos duradouros. Foram eles, seu primo Esmé Stuart, senhor d’Aubigny e depois duque de Lennox por graça real; Robert Carr, cortesão escocês que se tornou conde de Somerset (também por favor régio); e George Villiers, filho de um baronete de Leicestershire e, depois, duque de Buckingham.¹²¹³

A suspeita de envolvimento homoerótico e sodomítico entre o rei e seus favoritos contribuía para recrudescer as intrigas cortesãs que faziam parte das cortes no Período Moderno. Esse fato aponta para o papel desempenhado por esses atos proscritos na dinâmica do público, como bem comum, e privado, como interesse particular, no jogo cortesão. O favorecimento do rei a determinada pessoa era uma possibilidade desse jogo, porém, desempenhar publicamente o papel de sodomita (no caso de um homem amante do rei) acarretava consequências específicas e mais graves do que aquelas que sofreria uma mulher na posição de favorita do monarca.¹²¹⁴ Como qualquer amante predileta do rei, seus favoritos ganhavam grande poder na Corte – o que se pode perceber pela ascensão dos amantes de James I na hierarquia da nobreza –, desequilibrando as cadeias hierárquicas de prestígio (as quais funcionavam seguindo, adicionalmente, marcadores de gênero) que asseguravam as posições relativas de toda a nobreza. Agravando a situação, James I era dado a manifestações intensas e públicas do seu amor pelos seus favoritos, o que chocava os cortesãos, acostumados a controlarem rigidamente seus menores

¹²¹³ CROMPTON. *Homosexuality & Civilization*, p. 381-388. NAPHY. *Born to be gay*, p. 142-144.

¹²¹⁴ John Boswell deu indicações nesse sentido, ao destacar a maneira como o rei Edward II, referido anteriormente, foi assassinado. O monarca foi morto empalado pelo ânus com um espeto quente. Para o historiador, o suplício do monarca é indicador de uma crescente intolerância ao homoerotismo a partir dos últimos séculos da Idade Média. BOSWELL, J. *Christianity, social tolerance and homosexuality*, p. 300.

comportamentos.¹²¹⁵ Isso nos faz pensar que a expressão pública do homoerotismo, um comportamento que deveria ser exilado para as sombras da privacidade, uma vez que era um pecado e um crime severamente condenado pela Igreja e pelas Monarquias absolutas, e, mais grave ainda, de maneira não disciplinada, descontrolada, não dissimulada, por meio de gestos e palavras intensas perante todos, podia gerar fortes desequilíbrios nos jogos de poder controlados pela tecnologia da ética cortesã.

Outro monarca famoso por suas relações homoeróticas foi Henrique III da França (1551-1589). As suspeitas em torno desse rei giram ao redor dos maneirismos de sua personalidade e de seus modos de vestir-se, e, principalmente, pela sua associação com um grupo de jovens cortesãos que ficou conhecido como os *mignons*. Esses eram jovens, belos, atléticos e aventureiros, replicavam o estilo extravagante do rei. Embora o envolvimento afetivo (há discussões se o afeto se desdobrou em relações sexuais de alguma natureza) do monarca com seus *mignons* fosse público, seus favoritos tornaram-se famosos também por suas variadas aventuras amorosas com diversas mulheres. Reinando em momento de crise na França, em meio às Guerras de Religião, o homoerotismo e comportamento de gênero ambíguo de Henrique III serviram de munição suplementar para seus opositores, como demonstram centenas de panfletos que circularam no período, acusando-o de tirania, heresia, feitiçaria e sodomia. No que vemos, aliás, o pleno funcionamento do discurso estudado na Parte I, com o encadear das categorias de feitiçaria (bruxa), heresia (herege) e sodomia (sodomita). O agravar da crise política religiosa conduziu, afinal, ao assassinato do rei em 1589.¹²¹⁶

Para além das Cortes e dos romances dos reis, a questão que se coloca é como o modo de vida emanado por tais ambientes afetava as maneiras como o homoerotismo e a sodomia eram praticados pelas pessoas comuns. Se o grau de controle de si e dos outros era exacerbado entre os nobres em competição nas Cortes, tal ética cortesã difundiu-se também para círculos sociais mais amplos.¹²¹⁷ O controle de si e a dissimulação dos

¹²¹⁵ Crompton cita a surpresa de um observador inglês diante das manifestações de amor de James I e Esmé Stuart: “An English observer described him [o rei] as in such love with him [Esmé Stuart] as in the open sight of the people oftentimes he will clasp him about the neck with his arms and kiss him”. CROMPTON. *Homosexuality & Civilization*, p. 382. Naphy conta que o Conselho Privado do rei discutiu os problemas políticos, religiosos e morais da relação do monarca com seu favorito, a que James I respondeu: “Jesus Cristo fazia o mesmo, e por isso não posso ser condenado. Cristo tinha seu filho João, e eu tenho o meu George”. NAPHY. *Born to be gay*, p. 143.

¹²¹⁶ CROMPTON. *Homosexuality & Civilization*, p. 328-331; NAPHY. *Born to be gay*, p. 141-142.

¹²¹⁷ Norbert Elias mostra como a competição com a nobreza levou as camadas superiores da burguesia a adotarem, progressivamente, comportamentos semelhantes aos dos aristocratas. Assim, o raio de influência da ética cortesã se dilatava. ELIAS. *A sociedade de corte*, p. 160-218.

próprios pensamentos e sentimentos eram maneiras de existir difundidos nas sociedades europeias, chegando até mesmo às suas colônias em outros continentes. Essa teatralidade da existência relacionava-se à manutenção dos privilégios sociais, que exigia que cada um aparentasse, demonstrasse em público, sua pertença a determinado grupo social, reiterando, assim, os direitos associados a tal estatuto social.¹²¹⁸ Ou seja, a vontade de controle e normalização gestadas pelas relações de saber-poder-subjetivação do dispositivo estavam em expansão, afetando, por meio de várias tecnologias interpelativas, grupos sociais mais diversos do que os seus centros originais de exercício (no caso da tecnologia da ética cortesã, as cortes régias absolutistas).

Para além das descrições dos atos sexuais, os relatos contidos nos documentos inquisitoriais são ricos em detalhes da vida cotidiana dos povos do Império. Neles, é possível perceber como a teatralização, o cuidado com as aparências e as maneiras públicas, o cultivo de constantes intrigas (familiares, locais ou de ofícios) e a preocupação com a fama que se tinha, eram fatores constantes na vida das pessoas em geral. Todos esses fatores para introjeção do controle e governo de si mesmo afetavam as práticas de subjetividades sodomíticas.

Praticar a sodomia ou manter relações homoeróticas (que, caso fossem descobertas, inevitavelmente despertariam suspeitas acerca do pecado nefando) era, então, um peso moral, jurídico, espiritual e político a mais para as subjetividades dos que decidiam fazê-lo. Além da necessidade sempre presente de dissimular essas práticas, ao menos perante o Santo Ofício, o envolvimento homoerótico ou sodomítico com outrem, muitas vezes, compreendia teatralidades, modos de se conduzir, próprios, voltados para a obtenção desses prazeres proscritos. Daí que as subjetividades sodomíticas podiam acabar também se teatralizando, acontecendo segundo regras da ética cortesã, o que podia ser uma outra forma de controle.

Finalmente, é preciso ter em mente, ao se abordar práticas sexuais, especialmente se envolverem o sexo anal, entre os séculos XVI e XIX, que elas foram das primeiras funções humanas a serem deslocadas para a esfera privada pelo processo civilizador. Norbert Elias mostra como, ao longo do Período Moderno, as funções naturais do corpo, como urinar e defecar, mas também o sexo, vão sendo reprimidas e desalojadas das vistas

¹²¹⁸ VILLALTA. *O Brasil e a crise do Antigo Regime português (1788-1822)*, p. 28-30; ARAÚJO. *O teatro dos vícios*, p. 83-190.

das pessoas, em favor de um sentimento crescente de vergonha e pudor relativo a tais operações corporais.¹²¹⁹ A constatação do sociólogo alemão vai ao encontro do argumento de Deleuze e Guattari sobre a privatização do ânus. Falando acerca da descodificação dos fluxos de desejo (sua abstração através da monetarização geral das sociedades) como atividade estruturante do capitalismo, os autores argumentam que o ânus foi o primeiro dos órgãos a ser privatizado, não só afastado da cena pública, como desinvestido dos fluxos de desejo em favor da constituição das individualidades modernas.¹²²⁰

É necessário, por certo, matizar historicamente o argumento dos autores, pensando como, ao longo do tempo, os fluxos de desejo que investiam os órgãos corporais foram abstraídos em favor da construção de um corpo individual coerente, segundo a matriz sexo-gênero-desejo, sendo esse processo condição e consequência da formação do capitalismo.¹²²¹ Na Parte II, investigamos como uma das facetas das reformas religiosas e culturais da Época Moderna foi exatamente o controle da função anal ativa, produzindo sua forclusão, para o que a perseguição inquisitorial à sodomia foi um fator importante. O problema histórico-genealógico da privatização do ânus, ou, mais corretamente, da função anal ativa – uma questão *queer* por excelência, diga-se de passagem –, nos mostra a importância de interrogarmos como as práticas eróticas, que podiam ou não envolver o sexo anal, eram conformadas por um modo de existir que, já no Período Moderno, constrangia, cada vez mais, as pessoas a dissimularem certos atos, sensações e pensamentos, e a teatralizar outros, engendrando, como consequência não assumida, subjetividades disciplinadas segundo as regras da experiência cristã do sexo.

Se o sexo, as funções corporais e o próprio ânus estavam em vias de privatização, como funcionava a fama pública, que algumas pessoas tinham, como sodomita ou amante, amigo de rapazes? Nesse contexto, como os privilégios de alguns puderam se

¹²¹⁹ ELIAS. *O processo civilizador*, p. 134-141.

¹²²⁰ DELEUZE; GUATTARI. *O anti-Édipo*, p. 189-191.

¹²²¹ Segundo Paul-Beatriz Preciado, a construção dos corpos individuais, com vistas à elaboração de uma identidade sexual considerada normal, é sempre produto de uma tecnologia biopolítica com custos altos. A tecnologia biopolítica atua na delimitação dos órgãos e suas funções, designando alguns como sexuais e outros, não – obviamente, o ânus, desinvestido dos fluxos de desejo, é removido do campo sexual, ou heterossexual. Relendo a teoria da performatividade de gênero de Judith Butler, Preciado argumenta que a interpelação que todos sofrem não é apenas performativa, como também protéstica, no sentido de que produz corpos. Como mostrou Foucault, em *Vigiar e punir* e em *A vontade de saber*, a formação das relações de poder de controle disciplinar e biopolítico dos corpos e populações se deu concomitantemente à do capitalismo. PRECIADO. *Manifesto cntrasssexual*, p. 123-144. FOUCAULT. *Vigiar e punir*, p. 131-214. FOUCAULT. *História da sexualidade I*, p. 135-161. Para o conceito de matriz sexo-gênero-desejo, ver: BUTLER. *Problemas de gênero*, 2012, p. 24-26.

desdobrar na exploração sexual da miséria de muitos outros? Finalmente, a difusão dessa ética cortesã permitiria o surgimento de um estranho orgulho de ser sodomita? São estas questões que serão perseguidas a seguir.

5.3.1. De fama e voz públicas

Uma vez que praticar o pecado nefando, ou mesmo manter qualquer outro tipo de relacionamento homoerótico, colocava o indivíduo na mira da ação persecutória da Inquisição ou da Igreja em geral, o segredo era fator fundamental para cometer tais atos. Somos tentados, inicialmente, a ver aí o funcionamento do mecanismo do *armário*, conforme o estudou Eve Sedgwick para as culturas homossexuais ocidentais do século XX, nas quais a dualidade do armário como segredo aberto e revelado foi central e estruturante.¹²²² Todavia, o conceito não pode ser incorporado aqui sem importantes distinções, devido à descontinuidade radical das relações de saber-poder de uma época à outra, resultando em experiências subjetivas também radicalmente distintas, *vis-à-vis*, a descontinuidade insuperável entre o sodomita como categoria jurídica e o homossexual como categoria médico-psíquica-ontológica, ou seja, biopolítica.

Todavia, algumas conexões são possíveis, as quais brotam da própria genealogia do mecanismo do armário (apenas sugerida por Sedgwick para período anterior à modernidade capitalista burguesa), em sua relação com a construção de uma separação rígida entre o público e o privado, nos dois sentidos que estamos estudando neste capítulo. Sedgwick mostrou que, nas culturas gays do século XX, o mecanismo do segredo aberto e revelado do armário era uma função do heterossexismo – isto é, como vimos, da presunção de que todos são heterossexuais, o que é dizer, a presunção da universalidade e da naturalidade da heterossexualidade. Conforme abordado na Introdução da tese, a heterossexualidade, como parte do binômio heterossexualidade/homossexualidade que dá forma ao dispositivo da sexualidade moderna, é um produto dos discursos médicos, sexológicos, e das ciências psi da virada do século XIX para o XX, não tendo atingindo a conformação que nos é familiar, em tanto que sujeitos da passagem para o século XXI, antes da década de 1950.¹²²³ O armário, como mecanismo de subjetivação, reproduz a lógica liberal-burguesa da dicotomia público/privado, a qual, segundo Sedgwick, desde o final do século XIX, não se descolou mais da problemática homossexual, estabelecendo

¹²²² SEDGWICK. *Epistemology of the closet*, p. 67-90.

¹²²³ KATZ. *The invention of heterosexuality*, p. 31-44.

uma engrenagem de ligações duplas (*double bind* ou "duplos vínculos"),¹²²⁴ pelas quais o discurso público sobre a homossexualidade era, a um só tempo, incentivado e proibido. A homossexualidade não poderia ser pública, mas não poderia, tampouco, subsistir na esfera privada.¹²²⁵

Como tudo isso se relacionaria com a experiência cristã do sexo e para as práticas de subjetividade dos sodomitas sob o Antigo Regime? Encaremos o problema por duas frentes: uma, a dos moldes da experiência cristã do sexo, outra, a do estágio da constituição histórica da divisão entre público e privado no Antigo Regime. Na primeira frente, temos visto que a experiência cristã do sexo é fundada no enunciado da culpa jurídica pela concupiscência como característica intrínseca da vontade humana, conformando a figura do sujeito de desejo, impulsionado sempre à tarefa de verificação de si mesmo pelas relações de poder (pastorais ou soberanas), engendrando, dessa maneira, sujeitos que carregam pesadas culpas por seu erotismo (no sentido de relação de interioridade), atormentando-se.¹²²⁶ O espaço possível para subjetividades sodomíticas, segundo a normatividade da carne, é, pois, o espaço da culpa pelo pecado gravíssimo, contrário à natureza, o que não impedia ninguém de experimentar o homoerotismo ou o sexo anal, mas tendia a fazer com que tais atos fossem enquadrados na tecnologia jurídica da sodomia. Lembremos ainda como essa categoria jurídica de culpabilização era publicamente proclamada pelas instituições de poder, como a Inquisição, para melhor interpelar os sodomitas, bem como todos os cristãos, com a arma do terror da infâmia de ser assim reconhecido publicamente.

Na segunda frente, temos visto como, nas sociedades de Antigo Regime, a barreira entre o espaço público e o privado ainda não estava firmemente erguida, de modo que eram comuns intromissões do público no privado. Consequentemente, alguns espaços a princípio públicos poderiam oferecer maiores condições para a privacidade, do que casas, quartos, aposentos de particulares. Vemos como, em seus dois sentidos, a distinção entre público e privado era débil. Ao mesmo tempo, estava em curso o processo de disciplinamento de corpos e condutas segundo a tecnologia da ética cortesã, que impunha efeitos subjetivos não desprezíveis de teatralização e afetação da apresentação pública de si, ao mesmo tempo que de dissimulação das partes de si mesmo rejeitadas para o âmbito

¹²²⁴ SEDGWICK. Epistemologia do armário, p. 26.

¹²²⁵ SEDGWICK. *Epistemology of the closet*, p. 69-70.

¹²²⁶ BATAILLE. *O erotismo*, p. 53-62.

privado. Lembremos que, à dicotomia público/privado, se acoplavam valorizações morais igualmente dicotômicas, de modo que a pessoa apresentada em público era moralmente valorizada, enquanto aquela relegada à escuridão (segredo) do privado, era condenada em termos morais. Nesse contexto, qual o impacto recíproco entre a prática de formas juridicamente condenadas (com extremo rigor) de erotismo, como o sexo anal e/ou o homoerotismo (passíveis de enquadramento, redução, como sodomia) e o jogo do público e do privado, o qual, em última (ou em primeira) instância, incidia sobre a própria corporeidade dos sujeitos assim sujeitados e subjetivados? Nesse quadro, qual a relação entre o segredo imposto a certas formas de erotismo, a publicidade normativa da sodomia condenada e a fama pública de si pela qual as pessoas se subjetivavam no Antigo Regime?

Segundo Sedgwick, as duas frentes estão conectadas pelo elo da relação profunda entre sexo e verdade na cultura ocidental. Resgatando Foucault, a teórica *queer* mostrou que a imbricação entre sexo e verdade resultou na elaboração do sexo como *a verdade*, isto é, como a principal verdade de si a ser posta em discurso (preferencialmente, em alguma forma de confissão).¹²²⁷ Trata-se de um processo iniciado ainda antes da modernidade capitalista, na verdade, muito antes, como o filósofo mostrou na sua genealogia do dispositivo da carne cristã.¹²²⁸ Sedgwick fala de uma longa cadeia de identificações entre uma sexualidade (prática sexual) e um posicionamento cognitivo particular (subjetividade), que se fundaria nas condenações paulinas à sodomia, conforme as estudamos na Parte I, e se estenderia até a identidade homossexual moderna.¹²²⁹ Trata-se de um bonito esquema, que precisamos quebrar para fazer saltar a descontinuidade histórica que não pode ser subestimada entre o sodomita e o homossexual. A descontinuidade está na posição do segredo em relação às práticas de subjetividade distintas de uma e outra personagens. Enquanto para o homossexual moderno, o segredo revelado do armário é construído segundo metáforas consolidadas e enrijecidas do dentro e do fora (segredo/revelação, privado/público), para o sodomita do Antigo Regime, tais metáforas não estavam consolidadas, devido à debilidade da separação do público e do privado. Neste tópico, veremos casos em que a prática homoerótica e ou anal não tinha muitas condições de ser mantida em segredo (a privacidade era precária em relações de

¹²²⁷ "E onde hoje vemos a história de uma censura dificilmente destruída, reconheceremos antes o longo progresso através dos séculos de um dispositivo complexo para fazer falar o sexo, para a ele amarrar a nossa atenção e os nossos cuidados, para nos fazer acreditar na soberania da sua lei, quando, na realidade, somos trabalhados pelos mecanismos de poder da sexualidade". FOUCAULT. *História da sexualidade I*, p. 160.

¹²²⁸ FOUCAULT. *Histoire de la sexualité 4*, p. 49.

¹²²⁹ SEDGWICK. *Epistemology of the closet*, p. 73-4.

vizinhança), ao mesmo tempo que era imperativo que cada um afetasse, de maneira teatralizada, um modo de existir cristão e devoto, afastado de tais práticas. A possibilidade de uma fama pública de sodomita era perigosa, uma vez que poderia ser o primeiro passo para se ver interpelado pelo Santo Ofício e enquadrado, por condenações infamantes, como sodomita. Não obstante, existiu quem se apresentasse, em certas condições, como sodomita, como logo veremos. Portanto, ainda que a sodomia acontecesse em relação complexa com as definições de público e privado, não podemos entender essa relação como funcionando totalmente de acordo com o mecanismo do armário homossexual moderno, simplesmente porque as conexões entre verdade, poder e sexo que modelavam as subjetividades sodomíticas não eram as mesmas que conformam a experiência moderna da homossexualidade. Como sujeito jurídico, o segredo do sodomita não era internalizado, introjetado ao longo das mesmas práticas de subjetividade que vemos no sujeito biopolítico que é o homossexual. Tratava-se de uma outra forma de controle jurídica (pastoral e soberana), não biopolítica.

Devemos, por conseguinte, pensar a função do segredo jurídico (como pecado derivado da fraqueza da carne) em relação às práticas de subjetividade sodomíticas segundo o modo de organização político-social da divisão público/privado no Antigo Regime e dos efeitos da tecnologia de disciplina de corpos e comportamentos que era a ética cortesã. Assim, em primeiro lugar, temos que ter em mente como, para todos que viviam sob o Antigo Regime, as pessoas eram naturalmente desiguais, distribuídas na sociedade em estamentos diferentes, cada qual com seus direitos e privilégios costumeiros. Ainda que existissem diferenças importantes entre as sociedades francesa e a portuguesa – entre outras, a existência de uma sociabilidade cortesã mais complexa e regulada, bem como o aparecimento de espaços de intimidade, configurando as primeiras expressões de uma esfera privada no sentido contemporâneo, mais precocemente na França que em Portugal –, os pontos mais característicos do que se pode chamar de uma sociedade de Antigo Regime se desenvolveram também em Portugal, expressando particularidades próprias ao contexto histórico lusitano.¹²³⁰ Na sociedade portuguesa, até

¹²³⁰ Diferenças mais radicais devem ser pensadas para as sociedades coloniais, como advertiu a historiadora Laura de Mello e Souza. Dessa maneira, a transposição do conceito de Antigo Regime para a sociedade colonial da América portuguesa exigiria atenção para as implicações subjacentes e para as relações que esta sociedade estabeleceu com a Europa na qualidade de possessão externa. A autora mostra que falar de Antigo Regime nos trópicos exige reconciliar esta categoria com as peculiaridades das colônias, notadamente, no caso da América portuguesa, com o escravismo, mas também com o capitalismo comercial, a produção em larga escala de gêneros coloniais e com a existência de uma condição colonial que se opunha, muitas vezes, à de reinol. Em oposição às considerações de Laura de Mello e Souza, vários autores propõem a categoria

meados do século XVIII, essa lógica desdobrou-se em teorias políticas da organização e funcionamento do Estado e sua relação com os grupos sociais.¹²³¹ Resguardando-se as diferenças importantes entre as teorias políticas dominantes, antes e depois da Restauração de 1640,¹²³² preservava-se o entendimento que os diferentes estamentos tinham direitos costumeiros, sendo a principal função da Monarquia mantê-los em equilíbrio – a isto, chamava-se fazer a justiça.¹²³³ Portanto, do ponto de vista de uma concepção estamental e tradicional da sociedade, algumas pessoas tinham certos direitos e privilégios, que outras não tinham, por não pertencerem a determinado grupo. A constituição de uma fama pública e a correlata privatização de certos comportamentos e práticas de subjetividade, conseqüentemente, aconteciam em função de uma distribuição desigual de direitos e privilégios.

Adquirir certa fama era uma questão central nas sociedades de Antigo Regime. Construir uma reputação positiva, por exemplo, de serviços prestados à Coroa para o seu engrandecimento, poderia resultar em diferentes formas de benesses para os que os desempenhassem, tornando-se reconhecidos como famosos por tal.¹²³⁴ Por outro lado, ser alvo de uma fama negativa, poderia acarretar conseqüências perigosas ao indivíduo.

de Antigo Regime como ferramenta para pensar a dinâmica imperial portuguesa no Período Moderno. Conservando as ressalvas da autora, consideramos o conceito de uma sociedade de Antigo Regime na América portuguesa útil para pensar a difusão da sociabilidade de corte como ética governante das relações entre os indivíduos nas sociedades do império, sem perder de vista a especificidade da dinâmica público-privado em contexto colonial, como abordado no início desse capítulo. SOUZA, Laura de Mello e. *O Sol e a Sombra*. Política e administração na América portuguesa do século XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 63-70; FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima Silva; BICALHO, Maria Fernanda Baptista. *O Antigo Regime nos Trópicos*. A dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 21-5.

¹²³¹ XAVIER, Ângela; HESPANHA, Antônio Manuel. A representação da sociedade e do Poder. In: HESPANHA, Antônio Manuel (Org.). *História de Portugal*. O Antigo Regime. Lisboa: Estampa, 1993, p. 121-155.

¹²³² Para as ambíguas diferenças e aproximações entre as concepções do poder político mais ou menos hegemônicas em Portugal (e na Península Ibérica) antes e depois da Restauração de 1640, ver TORRALBA, Luís Reis. *Ideologia política e teoria do Estado na Restauração*. Volume II. Coimbra: Biblioteca geral da universidade, 1982, p. 3-43.

¹²³³ Trata-se de uma concepção corporativa da sociedade portuguesa do Antigo Regime. Segundo HESPANHA, a monarquia lusitana era corporativa, tendo como três principais características: “o poder real partilhava o espaço político com poderes de maior ou menor hierarquia; o direito legislativo da coroa era limitado e enquadrado pela doutrina jurídica (*ius commune*) e pelos usos e práticas jurídicos locais; os deveres políticos cediam perante os deveres morais (graça, piedade, misericórdia, gratidão) ou afetivos, decorrentes de laços de amizade, institucionalizados em redes de amigos e clientes”. HESPANHA, Antônio Manuel. A constituição do Império português. Revisão de alguns enviesamentos correntes. In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda Baptista; GOUVÊA, Maria de Fátima Silva. *O Antigo Regime nos trópicos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 164.

¹²³⁴ Francisco Eduardo de Andrade explica como a representação de si como descobridor, a construção desta fama e a prova dela como pública e notória, eram peças fundamentais nas petições que os primeiros colonizadores de Minas Gerais enviavam à Coroa para angariar mercês e privilégios sobre a exploração das riquezas, minerais ou não, da região. ANDRADE, Francisco Eduardo. *A invenção de Minas Gerais*.

Uma fama especialmente perigosa de se ter nas sociedades do Império português era a de sodomita ou fanchono, no dizer popular, alguém acostumado a andar e tratar com homens, rapazes, moços etc.¹²³⁵ Esse foi o destino de Matias Franco, um antigo comerciante de Lisboa e depois músico, tangedor de rabequinha, já velho, de mais de cinquenta anos e que andava com muletas,¹²³⁶ o qual, ao longo de quase vinte anos, cultivou larga fama de sodomita.

Não obstante essa fama, de que deram testemunho várias pessoas, o caso de Matias Franco chegou aos ouvidos dos inquisidores devido a um acontecimento imediato. Ocorreu que, na noite do dia 26 de agosto de 1630 para o dia 27, ele foi dormir em uma estalagem, propriedade de uma mulher castelhana chamada Francisca de Prado, localizada às Carnecerias Velhas em Lisboa, próxima ao pelourinho, acompanhado de um jovem rapaz chamado Gregório Palácios, que ele apresentava como seu sobrinho. Nessa estalagem, dormiu em um quarto a sós com o falso sobrinho e dividiu com ele a cama.¹²³⁷ Até aqui, nada de muito anormal, pois, como mostrou Elias, era costumeiro que muitas pessoas dividissem o leito nesse período.¹²³⁸ Uma má suspeita surgiu entre as pessoas da estalagem, porque Matias Franco ia lá dormir várias vezes e com diferentes rapazes, sempre bastante mais novos que ele. Levado por essa suspeita, D. Antônio Terrones, um senhor castelhano que estava em romaria em Lisboa e se hospedara na mesma estalagem,

Empresas, descobrimentos e entradas nos sertões do ouro da América portuguesa. Belo Horizonte: Autêntica Editora; Editora PUC-Minas, 2008, p. 29-55, 218-234. Fabiana Léo mostra também como os primeiros governadores da capitania de Minas Gerais tentaram construir para si uma fama heroica e guerreira no combate à rebeldia escrava, com vistas a progredir na hierarquia nobiliárquica do Império português. LÉO, Fabiana. *Os capitães-generais e a resistência quilombola (1711-1722)*. A construção de um discurso contra a rebelião escrava nas Minas auríferas. 2015. 142f. Dissertação (mestrado em História). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2015, p. 23-62.

¹²³⁵ Conforme vimos anteriormente, Mott defende que as categorias fanchono e sodomita não tinham o mesmo significado. A última dizia dos praticantes do sexo anal, ao passo que a primeira se reservava aos que praticavam os diversos atos abrigados sob a rubrica de pecado de molícies. Essa distinção, contudo, não aparece exatamente nesses termos no processo de Matias Franco, no qual ao menos uma testemunha explicitamente disse entender por fanchono aquele que praticava a cópula anal, consumando o pecado nefando, o que nos sugere que também o sexo anal tinha associações homoeróticas na cultura popular. Um outro significado para fanchono, explicado por Mott, diz respeito às ambiguidades de gênero, referindo-se à efeminação de alguns homens pouco viris. Na Parte II, quando estudamos os casos de Francisco Coelho e de Maria Machada, vimos como a observação do autor tem procedência em várias expressões da cultura popular no Império português da Época Moderna. MOTT. *Pagode português: a subcultura gay em Portugal nos tempos inquisitoriais*, p. 128.

¹²³⁶ A primeira descrição de Matias Franco que aparece no processo o apresenta como “hum homem pequeno do corpo que traz hua mulleta / E temia cair, e representa Ser de idade de quasi / Cinquenta annos”. DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 01201, fl. 9. O caso de Matias Franco foi primeiro referenciado por Luiz Mott no seu artigo *Pagode português: a subcultura gay em Portugal nos tempos inquisitoriais*. MOTT. *Pagode português: a subcultura gay em Portugal nos tempos inquisitoriais*, p. 128.

¹²³⁷ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 01201, fl. 9.

¹²³⁸ ELIAS. *O processo civilizador*, p. 157-164.

tratou logo de espreitar o que faziam o velho e o moço sozinhos no quarto. Vemos aqui mais um caso de intromissão do público no âmbito particular, mostrando a precariedade com que segredos privados eram mantidos. Assim, colocou-se à porta do quarto dos dois, que estava fechada, e pôs-se a ouvir. Escutou e sentiu, então, como os dois brincavam na cama, e que o velho disse ao jovem que se virasse, ao que este respondeu que queria fazer primeiro, o que foi negado por Matias Franco. Depois, ouviu ainda sinais claros de que faziam sexo, a cama e os parceiros gemiam. Nesse ponto, o romeiro foi buscar outra testemunha, a criada Francisca da Silva, que também escutou os dois homens fazerem sexo dentro do quarto.¹²³⁹ Ouvida depois pela Inquisição, a criada corroborou essa narrativa.¹²⁴⁰

Provavelmente espantado e enojado com o que ouvira, D. Antônio correu logo à Inquisição a denunciar. De sua denúncia, resultou a prisão quase em flagrante do casal na estalagem, de onde foram conduzidos, na mesma manhã, ao Santo Ofício no Rossio.¹²⁴¹ Ainda nessa movimentada manhã, o inquisidor Pero da Silva Sampaio ouviu os testemunhos do romeiro e da criada, e fez os primeiros interrogatórios de Matias Franco e do jovem Gregório Palácios. Esse último confessou logo ter cometido o pecado nefando com Matias Franco àquela noite e em todas as outras que dormira com ele na estalagem. Disse que, em todas as ocasiões, cometiam a sodomia duas vezes, revezando entre si os papéis de agente e de paciente no ato da penetração. Alegou, porém, que nunca cometera esse pecado com outra pessoa.¹²⁴² Ao contrário do seu amante, Matias Franco não confessou nenhum ato sodomítico, nem qualquer outra culpa ao inquisidor.¹²⁴³ O réu manteria sua postura negativa pela maior parte do seu processo, não chegando nunca a confessar todas culpas pelas quais era acusado, o que foi uma das justificativas, como se verá adiante, para sua condenação à pena capital.

Dois dias depois de sua prisão, o réu foi submetido à sessão de interrogatório para clarificação de sua genealogia. Em relação às perguntas gerais, deu alguns detalhes de

¹²³⁹ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 01201, fl. 9-10.

¹²⁴⁰ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 01201, fl. 11-13.

¹²⁴¹ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 01201, fl. 5.

¹²⁴² O testemunho de Gregório Palácios foi tresladado para o processo de Matias Franco, porém, o processo individual do jovem não se encontra digitalizado e disponível no *site* do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, motivo pelo qual não foi consultado nesta pesquisa. Seu código de referência é DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 00864. O sítio do arquivo registra a existência de um segundo processo inquisitorial contra Gregório de Palácios, datando-o entre 1654-5, enquanto o primeiro contém a data de 1630-1640. A referência do segundo processo é DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 00864-1. DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 01201, fl. 15-17.

¹²⁴³ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 01201, fl. 33-34.

sua vida familiar, que se mostrarão importantes para o entendimento do seu meio social, principalmente, sua relação conflituosa com sua esposa Caterina de Moraes, de alcunha Garabulha, de quem estava apartado fazia dez anos. Além disso, Matias Franco começou a pôr em ação a linha de defesa que manteve ao longo do processo, confessando pecados menores, que não estavam na jurisdição do Santo Ofício. Assim, confessou ter praticado o pecado de molícias com vários moços diferentes desde fazia 7 anos. Não nomeou, contudo, nenhum deles. Continuou negando ter praticado o pecado nefando, com certeza por saber da gravidade desse crime e tentando escapar das pesadas penas a ele associadas.¹²⁴⁴

Após essa sessão, os inquisidores interromperam a continuidade dos interrogatórios do réu prevista em regimento.¹²⁴⁵ Há registro do início de uma nova sessão realizada no dia 4 de setembro de 1630, mas ela foi interrompida, antes que o notário copiasse alguma resposta do réu. Uma nova sessão foi feita com ele apenas no dia 31 de dezembro de 1631, quase um ano e meio após a prisão de Matias Franco. Nesse ínterim, o réu permaneceu nos cárceres secretos da Inquisição, sem qualquer notícia do prosseguimento do seu processo. Essa prática de segredo, como detalhamos na Parte II, não deixava de ser uma espécie de tortura psicológica e física, contribuindo para enfraquecer a disposição do réu e por conduzi-lo à confissão. Ademais, os inquisidores pausavam o processo para colher mais provas contra o réu.

As primeiras providências tomadas pelos inquisidores foram convocar dois familiares do Santo Ofício a testemunhar a respeito da vida e costumes de Matias Franco.¹²⁴⁶ Inicialmente, testemunhou o familiar Domingos Dias Vila Real, no dia 2 de

¹²⁴⁴ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 01201, fl. 35-37.

¹²⁴⁵ Segundo o regimento inquisitorial de 1613, a primeira sessão a ser feita com um réu preso era a de sua genealogia, acompanhada de admoestação geral para que ele confesse suas culpas. A segunda sessão deveria ser a de um interrogatório *in genere*, em que são feitas perguntas gerais de acordo com a culpa particular pela qual o réu era acusado. Em terceiro lugar, aconteceria uma sessão de interrogatório *in specie*, com perguntas mais específicas sobre as culpas do réu, porém, sem que se nomeassem quaisquer cúmplices, para não sugestionar o réu. O regimento, todavia, não estabelecia prazos para a realização de cada sessão. REGIMENTO DO SANTO OFÍCIO da Inquisição dos Reinos de Portugal recopilado por mandado do ilustríssimo e reverendíssimo senhor Dom Pedro de Castilho, Bispo Inquisidor-Geral e Vice-Rei dos Reinos de Portugal – 1613. Título IV, parágrafo XII: Da genealogia que se há de fazer na primeira sessão. *RIHGB*, ano 157, n. 392, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1996, p. 629-631.

¹²⁴⁶ Os familiares eram membros leigos que apoiavam a ação dos tribunais inquisitoriais. Gozavam de privilégios papais (espirituais e simbólicos) e régios (poderiam incluir isenções de impostos de obrigações comunitárias, de serviço militar ou de alojamento de tropas, permissão para vestir seda, mesmo sem ser cavaleiro, licença de porte de armas ofensivas e defensivas, reconhecimento de jurisdição privada, privilégios que mudavam no tempo e no espaço). Eram investidos por meio de processos de habilitação, mais ou menos rigorosos conforme o lugar e o momento histórico, que objetivavam investigar a pureza de sangue do candidato ao hábito de familiar. Assim, conquistar a posição de familiar do Santo Ofício se

setembro de 1630. Ele disse que conhecia o réu fazia anos, porque morava na sua vizinhança, e que, havia por volta de 18 anos, Matias Franco tinha fama pública de fanchono sodomítico, por manter conversações (termo que subentende sexo) com moços e rapazes. Era visto com eles à noite, nas escadas e em partes escuras da cidade. Disse ainda que fazia tempos que esperava que o réu fosse preso pela Inquisição, ainda que não soubesse de nenhum caso em particular de sodomia que o envolvesse.¹²⁴⁷

Relato similar fez o familiar Francisco Luís dois dias depois, dando mais detalhes da fama pública de Matias Franco. Segundo sua narrativa, a fama do réu era antiga, de pelo menos 15 anos. Ele seria chamado de fanchono por todas as pessoas que o conheciam. É interessante notar que Francisco Luís associou explicitamente a categoria de fanchono, de fundo popular, à de sodomita, termo do linguajar inquisitorial. Seria uma instância de cruzamento e circulação de categorias eróticas entre os discursos da grande e da pequena tradição? Detalhou ainda mais:

[...] e disto esta infamado, entre pessoas também de crédito, e entre seus parentes, e dizem que seu trato é com rapazes, e que ele os alcovita para outrem, ou o têm por alcoviteiro de outros. E por cabeça de alguns vinte e cinco moços e homens deste trato, e pecaminosos em molícias e nefando. E esta é a suspeita que dele se tem, e que acudiam à sua casa, e habitá-lo e chegaria o negócio a tanto, que Felipe da Cruz, mestre da Capela da Misericórdia, que lhe disse que muito tempo havia que esperava que o Santo Ofício o prendesse ao dito Matias Franco, pelo que ouvia dele nesta matéria [...].¹²⁴⁸

Os dois familiares declararam que Matias Franco tinha fama pública de sodomita não só bastante disseminada, como muito antiga, de quase duas décadas, sendo, portanto,

incluía nas estratégias de diversos grupos na luta por prestígio e privilégio dentro das sociedades de Antigo Regime. No caso do Império português, isso é percebido também pelo grande crescimento da rede de familiares mesmo ao longo do século XVIII, momento de crise da Inquisição. As funções dos familiares eram principalmente de representação, como prender e transportar presos e acompanhar os condenados nos autos da fé. Ver: BETHENCOURT. *História das Inquisições*, p. 54-61,134-147; LOPES, Luiz Fernando Rodrigues. *Vigilância, Distinção e Honra*. Inquisição e Dinâmica dos poderes locais no sertão das minas setecentistas. Curitiba: Editora Prismas, 2014, p. 93-147. Sobre a ação dos familiares do Santo Ofício no Brasil, ver os estudos pioneiros de Daniela Calainho e Aldair Carlos Rodrigues. CALAINHO, Daniela Buono. *Agentes da Fé*. Familiares da Inquisição Portuguesa no Brasil colonial. Bauru: Edusc ed., 2006; RODRIGUES, Aldair Carlos. *Sociedade e Inquisição em Minas Colonial*. Os Familiares do Santo Ofício (1711-1808). Dissertação (Mestrado em História). São Paulo: Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2007. Para mais detalhes sobre a atuação dos agentes externos da Inquisição (familiares e comissários) na interpelação dos sujeitos sodomíticos, ver nossa discussão na Parte II da tese.

¹²⁴⁷ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 01201, fl. 19.

¹²⁴⁸ “[...] e disto esta infamado, entre pessoas / taõbem de credito, e entre seos parentes, e di / zem que seu trato he Com rapazes, e que elle / os aCouita pera outrem, ou o tem por aCoui / teiro de outros, e por Cabeza de alguns uinte / cinco mosos, e homens deste trato, e pecaminosos / em molicias, e nefando, e esta he a sospeita // que delle se tem, e que aCudiaõ a sua / Caza, e abitallo, e Chegaria o negocio a tan / to, que felipe da Cruz, mestre da Capella de / mesericordia, que lhe dice que muitos tempos / auia, que esperaua que o santo officio, o pren / dese ao dito matias franco pello que / ouuia delle nesta materia [...]”. DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 01201, fl. 19-20.

significativo, do nosso ponto de vista, que nunca tivesse sido denunciado. Até mesmo seus parentes a reconheciam. A questão que se impõe, então, é por que o réu levou tantos anos para ser preso? A existência de uma fama pública como sodomita não era fator suficiente para levar uma pessoa às barras do Santo Ofício? Ou outros fatores precisavam intervir para canalizar essa fama em denúncias? Segundo Kamen, as sociabilidades no nível das vizinhanças eram cruciais para a ativação do mecanismo de denúncias do Santo Ofício. O autor comenta que, nas comunidades pré-industriais, as relações comunais eram caracterizadas por sentimentos de pertença e bem-estar, ao mesmo tempo que por um medo difuso do olhar dos vizinhos, devido à ausência de privacidade, de modo que vizinhos nem sempre ofereciam uma boa-vizinhança. Nesses ambientes, as pessoas se observavam, o que, aliás, era incentivado abertamente pela Igreja e pela Inquisição, como temos visto. Formava-se um jogo complexo de observações e vigilâncias recíprocas, no qual a reputação (a fama pública) construída modelava as atitudes dos vizinhos uns com os outros. Comportamentos designados como corretos eram aqueles aceitos pela comunidade e valorizados moralmente como bons, de acordo com os preceitos do discurso religioso da carne cristã e pelas injunções de privatização de certos comportamentos. Ao revés, o comportamento julgado incorreto era fruto de uma má reputação (uma má fama) e poderia provocar conflitos mais ou menos graves na comunidade em algum momento. Era normalmente nessa altura que o olhar inquisitorial era atraído, quando os conflitos rompiam equilíbrios tensos nas relações de vizinhança.¹²⁴⁹ Teria sido assim que a Inquisição acumulara um saber sobre Matias Franco e suas práticas sodomíticas?

As denúncias que desencadearam o processo contra Matias Franco em 1630 não foram as primeiras feitas contra o réu. Na verdade, a primeira testemunha arrolada no processo é Manuel de Figueiredo, cristão-velho, que já fora processado e condenado. Testemunhando em 1620, com 25 anos de idade, ele já estava cumprindo sua pena de degredo perpétuo nas galés do reino. Contra Matias Franco, ele disse que soubera que um certo Rodrigo Homem tivera relações sexuais sodomíticas com o então comerciante.¹²⁵⁰ O relato de Manoel Figueiredo, contudo, não valia juridicamente como prova definitiva de que Matias Franco cometera o crime, visto que o primeiro não foi testemunha ocular

¹²⁴⁹ KAMEN. *The Spanish Inquisition* p. 1804-6.

¹²⁵⁰ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 01201, fl. 8.

do ato. Assim, o estilo inquisitorial ditou que se esperasse que mais denúncias ou confissões fossem feitas, antes que se procedesse contra o suspeito – ainda não réu.¹²⁵¹

Bruno Feitler mostra que o funcionamento ordinário da Inquisição era mesmo esperar denúncias espontâneas ou induzidas por publicações de editais ou monitórios da fé.¹²⁵² A formação das redes de familiares e, principalmente, de comissários do Santo Ofício era também responsável por canalizar possíveis denúncias até as sedes dos tribunais. A Inquisição e seus agentes teriam o papel de desagregar os laços tradicionais, comunitários, familiares, de vizinhança, que mantinham unidas as pessoas, voltando umas contra as outras em denúncias e confissões.¹²⁵³ A existência de uma fama pública como perpetrador de determinado crime sob a jurisdição inquisitorial, como a sodomia, não deveria, então, facilitar esse trajeto de denúncias até os tribunais?

É preciso considerar que à Inquisição importavam, sobremaneira, os relatos de testemunhas que dissessem de atos sodomíticos consumados que tivessem presenciado, como partícipes ou como testemunhas oculares. As confissões de parceiros, principalmente, constituíam provas fortes para a condenação. No caso de Matias Franco, até o momento da pausa no prosseguimento de seus interrogatórios, os inquisidores dispunham apenas da confissão de Gregório Palácios com esse teor. Os relatos que diziam da fama pública como sodomita, a mais das vezes, reportavam comportamentos e práticas que, embora suspeitos ou até pecaminosos (em se tratando de pecado de molícies), para os inquisidores eram somente indícios de que atos consumados de sodomia poderiam ter sido cometidos. É exatamente isso que se vê nos depoimentos dos dois familiares.

Além disso, cabe reconhecer a existência de um jogo local de poder entre as pessoas que compunham as redes de sociabilidade de cada réu. Em sociedades marcadas pela teatralização da vida social, como as de Antigo Regime, todos inseriam-se em redes

¹²⁵¹ O regimento inquisitorial de 1613 estabelecia que: “Posto que uma pessoa esteja indiciada de crime de heresia e apostasia, se a prova não for bastante para prisão, a tal pessoa culpada não será chamada à Mesa, nem examinada, nem se fará com ela diligência alguma, porque se sabe por experiência que não há de confessar que é herege, estando solta em liberdade; e semelhantes exames servem mais de avisar os culpados, que de outro bom efeito e assim convém mais esperar que sobrevenham novos indícios ou nova prova”. REGIMENTO DO SANTO OFÍCIO da Inquisição dos Reinos de Portugal recopilado por mandado do ilustríssimo e reverendíssimo senhor Dom Pedro de Castilho, Bispo Inquisidor-Geral e Vice-Rei dos Reinos de Portugal – 1613. Título IV, parágrafo III. *RIHGB*, ano 157, n. 392, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1996, p. 627-628.

¹²⁵² FEITLER, Bruno. A ação da Inquisição no Brasil: uma tentativa de análise, p. 34-37.

¹²⁵³ Segundo Ronaldo Vainfas: “Mas, antes de estimular cumplicidades ou resistências, as inquirições e visitas minavam as solidariedades, arruinando lealdades familiares, desfazendo amizades, rompendo laços de vizinhança, afetos, paixões. Despertavam rancores, reavivavam inimizades, atiçavam velhas desavenças”. VAINFAS. *Trópico dos pecados*, p. 226.

de amizade e de inimizade. Os membros dessas redes articulavam intrigas, muitas vezes mortais, para beneficiar amigos e prejudicar inimigos. Nessa dimensão, podemos ver outras formas de interpelação do homoerotismo e da função anal ativa que não aquelas mobilizadas por agências oficiais, como o Tribunal do Santo Ofício – tal como vimos no caso de Francisco Coelho. Também no âmbito das culturas populares ocorriam processos de normalização e interpelação (sujeição e subjetivação). Não era incomum que as facções tentassem usar dos mecanismos de instituições repressivas para atingir esses fins. Há que se ponderar, contudo, que os inquisidores, quando perguntavam do costume de cada depoente em relação ao réu, tentavam averiguar a existência dessas inimizades, o que era também a lógica para a concessão de espaço, nas contraditas, para que tentasse o réu desqualificar as denúncias que sofrera com base em ódios que colocariam em questão a veracidade das mesmas.¹²⁵⁴

No processo de Matias Franco, fica clara a existência de uma rede de inimigos que desejavam sua ruína. Em suas contraditas, ele fala contra sua esposa Caterina de Moraes, a Garabulha, Diogo Ribeiro, o homem com quem ela vivia amasiada, e toda uma rede de pessoas, amigos ou familiares; afirma que os dois se articularam para prejudicá-lo ou mesmo matá-lo.¹²⁵⁵ Outro inimigo do réu era Antônio Soares Panteja, a quem Matias Franco devia muito dinheiro e que, segundo o texto das contraditas, chegou a organizar um complô, reunindo vários rapazes para denunciar o réu em uma devassa feita pelo regedor de Lisboa contra os fanchonos.¹²⁵⁶

Não foram, todavia, quaisquer dessas pessoas que denunciaram Matias Franco inicialmente, como se tem visto. Ele foi denunciado por pessoas externas à sua rede de relacionamento mais próxima, tanto que nenhuma das primeiras testemunhas disse da fama pública de Matias Franco como sodomita. O que se pode pensar é que Matias Franco conseguiu evitar que a fama pública que o perseguia e da qual ele estava ciente, em algum nível,¹²⁵⁷ chegasse ao conhecimento da Inquisição, provavelmente tendo algum cuidado

¹²⁵⁴ Na América portuguesa, um caso de intrigas familiares envolvendo o pecado nefando e de tentativa de manipulação da Inquisição é o do casal Pero Domingues e Maria Grega. A esposa acusou o marido de tê-la sodomizado e articulou um complô familiar para conseguir que ele fosse condenado pelo visitador Heitor Furtado de Mendonça. Contudo, o esposo conseguiu provar a existência da intriga e, argumentando seu direito como marido de usar sexualmente da esposa, conseguiu ser absolvido. VAINFAS. *Trópico dos pecados*, p. 231-232, ROCHA. *Masculinidades e Inquisição*, p. 125-129. Nos reportamos, ainda, ao caso de Francisco Coelho, que trabalhamos em detalhe no capítulo anterior.

¹²⁵⁵ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 01201, fl. 59.

¹²⁵⁶ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 01201, fl. 60.

¹²⁵⁷ A oitava testemunha do processo, o barbeiro Pero Vaz, 30 anos, relatou ao inquisidor uma ocasião em que brigara com Matias Franco, ao vê-lo comendo, em frente à sua tenda, com dois rapazes. A testemunha

para não ser visto nunca durante o ato sodomítico em si. Isso nos sugere uma manipulação minimamente eficiente do seu segredo diante das condições precárias de privacidade da Lisboa do século XVII, na qual Matias Franco dava a ver ao público certos comportamentos, enquanto ocultava outros, cuja condenação moral era mais rigorosa e perigosa, nomeadamente o sexo anal homoerótico, passível de ser enquadrado como sodomia.

Não obstante isso, após a sua prisão e devido à sua estadia prolongada nos cárceres do Santo Ofício, a fama pública de sodomita de Matias Franco entrou em ação com a circulação das notícias. Tanto é que, com o passar dos meses, mais pessoas se apresentaram à Inquisição para falar de culpas do réu. No total, mais quatro homens confessaram envolvimento homoerótico com ele, José de Avelar, no dia 2 de dezembro de 1630; Fernão Martins, em 18 de março de 1631; frei João de Santo Antônio, em 23 de março de 1631 e João Gouvêa, em 8 de maio de 1631. Desses, apenas o frade não confessou ter cometido a sodomia com Matias Franco, falando apenas do pecado de molícias, o que nos é sugestivo de uma maior malícia do religioso na composição de seu discurso confessional perante a Inquisição.¹²⁵⁸

Os inquisidores reuniram, desse modo, quatro pessoas (os três acima e Gregório Palácios) que confessaram ter praticado a sodomia muitas vezes com Matias Franco, além do relato de Manoel de Figueiredo sobre uma sexta pessoa. Não fosse o suficiente, ainda tinham em mãos quatro testemunhos que comprovavam a fama pública do réu como sodomita e causador de grande escândalo entre todos os que o conheciam. Não surpreende, portanto, que, ao julgarem o processo, os inquisidores tenham se pronunciado nos termos seguintes:

Foram vistos na Mesa do Santo Ofício, em 29 de janeiro de 632, estes autos, culpas e confissões de Mathias Franco X N [cristão-novo], que tange rabequinha, neles conteúdo. E pareceu a todos os votos que, visto deporem contra o Réu dom Antônio de Torrões e Francisca da Silva constantemente que sentiram, por sinais, que ele cometera o abominável crime de sodomia com Gregório de Palácios, que também depõem o mesmo daquele ato, e José de Avelar e João de Gouvêa depõem de outros atos consumados. E que a prova da Justiça era bastante para o haverem por convicto, e que sua confissão se não

tomou escândalo da situação e o chamou de fanchono, com o que o réu se agastou muito e falou que o mataria com uma espingarda. Assim, Matias Franco deveria saber como era retratado por seus vizinhos, conhecidos e familiares. Em seu depoimento, Pero Vaz ainda confirmou a fama que o réu tinha, dizendo que era voz pública que ele andava com moços de 17 ou 18 anos e sem barba, os quais iam à sua casa e assentavam-se com ele nas escadas de Nossa Senhora d'Oliveira em São Julião. Disse mais que Matias Franco os tratava com palavras brandas, chamando-os de manos e meninos. DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 01201, fl. 22-23.

¹²⁵⁸ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 01201, fl. 23-27, 29-30.

devia receber, para se usar com ele de misericórdia, que pede, atento não satisfazer e ser maior e tão devasso e infamado, e ser necessário castigo exemplar neste delito, neste tempo mormente, nos que são escandalosos. E como tal convicto confesso e diminuto no crime abominável de sodomia, devia ser entregue à Justiça secular ser natis servandis e que incorreu em confiscação de todos os seus bens para o fisco e câmara real e nas mais penas em direito e leis do Reino contra os semelhantes estabelecidas. E que vá este assento ao Conselho Geral, conforme ao regimento. E assistiu pelo ordinário de sua comissão o chantre João Bezerra Jácome.¹²⁵⁹

Matias Franco foi julgado convicto, devasso e infamado no “horrendo pecado da sodomia”. O texto do processo mostra que a fama pública provada do réu foi um elemento preponderante para sua condenação à pena ordinária – entenda-se, a máxima, de morte na fogueira. O escândalo público que a conduta do réu provocava foi interpretado pelos inquisidores como prova da sua devassidão e convicção no crime, ficando subentendido que ele teria cometido o pecado muito mais vezes, as quais apenas não constaram nos autos.

Teria o réu, em seus momentos finais, tido um acesso confessional como o que vimos, nos capítulos anteriores, acometer o padre Bartolomeu de Góis, outro infeliz condenado à fogueira? Matias Franco foi levado a auto da fé público no dia 21 de março de 1632, em cerimônia realizada na Ribeira de Lisboa. Ali, foi entregue à Justiça Secular, na forma como descrevemos no capítulo anterior.¹²⁶⁰ Antes disso, foi notificado, conforme o estilo regimental, do que foi produzido um documento com o teor seguinte:

Auto de como foi notificado o réu Matias Franco de que estava relaxado.
Ano do nascimento de Nosso Senhor Jesus Cristo de mil e seiscentos e trinta e dois em Lisboa, nos Estaus, fui eu notário abaixo assinado aos cárceres do Santo Ofício, à quarta casa do corredor novo, digo, velho debaixo, onde estava preso o réu Matias Franco. E o notifiquei como por suas culpas estava relaxado à Justiça Secular, que tratasse de se confessar para poder receber o Santíssimo Sacramento. E logo lhe foram atadas as mãos e ficou com ele o padre Bento

¹²⁵⁹ “foram uistos na meSa do Santo officio em 29 de ianeiro de 632 / estes autos culpas E confiSois de Mathias franco X N / que tanje rabequinha nelles conteudo E pareceu a todos / os uotos, que uisto deporem contra o Réu dom Antonio de torrones / E francisca da Silua contestamente que Sentiram per Sinais que elle / cometera o abominauel crime de Sodomia com gregorio de palacios / que tambem depoem o mesmo, daquelle mesmo acto, E Iozeph / de auellar, E ioam de gouuea de poiem de outros actos conSuma / dos e fernam mandes de Conatos prozimos, e outras testemunhas que / estaua grauemente infamado neste crime, que a proua da / Iustiça era bastante para o auerẽ por conuicto, e que Sna confisã / Se não deuia receber para se uzar com elle de miSericordia que / pede atento ^ nã Satisfazer E Ser maior, e tam deuaSso e infamado, e Ser neceSa / rio castigo exemplar neste dilicto neste tempo mormente / nos que sam eScandalozos, E como tal conuicto confesso E / diminuto no crime abominauel de Sodomia deuia Ser En / tregue a Iustiça Secular Ser natis Seruandis e que encorreo em confis / cacã de todos os Seus bens para o fisco e camera real e nas mais / penas em direito e leis do Reino contra os Semelhantes estabe / lecidas, e que uaa este aSsentto ao Conselho Geral conforme ao re / gimento e aSistio pello ordinario de Sua comiSã o chantre / Ioam bezerra Iacome”. DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 028/01201, fl. 66.

¹²⁶⁰ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 028/01201, fl. 71v.

de Sequeira da Companhia de Jesus. De que fiz este auto, Diogo Velho que o escrevi.¹²⁶¹

Após receber a notícia de que seria, muito em breve (notemos a ausência, irregular, de datação precisa nesse auto de notificação), executado, Matias Franco teve as mãos atadas (o que, como vimos, também era usual) e foi deixado aos cuidados espirituais de um sacerdote confessor. Esses cuidados envolviam a interpelação final para que o réu se confessasse, isto é, para que produzisse um discurso de verdade sobre si que o afetasse e produzisse um arrependimento verdadeiro (contrição), para que pudesse ser salvo, isto é, se des-subjetivasse, em favor da verdade maior do cristianismo (o que é dizer um outro nome para o deus cristão). Como se tratava de uma confissão no foro íntimo, da penitência, não temos um relato escrito do que pode ter sido dito, sequer sabemos com certeza se ele se confessou (embora seja seguro pensar que sim, dada a força avassaladora da pressão do dispositivo no momento derradeiro da execução). Um sinal a favor dessa hipótese é que o réu já começara a se dobrar, de certa forma, ao poder dos inquisidores anteriormente, ao implorar, provavelmente atemorizado, por perdão e misericórdia desde sua primeira confissão (e, depois, repetidamente).¹²⁶² Esse pedido foi negado pelos inquisidores, por não considerarem o réu um bom confitente, logo, não verdadeiramente arrependido. Portanto, ainda ocupando, potencialmente, o não lugar perigoso da intercessão entre a sodomia e a heresia.¹²⁶³

A fama pública, portanto, foi não só um fator relevante no processo, como também bastante prejudicial ao réu no desenlace final do seu processo. O que se pode concluir a partir do caso de Matias Franco é que a prática homoerótica e sodomítica corria graves perigos ao se expor na cena pública e, ainda mais, se fosse associada à apresentação que cada um fazia de si perante os outros para se promover. Se a máscara que cada um vestia, ao adentrar no palco que era a sociedade de Antigo Regime, determinava a posição de cada um no teatro do mundo, a máscara sodomítica igualmente tinha um lugar determinado para os que, ainda a contragosto, ousavam envergá-la. Esse lugar era a fogueira inquisitorial.¹²⁶⁴

¹²⁶¹ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 028/01201, fl. 69f.

¹²⁶² DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 028/01201, fl. 42f, 60f, 65f.

¹²⁶³ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 028/01201, fl. 66f.

¹²⁶⁴ Após a confirmação do julgamento pelo Conselho Geral, Matias Franco foi levado ao auto da fé no dia 21 de março de 1632 e entregue à justiça secular para ser relaxado. DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 01201, fl. 68-71.

Ainda assim, alguns tinham a audácia de associar orgulho e prazer à prática homoerótica e sodomítica. Esse foi o caso do Provincial da Sodomia, como veremos a seguir.

5.3.2. Orgulho sodomita? O Provincial da Sodomia e a paródia da carne

O Provincial da Sodomia não se refere a uma personagem de um romance libertino do século XVIII. Trata-se, ao invés disso, de uma personagem real, que viveu e morreu na Lisboa seiscentista, o padre Antônio Lourenço Veloso, processado pela Inquisição entre os anos de 1645 e 1647. Como se verá a seguir, o padre recebeu o irônico título em honra às suas desmedidas proezas sexuais e demonstrou inegável orgulho de ser por ele conhecido. Um orgulho que, mergulhado nas teias do dispositivo da carne, significava uma indisfarçável paródia dos enunciados carnais e das hierarquias pastorais desta ética cristã do sexo.

A palavra orgulho, escrita hoje em um estudo sobre homoerotismo, necessariamente faz alguma referência ao moderno movimento gay da segunda metade do século XX.¹²⁶⁵ Nesse caso, trata-se de uma referência irônica, uma vez que nosso objetivo é ressaltar a descontinuidade histórica radical entre a sodomia, como posição jurídica de subjetividade, e a homossexualidade, uma forma biopolítica de identidade, de maneira que os modos de relacionamento de cada pessoa interpelada por cada uma destas categorias era uma função do dispositivo que as enquadrava como sujeitos. Dentro das possibilidades epistêmicas do sujeito de desejo da carne cristã, era possível a mesma

¹²⁶⁵ Segundo Stuart Hall, o movimento gay faz parte dos novos movimentos sociais que emergiram na segunda metade do século XX no Ocidente. Outros exemplos de novos movimentos sociais são: feminismo, lutas negras, movimentos de libertação nacional, movimentos antinucleares e ecológicos. Hall os designa como novos, porque são produto da nova política de identidade que surgia no período e da desagregação da categoria de classe social como identidade prioritária dos grupos sociais. O movimento gay dito moderno se organizou primeiro nos Estados Unidos a partir do fim da década de 1960 (o que não quer dizer que outras formas de luta políticas de pessoas LGBTQIA+ não tivessem ocorrido em períodos anteriores), sendo seu evento definidor a batalha de *Stonewall* em Nova Iorque, em junho de 1969, atravessando, a partir de então, diversas fases e espalhando-se por outros países ocidentais. No Brasil, o movimento homossexual começou a se organizar ao fim da década de 1970 e no início da seguinte, no momento de abertura do regime militar. A bandeira do orgulho, o assumir publicamente a identidade gay, foi levantada primeiro nos Estados Unidos, dando nome às principais manifestações do movimento com as *Gay Pride Paredes*, as paradas do Orgulho Gay, como ficaram conhecidas no Brasil. Ver: HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. 10 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005, p. 7-22; GREENBERG. *The construction of homosexuality*, p. 455-481; MACRAE, Edward. Os respeitáveis militantes e as bichas loucas. In: COLLING, Leandro. (Org.). *Stonewall 40+ o que no Brasil?*. Salvador: EDUFBA, 2011, p. 21-35; PASSAMANI, Guilherme Rodrigues. *O Arco-íris (des)coberto*. Santa Maria: Ed. da UFSM, 2009, p. 133-142. Para uma história mais ampla do movimento gay no Brasil, ver: FACCHINI, Regina. *Sopa de letrinhas?*. Movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90. Rio de Janeiro: Garamond, 2005; GREEN, James. *Além do carnaval*. A homossexualidade masculina no Brasil do século XX. São Paulo: EDUNESP, 2000.

relação de orgulho que foi construída pelo movimento gay (mais recentemente, LGBTQIA+) moderno? Se a experiência cristã do sexo engendrava sujeitos juridicamente culpados, marcados por uma infinidade de técnicas ascéticas de mortificação do eu (des-subjetivação), como poderia um sodomita ter orgulho do seu pecado? Em que medida seria esse orgulho uma paródia dos enunciados e das hierarquias pastorais conformadores da sodomia no discurso cristão?

O padre Antônio Lourenço Veloso tinha 43 anos no início de seu processo, em 1645. Ele exercia o ofício de capelão das almas na igreja de São Nicolau em Lisboa, tendo convivência regular com os vários padres componentes da congregação dessa igreja. Muitos desses foram por ele chamados a testemunhar em suas contraditas. Na sessão de interrogatório para obtenção de sua genealogia, o réu declarou ser natural da cidade de Lisboa, onde residia à rua do Claustro. Alguns testemunhos indicam que ele morava em um beco propício à prática sodomítica, provavelmente por não ter grande trânsito de pessoas, ou seja, menos exposto aos olhos do público, ainda que não fosse um ambiente realmente interior. Era filho de Estevão Lourenço, que exerceu o ofício de cuteleiro, e de Juliana Rodrigues.¹²⁶⁶ Portanto, o padre tinha origens pobres, o que se refletiu nas suas opiniões críticas a respeito do proceder do Santo Ofício e na criação de um cargo honorífico imaginário para si, pautado em suas práticas eróticas, como se verá.

É interessante notar que o padre Antônio Veloso demonstrou, ao longo de todo o processo, conhecer, em alguma medida, o funcionamento da máquina persecutória inquisitorial em relação aos sodomitas. Isso é perceptível em suas estratégias iniciais de apresentar-se voluntariamente à Mesa do Santo Ofício para fazer suas confissões. O padre apresentou-se a primeira vez em 21 de abril de 1638. Nessa confissão, ele relatou ter cometido o pecado de sodomia com poluição interna no vaso traseiro com um moço de sobrenome Nunes, servo na casa de Domingos da Costa, com quem teve cópula sodomítica mais de três vezes em um beco atrás de sua casa e em sua própria residência, todas durante o ano de 1637. Estrategicamente, o padre não confessou, dessa feita, nenhum outro ato sodomítico completo. Com os demais cúmplices, ele relatou apenas molícies (masturbações mútuas ou masturbação com o seu pênis entre as coxas dos parceiros, estando ele padre por detrás dos mesmos) ou tentativas fracassadas de penetração. Foi assim com João Gomes de Magalhães, que, em 1634, época dos

¹²⁶⁶ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04810, fl. 56-57.

encontros, tinha entre 17 e 18 anos, com quem o padre dividiu uma cama em uma estalagem e a quem o padre tentou penetrar duas vezes, sem poder dizer se, de fato, o conseguira. A mesma estratégia discursiva foi adotada em relação a André Ribeiro, rapaz de 18 anos, a quem o padre tentara penetrar repetidas vezes, atrás da igreja de São Roque. Finalmente, o padre Antônio Veloso confessou ter praticado molícias por detrás com dois moços, Francisco Pacheco (de 15 ou 16 anos) e Manoel de Souza (17 ou 18 anos), com quem partilhara a cama em uma ocasião em que dormira na casa de D. Antônio da Silva, em novembro de 1637.¹²⁶⁷

Vê-se em ação uma estratégia dupla do padre Antônio Veloso para tentar escapar da sanha inquisitorial em 1638. De um lado, ele se apresentou voluntariamente, não esperou ser convocado pelo Santo Ofício. Aos olhos do tribunal, tal proceder indicava certo arrependimento do confitente e uma vontade de não incorrer mais no mesmo erro. Por outro lado, o padre confessou ter praticado a sodomia com apenas um homem (ainda que várias vezes), tendo o resto do relato consistido em molícias, um pecado fora da jurisdição inquisitorial. A conjugação dessas estratégias garantiu que o padre Antônio Veloso não sofresse processo em 1638. Porém, ele foi advertido, como era de praxe, a não reincidir no pecado, caso em que seria severamente processado pelo tribunal.

A Inquisição conseguiria voltar a capturar o padre em suas redes apenas em 1645, em razão de uma sucessão de testemunhos de muitos parceiros eróticos de Antônio Veloso. A partir de setembro de 1644, dez homens foram ouvidos em Mesa e relataram extensas culpas de sodomia em parceria com o padre.¹²⁶⁸ Os relatos das testemunhas adiantam algumas pistas para os modos como o padre Antônio Lourenço Veloso experimentava os prazeres homoeróticos e sua relação ambivalente com a função ativa do ânus. Cabe destacar que os parceiros sexuais do réu tinham várias características em comum. Eram todos rapazes jovens, dos 12 aos 18 anos, quando se relacionaram com Antônio Veloso, o que faz pensar que o padre tinha uma preferência homoerótica similar àquela dos gregos clássicos, que valorizavam o amor entre um homem mais velho e um rapaz. Nesse sentido, é sintomático que o padre tenha sido agente em todas as relações

¹²⁶⁷ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04810, fl. 36-39.

¹²⁶⁸ As testemunhas foram: Lourenço de Góis, em 24 de setembro de 1644; Antônio Rodrigues, em 3 de março de 1644; Manuel Gomes, em 3 de setembro de 1644 e 03 de junho de 1645; Manuel Nunes ou Duarte, em 26 de setembro de 1644; Antônio Seixas, em 18 de junho de 1645; Luís de Abreu Cobreiro, em 17 de junho de 1645; André Ribeiro, em 7 de setembro de 1644 e 20 de fevereiro de 1645; e Manuel Francisco, em 14 de janeiro de 1645. DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04810, fl. 5-6, 6-8, 8-11, 11-14, 14-16, 16-18, 18-20, 34-35.

sexuais relatadas: ele apenas penetrava, sem nunca ser penetrado. Mesmo nas práticas de molícias descritas, não se percebe que o padre tenha manuseado os falos dos parceiros (apenas o contrário), nem ter tomado qualquer medida para o prazer deles além de os penetrar. Não cremos ser desarrazoado conectar o padre Antônio Veloso tanto à formação discursiva da masculinidade/atividade (a ordem de gênero tradicional nas sociedades ibéricas e suas colônias americanas), como ao enunciado que assimilava o modelo da antiga pederastia clássica à sodomia. Como se verá a seguir, a condição de agente convicto no ato sodomítico era central na sua relação com o sexo, o homoerotismo e a analidade. Mais ainda, o padre parece ter assentado, neste status relativo e contingente de uma masculinidade viril e penetrativa, as bases de sua paródia do pastorado e da ética cristãos relativos ao erotismo.

Todos os parceiros do réu eram jovens de condição social, cultural e econômica inferior à dele. Essa situação demonstra que os encontros eróticos eram sempre atravessados, de maneira mais ou menos explícita, pelas relações de poder que regulavam a sociedade de Antigo Regime portuguesa. Antônio Veloso desfrutava de uma situação de certa proeminência social por sua condição de padre (ainda que membro do baixo clero), tendo ascendência sobre muitos, como se viu nas situações em que foi hóspede de pessoas nobilitadas. Tinha também uma condição econômica ao menos remediada, podendo pagar, mesmo que com algumas moedas, para que jovens pobres cedessem às suas investidas, fazendo exploração da miséria alheia.¹²⁶⁹ Finalmente, em ao menos uma ocasião, o réu não hesitou em recorrer à violência física para tentar concretizar seus desejos.

Dado o conjunto das denúncias acumuladas, o Santo Ofício decretou a prisão do padre Antônio Lourenço Veloso em nove de junho de 1645.¹²⁷⁰ Vale ressaltar que o padre, continuando sua estratégia de tentar se manter um passo à frente da Inquisição, fez uma segunda apresentação para confessar suas culpas em quatorze de setembro de 1644, ao saber que alguns de seus parceiros foram presos pelo Santo Ofício.¹²⁷¹ Todavia, seu estrategema não foi bem-sucedido dessa vez, pois não confessou todas as culpas que a

¹²⁶⁹ Autores como Luiz Mott e Ronaldo Vainfas já apontaram para os modos como os encontros eróticos de homens sodomitas foram, muitas vezes, atravessados pelas relações de poder mais gerais das sociedades de Antigo Regime. Eles enfatizaram a exploração da miséria e a violência escravista passíveis de serem reproduzidas nesses encontros. Ver: MOTT. *O sexo proibido*; VAINFAS. *Trópico dos pecados*, p. 159-176.

¹²⁷⁰ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04810, fl. 3-4.

¹²⁷¹ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04810, fl. 40-51.

Inquisição acumulara contra ele, fato que, em um processo inquisitorial, indicava, do ponto de vista dos inquisidores, o não arrependimento do réu e sua intenção de permanecer no erro.

A situação do réu complicar-se-ia ainda mais após sua prisão, devido a dois testemunhos que comprovariam sua persistência no pecado da sodomia, mesmo nos próprios cárceres secretos da Inquisição. No dia 17 de agosto de 1645, o padre Antônio Nabo de Mendonça denunciou à Mesa do Santo Ofício supostos crimes cometidos pelo réu nos cárceres da Penitência. A testemunha os presenciara por também estar lá preso. A denúncia do padre Antônio Nabo compreendeu vários crimes e é reveladora das ligações sentimentais profundas que podiam existir entre aqueles que praticavam o pecado nefando. Em primeiro lugar, o padre denunciou que ouviu o réu, seu companheiro de cela, jactar-se de cometer o pecado de sodomia sempre na condição de agente. O relato leva a crer que o padre Antônio Lourenço Veloso falava mais ou menos abertamente de sua vida e de suas relações com a Inquisição com seus companheiros de infortúnio, visto que ele também foi denunciado por quebrar o juramento de segredo imposto pelos inquisidores (de forma dita *atrevida e soberba*), contando a seus pares detalhes dos interrogatórios que sofrera na Mesa inquisitorial. Agravando a quebra do segredo, o réu teria ainda dito que apenas se apresentara a segunda vez à Inquisição porque soubera que um de seus parceiros sexuais fora preso, o que o fizera temer que ele réu fosse também preso. Essa denúncia atingiria diretamente seu argumento de que estava arrependido de suas culpas e por isso se apresentara, razão por que mereceria a misericórdia do tribunal, o que foi levado em conta por alguns dos juízes.¹²⁷² Estaria o réu realmente arrependido? Essa difícil pergunta também deve ter sido ponderada pelos juízes seiscentistas, para os quais as atitudes do réu dificilmente poderiam ser concebidas como demonstrações de contrição, no máximo de uma forma muito menor de arrependimento, aquele ligado ao medo das penas pelo pecado, a atrição. Para os inquisidores, a atrição não era suficiente para angariar a misericórdia do tribunal, que só era concedida aos prisioneiros que se humilhassem e se prostrassem, dando provas visíveis e físicas de seu arrependimento, como vimos na Parte II. Era preciso que o processo de subjetivação segundo as normas do dispositivo da carne fosse muito mais profundo.

¹²⁷² DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04810, fl. 25.

Segundo o relato da testemunha, no discurso proferido no cárcere, o réu teria feito críticas ao procedimento do Santo Ofício e de seus ministros. O réu teria dito que a Inquisição não fazia a justiça, pois temia proceder contra fidalgos e homens poderosos, perseguindo apenas aos pobres, dando, inclusive, exemplos de sodomitas ricos que não foram presos, ao passo que seus parceiros sexuais pobres o foram (como também apenas eles foram condenados e queimados na fogueira). Completando sua crítica feroz à Inquisição, o padre Antônio Veloso teria dito que os inquisidores iriam todos ao inferno, especialmente o inquisidor-geral D. Pedro de Castilho, por ter sido o primeiro a queimar os sodomitas.¹²⁷³

Sobre as relações do réu com outros sodomitas, o relato de Antônio Nabo revela interessante contrapeso aos textos das denúncias, que não mostraram sentimentos, o que era praxe na escrita dos processos, não indicando, necessariamente, que estivessem ausentes nem nos encontros eróticos, nem nas narrativas orais das testemunhas. Nesses casos, possivelmente, atuaram os filtros inquisitoriais. Geralmente, os relatos prestados ao Santo Ofício não trazem informações sobre a existência de apego sentimental entre os parceiros sexuais, limitando-se quase exclusivamente à descrição da mecânica erótica dos atos sodomíticos. Isso certamente tem a ver com as Ordenações do Reino e os regimentos inquisitoriais, que se focavam nas práticas, mais que no teor das relações entre os praticantes. Segundo o relato da denúncia, porém, o réu teria o costume de falar, no cárcere, de alguns moços gentis-homens com quem tinha o costume de praticar o nefando (o que sugere talvez que ele tivesse parceiros outros além dos presentes nos autos de seu processo), dizendo ter por eles saudades e grandes sentimentos.¹²⁷⁴

O padre Antônio Nabo também testemunhou o modo como o réu se relacionava com outros presos pelo pecado nefando. A testemunha relatou que Antônio Veloso conhecia e conversava, oralmente e por escrito, com João de Freitas e Manoel da Costa, ambos condenados por sodomia. Os três passavam bilhetes, pegavam-se e beijavam-se nas mãos uns dos outros por debaixo das portas de suas celas. Segundo o relato, nessas

¹²⁷³ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04810, fl. 27-28. As críticas do padre Antônio Lourenço Velos à Inquisição não devem ser tomadas como estranhas ao período, ao contrário. Como mostrou Yllan de Mattos, existia, em Portugal, um leque disseminado de críticas populares à ação do Santo Ofício, dentre as quais se destacava uma percepção de que os inquisidores eram interesseiros, corrompidos e ambiciosos, objeção feita tanto por cristãos-novos, quanto pelos velhos. MATTOS, Yllan. *A Inquisição Contestada*. Críticas e críticas ao Santo Ofício português (1605-1681). Rio de Janeiro: Mauad; Faperj, 2014, p. 121-166.

¹²⁷⁴ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04810, fl. 27.

conversas, os três homens trocavam histórias e palavras em aprovação às suas práticas sodomíticas, sendo o réu tratado de maneira respeitosa pelos outros condenados, recebendo o título honorífico e irônico de *Provincial da Sodomia*. Longe de se horrorizar com tal tratamento, o padre Antônio Veloso muito se contentava com ele. Um interessante contraponto é que o réu chamava a João de Freitas “de puta” (ou puto, pois a leitura paleográfica é incerta), por este ter sido sempre paciente no pecado nefando. Pelo relato das conversas entre as três personagens, fica clara a hierarquia cultural entre as categorias binárias em que o sexo homoerótico, especialmente em sua modalidade anal, estava por eles dividido, como se detalhará mais a seguir.¹²⁷⁵ Uma hierarquia que, além do mais, sugere uma paródia “atrevida e soberba” dos mecanismos de interpelação do dispositivo da carne, ou seja, do próprio regime de poder pastoral. Todavia, uma maior aproximação com os sentidos correntes dos vocábulos *puta* e *puto* complica uma hierarquização simples dos atos. Vejamos como os dois termos aparecem no *Vocabulario portuguez & latino* do padre Bluteau.

Putá. Torpe vítima da sensualidade pública. No seu livrinho da origem da língua portuguesa, página 49, Duarte Nunes de Leão, falando da etimologia desta palavra, diz, "Outra tal foi a corrupção da palavra *Putá*, que sendo vocábulo honestíssimo, que quer dizer *Moça puríssima & limpa*, por encobrir a fealdade do vocábulo de meretriz, ou outro tão feio, vieram a infamar aquele nome, chamando *Putá* à mulher que está posta ao ganho". É isso tanto assim que *Putá* ainda hoje é palavra italiana, que vale o mesmo que *Menina*, ou *Moça donzela*. Outros derivam *Putá* do verbo latino *Putere*, cheirar mal, que não pode deixar de exalar fétidos vapores, cloaca de lascivas imundícias. Querem outros que *Putá* seja antífrase de *Putus* [...] que em latim vale o mesmo que *Purus* [...]. Os antigos Romanos chamavam as putas, *Lobas*, donde veio a palavra *Lupanar*, isto é, casa de mulher desonesta. E nesse sentido, querem alguns que Rômulo e Remo foram criados por uma loba, isso é, mulher pública. Os imperadores romanos, com públicos editais, declararam infames esse gênero de mulheres. Domiciano as declarou incapazes de herdar e receber legados. [...] Com alusão à famosa meretriz (de que faz menção S. João no cap. 17 do *Apocalipse*) em cuja testa estava escrito o nome *Babylon*, que indica *Confusão*, antigamente, na testa das mulheres impudicas se escrevia o dito nome, por ventura porque esta sorte de mulheres causa grande desordem e confusão na República. Safo, famosa poetisa, mulher de Metrodoro, escreveu contra Theophrasso um livro em defesa das mulheres prostituídas; mas como ela era do ofício, pouco caso se fez dessa suja apologia. No seu livro da imortalidade da alma, escreve Pedro Crespecio que oliveira plantada por mão de puta nunca dá fruto.

Puto. *Agente, ou paciente no pecado nefando*. Cícero chama *Puer meritorius* ao rapaz que, por dinheiro, se prostitui a essas torpezas; em outro lugar, chama-se com a palavra grega *Catamitus*, i. *Masc. Cinædus*, i. *Masc.* em Aulo-Gallio tem quase a mesma significação.¹²⁷⁶ (Grifos nossos)

¹²⁷⁵ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04810, fl. 26.

¹²⁷⁶ BLUTEAU, Raphael. Puta; puto. In: BLUTEAU, Raphael *Vocabulario portuguez & latino*: aulico, anatomico, architectonico [...]. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 - 1728, v. 6, p. 837-8. Disponível em <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/puta>. Acesso em out.2020.

As definições do dicionário apresentam ambiguidades importantes ao diálogo dos três sodomitas nos cárceres do Santo Ofício. Em primeiro lugar, uma das etimologias possíveis para a palavra *puta* é diretamente contrária ao seu sentido erótico de prostituição, pois *puta* vinha de *pura*, no sentido de virgem. Sabemos que, no âmbito do dispositivo da carne, a virgindade era o estilo de existência mais valorizado, considerado como sujeito de uma relação mais imediata com a verdade, devido à sua relação privilegiada com Deus.¹²⁷⁷ Por outro lado, uma parte do discurso cristão sobre a virgindade consistiu em ataques violentamente pejorativos contra as práticas de virgindade e continência pagãs (no contexto da Antiguidade Tardia), caracterizando as virgens consagradas aos deuses romanos como prostitutas.¹²⁷⁸ De modo que parece haver uma ambiguidade semântica entre a *puta* e a *pura* (a virgem), mostrando o espaço exíguo em que a feminilidade poderia se movimentar no dispositivo da carne, entre a abjeção e a santificação. Seria possível pensar ainda em uma erotização da virgindade como consequência dessa ambiguidade?

Os sentidos dicionarizados do vocábulo *puto* trazem ainda mais complexidades à interpretação da conversa acima registrada e dos títulos de tratamento trocados entre os três sodomitas. Porque o *puto* é registrado como designando as duas posições no ato sodomítico, o *agente* e o *paciente*, definição que parece contradizer o sentido dado à categoria pelo padre Antônio Lourenço Veloso. Além disso, não podemos desprezar o sentido em que o termo *puto* evocava a relação pederástica clássica, designando o jovem rapaz que se prostitui (conectando-se ao significado corrente da palavra *puta*).¹²⁷⁹ Nesse sentido, o historiador Serge Gruzinski detectou o uso da categoria *putos* como uma possível identidade local dos sodomitas da Nova Espanha, em particular na Cidade do México e na vila de Puebla, no século XVII (segundo o autor, *putos* seria um termo corrente no período).¹²⁸⁰ Ademais, como registrou Ariès, *puto* também era correntemente

¹²⁷⁷ Durante os séculos XVI e XVII, o ideal da virgindade estava em alta nos meios monásticos, especialmente femininos, da Igreja Católica. Sobretudo após as reformas inspiradas pelo Concílio de Trento, os votos de castidade de freiras e monjas receberam maior destaque (do que os de pobreza e de obediência) nos mosteiros espalhados pelo Império português. Frisava-se, assim, que as esposas de Cristo deveriam ser virgens, ou seja, ocupar a posição de sujeito da virgindade cristã. GONÇALVES. *Império da fé*, p. 21.

¹²⁷⁸ BROWN. *Corpo e sociedade*, p. 18; FOUCAULT. *Histoire de la sexualité 4*, p. 161-176.

¹²⁷⁹ Dover explicou em detalhes, por meio de sua análise da acusação contra Timarco, as relações recíprocas complexas e ambíguas entre a pederastia e a prostituição masculina na Atenas clássica. DOVER. *A homossexualidade na Grécia Antiga*, p. 36-156.

¹²⁸⁰ GRUZINSKI, Serge. Las cenizas del deseo. Homosexuales novohispanos a mediados del siglo XVIII. In: ORTEGA, Sergio. *De la santidad a la perversión. O de porqué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*. México: Editorial Grijalbo, 1986, p. 255-281. (Serie Enlace/Historia)

usado, na Época Moderna, para designar a criança em obras de arte, na forma italiana do vocábulo, *putto*.¹²⁸¹ Significava também uma das fases da vida da criança, aquelas bem pequenas. Os dois sentidos se uniam nas pinturas que decoravam os quartos das crianças pequenas da realeza e da nobreza francesa, chamados *chambres aux enfants*, os quartos dos *putti*, que era decorado com afrescos de crianças pequenas nuas. O *putto*, era, enfim, um símbolo para a infância, tal como ela podia existir no Antigo Regime.¹²⁸² Destarte, ao designar seus parceiros *pacientes* na sodomia como *putos*, Antônio Veloso resgatava uma rede semântica preñe de ambiguidades entre práticas eróticas, modos de existência e fases da vida. Como as personagens elaboravam uma hierarquia erótico-anal nesse contexto discursivo? Como essa hierarquia parodiava os mecanismos de interpelação, o próprio poder pastoral, do dispositivo da carne?

Um dos fatos mais graves denunciados pelo padre Antônio Nabo foi o relacionamento do réu com o jovem Joseph de Lis. Ao longo dos depoimentos das três personagens em todo o processo, percebe-se que o padre Antônio Veloso devotou uma atenção especial ao jovem preso. As versões serão conflitantes apenas quanto aos motivos para tanto. O relato de Antônio Nabo é, em vários pontos, semelhante às denúncias feitas contra o réu por seus antigos parceiros sexuais. Em primeiro lugar, o padre Antônio Veloso tratou de aproximar-se do jovem, dizendo-lhe palavras brandas e procurando pegar em seu corpo, estabelecendo uma proximidade corporal. A relação teria se consumado em uma noite em que, dada a proximidade de seus leitos no cárcere, o padre Antônio Veloso e Joseph de Lis teriam cometido o pecado nefando por três vezes. A denúncia de Antônio Nabo baseou-se no fato de que, no dia seguinte ao suposto encontro sexual, Joseph de Lis movera sua cama para longe da do réu e de que esse confessara à testemunha ter praticado a sodomia com o jovem. Porém, ele considerou que tudo poderia não ter passado de uma zombaria por parte do padre Antônio Veloso.¹²⁸³

Complementando o testemunho do padre Antônio Nabo, a Inquisição ouviu no dia seguinte, 18 de agosto de 1645, o testemunho de um rapaz que disse chamar-se Joseph de Lis, também preso no cárcere do Santo Ofício, mas que, na verdade, se chamava Isaac de

¹²⁸¹ Como nos informa o professor doutor Luiz Carlos Villalta, a categoria *puto* é usada ainda hoje, em Portugal, para se referir às crianças. De modo que vemos a persistência, na longa duração, das ambiguidades entre as categorias de inferioridade em recortes de gênero e etário na cultura portuguesa.

¹²⁸² ARIÈS, Philippe. *História social da criança e da família*. Trad. Dora Flaksman. 2. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986, p. 21; 41; 56; 61-2.

¹²⁸³ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04810, fl. 26-27.

Castro (nome com o qual assinou seu relato nesse processo).¹²⁸⁴ Ele era um jovem francês de 19 anos e professava a fé judaica, estando preso na Inquisição por essa razão.¹²⁸⁵ Em seu testemunho, confirmou as denúncias do padre Antônio Nabo sobre os discursos proferidos pelo réu no cárcere, dizendo que ele era dado a contar histórias do pecado nefando, sempre com tom de orgulho por ser sempre agente nesse pecado. Confirmou também as conversas lascivas mantidas pelo padre Antônio Veloso e os sodomitas João de Freitas e João Lopes, nas quais o padre era tratado irônica e respeitosamente como o “Provincial da sodomia” e os outros, como “putas” ou “putos”. Igualmente confirmou as críticas que o réu fazia ao proceder injusto do Santo Ofício ante os suspeitos de sodomia.¹²⁸⁶ Sobre seu relacionamento pessoal com o réu, no entanto, Isaac de Castro deu uma versão diferente daquela de Antônio Nabo. Disse que o padre Antônio Veloso, de fato, tentara cultivar uma relação de proximidade com ele, testemunha, tocando-lhe o rosto, dizendo que ele estava melancólico ou que tinha espinhas. Também relatou que o réu lhe mostrara seu pênis, pretextando pedir a sua opinião sobre se ele estava com algum achaque na região. Esse fato teria lhe despertado a suspeita de que o réu tinha alguma intenção lasciva.¹²⁸⁷

Um detalhe relevante de sua denúncia é o relato que o padre Antônio Veloso teria lhe feito sobre seu modo de conquistar outro homem para a prática do pecado nefando. A tática consistiria em não tentar tudo – leia-se por “tudo” a penetração anal – logo da primeira vez, mas em ir aos poucos conseguindo as facilidades, até conseguir a cometer o pecado. Por facilidades, devem ser entendidas práticas eróticas preliminares, como masturbações recíprocas ou pelas coxas do alvo pretendido. Joseph de Lis enfatizou que não cometera o pecado nefando com o réu, mas que percebera que essa era a intenção do padre, motivo pelo qual movera seu leito para longe do padre, como também relatara o padre Antônio Nabo.¹²⁸⁸

¹²⁸⁴ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04810, fl. 33.

¹²⁸⁵ Ronaldo Vainfas estudou o processo de Isaac de Castro ou Joseph de Lis, em seu livro *Jerusalém Colonial*. Segundo o historiador, ele foi preso na Bahia em 1644, tendo sido remetido para Lisboa no ano seguinte. Preso nos cárceres secretos da Inquisição, seu processo alongou-se por dois anos, ao fim dos quais, por negar-se a converter-se ao cristianismo católico, foi relaxado ao braço secular e morto em auto de fé no dia 15 de dezembro de 1647. Isaac de Castro foi posteriormente homenageado pela comunidade judaica de Amsterdã, celebrado como um dos judeus heroicos que enfrentaram a Inquisição portuguesa, recebendo uma biografia ilustre escrita por Elias Lipiner em 1992. VAINFAS, Ronaldo. *Jerusalém colonial*. Judeus portugueses no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 308-327.

¹²⁸⁶ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04810, fl. 30-31.

¹²⁸⁷ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04810, fl. 31.

¹²⁸⁸ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04810, fl. 31-32.

Não há como saber com certeza se Antônio Veloso e Joseph de Lis realmente ousaram cometer a sodomia sob os narizes dos inquisidores, pois ambos negaram com veemência o fato.¹²⁸⁹ A explicação dada pelo padre Antônio Veloso para suas atenções ao jovem francês foi que ele tentara afastá-lo da lei mosaica, convertendo-o ao cristianismo católico. Não obstante, os testemunhos do padre Antônio Nabo e de Joseph de Lis apontam para maneirismos do réu, que se coadunam com suas práticas eróticas narradas pelas denúncias iniciais e por suas confissões. Em todas elas, vemos que o réu nunca cometera o pecado nefando logo de saída. Com todos os seus parceiros, sempre ele iniciara os contatos eróticos através das molícies (seriam masturbações preliminares?). A penetração anal foi sempre uma etapa posterior, às vezes antecedida por mais de um encontro somente com masturbações. Essa estratégia leva a crer, juntamente aos indícios de que o réu nutria sentimentos profundos por alguns de seus parceiros, que a categoria de sodomia, conforme manipulada pelos inquisidores, funcionava como uma tecnologia de enquadramento e simplificação de uma realidade muito mais complexa de atos, prazeres e sentimentos entre os amantes homoeróticos, pretendendo reduzi-los a uma mecânica sexual centrada na penetração anal com ejaculação interna ao ânus. Por essa perspectiva, os encontros, aparentemente, sem maiores consequências que o gozo dos envolvidos, pelas práticas as mais variadas, mas que podiam se fazer acompanhar, de maneira mais ou menos explícita (conforme a circunstância) de sentimentos afetivos mais ou menos profundos entre os parceiros, podem ser lidos como uma espécie de resistência local importante ao dispositivo da Carne cristã que orientava as relações de poder nas sociedades de Antigo Regime.¹²⁹⁰

Ao longo do mês de junho de 1645, o réu foi submetido a mais três sessões de interrogatório (de genealogia, *de genere e in especie por diminuições* e de admoestação, antes da apresentação do Libelo da promotoria). Nelas, o padre Antônio Veloso começou

¹²⁸⁹ Ronaldo Vainfas, evocando o biógrafo Lipiner, também não chegou a uma conclusão decisiva sobre o quanto de teor sexual houve na relação entre Isaac de Castro e o padre Antônio Veloso, mas pondera como poderiam ter sido atraentes e, talvez, até reconfortantes, para o jovem prisioneiro as atenções e carícias que lhe devotavam o Provincial da Sodomia. Não havendo como responder definitivamente a essa questão, cabe ao leitor imaginar. VAINFAS. *Jerusalém colonial*, p. 321-322.

¹²⁹⁰ Conforme mostrou Carlos Figari, é preciso resistir ao apelo de projetar sentimentos de um *amor romântico* para contextos culturais anteriores ao romantismo do século XIX. Segundo o autor, "O amor romântico modifica também as subjetividades masculinas. O 'sexo feio' quer amar e viver histórias passionais, ainda que em detrimento de sua autoridade e de suas funções de direção". Formaram-se, no contexto oitocentista, novos arranjos afetivos, no âmbito das famílias, mas também no das práticas de subjetividade, os quais arranjos não tinham existência histórica anterior. O que não é invalidar ou apagar os sentimentos, por vezes, fortes e profundos entre os amantes dos séculos anteriores, apenas iniciar um movimento para explorar a historicidade desses sentimentos. FIGARI. *@s outr@s cariocas*, p. 152-158.

a desenvolver a estratégia que conduziria no restante do processo, que consistiu em negar as novas acusações, reafirmando que fizera já confissão inteira de suas culpas e que aquelas confessadas em sua segunda apresentação foram todas cometidas após a sua primeira confissão em 1638.¹²⁹¹

Durante o seu processo, o réu foi submetido a dois Libelos Acusatórios e a duas Provas da Justiça, nas quais a Inquisição apresentava, progressivamente, as evidências, cada vez mais contundentes, das culpas do sacerdote. As provas inquisitoriais enfatizaram a continuada prática sodomítica do padre Antônio Veloso, procurando mostrar que ele não só não se arrependera verdadeiramente de seus erros, como crescera sempre em devassidão na prática dos mesmos, não obstante ter-se apresentado duas vezes para confessá-los. Também foram enfatizados os elementos das denúncias do padre Antônio Nabo e de Joseph de Lis, com o objetivo de comprovar o apego contumaz do réu ao pecado nefando, inclusive tendo tornado a cometê-lo na prisão.¹²⁹²

Para sua defesa, o réu arrolou muitas contraditas, chamando a testemunhar vários clérigos da igreja de São Nicolau, com o objetivo de atestar seus bons costumes e sua vida honesta. Contudo, muitos dos padres, embora dissessem que o réu levava, até onde sabiam, vida limpa, confirmaram que ele tinha fama pública de sodomita, devido às amizades que mantinha com diferentes homens infamados no mesmo pecado. Novamente, há um sinal de que o padre Antônio Veloso mantinha relações afetivas profundas com outros sodomitas, não limitando seu convívio ao ato sexual. Além disso, a fala das testemunhas mostra que, também nesse caso, como no de Matias Franco, visto anteriormente, a existência de uma fama pública negativa, a de ser tido e havido como sodomita, pesou contra o réu em seu processo.¹²⁹³

Ouvidas todas as testemunhas e após o réu não levantar contraditas contra a quarta prova da Justiça, os juízes inquisidores reuniram-se para considerar a culpa do réu e qual sentença seria cabível. Quanto à culpa, todos concordaram ser o padre Antônio Veloso culpado no crime de sodomia, por suas confissões e pelas provas de justiça. Não houve, porém, acordo quanto à pena a ser-lhe imposta. Alguns juízes tomaram como atenuantes os fatos do réu ter feito confissão inteira (embora um exame atento dos autos do processo mostre que isso não era verdade), ser clérigo e não ser publicamente escandaloso e

¹²⁹¹ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04810, fl. 56-57, 58-59, 59-62, 62.

¹²⁹² DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04810, fl. 63-64, 79-80, 99-103, 119.

¹²⁹³ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04810, fl. 81-96, 113-118.

devasso no pecado nefando – o que os testemunhos das contraditas também colocam em dúvida. Por essas razões, julgaram injusto submeter o réu à pena máxima e votaram pelo degredo por dez anos na Ilha do Príncipe, no atual golfo da Guiné, na costa ocidental da África. Outros juízes, todavia, foram mais severos e consideraram que o réu não demonstrara qualquer possibilidade de emenda e arrependimento na prática do pecado nefando, justificando essa posição pelas denúncias recebidas sobre seu comportamento no cárcere da Penitência. Por essa razão, quiseram condená-lo à pena máxima de ser relaxado ao braço secular (e queimado na fogueira), com confisco de todos os seus bens. Dada a divergência, foi decidido que a decisão final deveria ser dada pelo Conselho Geral da Inquisição, o que, aliás, era de praxe.¹²⁹⁴ No dia 17 de julho de 1646, o Conselho Geral se pronunciou a respeito da sentença do padre Antônio Veloso. O réu foi condenado a ouvir a sentença em sala, à suspensão perpétua de suas ordens, ao degredo por dez anos na Ilha do Príncipe e a pagar as custas do processo. Como atenuantes, persistiram os argumentos de que o réu se apresentara voluntariamente e era clérigo. Porém, o Conselho Geral igualmente considerou que o réu tinha pouca esperança de emenda e que se apresentou a segunda vez apenas por temer ser preso, ou seja, não sentira um arrependimento verdadeiro de seus pecados.¹²⁹⁵

Os últimos desenlaces do processo falam da miséria experimentada pelo padre Antônio Veloso e seu temor de ir para o degredo na Ilha do Príncipe. Logo quando sua sentença foi publicada e ele saiu em auto de fé, o réu enviou requerimento para que o degredo fosse transferido para as partes do Brasil ou do Maranhão, onde ele julgava que poderia viver de esmolas. O pedido foi inicialmente ignorado. A Inquisição apenas concordou com o requerimento, quando o réu argumentou que não havia possibilidade de cumprir a pena, uma vez que não havia embarcações partindo para a Ilha do Príncipe, devido ao domínio holandês sobre esse território. A situação de miséria do padre na cadeia do Limoeiro em Lisboa e a expectativa de sofrimento ainda maior no degredo não comoveram os inquisidores, apenas a impossibilidade de cumprimento da sentença. O requerimento do réu foi então atendido, com a condição de que o degredo então tornar-se-ia perpétuo. A isso se submeteu o padre Antônio Veloso, que embarcou para o Maranhão no dia 22 de novembro de 1646.¹²⁹⁶

¹²⁹⁴ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04810, fl. 121-122.

¹²⁹⁵ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04810, fl. 123.

¹²⁹⁶ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04810, fl. 125-137.

Os episódios da vida do padre Antônio Lourenço Veloso e de seu processo dão espaço a alguns comentários sobre suas relações com o homoerotismo, o sexo anal e a analidade (a função anal ativa), bem como aquelas da Inquisição com essas questões. Embora mantivesse suas relações homoeróticas o mais distante possível de sua persona pública (aliás, sem sucesso, dado que ele era infamado de sodomita), entre os prisioneiros do Santo Ofício, o padre não hesitou em falar abertamente delas e aceitou de bom grado a condição ironicamente honorífica de Provincial da Sodomia. O prazer atrevido e soberbo, segundo as palavras dos inquisidores, com que o padre recebia esse tratamento nos permite interpretá-lo como uma paródia, isto é, como uma apropriação, com fins subversivos, dos mecanismos de interpelação dos sodomitas utilizados pela Inquisição, ou seja, das técnicas de poder pastoral instrumentalizadas pelo Santo Ofício. No lugar de uma pedagogia do medo, uma paródia atrevida e orgulhosa. O que nos sugere que o padre não sentia a categoria de sodomia, ao menos na modalidade em que a praticava, isto é, como *agente* penetrador, como um pecado horrendo e nefando. A culpa parecia não lhe pesar tanto, comparada ao prazer que desfrutava nas relações homoeróticas com seus vários parceiros e aos fortes sentimentos que nutria por eles. Os sentidos que orientavam sua valorização do título de Provincial da Sodomia parecem dizer bastante do impacto da formação discursiva da masculinidade/atividade e da ordem de gênero tradicional sobre suas práticas de subjetividade, a ponto de reduzir a angústia incitada pela culpa da carne cristã.

Algumas características comportamentais eram marcantes do que contava como ser um homem comum no Período Moderno. Não se trata dos homens nobres ou sacerdotes, cujas masculinidades seguiam padrões diferentes.¹²⁹⁷ Pode-se elencar a

¹²⁹⁷ Pedro Paulo de Oliveira marca a masculinidade cortesã como elemento de transição entre dois padrões antitéticos do que era ser homem, o do nobre guerreiro medieval e o do homem burguês. Assim, a masculinidade cortesã incorpora alguns elementos novos, em relação à medieval, como a competência na execução de tarefas e a responsabilidade, que se tornariam centrais para o homem burguês posteriormente. Ao mesmo tempo, o homem nobre, para se qualificar como homem, mantinha-se comprometido com valores tradicionais, como a lealdade, a probidade, a correção, a coragem, a bravura, a sobriedade e a perseverança. Na transição para o padrão burguês de masculinidade, valores como coragem e bravura serão esvaziados de suas conotações violentas. O autor interpreta a prática do duelo como exemplar dessa transição. A leitura feita por Hervé Drévilion da transformação do guerreiro medieval no militar moderno caminha na mesma direção, quanto à transição de um padrão de masculinidade caracterizado pela violência exacerbada e exteriorizada, para um burguês em que a violência é internalizada. Sobre o padrão de masculinidade dos clérigos, Jean-Marie Le Gall comenta que, no Período Moderno, os sacerdotes expressavam uma virilidade ambígua, pois ao mesmo tempo em que fogem às práticas mais comumente associadas à virilidade (ao menos em teoria), especialmente a prática sexual, eles exerciam autoridade, eram respeitados e temidos; nesse sentido, eram másculos. Robert Daibert Jr. vai além, em seu estudo sobre a masculinidade dos padres no Brasil colonial, e comenta como a autoridade clerical muitas vezes foi o elemento que tornava os sacerdotes eroticamente atraentes e cobiçados. OLIVEIRA. *A construção social*

agressividade na vida cotidiana e nos encontros eróticos, a defesa constante da superioridade masculina frente às mulheres e a correlata degradação do feminino.¹²⁹⁸ Nos episódios relatados da vida do padre Veloso, percebe-se claramente como a violência e a agressividade se mostravam nos seus encontros eróticos, destacando-se o episódio da tentativa de estupro contra Antônio de Seixas. Sua relação negativa com o feminino pode ser percebida ao chamar os sodomitas que se compraziam em ser pacientes no sexo anal de “putas” ou “putos” (ponderando que, mesmo no segundo caso, a menoridade compartilhava vários sentidos culturais de inferioridade, passividade e feminidade com as categorias do “ser mulher”). Salientamos que esse modo de falar não era de forma alguma específico ao personagem, ao contrário, como mostrou Mott, era comum que jovens sodomitas afetassem posturas afeminadas entre si, chamando-se de “manas, putas, más mulheres e regateiras”.¹²⁹⁹ De modo que havia uma irônica ambiguidade nesses modos de tratamento, que ao mesmo tempo atualizavam condenações culturais ao feminino, atualizando certos padrões de masculinidade (na medida em que marcadores da feminilidade eram associados a práticas eróticas abjetas), e os citavam em contextos imprevistos, gerando perturbações no sistema sexo-gênero, pondo em xeque, até certo ponto, a condenação aí atualizada. Todavia, o caso do padre Antônio Veloso foi além de performances irônicas da feminilidade, uma vez que o padrão masculino/ativo era elogiado e experimentado de maneira positiva e orgulhosa. O que é interessante aqui é que estão unidas duas desvalorizações culturais, em prol da superioridade masculina, o repúdio ao feminino e ao ser penetrado.

O repúdio a ter o ânus penetrado se reflete também no epíteto honroso ostentado pelo padre, ser o Provincial da sodomia. Por que recebeu o padre essa homenagem? Exatamente porque, não sendo nunca paciente na cópula sodomítica, ele era sempre agente. Em outras palavras, *ele sempre penetrava e nunca era penetrado*. Aqueles que eram penetrados eram culturalmente desvalorizados, chamados de “putas” ou “putos”, lendo-se, não sem alguma ambiguidade, motivada pelo contexto imprevisto da citação,

da masculinidade, p. 19-26; DRÉVILLON, Hervé. Do guerreiro ao militar. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. (Orgs.). *História da virilidade 1*. A invenção da virilidade. Da Antiguidade às Luzes. Trad. Francisco Morás. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 334-372; LE GALL, Jean-Marie. A virilidade dos clérigos. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. (Orgs.). *História da virilidade 1*. A invenção da virilidade. Da Antiguidade às Luzes. Trad. Francisco Morás. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 242-263; 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.

¹²⁹⁸ ROCHA. *Masculinidades e Inquisição*, p. 95-100.

¹²⁹⁹ MOTT. *Pagode português: a subcultura gay em Portugal nos tempos inquisitoriais*, p. 134.

no negativo a condição do ser mulher ou do ser criança (no sentido grego antigo), entendidas como penetrável por natureza. Uma outra característica da masculinidade aparente aqui é a necessidade de prová-la repetidamente. Vem daí a incontrolável verborragia erótica do padre, mesmo em situação de risco como a que ele estava.

Todas essas características se coadunam aos comentários de Javier Sáez e Sejo Carrascosa sobre o teor político do ânus e do seu uso sexual na cultura ocidental, como no trecho seguinte:

O cu é o grande lugar da injúria, do insulto. Como vemos em todas essas expressões cotidianas, a penetração anal como sujeito passivo está no centro da linguagem, do discurso social, como o abjeto, o horrível, o mal, o pior. Todas essas expressões traduzem um valor primordial, unânime, generalizador: ser penetrado é algo indesejável, um castigo, uma tortura, um ato odioso, uma humilhação, algo doloroso; é a perda da honra, algo onde jamais se poderia encontrar prazer. É algo que transforma sua identidade, que te transforma de maneira essencial. A partir desse ato, você “é” um fodido pelo cu, um enrabado, uma bicha.¹³⁰⁰

Os autores levantam sua argumentação com mira nas violências que pesam na contemporaneidade sobre os homossexuais, especialmente os que aceitam e sentem prazer em ser penetrados, e sobre quaisquer pessoas que têm prazer erótico no ânus. Por isso, é necessário um cuidado histórico ao trazer essa discussão para o Período Moderno. Como temos visto ao longo da tese, há uma descontinuidade histórica que não pode ser menosprezada entre o ser sodomita e o ser homossexual, a qual dizia da disparidade dos regimes de saber-poder-subjetivação que conformavam cada categoria de interpelação. Isso nos leva a perguntar sobre as consequências, no sentido dos processos de normalização, do ser penetrado pelo ânus no contexto do dispositivo da carne cristã.

Os vários casos trabalhados nesse capítulo mostram que ser o amante penetrado no sexo sodomítico acarretava consequências similares àsquelas sofridas pelo que penetrava. Aos olhos da Inquisição, ambos eram cúmplices no mesmo pecado; o homem penetrado só teria algum atenuante se ficasse provado que sofrera estupro e, mesmo assim, seria no mínimo admoestado a que não repetisse o ato e receberia penitências espirituais. Ou seja, os dois eram interpelados, pois os inquisidores pretendiam produzir os discursos de verdade e as formas de subjetividade de ambos. A diferença estaria na violência das técnicas utilizadas em cada circunstância. Os casos mais graves poderiam vir a sentir todo o peso da vingança que marcava o poder do soberano no período. Além do caso de tentativa de estupro praticado pelo padre Antônio Lourenço Veloso, pode-se

¹³⁰⁰ SÁEZ; CARRASCOSA. *Pelo cu*, p. 27.

retomar os estupros cometidos pelo sapateiro André Lessa, em Olinda. Ser penetrado analmente trazia, sim, desdobramentos perigosos, ainda mais se fosse presente uma fama pública de que se praticava o sexo anal (em qualquer postura), porém, ao menos perante a Inquisição, as consequências não seriam muito diferentes daquelas sofridas pelo penetrador. Como foi visto em relação a Matias Franco e também sobre o padre Veloso, a fama de sodomita gerava inimizades, ódios, intrigas e era um agravante nos processos inquisitoriais. Desse modo, praticar o sexo anal, penetrando ou sendo penetrado, de fato, transformava as pessoas, não da mesma forma como será depois, com a criação da espécie homossexual, mas no estatuto jurídico que a pessoa possuía. Ela ficava ameaçada de ser conhecida como sodomita e até condenada na Inquisição como tal. Uma condenação inquisitorial por sodomia era uma pena infamante, que transcendia o próprio autor do ato, sendo transmitida a seus descendentes, como prescreviam as Ordenações Filipinas:

Qualquer Pessoa, de qualquer qualidade que seja, que pecado de Sodomia, por qualquer guisa fizer, seja queimado, e feito por fogo em pó...; e mais pelo mesmo caso seus filhos, e descendentes ficarão inábeis, e infames, assim propriamente como os daqueles que cometem crime de lesa-majestade contra seu Rei e Senhor.¹³⁰¹

Se para a Inquisição havia pouca diferença jurídica entre ser penetrado ou penetrar, os relatos contidos no processo do padre Veloso indicam que, pelo menos para algumas das pessoas que, de fato, praticavam o ato, poderia haver uma hierarquia. É preciso ter em mente que o sexo anal não era a única prática erótica que os homens faziam entre si, como os casos aqui comentados ilustram abundantemente. Entretanto, era o sexo anal que estabelecia distinções hierarquizadas pautadas nas práticas eróticas. O padre, que apenas penetrava,¹³⁰² era o Provincial e tinha a reverência dos demais, que se deixavam, com prazer, ser penetrados, e eram chamados de “putas” ou “putos” – as “putas do Provincial”.

Por certo, a flagrante hierarquia estabelecida pelo padre Veloso e seus parceiros eróticos não pode ser tomada como uma regra geral para as relações sodomíticas e/ou homoeróticas no período. Aliás, é exatamente porque as personagens envolvidas nesse caso exageram e nomeiam uma hierarquia pautada na diferença das posições no sexo anal,

¹³⁰¹ “Qualquer Pessoa, de qualquer quallidade que seja, que peccado de Sodomia por qualquer guiza fizer, seja queimado, e feito por fogo em pó...; e mais pelo mesmo caso seus filhos, e descendentes ficarão inhabiles, e infames, assim propriamente como os daquelles, que comettem crime de leza Magestade contra seu Rey, e Senhor”. *Ordenações Filipinas*, Livro 5 Tit. 13: Dos que comettem pecado de sodomia, e com alimarias. Disponível em: <http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas/15p1162.htm>. Acesso em out.2020.

¹³⁰² SÁEZ; CARRASCOSA. *Pelo cu*, p. 33-36.

que o processo do padre chama a atenção do historiador. Isso porque o inusitado de encontrar um pobre clérigo sodomita, que associava um tratamento nobre à sua prática erótica, aponta para alguns questionamentos sobre a relação entre o homoerotismo, a ordem de gênero e as possibilidades ou o bloqueio da função anal ativa no Império português do período. A grande valorização do ato de penetrar analmente corresponderia à superioridade masculina nessas sociedades? Em que medida dizia da privatização da função anal, com o repúdio de suas possibilidades ativas de prazer? Correlatamente, o tom pejorativo com que os parceiros penetrados pelo padre eram por ele tratados se relaciona ao lugar inferior do erotismo feminino? Por outro lado, a apropriação de um título eclesiástico para honrar uma prática erótica dissidente não diria de uma resistência política, na forma de uma paródia atrevida e soberba, das injunções pastorais do dispositivo da carne?

Sáez e Carrascosa detectaram essa ambiguidade na ordem de gênero ibérica do século XX. Nela, o homem, para ser homem, precisava, ao mesmo tempo, nunca ser penetrado e a tudo penetrar, inclusive outros homens. A inferioridade das mulheres e dos homens passivos no sexo anal viria do fato de serem penetrados.¹³⁰³ Essa hierarquia contemporânea retoma o modelo da bicha ou do puto e do homem de verdade estudado por James Green, que detectou sua presença desde o século XIX, por meio do estudo de textos médicos produzidos no período.¹³⁰⁴ Como também notou Eve Sedgwick, nas culturas mediterrâneas e latino-americanas contemporâneas, o homem que penetra o ânus de outros homens, muitas vezes não se considera, e não é considerado por outros, gay ou “bicha” (o uso do epíteto injurioso aqui é proposital).¹³⁰⁵ A existência de um relato do século XVII, em que uma hierarquia pautada nos mesmos valores e na mesma dicotomia é explicitada, coloca a questão de uma possível longa duração desse modo de experimentar (no sentido de uma prática de subjetividade) o sexo anal no homoerotismo, elevando-o à posição de eixo de poder diferenciador das identidades de gênero e eróticas dos sujeitos sodomíticos. Haveria uma desigualdade entre os sodomitas, o que, aliás, se articula bem às características das sociedades de Antigo Regime.

¹³⁰³ SAEZ; CARRASCOSA. *Pelo cu*, p. 29-30

¹³⁰⁴ GREEN, James N.; POLITO, Ronald. *Frescos Trópicos*. Fontes sobre a homossexualidade masculina no Brasil (1870-1980). Rio de Janeiro: José Olympio, 2006, p. 27-34.

¹³⁰⁵ Segundo a autora, o peso maior que se dá, nessas culturas, à hierarquização de gênero, conforme a postura sexual no ato homoerótico anal, foi responsável pela mais lenta difusão do conceito de identidade homossexual nessas regiões. SEDGWICK. *Epistemology of the closet*, p. 159, nota 32.

Um outro caso que nos é útil para pensar as complexas relações de gênero e eróticas entre a sodomia (como categoria jurídica de identidade) e a função anal ativa é o do senhor de engenho Pero Garcia. Ele se confessou ao visitador Marcos Teixeira em 17 de setembro de 1618 em Salvador, durante a Segunda Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil. Essa personagem, senhor de quatro engenhos, portanto, bastante rica e poderosa, confessou ter mantido relações sodomíticas, sempre sendo o agente (penetrante) no ato, com diversas pessoas, a maioria sendo escravos ou criados forros: João Fernandes, Joseph mulato forro, um mulato forro do qual não se lembrava o nome, Bento e Jacinto (esse, um moleque escravo de poucos anos), mas também com Maria Álvares, mulher casada, cujo marido estava ausente. Pela narrativa de sua confissão, bem como pelo que lemos nos relatos dos e da parceira que também confessaram, vê-se que Pero Garcia usava as relações sodomíticas que mantinha com essas pessoas como forma de reiterar sua posição de poder e dominância sobre elas, de modo que sua prática erótica anal se ligava à performativização da sua masculinidade por meio de signos de violência e penetração. Outros dois detalhes dos relatos são importantes: um, que o mulato forro Jozeph era chamado, por Juliana e Inês, escravas indígenas do Brasil, de “manceba de seu senhor”, indicando que, do seu ponto de vista, uma vez que Jozeph mantinha uma relação erótica (e talvez emocional) com seu senhor, ele expressaria seu gênero no feminino. O segundo detalhe é que a situação de Maria Álvares, casada com marido ausente, pode ter sido interpretada por Pero Garcia como uma abertura para sua intervenção erótica, assimilando-a à condição de mulher pública, disponível ao uso erótico masculino, uma vez que não era mais virgem e não estava sob a tutela do marido. Fica claro como a prática do sexo anal podia ser usada para reproduzir as hierarquias sociais e de gênero nas sociedades do Império português no recorte.¹³⁰⁶ Nesses usos, a possibilidade de atuação de uma função anal ativa ficava repudiada ou foracluída.¹³⁰⁷

¹³⁰⁶ *Segunda visitação do Santo Ofício às partes do Brasil* – livro das ratificações e confissões da Bahia: 1618-1620: confissão de Pero Garcia, p. 444-446; confissão de João Fernandes, p. 392-393; confissão de Jozeph Fernandes, p. 490-491; confissão de Bento, p. 496-497. À margem da confissão de Pero Garcia, está escrito “A dita Maria Alverez confessou dentro do tempo da graça o dito pecado na conformidade do confitente e tomou-se-lhe sua confissão em memorial, e se não lançou nesse livro por causa de sua ausencia e de o Inquisidor se ir para o Reino”.

¹³⁰⁷ O caso do senhor de engenho Pero Garcia ilustra a observação feita por Gonçalves sobre como, nas colônias portuguesas, o ideal do nobre cortesão não foi hegemônico, submetendo-se à ideia do aventureiro bruto e guerreiro. Brutalidade que se manifestava também no “transbordamento de sexualidade” que conformava as relações de dominação em torno do complexo da casa-grande e da senzala. O “nobre”, ou senhor, colonial e patriarcal, acostumava-se, por conseguinte, a usar a força também em seu erotismo desmedido. GONÇALVES. *Império da fé*, p. 28-37.

O que se pode dizer com alguma segurança é que a hierarquia sodomítica do Provincial e de suas putas (ou putos) é um exemplo extremo e radical de reprodução da ordem hierárquica do masculino e do feminino no campo da sodomia e do homoerotismo. bem como do processo histórico da constituição de uma fronteira entre o público e o privado corporificada em cada sodomita, com a exclusão do ânus da cena pública, sua forclusão. Ao mesmo tempo, os termos de que os sodomitas se apropriaram para atualizar a superioridade masculina, viril e penetrante do padre Antônio Veloso indicam outra dimensão política dessa hierarquia erótica-anal. Nomeando-se e sendo reconhecido como o Provincial da sodomia, o padre, em conjunto com seus amantes, estava deslocando e re-citando a categoria honorífica em um contexto cultural não apenas diferente, como profundamente subversivo. Podia um “filho da dissidência” ser um “provincial”? A honra e o poder do título de Provincial da sodomia não vinham de uma adesão radical e obediente ao ascetismo pastoral da ética cristã do sexo. Ao contrário, derivavam do engajamento da personagem a uma prática que, conforme vimos na Parte I, ocupava o lugar de corolário do discurso da carne, na forma de seu pecado mais horrendo, a sodomia. Ao passo que os inquisidores condenaram o padre Antônio Veloso como um sodomita incorrigível e devasso, foram bem essas qualidades, deslocadas no contexto das hierarquias de gênero e bloqueios erótico-anais discutidos, que o consagraram, aos olhos de seus amantes, como um superior dos sodomitas, seu provincial.

Tais hierarquizações e bloqueios anais não podem, contudo, ser tomados como universais ou regras de conduta dos praticantes do homoerotismo sodomítico nos tempos e espaços aqui estudados. Tanto é, que, em muitos outros casos, essas hierarquias, e as exclusões que subentendem, estavam, aparentemente, ausentes, acontecendo de os atos eróticos do sexo anal não corresponderem a uma hierarquização semelhante à que foi estudada pelos autores citados acima durante os séculos XIX e XX, estando o prazer anal desbloqueado. Isso não significa dizer que não houvesse outras formas de hierarquias nessas relações, reproduzindo, de outras maneiras, o ordenamento mais amplo das sociedades de Antigo Regime. Ou, ainda, que a manipulação das hierarquias eróticas e anais não pudesse configurar certa contraconduta nos termos do pastorado cristão. Vale a pena detalhar ao menos um caso interessante nesse sentido.

5.3.3. Sodomia na ordem dos Agostinianos: a contraconduta do Padre Frei Duarte Pacheco

O padre Frei Duarte Pacheco foi um frade da Ordem de Santo Agostinho que viveu em Portugal na primeira metade do século XVII. Foi processado pela Inquisição de Lisboa por culpas do pecado nefando e condenado no ano de 1632. Embora seu processo não contenha uma sessão de interrogatório para aferição de sua genealogia (esse foi apenas um dos procedimentos processuais de praxe que não foram seguidos no desenrolar de seu processo), alguns detalhes de sua biografia podem ser coletados em uma leitura atenta dos autos, bem como na apreciação de outros documentos, produzidos pela ordem agostiniana para sua memória.¹³⁰⁸ Ele era filho de Bernardim Ribeiro e de Dona Maria de Vilhena, moradores em Lisboa,¹³⁰⁹ irmão de Álvaro Pérez Pacheco, que atuou como seu procurador após o frade ter sido sentenciado.¹³¹⁰ Frei Duarte contava entre 48 e 50 anos ao ser condenado. Jurou sua profissão de fé em 13 de março de 1598 ou 1599 (há discordância nas fontes consultadas).¹³¹¹ Era letrado, pregador, sacerdote de missa e exercera cargos de prestígio em sua ordem. Foi mestre da Ordem, prior nos conventos de Leiria (1614), Montemor (1618), Torres Vedras (1620). Foi também reitor no Colégio de Coimbra (1626) e, segundo um de seus denunciantes, vice-reitor no Colégio de Santo Antão em Lisboa no ano de 1610.¹³¹²

Frei Duarte Pacheco foi também autor de obras eruditas e sermões, publicados em vida. Tais como *Vida, virtudes e milagres de S. Clara de Monte Falco*, uma tradução da obra de Miguel Solon, publicada em Lisboa em 1628; *Epítome da Vida Apostólica de S. Thomaz de Villa Nova, arcebispo de Valença, com um tratado da vida do Venerável Padre Frei Luiz da Moytoia*, publicado em Lisboa em 1629; *Sermon de la S. S. Trinidad*, publicado em Córdoba em 1636; *Triunfos do S. S. Sacramento e de sua devida adoração e culto*, bem como *Sermões do S. S. da Ordem*. Conservaram-se, ainda, alguns

¹³⁰⁸ A partir de sugestões da professora doutora Margareth de Almeida Gonçalves, consulte a documentação seguinte. ORDEM dos Eremitas de Santo Agostinho em Portugal (1256-1834). Edição da colecção de memórias de Fr. Domingos Vieira, OESA. AZEVENHO, Carlos A. Moreira (Org.). Lisboa: Universidade Católica Portuguesa; Centro de Estudos de História Religiosa, 2011; ALONSO, Carlos (Org.) “Las profesiones religiosas en la Provincia de Portugal durante el período 1513-1631”, in *Analecta Augustiniana* 48 (1985) 331-389. Agradeço à professora pelas referências e por sua gentileza em enviar a digitalização das fontes.

¹³⁰⁹ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04899, fl. 4.

¹³¹⁰ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04899, fl. 50-51.

¹³¹¹ ORDEM dos Eremitas de Santo Agostinho em Portugal (1256-1834), p. 363; ALONSO, “Las profesiones religiosas en la Provincia de Portugal durante el período 1513-1631”, p. 359.

¹³¹² ORDEM dos Eremitas de Santo Agostinho em Portugal (1256-1834), p. 363; DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04899, fl. 3, denúncia de Jorge Mendes.

manuscritos de sua autoria, como a *Vida da Beata Verônica de Binarco*, traduzida para português a partir do latim do Fr. Isidoro de Issolanis, dominicano, além de tratados de diferentes matérias.¹³¹³ Além disso, era viajado, tendo estado em Madri e em Roma, onde disse ter conhecido o papa.¹³¹⁴ Por essas informações e pela forma como o processo foi conduzido, como se verá a seguir, percebe-se que se trata de uma personagem com poder e prestígio em sua Ordem, ocupando posições de autoridade em mais de uma ocasião.

Os autos do processo do frade reúnem dez testemunhas que denunciaram culpas envolvendo-o, todas contendo relatos de práticas homoeróticas diversas e, algumas, de ato sodomítico perfeito, segundo a definição inquisitorial (é bom lembrar, a sodomia classificada como perfeita compreendia a penetração anal com efusão interna de semente, praticada por amantes do mesmo sexo). As denúncias se estenderam por um grande intervalo de tempo, uma vez que a primeira foi feita por Jorge Mendes de Oliveira, em 11 de setembro de 1610,¹³¹⁵ e a última, a de Bartolomeu de Tovar, no dia 1º de março de 1632.¹³¹⁶

Entre os denunciantes, apenas dois não falaram de cópulas sodomíticas com o réu: Manoel da Silveira, o segundo denunciante, e Valentim Côrrea, o nono. Isso não quer dizer que não praticaram outros atos homoeróticos com ele. Manoel da Silveira tentou penetrá-lo, acabando por gozar às bordas do ânus do réu, e Valentim Côrrea contou como frei Duarte o beijara.¹³¹⁷ Dos demais, seis confessaram ter praticado a sodomia à perfeição com o réu, isto é, executando penetrações anais e depositando a semente dentro do vaso traseiro – quase sempre no do réu, que praticou o ato no papel de paciente com todos os denunciantes, exceto Jorge Mendes de Oliveira¹³¹⁸ e João Soares (nesse caso, os dois revezaram a penetração)¹³¹⁹. Somente Diogo de Azambuja de Carvalho falou de

¹³¹³ ORDEM dos Eremitas de Santo Agostinho em Portugal (1256-1834), p. 363.

¹³¹⁴ “[...] que pedia, pelas chagas de Nosso Senhor, que se dobrassem as penitências e que lhe desse o Santo Ofício as que lhe parecesse em respeito de sua pessoa, das quais só não as dessem, por amor do crédito que houvera da sua religião e de seus parentes, que ele estava em estado muito favorecido, que Sua Santidade escrevera um bilhete à sua mesma mãe em louvor dele”. Transcrição semi-diplomática, “[...] que / pedia pellas chagas de Nosso Senhor que Se dobrassem as peniten / çias, e que lhe desse o santo officio as que lhe parecesse ã respei / to de Sua pessoa, das quais se não Soo desse por amor do / credito le houvera de a da sua Religiaõ e parentes e / que elle estaua ã stado mui fauorecido, e que Sua santidade escre / uera hũ bilhete a Sua mesma mai ã louuor dele”. DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04899, fl. 33.

¹³¹⁵ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04899, fl. 3.

¹³¹⁶ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04899, fl. 9-10.

¹³¹⁷ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04899, fl. 3-4; 8-9.

¹³¹⁸ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04899, fl. 3.

¹³¹⁹ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04899, fl. 6-7.

penetração anal ou sem gozo, enquanto o frei Diogo Lobo, ou da Ressurreição referiu-se à efusão fora do vaso traseiro.¹³²⁰

Segundo a hierarquia etária das sociedades de Antigo Regime,¹³²¹ é possível perceber como a maioria dos denunciante eram socialmente inferiores ao padre Frei Duarte Pacheco, quando com ele pecaram na sodomia. Sete tinham menos de vinte anos: Jorge Mendes de Oliveira, 16; Francisco Serrão, 14; Diogo de Azambuja de Carvalho, 16; João Soares, 17; João de Gouvêa, 16; Valentim Córrea, 18; e Bartolomeu de Tovar, 14 anos. Também as ocupações dos denunciante dizem de sua inferioridade em relação ao réu, uma vez que a maioria era formada por pajens, criados e estudantes. Francisco Serrão, que se descreveu como comendador da Ordem de Cristo e morador em sua quinta em Lisboa, provavelmente estaria no mesmo estrato social que o frade, não fosse sua pouca idade, que o punha em posição de submissão diante de um homem adulto, letrado e sacerdote. Somente os dois frades estavam em posição presumivelmente igualitárias ao réu, inclusive com idades próximas à dele, porém é possível pensar que o poder de frei Duarte dentro da Ordem dos Agostinianos o colocasse como superior a frei Diogo e a frei Francisco.

Correspondendo às hierarquias que distinguiam cada denunciante em relação a frei Duarte, vários dos relatos indicam que ele foi o iniciador dos encontros homoeróticos. Menções à iniciativa erótica do réu estão presentes nas denúncias. Jorge Mendes declarou que “o dito padre Frei Duarte Pacheco, lhe disse que se quisesse por de bruços, e que cometeriam o pecado de sodomia, e ele declarante se pôs de bruços”.¹³²² Manoel da Silveira falou que “o dito Frade levou a ele confitente a um campo de dia, e, tirando ambos os calções, o dito frade se deitou de ilharga e mandou a ele confitente que metesse seu membro viril no traseiro dele dito Frei Duarte”.¹³²³ Já Francisco Serrão contou que “encontrou com um religioso da mesma Ordem, por nome Frei Duarte Pacheco Filho [...] o qual o foi levando a ele confitente para sua cela, e, fechando a porta, cometeu a ele

¹³²⁰ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04899, fl. 4-5; 5.

¹³²¹ HESPANHA. *Imbecillitas*, p. 69-82; ARIËS. *História social da família e da criança*, p. 195-274.

¹³²² “e nisto o ditto padre Frej Duarte Pacheco, lhe disse / que se quisesse por de bruços, e que Cometerião o peccado / de Sodomia, e elle declarante se poz de bruços”. DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04899, fl. 3 verso.

¹³²³ “o ditto Frade leuou a elle Confitente / a hum Campo de dia, e tirando ambos os Calçoës o / ditto Frade Se deitou de Jlharga, e mandou a elle Con / fitente que metesse Seu Membro Viril no trazeiro / delle ditto Frej Duarte”. DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04899, fl. 4 frente.

confitente para pecar”.¹³²⁴ Diogo de Azambuja de Carvalho, por sua vez, revelou que “o dito Frei Duarte chamou, uma noite, a ele Confitente, para a sua cama, e estando nela, entre os lençóis, o dito frade se virou de bruços e disse a ele confitente que se pusesse em cima”.¹³²⁵ João Soares declarou que o frade “deitando-se de bruços, com as calças baixas, disse a ele, confitente, que se pusesse em cima e dormisse com ele por detrás”.¹³²⁶ João de Gouvêa contou que “Frei Duarte o cometeu para o pecado nefando”.¹³²⁷ Por fim, Bartolomeu de Tovar disse que “Frei Duarte cometeu a ele confitente para o pecado nefando”.¹³²⁸

Os dois frades que denunciaram o réu nesse estágio inicial do processo não fizeram menções a quem teria iniciado os contatos eróticos, o que pode ser tomado como outra evidência da situação de maior paridade social entre cada um deles e frei Duarte, em comparação com o poder que esse exercia sobre os outros denunciantes. Embora o criado Valentim Côrrea não tenha cometido a sodomia (ou sequer o pecado de molícies, masturbações) com o réu, seu relato é significativo para o conhecimento das estratégias executadas por frei Duarte para obter que um jovem inferior cometesse com ele o pecado nefando. Assim:

disse que o que tinha que denunciar era que, anteontem, que fora vinte e um do presente, foi ele denunciante ao mosteiro de Nossa Senhora da Graça com um recado do dito seu amo ao Padre Frei Duarte Pacheco, e vindo-lhe o dito Padre falar ao corredor que está junto da portaria, estando ali com o dito Padre João, dando-lhe o recado, o dito Padre lhe pegou na mão e lha apertou e lhe disse que lhe apertasse a sua, e que havia muitos dias que andava desejando ser seu, se ele denunciante quisesse ser seu, e que lhe havia de dar palavra disso. E chamando o Padre junto a uma coluna, que está junto a uma capela do dito corredor, lhe deu um beijo e lhe disse: mas não metereis por entre as pernas a Vossa Torcida. E ele denunciante lhe disse que lhe desse a resposta do recado que não tinha que entender com aquelas razões. E o dito Padre lhe cometeu que quisesse lá tornar à tarde, que iriam à sua cela, onde tinha muitas coisas boas e que lhe proveria a bolsa cada oito dias, e lhe daria meias de seda. E disto

¹³²⁴ “encontrou com hum religiozo da / mesma Ordem, por nome Frej duarte Pacheco filho / [...] o qual o foi leuando a elle confitente para Sua / Sella, e fechando a porta Cometeo a elle Confi / tente para pecar”. DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04899, fl. 4 verso.

¹³²⁵ “o ditto Frej / duarte chamou huã noute a elle Confitente, para / a Sua Cama, e estando nella entre os Lançóis, o / ditto Frade Se uirou de bruços e disse a elle Confitente / que se pusesse en Sima”. DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04899, fl. 5 frente.

¹³²⁶ “e logo deitandosse / de brussos Com as calças baixas disse a elle Confitente // que se pusesse en cima e dormisse Com elle por detras”. DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04899, fl. 6 verso – 7 frente.

¹³²⁷ “Frei Duarte o Cometeo para o peccado Nefando”. DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04899, fl. 7 verso.

¹³²⁸ “dito Frei Duarte cõmetteo a elle / confitente para o peccado nefando”. DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04899, fl. 10 frente.

entendeu ele denunciante que o dito Padre o cometia para o pecado nefando, do que ficou muito escandalizado.¹³²⁹

A narrativa de Valentim Côrrea mostra como frei Duarte estava com ele encantado, talvez há vários dias, e, através de contatos corporais progressivamente mais intensos, indo de um aperto de mão a um beijo furtivo, tentou criar uma relação com o jovem. Ousando ainda mais, o frade convidou o denunciante a ir à sua cela, onde lhe daria presentes e dinheiro. Não sendo ingênuo, Valentim Côrrea entendeu que tais benesses não viriam de graça, o preço seria cometer com o frei o pecado da sodomia.

Logo, fica patente como frei Duarte usava de sua posição de poder e riqueza para conseguir favores eróticos de muitos jovens que lhe eram inferiores socialmente. Todavia, os atos eróticos desejados por frei Duarte não reproduziam a hierarquia social da mesma forma que aqueles praticados pelo padre Veloso estudado anteriormente. Isso porque, na maioria das vezes, frei Duarte foi o parceiro penetrado, agindo poucas vezes como o agente penetrador. Significaria isso que essas relações eróticas não eram atravessadas por relações de poder hierárquicas? Ou poderia ser que a inflexão das relações de poder mudava conforme a privacidade ou a publicidade das relações? Está claro que as relações não aconteciam em um vácuo de poder, como os relatos das denúncias demonstram. O que se pode entender é que frei Duarte manipulava as hierarquias sociais para desfrutar do prazer como lhe parecia melhor, no âmbito que pretendia que fosse privado, sem pautar publicamente o ordenamento social em termos diretamente relacionados a seu erotismo – como faziam o Provincial da Sodomia e suas putas ou putos.

A maneira como frei Duarte conduzia a si e aos seus parceiros para o gozo de experiências erótico-anais duplamente dissidentes, nos inclina a pensar suas ações como uma espécie bastante localizada e algo precária de contraconduta em relação às injunções do dispositivo da carne sobre a sodomia. Em primeiro lugar, por que podemos dizer que

¹³²⁹ “diSse que o que tinha que / denunciar era que antehontem que fora Vin / te e hum do presente foj elle denunciante / ao mosteiro de noSsa senhoRa da graça com / hum recado do dito Seu Amo ao Padre Frei Du / arte pacheco, e uindo lhe o dito Padre fallar / ao Corridor que esta junto da portaria / estando allj com o dito Padre Joaõ dando / lhe o recado o dito Padre lhe pegou na maõ / e lha apertou e lhe disse que lhe apertaSse / a Sua, e que hauia muitos dias que // andava dezejando de Ser Seu Se elle / denunciante quisesse Ser Seu e que / lhe hauia de dar palaura diSso / e chamando o padre Junto a huã columna / que esta iunto a hua Capella do dito Corre / dor lhe deu hum beijo, e lhe disse maes Naõ / mettereis per antre as pernas a Vossa Torcida / e elle denunciante lhe diSse que lhe deSse / a repostada do Recado que naõ tinha que / entender com aquellas razoës, e o dito / Padre lhe cõmetteo que quizeSse lá Tor / nar a tarde que jriaõ a Sua Sella / onde tinha muitas CouSas boas e que lhe / proueria a bolça cada oito días e lhe daria / meias de Seda, e disto entendeo elle de / nunciante que o ditto Padre o Comettia para / o peccado nefando do que ficou muito EScanda / lizado”. DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04899, fl. 8.

as experiências erótico-anais do frei eram duplamente dissidentes? Antes de tudo, porque o homoerotismo e o sexo anal eram práticas tornadas abjetas no discurso da carne, conforme vimos na Parte I, carregando pesados estigmas na sociedade de Antigo Regime, associando-se a figuras como a bruxa, o judeu, o mouro e, finalmente, o herege. Todas elas, figuras da desobediência aos preceitos do cristianismo, seus enunciados e mecanismos de poder (pastorado). Em seguida, porque a maneira como o frei Duarte escolhia praticar o homoerotismo e a analidade divergia daquela hierarquia produzida, ainda que como uma paródia do pastorado cristão, pelo padre Antônio Veloso e seus amantes. Ao recusar desempenhar o papel erótico que a ordem de gênero tradicional, que ditava um padrão masculino-ativo,¹³³⁰ frei Duarte recusava centrar sua experiência erótica naquele diferencial de poder vinculado a cada posição no sexo anal, descrito por historiadores e antropólogos que pesquisaram o homoerotismo brasileiros nos séculos XIX e XX. Insubmisso, frei Duarte Pacheco não se conduzia conforme as injunções eróticas da carne cristã, tampouco conforme as da ordem de gênero da sociedade em que vivia.

Essa dupla dissidência caracterizava uma contraconduta por parte do frei. Isso porque denota certa inventividade ou autonomia do eclesiástico na condução de si mesmo em relação ao seu erotismo, como também influenciou na maneira como ele conduzia os outros ao seu redor no domínio do erótico.¹³³¹ Vimos como frei Duarte, segundo os relatos de seus denunciadores, cometia seus parceiros para o nefando, atraindo-os, com seu poder, para locais propícios, porque presumia haver ali alguma privacidade, para praticarem a sodomia perfeita na maneira que, é seguro presumir, mais prazer acarretaria ao erudito frade. Destarte, ao menos até onde os termos do processo deixam perceber, o sexo anal praticado entre frei Duarte e seus parceiros não parece ter sido usado como um significante das relações de poder que distinguiam socialmente cada um deles. O que não significa que não houvesse uma hierarquia eclesiástica-pastoral ali, o frei meramente manipulava-a para seus fins, desobedecendo-a e recusando-se a submeter sua experiência

¹³³⁰ FIGARI. *@s outr@s cariocas*, p. 115-119.

¹³³¹ Foucault usa o conceito de conduta para traduzir e atualizar as ideias grega e latina de *oikonomia psikhôn* e *regimen animarum*, respectivamente. Algo próximo a um regime das almas, ou uma conduta das almas. Conduta, propõe o filósofo, a partir dos *Ensaio*s de Montaigne no século XVI, tem um sentido duplo. Refere-se à atividade de conduzir, à condução, e à maneira como a pessoa se conduz, como se deixa conduzir, como é conduzida, como se comporta sob o efeito de um ato de condução. Portanto, a conduta diz da duplidade de um regime, governo, condução das almas de si e do outro no contexto de um estilo de poder, isto é, de uma forma de técnicas e relações de poder, que é o pastorado cristão. FOUCAULT. *Segurança, território, população*, p. 252-5.

interior do erótico aos ditames da carne. Como mostrou Foucault, as contracondutas, como formas de resistência ao poder pastoral, não queriam sua destruição, antes, diziam de clamores por outros, melhores, mais prazerosos, regimes de condução das almas.¹³³² Era, portanto, uma contraconduta, na medida em que se colocava contra os procedimentos usados para conduzir os outros, tampouco se conduzia como se devia (recusa à obediência).¹³³³ Ao mesmo tempo, era uma contraconduta específica à dimensão do erótico, localizada e que, como veremos a seguir, foi posta à prova pela pressão dos inquisidores.

Em suas confissões, contudo, frei Duarte de Pacheco procurou amenizar suas culpas, afirmando, diversas vezes, que a iniciativa para a prática sodomítica partira de seus parceiros. Ao fazer tais afirmações, o padre estava jogando com as expectativas dos inquisidores, que, em seu entender, poderiam estar mais propensos a admitir que o amante agente (penetrador na sodomia perfeita) deveria ser o iniciador da relação. Ao mesmo tempo, vemos como, pressionado, o frei soube afetar uma conduta alinhada à ortodoxia pastoral do dispositivo. Tais expectativas, do ponto de vista do réu, estariam fundadas na ordem de gênero vigente, em que o masculino-penetrador era, cultural e socialmente, superior ao feminino-penetrado, e, talvez, em alguma medida, no espaço de experiência construído pela recuperação da cultura clássica no Renascimento, especialmente as representações da relação pederástica clássica (lembrando que frei Duarte era um homem letrado).¹³³⁴ O fato de o frei ser versado na grande tradição da cultura oficial nos faz

¹³³² FOUCAULT. *Segurança, território, população*, p. 305-310.

¹³³³ FOUCAULT. *Segurança, território, população*, p. 262-6.

¹³³⁴ Jean Delumeau mostrou como, entre os séculos XV e XVI, as sociedades europeias apresentaram um gosto renovado pela cultura greco-romana, em diferentes formas artísticas e intelectuais. A nova onda de estudo do grego, estimulada pela redescoberta dos Diálogos de Platão, fez com que o conhecimento da mitologia e da cultura gregas se difundisse entre os letrados no Período Moderno. Nesse contexto, autores latinos e gregos que trataram do homoerotismo, como Virgílio, Platão, Cícero, entre outros, tiveram suas obras publicadas em milhares de exemplares. Delumeau calcula que mais de meio milhão de exemplares de livros de Virgílio circularam pela Europa neste momento. Mesmo levando em consideração a advertência de Boswell sobre as maneiras como o homoerotismo foi tradicionalmente apagado de vários textos da Antiguidade, desde a Idade Média até o século XX, é razoável pensar que os termos básicos que ordenavam o homoerotismo antigo estivessem difundidos entre os letrados da Europa, especialmente porque eles diziam de um ideal de virilidade masculino. Como explicou Dover, o homoerotismo era amplamente praticado pelos homens gregos e podia, desde que seguisse as regras da relação pederástica, ser social e culturalmente muito valorizado (Boswell, contudo, contesta a ideia de que a pederastia fosse a forma mais difundida do homoerotismo na Antiguidade greco-romana). As regras da relação pederástica, de forma resumida, estabeleciam uma dualidade entre o amante (*erastes*), o homem mais velho, adulto, iniciador da relação e instrutor do amado nos jogos eróticos e políticos, e o amado (*erômenos*), o jovem adolescente, que deveria ser, ao menos inicialmente, reticente aos avanços do amante (de modo a preservar sua honra) e aprendiz do parceiro adulto. A relação pederástica reproduz o ideal de masculinidade antigo, valorizando a postura viril, temperante do homem e sua posição de dominador, que se estendia para o campo erótico. O homem ideal, na cultura greco-romana, era aquele que não se deixava subjugar por outrem, o

imaginar também que ele pensaria em manipular o ostensivo bloqueio às possibilidades anais públicas, contando que os inquisidores não suspeitariam que ele fizesse um uso ativo de seu prazer anal. Porém, o desenrolar do processo demonstrou que frei Duarte se enganou em seu cálculo. Os inquisidores não acreditaram em suas justificativas, de modo que as razões que podem tê-lo levado a tecer suas narrativas tal como as fez, tentando colocar a culpa em seus parceiros mais que em sua própria pessoa, dizem mais sobre si mesmo, que sobre os inquisidores.

Frei Duarte Pacheco fez duas confissões ao Santo Ofício. Com base nesses textos, podem ser explicitadas as estratégias que o frade pôs em ação para escapar à punição inquisitorial. Em primeiro lugar, foram confissões voluntárias: o réu se apresentou por vontade própria para se confessar. Decerto, ele sabia que a Inquisição era mais misericordiosa com os praticantes da sodomia que confessassem suas culpas antes de serem denunciados e formalmente acusados – como especifica o regimento inquisitorial de 1640, o primeiro a tratar especificamente da processualística do pecado nefando.¹³³⁵ Seu tom foi sempre cauteloso, com palavras medidas e calculadas para alcançar o objetivo de diminuir a gravidade das culpas confessadas, como será detalhado a seguir.

A primeira confissão data de 12 de novembro de 1620, sendo feita em momento em que frei Duarte exercia o cargo de prior do Convento de Nossa Senhora da Graça em Lisboa. Na ocasião, o frade confessou ter praticado atos homoeróticos, alguns se enquadrando na definição estrita de sodomia perfeita, outros não, com até vinte parceiros, desde o ano de 1602. Ao relatar seus encontros eróticos, nessa confissão, o padre não mencionou, para nenhuma das relações, quem a teria iniciado, focando-se na mecânica do ato e nas circunstâncias de tempo e local de cada uma. O cuidado de frei Duarte com

que, no ato erótico, era traduzido por não se deixar penetrar. Aqueles homens que, em seus relacionamentos homoeróticos, não se conformassem a essas regras, poderiam sofrer pesadas sanções, caso de Timarco, estudado por Dover. Alan Bray, em seu livro sobre o homoerotismo na Inglaterra renascentista, explicitou a influência de textos antigos sobre o homoerotismo sobre as produções artísticas e intelectuais de homens letrados nos séculos XVI e XVII, como o dramaturgo Christopher Marlowe, estudado anteriormente neste capítulo. Em relação a Portugal nesse mesmo momento, faltam estudos aprofundados acerca da influência do modelo pederástico antigo sobre as experiências e expectativas dos amantes homoeróticos em Portugal e nas terras do Império, embora Luiz Mott e Ronaldo Vainfas ofereçam pistas iniciais nesse sentido. Fica aberta essa senda para pesquisas futuras. Para o caso de frei Duarte, que em momento algum do processo fez qualquer menção à Antiguidade e à pederastia, essa ligação, embora provável, fica como elemento secundário para a explicação histórica, até que novas pesquisas sejam feitas. DELUMEAU. *A civilização do Renascimento*, p. 85-119; DOVER. *Homossexualidade na Grécia Antiga*, p. 36-156; BOSWELL. *Christianity, social tolerance and homosexuality*, p. 3-87; MOTT. *O sexo proibido*, p. 75-129; VAINFAS. *Trópico dos pecados*, p. 144-159.

¹³³⁵ RIHGB, ano 157, n. 392, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1996, p. 871-874.

as palavras que dizia se faz notar pelo modo como ele seguidamente se esquivou de dizer categoricamente se cada uma das relações sodomíticas foi completada até a emissão de sêmen no interior do vaso traseiro do parceiro paciente (a mais das vezes, ele próprio).¹³³⁶ Com essa estratégia, o frade procurava diminuir a gravidade das culpas que, simultaneamente, confessava. Uma evidência indicativa de que esse modo de expressão era calculado foi fornecida pelo réu em sua segunda confissão, quando alegou que: “E porque, em semelhante ato, um cúmplice que não se lembrasse se estivesse qual disse que derramando fora não era caso da Inquisição”.¹³³⁷ Por um bom tempo, sua tática foi bem-sucedida, pois ele não voltou a ter notícias da Inquisição por dez anos.

A segunda confissão de frei Duarte foi feita em 27 de fevereiro de 1631. Novamente, ele se apresentou voluntariamente para expressar suas culpas. Nessa segunda vez, o frade confessou ter mantido relações homoeróticas (em alguns casos, consumando a sodomia perfeita) com nove parceiros em diferentes locais e ocasiões. A estratégia anterior de não explicitar se o gozo fora emitido dentro ou fora do vaso anterior foi mantida, como no trecho: “mas não lhe lembra se o dito Abreu derramou dentro semente, se fora”.¹³³⁸ Porém, foi agora somada à tentativa de convencer os inquisidores de que sempre foram os parceiros que o induziram a cair em tentação e cometer todos os pecados.

Destarte, é possível identificar, para todas as relações confessadas nessa ocasião, como frei Duarte pretendeu se colocar como vítima da conduta de seus parceiros. Em relação a D. Luís, que tinha então 18 anos, com quem pecara em 1629, o frade alegou que: “E começando com abraços, mostrando o dito Dom Luís que sabia dos daquela matéria, e convidando-o e induzindo-o a ele confitente com palavras e obras ao pecado nefando”.¹³³⁹ Sobre Miguel de Abreu, um criado de Dom Antônio Mascarenhas, disse que: “o dito Abreu disse que descessem os calções e que se deitassem sobre a cama. E, à instância do mesmo Abreu, se pôs ele confitente de bruços”.¹³⁴⁰ Em relação a um

¹³³⁶ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04899, fl. 13 verso.

¹³³⁷ “E porque em Semelhante acto hum / complice; que não Se lembrase Si esta / Se qual disse que derramando fora não / era cazo da Inquisição”. DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04899, fl. 21 verso.

¹³³⁸ “mas não lhe lembra / Se o ditto Abreu derramou dentro semen / te Se fora”. DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04899, fl. 21 verso.

¹³³⁹ “E Comecando Com abraços mostrando o dito / Dom Luis que Sabia dos daquela materia / E convidandoo E induzndoo a elle con / fitente com palauras E obras ao pecado / nefando”. DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04899, fl. 20 verso.

¹³⁴⁰ “o dito Abreu disse que deceSsem os calções / e que Se deitassem Sobre a Cama E a instancia / do mesmo Abreu se pos elle confitente / de bruços”. DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04899, fl. 21 verso.

mancebo de 18 ou 19 anos, neto de Francisco Pedroso, argumentou frei Duarte que: “descidos, o dito mancebo deu princípio ao nefando, dizendo ‘vira-se que é melhor’, querendo dizer de mais sensualidade”¹³⁴¹ Confessando suas culpas do pecado nefando com um estudante de 18 anos, afirmou que este dissera que: “não derramava Semente daquele modo, senão por detrás”.¹³⁴² Ao narrar seu encontro sodomítico, em uma sala de aula do Colégio de Santo Antão em Lisboa, com pajem de Luís de Gois d’Aragão, que teria 16 ou 17 anos, disse que: “o dito pajem lhe disse que quisesse ele confitente virar-se e arrumar-se à cadeira onde tem e, fazendo-o assim, o dito pajem meteu seu membro viril no traseiro dele confitente”.¹³⁴³ Tratando do seu encontro sodomítico com um pajem, de 16 anos, de Sebastião Pires, o frade falou que: “o dito moço pajem o induziu que se virasse e, posto ele confitente de bruços, o dito pajem se pôs em cima e meteu seu membro viril no traseiro dele confitente”.¹³⁴⁴ Sobre Bartolomeu de Tovar, frei Duarte afirmou que “não lhe lembra se o dito Valença lhe disse que cometessem o nefando, mas bem se lembra que o não convidou ele confitente”.¹³⁴⁵ Finalmente, referindo-se a um moço de 16 ou 17 anos, criado de Dom Fernão Martins e que tinha o rosto marcado por bexigas, o réu disse que: “o dito mancebo bexigoso, este com grande eficácia lhe disse que tirasse os calções e cometessem por outro modo, que era dizer o pecado nefando”.¹³⁴⁶

Todo este esforço retórico do frei Duarte foi inútil, pois os inquisidores imediatamente perceberam que sua intenção era tentar escapar ao castigo inquisitorial, ou seja, não se convenceram de que seu arrependimento era verdadeiro. Tal estratégia, do ponto de vista do Santo Ofício, era antes um agravante para sua culpabilidade, pois demonstrava que suas confissões não foram sinceras e que ele não assumira um modo de ser penitente. As técnicas de interpelação do dispositivo da carne não tinham ainda

¹³⁴¹ “decidos o dito Mancebo deu / principio ao Nefando dizendo, VireSse que he / melhor, querendo dizer demais SenSualida / de”. DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04899, fl. 22 frente.

¹³⁴² “naõ derramava Semente daquele / modo Senaõ por detras”. DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04899, fl. 23 frente.

¹³⁴³ “o dito pagem lhe disse ques quiseSse elle / confitent uirarSe e arremarSe a Cadeira / onde tem e fazendoo aSsj o dito pagem metteo / Seu membro uiril no trazeiro delle confiten / te”. DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04899, fl. 23 verso.

¹³⁴⁴ “o dito moço / pagem o induzio que Se viraSse e posto elle / confitente de bruços o dito pagem se pos en Sima / e metteo Seu membro uiril no trazeiro delle / confitente”. DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04899, fl. 24 frente.

¹³⁴⁵ “naõ lhe lembra Se o dito Valenca / lhe diSse que CometteSsem o nefando mas bem / Se lembra que o naõ conuidou elle confitente”. DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04899, fl. 24 frente.

¹³⁴⁶ “o dito mancebo bexigozo, este / com grande afficazia lhe disse que tirassem os / calçoẽs e comettessem per outro modo que era / dizer o pecado nefando”. DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04899, fl. 25 verso.

funcionado a contento sobre o frade sodomita. Isso pode ser constatado pelo modo como o Promotor escreveu o requerimento para a prisão do frade

E porque em pessoa tão devassa não se pode esperar facilmente emenda, antes é de crer que fez sua confissão só a fim de se assegurar, e não por outro respeito – temendo que estaria delato no Santo Ofício, como o estava com efeito, pelo testemunho de João Soares, 7ª testemunha, e está diminuto na 1 – 2 – 4 – e 8ª testemunhas.¹³⁴⁷

Diante disso, e armado de todas as dez denúncias, o promotor pediu a imediata prisão do réu, com sequestro de seus bens, para que o Santo Ofício procedesse contra ele como fosse servida a justiça. Embora o requerimento não esteja datado, é possível determinar que ele não foi escrito antes do dia 3 de março de 1632, data em que os traslados de todas as denúncias foram finalizados e assinados pelo notário Diogo Velho.¹³⁴⁸ Porém, a prisão do réu não foi determinada pelos inquisidores, como seria de se esperar. Após o requerimento do promotor, o processo de frei Duarte não foi mais conduzido como era a praxe em casos semelhantes na Inquisição, como já se tem aludido.

No dia 29 de março de 1632, os inquisidores se reuniram para considerar como dariam prosseguimento ao processo. Ao invés de expedirem mandado para a prisão do réu e processarem-no, como fizeram com tantos outros praticantes da sodomia, alguns inquisidores sugeriram apressar a resolução definitiva do caso, como propuseram Pero da Silva de Sampaio (que, poucos dias depois, seria eleito bispo do Brasil, como consta no mesmo processo) e Diogo Osório de Castro. A opinião desses inquisidores foi a que segue: “E pareceu aos inquisidores Pero da Silva de Sampaio e Diogo Osório de Castro, que visto ser provável não se haver o Réu de relaxar por religioso e outras Considerações, que eram de parecer que ele fosse logo para fora do Reino para Sempre”.¹³⁴⁹ Este parecer não foi unanimidade entre os inquisidores, pois Manoel da Cunha julgou que frei Duarte “fosse preso no seu Convento e daí viesse à Mesa e se procedesse contra ele até se pôr

¹³⁴⁷ “E porque em pessoa tam devassa, não Se pode esperar / façilmente emenda, antes he de crer que fez Sua // Confissãõ Só afim de Se assegurar, e naõ / por outro respeito – temendo que estaria / dellato no santo officio Como o estaua com / effeito pelo testemunho de João Soares 7ª testemunha / e esta diminuto na 1 – 2 – 4 – E 8ª testemunhas”. DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04899, fl. 11.

¹³⁴⁸ Por esse motivo, concluo que a informação constante na descrição virtual do documento na página do Arquivo Nacional da Torre do Tombo está incorreta, pois o réu não pode ter sido preso no dia 27 de setembro de 1630, um ano e meio antes de sua prisão ser requerida pelo promotor. DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04899, fl. 10 verso.

¹³⁴⁹ “E pareceo aos Inquisidores / Pedro da Silua de Sampayo e Diogo OSorio de Castro / que uisto Ser prouauel naõ Se auer o Reo de rela / xar per religiozo e outras Consideracoês que erã / de parecer que elle fosse logo para fora do Reino / para Sempre”. DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04899, fl. 27 frente.

sua causa em final e se sentenciar como for de Justiça”.¹³⁵⁰ Mesmo aqui, o frei não seria tratado como todos os demais sodomitas igualmente considerados devassos e com pouca esperança de emenda, pois não seria preso nos cárceres secretos da Inquisição. Diante do dissenso entre os inquisidores, o processo subiu para decisão final pelo Conselho Geral.

Em 2 de abril de 1632, o Conselho Geral, em presença do bispo e inquisidor geral Dom Francisco de Castro, deliberou sobre o processo de frei Duarte de Pacheco. A decisão final não foi para o prosseguimento usual do processo, ao contrário, expediu-se ali mesmo o assento para a sentença, nos seguintes termos:

e assentou-se que o Réu seja privado de voz ativa e passiva para sempre, e do exercício das ordens a arbítrio do Ilustríssimo Senhor Inquisidor geral, e que tenha dez anos de prisão no cárcere do mosteiro que os inquisidores nomearem, e que, no dito cárcere, cumpra as penitências que em sua religião se costumam dar para gravíssima culpa. E que, passados os dez anos de prisão, não seja solto dela sem especial licença do Ilustríssimo Senhor Inquisidor geral. E que, solto, quando o for, não saia toda a vida do dito mosteiro onde esteve preso. E que esta Sentença se leia na Mesa do Santo Ofício perante os inquisidores, promotor e notários somente. E que lida ela, vão dois familiares acompanhando o réu até seu mosteiro, onde, em capítulo presentes todos os religiosos da Casa, lerá um notário do Santo Ofício a dita Sentença e deixará o Réu entregue a seu prelado, para que logo, sem dilatação, execute em tudo a dita Sentença. Mandam que assim se cumpra e se dê a execução.¹³⁵¹

Frei Duarte Pacheco foi, portanto, condenado à privação perpétua de voz ativa e passiva e do exercício de suas ordens, à prisão por dez anos em um convento de sua ordem (que fosse fora de Lisboa), onde cumpriria penitências espirituais. Findados os dez anos, o frade estava condenado a permanecer por toda a vida no mesmo convento, salvo se obtivesse licença especial do inquisidor geral. Além disso, foi condenado a ouvir a leitura de sua sentença na mesa do Santo Ofício e no capítulo de seu convento de Nossa Senhora da Graça, em Lisboa, diante de todos os religiosos ali residentes.

¹³⁵⁰ “fosse preso no Seu Conuento e dahy / uiesse a mesa e se procedesse cõtra elle atee / se por Sua Causa ã final e Se Sentẽcear Como for / de Justiça”. DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04899, fl. 27 verso.

¹³⁵¹ “e aSsentouçe / que o Reo seia priuado de uos actiua e passiuu pera / Sempre, e do exerçicio das ordens a arbitrio do Illustríssimo / Senhor Inquisidor geral e que tenha des annos de prizaõ no / carcere do mosteyro que os jnquisidores nomea / rem, e que no ditto carcere cumpra as penitencias / que em sua relligiaõ se costumaõ dar pro graui ovi / Culpa e que passados os des annos da prizaõ não seia / Solto della Sem espicial lisença do Illustríssimo senhor Inquisidor ge / ral e que solto, quando o for, naõ saia toda a ui / da do ditto mosteyro onde esteue prezo e que / esta Sentenca Se Lea na Meza do Santo officio por ante / os Inquisidores ^promotor e notários Soment e que lida ella uaõ dous fa / milliares aCompanhando o Reo te seu mosteiro / onde em capitollo presentes todos os Relligiosos da / Caza lera hum notário do santo officio a ditta Sentença / e deixara o Reo entregue a Seu prellado pera que / logo sem dillaçaõ execute em tudo a ditta Sem / tença mandaõ que aSsi Se Cumpra e Se de a ex / ecusaõ”. DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04899, fl. 29 frente.

Não foram as penas em si que distinguiram o processo de frei Duarte do procedimento comum a casos de sodomia. Luiz Mott mostrou que 7% dos sodomitas condenados a alguma forma de degredo o foram para localidades dentro de Portugal, em suas fronteiras com a Espanha. Segundo o historiador, “os réus menos culpados foram degredados para cidades situadas nas fronteiras do Reino com a Espanha, ou então para o Algarve, notadamente para Castro Marim”.¹³⁵² A condenação a ouvir a sentença na Mesa do Santo Ofício, também de acordo com Mott, era comum a réus nobres, eclesiásticos ou que tivessem confessado espontaneamente. O autor comenta, ainda, que caso o réu pertencesse a uma ordem religiosa, seus irmãos espirituais mais graduados poderiam ser convidados a ouvir a sentença.¹³⁵³ Portanto, as penas a que frei Duarte foi condenado não foram de todo inusitadas, embora seu confinamento em um convento em Évora, por determinação do provincial de sua ordem,¹³⁵⁴ fuja à intenção de afastar os mais devassos sodomitas dos centros populacionais do Reino.

O que distingue o processo de frei Duarte Pacheco é a queima das etapas comuns à processualística inquisitorial referente à sodomia. Ele não foi preso nos cárceres da Inquisição, não sofreu sucessivos interrogatórios, não teve sua genealogia auferida, tampouco precisou dar provas de conhecimento dos ensinamentos da Igreja. A Inquisição não pareceu interessada, nesse caso particular, em ouvir novas confissões do réu, mesmo ele estando diminuto, ou seja, não confessara tudo pelo que fora acusado. Desse modo, frei Duarte não teve a oportunidade de apresentar nomes de outras pessoas que teriam praticado a sodomia (o que era sempre de interesse do Santo Ofício).

Como explicação para o procedimento inquisitorial em relação a frei Duarte, pode ser levantada a hipótese de que o que pesou mais, nas considerações dos inquisidores, foi a posição de poder e prestígio do réu. Como foi visto, o frade ocupara posições elevadas em sua ordem, tendo sido superior de vários conventos e colégios agostinianos em Portugal. Assim, o Santo Ofício parece ter preferido apressar o andamento e a resolução do processo do padre (sua sentença foi lida no dia 6 de abril de 1632, um mês após o requerimento de sua prisão pelo promotor),¹³⁵⁵ evitando o escândalo de se processar uma

¹³⁵² MOTT. *Justitia et misericordia*: A Inquisição portuguesa e a repressão ao nefando pecado de sodomia, p. 726, 738 quadro VII.

¹³⁵³ MOTT. *Justitia et misericordia*: A Inquisição portuguesa e a repressão ao nefando pecado de sodomia, p. 718.

¹³⁵⁴ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04899, fl. 34 verso.

¹³⁵⁵ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04899, fl. 33 verso.

autoridade da Igreja. Com isso, o tribunal convergia com o interesse do réu em evitar penas infamantes. Essa hipótese é confirmada pela seguinte afirmação, contida no termo de leitura da sentença em Mesa: “lhe disseram [ao Provincial da Ordem de Santo Agostinho em Portugal], como se acabava agora de ler sentença ao dito Frei Duarte, com muito sentimento dos ministros desta Inquisição, e que nas culpas e processo do dito Frei Duarte, se guardara tudo quanto fora possível em respeito ao hábito e religião e ao mesmo Frei Duarte”.¹³⁵⁶ Todavia, devido a intrigas internas à Ordem de Santo Agostinho, parece que frei Duarte não escapou incólume da infâmia.

A última peça constante no processo de frei Duarte Pacheco é uma petição de seu irmão Álvaro Pérez Pacheco, atuando como seu procurador, suplicando ao Santo Ofício a moderação da pena do réu ou seu degredo para fora do Reino, retirando-o do convento de Évora, em que estava preso. A petição não está datada, mas é possível saber que ela foi escrita depois de 14 de maio, provavelmente de 1632 ainda, pois se refere à eleição do novo provincial da Ordem de Santo Agostinho em Portugal (ocorrida nessa data), como um acontecimento recente e que teve consequências ruins para frei Duarte.¹³⁵⁷ Para justificar seu pedido, o procurador elenca argumentos jurídicos, baseados em diversas autoridades tradicionais e no fato de que o réu se confessara voluntariamente. Isso, como foi visto, constituiu uma das bases da estratégia do frade para escapar à Inquisição. Acrescentou, ademais, que ele não poderia ser considerado devasso no crime, visto que o praticara, conforme documentado no processo, apenas algumas vezes por ano e não caíra mais em tentação desde 1629.¹³⁵⁸ Além desses argumentos, o procurador também mobilizou ataques aos inimigos do réu, o que permite analisar as intrigas, internas à ordem dos agostinianos em Portugal (mas também na Espanha e em Roma), que concorreram para a condenação de frei Duarte.

O procurador as explicita:

Porque seus dois Provinciais, assim o que acabou, como o que agora é, por seus particulares respeitos com os seus confederados, procuraram sempre desacreditar ao dito Frei Duarte, dando vários capitulos contra ele, assim na Corte de Roma, como em Madri, e aqui, por via de um certo secretário, parente de um frade que pretendia o Provincialato, tudo a fim de lhe não presidir no

¹³⁵⁶ “lhe disseraõ [ao Provincial da Ordem de Santo Agostinho em Portugal] como se / acabava agora de ler sentença ao dito frei Duarte cõ mui / to sentimento dos ministros desta Inquiziçaõ, e que nas cul / pas e proçesso do dito Frei Duarte Se gardara tudo quã // to fora possiuel a respeito ao habito, e Religiaõ, e ao mes / mo frei Duarte”. DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04899, fl. 33-34.

¹³⁵⁷ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04899, fl. 50 verso.

¹³⁵⁸ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04899, fl. 50-51.

capítulo e assim ficarem senhores da Província. E tão notoriamente são seus inimigos, que de todos são tidos por tais, e o mostrou o Provincial passado, em o mandar preso com quatro frades, quinta-feira de Endoenças, às duas horas depois do meio-dia, quando toda a gente anda pelas ruas, para mais infâmia. E para o fazer suspeito de fuga, mandou no cárcere dobrar as fechaduras, tirando-lhe hábito preto, constando-lhe como o dito preso o não quis fazer na charneca, por esperar da benignidade da Santa Inquisição o remédio de seu mal, e não querendo outro, por caminhos extraordinários. Por como o Provincial novamente eleito, Frei Francisco de Gama, quarta-feira 14 deste mês de maio, com os seus aliados, foi à cela do dito Frei Duarte, onde tinha sua livraria e peças de valor, com licença de seus prelados maiores e, como se fossem bens confiscados, os distribuiu por seus amigos, com escândalo dos religiosos de virtude daquele convento, e assim memórias, papéis, requerimentos, lembranças feitas pelas ditas pessoas se lhes não deve dar crédito, como de inimigos públicos.¹³⁵⁹

Pelo seu relato, obviamente interessado – portanto, não podendo ser tomado acriticamente –, frei Duarte teria sido vítima das intrigas de seus inimigos em sua ordem, desde antes de sua condenação pelo Santo Ofício. Há uma insinuação de que o frade tinha pretensões ao cargo de Provincial, de modo que seus concorrentes se mobilizaram para destruí-lo, o que conseguiram efetivamente com a sentença inquisitorial que privou o réu de suas ordens. Porém, as desavenças não terminaram com a inabilitação do frade ao posto de provincial. Segundo o relato de seu procurador, frei Duarte foi submetido a formas de infâmias não previstas pela sua sentença, que teve, como foi visto, o sentido de poupá-lo de tais circunstâncias. As situações de ordenar que o clérigo fosse conduzido, publicamente, às vistas de todo o povo, para Évora, de modo que se atestasse sua condição de condenado em meio às comemorações da quinta-feira santa (dia de Endoenças), e sua humilhação perante o Provincial frei Francisco da Gama e de vários outros religiosos, foram estratégias para destruir a figura pública de frei Duarte, dando-lhe uma nova fama, a de condenado pelo Santo Ofício e, no caso mais restrito da ordem, como sodomita devasso e sem possibilidade de emenda. Interpretamos essas ações dos inimigos do réu

¹³⁵⁹ “Por que seus dous Prouinçiais, aSsĩ o que acabou, como o que agora he, por seus particu / lares Respeitos com os Seus confederados procuraraõ Sempre dezacreditar / ao dito Frey Duarte dando Varios capitulos contra elle, aSsĩ na Corte / de Roma como em Madrid, e aqui por Via de hũ certo Secretario / parente de hũ Frade que pretendia o Prouincialado, tudo aFim de lhe / não prezedir no capitulo, e aSsim ficarẽ Senhores da Prouincia // e tam notoriamente são seus inimigos, que de todos são tidos por tais, e o mostrou / o Prouinçial paSsado, em o mandar prezo com quatro Frades, quinta feira / de Endoenças as duas oras depois do Meyo dia, quando toda a gente anda / pelas Ruas pera mais infamia E pera o Fazer Suspeito de Fuga man / dou no Carcere dobrar as fechaduras tirandolhe habitto preto, constando / lhe como o dito prezo o não quis fazer, na charnequa por esperar da beni / nidade da Sancta Inquisição o Remedio de Seu mal, e não querendo / outro, por caminhos extraordinarios. / Por Como o Prouinçial nouamente eleyto, Frey Francisco da Gama, quarta feira 14 / deste mes de Mayo com os seus aleados foj a Cella do dito Frey Duar / te onde tinha Sua Liuraria, e peças de Valor com licença de Seus Pre / lados Mayores, e como se Foraõ beñs confiscados, os distribuhyo / por seus amigos, com escandalo dos Religiosos de Vertude daquele / conuento, E aSsim memorias, papeis, Requerimentos, lembranças feitas / pelas dittas peSsoas se lhe não deue dar credito, como de Inimigos pu / blicos”. DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04899, fl. 50.

como novas interpelações informais, pautadas também em um regime de visibilidade (o da procissão do dia santo), para lançar à luz a subjetividade sodomítica de frei Duarte. Para isso, contribuía também a insinuação de que o réu poderia tentar fugir, como, de fato, tentara.¹³⁶⁰ Contudo, as armadilhas e humilhações preparadas pelos inimigos do réu parecem ter, ao fim, fracassado. Ao que tudo indica, a súplica submetida pelo procurador do frade foi atendida, uma vez que sabemos que frei Duarte Pacheco faleceu no convento de S. Felipe de Madri (atentemos que numa localidade fora do reino) em 1638.¹³⁶¹

A análise do processo de frei Duarte revela uma personagem bastante diferente daquela do padre Antônio Lourenço Veloso. Cada qual recorreu a um específico expediente para conseguir experimentar prazeres homoeróticos e anais, estigmatizados como sodomíticos, ensaiando, assim, práticas diferentes de resistência (paródia, contraconduta) ao dispositivo da carne e seus mecanismos de poder, qual fossem, o regime pastoral. Sendo alguém com poder e prestígios reais, o frade não sentiu nunca a necessidade de criar para si uma posição imaginária, fundada na atividade erótica desviante que praticava. Diferentemente, usou de seu poder e de seu saber para conduzir a si e aos outros conforme uma apropriação inventiva dos discursos e das categorias da ética cristã da carne, forjando uma contraconduta específica, local e precária. Por sua vez, o padre Veloso, que era um clérigo de poucas posses e não exerceu nenhum cargo de poder na Igreja, tampouco pertencia a uma ordem religiosa, experimentou seus prazeres sodomíticos a partir de uma paródia das hierarquias do pastorado cristão. Pode-se entender, então, a razão dele ter se apegado, mesmo contra seus interesses imediatos, à única forma de prestígio que tinha disposição – aquela vinculada às suas proezas eróticas. Daí a sodomia ter crescido em importância subjetiva em sua existência, como pudemos ver em suas relações afetivas com seus parceiros *putos* ou *putas*, às quais ele se dedicava mesmo a grande risco pessoal, cultivando-as mesmo nos cárceres da Inquisição. O título

¹³⁶⁰ Os frades Gabriel de Santo Agostinho e Dionísio de Carvalho, que acompanharam o réu em sua viagem até Évora, relataram à Inquisição, como um grupo de homens, a cavalo, com os rostos cobertos e armados de pistolas e espingardas, os interpelaram, em uma charneca deserta, para que o frade condenado lhes fosse entregue. Fica claro que se tratou de uma tentativa de fuga de frei Duarte, a qual só foi impedida pela intervenção de um outro grupo de homens a cavalo e que reforçou a comitiva dos frades, e por estes terem alertado os pistoleiros de que se tratava de um caso do Santo Ofício, querendo dizer com isso que era um caso grave e que eles não deveriam interferir. A aura de medo e autoridade da Inquisição entrou, então, em ação, pois os pistoleiros desistiram do plano. Frei Duarte, talvez querendo mostrar que não tinha nada com o ocorrido, afirmou, em meio à confusão, que não queria ir com tais homens, tendo toda a intenção de cumprir sua pena e suas penitências, conforme estabelecidas pelos inquisidores. Essa afirmação foi, depois, mobilizada pelo seu procurador, como visto acima, para comprovar a sinceridade das intenções penitentes do irmão. DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 04899, fl. 38-40, 40-42.

¹³⁶¹ ORDEM dos eremitas de Santo Agostinho em Portugal (1256-1834), p. 363.

irônico, atrevido e soberbo de Provincial da sodomia foi criado e assumido, destarte, como uma resistência paródica do padre Veloso e de seus amantes às hierarquias carnavais e pastorais da Igreja. Algo, todavia, aproxima as duas personagens, para além da inclinação mútua ao homoerotismo. Trata-se da percepção, sentida e expressada por ambas, da necessidade de construir e cultivarem uma forma de apresentação, uma fama, pública, que lhes assegurasse alguma forma de proeminência política e social. Frei Duarte e o padre Veloso divergiram, somente, quanto à qual fama iriam representar em suas vidas públicas, resultando em práticas distintas de resistências dentro do dispositivo. Tal escolha, porém, acarretou consequências bastante diferentes para cada um, como foi visto.

A interrogação feita neste capítulo sobre como a sodomia se integrava às particularidades das sociedades de Antigo Regime, no Império português, teve o sentido de lançar luz sobre o acontecer cotidiano e performativo dos processos de subjetivação dos sodomitas no âmbito do dispositivo da carne. Constatou-se que importava à Inquisição demonstrar, por meio de seu aparato de técnicas de interpelação, que aquele que praticava o pecado nefando era – e tinha condições mentais de ser – um sujeito jurídico. Tratava-se de confluir, nos termos de cada processo inquisitorial, a amálgama teórica feita, séculos antes, por S. Agostinho, entre as duas figuras da subjetividade no Ocidente – o sujeito de desejo (homoerótico, sodomítico) e o sujeito jurídico (o sodomita culpado).¹³⁶² Um louco que cometesse a sodomia não poderia ser culpado, ele poderia desejar, mas seu desejo não se desdobrava em responsabilidade jurídica por seu pecado. Também se verificou que os praticantes da sodomia jogavam permanentemente com a dinâmica entre os espaços públicos e privados da sociedade, tendo sempre que lidar com a precariedade da privacidade, ecoando a observação de Eve Sedgwick, de que a diferença entre público e privado não se resume à concretude dos lugares.¹³⁶³ Outra conclusão obtida neste capítulo é que a teatralidade de si mesmo, ditada pela disseminação da ética cortesã nas sociedades de Antigo Regime, afetava grandemente os comportamentos dos praticantes do nefando. A consequência imediata é a necessidade de que a prática fosse clandestina, secreta, privada, isto é, que não afetasse a representação pública de quem a exercia. Tratava-se de empresa que muitas vezes fracassava, novamente, devido à precariedade do privado, gerando uma indesejada fama pública como sodomita. Algumas

¹³⁶² FOUCAULT. *Histoire de la sexualité 4*, p. 325-361.

¹³⁶³ SEDGWICK. *Epistemology of the closet*, p. 109-114.

vezes, a fama sequer precisava ser bastante disseminada, bastando a condenação inquisitorial, ainda que dada em Mesa, para destruir a figura pública do sujeito, mesmo tendo ele, anteriormente, forjado uma contraconduta sodomítica que lhe permitira, por algum tempo, conduzir a si e a outros conforme seus desejos homoeróticos e anais insubmissos. Foi o que vimos com frei Duarte Pacheco. Por outro lado, houve quem, como o padre Antônio Lourenço Veloso, que, à falta de qualquer outro modo de projeção social, mobilizasse os estigmas culturais associados à penetração anal, para promover-se a si mesmo, aparentando comprazer-se na ignomínia que lhe era imposta pela sociedade, subvertendo, por meio de uma apropriação paródica de categorias honoríficas do aparato pastoral do dispositivo, a normatividade cristã carnal. De maneira tal, que ele parecia sentir de forma mais leve a culpa do pecado que cometia, ao mesmo tempo em que atualizava o padrão ativo da masculinidade e bloqueava a possibilidade de uma função anal ativa. Assim, o Provincial da sodomia externava um orgulho de suas práticas sodomíticas de subjetividade, que provinha de uma rejeição paradoxal à analidade como base da maneira como performativizava o gênero masculino, tomado como aquele que penetra e nunca é penetrado. Nesse sentido preciso, o padre Antônio Lourenço Veloso subjetivava-se segundo a normativa do processo de privatização do ânus e de forclusão da função anal/ativa. Sua existência, portanto, ocorria nas estranhas ambiguidades e contradições de uma experiência cristã do sexo (culpada e des-subjetivante) e de um orgulho masculino tributário da ordem de gênero tradicional.

Capítulo 6: Sodomia & violência: subjetividades escravizadas e senhoriais

Neste último capítulo, finalizamos a análise das práticas de subjetividade das personagens enquadradas como sodomitas no seio do dispositivo da carne cristã. Continuando o que chamamos, anteriormente, de uma analítica da normalização aplicada à micropolítica dos processos de subjetivação que enredavam, constituindo-os, os sujeitos sodomitas no Império ultramarino português na primeira modernidade, temos como foco específico, agora, a violência sexo-racial e de gênero, presente em algumas relações sodomíticas entre senhores e escravizados. Nosso objetivo é acompanhar como os processos de disciplina e interpelação (sujeição e subjetivação) aconteciam em contextos escravistas em relação a senhores e escravizados. Como teria se dado o cruzamento entre a interiorização da culpa e do ódio a si mesmo, incitados pelas relações de saber-poder da carne cristã, e as formas de dominação que fundavam o ser-escravo nas subjetividades que se constituíam em diferentes partes do Império ultramarino português na primeira modernidade?

No capítulo anterior, estudamos como a sodomia relacionava-se a dois aspectos das sociedades de Antigo Regime, fosse em Portugal, fosse no Brasil colonial (com as suas devidas especificidades), a saber, a confusão (indistinção ou inversão) do público e do privado e a vigência de uma ética cortesã como modo de ver e de se portar no mundo do Antigo Regime. Nas próximas páginas, analisamos a relação entre sodomia, homoerotismo e escravidão, pondo o foco na violência que podia permear as relações eróticas entre homens, ou entre homens e mulheres, sendo alguns considerados adultos, outros não, que praticaram o nefando no universo colonial, estruturado pelo sistema escravista. Assim, é no seio destas relações escravistas coloniais – como argumenta Luiz Carlos Villalta, a escravidão é uma das características que davam singularidade ao Antigo Regime brasileiro –,¹³⁶⁴ que rastreamos como os praticantes da sodomia em terras do império colonial lusitano significaram suas práticas eróticas e se subjetivaram, exercendo,

¹³⁶⁴ “No Brasil, mais especificamente, o ‘Antigo Regime’, tal como ele era representado no momento de sua crise, compunha-se dos seguintes elementos: a sujeição política a Lisboa (e, conforme a localidade, depois de 1808, sobretudo no Norte, atual Nordeste, em 1817, ao Rio de Janeiro), a escravidão, a discriminação dos homens de cor, certa oposição entre o “reíno” e o “brasileiro”, a produção em larga escala de gêneros coloniais e o monopólio comercial metropolitano, que, abolido em 1808, era esconjurado e temido nos idos de 1821 e 1822. De todos esses elementos, a escravidão merece uma análise mais pormenorizada”. VILLALTA. *O Brasil e a crise do Antigo Regime português (1788-1822)*, p. 31.

sofrendo e resistindo a diversas formas de violências impostas por relações interpelativas inseridas em suas vidas cotidianas.

Enfocando a sodomia como práticas eróticas modeladas por relações de saber-poder com efeitos de sujeição e subjetivação (interpelações), cujo acontecer se dava de maneira performativa – isto é, produzindo os efeitos de subjetivação que enunciavam, nas vidas comuns das personagens –, acreditamos que o erotismo sodomítico tem os seus contornos históricos melhor definidos. Trata-se de vincá-la nos tempos da vida cotidiana de sujeitos no contexto do início da Modernidade no império português. Ao descrever como a sodomia era praticada no cotidiano, uma outra camada de sentido é adicionada à tarefa de genealogia do nefando, podendo-se avaliar os processos de subjetivação dos sodomitas em seu acontecer histórico. Ou seja, a narrativa da sodomia de todos os dias é uma outra estratégia para delinear as relações de verdade-poder-subjetivação que conformavam os sujeitos do período em sua especificidade, como sujeitos cristãos carnaís, por isso mesmo, nunca livres de um pesado sentimento de culpa por sua sodomia.

Na Parte I, aprendemos sobre os enunciados que constituíam a sodomia como categoria de identidade de um sujeito juridicamente culpado, ao passo que, na Parte II, acompanhamos como as relações de poder, por meio de uma variedade de técnicas, interpelavam os sujeitos cristãos a se reconhecerem como culpados, pecadores e sodomitas. No capítulo anterior, vimos como, em seu acontecer cotidiano, a sodomia tinha que se ver com as precárias condições do privado que caracterizavam as sociedades de Antigo Regime, ao mesmo tempo em que o avanço da normatização do privado sobre os corpos e os comportamentos, ditado pela tecnologia da ética cortesã, gerava efeitos de forclusão da função anal ativa, reforçando o estigma sobre a sodomia (ainda que o *Provincial da Sodomia*, parodiando a interpelação pastoral, fizesse desse bloqueio um fator de prestígio para sua masculinidade). Agora, nos questionamos sobre como a culpa pelo pecado de sodomia poderia persistir mesmo nos casos dos que sentiram a dor da violência do estupro escravista, marcando suas existências com uma precariedade multifacetada, interseccional, como escravizados sodomizados ou sodomitas.¹³⁶⁵ No

¹³⁶⁵ Vê-se, desde já, como a noção de interseccionalidade é crucial para problematizar as relações escravistas que perpassam a narrativa dos processos inquisitoriais. Essas relações emaranham-se num nó que era próprio à organização sociocultural colonial da América portuguesa. Não é possível, pois, pensar as desigualdades evidenciadas nos processos isoladas uma das outras. O conceito de interseccionalidade, segundo Crenshaw, é uma ferramenta útil no sentido de perceber este nó, sem, necessariamente, desatá-lo, ou seja, compreender como há uma interação simultânea das estruturas e categorias de identidade. A interação simultânea entre as categorias de raça, gênero e sexo, isto é, a intersecção está presente nos vários tipos de relações de dominação abordadas no capítulo. Por exemplo, na exploração violenta da posição de

entanto, como bem apontou Catarina Isabel Caldeira Martins, ser vítima de violências desumanizantes não significa ser despojado de agência, o que alguns negros africanos escravizados no Brasil colonial souberam demonstrar, como veremos a seguir.¹³⁶⁶

6.1. Sodomia e escravidão: uma violência intolerável

Como a sodomia era sentida e vivenciada por senhores e escravizados na sociedade colonial e escravista da América portuguesa? Constituída discursivamente como um pecado abominável, praticado por idólatras, capaz de afeminar moralmente os homens; sendo tida como algo parecido com a lepra, característico de monstros e capaz de atrair a ira divina para a comunidade, algo ainda assimilável à heresia (mas não idêntico a ela) e considerado típico de judeus e mouros, a sodomia era uma categoria temível com a qual ser reconhecido, sujeitado e subjetivado. Daí sua experiência dificilmente deixar de engendrar sujeitos culpados, fossem eles pessoas escravizadas, ademais aterrorizadas e violentadas pela relação senhor-escravo (o que não significa que não tivessem como reagir e resistir à opressão que sofriam), fossem senhores poderosos, capazes de usar sua autoridade senhorial para perpetrar assédios e estupros. A culpa carnal desempenhava um papel nas práticas de subjetividades de todas as personagens, com recortes raciais, sociais e de sexo-gênero que não podem ser desconsiderados.

Assim, a interrogação que levantamos neste tópico é sobre o problema da violência racial e de sexo-gênero cotidiana realizada pelos senhores contra as pessoas que escravizavam, homens e mulheres, inclusive crianças ou jovens (sem esquecer que essas

homem branco adulto pelo comerciante sobre a *moleca* ou pelo cirurgião sobre o *mulatinho*, bem como na dominação social, econômica e política dos homens bons, os potentados locais, contra o cirurgião sodomita, ou dos cristãos-velhos sobre os cristãos-novos, ou ainda entre um padre branco e seus escravos negros ou mestiços, ou até entre os escravos distintos como ladinos e boçais em uma mesma casa. CRENSHAW, Kimberle. *Demarginalizing the intersection of Race and Sex: a black feminist critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*, p. 139-167; AKOTIRENE. *O que é interseccionalidade?*, p. 11-50.

¹³⁶⁶ Em um marcante artigo sobre mulheres poderosas na literatura africana pós-colonial, a professora da Universidade de Coimbra analisou as personagens femininas de dois romances de autoras africanas contemporâneas, Chimamanda Ngozi Adichie, que escreveu *Americanah*, e Maria Ndiaye, que publicou *Trois femmes puissantes*. Acompanhando os modos de construção da subjetividade das personagens, conforme a narração articulada pelas autoras, Catarina Martins escreveu: “Não se trata, de modo algum, nem de uma estratégia que suscite compaixão, nem de uma idealização da vítima, antes da ressignificação desse conceito e da noção de subalternidade, ao retirá-los da condição de objeto para os transformar em sujeitos, afirmando que há sempre algo de inalienável e uma voz, mesmo que inaudível, uma capacidade de fazer, mesmo que mínima, na mais subalterna entre as subalternas. Ser vítima não significa, pois, ser despojada de agência ou, mais concretamente, de poder, com base numa noção de dignidade pessoal que se pode preservar a despeito da mais terrível miséria e tornar-se a origem da resistência”. MARTINS, Catarina Isabel Caldeira. *Mulheres poderosas: gênero, raça, sexualidade, classe, nação e outras categorias nômadas na literatura contemporânea de mulheres africanas*. In: COLLING, Leandro. *Dissidências sexuais e de gênero*. Salvador: EDUFBA, 2016, p. 190.

duas últimas categorias tinham sentidos específicos na Idade Moderna, que divergiam em aspectos importantes dos seus sentidos na contemporaneidade, tema sobre o qual nos alongaremos no próximo tópico).¹³⁶⁷ Nesta tese, a violência da relação senhor-escravo é tratada segundo a proposta inaugurada por autoras como Sílvia Hunold Lara, ou seja, de acordo com seu enquadramento histórico no escravismo colonial, atuando como elemento de ligação que dava coesão às relações de dominação e de exploração conformadoras da escravidão.¹³⁶⁸

A partir da interpretação da autora, entendemos que a violência da relação senhor-escravo podia ser, e muitas vezes era, naturalizada na sociedade colonial escravista. Isto é, o fato de "ser-escravo" era, muitas vezes, experimentado como implicando, necessariamente, formas de violência, inclusive física, pelos escravizados (que, nem por isso, deixavam de ter agência e resistir), na forma de castigos sentidos como exemplares. Algumas práticas, contudo, eram concebidas como algo para além do acordo tácito que fundava a dominação senhorial. Ou seja, algumas formas de violência praticadas por senhores estavam além do limite da tolerância e da naturalização. A sodomia, constituída nos termos do discurso da carne, como vimos na Parte I, foi sentida por muitas pessoas submetidas à escravidão como uma tal forma de violência excessiva, desmedida, para além de qualquer racionalidade e contrária à natureza. Consequentemente, as resistências dos escravos e das escravas que não se dispunham ao nefando parecem ter sido fortes. As consequências subjetivas, também parecem ter sido significativas, como veremos em alguns casos a seguir.

6.1.1. A sodomia do padre José Ribeiro Dias: uma vida convertida em infâmia

O primeiro caso que analisaremos começou com a denúncia apresentada por Felipe de Santiago contra seu senhor, o doutor padre José Ribeiro Dias,¹³⁶⁹ a Dom Frei

¹³⁶⁷ ARIÈS. *História social da criança e da família*, p. 29-49.

¹³⁶⁸ "Assim sendo, atribuir uma noção geral de 'violência' à prática do castigo físico significa desconsiderar a historicidade dessa noção e ignorar que seu significado era produzido no interior e no decorrer de relações sociais específicas e que, portanto, não pode ser atribuído de modo exterior, preconcebido". LARA, Sílvia Hunold. *Campos de violência*. Escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro 1750-1808. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988, p. 342.

¹³⁶⁹ O caso do padre José Ribeiro Dias foi estudado por Ronaldo Vainfas, que o descreveu como "um dos melhores casos" para se estudar as práticas sodomíticas que ocorriam nas Minas Setecentistas. Ademais, ressaltou que o "Padre José foi, no conjunto da história inquisitorial, um dos raros [senhores] a pagar caro por sofrer denúncia de um escravo a quem sodomizara". O autor se refere à pesada condenação inquisitorial que concluiu o processo do padre, condenado ao confisco de todos os seus bens (que eram muitos, porque o padre era um homem rico), ao degredo para as galés por dez anos e à suspensão perpétua de suas ordens. VAINFAS. Sodomia, amor e violência nas Minas Setecentistas. In: RESENDE, Maria Ifigênia Lage de,

João da Cruz, bispo do Rio de Janeiro, no contexto de uma visita geral que ele ora fazia aos locais do bispado, no dia 29 de novembro de 1743.¹³⁷⁰ A cena da denúncia se passou na freguesia de São Miguel do Piracicaba, nas casas que serviam de residência temporária ao bispo, enquanto visitava a região. Nesse ato de denunciar o seu senhor, Felipe Santiago exercia significativa agência no contexto das relações escravistas, insurgindo-se contra uma prática de seu senhor que considerou uma violência, algo que não poderia suportar mais, sem esboçar uma reação pública, excedendo o âmbito privado da relação senhor-escravo. Tanto mais coragem exigia a denúncia, porque, no crime de sodomia, do ponto de vista da Igreja, ele também estava implicado. Assim, ao denunciar seu senhor, ele denunciava a si mesmo (ainda que sua condição de escravizado e a limitação jurídica de sua autonomia pudessem servir de atenuantes no que tocava ao problema de sua intenção de pecar).¹³⁷¹

O escravizado Felipe Santiago denunciou seu senhor, o padre José Ribeiro Dias, por várias cópulas sodomíticas. Ele as teria praticado com uma série de pessoas. O escravo citou várias por nome, fornecendo detalhes para sua identificação pelas autoridades eclesiásticas. Os citados foram: Luís, um aprendiz de boticário que morava com Manoel da Costa em São Caetano; Carlos, irmão de Floriano, músico em São Caetano; João da Costa, filho de Tomé da Costa, pardo forro; Alexandre alfaiate, mulato forro no Ribeirão do Carmo; Manoel Ramos, harpista, pardo forro na mesma vila; Francisco Mezia e João Alves, pardos rabequistas em Vila Rica; João Boquinha, rabequista e alfaiate, pardo forro, morador no morro de Santa Anna; Fernando, filho de José de Almeida Costa, assistente no Rio de Janeiro; e, por último, Francisco Pereira, filho de Antônio Pereira do Lago, na freguesia de São Caetano, assistente também no Rio

VILLALTA, Luiz Carlos. *As Minas Setecentistas*. 2 vol. Belo Horizonte: Autêntica; Companhia do Tempo, 2007, vol. 2, p. 527.

¹³⁷⁰ Segundo Joaquim Ramos de Carvalho, as visitas diocenas foram estimuladas pela pastoral tridentina da Igreja da Contrarreforma, uma vez que os bispos tinham se tornado agentes centrais na tarefa de normalização dos comportamentos dos cristãos (e, acrescentaríamos, formando, nesse mesmo processo, suas subjetividades como sujeitos da carne). A visita era um percurso de fiscalização, vigilância e disciplina, que deveria acontecer com certa periodicidade, por todas (idealmente) paróquias da diocese. Era uma forma dos prelados conhecerem o estado da vida local, ao mesmo tempo controlando a ação dos sacerdotes paroquianos. O autor indica que, nas dioceses maiores, não era sempre o bispo que visitava pessoalmente todos os locais (apesar de esse ser o ideal tridentino), por vezes delegando funções a oficiais eclesiásticos importantes na administração diocesana. CARVALHO, Joaquim Ramos de. *Confessar e devassar: a Igreja e a vida privada na Época Moderna*. In: MONTEIRO, Nuno Gonçalo. (Org.). *História da vida privada em Portugal*. A Idade Moderna. Lisboa: Temas e Debates, Círculo de Leitores, 2011, p. 36.

¹³⁷¹ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 10426, fl. 25.

de Janeiro.¹³⁷² É interessante destacar como o denunciante justificou a razão pela qual sabia de tantos detalhes de uma prática clandestina, secreta, de seu senhor.

Com as quais pessoas, ele, testemunha, viu o denunciado estar atualmente nos ditos atos de somitigaria própria por várias vezes, pela confiança que o denunciado fazia a ele testemunha e juntamente pelo pouco recato que o mesmo denunciado tinha. Pois muitas vezes estava nos ditos atos com alguma das referidas pessoas declaradas, metido ele denunciado como cúmplice no seu quarto com a porta aberta, onde ele testemunha ia dar com eles e os via no próprio ato de somitigaria. E no mesmo dia, digo, de somitigaria. Disse mais que o denunciado, muitas vezes acabando os ditos atos de somitigaria, e no mesmo dia em que os cometia, ia dizer missa, como costumava ir nos mais dias. O que sabe pelo ver e presenciar, pela razão que dito tem.¹³⁷³

Felipe Santiago afirmou saber de tantos detalhes dos relacionamentos de seu senhor, porque seu amo os praticava abertamente na sua frente e, além disso, a ele os confidenciava. Assim, percebemos, mais uma vez, as limitações da privacidade na Época Moderna, reforçadas pelo escravismo. Como manter um segredo em uma casa em que se movimentavam, para sua manutenção e serviço, pessoas escravizadas? Nos vários relatos que estudaremos neste capítulo, veremos como a clandestinidade das práticas sodomíticas era posta em xeque pelos olhos observadores e sempre presentes dos escravos do senhor sodomita. Os senhores pareciam ter pouco pejo de expor suas atividades eróticas aos seus escravos, concebendo-os como bens pessoais que deveriam dobrar-se aos seus interesses e desejos.¹³⁷⁴ Isso não impedia que um certo estreitamento das relações pudesse acontecer entre alguns senhores e seus escravos, configurando relações complexas, em que a violência naturalizada do escravismo podia conviver com alguma satisfação erótico-afetiva. As confidências que o padre fazia ao seu escravo Felipe podem sugerir que, ao menos da parte do senhor, existia uma certa proximidade emocional (sem apagar a

¹³⁷² DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 10426, fl. 26-7.

¹³⁷³ " Com as quais peSsoas elle / testemunha vio o denunciado estar / actualmente nos ditos actos de Somitigaria propria por varias vezes pela Con- / fidencia, que o denunciado fazia delle / testemunha, e juntamente pelo pouco Re- / cato, que o mesmo denunciado ti- / nha; pois Muitas vezes estava nos ditos / actos com algua das Referidas peSsoas / declaradas metido elle denunciado / Como Complice no Seu quarto com a por- / ta aberta, onde elle testemunha hia / dar com elles e os via no proprio acto / de Somitigaria, e no mesmo dia, digo, / de Somitigaria. DiSse mais que o de- / nunciado muitas vezes acabando dos / ditos actos de Somitigaria, e no mes- / mo dia, em que os Comméttia hia di- / zer miSsa, como costumava nos mais / dias. O que tudo sabe pelo Ver, e pre- / señciar, e pela razaõ, que dito tem". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 10426, fl. 27.

¹³⁷⁴ "Acostumados a ver nos escravos bens pessoais, os senhores, mesmo que pobres, estendiam seu senhorio à esfera sexual, de maneira que não seria exagero dizer que a escravidão não raro implicava a possibilidade de concubinato, de chamegos entre amos e cativas, e por vezes de relações homossexuais com os cativos". VAINFAS. Moralidades brasílicas: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista, p. 234.

hierarquia senhorial) entre eles. Tratava-se, afinal, de uma relação aos moldes da dominação paternalista típica do escravismo colonial.¹³⁷⁵

Se o olhar dos escravos da casa tornava ainda mais precária a possibilidade de uma intimidade nesse ambiente (quanto mais de um sigilo necessário a uma prática erótica proscrita),¹³⁷⁶ vemos, pelo relato de Felipe Santiago, como o padre José se mostrava pouco disciplinado (no sentido de uma interiorização das normas espirituais e eróticas do catolicismo tridentino) em suas práticas cotidianas. É certo que o escravizado fala de ações transcorridas no interior da casa e que, portanto, poderiam relevar da pesada pressão de teatralização e normatividade que a apresentação pública exigia diuturnamente nas sociedades de Antigo Regime. Porém, o detalhe de que o padre ia dizer a missa no mesmo dia em que cometia o pecado nefando (do que se entende que ele não se confessara, isto é, se purificara, antes de realizar o ritual e o sacramento da eucaristia) serve de ponte entre as duas esferas da existência, pois sua prática interior, privada tinha ressonâncias na pública. Trata-se de mais uma expressão daquilo que Vainfas chamou de uma certa "espiritualização do sexo" ou uma "erotização do sagrado" na cultura popular das pessoas na América portuguesa, isto é, de uma aproximação entre o sexo e o espiritual, sem passar pela dicotomia que a cultura letrada da Igreja construía entre o profano e o sagrado.¹³⁷⁷

Ainda que os paroquianos em geral provavelmente (embora o padre, como veremos, tivesse fama pública de sodomita) não suspeitassem do sacrilégio (segundo a posição normativa da Igreja), o olhar do escravizado da casa e sua consequente denúncia foram duas instâncias de publicidade, as quais tiveram consequências pesadas para o

¹³⁷⁵ "Ora, mesmo que tal relação tenha sido profundamente amigável e sincera, e isto ocorreu muitas vezes entre senhores e escravos e ex-escravos, ainda assim as posições, os interesses, os objetivos e as leituras da realidade eram distintos". PAIVA. *Escravidão e universo cultural na colônia*, p. 78.

¹³⁷⁶ A presença e a circulação constantes dos escravos no ambiente doméstico foram destacadas pela historiadora Leila Mezan Algranti como um dos fatores a limitar a separação de uma esfera de privacidade e intimidade nas casas da América portuguesa. Recriando uma cena de trabalho comum das pessoas escravizadas no período colonial, o abastecimento de água, a autora mostra como, em uma situação assim trivial, a privacidade sofria intrusões do público, como no trecho seguinte. "[...] o vaivém dos escravos, que se incumbiam do abastecimento de água, propiciava os encontros dos cativos e os inevitáveis mexericos sobre o que se passava nos domicílios, mais um fator que contribuía para devassar o cotidiano dos indivíduos, já tão à mercê de olhares estimulados pela arquitetura externa e interna das casas". ALGRANTI. *Famílias e vida doméstica*, p. 103.

¹³⁷⁷ "No campo das moralidades populares - refiro-me aqui aos costumes e estilos sexuais concretamente vivenciados, independente da posição social dos indivíduos -, a "espiritualização" do sexo era ainda mais radical. Pois, se a Igreja esforçava-se por separar, em todos os níveis, o sagrado do profano, aproximando este último do diabólico, as populações da cristandade, inclusive as de nossa Colônia, agiam em sentido contrário. Cópulas e orações, beijos e liturgias, Deus e o diabo, enfim, misturavam-se admiravelmente, o que por vezes conferia às relações sexuais, ao menos em parte, o aspecto de um rito religioso". VAINFAS. *Moralidades brasílicas: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista*, p. 246.

denunciado. O pouco caso que o padre José parecia fazer do sacrilégio que cometia cotidianamente contrastava com sua sólida formação espiritual e com o arrependimento que mais tarde professou (como verificaremos a seguir), sinalizando que a construção de um repúdio total à função anal ativa da cena pública, ou aquilo que Deleuze e Guattari chamaram de uma decodificação (abstração, expulsão para fora da linguagem) dos fluxos de produção de desejo a partir do prazer anal, no processo de privatização do ânus e sua retirada, bem como de seus efeitos, do público, do compartilhado, do às vistas de todos, ainda não estava consolidada.¹³⁷⁸

Não fora somente com terceiros que o padre José Ribeiro Dias cometera a sodomia, conforme o relato de Felipe Santiago. O assunto inicial de sua denúncia concernia as relações homoeróticas e anais que se estabeleceram entre ele próprio, um escravizado, e seu senhor. Acrescente-se que o escravizado parecia sentir culpa e rejeição, sentimentos que, estimulados e incitados pelo discurso da carne, por meio de suas técnicas normativas de interpelação, o levaram à mesa da visita episcopal para denunciar o seu senhor e a si mesmo. De forma paralela, mas em direção semelhante, cabe observar que interessava ao agente eclesiástico (no caso, o bispo, mais tarde, os inquisidores) construir uma narrativa processual que destacasse a visão normativa acerca das experiências confessadas, filtrando-as com o discurso erudito sobre a sodomia, pautado pela culpa e pela concupiscência. Assim, cabe ao historiador colocar um asterisco nos termos do relato, tentando discernir, entre suas linhas, as várias experiências em jogo. Vejamos em quais termos ele fez a denúncia:

E assim disse ele testemunha denunciante, que, haverá três para quatro anos, que ele dito seu senhor, o doutor José Ribeiro Dias, costuma ter com ele testemunha atos desonestos de molície e algumas vezes também atos nefandos de sodomia, conhecendo carnalmente a ele testemunha por cópula sodomítica consumadamente pelas partes posteriores e via traseira dele testemunha. A

¹³⁷⁸ Dominique Laporte comenta que, entre os séculos XVI e XVIII, o processo de fechamento, bloqueio e privatização da função anal não se deu de maneira linear na cultura ocidental. Argumentando contra Freud, que preconizara uma semelhança entre o processo civilizador e a evolução individual da libido, a autora afirma que o interesse sobre as funções de excreção na cultura ocidental não se converteu de maneira direta em um aumento do gosto por ordem, limpeza e beleza, como pretendia o ideal higienista do século XIX. Para tanto, ela verificou o fracasso do controle do lixo (incluindo dos excrementos humanos) pelas autoridades locais dos Estados da Época Moderna. A domesticação dos desperdícios, sua privatização, ainda estava sendo inculcada nas pessoas, do que era um sinal o fato de que o lugar da defecação ainda não era sempre o lugar privilegiado do monólogo interior, havendo o costume das pessoas conversarem fazendo suas necessidades. LAPORTE, Dominique. *Historia de la mierda*. Trad. Nuria Pérez de Lara. Valencia: Pre-textos, 1989, p. 20-35. A historiadora Fernanda Olival mostrou como "as retretes, secretas ou latrinas, também chamadas 'privadas', não seriam frequentes nas casas do período moderno" em Portugal, indicando até mesmo que a definição de "privada" fornecida pelo padre Bluteau a caracterizava como um "lugar público para as necessidades da natureza". OLIVAL. Os lugares e espaços do privado nos grupos populares e intermédios, p. 263-4.

quem, violentamente o denunciado, com o poder e respeito de Senhor, digo, a quem violentava o denunciado com o poder e respeito de Senhor, e ele testemunha obedecia com o medo de escravo que é. E para o dito efeito, mandava o denunciado chamar a ele testemunha denunciante de noite, quando estava já na cama, para vir com ele dormir para a cama dele denunciado. E com efeito, ele testemunha ia e lá dormia muitas noites. E que quando mandava chamar a ele testemunha, era por outro seu escravo, chamado João Barbeiro, preto.¹³⁷⁹

Vemos aqui, de forma clara, como a relação de dominação senhor-escravo atravessava a prática sodomítica entre o padre José Ribeiro Dias e Felipe Santiago. Este afirmou que era constrangido, assediado ou forçado violentamente por seu senhor a ceder a seus avanços eróticos, que variaram entre as diferentes carícias e as masturbações subsumidas na categoria de molícies, até a penetração anal com ejaculação interna, que configurava a sodomia perfeita ou própria. As cópulas e mais atos sexuais aconteciam à noite, nos aposentos do padre, em sua cama, para onde o denunciante era levado por um outro escravo, chamado João Barbeiro (notemos como outro escravo da casa provavelmente sabia ou, no mínimo, poderia suspeitar, das práticas sodomíticas de seu senhor). O ponto mais interessante do relato é quando Felipe diz que o padre o sujeitava com "o poder e respeito de Senhor", a que ele se via obrigado a obedecer, "com o medo de escravo" que era. Ou seja, a violação anal (pois é assim que, nesse caso, o escravo Felipe Santiago parece compreender a relação sexual a que era obrigado a participar) foi possível porque o padre pôde impor seu poder, usando do medo que seu escravo sentia. Medo de quê? Embora não seja nesse trecho, explicitado, como logo veremos a respeito dos escravos de João Carvalho de Barros, tratar-se-ia do medo de castigos físicos excessivos. Como mostrou Lara, o medo era um dos vértices da relação senhor-escravo no período colonial, a qual, contudo, não se resumiu a ele. O medo do castigo funcionava para garantir a obediência. Esta última, porém, não se perpetuaria e, principalmente, não continuaria na ausência do senhor ou de seus representantes (ou seja, não seria interiorizada), se a relação fosse pautada somente no medo e na repressão. Por isso, a noção de respeito ao poder do senhor também incluía, como era usual em relações de

¹³⁷⁹ " e aSsim diSse elle tes- / temunha denunciante, que haverá tres pa- / ra quatro annos, que elle dito Seu Senhor / o Doutor Joze Ribeiro Dias costuma / ter com elle testemunha actos des honeStos / de molície, e alguãs vezes tambem actos / nefandos de Sodomia conhecendo carnal- / mente a elle testemunha por Copula Sodo- / mitica consumadamente pelas partes pos- / teriores, e via trazeira delles testemunha, a quem / vio lentamente o denunciado com o poder / e Respeito de Senhor, digo a quem violen- / tava o denunciado com o poder e Respeito / de Senhor, e elle testemunha obedecia / com o medo de escravo que hé; e para o di- / to effeito mandava o denunciado cha- / mar a elle testemunha denunciante de / noute quando estava já na Cama / para vir com elle dormir para a Cama / delle denunciado; e com effeito elle tes- / timunha hia, e Lá dormia muitas, / noutes, e que quando mandava cha- / mar a elle testemunha era por outro / seu escravo chamado Joam Barbeiro / preto". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 10426, fl. 25.

dominação patriarcais, aspectos de afetividade, expressos em premiações (os mimos que recebiam os escravos que aceitavam os assédios eróticos dos senhores) e confidências.¹³⁸⁰ Isso não significa dizer, reiteramos, que a relação em si não fosse autoritária e violenta. Em certas circunstâncias, como em algumas relações homoeróticas e/ou anais, as violências ultrapassavam o limite costumeiro do tolerável. A sodomia, como no presente caso, servia, então, como enquadramento para denunciar assédios, violações e estupro senhoriais. Um enquadramento, aliás, que se prestava facilmente aos filtros discursivos dos agentes eclesiásticos.

Foi nesse sentido que a relação que mantinha com seu senhor parece ter sido experimentada (subjetivada) por Felipe Santiago, como uma violação. A sodomia configurava, aqui, uma violência que ele não podia tolerar para sempre (embora sua relação com seu senhor durasse, no momento da denúncia, de três a quatro anos). Chegaria um momento, concretizado no ato de se apresentar ao bispo-juiz para denunciar, em que a dor, o ódio e a culpa – certamente em relação ao senhor, mas talvez também em relação a si mesmo, visto como o dispositivo da carne interpelava o praticante da sodomia como um pecador monstruoso – superariam o medo. A visita episcopal pode ter funcionado, assim, como um mecanismo de canalização desses sentimentos em uma denúncia, desencadeando, como sua consequência, um complexo mecanismo jurídico (envolvendo múltiplos personagens, autoridades e instituições no campo religioso) para punição, disciplina e interpelação (sujeição e subjetivação) do pecador/criminoso.

Foi o que ocorreu posteriormente com o padre José Ribeiro Dias. Registrada a denúncia do escravo Felipe Santiago, o bispo ordenou, no dia 14 de dezembro de 1743, uma investigação mais aprofundada. Por comissão episcopal, o padre vigário José Matias de Gouvea, comissário do Santo Ofício, iniciou uma diligência para interrogar judicialmente as pessoas nomeadas pelo escravo como cúmplices/parceiras do padre José em seus atos homoeróticos e sodomíticos, enviando, depois, a documentação ao tribunal do bispado.¹³⁸¹ O comissário conseguiu interrogar somente três das pessoas nomeadas (Luís de Abreu Lobato, Carlos Pedro da Silveira e a João da Costa Soares), dando crédito

¹³⁸⁰ “Havia, portanto, um *optimum* na dissimetria que envolvia a relação senhor-escravo e que se constituía, tal como o expressavam as fórmulas descritas acima, num certo ideal senhorial da relação senhor-escravo. A reunião do amor e do medo, do cuidado e do castigo, da mercê e do rigor só era possível nas mãos senhoriais, de cima para baixo, na direção da eficácia da dominação escravista. A alquimia dos contrários se fazia, portanto, numa só direção e a ordem dos fatores, aqui, alterava o produto”. LARA. *Campos de violência*, p. 121-2.

¹³⁸¹ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 10426, fl. 27-9.

aos ditos do primeiro apenas. Sobre as demais pessoas nomeadas, afirmou que não havia notícias das demais e seria trabalhoso tentar localizá-las.¹³⁸² O interrogatório de Luís de Abreu Lobato gerou mais acusações de sodomia contra o padre José Ribeiro Dias, que ocorreram quando a testemunha tinha entre 12 e 13 anos de idade e o padre era pároco da freguesia de São Caetano. O jovem (tinha 15 ou 16 anos ao ser interrogado) relatou ainda a fama pública de sodomita que acompanhava o padre.¹³⁸³

Encerrada a diligência, no início de 1744, os seus documentos foram oficialmente entregues pelo Eclesiástico do Rio de Janeiro, na pessoa do padre doutor José de Souza Ribeiro de Araújo, arceidiago da Sé, ao comissário do Santo Ofício, o padre doutor Lourenço José de Queirós Coimbra, para seu encaminhamento à sede do tribunal inquisitorial em Lisboa.¹³⁸⁴ Após um intervalo de tempo, o caso foi apreciado na mesa do Santo Ofício, por requerimento do promotor. Os juízes ordenaram, então, que fosse realizada nova comissão a um comissário para a ratificação das testemunhas na forma e no estilo inquisitoriais. Essa diretriz foi complementada por assento do Conselho geral, dado no dia 27 de abril de 1745, ordenando que, em sequência, o padre José Ribeiro Dias fosse preso, com sequestro de seus bens, e enviado aos cárceres secretos da Inquisição em Lisboa.¹³⁸⁵

No tempo transcorrido entre as andanças do processo, do interior das Minas ao Rio de Janeiro, daí a Lisboa e de volta, houve outro desenrolar na trama. O padre José Ribeiro Dias, até onde se sabia, fugira de sua paróquia na freguesia de São Caetano e se mudara para local mais remoto, as Minas Novas do Paracatu, mais ou menos no mesmo tempo em que a primeira diligência do Eclesiástico ouvira as testemunhas. Não é absurdo considerar que o padre tentara fugir à perseguição, oferecendo como razão oficial para a mudança o fato de estar doente.¹³⁸⁶ Se o objetivo do padre era se colocar fora do alcance da ação do bispo do Rio de Janeiro (lembrando que o bispado de Mariana ainda não tinha sido criado), uma vez que Paracatu era fronteira com o bispado de Pernambuco, não sendo, naquele momento, de todo certo qual autoridade religiosa tinha ali jurisdição, seu plano de nada lhe valeu contra o longo braço inquisitorial, que tinha o privilégio de passar por cima das fronteiras episcopais, como estudamos na Parte II. Dessa maneira, o padre

¹³⁸² DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 10426, fl. 32-3.

¹³⁸³ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 10426, fl. 30-2.

¹³⁸⁴ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 10426, fl. 37.

¹³⁸⁵ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 10426, fl. 12-7.

¹³⁸⁶ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 10426, fl. 36-7

terminou sendo preso lá mesmo em Paracatu, sendo enviado a Lisboa, onde faria sua primeira confissão no dia 18 de maio de 1747.

As confissões do padre merecem nossa atenção, para tentarmos encontrar sinais de como ele se sujeitaria e se subjetivaria diante da pressão enorme e atemorizante da interpelação inquisitorial. Em primeiro lugar, cabe dizer que ele fez uma longa confissão pouco depois de ser entregue nos cárceres do Santo Ofício, por vontade própria, sem esperar ser convocado pelos inquisidores. Como aprendemos na Parte II, os juízes do Santo Ofício consideravam que a misericórdia do tribunal só deveria ser usada para com os réus que se mostrassem verdadeiramente arrependidos, para o que serem reconhecidos como bons confitentes era um pré-requisito fundamental, demonstrando o laço fundamental entre a veridicção e a conformação da subjetividade, no sentido de que dizer (confessar) a verdade de si (verdade cujo nexo fundamental entendia-se ser a concupiscência da carne) tinha efeitos de sujeição e de subjetivação. Um bom confitente, como vimos, era aquele que fazia confissão inteira, abordando todos os crimes de que era acusado, delatando todos os cúmplices e, se fosse o caso, até mesmo excedendo a acusação. Se manifestasse fisicamente seu arrependimento, com lágrimas e clamores, tanto melhor. Tratava-se, como vimos, de uma dramaticidade, uma teatralização do arrependimento. O padre José Ribeiro Dias tinha conhecimento das sutilezas teológicas do debate sobre a natureza do verdadeiro arrependimento na Época Moderna, como se pode depreender de sua formação espiritual como sacerdote, comportando-se de acordo.

As informações fornecidas em sua sessão de genealogia nos permitem ver como ele estava inserido na grande tradição da cultura letrada, sendo, por conseguinte, disciplinado a sentir e a comportar-se segundo as injunções do dispositivo da carne, senão em todas as esferas de sua existência (conforme vimos acima, o modo como ligava, no seu cotidiano, a sodomia e suas tarefas religiosas depunha a favor da persistência de traços populares de comportamento), ao menos pública ou formalmente. Destarte, ficamos sabendo, nessa segunda sessão de interrogatório, que o padre José Ribeiro Dias era um clérigo presbítero, natural de Braga e tinha 55 anos no dia 15 de junho de 1747. Teve uma formação e uma vida cristã normais, isto é, foi batizado, crismado, ouvia missa, se confessava, comungava, orava e fazia obras cristãs. Provou saber automaticamente todas

as orações e mandamentos da Igreja, o que não surpreende, visto que era formado em cânones e cursara um ano de filosofia.¹³⁸⁷

Visando, portanto, angariar a misericórdia dos inquisidores e provar seu arrependimento, o padre confessou largamente em duas oportunidades. Na primeira, falou de muitos atos de molícies e de sodomias consumadas, sendo ele réu agente na maioria dela, mas paciente em algumas cópulas, com três cúmplices/parceiros, nomeando-os como João Lopes, pardo, músico e rabequista, Luís Galvão, homem branco, oficial de boticário, solteiro, e Félix, pardo, oficial de carpinteiro, solteiro.¹³⁸⁸ Na segunda confissão, ocorrida no dia 16 de junho de 1747, o padre falou de mais dois parceiros eróticos, com os quais praticara molícies e várias vezes consumara o pecado da sodomia. Eles eram José Rodrigues Covilhã, pardo forro, oficial de ferrador, solteiro, e o seu escravo Felipe, relatando ter sido paciente em uma única cópula com o escravizado, que não teria chegado a seminá-lo.¹³⁸⁹

Em sua primeira confissão, registra-se que o padre suplicara a misericórdia do tribunal e professara seu arrependimento por suas culpas, nos termos seguintes: "[...] e que estas são as culpas que nela tem que confessar. E de as haver cometido está muito arrependido e delas [pede] perdão e que com ele se use de misericórdia e piedade".¹³⁹⁰ Como vimos na Parte II, era esse um modo da Inquisição registrar juridicamente o que julgava ser o arrependimento dos réus, que poderia, se recebesse pleno crédito dos juízes, resultar em algum minoramento de sua pena final ou, ainda, posteriormente, em algum comutamento da pena. Antes, contudo, o réu precisava continuar provando seu arrependimento, que deveria conduzir a uma espécie de conversão, de subjetivação nos termos do dispositivo da carne, isto é, internalização da culpa e busca de sua purgação. Um passo inicial era afetar uma postura de humildade, obediência e sujeição perante o Tribunal, o que o padre José continuou fazendo, ao abrir mão de formar defesa ou levantar contraditas, apresentando apenas suas confissões em prol de sua causa.¹³⁹¹

Os resultados da estratégia e/ou da conversão motivada pelo peso da culpa – julgamos provável que o padre entendesse sua situação como uma mistura de concepções,

¹³⁸⁷ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 10426, fl. 61-4.

¹³⁸⁸ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 10426, fl. 56-8.

¹³⁸⁹ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 10426, fl. 65-6.

¹³⁹⁰ "[...] E que / estas Saõ as culpas que nella tem / que ConfeSsar, e de as haver cómetti- / do está muyto aRependido dellas / perdaõ e que Com elle se uze de mi / zericordia, e piedade". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 10426, fl. 58.

¹³⁹¹ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 10426, fl. 80-1; 88.

ao mesmo tempo uma estratégia de sobrevivência e uma conversão, ambas motivadas pelo temor inspirado pelo Santo Ofício em sua pedagogia do medo, sempre um fator relevante em suas técnicas de interpelação – começaram a beneficiar, de algum modo, o réu na determinação de sua pena, segundo consideraram os juízes:

O Padre José Ribeiro Dias.

Foram vistos na mesa do Santo Ofício desta Inquisição de Lisboa, no [dia] 12 de julho de 1747, estes autos, culpas e confissões do padre José Ribeiro Dias, sacerdote e vigário que foi da freguesia de São Caetano nas Minas, natural da cidade de Braga e morador no arraial do Paracatu, bispado de Mariana, réu preso neles conteúdo. E pareceu a todos os votos que ele, pela prova da Justiça e sua confissão, [estava] legitimamente convicto no crime de sodomia completa e consumada por repetidas vezes e com diversas pessoas, sendo agente e também paciente. E que suposto esta culpa, por disposição de direito civil, da lei do Reino e Breves de Pio V, se mande castigar com pena ordinária, contudo, tem prevalecido a praxe em contrário, moderando esta pena no 1º lapso, não obstante quaisquer circunstâncias agravantes, especialmente havendo, *como há no presente caso, sinais de penitência e haver feito a sua confissão logo que chegou a esta mesa*. E que por tanto vá ao auto público da fé na forma costumada, nele ouça sua sentença, seus bens lhe sejam confiscados para quem de direito pertencerem, devendo ser suspenso do exercício de suas ordens para sempre e privado de quaisquer ofícios e benefícios que tiver se habilitado para outros, e degradado por tempo de dez anos para as galés de Sua Majestade, e que incorreu nas mais penas de direito contra semelhantes estabelecidas. Mas que antes de se executar este assento, seja com os próprios autos levado ao Conselho geral na forma do regimento. E assistiu a este despacho pelo Ordinário de sua comissão o inquisidor mais antigo.¹³⁹² (Grifos nossos).

Cabe considerar que, no século XVIII, como explicou Mott, a ação persecutória inquisitorial contra os sodomitas perdera fôlego, comparada ao período anterior, antes da suspensão temporária do Tribunal no final do século XVII. Poucos foram presos (o autor

¹³⁹² "O Padre Jozep Ribeiro Dias / Foraõ vistos na Meza do Sancto Officio desta Inquiziçaõ de / Lisboa em os 12 de Julho de 1747 estes autos cul / pas e Confissoens do Padre Jozeph Ribeiro Dias, Sacerdote, / e Vigário que foy da freguezia de São Caetano, nas Minas, na / tural da Cidade de Braga, e morador no Arrayal / do Paracatú, Bispado de Mariana; Reo prezo nelles / contheudo: E pareceu a todos os votos que elle / pella prova da Justiça e Sua Confissaõ, e por va legitimamente / convicto no Crime de Sodomia complecta, e ConSuma / da por Repetidas vezes e com diverSsas peSsoas, Sendo / agente, e tambem paCiente; e que Supposto esta cul / pa por dispoziçaõ de direitocevil, da Ley do Reyno / e Breves de Pio 5º; Se mande castigar com penna / ordinario; Contudo tem prevalecido a pracxe em con / trario, moderando esta penna no 1º Lapso, naõ obstante / qualquer circumstancias aggravantes; especialmente havendo / como ha no prezente cazo auendeteis sinaes de peniten / çia, e haver feito a sua confiSsaõ Logo que chegou a es / ta Meza: E que por tanto vá ao autto pu / blico da Fé na forma costumada; nelle ouça Sua Sen / tença, Seus Béns lhe Sejaõ confiscados para quem de direi / to pertencerem, devendo Ser havido por convicto para / eSse effeito desde o mez de Novembro de 1740, em / diante; Seja SuspenSso do exerçicio de suas ordéns para / Sempre, e privado de quaesquer ófficios e Beneficios, que / tiver cenhabilitado para outros, e degradado por tempo / de dés annos para as gálles de Sua Magestade; e que inco / rreu nas maes pennas de direito contra semelhantes / estabelecidas: Mas que antes de Se exzecuttár este / aSento Seja com os proprios auttos levado ao Conselho / Geral na forma do Regimento; e aSestio a este despacho / pello ordinario de Sua ComiSsaõ o Inquizidor // maes antigo". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 10426, fl. 91-2.

registra 23 nos três tribunais) e nenhum condenado à pena máxima do relaxamento,¹³⁹³ o que se explica pela praxe de moderar a pena que deveria ser ordenada nos casos de 1º lapso. Não devemos pensar, contudo, que a Inquisição estaria, agora, menos preocupada com o controle social no Império português, ainda que tivesse ocorrido uma mudança de ênfase. Segundo Marccoli e Paiva, a ação inquisitorial, na primeira metade dos setecentos, quis ir além da defesa da ortodoxia católica, exigiu mais que a conversão sincera à disciplina da Igreja, abraçando "um ideal de perfeição social".¹³⁹⁴ Na verdade, até meados do XVIII, a Inquisição, beneficiando-se de uma conjuntura econômica positiva no Império (causada pela exploração de metais preciosos nos sertões das Minas na América portuguesa), investiu em formas mais e mais exuberantes de exaltação de seu poder e no enraizamento social (dilatação das redes de agentes externos).¹³⁹⁵

Assim, o padre José Ribeiro Dias teve a pena ordinária (a execução na fogueira) moderada (o que não significa que sua pena foi trivial, como vimos), para o que também contribuiu, significativamente, o julgamento que os inquisidores fizeram de seus sentimentos e estado espiritual. Com base em sua postura ao longo do processo (confessou voluntariamente, fazendo longo relato, assumindo todas as culpas e delatando outros criminosos), ele teve reconhecida sua condição subjetiva de penitente. Ainda mais, o texto da sentença completou a descrição subjetiva do réu, afirmando que ele pedira perdão e misericórdia, o que demonstrava esperança de que ele se emendasse do vício.¹³⁹⁶ Fica mais uma vez claro como o sodomita era uma categoria jurídica de subjetividade, dizendo respeito a atos que podiam formar hábitos viciosos, mas dos quais era possível emendar-se, corrigir-se. O homoerotismo e/ou a predileção pelo sexo anal não eram subjetivados de forma a constituir espécies sexuais biopolíticas.

Os últimos documentos do processo revelam as consequências da condenação inquisitorial para o padre, de onde podemos tirar pistas sobre seu estado de subjetividade na fase posterior de sua vida. Tendo sido condenado aos trabalhos forçados nas galés do rei, José Ribeiro Dias descreveu seu sofrimento físico, sua velhice e suas doenças. Quais seriam os reflexos dessa situação para sua subjetividade? Como ele experimentaria agora suas antigas culpas? Vejamos detalhadamente a sua primeira súplica:

¹³⁹³ MOTT. *Justitia et misericordia*: a Inquisição portuguesa e a repressão ao nefando pecado de sodomia, p. 710; 738 quadro VIII.

¹³⁹⁴ MARCOCCI; PAIVA. *História da Inquisição Portuguesa*, p. 243-4.

¹³⁹⁵ MARCOCCI; PAIVA. *História da Inquisição Portuguesa*, p. 248-259.

¹³⁹⁶ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 10426, fl. 102.

Diz o padre José Ribeiro Dias, penitenciado por suas culpas pelo Tribunal do Santo Ofício desta corte no auto público da fé, que se celebrou em 24 de setembro de 1747, há dez anos nas galés em que está. Que próximo a completar nela no mês de setembro sete anos, e com mais de oito e meio desde que foi preso, com a liberdade ligada na horrorosa prisão em que está, que mais parece sepultura que habitação, passando as horas do dia e da noite atônito com o espetáculo de seus infortúnios, que, roubando-lhe até aos olhos o sono, lhe negam aquele descanso de que a natureza é tão liberal com os mortais. Padecendo nela uma febre maligna, ficou com enfermidades, como já representou e mostrou por certidão, sendo como por enfermidade a velhice. Com o limitado e grosseiro sustento que se lhe dá, a roupa com que foi para a galé rota, sem ter já quem o socorra, como é vulgar com os presos em prisões de muitos anos. Com tantas aflições, próximo a cair em impaciência com evidente risco da salvação de sua alma, havendo-as sofrido com muita paciência e verdadeiramente arrependido de suas culpas, humilde e vivamente rogando a Vossas Ilustríssimas, e implorando a sua mesma benignidade. Pede a Vossas Ilustríssimas pela paixão de Nosso Senhor Jesus Cristo e dores de sua Santíssima Mãe, se dignem de usar com o suplicante da sua inata piedade e misericórdia que costumam, perdoando-lhe o mais tempo que lhe falta de cumprir de penitência na galé. E por tão grande esmola, pedirá a Deus pela vida e saúde de Vossas Ilustríssimas.¹³⁹⁷

Em sua súplica, cuja dramaticidade deve ser lida também como uma tática discursiva e jurídica para angariar a mercê pretendida, por meio da construção de uma narrativa pontuada por mortificações e penitências por parte do condenado, este descreveu em que consistia sua vida de trabalhador forçado, sete anos após sua condenação pelo Santo Ofício. Sua miséria era enorme e ele encontrava-se desassistido. Sua infâmia como sodomita condenado pela Inquisição afastava qualquer ajuda que pudesse receber de parentes (o que ele relatou em sua segunda petição).¹³⁹⁸ Além de tudo, as condições insalubres de trabalho provocaram seu adoecimento e o deixaram aleijado de uma perna, conforme certificado por um médico familiar do Santo Ofício.¹³⁹⁹ O que

¹³⁹⁷ "Diz o Padre Jozé Ribeiro Dias penitenceado por Suas culpas pello Tribunal do / do Santo officio desta Corte No auto publico da fé que se selebrou em 24 de setembro / de 1747 a dés annos na Gallé em está; que proximo a complectar nella no / mes de setembro sete annos, e Com mais de oito, e meyo des q foi prezo, Com a liberdade / Ligada na horroroca prizaõ em que está, que mais parece Sepultura que habitassaõ, paSsan / do as horas do dia, e noite atonito com o espectaculo dos Seos infortunuos, que Rouban / dolhe até dos olhos o sono, lhe negaõ aquelle descanso, de que a natureza he taõ libe / ral com os mortaes, padecendo nella huá febre Maligna, ficou com enfer / midades, com já Representou, e mostrou por Certidaõ, Sendo com a por enfer / midade a Velhise; Com o lemitado, e groçeiro Sustento que se lhe dá, a Roupa Com que / foi para a gallé Rota, Sem ter já quem o socorra Como hé Vulgar Com os prezoz em / prizoins de muitos annos; Com tantas aflisoins proximo a cahir em impaçi / ença Com cirdente Risco da Salvassaõ da Sua alma, havendo as Sofrido com muita pa / ciencia, e Verdadeiramente arrependido de suas culpas, humilde, e / vivamente Rogando a VV [vossas] Illustríssimas, e implorando a Sua Mesma be / nignidade. / Pede a V V [vossas] Illustríssimas pella Payxaõ de Nosso Senhor Jezu / christo, e dores de Sua SantiSsima May, se dignem de Uzar / Com o Suplicante da Sua innata piedade; e mizericordia que Cos / tumaõ, perdoandolhe o mais tempo que lhe falta de Com / prir de penitência na gallé, e por taõ grande esmola pedirá / a Deos pella Vida e Saude de V V [vossas] Illustríssimas". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 10426, fl. 116.

¹³⁹⁸ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 10426, fl. 127.

¹³⁹⁹ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 10426, fl. 117-8. Há uma bibliografia sobre as condições precárias e insalubres de vida e labor dos condenados pelo Santo Ofício aos trabalhos forçados nas galés do rei (o que não significava necessariamente o trabalho ao remo, mas sim todo tipo de trabalho

nos importa mais de perto é o modo como o padre descreveu o estado de sua alma nesse contexto. Ainda que descontemos uma óbvia estratégia de convencimento empregada na súplica, o efeito do acúmulo de sofrimentos e infâmias, da vergonha e da culpa da condenação sobre as práticas de subjetividade da personagem não pode ser subestimado. A perturbação de sua alma transparece em uma contradição do seu argumento, que quase chega a aparecer um ato falho. Como temos observado ao longo da tese, era comum que os penitenciados pela Inquisição buscassem emular o mais possível as virtudes cristãs, teatralizando em palavras, atos e comportamentos visíveis e externos uma conversão autêntica. Essa estilização da subjetividade está presente no discurso do padre José, quando ele afirma estar suportando o sofrimento com paciência, que seria mais um sinal de seu verdadeiro arrependimento, demonstrando, ademais, humildade perante a autoridade inquisitorial. Todavia, o padre também se descreveu como impaciente diante do castigo, o que, como ele próprio assume, era um risco para a salvação de sua alma. Esse estado, acrescentava o requerente, seria culpa da demora dos inquisidores em relevar sua pena, com o que ele lançava, implicitamente, um desafio aos juízes. Vemos, pois, como ele suportava mal os trabalhos forçados, a miséria, a doença, a velhice e a infâmia. Para um padre com sólida cultura letrada, disciplinado ao longo de toda a sua vida nas relações de saber-poder-subjetivação do dispositivo da carne, José Ribeiro Dias conservou algo de insubmisso, pois, mesmo prostrado e com sua vida destruída, foi capaz de uma última tentativa de negociação com o Tribunal.

Essa negociação frutificou apenas em termos. Os inquisidores deferiram favoravelmente à sua súplica para comutação do tempo restante de degredo nas galés. Todavia, quando o padre José submeteu uma segunda súplica, implorando para que fosse levantada a suspensão de suas ordens, os inquisidores recusaram-no. Tratava-se, de fato, de uma concessão muito mais séria, que alteraria o estado penitencial perpétuo a que o padre fora condenado e o reintroduziria na hierarquia da Igreja, o que seria admitir um sodomita publicamente condenado e penitenciado pelo Santo Ofício como sacerdote.

O processo do padre José Ribeiro Dias, portanto, nos oferece um primeiro olhar sobre a posição da sodomia em práticas de subjetividades atravessadas pelas relações de

forçado conforme as necessidades do reino). Como introdução, ver BRAGA, Paulo Drumond. Os forçados das galés: percursos de um grupo marginalizado. In: *Carlos Alberto Ferreira de Almeida In Memoriam*. Vol. I. Porto: Universidade do Porto, Faculdade de Letras, 1999; COSTA, Thaís Tanure de Oliveira. “Nas terras remotas o diabo anda solto” [manuscrito]: degredo, inquisição e escravidão no mundo atlântico português (séculos XVI a XVIII). Dissertação (mestrado). Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 229f, 2018, p. 181-208.

dominação do sistema escravista colonial. No entanto, os termos da fonte nos permitiram considerar em mais detalhes o modo de ser sujeito do senhor sodomita, do que do escravizado sodomita. Por essa razão, voltamo-nos agora para um outro documento, que fornece relatos mais detalhados sobre os dramas internos (ou de interiorização) de algumas pessoas escravizadas que se envolveram, por sua vontade ou não – isto é, foram assediadas e/ou violentadas –, em relações homoeróticas e/ou anais. Relações que, como temos visto, eram enquadradas pelo Santo Ofício, por meio de técnicas de interpelação que mobilizavam um discurso de abjeção do nefando, como sodomíticas.

6.1.2. O “mais enorme pecado do mundo”: sodomia e violência na casa de João Carvalho de Barros

Trata-se do processo envolvendo João Carvalho de Barros, homem pardo e forro. Na verdade, o documento não é composto por um documento inquisitorial integral, constando somente autos de denúncias, diligências feitas pelo Ordinário da Bahia e interrogatórios das pessoas envolvidas no caso. Era praticamente um sumário de denúncia, organizado a mando do arcebispo da Bahia. Não obstante isso, a fonte é rica em detalhes para a história social da sodomia em relações escravistas e, de modo mais importante para nós, para uma genealogia das subjetividades sodomitas na sociedade colonial escravista do século XVIII.¹⁴⁰⁰ Prossigamos, pois, nossa micropolítica da escravidão, do sexo e do poder no cativo.

O documento principia com um termo de abertura de diligência, datado de 31 de março de 1703, escrito pelo comissário do Santo Ofício, o cônego Gaspar Marques Vieira, por ordem do arcebispo da Bahia, Dom Sebastião Monteiro da Vide, para prestar contas da expedição feita contra João Carvalho de Barros. Este era um homem pardo forro, solteiro, morador na freguesia de Nossa Senhora da Piedade de Matoim, no Recôncavo da Cidade da Bahia, de quem se reportava uma grave fama pública pelo pecado nefando.¹⁴⁰¹ As palavras escolhidas pelo comissário para descrever a fama e as relações entre o suspeito e seus escravos nos soam sugestivas da vontade de normatividade de instituições como a Igreja e a Inquisição acerca da constituição de corpos e comportamentos eróticos normatizados segundo as diretrizes do dispositivo da carne, as quais incluíam, conforme vimos no capítulo anterior, uma privatização de algumas partes

¹⁴⁰⁰ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 15097.

¹⁴⁰¹ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 15097, fl. 3.

do corpo e de certos comportamentos, sob o manto da vergonha, do pudor e da infâmia. Assim, o comissário escreveu o seguinte:

[...] Contra João Carvalho, homem pardo forro, e solteiro, morador na freguesia de Nossa Senhora da Piedade de Matoim, Recôncavo desta dita cidade, por ser infamado na culpa do pecado nefando de sodomia com seus escravos. E principalmente com o escravo José negro e uma escrava que por não perca [SIC], com quem cometia o dito pecado e solicitava a muitos outros, para o mesmo efeito, sendo nisto tão devasso, que se deitava com eles na cama, como se fossem suas mulheres, *sem temor de Deus, nem pejo do Mundo*, de que resultava uma presunção mais violenta contra o dito João Carvalho pardo.¹⁴⁰² (Grifos nossos).

Às autoridades eclesiásticas, as suspeitas (presunções) sobre João Carvalho eram mais significativas (mais violentas), porque, pelo que se murmurava (tentaremos, a seguir, rastrear alguns pontos desse murmúrio), ele praticava relações eróticas que diferiam do modelo normativo cristão, não só devido ao homoerotismo e/ou a analidade, mas também porque eram grupais, envolvendo mais de duas pessoas no ato sexual. Como mostrou Rubin, a respeito da hierarquia do sexo na cultura ocidental do século XX – mas cuja lição podemos importar em seus termos gerais para o contexto do dispositivo da carne cristã (uma vez que os preceitos cristãos foram reconhecidos pela antropóloga como uma das bases de tal hierarquia) –, trata-se de uma distribuição diferenciada de valor para os distintos atos e arranjos sexuais, em que alguns são bem recebidos socialmente, podendo compor a cena pública, ao passo que outros são estigmatizados, desvalorizados e excluídos do público, devendo se conformar à esfera do segredo e do privado.¹⁴⁰³ Assim, a sobreposição ou o acúmulo de atos ou arranjos eróticos proscritos resulta em tão maiores suspeitas e condenações, por um efeito dominó do risco sexual, segundo o qual uma violação da hierarquia acarreta necessariamente outras, resultando em grave ruptura do que se concebe, historicamente, como lei natural do sexo.¹⁴⁰⁴ Daí o comissário desdobrar uma presunção mais violenta contra João Carvalho, por causa do acúmulo de atos e arranjos eróticos proscritos, nos quais ele tinha fama de se engajar. Essas ofensas (assim normatizadas pelo dispositivo) sugeriram um nível baixo de disciplina cristã e de pudor interiorizados por João Carvalho, que as cometera *sem temor de Deus, nem pejo do*

¹⁴⁰² "[...] Contra Joaõ Carualho, homé pardo forro, e solteiro mo / rador na freguesia de Nossa Senhora da Pyedade de Mathoym, Reconcauo desta dita Ci / dade, por ser infamado na culpa do peccado Nefando de sodomya, com seus / escravos, e pRincipalmente com o escravo Jozeph Negro, e huã escraua / que por nome naõ perca, com quem tambem Comettia o dito peccado, e solici / taua a muitos outros, para o mesmo effeito, sendo nisto taõ deuasso, que se deita / ua com elles na cama, como se foraõ suas molheres sem temor de deus Nem pejo /do Mundo, de que Resultaua huã pResumpcaõ Mais Violenta contra o dito Joaõ /Carualho pardo". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 15097, fl. 3.

¹⁴⁰³ RUBIN. Pensando o sexo, p. 83-6.

¹⁴⁰⁴ RUBIN. Pensando o sexo, p. 87.

Mundo, ou seja, sem ter se sujeitado e se subjetivado por técnicas incitadoras do medo e da vergonha. Fazia-se necessário, por conseguinte, que a Igreja e a Inquisição procedessem contra ele.

O relatório do comissário contém um termo de achada que detalha a diligência feita para a prisão de João Carvalho, do escravo José e da escrava ainda não nomeada. Trata-se de um relato interessante para destacarmos mais alguns elementos sobre o cotidiano do nefando na sociedade colonial escravista, em relação às parcas condições de privacidade que ali existiam. Por essa razão, julgamos conveniente citá-lo extensamente:

Auto de achada

Ano do nascimento de Nosso Senhor Jesus Cristo de mil e setecentos e três, aos vinte e oito dias do mês de março do dito ano, nesta freguesia de Matoim de Nossa Senhora da Piedade. Aonde eu escrivão a diante nomeado fui com o meirinho geral deste arcebispado, Manoel Nunes dos Reis, por ordem do Ilustríssimo senhor arcebispo metropolitano deste estado do Brasil, o senhor Dom Sebastião Monteiro da Vide, para efeito de quem demos a João Carvalho, homem pardo, solteiro e forro, morador na dita freguesia, por ser infamado na culpa do pecado nefando de sodomia com os seus escravos, principalmente com o escravo José negro. E ocultamo-nos em casa onde mora Felipa da Silva, preta forra, a qual casa ficava perto da casa do dito João Carvalho, e ouvíamos falar, mas não percebíamos o que havia. E sendo pelas nove horas da noite, pouco mais ou menos, do sobredito dia acima declarado, entramos de repente em casa do dito João Carvalho, por uma estrebaria e daí entramos por um buraco de uma parede, e daí à sala da dita casa, e fomos entrando até a câmara onde estava o dito João Carvalho, o qual estava com a porta meio cerrada. E o achamos deitado na sua cama, que era um catre com seu colchão, lenços e cobertor. E nela, juntamente, o dito negro José deitado, o qual estava nu e só tinha uma canga pela cintura, e patentes e descobertas as suas partes vergonhosas, com a barriga para cima e o dito João Carvalho, seu senhor, na mesma cama, em camisa, sem ceroulas, com uma perna cavalgada sobre o dito negro. E sentira-nos entrar de repente, se assentou o dito de cima rente na cama e o negro ficou deitado nela, na forma que acima fica dito. E na mesma cama os prendemos a ambos, levando em nossa companhia a Estevão da Silva, homem pardo, casado e forro, morador no dito sítio, o qual levava um pedaço de uma vela acesa, que também viu tudo o acima referido. E pelas muitas vezes e gritos e repugnância do dito delinquente, o pelejamos da parte da Santa Madre Igreja e da parte do Santo Ofício, a fim de que algumas pessoas nos viessem ajudar a fazer a dita prisão. E as que acudiram e a ela se acharam presentes são as seguintes: Manoel de Araújo, homem casado, Simão Corrêa, filho de Manoel Corrêa, Manoel da Rocha, seu feitor, Felipa da Silva, preta forra e Pedro, negro forro casado com uma escrava do dito delinquente. Todos moradores na dita freguesia de Matoim. E achamos notícia geral de que o dito delinquente preso era tão devasso no dito pecado, que por força e com ameaças obrigava aos mais seus escravos para que com ele cometessem o dito pecado de sodomia. E que, por esta causa, andavam alguns fugidos, e os que com ele assistem se queixavam do dito delinquente seu senhor os solicitar violentamente para que com ele cometessem o dito pecado. E declaramos que os mais negros escravos do dito delinquente dormem e pernoitam em senzalas à parte e que, na casa, onde achamos deitado na cama o dito delinquente João Carvalho junto com o dito negro José seu escravo, é casa onde dorme o dito

delinquente somente e nenhuma outra cama estava na dita casa, que é uma câmara térrea com suas partes, que só serve para dormir.¹⁴⁰⁵

Trata-se de uma cena em que vemos a ação incisiva de agentes eclesiásticos contra personagens interpelados como focos de dissidência à ordem natural e divina da sociedade colonial, os sodomitas – ainda que, como estamos vendo ao longo da tese, em suas práticas cotidianas, a maioria dos praticantes do nefando movimentava-se de acordo com os vínculos hierárquicos usuais naquela sociedade.¹⁴⁰⁶ Concentremo-nos, primeiramente, em alguns detalhes de ambientação, pensando as condições de privacidade que poderiam ali existir. A casa de João Carvalho de Barros erguia-se em grande proximidade às de seus vizinhos, o que se constata pelo fato de que, escondidos em uma casa vizinha, o meirinho e o escrivão do Eclesiástico conseguiam escutar o que se passava na morada do suspeito, mesmo se não pudessem distinguir exatamente o que ali ocorria, talvez porque os moradores falassem baixo. Além disso, o tumulto da prisão em flagrante foi escutado por vários vizinhos, que acorreram aos chamados do meirinho

¹⁴⁰⁵ "Auto de achada / Anno do naSimento de noSo senhor e / jeSus christo de mil e setesentos e tres / annos Aos uinte e outo dias do mes de mar / co do dito anno, nesta freguezia de ma / tuim de nosa senhora da piedade, aon / de eu escriuam ao diante nomiado fui / com o meirinho geral deste arsebisado / manael nunes dos reis por ordem do is / llustrissimo senhor Arsebispo me / tropolitanno deste estado do brazil / o senhor dom sebastiam monteiro da / uide, pera efeito de quem dermor a joaõ /Carualho homem pardo, solteiro e forro, / morador na dita freguezia, por ser im / famado na culpa do pecado nefando /de sodomia com o seus escrauos, e prin /sipalmente com o escrauo jozeph / negro, e ocultam dono em caza don / de mora felipa da silua preta fo / rra, a qual caza ficaram perto da / caza do dito joam carualho, e ouuia / mos falar mas nam per sebiamos o que / deuia: e sendo pelas noue horas da noite / pouco mais ou menos, do sobredito dia a / sima declarado, entramos de Repen / te em caza do dito joam Carualho por // por huma estreuaria, e dahi entramos / por hum buraco de huma parede, e dahi / a sala da dita caza, e fomos entrando / athe a camara onde estaua o dito jo / am carualho, o qual estaua com a por / ta meia sarrada, e o achamos deitado / na sua cama que era hum catre com / seu colchame lemsos e cobertor, e / nela ijuntamente o dito negro ijo / zeph deitado, o qual estava nu, e so / tinha huma tanga pela sintura, / e patentes e descubertas as suas partes / uergonhozas, com a bariga pera sima / e o dito ijoam carualho seu senhor na / mesma cama em camiza, sem siroulas / com huma perna caualgada sobre / o dito negro, e semtira de nos entra / de repente, se aseasentou o dito de / sima rente na cama e o negro ficou / deitado nela, na forma q asima fica / dito; e na mesma cama os prendemos / a ambos, leuando em nosa companhi / a a esteuam da silua homem pardo / cazado e forro e morador no dito sitio / o qual leuaua hum pedaso de huma uela / aseza, que tambem uio tudo o asima Re / ferido: e pelas muitas uozes e gritos e / Repugenancia do dito delimquente /o pelidamos da parte da santa ma / dre igreja e da parte do santo o / fisio, a fim de que algumas peSoas / nos uiessem aijudar a fazer a dita // A dita prizam, e as que acudiram e a ela se / acharam presentes saõ as seguintes; / manael de araujo homem cazado, e Si / mam Correa filho de manael correa / e manael da Rocha seu feitor e feli / pa da silua preta forra, e pedro negro / forro cazado com huma escraua do di / to delinquente, e todos moradores / na dita freguezia de matuim e acha / mos notisia geral que o dito delimqu / ente preso era tam deuso no dito / pecado, que por forssa e com ameasor o / brigaua aos mais seus escrauos / pera que com ele cometesem o dito pe / cado de sodomia, e que por esta cauza / andauam alguns fugidos, e os que / com ele asistem se queixauam do / dito delimquente seu senhor os / solisitar uiolentamente pera / com ele cometesem o dito pecado: e de / claramos que os mais negros escrauos / do dito delimquente dormem a per / noitem em samzalas a parte; e que / na caza onde achamos deitado na / cama ao dito delimquente ijoam / carualho ijunto com o dito negro ijo / zeph seu escrauo, he a caza on / de dorme o dito delimquente so / mente, e nenhuma outra cama esta / ua na dita caza, que he huma camara / terreia com suas partes, que so serue pe / ra dormir". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 15097, fl. 4-5.

¹⁴⁰⁶ VAINFAS. *Trópico dos pecados*, p. 175.

e do escrivão. Como mostrou Leila Algranti, a proximidade das casas era a regra nas localidades urbanas da colônia, separadas, às vezes, por meias paredes ou por ruas estreitas. Era um incentivo a mais para a bisbilhotice e a delação, que, como temos visto, eram incentivadas pela Igreja e pelo Santo Ofício como um dever cristão.¹⁴⁰⁷

Há ainda informações sobre o exterior da habitação. Os oficiais da Igreja, acompanhados de Estevão da Silva, um vizinho, que portava uma vela para iluminação do caminho, uma vez que a prisão foi feita de noite (sem dúvida, para conseguir um flagrante do ato sodomítico), entraram no terreno por uma estrebaria, indicando uma construção externa à casa principal e de fácil acesso por fora da propriedade. Como se salienta no relato, a casa principal tinha poucas divisões, pelo que se entende que muitas das atividades necessárias à vida doméstica precisavam acontecer em outros ambientes. As senzalas são referidas como construções à parte, o que condiz com as descrições das casas pobres e simples da época, as quais normalmente tinham edificações exteriores voltadas para uma variedade de atividades produtivas domésticas, como currais, chiqueiros, galinheiros, casas de farinha (que podiam abrigar também o manjolo e a moenda), casas anexas para ferramentas, utensílios e alimentos diversos, área externa de serviços, cozinha, as secretas e as senzalas. Além disso, as casas, dos pobres aos mais ricos, costumavam possuir quintais e, em alguns casos, pomares e, de modo mais restrito, jardins fronteiros.¹⁴⁰⁸

A casa de João Carvalho de Barros, segundo o relato, deveria ser pouco mais que uma choupana, visto que o meirinho, o escrivão e a testemunha entraram por um buraco na parede, que talvez fosse de barro ou de madeira. Era térrea (o que indicava que era de chão batido) e possuía poucas divisões, provavelmente apenas uma sala e um dormitório, separados por uma porta. Essa porta poderia fornecer um mínimo de privacidade ao morador, todavia, João Carvalho parece que não se dava ao trabalho de fechá-la para dormir com seus escravos. Essa prática surpreendente, por se tratar de atos eróticos proscritos e fortemente estigmatizados, revela como, para os senhores, o olhar de seus inferiores era naturalizado e invisibilizado. Sendo homem solteiro e morando sem outras pessoas livres ou forras, João Carvalho parecia não ter, tal como o padre José Ribeiro Dias, sentido de vergonha diante de seus escravos. O escrivão fez questão de destacar que apenas o preso dormia na casa, onde só havia uma cama (na verdade, um catre com

¹⁴⁰⁷ ALGRANTI. Famílias e vida doméstica, p. 96.

¹⁴⁰⁸ ALGRANTI. Famílias e vida doméstica, p. 90-8.

colchão, lençol e cobertor), o que aumentava as suspeitas de que o escravo José fosse dormir no mesmo leito que seu senhor. A simplicidade da casa e a parcimônia de apetrechos domésticos eram outras duas características comuns dos domicílios da época colonial.¹⁴⁰⁹ Vemos, pois, como na maioria das casas pobres do período, a privacidade era precária, uma vez que o que se passava no interior era mais facilmente exposto, percebido, ouvido ou mesmo visto pela vizinhança, tornando-se de conhecimento público.¹⁴¹⁰ Nas palavras do historiador Emanuel Araújo, tratava-se de uma "existência promíscua", em que as condições arquitetônicas precárias colaboravam e ensejavam o hábito de espionar, bisbilhotar, fofocar e delatar.¹⁴¹¹

Adentrando o quarto de dormir de João Carvalho de Barros, o meirinho, o escrivão e a testemunha acharam-no em posição comprometedora. Ele estava seminú, deitado em seu leito ao lado de seu escravo José, que estava deitado de costas e vestia somente uma tanga pequena, incapaz de tapar seu sexo, com uma perna sobre o corpo do negro. Como veremos a seguir ao acompanharmos os testemunhos de vários dos escravizados do réu, essa era uma prática comum naquele domicílio. A posição dos dois na cama, mais uma vez, evoca uma familiaridade que fazia parte, até certo ponto, da relação senhor-escravo em moldes patriarcais. Mott argumenta que situações como essa indicam como as relações homoeróticas entre pessoas de estratos sociais hierarquizados poderiam contestar, mesmo que implicitamente, essas hierarquias, ainda que comportamentos de intimidade entre senhores e suas escravas também fossem comuns, em relações de concubinato ou mancebia mais ou menos duradouras.¹⁴¹² Paiva mostrou, ainda, como as mulheres escravizadas podiam usar dessa proximidade erótico-afetiva (mesmo se ela tivesse sido imposta na forma de assédio ou estupro) para atingir seus objetivos próprios, principalmente a conquista de alforria.¹⁴¹³ Sentido similar teria a prática de alguns escravos aceitarem mimos e prendas de seus senhores para aquiescer a seu assédio homoerótico. Veremos logo como alguns dos escravos de João Carvalho de Barros se comportavam dessa maneira. Tratava-se, afinal, de relações de dominação patriarcais e

¹⁴⁰⁹ ALGRANTI. *Famílias e vida doméstica*, p. 98-112.

¹⁴¹⁰ ALGRANTI. *Famílias e vida doméstica*, p. 110.

¹⁴¹¹ ARAÚJO. *O teatro dos vícios*, p. 64-74.

¹⁴¹² MOTT. *O sexo proibido*, p. 117-129; FIGUEIREDO, Luciano. *O avesso da memória*. Cotidiano e trabalho da mulher em Minas Gerais no século XVIII. Prefácio Laura de Mello e Souza. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999, p. 125-132.

¹⁴¹³ PAIVA. *Escravidão e universo cultural na colônia*, p. 199.

paternalistas, em que a violência da dominação acontecia por meio de relações pessoais e próximas.¹⁴¹⁴

Flagrados em sua intimidade homoerótica, os dois homens receberam imediata voz de prisão pelo meirinho geral do arcebispado da Bahia. João Carvalho, após um momento de aparente confusão ou hesitação,¹⁴¹⁵ não aceitou, contudo, facilmente a ordem e tentou reagir, dando algumas razões para a situação em que fora encontrado,¹⁴¹⁶ gritando e oferecendo grande rejeição (repugnância), o que obrigou os oficiais a usarem de alguma força (pelejaram com ele) e, principalmente, a gritar por ajuda em nome da Igreja e da Inquisição. Esse grito dos oficiais pode ser lido como outra instância de interpelação, uma outra chamada ou convocatória ao reconhecimento de si como cristão e súdito fiel da Monarquia, pronto a defender duas de suas mais importantes instituições, a Igreja e a Inquisição.¹⁴¹⁷ O apelo foi dirigido a todos na vizinhança que o pudessem escutar, tendo sido aceito e reconhecido por várias pessoas. Ao atenderem o chamado, Manoel de Araújo, Simão Corrêa, Manoel da Rocha, Felipa da Silva e Pedro se reconheciam, se sujeitavam e se subjetivavam como bons cristãos e súditos fiéis, prontos e aptos a defender a Igreja e o Santo Ofício, corroborando, implicitamente, os esforços normativos e disciplinares dessas instituições.

Presos João de Carvalho Barros, José e vários outros escravos da casa, todos infamados de praticarem a sodomia a mando e com o seu senhor, seguiu-se uma fase de interrogatório dos envolvidos no caso pelo tribunal eclesiástico do arcebispado da Bahia. Foi feito um sumário dessas sessões, para ser enviado aos inquisidores em Lisboa. Nossa preocupação, agora, será destacar os trechos que nos permitem perceber como três personagens importantes no drama, que compunham um dos vários triângulos eróticos descritos no documento – o escravo José, a escrava Domingas e o senhor João Carvalho de Barros –, subjetivavam-se como sodomitas, dentro das relações de saber-poder-subjetivação do dispositivo da carne e da ordem de gênero tradicional nas sociedades do Império ultramarino português na Época Moderna.

¹⁴¹⁴ LARA. *Campos de violência*, p. 112-3.

¹⁴¹⁵ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 15097, fl. 12.

¹⁴¹⁶ João Carvalho tentou convencer Manoel de Araújo, uma das pessoas que acudira à sua casa aos chamados do meirinho, de que o escravo José fora avisá-lo de que Matias e Domingas, outras duas pessoas escravizadas do réu, estariam dormindo juntos. DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 15097, fl. 9.

¹⁴¹⁷ Trata-se de uma cena bastante similar àquelas descritas por Althusser para exemplificar seu conceito de interpelação. ALTHUSSER. *Ideologias e aparelhos ideológicos do Estado*, p. 99-100.

Dentre os três parceiros eróticos, José foi o último a ser interrogado pelo arcebispo, tendo sido submetido a duas sessões oficiais de perguntas. O primeiro interrogatório aconteceu no dia 31 de março, três dias após a prisão em flagrante do escravizado e de seu senhor. Da mesma forma que quase todas as pessoas ouvidas nessa inquirição, José afirmou que João Carvalho era acostumado a praticar o sexo anal com vários de seus escravos, nomeando Matias, Gonçalo, João, João barbeiro, Matheus, Domingas e a si próprio como os parceiros/cúmplices dele. Chama atenção a maneira como o senhor realizava seus desejos, ao mesmo tempo atraindo e convencendo seus escravos a deles participar e, do ponto de vista do discurso normativo, acrescentando uma camada de devassidão a mais aos atos, visto que se tratava de sessões orgiásticas de sexo triplo. Vejamos como as descreveu José:

Disse mais que, por muitas vezes, o obrigava o dito seu senhor João Carvalho a que, perante ele e na mesma cama e catre entre os lençóis, dormisse ele respondente carnalmente pelo vaso natural com a dita crioula Domingas, e nesse mesmo tempo estava o dito João Carvalho tendo cópula sodomítica com ele respondente. De sorte que, no mesmo tempo e ato, estavam todos três tendo cópula um em cima dos outros. E isto mesmo fazia com Matheus, Gonçalo, Garcia, Loango João, João Barbeiro, Matias, todos seis escravos do dito João Carvalho, conforme eles mesmos lhe disseram, e ele viu por muitas vezes fechar-se o dito João Carvalho em uma casa com a dita negra e um dos sobreditos.¹⁴¹⁸

Como teremos oportunidade de verificar com mais detalhes a partir dos interrogatórios de Domingas, essas sessões de sexo tríplice foram tomadas pelos escravos participantes e pelas pessoas que delas souberam como particularmente ofensivas, uma forma de devassidão inaudita (assim as descreveria o arcebispo, interrogando João Carvalho). Ao que parece, vários dos sete escravos desejavam ter um relacionamento erótico com Domingas, de modo que o seu senhor se aproveitava disso para excitá-los e convencê-los a ceder, quase como contrapartida, ao sexo anal homoerótico. Esse foi o caso, por exemplo, do próprio José. O sexo vaginal com Domingas aparece, nessa instância, como um prêmio ou mimo a mais oferecido por João Carvalho para seduzir seus escravos. Mas não se limitariam a isso as recompensas ofertadas pelo senhor a seus escravos preferidos, ao contrário, elas tomavam uma dimensão muito maior na vida deles.

¹⁴¹⁸ "Disse maes que por mui / tas uezes, o obrigaua o dito seu senhor Joaõ Carualho a que perante / elle e na mesma cama e catre entre os Lançois durmisse elle / Respondente Carnalmente pello uazo Natural com a dita / Crioula Domingas, e nesse Mesmo tempo estaua o dito Joaõ / Carualho tendo Copula Sodomitica com elle Respondente, de /Sorte que no mesmo tempo e acto estauaõ todos tres tendo / Copula hum em sima dos outros; e isto Mesmo fazia com / Matheus, Gonçalo, Garçia, Loango Joaõ, Joaõ Barbeyro, Ma / thyas, todos seis escrauos do dito Joaõ Carualho, conforme elles / mesmos lhe disseraõ, e elle uio por muitas uezes fecharse /o dito Joaõ Carualho em huã caza com a dita negra e hum / dos sobreditos". DGA/TT – Lisboa, Inquirição de Lisboa, processo 15097, fl. 22.

Para verificarmos esse ponto, vejamos um trecho do depoimento do escravo João Barbeiro, realizado no dia 03 de abril do mesmo ano:

E perguntado ele, testemunha, pelo auto que se tinha feito contra João Carvalho de Barros, seu senhor, disse que o dito denunciado tratava com mais mimo a sua escrava Domingas crioula, dando-lhe mais vestidos do que as outras, e ouviu dizer que era sua amiga. E que tratava com mais mimo que aos outros a dois pretos escravos seus, um por nome José e outro, por nome Matias. E que estes dois assistiam sempre de dia e de noite com o dito seu senhor na sua casa, nem os ocupava em serviço algum mais que o acompanhar. E que, quando ia ele testemunha à cozinha e casa do dito senhor, ou os outros companheiros escravos, a pedir farinha ou alguma coisa para comer, corriam com eles, vão-se embora cães, para a senzala.¹⁴¹⁹

Alguns dos escravos, escolhidos pelo senhor como seus preferidos, por razões erótico-afetivas, tinham o cotidiano de suas vidas bastante alterado. De Domingas, diz-se que ela recebia presentes ("mais vestidos"), o que lhe possibilitava viver melhor do que as demais escravas. Em relação a José e Matias, a diferença seria ainda mais marcante, uma vez que eles foram afastados do convívio diário de seus companheiros. Não viviam mais nas senzalas e não exerciam mais as mesmas atividades. Sua função pública, perante as pessoas de fora da casa e, até certo ponto, perante o próprio plantel, passava a ser a de acompanhar seu senhor. Do ponto de vista dos escravizados, tal mudança dizia de uma alteração de status, ainda que dentro da mesma condição de escravizado, na medida que era um afastamento do trabalho manual, considerado degradante. Para o senhor, fazer-se acompanhar de escravos (não sabemos como eles se trajavam em público, mas se Domingas recebia vestidos novos por seus favores sexuais, talvez os homens também recebessem roupas novas), pelas ruas era um sinal de distinção social, dentro da ambição geral de afetar alguma forma de fidalguia, enobrecimento ou superioridade social, seguindo os ditames da ética cortesã.¹⁴²⁰ Essa obsessão por distinguir-se do comum de seus pares expressou-se também no tratamento dado pelos escravos privilegiados aos demais, chamando-os de "cães" (um pesado insulto na Época Moderna), recusando-lhes comida e expulsando-os de volta para as senzalas, o que nos faz pensar como as preferências eróticas do senhor produziam uma certa hierarquia interna ao seu plantel de

¹⁴¹⁹ "E perguntado elle testemunha pello auto que se tinha feito con / tra Joaõ Carualho de Barros seo senhor, disse que o dito denunciado / trataua cõ mais mimo a sua escraua Domingas crioula dando / lhe mais uestidos do que as outras, e o ouuiio dizer que era sua miga; / e que tratava cõ mais mimo que aos outros a dous pretos escrauos / seus, hum por nome Jozeph; e outro por nome Mathyas, e que / estes dous aSsistiaõ sempre de dia e de noute cõ o dito seu senhor / na sua caza, nẽ os occupaua em seruiço algú Mais que acompa / nhado; E que quando hya elle testemunha à cozinha e caza do dito / senhor, os outros companheiros escrauos a pedir farinha ou algua / couza para Comer, corriaõ com elles Vaõ se embora cais, para a sen / zala". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 15097, fl.7.

¹⁴²⁰ ARAÚJO. *O teatro dos vícios*, p. 107-117.

escravos, com consequências para a rotina das vidas dos escravizados.¹⁴²¹ Vemos, ainda, como não havia, nesses comportamentos, qualquer subversão da hierarquia estamental escravista, ao contrário, era mais uma estratégia para a sua reprodução.

Não era, contudo, apenas por meio de prêmios, prendas, mimos e recompensas que João Carvalho dobrava José e os demais escravos nomeados a seus desejos eróticos. Em se tratando de relações de dominação patriarcais e paternalistas, essa face supostamente "bondosa" não se descolava daquela, aos nossos olhos contemporâneos, dita "cruel", ainda que pudesse, até certo ponto, estar naturalizada no contexto histórico do escravismo. Refirimo-nos aos castigos, que podiam ser rigorosos. José assim descreveu o efeito que a mera ameaça dos castigos físicos tinha sobre ele:

E, com efeito, com ele, respondente, teve os ditos acessos muitas e repetidas vezes, sendo ele sempre paciente e o dito João Carvalho agente. Posto que o dito João Carvalho por algumas vezes solicitava a ele respondente que fosse agente, o qual nunca quis fazer, e era paciente, porque o dito seu senhor o obrigava não só com mercês, mas com castigos rigorosos de açoites, e que consentia por ser ignorante e recear os castigos.¹⁴²²

José confessava, desse modo, muitos e repetidos atos sodomíticos com seu senhor, mas procurou logo esclarecer que não participara deles por sua livre intenção. Ele era a isso obrigado por João Carvalho pelo mecanismo duplo da mercê/castigo, de modo que os privilégios de não dormir na senzala e de não exercer trabalho manual pesado eram contrabalançados pela ameaça dos castigos e pelo cumprimento do trabalho erótico. José quis, ademais, reforçar que só obrigado praticara o sexo anal com seu senhor, afirmando que apenas fora paciente (penetrado) no ato, nunca aceitando ser agente (dando a entender que não teria desejo por esse tipo de sexo, o que lhe impossibilitaria uma penetração fálica em seu senhor). Para além da falta de gosto pessoal por essas formas de deleite erótico, por que o escravo José se recusava tão fortemente a penetrar analmente seu senhor? Por

¹⁴²¹ Falando do contexto das Minas setecentistas, Marco Antonio Silveira afirma que a obsessão pela fidalguia e a afetação eram partilhadas por todos os estratos sociais, das elites aos populares, por brancos aos negros, escravos e forros. De modo geral, a afirmativa do historiador vale para a sociedade colonial como um todo, variando nas práticas cotidianas para sua realização, conforme as possibilidades regionais, diferentes, por exemplo, em contextos rurais ou urbanos. SILVEIRA, Marco Antônio. *O universo do indistinto*. Estado e sociedade nas Minas setecentistas (1735-1808). São Paulo: Editora Hucitec, 1997, p. 179.

¹⁴²² "e com effeito com elle Responden / te teue os ditos açessos muitas e Repetidas uezes, sendo elle sempre / pasçiente, e o dito Joaõ Carualho Agente, posto que o dito Joaõ Carua / lho per alguãs vezes solicitaua a elle Respondente que fosse Agente, / o qual se Nunca quis fazer, e era passiente porque o dito seu senhor // Porque o dito seu senhor o obrigaua Naõ só com mergusses / mas com castigos Rigurozos de assoutes, e que consentia per / ser ignorante, e Reçar os castigos". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 15097, fl. 22.

que ele mostrava um desgosto pelo sexo homoerótico, praticando-o somente no contexto de uma imposição senhorial?

Em um primeiro olhar, poderíamos dizer que se tratava de mais uma instância de subjetivação do discurso da carne acerca da sodomia, constituindo-a como prática estigmatizada, monstruosa, pecaminosa e criminoso. Na medida em que José vivia em uma sociedade colonial que era parte do Império ultramarino português, não podemos descartar que essa concepção de sodomia fizesse parte de seu universo mental. Todavia, as poucas informações biográficas de que dispomos acerca da personagem nos indicam que sua aculturação no dispositivo era recente. Questionado pelo arcebispo, José afirmou ter 25 anos de idade e que era natural da região de Benguela na África Central, de onde viera fazer apenas cinco anos. João Carvalho era seu segundo senhor na Bahia, tendo antes pertencido a André Moreira Coutinho. Ele vivia com João Carvalho havia três anos.¹⁴²³ Portanto, ele viveu, cresceu e foi formado como sujeito até quase a maioridade jurídica em terras africanas. Assim, devemos considerar como preponderantes, em suas práticas de subjetividade, as atitudes das culturas da sua região natal perante o homoerotismo e o sexo anal. Tal postura é reforçada por algumas palavras de José em seu segundo interrogatório.

E perguntado se usava ele respondente desse abominável pecado cuidando que fazia mal, respondeu que, suposto que ele era preto, tapanhuno e viera boçal, contudo, bem sabia que era muito grande pecado, porquanto na sua terra se castiga este pecado nefando logo com pena de morte e de fogo. E que ele, respondente, consentiu pelas razões que tem dito nas primeiras perguntas e agora repete, que era pelo rigoroso castigo que lhe dava e o desejo que ele tinha de dormir com a preta Domingas. E por ser escravo do dito João Carvalho e não lhe poder fugir.¹⁴²⁴

Ao responder à interpelação do arcebispo nesses termos, José não só assumia sua qualidade e condição de escravo negro africano, ainda pouco familiarizado com as normas discursivas e não discursivas da sociedade cristã colonial, como resgatava elementos de seu espaço de experiência africano para se posicionar subjetivamente em relação ao

¹⁴²³ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 15097, fl. 22.

¹⁴²⁴ "E pReguntado se uzaua elle Respondente deste abomi / nauel peccado cuidando que fazia mal, Respondeo que sus // Que suposto elle era preto, tapanhúno, e viera bocçal cõ / tudo bem sabia que era muito grande peccado, porquoanto /na sua Terra se castiga este peccado nefando Logo com / penna de Morte e de fogo, e que elle Respondente consentio / pellas Rezois que tem dito nas pRimeiras perguntas, e agora / Repete que era pello Rigurozo Castigo que lhe daua, e o dezejo / que elle tinha de durmir cõ a preta Domingas, e por ser es / crauo do dito Joaõ Carualho, e naõ lhe poder fogir". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 15097, fl. 22-3.

assédio erótico de seu senhor.¹⁴²⁵ Por essa razão, não poderemos avançar nas considerações sobre o processo de subjetivação experimentado por José em sua vida como escravo na América portuguesa, sem considerarmos, ainda que rapidamente, devido às limitações do presente espaço, os lugares possíveis do homoerotismo nas culturas das regiões africanas, especialmente da África Central, a região da possessão lusitana de Angola, na Época Moderna.¹⁴²⁶

Falar de práticas homoeróticas e de formações de subjetividades de homens que desejavam homens e de mulheres que desejavam mulheres, além da modalidade anal de intercursos sexual, na África pré-colonial ou pré-dominância ocidental é, hoje, uma questão política central para os ativismos LGBTQIA+ africanos. Isso porque uma onda de governos neoconservadores e patriarcais, apoiados por diversas vertentes de fundamentalismos religiosos (cristãos evangélicos, católicos e anglicanos, islâmicos), propagam a falácia de que não existiria homossexualidade na África ou de que a homossexualidade foi uma importação do colonialismo ocidental.¹⁴²⁷ Essa não é uma

¹⁴²⁵ PAIVA, Eduardo França. *Dar nome ao novo*. Uma história lexical da Ibero-América entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagens e o mundo do trabalho). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 199-221.

¹⁴²⁶ Angola foi o único caso de conquista efetiva e estável realizada por Portugal (ou qualquer reino europeu) no continente africano durante a Época Moderna. A conquista foi iniciada na década de 1560 e consolidada até o início do século XVII. Marcos importantes desse processo foram a cessão do porto de Luanda e a área ao redor como colônia portuguesa a partir da aliança com o rei do Kongo em 1568, construção de uma fortaleza no rio Kwanza e a conquista de um porto avançado ao sul em Benguela a partir de 1575. No início do século XVII, tomou forma uma pequena colônia portuguesa em Angola, que sobreviveu devido à inserção dos comerciantes lusos no tráfico atlântico de pessoas escravizadas, negociando com os reinos vizinhos do Kongo, de Ndongo e até o de Nziko, à leste do Kongo. A pequena colônia manteve-se em um estado interstício de guerra até 1656, quando foi assinada uma paz com a rainha Ana de Sousa Njinga Mbandi do reino vizinho de Ndongo. A partir de então, segundo Thornton, a colônia angolana se desenvolveu em um estilo semelhante às colônias americanas de Portugal. THORNTON, John K. *A Cultural History of the Atlantic World, 1250–1820*. New York: Cambridge University Press, 2012, p. 184-6.

¹⁴²⁷ Segundo Thabo Msibi, nas últimas duas ou três décadas, a homossexualidade tem sido usada politicamente por líderes neoconservadores africanos como uma causa para angariar rápido apoio popular. Para tanto, difundiu-se o discurso de que a homossexualidade (em qualquer forma de expressão) seria algo não africano, um instrumento ocidental para destruir o que seriam as tradições e as famílias africanas. O autor reconhece que o enunciado do suposto estrangeirismo ocidental da homossexualidade não é novo na história africana (na verdade, foi primeiramente elaborado por colonizadores ingleses entre os séculos XVIII e XIX), mas haveria, no momento atual, um arranjo novo de forças, que seria o movimento neoconservador nacionalista e fundamentalista religioso. Nesse contexto, consideramos que vale a pena citar um trecho do autor em que ele dá um pequeno resumo da situação jurídica de pessoas LGBTQIA+ em vários países africanos. "Em trinta e oito dos cinquenta e três estados africanos, é ilegal praticar o sexo gay. Países como Nigéria, Malawi, Senegal, e mais recentemente, Uganda impuseram os mais duros tratamentos para indivíduos culpados de praticarem relacionamentos com pessoas do mesmo sexo. As punições usadas para discriminar aqueles que têm relacionamentos com pessoas do mesmo sexo, na África, surgem em grande parte, das leis antissodomia, deixadas pela época colonial, quando as autoridades coloniais estavam adeptas a regular a sexualidade. Estas leis permaneceram largamente inalteradas, hoje, na África pós-colonial". MSIBI, Thabo. As mentiras que nos contaram: sobre a (homo)sexualidade na África. In: REA, Caterina; FONSECA, João Bosco Soares da; SILVA, Ana Catarina Benfica Barbosa (orgs.). *Traduzindo a*

ideia nova, na verdade. Segundo o historiador Marc Epprecht, ela foi primeiro formulada por Sir Edward Gibbon, em 1781, em seu livro *História do declínio e queda do Império romano*, no qual escreveu, sem nunca ter tido contado direto com qualquer cultura do continente africano, que acreditava que os africanos fossem isentos da “pestilência moral da sodomia” (de passagem, vemos mais uma incidência dos enunciados de constituição da sodomia como corrupção moral e/ou como doença). No século XIX, Sir Richard Burton (ambos eram ingleses) apresentou, como apêndice à sua tradução de *As mil e uma noites* (1885), uma divisão do mundo segundo a existência ou não de comportamentos homoeróticos nativos em cada região, posicionando a África negra (juntamente ao Norte da Europa) como uma zona não-homossexual.¹⁴²⁸ A antiguidade do preconceito aponta para seu enraizamento cultural e para a enormidade da tarefa política, nos variados contextos africanos, que não devem ser idealizados como iguais,¹⁴²⁹ de mostrar como as comunidades LGBTQIA+ do continente são africanas, partícipes da rica diversidade cultural dos seus povos. Tal tarefa, de acordo com Gathoni Blessol, começa com um reexaminar das (muitas) evidências históricas sobre práticas e expressões eróticas e homoeróticas africanas desde muito antes da penetração ocidental.¹⁴³⁰

Em ressonância a esse chamado político, os estudos sobre as homossexualidades em África em geral e, mais particularmente, a sua historiografia têm se desenvolvido

África Queer II. Figuras da dissidência sexual e de gênero em contextos africanos. Salvador: Editora Devires, 2020, p. 197-201.

¹⁴²⁸ EPPRECHT, Marc. Introduction. In: EPPRECHT, Marc (org.). *Unspoken facts*. A history of homosexualities in Africa. Harare, Zimbábue: GALZ and Ann Arbor; Africa Books Collective, 2008, p. 12-3. Como explicam Epprecht e Naphy, a ideia de que não haveria "homossexualidade" na África foi gerada no contexto da expansão imperialista das potências capitalistas europeias, entre os séculos XVIII e XIX, tendo sido, por conseguinte, informada por ideias científicas e modernas de raça, de hierarquias raciais, de branquitude e do fardo do homem branco. Ou seja, era uma ideia fundada em concepções racistas e que fazia suposições infundadas sobre o erotismo nas culturas africanas. Em primeiro lugar, supunha que os povos africanos seriam primitivos e naturais (o que nos séculos XVIII e XIX, queria dizer animais), logo, dominados pelos "instintos" (uma categoria, como mostraram autores como Foucault e Halperin, desenvolvida no contexto da articulação do dispositivo da sexualidade). Por essas razões, os africanos só poderiam ser "heterossexuais" (outra categoria naturalizada) ou reprodutivos, uma vez que, em uma visão de fundo grega, assumia-se que a homossexualidade fosse uma invenção da civilização. "Essa vontade de identificar os africanos como uma raça 'pura' e 'primitiva' implicava encaixá-los à força na noção preconcebida de como deveria ser essa raça. Tornava também muito mais fácil defender que eles precisavam da mão pesada da Europa cristã para os 'civilizar' e 'proteger'". NAPHY. *Born to be gay*, p. 160-2.

¹⁴²⁹ NDASHE, Sibongile. A história única a homofobia africana é perigosa para o ativismo LGBTI. In: REA, Caterina; PARADIS, Clarisse Goulart; AMANCIO, Izzie Madalena Santos (orgs.). *Traduzindo a África Queer*. Salvador: Editora Devires, 2018, p. 78-88.

¹⁴³⁰ "Uma exploração mais complexa da história e da política LGBTIQ africanas, em conjunto com o estudo do colonialismo, nos levará à compreensão da relação entre a opressão da população negra em geral, e das mulheres, e dos LGBTIQ, em particular". BLESSOL, Gathoni. Lutas LGBTI *Queer* como outras lutas em África. In: REA, Caterina; PARADIS, Clarisse Goulart; AMANCIO, Izzie Madalena Santos (orgs.). *Traduzindo a África Queer*. Salvador: Editora Devires, 2018, p. 107.

desde a década de 1990, como apontou Deborah P. Amory, ainda que sejam campos pouco conhecidos na academia brasileira.¹⁴³¹ Não obstante, desde a década de 1980, a historiografia brasileira conta com as intervenções de Luiz Mott sobre os pontos da história das sexualidades africanas que se conectavam com as experiências eróticas de africanos trazidos à América portuguesa no contexto do tráfico atlântico de escravizados.¹⁴³² Consequentemente, hoje podemos construir uma imagem mais nítida das múltiplas práticas e dos diversos estilos de subjetivação homoeróticos que existiam em muitas partes do continente africano entre os séculos XVI e XVIII, ficando totalmente afastada a ideia racista, homofóbica e imperialista de que não haveria "homossexualidades africanas".

De modo geral, podemos falar que, nas várias culturas africanas, o homoerotismo era experimentado de acordo com ordens de gênero bastante diversas daquela que era familiar aos europeus na Época Moderna. Isso significa que as relações homoeróticas se interseccionavam com identidades de gênero variadas, que nem sempre funcionavam de acordo com o binômio homem-mulher ocidental, gerando outros gêneros e outros arranjos.¹⁴³³ Exemplos desses arranjos não-ocidentais são as identidades *jimbandas* e *quimbandas*, estudadas por Mott a partir de documentos inquisitoriais e de relatos de viajantes europeus. Não surpreendentemente, os olhares ocidentais do inquisidor e do viajante enquadraram essas pessoas como sodomitas, reduzindo a diversidade cultural e de gênero dos povos da costa da África Ocidental a uma categoria jurídica cristã de culpa e estigma. Segundo as análises de Mott e, mais tarde, de Figari, as pessoas *jimbandas* e

¹⁴³¹ AMORY, Deborah P. Homosexuality in Africa: issues and debates. *Issue: A Journal of Opinion [African Studies Review]*, Cambridge, 25 (1), 1997, p. 5-10.

¹⁴³² MOTT, Luiz. *Escravidão, homossexualidade e demonologia*. São Paulo: Ícone, 1988, p. 19-47; MOTT, Luiz. O sexo cativo: Alternativas eróticas dos Africanos e seus descendentes no Brasil escravista. In: MOTT, Luiz. *O sexo proibido*. Escravos, gays e virgens nas garras da Inquisição. Campinas, SP: Papirus, 1988, p. 17-74.

¹⁴³³ Segundo a socióloga e feminista nigeriana negra Oyèrónkẹ Oyèwùmí, nas sociedades Oyó-Iourubá, não existira a categoria social “mulheres” (tampouco existiria, obviamente, a de “homem”), no sentido que ela possui no Ocidente. O argumento central da autora é que a categoria “mulher”, definida estritamente em termos de gênero, não pode ser localizada na sociedade pré-colonial iorubá, ou seja, "mulher" como categoria de identidade de um grupo social, caracterizado por seus interesses comuns, desejos ou posição social, não tinha forma ali, porque inexistia ali a mesma lógica de organização social estruturante das sociedades ocidentais. Diferente do que ocorria (e ocorre) na cultura ocidental, na iourubá, o corpo generificado não era a fundação da organização social e da identidade, existiam outros sistemas de poder que serviam de canais primários de expressão das relações de poder e da hierarquia social, tais como o sistema de linhagem e etário. Oyèwùmí, Oyèrónkẹ. *The invention of women*. Making an African sense of Western gender discourses. Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 1997, p. IX-XIII. Para uma crítica à proposta de Oyèwùmí, ver BAKARE-YUSUF, Bibi. “Yorúbás don’t do gender”: a critical review of Oyèrónkẹ Oyèwùmí’s *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. *African Identities*, 1(1), 2003, p. 121–142.

quimbandas eram transgêneras, no sentido de que excediam o binário ocidental homem-mulher. Eram pessoas cujos corpos possuíam órgãos designados como masculinos e que se travestiam e se comportavam, na maioria ou em todos os aspectos de sua vida, segundo as normas da feminilidade em suas culturas, performatizando o gênero em ruptura com os padrões hegemônicos de masculinidade no Ocidente.¹⁴³⁴ Mott e Figari destacam que essas pessoas podiam desempenhar papéis sociais importantes em suas sociedades de origem, como o de feiticeiros e/ou sacerdotes (em um contexto de vinculação entre o sagrado, a androginia ou indefinição de gênero e relações de poder), gozando de respeito e, em alguns casos, de autoridade política.¹⁴³⁵ Segundo Blessol, em Angola, essas pessoas transgêneras eram chamadas *chibados*. Também teria sido comum o casamento entre dois homens, cujas uniões poderiam ser honradas e valorizadas.¹⁴³⁶

A historiografia das sexualidades e das homossexualidades africanas tem demonstrado a realidade histórica de uma diversidade de arranjos de gênero e de práticas homoeróticas, tanto masculinas, como femininas, em várias regiões do continente, motivo pelo qual não temos como nos alongar ou detalhar sequer uma pequena parcela dessa diversidade aqui, tampouco é esse o objetivo do texto.¹⁴³⁷ O que nos importa ressaltar é como o homoerotismo poderia ter existido no espaço de experiências da personagem José, um negro africano, trazido da região de Benguela, na colônia portuguesa de Angola, aos vinte anos, para a América portuguesa e ainda precariamente aculturado, uma vez que se assumia, após cinco anos de cativo, boçal. Como vimos acima, José negou veementemente ter praticado o sexo anal com seu senhor por sua livre vontade, tendo

¹⁴³⁴ "Para a Inquisição, contudo, a fluidez do gênero de Antônio/Vitória, o modo como ele(a) subvertia a masculinidade ao viver seu gênero performativamente como mulher (de fato, as práticas de gênero da personagem podem indicar uma subversão da externalidade em geral do gênero, ao mostrar como, dentro do ambiente cultural restritivo, ele poderia ser subvertido) era inadmissível. Um tal ser não poderia ter existência dentro do imaginário cultural dos inquisidores, salvo caso se tratasse de um hermafrodita". ROCHA, Cássio Bruno de Araujo. Sodomitas no mundo ibérico quinhentista: afirmação e subversão dos padrões identitários da masculinidade. *Bagoas*, estudos gays, gênero e sexualidade, Natal, RN, n. 14, 2016, p. 33.

¹⁴³⁵ MOTT. *O sexo proibido*, p. 27-8; FIGARI. *@s outr@s cariocas*, p. 36-40. Interpretação semelhante é oferecida por Naphy, "É possível colocar a hipótese de que algumas sociedades tenham chegado à conclusão de que certos indivíduos, incapazes ou relutantes em participar no alargamento do grupo através da procriação, estavam destinados (pela natureza ou pelas divindades) a desempenhar outras funções necessárias ao mesmo grupo. Isto é, a homossexualidade [sic] tinha um desígnio na ordem maior das coisas e, por isso, um lugar na vida digna e próspera da comunidade". NAPHY. *Born to be gay*, p. 165.

¹⁴³⁶ BLESSOL. Lutas LGBTI *Queer* como outras lutas em África, p. 106.

¹⁴³⁷ Para mais informações sobre a diversidade de gênero e homoerótica em várias culturas africanas, desde o período colonial até a contemporaneidade, ver: EPPRECHT, Marc. *Hungochani*. The history of a dissidente sexuality in Southern Africa. Quebec: McGill-Queen's University Press, 2004; EPPRECHT, Marc. *Hetero sexual Africa?* The history of an idea from the Age of Exploration to the Age of AIDS. Athens: Ohio University Press, 2008; MURRAY, Stephen; ROSCOE, Will (orgs.). *Boy-wives and Female Husbands*. Studies of African homosexualities. London: Macmillan, 1998.

consentido ser penetrado apenas por medo do castigo e pelo desejo que sentia de ter relações sexuais com Domingas. Ainda mais, disse que, em sua terra, na África Ocidental, uma prática como a que realizava João Carvalho era condenável e punida com a morte pelo fogo. Tendo em vista que relações homoeróticas e identidades transgêneras tinham um lugar social reconhecido e respeitado nas sociedades africanas em praticamente todas as regiões do continente ao sul do Saara, o que poderia querer dizer o escravo?

Provavelmente, que os atos praticados por ele e João de Barros não poderiam ser entendidos da mesma forma que as identidades *jimbanda*, *quimbanda* ou *chibado* mencionadas acima. Isso porque nenhum dos dois performatizavam o gênero em direção à feminilidade ou a um terceiro gênero. José e João Carvalho se identificavam e experimentavam, performativamente, o gênero como homens, segundo os signos da masculinidade. Como temos visto ao longo da tese (bem como estudamos em trabalhos anteriores), a masculinidade, em ordens patriarcais, se caracteriza por um horror à passividade (o que se deve entender como ser penetrado) e por um correlato culto ao falo penetrador, resultando em práticas de virilidade agressiva e exorbitante.¹⁴³⁸ Por esse ponto de vista, podemos conceber que ser penetrado teria significado para José uma angustiante perda de masculinidade (pouco remediada pela prática erótica penetrante que ele ao mesmo tempo realizava) e um deslocamento forçado do que concebia, subjetivava, como seu lugar em um universo generificado. Essa angústia parece ter sido canalizada pelas técnicas interpelativas da Igreja em uma sujeição explicitada na profissão de arrependimento manifestada por José ao final de seu segundo interrogatório, em uma teatralização da sua culpa, o que, como temos visto, era comum às estéticas de existência sob o Antigo Regime, além de ser ativamente estimulada pelos agentes eclesiásticos nos termos do processo.¹⁴³⁹

Consideremos, agora, as práticas de subjetividade de Domingas, escrava, preta, crioula de João Carvalho de Barros, contando mais ou menos 30 anos de idade, que nos permitem perscrutar a dimensão de gênero (ligada às formas de feminilidade) da violência escravista. Ela foi interrogada em duas oportunidades, primeiramente no dia 04 de abril, e, depois, no dia 27 do mesmo mês de 1703. Em algum momento entre uma sessão e outra, ela foi presa a mando do ordinário da Bahia, provavelmente por ter ficado óbvia sua participação em cópulas sodomíticas com seu senhor. A partir do material de seus

¹⁴³⁸ ROCHA. *Masculinidades e Inquisição*, p. 146-7.

¹⁴³⁹ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 15097, fl. 23.

dois depoimentos e de passagens de referimentos a ela feitos por quase todas as outras testemunhas, temos muito elementos para construir uma figura do estado de subjetivação angustiante em que ela deveria se encontrar nos tempos que antecederam o estouro do caso e durante sua prisão na Bahia, até ser enviada a Lisboa. O primeiro ponto a se destacar é que, diferentemente de José, Domingas era de qualidade crioula, o que significava que nascera na América portuguesa, tendo tido mãe africana, que se chamava Maria de Barros, preta natural de Angola (seu pai, como era usual, não foi nomeado).¹⁴⁴⁰ A qualidade de crioulo poderia indicar também como Domingas era nascida na casa de seu senhor.¹⁴⁴¹ De todo modo, ela era uma mulher nascida e criada na sociedade colonial, escravista e cristã da América portuguesa, o que implicava consequências importantes para as suas práticas de subjetivação. Diferentemente de José, ela era muito mais inclinada a ter uma relação de culpa e medo consigo mesma em relação às suas práticas e aos seus desejos eróticos, tanto mais no que dizia respeito a atos aos quais ela se sentia obrigada e não necessariamente desejava.

Vejamos como Domingas começou a abordar sua relação com João Carvalho de Barros e alguns dos outros escravos da casa:

E perguntada ela, testemunha, pelo conteúdo no auto que se fez do réu preso, disse que é verdade que, quando o prenderam, estava o dito João Carvalho de Barros deitado na sua cama com o preto chamado José, que era seu escravo, e com o qual dormia quase todas as noites carnalmente, como se fora mulher, pelo vaso posterior. Como ele, testemunha, viu por muitas e muitas vezes, no decurso de três ou quatro anos que há que o comprou. E a razão que ela testemunha tem de o saber é porque o dito João Carvalho, seu senhor, anda amancebado com ela testemunha, haverá alguns dez anos, usando dela pelo vaso natural, como mulher que é. E que tanto que comprou o dito negro José, andados poucos dias, o mandou uma noite para a cama em que dormia o mesmo João Carvalho, onde ela testemunha já estava deitada. E depois do dito João Carvalho dormir com ela testemunha carnalmente pelo seu vaso natural, mandou que o dito negro José dormisse também com ela pelo mesmo vaso. E depois de acabada a dita cópula, mandou o negro para fora, ficando com ela na cama e lhe disse que, com aqueles escravos que ele quisesse, dormisse ela, testemunha, lhe fizesse a vontade, que a deveria forra. E logo na noite seguinte, tornou a mandar deitar o dito negro com ele na cama e com ela testemunha. E mandou que o dito negro se pusesse em cima dela testemunha, como mulher, pelo seu vaso natural. E tanto que o dito negro José se pôs em cima dela testemunha, logo o dito João Carvalho de Barros se pôs em cima do dito negro. E pelo que diziam e ela sentia, conhecia claramente que lhe estava metendo o membro pela parte posterior de seu corpo do dito negro José e que, lá dentro, derramava semente, porque eles mesmos o diziam no dito ato. E sabe ela testemunha que, antes de suceder isso, disse o dito João Carvalho ao dito preto José que havia de dormir com ele carnalmente, e, porque o dito preto lhe respondeu que tal coisa não havia de consentir, lhe deu o dito João Carvalho muito açoite. E, assim, por esta razão do castigo que o dito seu senhor lhe deu

¹⁴⁴⁰ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 15097, fl. 7.

¹⁴⁴¹ PAIVA. *Dar nome ao novo*, p. 203-4.

e pelo amor que o dito preto tinha a ela, testemunha, e desejo de dormir com ela, por estas causas, consentiu que o dito João Carvalho cometesse com ele o pecado nefando. O qual cometeu muitas vezes, as muitas que tem dito, pois era quase todas as noites no decurso de três anos. [...] Disse mais ela testemunha que foi tal a cegueira do dito João Carvalho, que, do natal próximo passado até o entrudo deste, que agora passou, dormiu com ela três vezes pelo vaso posterior, mandando-a deitar, a ela testemunha, de bruços, com as costas para cima, e lhe metia o membro pelo vaso posterior, onde ela testemunha o sentia derramar a semente. Depois, pelo decurso da noite, para contentar a ela testemunha, que se mostrava enfadada de cometer tal pecado, dormia então com ela pelo seu vaso natural.¹⁴⁴²

Domingas começou seu relato pondo o foco na relação entre João Carvalho e José, uma estratégia narrativa de acordo com a verdade que o tribunal queria que ela produzisse. Assim, vemos como o senhor obrigou o escravo a se dobrar ao seu apetite erótico, por meio tanto de castigos (João Carvalho açoitou José, quando esse explicitamente o recusou), como de um prêmio bastante particular e de interesse de José, partilhar o leito com Domingas. É interessante notar que, do ponto de vista da escrava, José estava apaixonado por ela. Na Época Moderna, considerava-se a paixão um sentimento perigoso, uma vez que dizia de um apetite dos sentidos (logo, nascida da concupiscência da vontade) que perturbava o estado natural do homem e lhe podia fazer agir contrariamente

¹⁴⁴² "E preguntafa ella testemunha pello Contheudo no auto / que se fes do Reo prezo; Disse que he uerdade que quando o pRen / deraõ, estaua o dito Joaõ Carualho de Barros, deitado na sua / cama com o preto chamado Jozeph que era seu escrauo e com / o qual dormya quase todas as noutes carnalmente, como se / fora molher pello vazo posterior, como ella testemunha vio / por muitas e muitas uezes, No discurso de tres ou quatro annos / que há que o comprou. E a Rezaõ que ella testemunha tẽ de o saber / hé porque o dito Joaõ Carualho, seu senhor, anda amançebado / com ella testemunha hauerá alguns dês annos, uzando della / pello Vaso Natural, como molher que hé; E que tanto que / comprou o dito negro Jozeph, andados poucos dias o mandou / hu huã noute para a cama em que dormya o mesmo Joaõ Car / ualho, adonde ella testemunha já estaua deitada, e depois do / dito Joaõ Carualho dormir com ella testemunha carnalmente / pello seu vazo natural; mandou que o dito Negro Jozeph dur / misse tambem com ella pello mesmo vazo, e depois de aca / bada a dita copula mandou o negro pera fora, ficando / com ella na Cama, e lhe disse que com aquelles escrauos que / elle quisece dormisse ella testemunha lhe ficou a uontade, e / que adeue aria forra. E logo na noute seguinte, tornou // Tornou a mandar deitar o dito negro com elle na Cama, e com / ella testemunha, e mandou que o dito negro se pusece em Sima / della testemunha, como molher pello seu vazo natural, e tan / to que o dito negro Jozeph se pos em sima della testemunha, / logo o dito Joaõ Carualho de Barros se pós em sima do dito negro / e pello que deziaõ, e ella sentia conheçia claramente que lhe / estaua metendo o membro pella parte posterior de seu corpo do / dito negro Jozeph, e que lá dentro derramaua semente porque / elles mesmo o deziaõ no dito acto; E sabe ella testemunha que / antes de succeder isto disse o dito Joaõ Carualho ao dito preto / Joze' que hauya de durmir com elle carnalmente, e porque / o dito preto lhe Respondeo que tal couza Naõ hauya de consentir / lhe deu o dito Joaõ Carualho muito assoute; e assy por esta Re / zaõ do castigo que o dito seu senhor lhe deu, e pello amor que o dito preto / tinha a ella testemunha, e dezeios de durmir com ella, por / estas causas consentio que o dito Joaõ Carualho cometesse com elle / o peccado Nefando; o qual cometeo as muitas uezes, e muitas que / tem dito pois era quase todas as noutes No discurço de tres an / nos; [...] / Disse mais ella testemunha que foy tal a segueyra do dito Joaõ / Carualho, que do Natal proximo passado, até o Intrudo este / que agora passou, durmio com ella tres uezes pello uazo posterior / mandandoa deitar a ella testemunha de brussos, cõ as costas para / Syma e lhe metya o membro pello Vazo posterior a donde ella tes / temunha sentia derramar a semente; vao depois pello discor / ço da Noute pera contentar a ella testemunha que se mostraua / enfadada de cometer tal peccado durmya entaõ com ella / pello seu vazo Natural". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 15097, fl. 7-8.

à razão.¹⁴⁴³ Aos olhos de Domingas, José parece ter se comportado exatamente assim, ao deixar-se sodomizar pelo senhor, em troca da possibilidade de dormir com ela. Notemos que, por esse fio de pensamento, Domingas deslocava a maior parte da culpa pelos pecados cometidos para João Carvalho, ainda que, em José, persistesse a mácula de ter-se deixado usar carnalmente como mulher. Vemos como a angústia sentida por José acerca de seu estatuto como homem tinha algum fundamento, uma vez que a personagem que ele provavelmente mais desejasse que o reconhecesse como homem, logo, um potencial parceiro erótico-afetivo, o considerava senão menos que isso, pelo menos fustigado em sua honra viril de representante do gênero masculino, uma vez que, fosse pela razão que fosse, concordara que o senhor dormisse com ele "como se mulher fora".

O relato de Domingas, progressivamente, vai mudando o foco das relações entre João Carvalho e José, para aquelas que ela própria mantinha com seu senhor. Ficamos sabendo que ela mantinha uma relação de mancebia fazia dez anos com João Carvalho, o que não era uma situação incomum entre senhores e suas escravas na sociedade colonial, ao contrário, era um traço naturalizado da condição racial e de gênero das mulheres escravizadas.¹⁴⁴⁴ O relacionamento tríplice, incluindo o africano José, principiara por volta do ano de 1700, quando ele fora adquirido por João Carvalho, mas tal prática não constituía, a essa altura, novidade para Domingas, pois, conforme relatou adiante, havia sete anos que o senhor a forçava a ter relações sexuais com o escravo Gonçalo, havia seis anos com o escravo Matheus e, havia cinco, com o escravo Gaspar.¹⁴⁴⁵ Portanto, José foi mais um numa sucessão de homens aos quais Domingas era forçada a submeter-se sexualmente. Essa prática, imposta pelo senhor deles, mostra como, na sociedade colonial escravista, as relações de mancebia entre senhores e suas escravas facilmente poderiam resvalar para alguma forma próxima à alcovitagem e/ou prostituição, o que, muitas vezes, gerava atritos, conflitos e violências entre as partes envolvidas.¹⁴⁴⁶ João Carvalho podia

¹⁴⁴³ BLUTEAU, Raphael. Paixão. In: BLUTEAU, Raphael. Vocabulário português & latino: aulico, anatomico, architectonico [...]. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 - 1728, v. 6, p. 188-9. Disponível em: <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/paixa%C3%B5>. Último acesso em out.2020.

¹⁴⁴⁴ Vainfas explica que o concubinato ou amancebamento era uma situação corriqueira em todas as camadas sociais da colônia, sendo um resultado típico das condições sociais produzidas pelo colonialismo e pela escravidão. "A tendência geral era, porém, a de confundir exploração social e sexual, unindo-se os senhores, casados ou solteiros, às negras e mulatas da casa-grande ou da senzala". VAINFAS. *Trópico dos pecados*, p. 77.

¹⁴⁴⁵ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 15097, fl. 8.

¹⁴⁴⁶ FIGUEIREDO. *O avesso da memória*, p. 132-7. O dicionarista Dom Raphael Bluteau assim definiu o verbo *alcovitar*: "Ser terceiro, para cõcertar illicitos ajuntamentos. *Lenocinium facere. Lenocinari. Cic*". Ao mesmo tempo, definiu *alcoviteira* como "Molher, que entrega molheres, & dà casa de alcouce", e

não ganhar dinheiro ao oferecer os serviços sexuais de Domingas, porém, ganhava algo que talvez desejasse ainda mais, como veremos a seguir, o desfrute dos corpos de seus escravos.

Do ponto de vista de Domingas, sua relação, já duradoura, de concubinato com seu senhor chegou a um ponto insustentável, quando ele decidira forçar ela também à sodomia. Vemos como ela diz que *a cegueira de seu senhor* chegara a um nível tal que ultrapassara um limite não-dito do que Domingas poderia suportar sem procurar um escape drástico. O ponto de virada era recente, datava do Natal anterior ao momento de seu depoimento, em início de abril, quando ela foi primeiramente forçada por João Carvalho a realizar o sexo anal. Entre o Natal e a festa do entrudo, sucederam-se outras três cópulas sodomíticas. Embora talvez julgasse denunciar o que entendia e descrevia como "uma cegueira" – ou seja, uma falta de razão, um crime de irracionalidade contra a natureza (no que vemos a presença dos sentidos da sodomia conforme constituída discursivamente no dispositivo da carne cristã, com a evocação de uma caracterização da sodomia nos mesmos termos do sermão da fé que estudamos na Parte II e a circulação do enunciado da irracionalidade sodomítica entre os vários estratos culturais, conforme vimos anteriormente) –, Domingas, inadvertidamente, denunciava a si mesma, o que certamente conduziu à sua prisão.

Em seu segundo depoimento, estando já presa, a escrava detalhou um pouco suas tentativas de resistência ao pecado nefando imposto por seu senhor. Porém, antes de passarmos à análise desse interrogatório, acompanhemos como várias testemunhas do processo referiram-se a Domingas, para percebermos o sentido preciso em que o sexo sodomítico entre ela e João Carvalho pode ter significado uma violência intolerável.

alcoviteiro como "Torpe medianeiro, & ministro infame da luxuria alhea". *Alcouce*, por sua vez, foi definido por Bluteau como "casa de alcouce. Aquela, em que se dão commodos para lascivos commercios [...] ganhar a vida com dar casa de Alcouce". BLUTEAU, Raphael. *Alcouce; Alcovitar; Alcoviteira, Alcoviteiro*. In: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico* [...]. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 - 1728, v. 1, p. 226-7. Disponível em <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/alcovitar>. Acesso em jan.2021. As Ordenações filipinas tipificavam o crime dos alcoviteiros no título XXXII do Livro V, cuja denominação era *Dos alcoviteiros, e dos que em suas casas consentem as mulheres fazerem mal de seus corpos*. *Ordenações Filipinas*, Livro 5 Tit. 32: *Dos alcoviteiros, e dos que em suas casas consentem as mulheres fazerem mal de seus corpos* Disponível em <http://www1.ci.uc.pt/ihiti/proj/filipinas/l5p1182.htm>. Acesso em jan.2021. Finalmente, as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (que seriam promulgadas poucos anos depois desse caso, em 1707) especificavam *Como devem ser castigadas as pessoas compreendidas neste crime* "da Alcovitaria e Alcouce" no título XXV do Livro V. VIDE. *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia*, p. 496.

Na breve investigação movida no tribunal eclesiástico da Bahia, foram ouvidas como testemunhas as pessoas que estiveram presentes na operação de flagrante e prisão de João Carvalho e de José, ou seja, vários de seus vizinhos, bem como algumas outras que foram referidas nos ditos delas, das quais se presumiu que tivessem informações sobre o caso. Várias relataram os castigos que João Carvalho impunha a Domingas, descrevendo-os como rigorosos, cruéis e extraordinários. Manoel da Rocha, um homem pardo e solteiro, de por volta de cinquenta anos, que havia três anos e meio exercia a função de feitor na fazenda de João Carvalho de Barros, um dos que acorrera à casa do rendeiro no momento de sua prisão, deu detalhes sobre a fama pública do réu como sodomita, tendo ouvido relatos dos seus escravos que não foram detidos naquela noite (Matheus, Gonçalo, Gaspar e João Barbeiro).¹⁴⁴⁷ O feitor também teve o que dizer sobre Domingas, enfatizando a maneira como João Carvalho a castigava. Vejamos:

Disse mais que, acudindo ele testemunha em uma ocasião, à noite, a crioula Domingas, escrava do dito réu, por lhe estar dando muita pancada e queria matá-la, lhe perguntou, no outro dia, que causa tinha o dito seu senhor para lhe dar tantos e tão cruéis castigos. Lhe respondeu a dita crioula que era por ela não querer consentir *no mais enorme pecado do mundo*. E examinando ele testemunha que casta de pecado era, lhe confiara a dita crioula que o dito seu senhor João Carvalho mandava pôr em cima dela um moleque dos declarados, e ele então se punha em cima do dito moleque. E que por não sofrer tal cousa, que antes ser cativa de um turco¹⁴⁴⁸ (Grifos nossos).

Termos similares aparecem no relato de outra testemunha. Dessa vez, trata-se de Estevão da Silva, homem casado, cuja qualidade não é explicitada (o que nos faz pensar que provavelmente era reconhecido como um homem branco), também vizinho de João Carvalho e uma das testemunhas de sua prisão. Também ele falou da fama pública do réu como sodomita, relatando a existência de uma murmuração na comunidade do Matoim a seu respeito, um murmúrio que crescia cada vez mais, mas que ele, a princípio, não considerou seriamente, porque soube por um seu escravo chamado Miguel, considerando que se tratava de "coisas de negros, que costumam dizer muita mentira". Ele parece ter se convencido apenas ao ouvir queixas diretamente dos escravos violentados analmente por

¹⁴⁴⁷ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 15097, fl. 11.

¹⁴⁴⁸ "Disse maes que accudindo elle testemunha em huã occasiã / á noute, á crioula Domingas escraua do dito Reo por lha / estar dando muita pancada, e queria Mattala, lhe pre / guntou ao outro dia, que cauza tinha o dito seu senhor para lhe dar / tantos, e taõ crueis castigos, lhe Respondera a dita Crioula // Crioula, que era por ella naõ querer consentir no maes E / norme peccado do Mundo; e examinando elle testemunha / que casta de peccado era, lhe confenara a dita Crioula, que o dito / seu senhor Joaõ Carualho, mandaua por em syma della húm / Moleque dos declarados e elle entaõ Se punha em Syma do dito / Moleque. E que por naõ sofrer tal couza quem a anter ser catiua / de hum Turco". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 15097, fl. 11.

João Carvalho.¹⁴⁴⁹ Sobre os castigos aplicados a Domingas, Estevão da Silva os descreveu da maneira seguinte:

Disse mais que Domingas, crioula escrava do réu, lhe dissera a ele, testemunha, perante sua mulher, que antes queria ser escrava de um turco, do que do dito João Carvalho. Porque com extraordinários castigos e muitas pancadas que lhe dera, a fez consentir três vezes a que tivesse com ele acesso pela parte posterior. E isto disse a dita Domingas muito tempos antes de prenderem ao dito réu.¹⁴⁵⁰

As duas descrições assemelham-se em dois sentidos principais. O primeiro é a caracterização dos castigos sofridos por Domingas como "tantos e tão cruéis" ou como "extraordinários", indicando que nenhum dos personagens envolvidos os considerava como usuais ou típicos da relação senhor-escravo comum. Algo ali já estava excedendo a normalidade, gerando perturbações nas relações escravistas locais da comunidade. Em segundo lugar, há um elemento nas palavras de Domingas que aparece duas vezes: a ideia de que seria preferível ser escrava de um turco do que de João Carvalho. O que quis dizer a escrava com essa comparação? No capítulo anterior, vimos como as categorias de mouro, mourisco, muçulmano ou, ainda, turco foram assimiladas à de sodomia, tomada como uma suposta característica comum e esperada nos povos islâmicos. Tratava-se de outra operação discursiva para assimilação de categorias de abjeção, como a que associara a sodomia ao gentio idólatra, ao herege e ao judeu, conforme estudamos na Parte I. Assim, ao dizer que a escravidão a um turco era preferível àquela a João Carvalho, Domingas estava dizendo que seu senhor era ainda pior, mais abjeto, que um turco. Isso se coaduna com o modo como ela descreveu a sodomia, "o mais enorme pecado do mundo". Começamos a ver, com essa frase, como Domingas experimentava as relações anais em que se viu envolvida, como se subjetivava como sujeito de desejo nos termos do dispositivo da carne, isto é, interiorizando um sentimento de culpa pelos atos e pelas violências a que fora submetida, mesmo contra a sua vontade, e de que maneira a sodomia que sofria pôde ser tomada como uma violência intolerável, excedendo o que era usual nas relações escravistas.

Manoel de Araújo, terceira testemunha interrogada pelo arcebispo, homem branco, casado, que vivia de sua roça e agência da lavoura, contando trinta e cinco anos,

¹⁴⁴⁹ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 15097, fl. 11-2.

¹⁴⁵⁰ "Disse maes que Domingas crioula escraua do Reo, lhe dissera a elle / testemunha perante sua molher que antes queria ser escraua de húm / Turco do que do dito Joaõ Carualho, porque com extra ordinarios / castigos, e muitas pancadas que lhe dera, a fés consentir tres uezes / a que tiuesse cõ elle acceno pella parte posterior; e isto disse / a dita Domingas muito tempo antes de prender ao dito Reo". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 15097, fl. 12.

pouco mais ou menos, foi outro que atendeu aos chamados do meirinho no momento da prisão do réu, conforme vimos mais atrás. Sobre Domingas e sua relação com João Carvalho, a testemunha relatou o seguinte:

E perguntado ele, testemunha, se, antes do réu ser preso, havia algum rumor de ele ser infamado de cometer o pecado nefando, disse que, haverá dois anos, pouco mais ou menos, que se murmurava. Posto que ele, testemunha, não dava a isto crédito. Se bem Domingas, preta crioula escrava do réu, dissesse por vezes a ele testemunha que *estava metida no inferno, e que se não atrevia com aquela vida, e que seu senhor lhe dava muitas pancadas, se ela lhe não obedecia*. E suposto que com ele, testemunha, se não declarava mais, contudo, diziam algumas mulheres, com quem tinha confiança, que o dito seu senhor não só a obrigava a que dormisse com os moleques, mas que, no mesmo tempo que o moleque estava em cima dela, dita crioula, o réu estava em cima dos ditos moleques.¹⁴⁵¹(Grifos nossos)

Por esse trecho, vemos como a murmuração ao redor de João Carvalho acontecia havia alguns anos, sendo movimentada por mulheres e escravos. Todavia, a princípio, a testemunha não lhe dava muito crédito, isto é, não acreditava na fama que se formava de que o réu cometia a sodomia. Mesmo suas conversas com Domingas, antes da prisão de João Carvalho, não parecem o ter convencido. Nessas conversas, a escrava lhe dissera que se sentia como desde já condenada ao inferno, porque não se atrevia a contestar a vida que seu senhor lhe proporcionava, devido aos castigos ("pancadas") que dele recebia. Ainda que Domingas não confidenciasse a Manoel de Araújo a razão para esse sentimento, nós podemos ver como a sua angústia e culpa a perturbavam havia anos, sugerindo que ela experimentava os atos eróticos de que participava como pecados que pesavam em sua consciência e que, em uma perspectiva fatalista, a condenariam à danação eterna. Lembremos como a mulher descrevera a sodomia a que era forçada pelo seu senhor como o "mais enorme pecado do mundo". O medo do juízo divino, da condenação imposta por um deus vingador era, afinal, ubíquo nas sociedades ocidentais na Época Moderna, conforme mostrou Delumeau.¹⁴⁵² Os que pecassem deviam esperar a, justa, vingança divina.¹⁴⁵³ Domingas estava, desde havia anos, subjetivando-se como um

¹⁴⁵¹ "E preguntado elle Testemunha se antes do Reo ser pRezo ha / uya algum Rumor de elle ser infamado de Cometter o peccado / Nefando disse que hauerá dous annos pouco mais ou Menos, que / se murmuraua, posto que elle testemunha não daua a isto / credito, se bem Domingas preta crioula escraua do Reo / disse por Vezes a elle testemunha que estaua metida no Infer / no e que senaõ atreuia cõ aquella Vida, e que seu senhor lhe // Seu senhor lhe daua muitas pancadas, se ella lhe não obedecia / e Supposto que com elle testemunha se não declaraua mais, com tudo / dizia alguás molheres, com quem tinha confiança que o dito seu / senhor não só a obrigaua a que durmisse cõ os moleques, mas que / no mesmo tempo que o moleque estaua em sima della dita crioula, / o Reo estaua em syrna dos ditos Moleques". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 15097, fl. 9-10.

¹⁴⁵² "De modo que a relação entre crime e castigo — já neste mundo — tornou-se uma evidência para a mentalidade ocidental". DELUMEAU. *História do medo no Ocidente*, p. 335.

¹⁴⁵³ "É portanto da natureza de Deus, porque é justo, vingar-se. O martelo das feiticeiras, baseando-se em um texto temível de Santo Agostinho, explica que Deus autoriza o pecado porque conserva o poder de punir

sujeito culpado por sua concupiscência, pelo que sentia como desejo culpado, ainda que não tivesse nunca desejado a sodomia. Além disso, parecia disposta a confidenciar seu estado mental a quem quisesse ouvi-la e com quem ela pudesse ter uma relação de confiança mínima ou que ela acreditasse que levaria adiante uma denúncia formal contra seu senhor. Veremos como ela confidenciou seu sofrimento a algumas pessoas exatamente nessas condições.

No primeiro caso, encontravam-se Felipa da Silva e Guiomar Pinheira. A primeira era uma mulher preta crioula forra, moradora na mesma vizinhança de Matoim e tinha quarenta anos de idade. Fora em sua casa que os agentes eclesiásticos se esconderam antes de efetuar a prisão de João Carvalho (e ela também acorrera à casa dele ao ouvir os gritos e convocação do meirinho), pelo que entendemos que Felipa da Silva era vizinha próxima, com oportunidade para ter contatos diários com Domingas, sedimentando uma relação de amizade entre elas. Em seu relato, encontramos indícios de que a fama pública de sodomita do réu era bastante antiga, datando de mais de sete anos, desde antes dele ir morar em Matoim. Sobre Domingas, Felipa da Silva compartilhou o que lhe contara sua vizinha:

[...] Isto ouviu ela, testemunha, dizer a Domingas, crioula escrava do dito João Carvalho. A qual também lhe disse que o dito seu senhor chamava a ela e aos ditos negros para cama e mandava se pusessem em cima dela por seu vaso natural. E posto assim o negro, ele, dito João Carvalho, se punha em cima do dito negro, cometendo o pecado nefando. E por ela não sofrer tanto e fugir, lhe dava o dito réu muitas pancadas, que *se via desesperada e se havia de botar no mar*.¹⁴⁵⁴ (Grifos nossos)

Vemos, aqui, como Domingas confidenciou a Felipa da Silva os detalhes da situação que a angustiava e a fazia sentir escrúpulos morais profundos.¹⁴⁵⁵ A insatisfação

os homens "para vingar-se do mal e para a beleza do universo [...] a fim de que jamais a vergonha da falta seja sem a beleza da vingança". DELUMEAU. *História do medo no Ocidente*, p. 336.

¹⁴⁵⁴ "[...] isto ouviu ella testemunha dizer a domingas cri / oula escraua do dito Joaõ Carualho a qual tambem lhe disse / que o dito seu senhor chamaua a ella e aos ditos negros para Cama / e mandaua se pusece em sima della por seu vazo Natural, / e posto assy o negro, elle dito Joaõ Carualho se punha em sima / do dito negro cometendo o peccado Nefando, e por ella naõ / poder sofrer tanto, e fugir, lhe daua o dito Reo muitas pan / cadas que se uya desesperada e se hauya de botar no mar". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 15097, fl. 10.

¹⁴⁵⁵ Referimo-nos, aqui, ao fenômeno cultural, típico da cristandade na Época Moderna, que Delumeau denominou "a doença dos escrúpulos". Segundo o historiador, tratar-se-ia das dores e angústias morais que atormentavam os cristãos no período, tornando-os convictos de sua danação, levando-os ao desânimo. "Em nossa civilização ocidental, essa doença da alma não atingiu apenas personagens fora de série. Ela foi um fenômeno relativamente disseminado, identificável, suscitando a reflexão dos especialistas da melancolia". Os profundos escrúpulos morais, que podiam ser sentidos por qualquer cristão, não apenas os ascetas penitentes mais devotos, eram estimulados pela confissão anual e obrigatória dos pecados, técnica que, como vimos anteriormente, impulsionava, nas palavras de Delumeau, "um extraordinário desenvolvimento da introspecção". DELUMEAU. *O pecado e o medo*, vol. 1, p. 598-601.

da escrava Domingas já explodira anteriormente em uma tentativa de resistência, uma fuga. Não temos mais informações sobre o episódio, apenas que, eventualmente, ela se encontrou de novo sujeita a João Carvalho, que a castigou duramente (o que era a recompensa usual dos escravos fugidos). A fuga dos escravos, segundo Lara, era uma das formas mais radicais de resistência dos cativos (junto à formação de quilombos), tendo sido uma prática endêmica ao sistema escravista. As fugas aconteciam por vários motivos, como se aproveitar de um momento de fragilidade momentânea da dominação senhorial (normalmente, a morte do senhor), se esconder depois de ter cometido um crime, escapar à prisão, buscar ajuda de um padrinho poderoso contra seu senhor, ou evitar castigos e maus-tratos.¹⁴⁵⁶ Domingas não foi a única escrava do plantel de João Carvalho a fugir, ao final das inquirições feitas pelo arcebispo, ficamos sabendo que ao menos dois dos escravos fugiram para o sertão (nesse caso, para escapar à prisão e provável envio ao Santo Ofício lisboeta).¹⁴⁵⁷ Como resultado da fuga frustrada, vemos a angústia mental de Domingas agravar-se, com ela confessando-se desesperada e prestes a tirar a própria vida, atirando-se ao mar. Estamos vendo como ela recusava com firmeza os atos eróticos a que seu senhor a forçava, sofrendo física e mentalmente. Podemos imaginar como ela se constituía como sujeito de seu desejo, sentindo culpa moral e espiritual até mesmo pelos estupros sofridos, nessas condições de cativo. Vai se conformando a imagem de alguém que se sujeitava e subjetivava como pecadora, culpada do pecado mais enorme do mundo, já metida no inferno, antes mesmo de morrer, e, conseqüentemente, desesperada — mas que, não obstante isso, ainda ensaiava formas de resistência à violência que cotidianamente sofria.

Com o testemunho de Guiomar Pinheira, vemos como Domingas considerava insuportáveis as sessões de sexo tríplice e as sodomias de seu senhor, tomando a situação como algo com potencial para esgarçar ou até romper a teia das relações de dominação entre senhor e escravo, vindo daí suas práticas de resistência. Guiomar Pinheira era uma mulher preta, de 45 anos, escrava de Manoel Correia de Brito e casada com Pedro Correia, preto forro e que também foi testemunha no processo. Na altura dos acontecimentos que antecederam a prisão do réu, Guiomar Pinheira trabalhava como sua escrava, como parte do acordo de arrendamento de terra estabelecido entre ele e Manoel Correia.¹⁴⁵⁸ Ou seja, trabalhava na mesma fazenda que Domingas. Isso lhe deu oportunidade para observar a

¹⁴⁵⁶ LARA. *Campos de violência*, p. 237-8.

¹⁴⁵⁷ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 15097, fl. 51.

¹⁴⁵⁸ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 15097, fl. 14.

relação senhorial entre João Carvalho e seus escravos, e como ela se refletia no cumprimento das atividades de trabalho diárias. Foi a partir daí que ela encetou uma conversa com Domingas que nos interessa:

E perguntada a quem ouvira dizer que o réu cometia o pecado nefando com seus escravos, respondeu que a Domingas, crioula escrava do réu, por ela, testemunha, a repreender de que não fazia o serviço que o réu lhe mandava, lhe dissera que não era possível obedecer-lhe, porquanto lhe mandava *coisas insuportáveis*. E perguntando-lhe ela testemunha que coisas eram essas, a dita Domingas, por ser muito amiga dela testemunha, lhe declarou que o réu mandava pôr em cima dela a qualquer dos seus escravos, que melhor lhe pareciam. E, então, ele, dito réu, se punha em cima do dito escravo e cometia com ele o pecado nefando.¹⁴⁵⁹ (Grifos nossos).

Pelo o que podemos interpretar dessa passagem, a angústia de Domingas estava já se refletindo em sua disposição para cumprir as tarefas diárias de que era encarregada (ela era a escrava responsável pela governança geral da casa),¹⁴⁶⁰ um sinal a mais de como a relação escravista entre ela e João Carvalho não estava funcionando adequadamente. A recusa ao trabalho, o mau cumprimento das funções ou até o negar a alimentar-se com a comida fornecida pelo senhor eram outras estratégias locais de resistência possíveis aos escravos, menos radicais do que a fuga e a formação de quilombos, mas que podiam ter um efeito sobre a produção e, principalmente, contestavam implicitamente a dominação escravista, visto que descumpriam seu exercício no cotidiano do trabalho.¹⁴⁶¹ Se Domingas se recusava a trabalhar ou a trabalhar satisfatoriamente, sabemos também que o escravo Garcia, outro dos que eram assediados e sodomizados pelo senhor, chegara ao ponto de recusar a comida da casa de João Carvalho, por causa das violências sexuais-anais que sofria (seria uma resistência motivada por ódio ou culpa? Ou os dois?).¹⁴⁶²

No caso da resistência de Domingas, sabemos mais claramente os sentimentos que a levavam a resistir dessa forma. Ela negava a obediência a João Carvalho, porque, do seu ponto de vista, suas ordens eram *insuportáveis*. Tal como Guiomar, somos obrigados a perguntar, que ordens eram essas? O que o senhor a mandava fazer que era tão extremo? Ao contrário da escrava, contudo, nós já sabemos de antemão a que ordens Domingas se

¹⁴⁵⁹ "E pReguntada a quem ouuira dizer que o Reo cometía o peccado / Nefando cõ seus escrauos, Respondeo que Domingas crioula escraua / do Reo, por ella testemunha a Reprehender de que não fazia o serviço / que o Reo lhe mandaua, lhe dissera que não era possiuel obedecerlhe, por / quanto lhe mandaua couzas insoportaeis, e preguntando lhe ella / testemunha que couzas eraõ estas, a dita Domingas por ser muito a / miga della testemunha, lhe declarou que o Reo Mandaua pôr em sima / della a qualquer dos seus escrauos que melhor lhe pareciaõ, e então / elle dito Reo se punha em sima do dito escrauo e Comettia cõ elle o pec / cado Nefando". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 15097, fl. 14.

¹⁴⁶⁰ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 15097, fl. 20.

¹⁴⁶¹ LARA. *Campos de violência*, p. 245-6; 340.

¹⁴⁶² DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 15097, fl. 9.

referia. Não se tratava de nenhuma atividade de trabalho comum, porque qualquer uma desse tipo seria aceitável em uma relação senhor-escrava. Não era sequer uma ordem para que Domingas mantivesse relações sexuais vaginais com ele, o que também sabemos que ela estava acostumada a fazer há uma década, sendo essa uma outra face, generificada, da dominação senhorial (violenta, mas naturalizada). Segundo Paiva, algumas modalidades de resistência escrava consistiram em práticas de enfrentamento ou de adaptação ao exercício cotidiano da dominação senhorial.¹⁴⁶³ Nesse sentido, manter uma relação erótico-afetiva de mancebia com o senhor, mesmo se, do nosso ponto de vista atual, como sujeitos formados por décadas de lutas feministas e raciais, representaria um estupro, podia funcionar, na sociedade escravista, como uma tática de resistência, na medida em que o desenvolvimento de uma relação mais ou menos próxima com o senhor, fosse com sentimentos mais ou menos sinceros, mas sempre teatralizados segundo as regras de uma etiqueta cortesã, era uma tática usual para a conquista da liberdade.¹⁴⁶⁴ Além disso, sabemos que, nos termos do discurso cristão da carne, regulando e engendrando a experiência cristã do sexo, em um casal homem-mulher, a responsabilidade e a iniciativa para a realização das relações sexuais, bem como para sua completa "satisfação", isto é, gozo, orgasmo das partes (ocorrência considerada indispensável para a reprodução, mas cujo prazer o discurso da carne sempre pretendeu limitar, o máximo possível, à sua função reprodutiva), era atribuída ao homem, nunca à mulher.¹⁴⁶⁵ Portanto, Domingas, mesmo não sendo casada de modo oficial com João Carvalho, não estava se referindo à sua relação erótico-afetiva, já antiga e naturalizada, com seu senhor. O que restaria? Quais eram, afinal, as tais *ordens insuportáveis* comandadas por João Carvalho a Domingas? — perguntas provavelmente pensadas por Guiomar Pinheira, com sua curiosidade

¹⁴⁶³ PAIVA. *Escravidão e universo cultural na colônia*, p. 93.

¹⁴⁶⁴ "Mas esses relacionamentos [entre senhores e suas escravas] eram extremamente comuns e elas souberam, com eficácia e pragmatismo, aproveitar a situação, mesmo quando derivada de um contato forçado pelo proprietário, o que também foi frequente". PAIVA. *Escravidão e universo cultural na colônia*, p. 199.

¹⁴⁶⁵ FOUCAULT. *Histoire de la sexualité 4*, p. 320-2. Indo além de Foucault, ao estudar a teologia medieval sobre o casamento e o débito conjugal, Vainfas detectou a construção da ideia do "privilegio feminino", nos termos seguintes. "Ao darem norma à 'cobrança' do *debitum*, os teólogos instituíram o que julgavam ser um 'privilegio feminino': o homem poderia manifestar-se claramente quando desejasse a sua mulher; esta, porém, deveria eximir-se de tal solicitação, ficando o marido obrigado a decifrar no semblante ou na sutileza gestual de sua esposa, a vontade do ato carnal. Foi Alberto Magno, no século XIII, quem instituiu tal norma, baseando-se no pudor e na vergonha que julgava naturais ao gênero feminino. Os teólogos posteriores seguiriam a sua fórmula: aos homens cabia a demanda explícita e às mulheres, a demanda implícita". VAINFAS. *Casamento, amor e desejo no Ocidente*, p. 39. Sobre a relação considerada obrigatória, pelos saberes pré-modernos, entre o orgasmo feminino e a geração, ver: LAQUEUR. *Making sex*, p. 1-24.

aguçada (saber da vida privada de outrem era, como temos visto, um traço comum nas sociedades de Antigo Regime).

Restavam as muitas noites de sexo tríplice entre Domingas, João Carvalho e algum dos escravos (*moleques*) da casa. Como temos visto, essa era uma queixa constante de Domingas, há vários anos. Além disso, mais recentemente, as cópulas sodomíticas havidas entre ela e seu senhor seriam um fator ainda mais grave para sua angústia e atribulações subjetivas. O sexo não-normativo, portanto, grupal e/ou anal, enquadrado como sodomítico, como *o pecado mais enorme do mundo*, era o que Domingas considerou como insuportável, como algo extraordinário o suficiente para fazê-la questionar a obediência que, como escrava, a princípio, sentia dever àquele que era seu senhor. Experimentada como uma violência insuportável, a sodomia rompia a naturalização da dominação senhorial exercida por João Carvalho, abrindo um espaço para que seus escravos a questionassem e a ela resistissem de várias formas.

O drama subjetivo de Domingas, indício de como suas práticas de subjetividade aconteciam no eixo das relações de saber-poder do dispositivo da carne, fica mais claro em sua segunda sessão de interrogatório perante o tribunal eclesiástico do arcebispado da Bahia, realizada no dia 27 de abril de 1703, quando Domingas já estava presa, visto que ela própria confessara ter praticado a sodomia ao menos três vezes com seu senhor. Ainda que forçada, como escrava, aos olhos da Igreja, ela não deixava de ser uma espécie de cúmplice. Além disso, como vimos na Parte II, o Santo Ofício conquistara hegemonia na jurisdição sobre o pecado nefando, de modo que o julgamento sobre Domingas deveria caber aos inquisidores, não ao prelado colonial. Destarte, nessa segunda sessão, a escrava confessou novamente as três cópulas sodomíticas que manteve com João Carvalho. Porém, frisou que elas aconteceram sem seu consentimento (um argumento similar àquele usado por Maria Machada em sua defesa inicial, conforme vimos no capítulo 4, inferindo que, se não houve consentimento, não poderia ter havido intenção da ré no pecado, o que deveria minorar grandemente sua culpa, no quadro da teologia moral da confissão na Época Moderna). É interessante notar que Domingas distinguia as cópulas anais (as quais enquadrava como sodomia), das demais formas de sexo que era acostumada a ter com seu senhor, dizendo que se resignava às primeiras, devido aos rigorosos castigos que recebia, mas que se satisfazia, ou seja, se deleitava, somente com as segundas.¹⁴⁶⁶

¹⁴⁶⁶ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 15097, fl. 20.

Perguntada diretamente pelo arcebispo se sabia o quão grave era o pecado que cometia, Domingas deu um relato que nos interessa sobremaneira, porque, por meio dele, temos acesso a mais detalhes de como ela experimentava a sodomia, o lugar dessa categoria em suas práticas de subjetividade e as resistências que ensaiou contra o que considerava uma violência insuportável.

E perguntada se sabia a gravidade desse pecado, respondeu que fazendo ela, respondente, algum reparo na primeira vez que o dito João Carvalho a solicitava, ele lhe respondeu que não importava, que tudo era o mesmo, e ela, como escrava, ignorava e consentiu. Porém, dizendo-lhe uma sua amiga que *era tão grande pecado, que nenhum confessor a havia de absolver*, ficou ela respondente *tão temerosa*, que lhe tornando a falar o dito João Carvalho, disse ela respondente que não queria. De que ele tomou tal raiva, que lhe deu rigorosos açoites com correias, e ela, de medo do cruel castigo, consentiu mais duas vezes. E tratou logo de o dizer a um vizinho para os vir denunciar. E este se chama Estevão da Silva. Por ela ser escrava e não poder largar a casa do dito seu senhor e vir fazer a dita denúncia como queria e era obrigada.¹⁴⁶⁷ (Grifos nossos)

O sexo anal não parece ter sido nunca algo desejado por Domingas, ainda que ela talvez nem sempre estivesse ciente (ela alega sua ignorância como escrava) de sua gravidade na teologia moral cristã. Isto é, Domingas talvez não soubesse, antes de se ver em uma relação sodomítica, como o discurso da carne cristã constituía a sodomia como um pecado abominável, monstruoso, irracional e similar (mas não idêntico) à heresia, conforme estudamos na Parte I. Sabendo ou não, ou até certo ponto, Domingas tentou negar a primeira cópula, mas foi convencida e/ou intimidada por João Carvalho a ceder, ouvindo de seu senhor que não se trataria de um pecado mais grave do que qualquer outro. Veremos, a seguir, que, em seus interrogatórios diante do arcebispo, João Carvalho não manteve a mesma opinião de que o sexo anal não era um pecado grave.

Tendo se resignado à primeira cópula sem maiores argumentos, Domingas mudaria de atitude nos encontros seguintes. Isso porque ela ouvira de uma amiga – vemos, mais uma vez, a importância das relações de vizinhança, afetivas e amistosas para a sobrevivência das pessoas escravizadas, formando uma rede de ajuda mútua e de

¹⁴⁶⁷ "E pReguntada se sabia a graueza deste peccado Respondeo / que fazendo ella Respondente algũ Reparo a primeyra ues, que o dito Joaõ / Carualho, a solliçitava, elle lhe Respondeo que não importaua que / tudo era o mesmo, e ella Como escraua Ignoraua e Consentio // O Consentio, porem dizendolhe huã sua amiga que era tão grande pec / cado que nenhum Confessor a ahauya de absoluer, ficou ella Respondente / taõ temeroza, que tornandolhe a fallar o dito Joaõ Carualho, disse ella / Respondente que Naõ queria, de que elle tomou tal Rayua que lhe deu / Rigurozos assoutes com correyas, e ella de medo do cruel castigo con / sentio maes duas ueses, e tratou Logo de o dizer a hum Vizinho para / os uir denunçiar, e este se chama Esteuaõ da Sylua, por ella ser / escraua, e não poder Largar a caza do dito seu senhor e uir fazer / a dita denunciaçãõ como queria, e era obrigada". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 15097, fl. 20-1.

informações¹⁴⁶⁸ – que a sodomia era um pecado tão grande, que nenhum confessor a poderia absolver. Foi essa informação específica que, acima de tudo, atemorizou Domingas, fazendo-a perceber que o tipo de sexo a que seu senhor a obrigava era uma violência não só insuportável, como um crime grave o suficiente para exceder o âmbito privado da relação senhor-escravo e mobilizar instâncias públicas, no caso, o tribunal eclesiástico do arcebispado. Conforme vimos na Parte II, houve uma disputa entre inquisidores e confessores a respeito do foro no qual o pecado nefando deveria ser confessado e em que condições poderia ser perdoado, ocorrendo uma vitória inquisitorial. Com isso, tornou-se costume que os confessores não poderiam perdoar, no foro privado da consciência, antes que o penitente se confessasse também no foro externo da justiça inquisitorial.¹⁴⁶⁹ Destarte, inexistindo um tribunal da Inquisição na Bahia, ou na América portuguesa em geral, Domingas poderia ver bloqueado seu acesso imediato ao perdão e, conseqüentemente, à salvação. Como poderia ela alcançar o perdão dos inquisidores, ou seja, como poderia se apresentar formalmente ao Santo Ofício para ser julgada? De sua posição na sociedade colonial, ela necessitaria articular-se à rede de agentes externos da Inquisição, para fazer seu caso, após um intervalo de tempo que poderia ser grande, chegar às vistas dos inquisidores. Ao estimular uma denúncia contra seu senhor no Eclesiástico da Bahia, foi bem isso, de certa forma, que Domingas fez. A espera, porém, prolongava seu estado de pecadora, dilatando seu sentimento de culpa. Por isso, ela se considerava desde já "metida no inferno", não só por ter cometido "o mais enorme pecado do mundo", mas por não poder ser dele absolvida imediatamente, para descargo de sua consciência, porque não havia, ali, quem a confessasse formalmente.

Como resultado, sua postura, diante de seu senhor e da continuidade normal da relação de dominação em que estava inserida, mudou. Quanto ao primeiro, ela impôs uma resistência mais firme do que da primeira vez em que ele a cometeu para o sexo anal. O resultado foi mais um rigoroso castigo, no qual João Carvalho, motivado pela raiva diante da negação e da contestação de sua escrava, a açoitou "cruelmente" com correias, forçando-a a consentir em mais duas cópulas sodomíticas. Porém, Domingas não esgotara suas estratégias de resistência. Sua derradeira tática foi extrapolar a dimensão privada, particular da relação de dominação senhorial, para mobilizar outros poderes que

¹⁴⁶⁸ LARA. *Campos de violência*, p. 240; SILVEIRA. *O universo do indistinto*, p. 116-7; PAIVA. *Escravidão e universo cultural na colônia*, p. 81.

¹⁴⁶⁹ PROSPERI. *Tribunais da consciência*, p. 256-7.

pu dessem intervir em seu favor.¹⁴⁷⁰ Porém, mesmo assim, ela não voltou a romper de modo radical a relação senhorial, ou seja, se recusou a fugir, pedindo que um vizinho, provavelmente um homem branco, fosse em seu lugar fazer a denúncia. É provável, de forma complementar, que Domingas, estrategicamente, considerasse que, feita por um homem branco e respeitável, a denúncia teria maior peso e seria mais facilmente reconhecida como verdade.

Finalmente, Domingas encerrou seu interrogatório com uma declaração de seu arrependimento, feita em termos assaz fortes. Os quais podem ter sido, facilmente, adicionados pelo agente eclesiástico a cargo da confecção do documento, como resultado de sua tradução ou filtragem do discurso oral de Domingas. O que, no entanto, não invalida a ocorrência da profissão de fé e arrependimento da escravizada. Ela era suficientemente versada na cultura cristã-colonial, para saber afetar, aparentar, perante autoridades, uma postura ao mesmo tempo conveniente e expressiva de seus sentimentos e atribuições internos. Como podemos conferir a seguir.

E perguntada ela respondente se estava arrependida de haver cometido tal pecado, respondeu que estava muito arrependida. E pedia a Deus Nosso Senhor perdão da culpa e à Santa Madre Igreja que se compadecesse da sua ignorância e da miséria de sua escravidão, porque se ela não fora, nunca consentiria em tal desgraça.¹⁴⁷¹

Nesse último trecho de seu depoimento, ainda que detectemos fórmulas usuais para a expressão de sentimentos cristãos de arrependimento e humilhação diante das instituições eclesiásticas, provavelmente aí inseridas pelo agente eclesiástico, é possível verificar como Domingas se constituía como sujeito desejante enredada nas relações de saber-poder-subjetivação do dispositivo da carne. Ou seja, ela carregava em si, como

¹⁴⁷⁰ Segundo Lara, as autoridades coloniais manifestaram preocupação em controlar o que fosse percebido como abuso do poder senhorial sobre seus cativos, de maneira que a relação entre os poderes senhorial e público (isto é, estatal administrativo, o que poderia incluir as instituições eclesiásticas na Época Moderna) foram, a mais das vezes, conflituosas. A maioria das desavenças, tensões ou conflitos entre senhores e escravos tendia a se resolver no âmbito privado, raramente tornavam-se públicas, o que indica que o controle sobre o plantel de escravos de um dado senhor concentrava-se, sobretudo, em suas próprias mãos. Por outro lado, as resistências das pessoas escravizadas também podiam se dar na esfera privada (do indivíduo particular) ou na pública (da administração colonial). Nesse segundo caso, os escravizados apelavam para instâncias judiciais ou públicas para questionar o poder de seu senhor. LARA. *Campos de violência*, p. 68-9; 279-280; 340. Todavia, há que se relembrar a ponderação de Stuart Schwartz sobre como os cativos, especialmente os que trabalhavam nos engenhos, tinham bem poucos recursos contra os castigos recebidos. Segundo o historiador, "A menos que a punição resultasse em morte e alguém se dispusesse a informar o caso às autoridades civis, pouco ou nada podia ser feito. Os senhores de engenho e os feitores governavam a senzala com muito pouca interferência externa". SCHWARTZ. *Segredos internos*, p. 123.

¹⁴⁷¹ "E pReguntada ella Respondente se estaua aRependida de hauer / Comettido tal peccado, Respondeo que estaua muito aRependida / e pedia a Deus Nosso Senhor perdaõ da culpa, e á santa Madre Igreja se compa / deceSse da sua Ignorância e da myzeria de sua escrauidaõ, que se / ella ãõ fora, nunca consentira em tal desgraça". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 15097, fl. 21.

chave de sua angústia mental e, conseqüentemente, dos trabalhos de introspecção que realizava (suas várias confissões, formais ou não), a culpa por sua libido ou concupiscência (sua vontade pecadora), sentindo-se condenada até mesmo por atos que sofrera contra sua vontade.

O que era, pois, se constituir como sujeito de desejo nos termos da experiência cristã do sexo? Como vimos no primeiro tópico do capítulo 1, se constituir como sujeito, em uma perspectiva foucaultiana, diz de dois processos cruzados (e que se cruzam na interpelação), um de sujeição (objetivação), outro de subjetivação. O primeiro processo se refere aos modos pelos quais as relações de poder, através de uma variedade de técnicas, objetivam (ou objetificam) cada um a um desejo construído como interior.¹⁴⁷² Esse foi o sentido das técnicas que estudamos na Parte II. O segundo processo, que entrou em foco nos últimos dois capítulos, diz dos modos como as pessoas se constroem, se subjetivam, elaboram suas subjetividades, em relação a suas práticas eróticas, aos saberes e às relações de poder, cujo jogo forma o dispositivo. Destarte, interpretar Domingas como sujeito de desejo não é afirmar algum voluntarismo seu em relação ao erotismo que vivia, a mais das vezes, à força. É, outrossim, problematizar como ela se construía como sujeito a partir de uma experiência culpada do sexo, a qual se interiorizava nela, manufaturando-a como culpada de um desejo que era, assim mesmo, instalado nos arcanos de seu coração. Os atos eróticos não-normativos a que Domingas foi, com mais ou menos intensidade, obrigada ao longo dos anos (as sessões de sexo grupal e anal), foram enquadrados como "o maior enorme pecado do mundo", o pecado de sodomia, gravíssimo quando cometido com outrem em sua presença (literalmente em cima dela, Domingas), insuportável quando ela própria passou a sofrê-lo em sua carne. Domingas, portanto, parecia se subjetivar como sujeito sodomita, incorporando, interiorizando os enunciados que constituíam a categoria no discurso da carne (a sodomia era uma cegueira, uma irracionalidade), daí sua enorme culpa e seu desespero, a ponto de fazê-la tentar uma série de práticas de resistência (fugir, contemplar o suicídio, recusar o trabalho, questionar seu senhor, espalhar intrigas a seu respeito, procurar denunciá-lo formalmente em foro de justiça), motivadas por sua conclusão de que a sodomia não podia ter um lugar na relação

¹⁴⁷² "O indivíduo é sem dúvida o átomo fictício de uma representação "ideológica" da sociedade; mas é também uma realidade fabricada por esa tecnologia específica de poder que se chama a "disciplina". Temos que deixar de descrever sempre os efeitos de poder em termos negativos: ele "exclui", "reprime", "recalca", "censura", "abstrai", "mascara", "esconde". Na verdade o poder produz; ele produz realidade; produz campos de objetos e rituais da verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele se pode ter se originam nessa produção". FOUCAULT. *Vigiar e punir*, p. 185.

comum entre o senhor e o escravo, por ser o "pecado mais enorme do mundo". Imposta como foi a Domingas e a José, sem falar nos demais escravos do plantel de João Carvalho, a sodomia era experimentada como algo a mais, um excesso extraordinário e insuportável.

Dos demais escravos nomeados como outros parceiros sodomíticos do réu, nós temos pouca ou nenhuma informação sobre seu estado mental, sendo difícil construir interpretações sobre suas práticas de subjetividade. Quatro deles foram interrogados pelo arcebispo: Gonçalo, Matheus, Garcia e Gaspar. Porém, todos eles negaram ter praticado a sodomia, como pacientes ou como agentes, com seu senhor, falando pouco mais do que isso.¹⁴⁷³ Ao final do sumário feito para ser enviado aos inquisidores, ficamos sabendo que, dos quatro escravos, dois morreram na prisão e dois fugiram para os sertões.¹⁴⁷⁴ Por essas razões, só nos resta agora nos voltarmos para João de Carvalhos Barros, para analisarmos suas práticas de subjetividade e o lugar que, nelas, poderia ocupar a sodomia.

Em relação a João Carvalho, o modo como ele se expressou, em suas sessões de interrogatório perante o arcebispo, nos permite observar seu forte desejo homoerótico e a maneira como ele erotizava os corpos de seus escravos, derivando daí grande excitação, ou, como escreveu Mott a seu respeito: "o branco demonstra não ter resistido ao fascínio dos corpos luzidios de suas peças de ébano".¹⁴⁷⁵ Veremos também como esse mesmo desejo era experimentado pela personagem no seio de relações de saber-poder-subjetivação do dispositivo da carne, moldando-o como uma tentação, um pecado e uma culpa demoníacos, que o atormentava a partir de dentro e necessitando, por conseguinte, ser exorcizado (no sentido de colocado em discurso, em uma relação de interpelação, tendo como resultado a figura do sujeito sodomita culpado e penitente). Vamos por partes.

A primeira sessão de interrogatório aconteceu no dia 02 de abril de 1703, poucos dias depois da prisão do réu. Aprendemos que João Carvalho de Barros tinha entre 26 e 30 anos de idade (ele não sabia ao certo) e nascera forro. Seus pais foram Agostinho Carvalho, um homem branco, e Maria de Barros, mulher livre e de casta parda.¹⁴⁷⁶ Era

¹⁴⁷³ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 15097, fl. 24-9.

¹⁴⁷⁴ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 15097, fl. 51.

¹⁴⁷⁵ MOTT. *O sexo proibido*, p. 45.

¹⁴⁷⁶ De acordo com Paiva, "casta" era mais um termo classificatório usado pelos colonizadores ibéricos no Novo Mundo, mas cujas raízes antecediam a conquista da América. Era mais comumente usado na América espanhola do que na portuguesa, porém, na altura do século XVIII, já tinha se tornado razoavelmente comum também em terras lusitanas. "Casta" era um termo classificatório que tendia a se confundir com "qualidade", tendo sido aplicado, entre os séculos XVI e XVII, principalmente para diferenciar os vários povos indígenas. No século XVIII, seu uso foi alargado para abarcar uma variedade de grupos mestiços, servindo para designar pessoas, coisas e animais. Ou seja, as dinâmicas culturais das sociedades coloniais

batizado (mas, provavelmente, não crismado) e solteiro. Residia na freguesia de Nossa Senhora da Piedade do Matoim fazia quase nove anos.¹⁴⁷⁷ Em uma leitura geral das duas sessões, é interessante notar como o réu começou negando qualquer ato sodomítico completo e terminou confessando não só atos homoeróticos configurados como molícias (que, como vimos, estavam fora da jurisdição inquisitorial), como até as sessões de sodomia e de sexo orgiástico com Domingas e cada um de seus escravos. Vemos aí a ação de um mecanismo para incitar a pessoa a confessar, a colocar na forma de discurso, seu sexo e a maneira como o subjetivava, resultando nela se ver profundamente enredada nas teias do dispositivo, sujeitando-se e subjetivando-se segundo a normativa da figura do sujeito de desejo. Vejamos como João Carvalho começou a descrever seu desejo por seus escravos, partindo do momento em que foi preso:

Na ocasião em que o prenderam, que seria nove horas da noite, pouco mais ou menos, estava ele respondente deitado na sua cama, sem ceroulas, mas com camisa, e que a cama estava em um catre largo, que contava de um colchão, lençóis e cobertor. E que é verdade que o dito negro José estava deitado na mesma cama, nu e só com uma tanga pela cintura. E que seria *o diabo que o levaria à cama*, porquanto ele respondente não o chamou nessa ocasião, na qual sendo ele, respondente, também *tentado do demônio*, esteve brincando com as partes vergonhosas do dito negro e que, nessa ocasião, entrara o meirinho e não procedera a mais.¹⁴⁷⁸ (Grifos nossos).

Negando ter praticado a sodomia, o réu atribui não só a presença do negro José em sua cama, como, principalmente, seu desejo sexual por ele à ação demoníaca. A associação entre o desejo homoerótico e a influência de Satã era um traço das concepções demonológicas da Época Moderna, como mostrou Mott.¹⁴⁷⁹ Conforme estudamos na Parte I, a noção do pacto demoníaco foi crucial para o alargamento das práticas assimiláveis à heresia desde o final da Idade Média, abrindo espaço discursivo para que também os sodomitas pudessem receber um tratamento jurídico similar ao dos hereges pelos tribunais do Santo Ofício. Assim, ao incorporar a tentação demoníaca ao seu desejo transgressor, João Carvalho estava movimentando-se nas tramas discursivas do

expandiram e transformaram os sentidos ibéricos originais da categoria "casta", o que também aconteceu com outros léxicos classificatórios usados pelos europeus na Época Moderna. PAIVA. *Dar nome ao novo*, p. 136-140.

¹⁴⁷⁷ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 15097, fl. 16.

¹⁴⁷⁸ "na occasião em que o prenderão que seriaõ Noue óras da nou / te pouco maes ou menos, estaua elle Respondente deitado na sua / Cama, sem siroulas mas com camisa, e que a cama estaua em hum / catre largo que constaua de hum Colchaõ, lençois, e cobertor; e que hé / Verdade que o dito Negro Jozeph estaua deitado na mesma Cama; / nú e só com hua tanga pella sintura, e que seria o diabo o que / lho leuara a Cama, porquanto elle Respondente o naõ chamou, nes / sa occasiaõ; Na qual sendo elle Respondente tambem tentado // Tentado do demonio esteue brincando cõ as partes Verendas do / dito negro, e que nesta occasiaõ entrara o Meyrinho e naõ pro / çedera a maes". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 15097, fl. 16.

¹⁴⁷⁹ MOTT. *Escravidão, homossexualidade e demonologia*, p. 139-143.

dispositivo da carne, buscando encontrar no Outro absoluto da cristandade a chave para o segredo do seu desejo. Havia, pois, uma correspondência discursiva entre o arcebispo, representante da ortodoxia, e o rendeiro, o transgressor sodomita (mas cuja transgressão se revelava uma necessidade dos interditos impostos pela Igreja).¹⁴⁸⁰ Essa correspondência, todavia, não anulava as estratégias de poder que cada parte tentava pôr em ação no discurso. De um lado, o réu recorria ao diabo para tentar minorar sua culpa (moral, espiritual e jurídica), por outro, o bispo encontrava na ação demoníaca mais um elemento para condenar o réu. Adicionalmente, essa correspondência fazia com que o interrogador não acreditasse nas débeis desculpas apresentadas pelo réu para tentar explicar o porquê de seu escravo estar dormindo, nu, em sua cama. Com suas suspeitas ainda fortes, o arcebispo continuou pressionando (interpelando) João Carvalho a confessar verdadeiramente, usando a linguagem da influência satânica sobre a libido da personagem.

E perguntado quantos anos há que o diabo o traz tentado na cegueira deste vício, respondeu que haverá quatro para cinco anos. E que o primeiro com quem tentou pecar foi um escravo seu, por nome Gonçalo, chegando a pegar nele, pelo negro não consentir, não o conseguiu. E o segundo foi o negro José, com quem foi achado quando o prenderam. E o terceiro, com um seu escravo chamado Matheus, preto de Angola.¹⁴⁸¹

Destacamos como o arcebispo usou termo similar ao que vimos presente no sermão da fé estudado na Parte II para caracterizar a sodomia, "a cegueira deste vício", no que vemos a presença do enunciado que caracteriza a sodomia como uma irracionalidade contrária à natureza e à luz da razão (expressão igualmente presente no interrogatório de Domingas, sugerindo tratar-se de uma fórmula algo comum para expressar o nefando). Por isso, os sodomitas são cegos, tal como os cidadãos de Sodoma estavam cegados segundo a narrativa bíblica. Como eles, João Carvalho se via tentado pelo demônio a abandonar a razão da lei divina por seus desejos homoeróticos e anais. Salientando a dimensão contrária à natureza do ato sodomítico, o réu fala que, sempre que tentou cometê-lo, foi impedido pela própria natureza de seu corpo, isto é, não teria

¹⁴⁸⁰ "Se a transgressão propriamente dita, opondo-se à ignorância do interdito, não tivesse esse caráter limitado, ela seria retorno à violência – à animalidade da violência. Mas não é nada disso o que ocorre de fato. A transgressão organizada forma com o interdito um conjunto que define a vida social. A frequência – e a regularidade – das transgressões não abala a firmeza intangível do interdito, de que é sempre o complemento esperado". BATAILLE. *O erotismo*, p. 89.

¹⁴⁸¹ "E perguntado quantos annos há que o diabo o trás tentado na / seguira deste Viçio, Respondeo que hauera quatro para cinco annos, e que / o pRimeiro, com quem intentou peccar, foy hum escrauo seu / por nome Gonçalo, chegando a pigar nelle pello negro naõ con / sentir, o Não conseguiu. E o segundo foy o negro Jozeph. Com quem / foy achado coando o prenderaõ; e o terceyro Com hum seu escrauo // Escrauo chamado Matheus, preto de Angola". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 15097, fl. 16-7.

nunca conseguido manter uma ereção por tempo suficiente para realizar a penetração.¹⁴⁸² Uma vez que sabemos que o réu cometeu, sim, em múltiplas ocasiões, o sexo enquadrado como sodomia, podemos pensar que a desculpa da impotência estaria associada à angústia que seu desejo e sua consumação geravam em sua alma. Adicionalmente, em outro nível, a impotência serviria como álibi contra a acusação de sodomia perfeita (ainda que, nos casos em que os suspeitos queriam defletir essa culpa, o mais comum era simplesmente negarem a penetração e/ou o gozo interno, sem pôr em questão sua virilidade). Talvez, em algumas situações, ele não tenha realmente desejado penetrar seus parceiros, ou tenha tido dificuldades para tanto, o que explicaria também a violência dos castigos físicos que aplicava a eles, para compensar o que poderia ser visto como uma falha em sua performance de gênero masculina, em sua honra viril. Trata-se, contudo, apenas de conjecturas.

No trecho acima, ainda do primeiro interrogatório, vemos como o réu não confessou atos completos, apenas tentativas. Nessa sessão, como mencionamos acima, ele não confessa nenhuma sodomia completa e, ainda mais, tenta deslocar a intenção de cometer o pecado para cada um de seus escravos (Domingas, José, Gonçalo, Matheus), que constantemente o convidariam para essa forma de relação sexual, "tentando-o", para usar o vocabulário cristão carnal. Foi apenas na segunda sessão que seu discurso confessional foi mais ao fundo do seu desejo (ou, dizendo de outra forma, produziu um efeito maior de profundidade introspectiva do discurso confessional acerca de suas experiências desejantes, sujeitado-o e subjetivando-o no mesmo passo), gerando, como consequência, uma confissão mais completa e um movimento de conversão/arrependimento (mais ou menos formulaico).

Assim, no dia 05 de maio do mesmo ano, João Carvalho continuou sua confissão perante o arcebispo da Bahia. A estratégia do prelado para extrair a confissão do réu (ou, em outros termos, para incitá-lo a gerar um discurso de verdade sobre si mesmo e sobre seu desejo, subjetivando-se nos moldes do dispositivo da carne, no mesmo processo) foi começar perguntando pelas razões da fama pública do réu como sodomita. A partir disso, buscou passar a perguntas com foco na interiorização do desejo de João Carvalho, levando-o a pensar-se como atingindo um suposto segredo verdadeiro do seu sexo.

¹⁴⁸² DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 15097, fl. 17.

Vejamos os dois primeiros passos da técnica de interrogatório do arcebispo e as primeiras respostas do réu:

E também poderia nascer de que ele, respondente, por duas ou três vezes, pegou nas partes vergonhosas do dito moleque Matias e as metia na sua própria boca dele respondente. E que uma ou mais vezes o deitara na sua própria cama consigo, para o efeito de pecar carnalmente com Domingas crioula escrava dele respondente, que já estava na cama. E com efeito teve cópula com a dita Domingas diante dele respondente, que, no mesmo tempo, estava pegando nas partes vergonhosas do dito negro. E que, ou nesta, ou em outra noite, estando os mesmos três na cama e, depois do dito Matias ter tido cópula com a dita crioula, se venceram eles do sono, e, então, ele respondente tentou penetrar pelo vaso posterior ao dito moleque Matias, o que, sentindo ele, acordou e se foi fora da cama para diante dele, respondente. E perguntado quantos anos havia que o diabo o tinha tentado com esta imaginação e desejos de cometer o pecado nefando, pois a isso parecia que se ordenavam os tratos ilícitos que tinha com vários escravos seus, respondeu que haverá quatro anos pouco mais ou menos, que, estando uma noite em companhia de alguns escravos seus e vendo-os nus, como eles costumam andar, se lhe excitou o apetite e desejo de pecar com eles.¹⁴⁸³

Nessa altura do interrogatório, João Carvalho ainda está fornecendo desculpas marginais para atos homoeróticos que, se com certeza constituíam pecados mortais no foro interno da consciência (como o sexo oral e as orgias), não obstante, não eram criminalizados no tribunal da Inquisição. Ainda assim, teriam sido a raiz das suspeitas públicas que se acumularam ao redor dele sobre práticas sodomíticas que cometeria (mas, até aqui, ainda não confessadas). A pergunta seguinte retomou o tema da tentação demoníaca, descrita como uma força que, atuando sobre a consciência da pessoa, suscitaria imaginações (imagens, fantasias) capazes de despertar o desejo (libido ou concupiscência). Trata-se, portanto, de uma questão projetada para que o confessante fizesse um esforço de introspecção, para tentar encontrar a raiz, a origem do seu desejo, encontrando, ali, o mal (uma operação típica das técnicas de subjetivação comuns no cristianismo desde a Antiguidade, conforme vimos na Parte II). Realizando essa tarefa, encaixando-se no mecanismo de sujeição e subjetivação acionado pelo dispositivo da

¹⁴⁸³ "E tambem poderia nascer de que elle Respondente per duas ou tres uezes / pegou Nas partes Verendas do dito Moleque Mathyas, e as mettia sua / propria boca delle Respondente; e que huã ou maes uezes o deitara Na / Sua propria Cama cõsigo, pera o effeito de peccar carnalmente com / Domingas crioula escraua delle Respondente, que já estaua Na Cama; / e com effeito teue Copula cõ a dita Domingas diante delle Respondente / que no mesmo tempo estaua pegando Nas partes Verendas do dito Ne / gro; e que ou Nesta, ou em outra Noute, estando os mesmos tres Na / cama, e depois do dito Mathyas ter tido Copula cõ a dita crioula se uem / ceraõ elles do sono, e então elle Respondente intentou penetrar pello / vaso posterior ao dito Moleque Mathyas, o que sentindo elle acordou e se / foy fora da cama para outra parte, e dahy per diante, nunca maes o dito / Mathyas quis ter copola cõ a tal Domingas diante delle Respondente; / E pReguntado quantos annos hauya que o diabo o tinha tentado com / esta immaginação e dezejos de cometer o peccado Nefando, pois a iSso, / parecia se ordenauaõ os tratos illicitos que tinha com varios escrauos / seus, Respondeo que hauerá quatro annos pouco maes ou menos, que / estando huã Noute em companhia de alguns escrauos seus e Vendooos / Núo, como elles costumaõ andar, Se lhe excitou o apetite e dezejo de pec / car com elles". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 15097, fl. 17.

carne, João Carvalho descreveu a visão de seus escravos nus em uma situação cotidiana qualquer. A contemplação dos corpos desnudos de vários jovens homens africanos excitou o desejo homoerótico do réu, que, a partir dessa constatação, se viu incitado também a realizar uma confissão verdadeira – afinal, ele já tinha alcançado o que considerou a verdade de seu sexo e de sua posição de sujeito.

Sua confissão, por conseguinte, foi a seguinte.

Disse mais que, conforme sua lembrança e como quem confessa toda a verdade diante de um tribunal tão santo, de quem espera toda a misericórdia, que o primeiro com quem cumpriu os seus desejos foi com um seu escravo que chamam Matheus, ao qual ele chamou para a sua cama com intento de que tivesse cópula com a crioula Domingas, com quem ele respondente andava amigado. E porque a dita crioula andava, se pôs ele respondente a brincar com o dito Matheus e com efeito se pôs em cima dele, e houve penetração pela parte posterior com consumação de cópula. E perguntado se o dito escravo Matheus consentira de boa vontade no dito pecado, respondeu que resistiu e mostrava não querer. E só depois que ele respondente lhe prometeu que o deixaria ter cópulas com a dita negra crioula Domingas, então consentiu. E isto foi por uma ou duas vezes. E acabado este ato, chegou a preta Domingas e ficou na dita cama com o dito preto Matheus, e ele respondente se levantou e foi para fora. Porém, em outra ocasião, viu ele respondente e assistiu à cópula que os mesmos escravos tiveram um com o outro. E perguntado se, em alguma ocasião das que diz que estava presente e espectador dos dois escravos, o tentara o diabo para pecar com algum deles, respondeu que, enquanto o dito negro Matheus estava tendo cópula com a dita Domingas, estava ele respondente também a tendo com o dito Matheus. E perguntado se cometera o dito pecado nefando com algum de seus escravos mais, respondeu que também o tinha cometido com os escravos José, Gonçalo e Gaspar, todos pretos de Angola, quase da mesma forma que tem dito acima do escravo Matheus, exceto que, com o escravo José, não foi diante da preta crioula Domingas, senão que conforme sua lembrança, teve com o dito José passagens e só uma vez houve penetração e derrame, porém, das outras duas, o não houve, por lhe faltar a ele, respondente, a potência. E isso foi por uma vez na sua cama dele respondente, e por outra, em uma varandinha da sua casa, e por outra, na estrebaria. E perguntado se com a dita crioula Domingas tivera algum acesso pela parte posterior, respondeu que, por duas vezes, tivera cópula com ela pela parte posterior, sendo ela que o procurava por aquela via. Porém, que não derramava no vaso posterior, senão que o fazia no natural. E perguntado se dera alguns castigos na dita crioula ou nos seus escravos sobreditos, para que consentissem no dito pecado, respondeu que não dera castigo a seus escravos, nem à crioula por essa causa, porquanto eles o consentiam, pôr os deixar dormir com a dita crioula, e a dita crioula o fazia para agradar a ele respondente.¹⁴⁸⁴

¹⁴⁸⁴ "Disse maes que conforme sua Lembrança, e como quem confessa / toda a uerdade diante de hum Tribunal taõ sancto, de quem espera toda / a mizericórdia, que o primeyro com quem cumprio os seus dezeios, foy / com hum seu escrauo que chamaõ Matheus, ao qual elle chamou para / a sua Cama com intento de que tiuesse copula cõ a crioula domingas, com / quem elle Respondente andaua amigado, e porque a dita Crioula taodaua // a dita Crioula andaua, depos elle Respondente a brincar com o / dito Matheus e Com effeito se pos em sima delle, e ouue penetração pella / parte posterior com Consumação de Copula; / E pReguntado se o dito escrauo Matheus consentira de boa /Vontade no dito peccado; Respondeo que Resestio e mostraua Naõ que / rer, e só depois que elle Respondente lhe pRometeo que o deixaria ter Copulas / com a dita Negra Crioula Domingas, então contentio; e isto foy /por huã, ou duas uezes; e acabado este acto chegou a preta domin / gas, e ficou Na dita cama cõ o dito preto Matheus e a elle Responden / te se leuantou e foy para fora, e porem em outra occasiaõ Via elle / Respondente e assistio á copula que os

Nesse relato, vemos como João Carvalho de Barros finalmente confessou ter praticado a sodomia com vários de seus escravos, mas, mesmo assim, continuou buscando estratégias para minorar sua culpa jurídica e para transferir ao menos parte da responsabilidade para seus escravos. É nesse sentido que, mesmo confessando não só os atos sodomíticos, como também vários dos encontros sexuais tríplexes entre ele, Domingas e algum dos *moleques* da casa, o réu, além de diminuir a quantidade de atos de sodomia consumada que diz ter praticado, sempre faz questão de frisar que os escravos estavam ali por vontade própria e que ele não os coagira a nenhum dos atos. Nega até mesmo ter usado da mão pesada do castigo senhorial para obrigá-los a atender seus desejos. Será que, internamente, João Carvalho não queria aceitar que seus parceiros não o desejavam como ele os desejava? De toda maneira, era uma estratégia para diminuir sua culpa pessoal perante os juízes no foro interno e no externo.

Finalmente, João Carvalho de Barros concluiu sua confissão com uma demonstração visível de arrependimento, tal qual os confessores, os bispos e os inquisidores esperavam daqueles que sentiam real contrição por seus pecados, conforme estudamos na Parte II. Apenas a esses poderia ser dada a misericórdia da justiça, porque somente os que se mostrassem e fossem avaliados (classificados) como penitentes verdadeiros teriam estabelecido uma conexão real com a verdade de si e da fé, pois a confissão verdadeira tinha um efeito purificador. Desse modo, as últimas palavras do réu a que temos acesso (ainda que filtradas pelo jargão jurídico de praxe para essa situação) foram as seguintes:

E por agora, disse que não tinha mais que confessar e que protestava de o fazer, lembrando-lhe mais alguma coisa, porque conhecia bem que, fazendo inteira confissão, como quem estava verdadeiramente arrependido, lhe perdoaria

mesmos escrauos tiueraõ hum / com o outro. / E pReguntado se em alguã occasiaõ das que dis que estaua pRezente / a Espectador dous escrauo o tentara o diabo pera peccar cõ algum / delles, Respondeo que em quanto o dito negro Matheus estaua tendo / copula com a dita Domingas, estaua elle Respondente tembem / tendoa com o dito Matheus; / E pReguntado se Comettera o dito peccado Nefando com / alguns de seus escrauos maes Respondeo que tambem o tinha Cometti / do Com os escrauos Jozeph Gonçalo, e Gaspar todos pretos de / angolla, quaze da mesma forma que tem dito aSsima do escrauo Ma / theus, excepto que cõ o escrauo Jozeph, Naõ foy diante da preta / Crioula Domingas, senaõ que conforme sua lembrança teue com / o dito Jozeph teue passagens, e Só de huã Ves ouue penetração, e / derramamento, porẽ das outras duas, o naõ ouue, por lhe faltar a elle / Respondente a potencia, e isto foy por huã ves Na sua Cama / delle Respondente, e por outra em huã varandinha da sua caza, e por / outra Na estrebaria. / E pReguntado se Com a dita crioula domingas tiuera / alguã acceSso pella parte posterior, Respondeo que por duas ueses / tiuera copula com ella pella parte posterior, sendo ella a que o procu / raua por aquella via, porem que naõ derramaua No uazo poster / rior, Senaõ que o fazia No Natural; / E pReguntado se dera alguns castigos a dita crioula ou aos / seus escrauos sobreditos pera que consentiSsem No dito peccado, Res / pondeo que naõ dera castigo a seus escrauos Nẽ á crioula, por esta / cauza, porquanto elles o consentiaõ, pellos deixar durmir cõ a dita / crioula, e a dita crioula, o fazia por agrafar a elle Respondente". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 15097, fl. 17-8.

Deus Nosso Senhor tantas culpas quantas tivesse cometido em toda a sua vida, e a Santa Madre Igreja, como mãe piedosa, se haveria com ele, respondente, como costumava haver com os verdadeiros penitentes. E assim pede a esse Santíssimo Tribunal, de quem esperava toda a piedade. E sendo-lhe dado o juramento dos Santos Evangelhos, pelo que tocava a terceiro, disse que era verdade que tanto tinha dito nessa sua confissão espontânea, pelo juramento dos Santos Evangelhos que tinha tomado.¹⁴⁸⁵

Terminando sua confissão, João Carvalho afetou a postura de profundo arrependimento, a qual, em um contexto de Antigo Regime, não poderia acontecer sem certa teatralização, sem seguir certas regras sobre como seu sentimento interior poderia e deveria ser externalizado. Como vimos na Parte II, a situação específica do penitente arrependido, contrito e convertido, exigia manifestações físicas e exteriores, discursivas (confissão espontânea e completa) e não discursivas (lágrimas, gritos, clamores, tremores corporais). Embora não possamos saber se o réu realizou uma performance nesse estilo, sua confissão (ainda que possamos suspeitar que estivesse incompleta), estimulada e filtrada pelo agente eclesiástico para condizer com o que era culturalmente esperado, do ponto de vista cristão-letrado-oficial, de um sodomita arrependido, foi reconhecida como espontânea e verdadeira, indicando que ele estava sendo reconhecido como penitente. Do ponto de vista do dispositivo da carne, das relações de controle e produção da experiência cristã do sexo, vemos como as práticas de subjetividade de João Carvalho foram normalizadas e modeladas segundo a categoria carnal de sodomita. Ao realizar uma operação de rastreio das, supostas, origens do seu desejo homoerótico por seus escravos, nos termos do discurso cristão, ou seja, atribuindo-o à tentação do demônio, João Carvalho estava, simultaneamente (no sentido que Butler fala de que o sujeito não precede sua experiência), manufacturando-se como o sujeito jurídico sodomita, culpado de certos atos (a penetração anal, homoerótica ou não) não só perante o bispo-interrogador, mas, principalmente, perante o foro da sua consciência concupiscente. Em um como no outro, ele precisava reconhecer-se culpado, para ter acesso à salvação/verdade.

No próximo tópico, continuaremos investigando como a sodomia poderia ser experimentada como uma forma de violência em relações escravistas, com o diferencial de se tratar agora de relações envolvendo crianças escravizadas e a possibilidade de

¹⁴⁸⁵ "E por agora disse que não tinha maes que confessar, e que / pRotestaua de o fazer Lembrando lhe maes alguã couza, porque / conheçia bem que fazendo inteyra confição como quem estaua / uerdadeiramente aRependido, lhe perdoaria Deus Nosso senhor tantas cul / pas quantas tinha cometido em toda a sua vida; E a Sancta Igreja / como May piedosa se haueria com elle Respondente Como custu / maua haueria com os uerdadeyros penitentes; e assym o pede / a este santíssimo Tribunal, de quem esperaua toda a piedade; / E Sendo lhe dado o juramento dos santos Evangelhos pello que tocua a ter / ceiro disse que era uerdade que tanto tinha dito Nesta sua confição / spontanea pello juramento dos santos Evangelhos que tomado tinha". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 15097, fl. 18.

bloqueio da função anal ativa ou pública. Como a sodomia contribuía, nesse contexto, para formação de subjetividades carnavais?

6.2. Sodomia e a infância dos escravizados: estupro anais

Era uma tarde comum na pequena localidade do Corgo Rico, termo das Minas Novas do Paracatu, nos idos de julho de 1746, quando o cirurgião Lucas da Costa Pereira se aproximou do jovem mulato José, um dos cativos do capitão Felisberto Caldeira Brant.¹⁴⁸⁶ Ainda que fosse um forasteiro naquela localidade em que chegara – como se verá, em condições suspeitas –, Lucas da Costa Pereira conseguiu se familiarizar suficientemente com José, que contava, então, por volta de 14 anos, pouco mais ou menos, para convencê-lo a ir ceiar em seu rancho, aliás, próximo das casas de morada do capitão. Provavelmente, Lucas da Costa Pereira valeu-se de sua condição de cirurgião para fazer-se conhecido de José, uma vez que já atuara nas curas de diversos outros escravos de seu senhor.

Mesmo se a violência até aqui não se fizesse presente, a autoridade coletiva dos senhores, encarnada aqui na figura do cirurgião branco, foi forte o suficiente para obrigar José a ir com ele ceiar, aparentemente, a sós.¹⁴⁸⁷ Seguiu-se uma ceia, em que Lucas Pereira começou a persuadir o cativo a que dormisse carnalmente com ele, prometendo-lhe dádivas (uma peça de vestido, segundo denúncia de José). Diante da recusa, a violência das relações entre senhores brancos e escravos negros e mestiços, até então latente, se explicitou. Nas palavras da denúncia de José:

Aos doze dias do mês de julho do ano de mil e setecentos e quarenta e seis, sendo neste arraial das Minas do Paracatu, bispado de Pernambuco, freguesia das Mangas, apareceu perante mim [o vigário-geral interino], José, mulato

¹⁴⁸⁶ Paiva lista "mulato" como outro léxico empregado nas colônias americanas de Portugal e Espanha para exprimir a qualidade de pessoa ou grupo mestiço. O termo "mulato" é anterior à conquista da América, tendo algumas origens prováveis. Uma das raízes da palavra a associa à mula ou ao mulo, sendo essa a explicação mais disseminada. Uma outra possibilidade é que "mulato" venha do árabe *muwallad*, o que faria o vocábulo retroceder ao século X. Parece ter sido usada, pela primeira vez em português, para se referir a seres humanos em 1513, em uma carta de Afonso de Albuquerque, em que ele se referia a um servo indiano. Seu uso no Novo Mundo começou a ganhar força a partir de 1530, primeiro nos domínios castelhanos. No início do século XVII, já tinha uso mais largo na América portuguesa (como na espanhola), servindo para distinguir uma categoria de qualidade suspeita entre os mestiços. Não obstante as desconfianças das elites reinóis, desde os seiscentos, os "mulatos" compunham uma parcela importante dos povos americanos. Ainda que existisse outra possibilidade para a origem do termo, Paiva indica que a conexão com a mula se tornou a explicação mais aceita nos impérios coloniais ibéricos, tendo sido adotada por dicionaristas e administradores letrados, como forma de ressaltar características como a animalidade, a mestiçagem e o hibridismo que foram pensadas como típicas das pessoas "mulatas". PAIVA. *Dar nome ao novo*, p. 212-220.

¹⁴⁸⁷ Lara defende que a existência de uma rede de relações pessoais entre os senhores e os escravos era um dos fatores que ajudavam o poder senhorial a erigir uma certa "aura paternal e benevolente" e a construir uma alternativa para o exercício do poder. LARA. *Campos de violência*, p. 167.

escravo do capitão Felisberto Caldeira Brant, morador no Córrego Rico desta mesma freguesia. E por ele foi dito que vinha à minha presença delatar-se de haver cometido o pecado de sodomia, sendo ele paciente, com o cirurgião Lucas da Costa Pereira, agente. Em quatro do presente mês, na casa do dito cirurgião, chamando para o dito efeito, ao engano, dizendo que fora lá comer, e indo o dito mulato pelo chamado do dito cirurgião, depois de o ter em casa, lhe dera de comer e fechara por dentro as portas e o levava para cama, oferecendo-lhe, porque o havia de dar, um vestido ao dito mulato, se com ele cometesse o pecado de sodomia. E não querendo o mulato, pegara o cirurgião em uma faca e lhe dissera que se não o consentisse, o havia de matar. E que consentiu por ter medo da morte, por isso consentira com ele que cometesse o pecado nefando, pela parte posterior uma vez. E assim disse ele, delator, que o dito cirurgião era infamado de cometer este pecado pelas mais partes por onde tem andado. E mais não disse.¹⁴⁸⁸

O cirurgião não aceitou a recusa de José — ou, como se verá, provavelmente tomou-a como uma *insolência* do escravo — e o ameaçou matar com uma faca. A hierarquia senhorial se reproduzia entre as paredes do rancho pobre do oficial, desdobrando-se em uma cena de violência que marcou o próprio sexo do cativo, inclusive fisicamente: foram as consequências corporais do estupro sobre o corpo e o sexo de José (o qual foi, nesse mesmo movimento, modelado, construído em seu corpo) que colocaram a relação sodomítica aos olhos da elite senhorial do local, acarretando a prisão do cirurgião e seu consequente julgamento pelo Tribunal do Santo Ofício de Lisboa.

Os depoimentos das testemunhas arroladas na primeira fase do processo e a confissão de Lucas da Costa Pereira perante os inquisidores em Lisboa centram-se na relação sodomítica entre o réu e o jovem mulato José, em que saltam aos olhos do leitor a violência e a reprodução da hierarquia sexo-racial típica do escravismo colonial. Nos autos do processo, o destaque dado a esse encontro individual não deve, contudo, obscurecer o fato, aludido em vários testemunhos e posteriormente confessado pelo réu, de que muitos outros encontros sodomíticos aconteceram entre o cirurgião e diversos escravos.

¹⁴⁸⁸ “Aoz doze diaz do mes de julho do anno de mil / e Setecentos, e quarenta e Seis, sendo neste Arra / jal das Minas do Paracatú, Bispado de Pernambuco / Freguesia das Mangas, apareceo perante mim jozé mula / to escrauo do capitam Felisberto caldeira Brant / morador no Corgo Rico desta mesma freguesia / e por elle foi dito que elle uinha a minha prezenca / delatarse de hauer cometido o pecado de sodo / mia, sendo elle paciente, com o surgiaõ Lucaz / da Costa Pereira agente, em coatro de prezente mez / na Caza do dito surgiaõ, chamando para o dito efeito / ao engano, dizendo que fora lá comer, e indo o dito / mulato pello chamado do dito surgiaõ, depois de / o ter em Caza lhe dera de Comer, e fechara por den / tro a portas, e o leuará a Camas, e lhe oferesera / por hauia de dar hú uestido ao dito mulato, se com / elle cometese o pecado de sodomia, e naó que / rendo o mulato pegará o surgiaõ em huá faca / e lhe diçera que sendo consentiSe o hauia de ma / Dar, e que consentio por ter medo da morte, e / por isto Consentira que Com elle cometeSe o pe / cado nefando, por la parte posterior, huá / ues, e aSim mais diSe elle Delatante que o dito / surgiaõ, era infamado de Cometer este peca / Do pellas mais partes por donde tem andado / e mais naó diSe, [...]”. DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 00205, fl. 18.

Algo semelhante se passou no processo do cristão-novo Rodrigo Fidalgo. Corria então a Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil, estando o visitador Heitor Furtado de Mendonça instalado em Olinda, capital da capitania de Pernambuco, quando apresentaram-se para nela denunciar, no dia 30 de abril de 1594, Maria d'Almeida, de alcunha *a flamenga*, uma mulher que não tinha marido, juntamente à escravizada Maria, natural do reino de Angola, que tinha, naquela altura, quinze anos. A primeira Maria relatou que a *moleca* Maria dissera (a outras mulheres escravizadas de sua casa, as quais eram já ladinas) que fora sodomizada por um homem branco chamado Mandel, irmão de Rodrigo Fidalgo (seu antigo senhor que a trouxera cativa de Angola). Como consequência da relação sexual/estupro, a escravizada Maria perdera o controle urinário, sujando-se constantemente. Fora por isso açoitada por Maria d'Almeida, tendo sido este castigo o que a propeliu a confessar a relação sodomítica.¹⁴⁸⁹ A ocorrência foi confirmada por Maria, a escravizada, em seu interrogatório, que precisou ser feito com a intermediação de um intérprete, uma vez que ela era recém-chegada à América e ainda não estava aculturada, não falando, pois, o português. Por meio do intérprete João Batista, criado de Lopo Soares, morador na mesma vila de Olinda, ela confirmou o relato anterior, reforçando a denúncia contra Mandel, irmão de seu antigo senhor Rodrigo Fidalgo. Sua confissão apresentou ainda detalhes sobre a relação/estupro sodomítico, como se percebe no trecho seguinte.

[...] E logo foi chamado João Batista, criado de Lopo Soares, natural da Ilha da Madeira, cristão-velho, por saber falar e entender a língua de Angola. E lhe foi dado juramento dos Santos Evangelhos, em que pôs sua mão direita, sob cargo do qual prometeu fielmente perguntar o que ele Senhor [visitador] mandar à dita Maria, que presente estava, e declarar o que ela responder. E logo fez as perguntas necessárias, que o senhor Visitador lhe mandou, à dita Maria, sobre o dito caso, declarando-lhe primeiro a obrigação de falar a verdade. E fazendo-lhe as admoestações necessárias para que não falasse senão a verdade, disse o dito intérprete que a dita escrava Maria diz que um homem branco chamado Mandel, irmão mais moço do senhor que a trouxe de Angola, o qual Mandel e o dito irmão seu senhor ambos a trouxeram de Angola, dormiu com ela, nesta terra, e que, uma noite, na sua cama, estando ela deitada de costas, o dito Mandel, levantando ela as pernas para cima, se lançou sobre ela de bruços e meteu seu membro viril desonesto por baixo, pelo seu vaso traseiro, e dentro dele fez como se fizera no vaso dianteiro natural. E que isto foi uma só vez. E que isto é o que a dita Maria lhe disse pela língua. E prometeu ter segredo. E antes de fazer as ditas perguntas à dita escrava, recebeu a dita escrava juramento dos Santos Evangelhos, em que pôs sua mão direita para falar verdade, o qual juramento foi declarado pelo dito intérprete o encargo dele. E disse o dito intérprete que a dita Maria diz que todo o sobredito é verdade e que ninguém lhe viu fazer o dito pecado, por ser de noite na cama do dito Mandel. E que, depois que ele fez com ela isto pelo traseiro, fez também na mesma noite por diante pelo natural com ela uma vez. E que, depois da dita

¹⁴⁸⁹ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 12223, fl. 3f, 3v, 4f.

noite, lhe acontece não reter a urina. E tudo assim disse o dito intérprete dizer a dita Maria ser verdade. E do costume, disse nada. E prometeu segredo pelo juramento que recebeu e assinou com o senhor Visitador aqui. Manoel Francisco notário do Santo Officio nesta Visitação o escrevi. [Assinaturas do visitador e do intérprete].¹⁴⁹⁰

Embora o relato da escravizada apontasse para um homem chamado Mandel como o autor do estupro (ou, na perspectiva inquisitorial, seu parceiro/cúmplice na relação sodomítica), a confusa narrativa de Maria d’Almeida acabou por implicar Rodrigo Fidalgo (irmão de Mandel) no crime, provocando sua prisão a mando do licenciado Heitor Furtado de Mendonça no dia 29 de junho de 1594. As consequências públicas — isto é, à vista de todos —, da violência anal perpetrada contra a escravizada, bem como a percepção dessa violência como danosa à manutenção da propriedade escravocrata foram os fatores determinantes para que a relação sodomítica fosse posta a descoberto e submetida ao olhar devassador da Inquisição.

As semelhanças no desenrolar dos dois processos, não obstante as diferenças de conjuntura entre eles, nos fazem pensar no lugar que o imperativo do bloqueio da função anal ativa — isto é, do exílio do ânus, de todas as funções do baixo ventre (inclusive o prazer sexual), da analidade para o mundo privado — ocupou no desenrolar dos processos inquisitoriais de dois homens brancos na América portuguesa. Nesse contexto, como vimos, a sodomia podia ser experimentada como uma violência intolerável. Além disso, o fato de os estupros anais, com as consequências que os marcaram — isto é, deixaram cicatrizes e sequelas nos corpos dos escravos —, terem sido cometidos contra duas

¹⁴⁹⁰ “[...] E Logo foj chamado Joam baptista / Crjado de lopo Soares natural da ylha / da madejra Christaõ Velho por Saber / fallar e entender a lingoa de angolla / e lhe foj dado Juramento dos Sanctos / EVangelhos En que pos Sua maõ derejta / Sob cargo do qual prometeo de fielmente per / guntar ho que elle Senhor lhe mandar a djta / marja que preSente estaua e decla / rar // rar ho que ella responder E logo feZ / as perguntas neceSsarjas que ho senhor Visi / tador lhe mandou a ditta marja So / bre ho ditto caSo declarandolhe prj / meiro a obrjgaçaõ de fallar Verdade / E faZendolhe as amoestaçois neçeSsa / rias pera que não fallaSse Senaõ ha / Verdade djSe ho djtto Jnterpete que ha / djtta escraua marja diZ que hum ho / mẽ branco chamado mandel Jrmaõ / mais moço do Senhor que ha trouxe de angola / o qual mandel e ho djtto Jrmaõ Seu Senhor am / bos a trouxeraõ de angola dormjo / com ella nesta terra e que huã nojte na / Sua cama estando ella dejtada de / costas ho djtto mandel leVantado / ella as pernas pera cjma Se lançou / Sobre ella de bruços e meteo Seu membro / Verjl deshonesto per bajxo pello Seu / VaSo traZeiro e dentro nelle feZ como / Se fiZera no VaSo djantero natural e que / isto foj huã Soo VeZ, e que isto he o que ha / djtta // djtta Marja lhe djSse pella lingoa e pro / meteo ter Segredo E antes de fazer as / djttas perguntas ha djtta escraua / Recebeo a djtta escraua Juramento dos / Sanctos Euangelhos en que pos Sua / maõ derejta pera fallar Verdade / o qual Juramento lhe foj declarado / pello djtto Jnterpete ho Em cargo delle / E djSse ho djtto Jnterpete que a ditta marja / diZ que todo ho Sobredito he uerdade e que / njmguem lhes Vio faZer ho djtto peccado / por Ser de nojte na cama do djtto Mandel / E que depois que elle feZ com ella isto / pello traZeiro feZ tambem na mesma nojte / per djante pello natural Com ella huã / VeZ e que depois da djtta nojte lhe aconteçe / não reter as ourjnas e tudo aSsim diSse / ho djtto Jnterpete diZer a ditta marja Ser / Verdade e do costume dixे nada e pro / meteo Segredo pello Juramento que recebeo et / e aSignou cõ o senhor Visitador aqj Manoel francisco / notário do santo offjejo nesta ujsitaçaõ o escreuj ~ / [assinaturas do visitador e do intérprete]”. DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 12223, fl. 4f, 4v, 5f.

personagens que, hoje, conceberíamos como crianças, nos remete à historicidade da infância e à percepção de como essas violências poderiam servir como técnicas de disciplina das subjetividades de crianças escravizadas. Isso permite pensar o cruzamento de categorias raciais de diferença com aquelas que designavam as fases da vida na Época Moderna. Nossa intenção é problematizar o efeito que encontros eróticos como esses (que podiam ser experimentados como formas intoleráveis de violência) teriam na formação de subjetividades articuladas ao escravismo colonial por meio de sua experiência carnal do sexo. Isso significa dizer que a culpa extremada associada à sodomia (ao sexo anal e ao homoerotismo), mesmo naqueles que a sofriam como vítimas de violência (uma vez que, do ponto de vista inquisitorial, todo participante de ato erótico compartilhava parcela da concupiscência aí envolvida e, por isso, carregava certa culpa moral e espiritual), desempenhava um papel formativo nesses processos de subjetivação, um papel de atualização das hierarquias sexo-raciais associadas à escravidão e de elaboração de experiências eróticas e corporais alinhadas à divisão do público e do privado, que excluía, ou, mais precisamente, foraincluía, os prazeres anais peremptoriamente para o universo sombrio da abjeção.¹⁴⁹¹

¹⁴⁹¹ Quando falamos que os prazeres anais, todo o mundo das funções do baixo ventre, a anialidade foram excluídos para o universo sombrio da abjeção, queremos dizer algo mais que sua mera proibição. Afinal, outros prazeres eróticos eram proibidos (como a fornicção), sem terem sido bloqueados na cultura (operação de forclusão), exilados para a posição do abjeto. O que era, então, a abjeção? Pensamos aqui o conceito como o articulou a filósofa e psicanalista feminista Julia Kristeva, como aquilo que, excluído, expulso, bloqueado, não é nem sujeito, nem objeto, permanecendo logo além do possível, do tolerável, do pensável, sem poder ser assimilado. O abjeto não é um objeto definível (não é algo que encara o sujeito, podendo ser nomeado), tampouco um outro ao desejo do si-mesmo. O abjeto não é correlativo ao sujeito, mas possui a característica (sua única sobreposição ao objeto) de ser oposto ao Eu (ao ser do sujeito). Diferentemente do objeto que orienta o desejo, o abjeto é o que é radicalmente excluído (bloqueado) e que atrai o sujeito àquele lugar onde o sentido (do Eu) entra em colapso. O abjeto é aquilo que perturba (aquilo que incomoda, estranha, *queeriza*) a identidade, um sistema, uma ordem. Aquilo que não respeita fronteiras (inclusive ou sobretudo corpóreas), posições ou regras. Nas palavras de Kristeva, "Não é, pois, a falta de limpeza ou de saúde que causa a abjeção, mas aquilo que perturba a identidade, o sistema, a ordem. Aquilo que não respeita fronteiras, posições, regras. O entre-meios, o ambíguo, o composto. O traidor, o mentiroso, o criminoso de boa consciência, o estuprador sem vergonha, o assassino que proclama ser o salvador... Qualquer crime, porque ele chama a atenção para a fragilidade da lei, é abjeto, mas o crime premeditado, o homicídio astuto, a vingança hipócrita são ainda mais, porque eles destacam a exposição de tal fragilidade. Ele que nega a moralidade não é abjeto; pode haver grandeza na amoralidade e mesmo no crime que ostenta seu desrespeito à lei – um crime rebelde, libertário e suicida. A abjeção, por outro lado, é imoral, sinistra, calculista e maliciosa: um terror que desmonta, um ódio que sorri, uma paixão que usa o corpo para trocar ao invés de inflamá-lo, um devedor que te vende, um amigo que o apunhala...". Tradução livre de nossa autoria. Na versão em inglês consultada, "It is thus not lack of cleanliness or health that causes abjection but what disturbs identity, system, order. What does not respect borders, positions, rules. The in-between, the ambiguous, the composite. The traitor, the liar, the criminal with a good conscience, the shameless rapist, the killer who claims he is a savior... Any crime, because it draws attention to the fragility of the law, is abject, but premeditated crime, cunning murder, hypocritical revenge are even more so because they heighten the display of such fragility. He who denies morality is not abject; there can be grandeur in amorality and even in crime that flaunts its disrespect for the law – rebellious, liberating, and suicidal crime. Abjection, on the other hand, is imoral, sinister, scheming, and shady: a terror that dissembles, a hatred that

Nesse período, a atitude cultural de extremo pudor sexual perante crianças, que caracteriza o mundo ocidental contemporâneo, não existia. Ao contrário, como demonstrou Ariès, na Época Moderna, ao menos até o século XVII, as crianças misturavam-se ao mundo adulto do sexo sem que o fato fosse moralmente problematizado. As brincadeiras com o sexo das crianças teriam sido comuns, dizendo de uma atitude geral em relação às crianças e ao seu sexo no início da Época Moderna.¹⁴⁹² Essa atitude geral estava instalada no âmbito do público, isto é, à vista de todos e de forma explícita, até então, sem maiores problemas.

Tais brincadeiras eróticas explícitas, bem como a inclusão não problemática das crianças no mundo sexual dos adultos, explica-as Ariès como uma ausência de reserva, de um pudor, que ainda não existia em relação à infância e ao erotismo. Antes do século XVII, na sociedade de Antigo Regime francesa (cronologia esta que provavelmente será um pouco distinta para o Império português e sua colônia brasileira), as pessoas consideravam que a criança impúbere era totalmente estranha à sexualidade, imersa em um estado de quase inocência.¹⁴⁹³ Quase, porque, mesmo não tendo consciência ou discernimento em suas ações, a criança ainda assim estava, como todos os sujeitos carnis, sob a mancha do pecado original e da conseqüente libidinização do seu sexo. Essa operação do dispositivo da carne fazia com que a culpa moral do sexo ficasse interiorizada na própria fábrica do sujeito cristão, que era de tal maneira constituído. Isso valia tanto para o homem adulto, como para a criança que ele fora. Ainda não existia, antes dos séculos XVII e XVIII, uma ideia difundida da criança como fundamental e sexualmente inocente.¹⁴⁹⁴

A construção social e cultural desse sentimento de pudor em relação ao sexo infantil é um dos aspectos da gênese do sentimento e da identidade de criança tipicamente

smiles, a passion that uses the body for barter instead of inflaming it, a debtor who sells you up, a friend who stabs you...". KRISTEVA, Julia. *Powers of horror. An essay on abjection*. Translated by Leon S. Roudiez. New York City: Columbia University Press, 1982, p. 4.

¹⁴⁹² ARIÈS. *História social da criança e da família*, p. 125-6.

¹⁴⁹³ ARIÈS. *História social da criança e da família*, p. 130.

¹⁴⁹⁴ “Esse homem não apenas misturava sem repugnância as crianças a uma operação de natureza religiosa, é verdade, do órgão sexual masculino, mas também se permitia, com a consciência limpa e publicamente, gestos e contatos físicos que só passavam a ser proibidos quando a criança atingia a puberdade, ou seja, praticamente o mundo dos adultos. Isso acontecia por duas razões. Primeiro, porque se acreditava que a criança impúbere fosse alheia e indiferente à sexualidade. Portanto, os gestos e as alusões não tinham conseqüência sobre a criança, tornavam-se gratuitos e perdiam sua especificidade sexual – neutralizavam-se. Segundo, porque ainda não existia o sentimento de que as referências aos assuntos sexuais, mesmo que despojadas na prática de segundas intenções equivocadas, pudessem macular a inocência infantil – de fato ou segundo a opinião que se tinha dessa inocência. *Na realidade, não se acreditava que essa inocência realmente existisse*”. (Grifos nossos) ARIÈS. *História social da criança e da família*, p. 131-2.

moderna, o que aconteceu, nas palavras do historiador, por meio de “uma grande reforma moral, inicialmente cristã e a seguir leiga”.¹⁴⁹⁵ Começou a tomar forma, a partir de finais do século XVII, nas sociedades de Antigo Regime, a princípio na Europa, um tipo de interesse novo e especial por aqueles seres, até então indistintos, conhecidos como crianças, ou como cita a historiadora Mary del Priore, “miúdos”, “ingênuos” ou “infantes” – a autora destaca que a escassez lexical para identificar esses sujeitos dizia da própria indistinção, da falta de personalidade, que os caracterizava no início da Modernidade.¹⁴⁹⁶

Esse novo interesse, ou talvez seja melhor dizer, essa problematização nova do ser das crianças, desdobrou-se, inicialmente, no período entre a Baixa Idade Média e o início da Época Moderna, de uma preocupação com o sexo, solitário ou homoerótico, das crianças. Tratou-se de preocupação encetada por uma vontade de saber os arcanos libidinais da vontade, até mesmo de seres nos quais, a maioria das pessoas, à época, teria dificuldade de enxergar culpa. Talvez fosse exatamente essa a razão inicial de uma preocupação mais constante a respeito do sexo das crianças entre alguns moralistas nos inícios do século XV. Essa preocupação acabaria tomando a dimensão de uma campanha antimasturbatória na passagem do século XVII para o XVIII, continuando ao longo do XIX, e iria inculcar a culpa cristã, tornar até mesmo as crianças conscientes da fraqueza de sua carne, levando-as a confessar assim que atingissem a idade apropriada.¹⁴⁹⁷

Os pequenos masturbadores, ou, pior ainda (do ponto de vista das instituições e dos discursos de saber-poder), pequenos sodomitas, demandaram uma atitude de crescente preocupação, vigilância e controle por parte das autoridades eclesiásticas. Marcada de forma indelével pelo pecado original, incapaz, como sujeito carnal, de libertar-se do seu sexo libidinal, a criança, no Antigo Regime, era um ser culpado, ainda que sem o grau de consciência e, por isso, a responsabilidade jurídica, de um adulto. A irresponsabilidade jurídica da criança não era, pois, o mesmo que uma concepção de uma inocência moral presumida. Ao contrário, havia, em um tom crescente, um cuidado com a luxúria infantil, concretizada sobretudo no vício solitário e, em menor medida, muitas vezes como uma consequência, na sodomia.¹⁴⁹⁸

¹⁴⁹⁵ ARIÈS. *História social da criança e da família*, p. 128-9.

¹⁴⁹⁶ PRIORE, Mary del. O cotidiano da criança livre no Brasil entre a colônia e o Império. In: PRIORE, Mary del (org.). *História das crianças no Brasil*. 7. ed. São Paulo: Contexto, 2010, p. 47.

¹⁴⁹⁷ ARIÈS. *História social da criança e da família*, p. 132.

¹⁴⁹⁸ ARIÈS. *História social da criança e da família*, p. 132-3.

A problematização do sexo das crianças, no contexto do dispositivo da carne — isto é, usando de seus saberes (moral-teológico e confessional) e de suas técnicas de poder (confissão e direção de consciência) —, contribuiu para a lenta formação do sentimento de pudor sexual em tudo que tocasse à infância. Tratou-se de um processo certamente bastante lento e que só se consolidará no século XIX.¹⁴⁹⁹ É esse sentimento de pudor, um respeito pela infância, que vai se tornar mais e mais forte ao longo da Modernidade. Ele construiu a ideia nova da inocência infantil, resultando na modelação de uma nova forma de subjetividade das crianças, aparentemente depurada de sexualidade. Mas por que aparentemente depurada?

Há dois sentidos para a resposta a essa questão. De um lado, antes do século XIX, não é historicamente correto considerar qualquer indivíduo como sujeito sexual ou sujeito de sua sexualidade, na simples medida que este dispositivo ainda estava em maturação. O peso da culpa cristã ainda era forte o suficiente para impor um modo de relação de si consigo mesmo visando à salvação no além-vida, na forma de práticas de renúncia de si e de des-subjetivação, como maneira preponderante de ser sujeito (da carne).¹⁵⁰⁰ Com efeito, até o século XVIII, as crianças culpadas de pecados de molícies ou de sodomia eram controladas, vigiadas e punidas sobretudo por mecanismos de poder de instituições morais e religiosas, vindo o controle médico em posição subsidiária — a documentação utilizada por Ariès para acompanhar o processo de formação da nova atitude perante o binômio infância-sexo corrobora esta afirmação, na medida que se trata apenas de textos morais, religiosos e pedagógicos vinculados a escolas confessionais católicas ou protestantes.¹⁵⁰¹ Tal situação mudará ao longo do XVIII e no XIX. Por outro lado, o sentimento de pudor, que se foi construindo, não significou que a dimensão erótica da infância tenha sido expurgada, mas antes que o discurso sobre ela foi sendo mais regulado e monopolizado por instituições de poder socialmente autorizadas. Os silêncios que se tornaram mais perceptíveis na relação infância-erotismo eram também mais loquazes, dizendo de uma vontade de saber que corria subterraneamente. Assim, no século XIX,

¹⁴⁹⁹ “De fato, essa preocupação com a gravidade, que analisamos aqui, só triunfaria realmente no século XIX, apesar da evolução contrária da puericultura e de uma pedagogia mais liberal e mais naturalista”. ARIÈS. *História social da criança e da família*, p. 146.

¹⁵⁰⁰ O regime da sexualidade, ao contrário, tem sempre o objetivo de majorar as forças do sujeito, para obter, assim, maiores benefícios da sua exploração. Isso se coaduna com a definição de Ariès para o duplo sentido moderno da inocência infantil, a saber, uma infância que deveria ser segregada do universo erótico e que, por consequência, deveria ser fortalecida e desenvolvida em seu caráter e em sua razão. ARIÈS. *História social da criança e da família*, p. 146-7.

¹⁵⁰¹ ARIÈS. *História social da criança e da família*, p. 133-7.

será possível dizer que, com a nova criança, o novo sentimento da infância, será, ao mesmo tempo, inocente e sexual. Mas, como categoria de classificação e distinção das pessoas, o que era ser criança em sociedades de Antigo Regime, coloniais e escravistas?

Em seu estudo clássico, Ariès mostrou que as sociedades de Antigo Regime tinham atitudes e ideias acerca da infância e da juventude bastante diversas das contemporâneas, até mesmo identificando-as com fases da vida do homem diferentemente do que ocorre hoje. Do Medieval, a Época Moderna herdara a noção de que a vida do homem se dividia em sete fases, modificando-a lentamente. Tal divisão guardaria relações de simpatia com a ordem astrológica do cosmos. Elas eram a infância, do nascimento aos sete anos, depois a *pueritia*, que duraria até os quatorze anos. A adolescência (que nada teria do sentido contemporâneo) iria até os vinte um ou ainda mais tarde, aos vinte e oito, ou talvez além dos trinta. A juventude seria a fase central da vida do homem, segundo essa concepção legada pela Idade Média, pois seria o ponto médio de todas elas e representaria a plenitude das forças do homem. Duraria até por volta dos cinquenta anos. Depois dela, começaria o declínio, com a senectude ou gravidade; após ela, a velhice, até os setenta anos ou a morte. A porção final de velhice era designada como *senies* em latim e descrevia a senilidade e decrepitude finais da existência humana.¹⁵⁰²

Na leitura desse esquema das fases da vida do homem, é importante ter em mente que ele não pretendia descrever uma sucessão de eventos biológicos. A ideia de vida que subjazia a tal ordenamento não se fundava na biologia, como passaria a acontecer a partir dos séculos XVIII e XIX.¹⁵⁰³ Cada idade da vida diria respeito, antes, às funções sociais que poderiam ser esperadas do homem naquele momento, de maneira tal que as fases iniciais, em que os homens estavam em formação, tendiam a ser menos notadas, a desaparecer nas sombras de seres que pouco importavam na vida social cotidiana, pois

¹⁵⁰² ARIÈS. *História social da criança e da família*, p. 36-7.

¹⁵⁰³ “É preciso ter em mente que toda essa terminologia que hoje nos parece tão oca traduzia noções que na época eram científicas, e correspondia também a um sentimento popular e comum da vida. Aqui também esbarramos em grandes dificuldades de interpretação, pois hoje em dia não possuímos mais esse sentimento da vida: consideramos a vida como um fenômeno biológico, como uma situação na sociedade, sim, mas não mais que isso. Entretanto, dizemos ‘é a vida’ para exprimir ao mesmo tempo nossa resignação e nossa convicção de que existe, fora do biológico e do sociológico, alguma coisa que não tem nome, mas que nos comove, que procuramos nas notícias corriqueiras dos jornais, ou sobre a qual podemos dizer ‘isto tem vida’. A vida se torna então um drama que nos tira do tédio do cotidiano. Para o homem de outrora, ao contrário, a vida era a continuidade inevitável, cíclica, às vezes humorística ou melancólica das idades, uma continuidade inscrita na ordem geral e abstrata das coisas, mais do que na experiência real, pois poucos homens tinham o privilégio de percorrer todas essas idades naquelas épocas de grande mortalidade”. ARIÈS. *História social da criança e da família*, p. 38-9.

ainda estavam a aprender como existir neste meio.¹⁵⁰⁴ Assim, uma vez que, na Época Moderna, a fase da vida designada como “juventude” significava a força da idade, pouco espaço sobrava para uma fase intermediária entre o momento de aprendizados e o de plena inserção no mundo de todos os adultos — fase que, hoje, conhecemos como a adolescência. Até o século XVIII, a adolescência confundia-se com a infância, com os termos para cada uma (em latim, *puer* e *adolescens*) aparecendo indistintamente para pessoas até por volta da terceira década de vida. Persistia, como uma das marcas do sentido da infância no Antigo Regime, a indiferença entre a criança e o adolescente, tal como as conheceríamos na contemporaneidade.¹⁵⁰⁵

A indistinção entre adolescência e infância e a tendência dos seres humanos nessas etapas da vida a serem menosprezados nas sociedades de Antigo Regime eram ambas consequências do atributo principal das primeiras fases da existência humana, conforme experimentada pelas pessoas naquelas sociedades. Esse atributo, segundo a explicação de Ariès, era a ideia de dependência. Mescladas uma à outra, essas fases iniciais da vida humana eram sentidas, naquele período, como momentos em que os homens ainda dependiam de outros para sobreviver, eram incapazes, desprovidos, em diferentes medidas, à medida que avançavam em anos, do uso do discernimento para viver em sociedade independentemente. Por isso, a infância demorava a acabar, pois ela apenas terminava quando o homem deixava ao menos as formas mais inferiores de dependência.¹⁵⁰⁶

A ideia de que o início da vida do homem era um período de dependência ajuda a compreender melhor a ambiguidade que envolvia as formas de dominação sobre os subalternos (escravos, servos, criados) e as crianças (categoria que deve ser entendida em seu sentido dilatado e impreciso sob o Antigo Regime). Como mostrou a historiadora Kátia Mattoso, o escravo era sempre considerado uma criança, um ser dependente por toda a sua vida. Isso não deve ser entendido como não havendo diferenças entre o ser

¹⁵⁰⁴ A historiadora Kátia de Queirós Mattoso assim referiu-se à obscuridade das crianças nas fontes legadas pelas sociedades de Antigo Regime, sobretudo das crianças filhas de pessoas escravizadas: “O que se pode então dizer das crianças escravas que são duplamente mudas, e duplamente escravas, uma vez que, geralmente, entende-se que todo escravo, mesmo adulto, é criança para o seu senhor, menor perante a lei e eterno catecúmeno para a Igreja?” MATTOSO, Kátia de Queirós. O filho da escrava (Em torno da Lei do Ventre Livre). *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 8 n. 16, p. 37-55. mar/1988 - ago/1988, p. 38.

¹⁵⁰⁵ ARIÈS. *História social da criança e da família*, p. 39-41.

¹⁵⁰⁶ ARIÈS. *História social da criança e da família*, p. 42.

escravo e o ser criança, ou, mais ainda, que a experiência subjetiva do ser uma criança escrava não comportasse especificidades marcantes em relação às crianças livres.

Se, de um modo geral, o largo período da vida que podia ser dito como infância ou adolescência no Antigo Regime era um momento de longo aprendizado para todas as crianças (aprendizado também no sentido de socialização, de incorporação das normas sociais), esse processo não acontecia do mesmo modo para todas elas. Segundo Mattoso, a inserção da criança escrava no mundo do trabalho era muito mais precoce que a da criança livre, fosse ela branca ou mestiça. Daí uma outra ambiguidade dos sentidos de infância na escravidão, pois, se, de um lado, o escravo era uma criança eterna, por outro, ele não desfrutaria do privilégio de um período longo de aprendizado das normas de socialização, sendo-lhe imposta, muito rapidamente, uma certa maioridade econômica, no sentido restrito de que passaria a ser encarregado de tarefas similares às de seus congêneres mais velhos. A maioridade econômica dos filhos de escravos aconteceria antes dos dez anos de idade.¹⁵⁰⁷

Enquanto os períodos iniciais da vida eram designados como momentos de aprendizagem e formação, daí vindo a incapacidade e a dependência das pessoas nesse ínterim, as lições não eram as mesmas para todas elas. A marca da escravidão se fazia sentir desde cedo nas vidas dos filhos dos escravos, moldando de forma marcante suas subjetividades, como mostraram José Roberto de Góes e Manolo Florentino. Segundo os autores, o principal dos anos iniciais de vida dos pequenos escravos era marcado por adestramentos, que deveriam adequá-los à vida de trabalho e de submissão prestados aos seus senhores. Retomando Antonil, os autores argumentam que, tal como a cana-de-açúcar, os filhos dos escravos deveriam ser batidos, torcidos, cortados em pedaços, arrastados, moídos, espremidos e fervidos, para que o produto almejado pelos senhores fosse obtido. Esse adestramento deveria ser rápido e intenso, pois aos doze anos deveria estar finalizado em sua maior parte, pois era a idade em que as crianças escravas deixavam de ser crianças do ponto de vista da sua inserção nas relações de produção.¹⁵⁰⁸

Mattoso interpretou esses adestramentos das crianças escravas como sucessivos choques de realidade a que elas eram submetidas. Ou seja, a sua progressiva inserção na sociedade escravista levava-as a constatar, duramente, sua inferioridade perante os

¹⁵⁰⁷ MATTOSO. O filho da escrava (Em torno da Lei do Ventre Livre), p. 42-3.

¹⁵⁰⁸ GÓES, José Roberto; FLORENTINO, Manolo. Crianças escravas, crianças dos escravos. In: PRIORE, Mary del (org.). *História das crianças no Brasil*. 7. ed. São Paulo: Contexto, 2010, p. 99.

brancos e livres.¹⁵⁰⁹ A inferioridade das crianças escravizadas, negras ou mestiças, era marcada em suas vidas, muitas vezes, desde o nascimento, como demonstrou Laura de Mello e Souza, em seu estudo sobre as implicações de discriminação racial associadas ao fenômeno de exposição de crianças nas Minas setecentistas. Estudando os documentos camarários relativos às políticas locais para lidar com as crianças expostas, a historiadora identificou uma atitude política de recusa à criação de “mulatinhos” às expensas do erário público. Em um contexto de horror generalizado à mestiçagem, a autora relacionou a recusa das Câmaras de Minas a uma mentalidade discriminatória dos colonizadores e colonos brancos.¹⁵¹⁰ Rejeitados desde o nascimento, esses filhos de escravos ou de ex-escravos, mestiçados, estavam em uma singular situação de desvantagem social, pois, encontravam-se desprovidos de uma rede de amparo formada, segundo explicam Góes e Florentino, pela família extensa, quando na falta dos pais.¹⁵¹¹

Um aspecto principal do adestramento das crianças era o castigo físico, o que, no caso das crianças escravas era ainda mais pronunciado. Conforme explicou Mary del Priore, castigar fisicamente as crianças era entendido como uma técnica pedagógica legítima, aliás, indispensável para a boa educação. Tal prática começara a ser utilizada no Brasil colonial tão cedo quanto nas iniciativas de evangelização dos indígenas pelos primeiros jesuítas no século XVI. Como técnica pedagógica, o castigo físico tinha a função de preparar as crianças e adolescentes para a vida de trabalhos que recebiam de Deus e de punir os seus vícios e pecados – lembremo-nos que ainda não existia a noção da inocência infantil. Os castigos persistiram quando começaram a se estabelecer as aulas régias, durante a segunda metade do século XVIII. Os professores régios adotaram a palmatória como instrumento preferido de punição corporal dos estudantes que não cumprissem as normas.¹⁵¹²

¹⁵⁰⁹ MATTOSO. O filho da escrava (Em torno da Lei do Ventre Livre), p. 43.

¹⁵¹⁰ SOUZA, Laura de Mello e. As câmaras, a exposição de crianças e a discriminação racial. In: SOUZA, Laura de Mello e. *Norma e conflito*. Aspectos da história de Minas no século XVIII. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999, p. 72-3.

¹⁵¹¹ “O menino crioulo sobrevivente não ficava só. A consolá-lo, existia uma rede de relações sociais escravas, em especial as de tipo parental. Muito possivelmente ele teria irmãos, um ou outro tio, primos, além de, por vezes, avós, que poderiam viver dentro e fora de seu plantel. A extensão da rede familiar dependia, em muito, da flutuação do tráfico atlântico. De qualquer modo, em propriedades distantes do mercado de escravos a pelo menos vinte anos, onde não raro mais de 90% da escravaria possuía parentes, o menino com certeza seria irmão, primo, sobrinho ou neto de alguém. Em qualquer circunstância, porém, teria a criança já uma ‘tia’, ou um ‘tio’, mesmo que não consanguíneos. Um padrinho (e, muito frequentemente, uma madrinha), que com certeza, os pais já lhe haviam providenciado logo no nascimento”. GÓES; FLORENTINO. Crianças escravas, crianças dos escravos, p. 98.

¹⁵¹² “Breve instrução para ensinar a doutrina cristã, ler e escrever aos meninos e ao mesmo tempo, os princípios da língua portuguesa e sua ortografia”, AHU, Ministério do Ultramar, Portugal, s/d, caixa 49

Se as crianças brancas ou mestiças livres podiam ser castigadas fisicamente, até mesmo açoitadas, o que dizer para as crianças dos escravos, visto que o castigo físico era entendido, como vimos no tópico anterior, como uma medida de controle da escravaria absolutamente normal?¹⁵¹³ Se a violência permeava as relações cotidianas, afetivas e eróticas durante o Antigo Regime, sob o sistema escravista, ela ganhava em intensidade e tornava-se racialmente específica. A condição de escravizado, para usar as categorias da época, deveria ser impressa dura e profundamente na subjetividade dos pequenos, moldando-os para ocupar o lugar de subalternidade que lhes era reservado na sociedade colonial. Góes e Florentino argumentam que, mesmo se o castigo aplicado às crianças escravas fosse menos espetacular do que o reservado para seus pais (para os adultos), isso não quer dizer que os pequenos estivessem livres de outras formas de suplício, como as pequenas humilhações de todos os dias, os grandes agravos. Transformadas em brinquedos dos filhos dos senhores, as crianças escravas ingressavam cedo na escola da escravidão, na qual a lição era dada à base de agressões, castigos, humilhações e assédios os mais variados e cotidianos. As brincadeiras com as crianças de extração social superior, que, muitas vezes, tomavam a forma de agressões, tinham, pois, um sentido pedagógico, eram também ocasiões de adestramento, em que as relações de poder se davam a acontecer na constituição das subjetividades escravizadas.¹⁵¹⁴

Nos dois processos que começamos a acompanhar neste tópico, aquele sobre o cirurgião Lucas da Costa Pereira e o escravo José, e o envolvendo o comerciante Rodrigo Fidalgo e a escrava Maria, vimos como as relações sodomíticas que aconteceram entre as partes deixaram marcas físicas nos corpos dos escravizados. Será possível conjecturar a respeito de marcas feitas também em suas subjetividades? Até que ponto os relatos dos processos, mais interessados em incitar a confissão dos respectivos parceiros de José e

referente a Pernambuco apud PRIORE. O cotidiano da criança livre no Brasil entre a colônia e o Império, p. 53.

¹⁵¹³ “No século XVII, muitos senhores do engenho aparentemente aceitavam a teoria da administração da escravaria mencionada por Antonil, segundo a qual os cativos necessitavam de três PPP, a saber: pau, pão e pano. Observadores estrangeiros, como Johan Nieuhoff, que visitou o Brasil naquele século, falavam invariavelmente da brutalidade do regime escravista e informavam que os escravos brasileiros eram mal alimentados, mal abrigados e mal vestidos. Os comentários de observadores cuja nacionalidade ou religião predispuham-nos naturalmente a criticar os portugueses poderiam ser desconsiderados, não fossem as afirmações semelhantes feitas por clérigos portugueses, os quais também acusavam os senhores escravistas de desumanos. De qualquer forma, tanto os clérigos defensores de um melhor tratamento quanto os observadores forasteiros compartilhavam com os proprietários dos cativos uma opinião nada favorável sobre os africanos, achando que a disciplina, o castigo e o trabalho eram a única maneira de sobrepujar-lhes a superstição, a indolência e os maus modos”. SCHWARTZ. *Segredos internos*, p. 122.

¹⁵¹⁴ GÓES; FLORENTINO. Crianças escravas, crianças dos escravos, p. 100-1.

Maria, nos permitem afirmar algo a respeito de suas práticas de subjetividade? Para os dois senhores, especialmente o cirurgião, há mais informações, como veremos logo à frente, o que nos permite pensar, com mais profundidade, sobre o lugar da sodomia em seu modo de se entender como sujeito de sua experiência erótica.

O processo de Rodrigo Fidalgo, no que toca ao crime de sodomia, é mais simples, uma vez que a relação do réu com o pecado nefando foi tênue – se é que de fato existiu. Em sua denúncia, Maria d’Almeida citou Rodrigo Fidalgo apenas como um antigo senhor da escravizada Maria e que teria aparecido em sua casa querendo comprá-la novamente.¹⁵¹⁵ Quem é acusado, tanto pela escravizada, quanto pela senhora, como autor da relação/estupro sodomítico é seu irmão. Por que então Rodrigo Fidalgo foi preso?

A única razão que pode ser apontada é sua condição de cristão-novo, portanto, uma pessoa desde já suspeita aos olhos da Inquisição. Findados os interrogatórios de todas as pessoas envolvidas nas sucessivas vendas da escravizada Maria, o visitador Heitor Furtado de Mendonça passou despacho acerca de qual seria o próximo passo do processo. Nesse momento, considerou o visitador que Rodrigo Fidalgo e seu irmão eram pessoas suspeitas, uma vez que, sendo cristãos-novos, corria o boato na cidade de que eles não só tinham parentes presos pela Inquisição na Ilha da Madeira (de onde eram naturais) por suspeitas de judaísmo, como também de que eles estariam preparando uma viagem (uma fuga aos olhos do Santo Ofício) para o Peru, nas Índias de Castela, para logo.¹⁵¹⁶ As considerações do Santo Ofício foram ao encontro do teor da confissão do réu, que apontou

¹⁵¹⁵ Os trechos da denúncia de Maria d’Almeida que provocaram a confusão processual são os seguintes: “[...] que / auera ora ojto dias que pella porta de / la denunciante paSsou hum mancebo / aluo e corado do rosto do qual não / Sabe mais Confrontaçois e lhe djSse que / Se ella a qujSseSse tornar a Vender que / elle lha comprarja e pagarja mujto bẽ / paga porque despois que elle a Ven / dera // dera lhe peSsara [...]” e, depois, “[...] e que djxe / mais que ho djtto mandel que isto lhe fiZera / era aquelle que fallou com ella djtta de / nuncjante que lha tornaSse a Vender / ho qual homẽ que trouxe ha djtta negra e ha / Vendeo Sabe ella denunciante que Se chama / Rodrjgo // Rodrjgo fidalgo cujo Jrmaõ djZ a djtta maria / que he ho djtto homẽ branco a que ella chama / mandel que com ella feZ ho djtto peccado / e que por isto Ser couSa pertencente / ao Sancto offjco Vem ora declarar lo /cõ a ditto escraua preSente a esta meSa”. DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 12223, fl. 3f, 3v, 4f.

¹⁵¹⁶ “[...] E Logo Juntas as djttas Culpas do / Reo Rodrjgo fjdalgo Eu Notário a falla / do promotor requerej ao senhor Vjsjtador / procedeSse nellas por quanto o djtto / Rodrjgo fjdalgo Segundo Se djZ Vulgar / mente nesta terra cõ outro Seu Jrmaõ / estaõ pera hir pera fora e djZem per / esta terra que elles Saõ Sobrjnhos e parentes / de christaõs nouos que foraõ preSsos ora pella / sancta Inqujsjcam na ylha da madejra / e que por o djtto Reo e Seu Jrmaõ afonso / fjdalgo Serem estes e nesta conJun / caõ de tempo Vjrem pera estas / partes et estarem pera Se tor / narem daquj e Segundo djZẽ / Se querem Jr pera as partes / do peru // frente // do peru Jndjas de castella Se preSume / mal delles e que portanto elle senhor maõ / daSse faZer estes autos conclusos / e procedeSse Contra o Reo Rodrjgo / fidalgo Como lhe pareceSse Justjça / e Visto pello senhor Vjsjtador meu reque / rjmento mandoulhe fjZeSse estes / autos conclusos E Eu lhos fiZ Ma / noel francisco notário do santo officjo nesta Vjsj / taçaõ o escreuj ~ / [sinal]”. DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 12223, fl. 6v, 7f.

práticas judaizantes de seus familiares, inclusive de sua mãe e várias tias.¹⁵¹⁷ O crime de sodomia não é mencionado pelo réu ou pelo visitador até a terceira sessão de interrogatório, no dia 30 de julho de 1594, quando, após ter admoestado duramente o réu para que fizesse maiores confissão e denúncias sobre judaizantes, bem como sobre a razão de o réu não ter ido imediatamente confessar, ainda durante o período da graça, à mesa da Visitação, Heitor Furtado de Mendonça traz à tona a denúncia de sodomia que existia contra Rodrigo Fidalgo. Nesse ponto do interrogatório, é possível perceber a surpresa do réu ao ser acusado de sodomia, como se vê no trecho seguinte:

[...] E por não dizer mais nada, foi perguntado se sabe ele que também na mesa do Santo Ofício se toma conhecimento do pecado nefando de sodomia, e nela se castiga. Respondeu que sim, sabe. Perguntado se sabe que dormir com mulher pelo vaso traseiro é o mesmo pecado contra natura e nefando. Respondeu que sim, sabe. Perguntado onde lhe aconteceu pecar o pecado nefando. Respondeu que nunca, em nenhuma parte, por nenhum modo fez o pecado nefando. Perguntado como se chama uma moleca com quem ele fez o pecado nefando pelo traseiro. Respondeu que não sabe de tal, nem tal lhe aconteceu nunca, nem tal pecado fez, nem ainda lhe veio em pensamento. Perguntado quem lhe parece que o poderia ver estar fazendo o dito pecado nefando. Respondeu que nunca tal pecado fez, nem tal lhe podiam ver fazer, pois o não fez e que, se tal pecado fizera, bem sabe que se queimam os somitigos e, assim como ele aqui tem dito o que disse, assim confessaria também esse pecado e dele pediria perdão nesta mesa. Mas que se tal lhe é imposto, que é falsidade [...].¹⁵¹⁸

Nas duas sessões seguintes de interrogatório, o réu persistiu em sua negação de haver cometido o pecado de sodomia com a *moleca* Maria, embora tenha admitido que a vendera ao alcaide Francisco Gonçalves e que, vendo-a na porta da casa de Maria d'Almeida (à qual, porém, não soube nomear), perguntara a esta mulher se ela a comprara (provavelmente, por estranhar a presença da escravizada ali); também admitiu ter ouvido dizer que Maria perdera o controle urinário.¹⁵¹⁹ A fraca ligação entre Rodrigo Fidalgo e o caso de sodomia terminou sendo reconhecida pela Inquisição, uma vez que ele foi

¹⁵¹⁷ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 12223, fl. 8f – 18f.

¹⁵¹⁸ “[...] E por não dizer mais nada foi perguntado Se sabe elle que tambem na / mesa do Sancto officio Se toma conhecimento do peccado nefando de / Sodomia E nella Se castiga Respondeo / que Ssjm Sabe perguntado Se sabe que / dormir com molher pello Vaso trazeiro / he o mesmo peccado Contra natura / e nefando Respondeo que Sim Sabe / perguntado onde lhe aconteceu peccar / o peccado nefando, Respondeo que nunca / Em nenhuma parte per nenhum modo fez / o peccado nefando, perguntado / Como Se chama huã moleca Com quem elle / fez o peccado nefando Pello trazeiro / Respo // Respondeo que não Sabe de tal nem tal / lhe aconteceu nunca nem tal peccado / fez nem ainda lhe veio ao pensamento / perguntado quem lhe parece que o poderia ver estar fazendo o dito peccado nefando, Respondeo que nunca tal peccado fez, nem tal lhe podiam ver fazer, pois o não fez e que, se tal peccado fizera, bem sabe que se queimam os somitigos e, assim como elle aqui tem dito o que disse, assim confessaria também esse peccado e dele pediria perdão / nesta mesa mas que se tal lhe he imposto / que he falsidade [...]”. DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 12223, fl. 25f, 25v.

¹⁵¹⁹ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 12223, fl. 26f, 26v.

absolvido deste crime. Este foi o parecer do promotor, o bispo da Bahia,¹⁵²⁰ que foi acatado pelos demais juízes e pelo visitador.¹⁵²¹ O réu, contudo, não saiu ileso de seu contato com a Inquisição. Ele foi condenado por ter desobedecido ao Monitório da Visitação ao não se ter confessado (e denunciado) com presteza ao chegar a Olinda. De acordo com sua sentença, Rodrigo Fidalgo foi condenado a ir a auto público da fé, em Olinda, descalço e com a cabeça descoberta, segurando uma vela acesa na mão, a fazer abjuração *de levi* suspeita na fé, a pagar as custas do processo e a sujeitar-se a penitências espirituais. Foi, porém, absolvido da excomunhão maior, por ser menor de 25 anos.¹⁵²² A violência sexual e de gênero, propiciada por sua condição de mulher africana, negra e escravizada, sofrida por Maria, foi esquecida pela Inquisição. Pode-se pensar que a Inquisição sequer interpretara o que se passou com a personagem como uma violência, mas sim como um crime em que ela provavelmente era cúmplice.

Sobre a *moleca* Maria, nada mais é dito no processo, de modo que temos poucas informações para avaliar suas práticas de subjetivação. O que sabemos é que ela tinha por volta de 15 anos durante o processo e chegara há poucos meses em Pernambuco, vindo de Angola, de onde era natural. Ou seja, Maria não era mais vista como meramente criança, seus senhores entendiam que ela já tinha capacidade física e mental para desempenhar tarefas como qualquer outra mulher escrava. A diferença, no caso de Maria, estaria, provavelmente, na sua condição de recém-chegada à América, logo, desconhecadora das normas culturais locais. Como vimos acima, ela residia, no momento em que fez sua denúncia/confissão, na casa de Maria de Almeida, para onde fora mandada para aprender a doutrina cristã e todos os conhecimentos necessários para as atividades laborais que poderia desempenhar como escrava. Ou seja, ela ainda não estava totalmente aculturada à sociedade colonial (sequer falava a língua portuguesa), o processo de normalização de suas práticas de subjetividade, segundo as normativas do dispositivo da carne, ainda estava em curso. Maria estava, portanto, em uma espécie de trânsito cultural, entre suas origens africanas e as novas realidades da existência como escravizada na

¹⁵²⁰ “Muito Illustre senhor / Destes autos não resulta proua bastante (ainda que pera / prender bastaua, com os mais indícios que acreçeraõ) / pera ap pecado nefando se vir com libello cõtra / o Réu Rodrigo fidalgo mormente não tendo como não / dar a Justiça mais testemunhas do que se poSsa ajudar / contra elle. portanto pode Vossa Mercê proçeder cõtra / o Réu como lhe pareceer pelo que dos autos haa”. DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 12223, fl. 29f.

¹⁵²¹ “[...] Foraõ Vistos Estes Autos Em Mesa E Pareçeo a / todos os Votos que quanto a o caSo do nefando / não he a proua bastante para condenaçaõ alguã [...]”. DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 12223, fl. 30v.

¹⁵²² DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 12223, fl. 33f, 33v;

sociedade colonial, em Olinda. Tal existência, como ela já estava tendo múltiplas oportunidades para experimentar, envolvia a sujeição a violências, algumas vezes naturalizadas, outras não, na forma de castigos e de estupros. Se os castigos aplicados por Maria de Almeida poderiam ser entendidos e sentidos como acontecimentos costumeiros na relação senhorial, o estupro anal que sofrera não foi experimentado da mesma forma por Maria, resultando em consequências visíveis para seu processo de subjetivação. A consequência mais óbvia era a incontinência urinária, que resultou como sequela corpórea da violência, tendo sido a chave para o desvelamento do caso. Isso nos faz pensar que a publicidade das funções baixo-corporais da escrava, com sua urina a escapar ao seu controle, provavelmente causando incômodos e embaraços a seus senhores, em conexão com a atividade sexual anal-vaginal que a provocara, foi sentida como insuportável por todas as pessoas envolvidas, provocando interpelações à escrava Maria, para que ela confessasse (colocasse em discurso) o que entendia como razões para esse desarranjo das fronteiras do público e do privado em seu corpo. Desse modo, as confissões de Maria, primeiramente às suas companheiras de cativeiro, depois, à sua senhora e, por fim, ao visitador, podem ser lidas como outro (mais profundo) desdobramento da violência que sofrera para seu processo de subjetivação. Tendo sofrido uma violência insuportável, cujas consequências físicas foram contínuas e embaraçosas, Maria foi outra vez forçada, dessa feita, a se enredar nas relações de saber-poder-subjetivação do dispositivo da carne, subjetivando-se como sodomita e como mulher africana escravizada, portanto, culpada desde já por sua concupiscência ao menos em nível moral e espiritual, senão no jurídico, já que fora vítima de um ato violento. Seu corpo e sua alma, sua carne, enfim, ficariam, provavelmente, indelevelmente marcadas pelo estupro sodomítico que sofrera ao desembarcar na sociedade colonial escravista.¹⁵²³

Por outro lado, sobre o comerciante cristão-novo Rodrigo Fidalgo, as informações são mais abundantes no processo. Suas confissões e os dados presentes em sua sessão de genealogia nos dão a ver uma pessoa para quem os ensinamentos cristãos, os discursos e as interpelações da Igreja, tinham um lugar preponderante em sua concepção de si como sujeito desejante. Em primeiro lugar, sabemos que Rodrigo Fidalgo, aos quinze anos, idade em que estaria transitando entre a infância e a adolescência (que, como vimos, eram deveras indistintas entre si), vivia na dependência de sua mãe e de seu irmão mais velho,

¹⁵²³ As informações sobre a escrava Maria estão espalhadas ao longo do processo. DGA/TT – Lisboa, Inquirição de Lisboa, processo 12223, fl. 3, 4-5, 6, 25.

sendo seu pai morto havia muitos anos, dos quais ainda recebia lições e castigos físicos (a palmatória), para aprender a ser cortês.¹⁵²⁴ Ou seja, estava ainda, nessa idade, sendo disciplinado segundo as regras da ética cortesã. Estava também sendo educado nas normas do dispositivo da carne, tanto nas suas aulas na escola na cidade de Funchal, na Ilha da Madeira, de onde era natural, como em suas sessões de confissão e direção da consciência com o sacerdote local.¹⁵²⁵ Em seu primeiro depoimento ao visitador, Rodrigo Fidalgo detalhou essas suas primeiras experiências cristãs formais e o sentimento que teve em relação a elas.

E que, depois do dito caso do dito jejum, dali a dois ou três dias, foi ele réu confessar-se ao padre João Fernandes, cura da igreja da Sé, onde eles eram fregueses, porque moravam na rua dos mercadores, por ser então na quaresma, no princípio dela, por sua devoção, que se costumava confessar em cada mês. Na qual confissão, ele confessou inteiramente seus pecados ao dito seu confessor, mas, por não advertir, não lhe declarou o dito caso do dito jejum, que passara com sua mãe, não fazendo ele caso de ser necessário declarar-lhe ele isso, nem advertindo a isso então. E que o dito confessor, na dita confissão, lhe deu licença para poder receber o Santíssimo Sacramento e lhe deu escrito para isso, como naquela igreja se costuma, porquanto, ainda até então, ele réu não tinha recebido nunca o Santíssimo Sacramento. E vindo ele réu para casa muito contente com o dito escrito, disse à dita sua mãe que já trazia ali escrito para poder tomar o Santíssimo Sacramento.¹⁵²⁶

Sem esquecermo-nos do interesse que Rodrigo Fidalgo tinha em convencer o visitador acerca da autenticidade de sua devoção cristã, fato é que, confessando-se ao visitador Heitor Furtado de Mendonça cinco ou seis anos após sua primeira comunhão, o comerciante era ainda capaz de recompor um quadro mais ou menos vívido dessa primeira experiência de participação no ritual maior do catolicismo. O sentimento mais óbvio é sua felicidade, seu contentamento. Ele estava satisfeito em poder participar da eucaristia, sendo, a partir de então, plenamente reconhecido como sujeito cristão. Esse sentimento de contentamento pode ser traçado à sua confissão geral, feita nos termos exatos dos imperativos ditados pela ortodoxia cristã desde o século XIII, como vimos na Parte II.

¹⁵²⁴ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 12223, fl. 15f.

¹⁵²⁵ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 12223, fl. 12.

¹⁵²⁶ "E que despois do / djtto caSso do djtto JeJum dallj a dous / ou tres djas foj elle Reo ComfeSsarse ao / padre Joam fernandeZ Cura da Jgreja da / See donde elles Eraõ fregueses que / morauã na Rua dos mercadores / por Ser Entaõ na quarresma no prjn / cjpio della per Sua deuoçaõ que Se / Costumaua confeSsar cada mes na / qual // qual confiSsaõ elle confeSsou Jntejramẽ / te Seus peccados ao djtto Seu confeSsor / mas por não aduertir lhe não de / clarou o djtto caso do djtto JeJum que / paSsara com Sua maj não faZendo / elle caSso de Ser neçeSsarjo declararlhe / elle iSso, nem aduertindo a iSso Entaõ / E que o djtto confeSsor na djtta confiSsaõ / lhe deu licença pera poder rezeber ho / SanctiSsimo Sacramento e lhe deu escripto / pera iSso como naquella Jgreja Se cos / tuma por quanto Jnda ate Entaõ elle / Reo não tinha rezebjdo nunca ho / SanctiSsimo Sacramento, e Vindo elle / Reo pera casa mujto contente com ho djtto / escripto djxe a djtta Sua maj que Ja / traZia allj escripto pera poder tomar / o SanctiSsimo Sacramento". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 12223, fl. 11.

Ele se confessou inteiramente ao sacerdote próprio, isto é, ao confessor lotado na paróquia onde ele e sua família eram fregueses, o que, como vimos, era uma estratégia de controle e disciplina dos povos cristãos que a Igreja tentava levar a cabo (nem sempre com sucesso) havia vários séculos, tendo sido reforçada pelo Concílio de Trento.¹⁵²⁷ Vemos, pois, como Rodrigo Fidalgo estava se formando (sujeitando-se e subjetivando-se) como sujeito enredado nas relações de saber (a doutrina cristã que aprendia, o discurso sobre si que produzia) e poder (a técnica da confissão, a participação nos rituais católicos) do dispositivo da carne. Tanto que ele diz que se confessava muito mais vezes do que o mínimo obrigatório (confessava-se mensalmente), o que indica que ele realizava cotidianamente exercícios de introspecção para investigar e interpretar a culpa de seus pecados (fazendo-se sentir tal culpa como algo que estaria nas profundidades de sua alma). Rodrigo Fidalgo pode ser descrito, por conseguinte, como um hermeneuta do seu desejo. Ou assim ele quis apresentar-se perante a Inquisição, uma vez que esta era a postura acerca de si mesmo esperada do cristão devoto.

Ele, portanto, elaborou uma representação de si mesmo como aquele que se sentia e se reconhecia como bom cristão (uma construção discursiva que convinha aos interesses do Santo Ofício, razão, sem dúvida, pela qual o visitador a fixou nos termos do processo),¹⁵²⁸ afirmando-o várias vezes ao visitador, dando como prova disso seu hábito de confessar-se nas quaresmas e fora delas,¹⁵²⁹ seu saber da verdade da doutrina da fé (o que manifestou na sua sessão de genealogia, ao dizer bem todas as orações e mandamentos da Igreja),¹⁵³⁰ e, principalmente, as denúncias que fez a respeito de sua mãe e de suas tias, por práticas suspeitas de judaísmo. Como temos visto ao longo desta tese, a Inquisição almejava que todos os cristãos se tornassem delatores, encarando a denúncia das dissidências de fé e eróticas como dever espiritual, ou seja, um dever tributário de sua qualidade de sujeitos cristãos. Rodrigo Fidalgo teve essa qualidade reconhecida pelo Santo Ofício, uma vez que lemos, na capa do seu processo, que o réu merecia que se usasse de misericórdia com ele, por ter denunciado sua mãe e suas tias, sem haver indícios contra elas.¹⁵³¹

¹⁵²⁷ PRODI. *Uma história da justiça*, p. 79-88; PROSPERI. *Tribunais da consciência*, p. 281-298.

¹⁵²⁸ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 12223, fl. 19-20.

¹⁵²⁹ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 12223, fl. 13.

¹⁵³⁰ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 12223, fl. 21.

¹⁵³¹ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 12223, fl. 1.

Rodrigo Fidalgo estava, portanto, em sua persona pública e na interioridade que teatralizava, normatizado como sujeito cristão de sua carne concupiscente. Tanto que, diante da acusação de ter praticado a sodomia, a qual ele negou com veemência, o réu afirmou, mais de uma vez, que, se tivesse cometido o pecado nefando, o confessaria e pediria perdão.¹⁵³² Não devemos tomar tais palavras como vãs, devido ao que sabemos do processo de formação subjetiva do réu e à maneira como ele estava sendo, enquanto permaneceu preso a mando do visitador, interpelado seguidamente por agentes eclesiásticos (padres jesuítas e capuchinhos) que o visitavam em seu cárcere. Esses sacerdotes o instruíram e ensinaram, mostrando o quanto era necessário confessar a verdade de suas culpas e as de outrem (delatar), para que ele pudesse pedir e receber misericórdia, para a "saúde de sua alma".¹⁵³³ Rodrigo Fidalgo reproduziu esses ensinamentos (o discurso cristão), incorporando-os ao seu modo de subjetivar-se como cristão, conforme a representação de si mesmo que julgou por bem oferecer aos inquisidores, enfatizando, ao estilo do Antigo Regime, sua persona pública, cuja interioridade era, neste mesmo passo, manufaturada. Evidência maior disso encontramos no juramento que fez ao final do processo, como uma das imposições de sua sentença. O caráter obrigatório do juramento final para a reconciliação do réu à sociedade cristã introduz um grão de dúvida sobre até que ponto ele corresponderia a uma verdade interior da personagem, diante do que devemos nos lembrar que, nas sociedades de Antigo Regime, o “parecer-ser” era até mais importante do que o “ser”, de maneira que mesmo a afetação de uma introspectividade cristã já poderia ser reconhecida como autêntica aos olhos do público. Contudo, os antecedentes de sua formação cristã e a maneira como se portou no processo nos inclinam a tomá-la como mais ou menos verídica, ainda que o objetivo de auto preservação nem por isso possa ser excluído do ato. Trata-se da sua abjuração por leve suspeita na fé.

Abjuração de leve

Eu, Rodrigo Fidalgo, cristão novo, solteiro, perante vós Reverendo Senhor Visitador do Santo Ofício, juro nestes Santos Evangelhos, em que tenho minhas mãos, que de minha própria e livre vontade anatematizo e aparto de mim toda a espécie de heresia e apostasia que for ou se levantar contra nossa Santa Fé Católica e Sé Apostólica, especialmente estas que agora em minha sentença me foram lidas. As quais aqui hei por expressas e declaradas de que me houveram por de leve suspeita na fé, e juro e prometo de sempre ter e guardar a Santa Fé Católica, o que tem e ensina a Santa Madre Igreja de Roma, e que serei sempre muito obediente ao nosso mui Santo Padre Papa Clemente VIII, ora na Igreja de Deus presidente, e a seus sucessores. E confesso que

¹⁵³² DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 12223, fl. 25.

¹⁵³³ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 12223, fl. 28.

todos os que contra essa Santa Fé Católica vierem são dignos de condenação. E prometo nunca com eles me juntar e os perseguir e descobrir as heresias que deles souber aos inquisidores ou visitadores e prelados da Santa Madre Igreja. E juro e prometo, quanto em mim for, de cumprir a penitência que me é imposta. E se contra isso ou parte dela, em algum tempo, vier (o que Deus não permita), caia na pena que por direito em tal caso merecer. E me submeto à severidade e correção dos Sagrados Cânones.¹⁵³⁴

Conforme aprendemos no capítulo 4, a abjuração significava a vitória espiritual da Inquisição sobre os hereges, uma vez que era o momento em que eles se apresentavam como errados, proclamando a verdade da fé católica. Era o momento da reconciliação formal, da reintegração dos dissidentes ao rebanho católico.¹⁵³⁵ Do ponto de vista do penitenciado, a abjuração era um juramento, uma promessa de comprometimento com a verdade da ortodoxia católica. O penitente não somente ficava juridicamente vinculado a essa verdade (expondo-se a ser novamente processado se quebrassem a promessa), como se constituía, performativamente, como o sujeito cristão anunciado e proclamado nos termos do seu juramento. A abjuração era, pois, um ato de fala performativo, ela, no mesmo sentido que a sentença lida pública ou privadamente nos autos da fé, criava aquilo que prometia, um sujeito cristão definido por sua relação com a verdade, uma relação que acontecia por meio de técnicas e instituições de poder, com efeitos subjetivantes. Destarte, Rodrigo Fidalgo emergiu do processo inquisitorial como mais um sujeito cristão normalizado, sentindo forte culpa por sua concupiscência (isto é, conforme vimos na Parte I, por aquilo que, nele mesmo, o predispunha, o fazia desejar, sempre ao mal, ao pecado) e ciente de sua obrigação de confessar suas culpas, para preservar sua relação com a verdade, isto é, sua eventual salvação. Podemos dizer que o mercador cristão-novo aprendeu a representar em público o papel do cristão devoto (um aprendizado cuja disciplina remontava à sua infância), afetando até mesmo, por meio do caráter performativo das injunções do dispositivo da carne, uma introspecção culpada, escavada

¹⁵³⁴ "AbJuraçãõ de leuj ~ / Eu Rodrigo fidalgo christaõ nouo solteiro / Per ante uos Reuerendo senhor Vjsitador do / santo offjcio Juro nestes Sanctos Euaõgelhos / Em que tenho mjnhas maõs que de / mjnha propria E Liure uontade ana / thematiZo E aparto de mñ toda a es / peciae de heresia E apostasia que for / ou Se alleuantar Contra noSsa Sancta / fee catholica E See apostholica, espicjal / mente estas que agora Em mjnha / Sentença me foraõ lidas as quais a / quj Ei por ExpreSsas E declaradas / de que me ouVeraõ por de leuj suspejto / na fee E Juro E prometo de Sempre ter / E guardar a santa fee catholjca que tem et JnSigna / a santa Madre Jgreja de Roma e que Serej Sempre / mujto obediente ao noSso muj santo Padre / Papa clemente 8º ora na Jgreja de Deus / preSidente E a Seus SuçeSsores E ComfeSso / que todos os que Contra esta santa fee / catholjca Vjerem Sam djgnos de cõ / denaçãõ // denaçãõ e prometo de nunca com elles / me aJuntar E de os perSeguir E des / Cobrir as heresias que delles Souber / aos Jnqujsjdores, ou Vjsitadores et / prelados da santa Madre Jgreja e Juro e pro / meto quanto Em mim for de comprir / a penjntentia que me he Jmposta e Se / contra isto ou parte dello Em algum tempo / ujer (O que Deu naõ permjtta) caya / na pena que per derejto En tal caSso me / reçer E me Sobmeto a Seuerjdade E cor / rejaçãõ dos Sagrados Canones". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 12223, fl. 34.

¹⁵³⁵ BETHENCOURT. *História das Inquisições*, p. 249-254.

pelas técnicas pastorais para o governo de sua alma. A qual era, sempre, aí mesmo manufaturada por essas próprias técnicas. Tal era, e é, a ilusão de interioridade do sujeito de desejo ocidental.

Passemos ao processo do cirurgião Lucas da Costa Pereira.¹⁵³⁶ Por certo, ele é bem mais complexo que o anterior. Vimos como o cirurgião Lucas da Costa Pereira conduzira (em uma mistura de sedução e imposição senhorial) o escravo José, um mulato de quatorze anos, à sua casa para cear. Na ocasião, após ver fracassar sua tentativa de compra do favor sexual do cativo, ameaçou-lhe de morte e o violentou, consumando o pecado nefando de sodomia como agente, isto é, penetrando o ânus de José.

A violência da penetração anal deixou marcas no corpo de José, passíveis de serem lidas pelos que se interessassem pela condição física do escravo. Foi por causa das dores dos ferimentos anais que a relação sodomítica se tornou de conhecimento público e notório naquela localidade. O testemunho de Germano Nunes Barreto, homem branco livre, paulista, agregado na casa do capitão Felisberto Caldeira Brant, senhor do escravo José, revela que as marcas do estupro foram intensas. O cativo, mesmo dias depois, queixava-se das dores, o que despertou suspeitas e ocasionou o exame de seu corpo por essa testemunha e pelo senhor. Questionado pelo vigário-geral interino do bispado de Pernambuco, que conduziu os interrogatórios locais, Germano Nunes Barreto disse:

[...] que sabe que, estando ele testemunha morando em casa do capitão Felisberto Caldeira Brant, sucedera que, no dia declarado no Sumário retro, se queixara um mulato [do senhor], por nome José, que um Lucas da Costa Pereira o cometera para dormir com ele. O que com efeito fizera [o mulato] duas vezes, usando dele pela via traseira, cometendo o pecado nefando. O que sabe ele testemunha pelo mesmo mulato, por nome José, lhe confessar e ele testemunha fazer vistoria do dito mulato, e lhe achara a via maltratada pelo excesso que lhe tinha feito o dito Lucas da Costa Pereira. O que ele testemunha viu presenciar.¹⁵³⁷

¹⁵³⁶ Uma versão condensada da análise seguinte foi publicada em: ROCHA, Cássio Bruno de Araujo. De violência e fama pública: uma análise das hierarquias sexo-raciais nas Minas setecentistas através do processo inquisitorial do cirurgião Lucas da Costa Pereira (Paracatu, 1746-1755). *Portuguese Studies Review*. Edited Volumes, v. 4, As Minas Gerais do Brasil: Economia, ciência e cultura nos séculos XVIII e XIX. Edição organizada por Rafael de Freitas e Souza; Sirleia Maria Arantes; Weder Ferreira de Silva. Peterborough, Ontário: Baywolf Press, 2019, p. 67-110.

¹⁵³⁷ [...] que Sabe / que estando elle testemunha morando / em Caza de Capitam Felisberto Caldejra / Brant suCedera que em o dia declara / do no somario Retro se queixara hum seo / Mulato per nome Iose que hum LuCas Da / Costa Pereira o Commetera para dormir / Com elle, o que Com efeito o ficera duas ue / Zes uzando delle pella uia traSeira Comme / tendo peCado nefando, o que sabe elle / testemunha pello mesmo Mullato per no / me Ioze lhe ConfêCar e elle testemunha / fizera uistoria ao ditto Mulato e lhe acha / ra a via maltrada de exCeSo que lhe tinha / feito o ditto Lucas da Costa Pereira; o que / elle testemunha uio prezenCiar [...]. DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 00205, fl. 11 verso.

Ou seja, o ato praticado pelo cirurgião (que seria compreendido como uma violência pelos demais envolvidos no caso, ou seja, como algo que excedia o costumeiro na relação senhorial) sobre o corpo do escravo deixara marcas que, posteriormente, foram lidas por terceiros, o senhor e um seu agregado ou dependente. Como mostrou Sílvia Lara, tais marcas corporais configuravam uma certa escrita da dominação senhorial, que se inscrevia no corpo do cativo, construindo-o aí mesmo como ente escravizado. As marcações de propriedade dos traficantes negreiros (nos portos da África e nos da América) uniam-se às dos castigos físicos praticados pelos senhores para construir as subjetividades das pessoas escravizadas dentro dos parâmetros de submissão necessários à manutenção do sistema escravista.¹⁵³⁸ Como mostrou Foucault, em *Vigiar e Punir*, tratava-se, com o emprego de castigos constantes e exemplares, de fabricar, modelar, produzir formas de sujeito que fossem sujeitados, isto é, dóceis e produtivos até certo ponto, limite este que se determinou pela eficiência do sistema de dominação como um todo em controlar e vigiar a todo momento tais sujeitos.¹⁵³⁹

Cabe pensar aqui se os estupros anais sofridos por Maria e José também não consistiriam em outra forma de violência branca-senhorial. Em torno desta questão, argumentos contra e a favor perfilam-se. Em primeiro lugar, é preciso ter claro o que se entende por violência senhorial. Do ponto de vista contemporâneo, o sistema escravista em si é uma violência sem medidas contra todos os que a ele foram sujeitados, com os agravantes dos castigos físicos, todos igualmente percebidos, atualmente, como cruéis e desumanos. Todavia, como ponderaram autoras que revisaram a bibliografia sobre o escravismo brasileiro a partir da década de 1980, é preciso que um esforço seja feito para não olhar a escravidão apenas com os olhos do presente, ou seja, tentar entender como os atores sociais coevos (senhores e escravos) sentiam e entendiam o escravismo e suas formas típicas de violência. Historiadoras como Maria Helena Machado, Leila Mezan

¹⁵³⁸ LARA. *Campos de violência*, p. 86-7. Mott também fala de outras espécies de marcas, aquelas advindas das experiências eróticas de cada pessoa, de acordo com as várias maneiras como o erotismo era culturalmente significado nas sociedades africanas. "Portanto, os negros e as negras que vieram para o Brasil, além das marcas e cicatrizes tribais [sic] estampadas no rosto, tórax e demais partes do corpo, a grande maioria dos adultos e adolescentes certamente devia trazer mutilações sexuais como a circuncisão, clitoridectomia e mesmo infibulação". MOTT. *O sexo proibido*, p. 31.

¹⁵³⁹ FOUCAULT. *Vigiar e punir*, p. 131-161. A historiadora Liana Maria Reis igualmente utilizou as considerações de Foucault sobre a construção de subjetividades trabalhadoras dóceis e produtivas para entender os sentidos político e disciplinador do castigo público dado aos escravos nas Minas setecentistas, "As análises de Michel Foucault nos ajudam a entender o significado político e o caráter disciplinador do castigo público. A punição pública do escravo evidenciava que seu corpo estava 'mergulhado num campo político' e que as relações de poder tinham 'alcance imediato sobre ele'". REIS. *Crimes e escravos na capitania de todos os negros*, p. 74.

Algranti e Silvia Hunold Lara enfatizaram a necessidade de que a história compreendesse as pessoas escravizadas como sujeitas de si mesmas (mesmo sob o escravismo), capazes de diversas formas de resistência, ainda que constantemente vítimas de violências pelos senhores, por seus representantes e pela administração colonial.¹⁵⁴⁰ Isso implica entender que, ainda que submetidas a uma forma de dominação (hoje vista como inerentemente violenta), as pessoas escravizadas eram capazes de reagir a ela, resistir-lhe e construir vidas a partir e em torno do sistema, o que envolvia, em parte, uma acomodação com sua violência.¹⁵⁴¹

É nesse sentido que alguns autores, tais como Eduardo França Paiva e Liana Maria Reis, concebem as várias relações eróticas comumente estabelecidas entre senhores e suas escravas, ou ainda entre homens brancos poderosos e mulheres forras, africanas ou não, negras ou mestiças, pobres, como momentos de acomodação entre a dominação senhorial e a resistência escrava.¹⁵⁴² Dado o caráter pessoal das relações paternalistas do escravismo colonial,¹⁵⁴³ a aproximação afetiva-erótica entre mulheres escravizadas e homens-senhores teria funcionado, em ocasiões, como uma estratégia destas mulheres para atingir objetivos de resistência ao escravismo, isto é, conseguir a alforria sua e/ou de seus filhos.¹⁵⁴⁴ É importante salientar que os autores não procuram negar o caráter violento, como estupro, desses encontros (de todos ou da maioria deles?), nem mesmo relativizar intenções, gozos e responsabilidades dos colonizadores sobre a violência que praticavam, ao contrário de certas passagens relativizantes do estupro que se lêem em Gilberto Freyre,¹⁵⁴⁵ substituindo a fundamentação psicológica de Freyre (masoquismo das

¹⁵⁴⁰ MACHADO, Maria Helena Pereira Toledo. *Crime e escravidão*. Trabalho, luta e resistência nas lavouras paulistas (1830-1888). São Paulo: Brasiliense, 1987; ALGRANTI, Leila Mezan. *O feitor ausente*. Estudos sobre a escravidão no Rio de Janeiro, 1808-1822. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988; LARA. *Campos de violência*.

¹⁵⁴¹ Maria Helena Machado afirma que “[...] resistir no interior da escravidão, como parece ter optado a maior parte dos escravos, pressupunha a aceitação de certas normas tácitas de convivência mútua entre senhores e escravos”. MACHADO. *Crime e escravidão*, p. 20.

¹⁵⁴² Nas palavras de Eduardo França Paiva: “É a partir de tal mobilidade e dos ganhos auferidos por indivíduos, por familiares ou por pequenos grupos de cativos que a resistência é aqui tomada como sinônimo de enfrentamento e de adaptação”. PAIVA. *Escravidão e universo cultural na colônia*, p. 93.

¹⁵⁴³ LIBBY, Douglas Cole. Repensando o conceito de paternalismo escravista nas Américas. In: PAIVA, Eduardo França; IVO, Isnara Pereira. (Orgs.). *Escravidão, mestiçagem e histórias comparadas*. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: PPGH-UFGM; Vitória da Conquista: Edunesb, 2008, p. 27-39.

¹⁵⁴⁴ “Mas esses relacionamentos eram extremamente comuns e elas souberam, com eficácia e pragmatismo, aproveitar a situação, mesmo quando derivada de um contato forçado pelo proprietário, o que também foi frequente”. PAIVA. *Escravidão e universo cultural na colônia*, p. 199. Liana Maria Reis completa, “Utilizando-se de estratégias as mais diversas, como a de tirar proveito dos intercursos sexuais com seus senhores e dos acordos sistêmicos, as libertas conduziram independentemente suas vidas [...]”. REIS. *Crimes e escravos na capitania de todos os negros*, p. 80.

¹⁵⁴⁵ Retomamos uma passagem célebre de *Casa-grande & senzala*, em que o autor, ao afirmar que algumas mulheres escravas, indígenas, africanas ou mestiças, sentiriam um certo prazer na violência que sofriam,

mulheres indígenas e africanas) pela noção de agência das escravas, capazes de manipular a violência senhorial até mesmo no âmbito erótico.

As relações eróticas entre senhores e escravas, mesmo quando percebidas como momentos de violência, como estupros, nem sempre despertavam as mesmas consequências que o estupro anal do *mulatinho* José, pelo cirurgião Lucas da Costa Pereira ou da *moleca* Maria, pelo comerciante Mandel. Algumas ocasiões em que os estupros de mulheres escravizadas provocaram desdobramentos para além da relação senhorial foram descritas por Luciano Figueiredo. Tais casos têm em comum a intromissão de funcionários da administração colonial em momentos em que a autoridade senhorial/paterna foi quebrada ou questionada, como no rapto da mulata escrava do sargento-mor João Nunes Ferreira ou no do violento furto de uma moça branca noiva por soldados a mando do capitão de dragões João de Almeida Vasconcelos.¹⁵⁴⁶ O que se constata é que a violência sexual contra as mulheres escravizadas parecia acontecer dentro de certo horizonte de expectativas da violência escravista, não sendo por isso questionada para além da relação pessoal entre senhor e escravo. O questionamento parece ter acontecido somente quando o ato de violência, por um motivo ou por outro, punha em risco a própria relação escravista (baseada em uma dominação pessoal), questionando a propriedade privada do escravo pelo senhor.

Esse parece ter sido um aspecto proeminente no desenrolar do caso do cirurgião e do escravo, tendo sido também o fator que provocou a denúncia de Maria d'Almeida à Visitação. A ferida anal em José e a seqüela visível e persistente do encontro sodomítico em Maria fizeram com que os encontros sexuais em que participaram – ou, melhor dizendo, os estupros que sofreram, não fossem naturalizados – não passassem despercebidos. Vê-se, portanto, que a relação sexual somente cruzava o limiar de violência não suportada, não admitida socialmente, quando, envolvendo a prática

acaba produzindo um efeito de relativizar a responsabilidade dos homens colonizadores pelas violações que praticavam. “O intercuro sexual entre o conquistador europeu e a mulher índia não foi apenas perturbado pela sífilis e por doenças europeias de fácil contágio venéreo: verificou-se – o que depois se tornaria extensivo às relações dos senhores com as escravas negras – em circunstâncias desfavoráveis à mulher. Uma espécie de sadismo do branco e de masoquismo da índia ou da negra terá predominado nas relações sexuais como nas sociais do europeu com as mulheres das raças submetidas ao seu domínio. O furor femeeiro do português se terá exercido sobre vítimas nem sempre confraternizantes no gozo; ainda que se saiba de casos de pura confraternização do sadismo do conquistador branco com o masoquismo da mulher indígena ou da negra. Isso quanto ao sadismo de homem para mulher – não raro precedido pelo de senhor para moleque. Através da submissão do moleque, seu companheiro de brinquedos e expressivamente chamado *leva-pancadas*, iniciou-se muitas vezes o menino branco no amor físico”. FREYRE. *Casa-grande & senzala*, p. 113.

¹⁵⁴⁶ FIGUEIREDO. *O avesso da memória*, p. 183

sodomítica, gerava sequelas e ferimentos que punham em risco a manutenção da propriedade escravista e irrompia na esfera pública, dando-se a ver aos olhos de todos e colocando a região anal sob a luz.

Tanto é que, no caso envolvendo o menino José e o cirurgião Lucas da Costa Pereira, dois importantes potentados locais se envolveram, o senhor do escravo, o já citado capitão Felisberto Caldeira Brant, e seu irmão, o capitão-mor Joaquim Caldeira Brant. Além de testemunharem contra o cirurgião, foram os próprios senhores que realizaram sua prisão, antes mesmo de permissão de qualquer autoridade eclesiástica ou inquisitorial. Como relatou o capitão Felisberto em seu depoimento, “[...] e vendo ele testemunha a queixa do rapaz [o mulatinho José], mandou pegar o dito cirurgião e dar parte ao comissário do Santo Ofício”.¹⁵⁴⁷

Os senhores interferiram em uma relação sexual privada, extravasando-a para a cena pública (contatando as autoridades da Igreja e da Inquisição), porque essa relação pusera em risco o patrimônio particular de um deles. Devemos conjecturar se a reação dos senhores seria a mesma, caso a ferida do jovem escravo fosse outra, por exemplo, um membro quebrado. Essa seria uma situação grave, porque poderia inutilizar o escravo para suas funções produtivas. É provável que eles tivessem notificado o cirurgião Lucas da Costa Pereira em alguma instância de justiça, para reaver o prejuízo material representado pela perda do braço escravo. Lara registra que conflitos podiam emergir entre senhores (e entre senhores e escravos) nas transações de compra e venda de escravizados, devido à natureza a mais das vezes pessoal das relações entre as partes, por outro lado, as relações entre os vários senhores de uma localidade formavam uma camada a mais de controle e de exercício de poder sobre os escravizados, ainda que também nesse nível pudessem aparecer conflitos entre os proprietários.¹⁵⁴⁸ Porém, como detalharemos a seguir, algo distinguiu a reação dos senhores locais ao tipo de violência sofrida pelo escravo José e tornada pública pelo exame de seu corpo. Foi uma reação mais rápida e violenta, com o potentado local se apressando a prender o cirurgião infamado como sodomita, sem esperar permissão ou ordem de qualquer autoridade eclesiástica. Algo a mais estava ali em jogo do que somente a possível perda de propriedade. Esse algo era o estigma da sodomia, conforme construído no discurso da carne. O sodomita, como vimos,

¹⁵⁴⁷ “[...] e uendo elle testemunha a queixa do Rapas / mandou pegar do ditto Cirurgiam e dar parte / ao CommiSsario do Santto officio”. DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 00205, fl. 9 verso.

¹⁵⁴⁸ LARA. *Campos de violência*, p. 147-164; 175-8; 207.

era uma ameaça monstruosa e abjeta, que poderia atrair a ira divina sobre toda a comunidade de Paracatu.

Não nos admiramos, por conseguinte, com o alvoroço provocado, entre aqueles homens viris e cristãos, pela publicidade da relação sodomítica. O ferimento anal deixara o jovem José enfermo, talvez o impedindo de cumprir suas tarefas diárias, como verificou pessoalmente o capitão-mor Joaquim Caldeira Brant.¹⁵⁴⁹ Só isso já seria motivo para fortes desavenças entre ele e o cirurgião. Todavia, a natureza sodomítica da relação, que resultou na enfermidade do escravo, provocou, como um agravante, um desdobramento peculiar da situação. A intervenção do Tribunal do Santo Ofício se fez imprescindível. Um aspecto relevante da relação senhor-escravo transparece nesse episódio, qual seja, a ausência de privacidade individual do escravo em relação ao seu senhor, o que, paradoxalmente, é possibilitado pelo teor privado da relação paternalista que os mantém unidos. Como visto atrás, a constituição de uma noção individualizada e privada de identidade corporal tem como fator precipitante o processo de privatização do ânus e de todas as funções a ele ligadas (sejam excretoras ou sexuais), com a forclusão de sua função erótica ativa.¹⁵⁵⁰ Porém, a violência sofrida por José, uma pessoa escravizada, fez com que a sua não autonomia sobre seu próprio corpo fosse salientada no que ela teria de mais privado, o seu ânus, sua analidade. Na medida em que o senhor e seu agregado puderam examinar o órgão de José e ali ler as marcas físicas do estupro, a sua condição de pessoa particular foi posta em xeque. Reforçando a despossessão do seu corpo pelo escravo, Douglas Libby relembra que o escravismo moderno buscava suas raízes jurídicas

¹⁵⁴⁹ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 00205, fl. 9.

¹⁵⁵⁰ A ideia de que a privatização do ânus é o modelo para a construção da identidade pessoal foi desenvolvida por Gilles Deleuze e Félix Guattari em *O Anti-Édipo*, que a utilizam para demonstrar como a suposta construção do Eu a partir do Édipo, pensada por Freud, só é possível a partir de um desinvestimento primário do ânus. Colocado em uma dimensão diacrônica, as identidades edipizadas se revelam típicas do capitalismo, perdendo sua universalidade, “Eis por que os comentadores mais favoráveis à universalidade do Édipo reconhecem, no entanto, que se encontram nas sociedades primitivas os mecanismos ou atitudes que o efetuam na nossa sociedade. Nenhum superego, nenhuma culpabilidade. Nenhuma identificação de um eu específico com pessoas globais – mas identificações sempre parciais e de grupo, segundo a série compacta e aglutinada dos antepassados, segundo a série fragmentada dos camaradas ou dos primos. Nenhuma analidade – se bem que haja, porque há o ânus investido coletivamente. Então, o que resta para fazer Édipo? A estrutura, isto é, uma virtualidade não efetuada? Será preciso acreditar que Édipo universal assombra todas as sociedades, mas exatamente como o capitalismo as assombra, isto é, como o pesadelo ou o angustiado pressentimento do que seria a decodificação dos fluxos e o desinvestimento coletivo dos órgãos, o devir-abstrato dos fluxos de desejo e o devir-privado dos órgãos?”. DELEUZE; GUATTARI. *O Anti-Édipo*, p. 191. Segundo Javier Sáez e Sejo Carrascosa, trata-se, nesta passagem de Deleuze e Guattari, de uma descrição da criação político-arquitetônica do corpo: “Para Deleuze e Guattari, o ânus serve como modelo para a privatização. Trata-se do primeiro órgão a ser privatizado, a ser colocado fora do campo social e, assim, tem-se um desinvestimento do órgão e há a constituição de pessoas privadas, centros individuais, ou seja, pessoas globais, eus específicos e discerníveis. O ânus já não é mais investido coletivamente, mas desinvestido e privado”. SÁEZ; CARRASCOSA. *Pelo cu*, p. 13.

no direito romano, segundo o qual o senhor tinha total autoridade sobre o todo de sua propriedade cativa, de modo que, na prática, “[...] tais relações envolviam, pelo menos potencialmente, todos os aspectos da vida cotidiana de ambas as partes: cativos, senhores, familiares e eventuais agregados”.¹⁵⁵¹

Vale lembrar que Silvia Lara ponderou como a experiência escrava acontecia em uma relação ambígua com o público e o privado. As pessoas escravizadas eram temidas pelos senhores e pela administração colonial, porém os interesses específicos de cada setor distinguem as medidas que cada um poderia tomar para manter a dominação escravista, do que decorreram rugas entre senhores e funcionários régios. Por outro lado, as pessoas escravizadas poderiam traçar suas estratégias de resistência visando às dimensões públicas (acionando as instituições da administração colonial ou da Igreja) ou privadas (negociando e atuando diretamente em relação aos senhores). Diante da frágil e incompleta dualidade do público e do privado na colônia,¹⁵⁵² os escravos jogaram com essas ambiguidades, explorando as rivalidades senhoriais e as tensões com as grandes instituições de poder para atingir seus objetivos.¹⁵⁵³ Teria também o mulatinho José tido a sagacidade de explorar as tensões senhoriais que envolviam seu algoz sodomita e seus senhores?

Primeiramente, é preciso assegurar que é correto pensar o cirurgião como algoz do escravizado. Não obstante a agressão física constatada, há que averiguar se houve consentimento por parte de José para a relação sexual entre ele e Lucas da Costa Pereira. A resposta a essa questão é encontrada facilmente na explícita recusa de José em condescender às investidas eróticas do cirurgião. Retornando ao testemunho de José ao vigário-geral interino, consta que ele recusou as dádivas oferecidas pelo cirurgião, não aceitando trocar sua aquiescência sexual por um vestido, como lemos neste trecho de seu testemunho:

¹⁵⁵¹ LIBBY, Douglas Cole. Repensando o conceito de paternalismo escravista nas Américas, p. 32.

¹⁵⁵² NOVAIS. Condições de privacidade na colônia, p. 13-39.

¹⁵⁵³ Nas palavras da historiadora: “Desse modo, podemos ter duas leituras diferentes e complementares para aquela afirmação inicial. Primeiramente, o escravo era ao mesmo tempo um inimigo doméstico e público, porque estas duas instâncias tinham objetivos divergentes em relação ao controle dos cativos, ainda que pudessem estar associadas em momentos e circunstâncias específicas. Por outro lado, era ao mesmo tempo inimigo doméstico e público, porque as ações de resistência escrava eram empreendidas nesses dois níveis: tanto podia, na relação direta com seu senhor, recusar-se ao trabalho, fugir ou conseguir sua alforria, quanto apelar para a instância judicial ou pública para questionar o poder de seu senhor ou conseguir sua liberdade. Tanto num caso quanto noutro, podia ainda aproveitar-se dos conflitos existentes entre os senhores, mediados ou não pela instância pública, selecionando forças, estratégias e alianças possíveis ou favoráveis à consecução de seus próprios objetivos”. LARA. *Campos de violência*, p. 340.

[...] que com efeito fora ele testemunha ao rancho do cirurgião, e tanto que lá apanhou a ele testemunha, o tentou [o cirurgião], oferecendo-lhe dádivas para o capacitar a usar dele, e com efeito repugnando ele testemunha, o violentou e cometeu com ele o pecado de sodomia, usando dele testemunha pela via traseira.¹⁵⁵⁴

Fica claro que a relação sodomítica foi forçada pelo cirurgião. José, não importa por quais motivos, não queria tomar parte dela. É preciso, em seguida, averiguar se existia qualquer forma de rivalidade entre o cirurgião Lucas da Costa Pereira e os potentados locais. De saída, há que se ter em mente que, mesmo se a relação entre eles tivesse sido sempre pacífica, a mera descoberta da prática sodomítica do cirurgião poderia ter despertado o ódio e a intolerância dos chefes da região. Como foi visto acima, a sodomia era compreendida como um pecado individual com consequências coletivas devastadoras, capazes de desagregar o tecido da fábrica social. Assim, a mera ocorrência pública, isto é, notória, da prática da sodomia nas vizinhanças dos potentados, ainda mais envolvendo pessoas de suas casas, mesmo que escravos, poderia despertar sua intolerância em relação ao sodomita. É preciso ter em mente, aqui, algumas características desses chefes locais das Minas setecentistas, destacando como alguns significados de gênero da masculinidade eram por eles performatizados em suas lides cotidianas, fosse na mineração ou outras atividades econômicas, nas disputas políticas ou no trato com clientes, dependentes, familiares, escravos e subalternos em geral.

Como homens formados na ordem de gênero tradicional no Império ultramarino português da Época Moderna, esses potentados experimentavam seu gênero masculino principalmente pela diretriz geral da equação entre masculinidade/virilidade e a atividade erótica penetrativa e falocêntrica. Viviam, pois, uma virilidade extremada.¹⁵⁵⁵ Conforme analisamos em nossa dissertação de mestrado, o padrão de masculinidade hegemônico entre os homens na América portuguesa tinha como característica central uma virilidade agressiva, que parecia escorrer dos corpos másculos e se fazia acontecer em relações de dominação com as mulheres em geral e os homens que lhes fossem socialmente subalternos. A performatividade da masculinidade extra viril dos homens coloniais acontecia por meio de testes constantes, que podiam tomar a forma explícita de duelos ou de ações violentas, agressivas e másculas, desempenhadas necessariamente em público,

¹⁵⁵⁴ “[...] o que Com efei / to fora elle testemunha ao Rancho do cirurgiam / e tanto que la apanhou a elle testemunha o tentou / offerecendo lhe dadiuidas para o capacitar a Usar / delle e Com effeito Repugnando elle testemnhha / o violentou e Commeteo com elle peCado de So / domia uzando delle testemunha pella uia tra / zeira [...]”. DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 00205, fl. 10 frente.

¹⁵⁵⁵ GONÇALVES. *Império da fé*, p. 28-9.

diante de terceiros, para construir uma fama pública e notória.¹⁵⁵⁶ É o que podemos verificar tanto em homens comuns que, em suas conversas cotidianas, defendiam seu direito de fornicar sem intervenção dos padres ou a superioridade do estado conjugal sobre o eclesiástico,¹⁵⁵⁷ como em senhores de engenhos, mais ou menos poderosos, e até mesmo em padres, que sodomizavam seus escravos, agregados, parentes, conhecidos e clientes, como era o caso de Pero Garcia e do padre Antônio Lourenço Veloso, que abordamos no capítulo anterior. O ser-homem, nas sociedades de Antigo Regime, coloniais e escravistas da Época Moderna, exigia que a virilidade fosse performativizada de forma pública, constante e exorbitante.

Em seu livro *Paulistas e emboabas no coração das Minas*, a historiadora Adriana Romeiro traça um perfil detalhado de Manuel Nunes Viana, líder emboaba do início do século XVIII, que, ao ser lido segundo a categoria de gênero, apresenta consonâncias com as análises que sintetizamos no parágrafo anterior. A partir das características físicas, morais e políticas dessa personagem e das de alguns outros líderes cujas ações foram abordadas pela autora, é possível decalcar não somente algumas características dos potentados locais em geral, como uma certa “lógica sertaneja do exercício do poder”¹⁵⁵⁸ ou uma “cultura política sertaneja mestiça”¹⁵⁵⁹, as quais possuem, argumentamos aqui, como um de seus pilares de sustentação, uma ordem ideal de gênero, baseada em uma masculinidade pautada na extrema virilidade.¹⁵⁶⁰

Quais são, pois, as características dos potentados locais descritas por Romeiro? A primeira e mais óbvia é que eles constituíam polos de poder privado no âmbito local, concorrendo com os interesses da Coroa, fazendo valer os seus, a mais das vezes, pela violência.¹⁵⁶¹ A ferocidade das ações desses chefes políticos estava associada à manutenção de valores como honra, valentia e virilidade, que estruturavam o universo

¹⁵⁵⁶ ROCHA. *Masculinidades e Inquisição*, p. 146-7.

¹⁵⁵⁷ ROCHA. *Masculinidades e Inquisição*, p. 115-132.

¹⁵⁵⁸ ROMEIRO, Adriana. *Paulistas e emboabas no coração das Minas*. Ideias, práticas e imaginário político no século XVIII. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p. 164.

¹⁵⁵⁹ SILVA, Célia Nonata. Sertão mestiço. Mandões e bandidos na capitania das Minas. Tese de Doutorado, Universidade Federal de Minas Gerais (2004), apud ROMEIRO. *Paulistas e emboabas no coração das Minas*, p. 170.

¹⁵⁶⁰ Essa afirmação baseia-se no conceito de gênero articulado pela historiadora Joan W. Scott, conforme trabalhado na Introdução. SCOTT. *Gender: a useful category of historical analysis*, p. 1067-8. Dessa forma, pode-se dizer que as formações políticas descritas pela historiadora Adriana Romeiro ao redor das personagens dos potentados locais constituem relações de poder, as quais, reafirmando Scott, têm nas relações de gênero destes mesmos potentados um dos seus modos primários de serem significadas. As relações de gênero, pois, são um dos elementos de sentido presentes nas ações morais e políticas dos potentados, em suas violências, revoltas e generosidades, nas suas guerras e nas suas vidas cotidianas.

¹⁵⁶¹ ROMEIRO. *Paulistas e emboabas no coração das Minas*, p. 146-7, 169.

político dos sertões das Minas setecentistas.¹⁵⁶² Todos esses valores compunham, segundo nossa leitura, um padrão de masculinidade que se fazia acontecer, de modo performativo, em ações como crimes ligados ao erotismo masculino (como no caso do líder emboaba Amaral Gurgel, conhecido pela alcunha de “capador de homens”),¹⁵⁶³ em habilidades guerreiras acima da média, ou assim percebidas, em duelos (como no caso da fama de guerreiro habilidoso cultivada por Manuel Nunes Viana na capitania da Bahia),¹⁵⁶⁴ e na aura de terror que acompanhava os potentados.¹⁵⁶⁵

Retornando aos potentados locais que prenderam e testemunharam contra o cirurgião sodomita, alguns detalhes de seus depoimentos sugerem sua aversão a um homem que, por sua prática erótica, desviava-se dos valores de virilidade e de honra que compunham a identidade masculina na sociedade das Minas setecentistas. O imediatismo com que o capitão Felisberto Caldeira Brant ordenou aos seus apaniguados (alguns dos quais também testemunharam no Auto de Sumário de Testemunhas contra Lucas da Costa Pereira) que prendessem o cirurgião suspeito de sodomia sugere, como mencionamos acima, que a constatação do sexo sodomítico (e de suas marcas violentas) causou uma ofensa tão grande que, por seu caráter público, constatada por vários homens livres, não poderia passar sem resposta.¹⁵⁶⁶ Vemos, aqui, como o ódio e a intolerância suscitados pelo dispositivo da carne contra as pessoas interpeladas como sodomitas agiram eficazmente para trazer uma dessas pessoas às malhas do Santo Ofício.

Para além da prática em si da sodomia, uma circunstância em particular desponta como oposta aos valores masculinos viris dos chefes locais do arraial do Corgo Rico, termo de Paracatu. Trata-se da fuga do cirurgião de seu antigo lugar de moradia (nomeado por uma testemunha como Minas da Natividade e por outra, como Rio das Contas), por temer, de acordo com um relato, sua prisão ou,¹⁵⁶⁷ conforme outro, ser linchado pela população (o linchamento popular, conforme estudamos, na Parte II, para o caso de

¹⁵⁶² ROMEIRO. *Paulistas e emboabas no coração das Minas*, p. 170.

¹⁵⁶³ ROMEIRO. *Paulistas e emboabas no coração das Minas*, p.132.

¹⁵⁶⁴ ROMEIRO. *Paulistas e emboabas no coração das Minas*, p. 158. Segundo Pedro Paulo de Oliveira, os duelos entre homens nobres estavam associados, na Época Moderna, à honra masculina, sendo testes de coragem e sangue-frio para os homens que deveriam defendê-la, justificá-la ou prová-la. Participar de um duelo era um distintivo de dignidade e reputação, sobretudo para o vencedor. Duelar afastava a pecha de covarde, o que, para os homens guerreiros da transição entre a Idade Média e a Contemporaneidade, era o pior insulto possível. OLIVEIRA. *A construção social da masculinidade*, p. 23-4.

¹⁵⁶⁵ ROMEIRO. *Paulistas e emboabas no coração das Minas*, p. 168.

¹⁵⁶⁶ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 00205, fl. 9.

¹⁵⁶⁷ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 00205, fl. 11.

Francisco Coelho, era uma violenta técnica popular de interpelação do sodomita).¹⁵⁶⁸ Como se verá a seguir, Lucas da Costa Pereira levou uma vida itinerante, o que condizia com seu ofício de cirurgião. Todavia, suas fugas, por temor de violências de terceiros, punham em dúvida sua honra masculina, pois ele se mostrava fraco e incapaz de sustentar sua defesa, inclusive física, contra seus inimigos. Como foi visto, uma demonstração flagrante de covardia como essa contrariava o padrão de masculinidade hegemônico nas Minas do XVIII.

Fica, portanto, claro que havia linhas de tensões entre o cirurgião sodomita e os potentados locais que eram seus vizinhos, um deles senhor do escravo que ele estuprou. Outro fato que pode ter alimentado rugas entre as personagens são as dívidas que os capitães Joaquim e Felisberto tinham com Lucas da Costa Pereira. Segundo as informações declaradas por ele no inventário que foi confeccionado em Lisboa (uma parte de praxe de processos de sodomia, para que a Inquisição conhecesse os bens sequestrados ao réu e que poderiam, em caso de condenação, ser confiscados),¹⁵⁶⁹ quando de sua chegada aos cárceres secretos do Santo Ofício, três capitães moradores da localidade de Corgo Rico lhe eram devedores, sendo um deles (e o que tinha as maiores dívidas) o capitão-mor Joaquim Caldeira Brant. As dívidas do capitão-mor Joaquim Caldeira Brant totalizavam 450 oitavas de ouro e se referiam a curas feitas pelo cirurgião em seus escravos e a uma caixa de remédios. Os outros devedores eram o capitão José Peres Menezes e o capitão Domingos Alveres. Cada um devia 16 oitavas de ouro, referentes também a curas feitas por Lucas da Costa Pereira em escravos.¹⁵⁷⁰ Seguindo as indicações da tabela de conversão de oitavas de ouro em réis, para Minas Gerais no período dos eventos narrados no processo (final da década de 1740), apresentada por Eduardo França

¹⁵⁶⁸ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 00205, fl. 20 frente.

¹⁵⁶⁹ O confisco dos bens dos sodomitas era uma das penas que comumente acompanhava a condenação inquisitorial. Segundo o Regimento de 1640: “Toda pessoa que for culpada, e presa pelo crime de sodomia, antes de vir confessar no S. Ofício, ou sendo leiga ou eclesiástica, secular ou regular, se estiver convencida pela prova da justiça, ou pela confissão, que fez depois de presa, nos cárceres do S. Ofício, sendo exercente (o que se entenderá, se ao menos confessar, ou contra ela se provar, dois atos consumados) será relaxada à justiça secular, e seus bens serão confiscados [...]”. *Revista Instituto Histórico Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 157 (392): 693-883, jul./set. 1996, p. 873. Tal pena estava prevista também nas *Ordenações Filipinas*, no título 13, *Dos que cometem pecado de sodomia, e com alimárias*, do Livro 5, “Toda pessoa, de qualquer qualidade que seja, que pecado de sodomia per qualquer maneira commetter seja queimado, e feito per fogo em pó, para que nunca de seu corpo e sepultura possa haver memoria, e todos seus bens sejam confiscados para a Corôa de nossos Reinos [...]”. Disponível em: <http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas/15p1162.htm>. Último acesso em out.2020.

¹⁵⁷⁰ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 00205, fl. 25-6.

Paiva, chega-se à razão de 1/1500.¹⁵⁷¹ Por conseguinte, a dívida do capitão-mor Joaquim Caldeira Brant pode ser estimada em 675\$000 réis, um valor de forma alguma desprezível. Ainda segundo Paiva, com um valor semelhante, era-se capaz de adquirir de dois a três escravos africanos, adultos, homens ou mulheres.¹⁵⁷² Diante das realidades históricas da distribuição média dos planteis escravistas na capitania das Minas durante os setecentos (as pequenas propriedades de quatro a seis cativos por dono),¹⁵⁷³ vê-se que Lucas da Costa Pereira poderia receber uma quantia suficiente para ocasionar sua ascensão social, considerando-se os rendimentos previsíveis de seus hipotéticos escravos. Por outro lado, de acordo com Carla de Almeida, não era incomum que médicos, físicos e cirurgiões fossem credores de muitas pessoas nas Minas setecentistas (devido à ausência de numerário e à baixa liquidez da economia mineira no período), comumente recebendo seus pagamentos após a morte do devedor original, em testamento, ocasiões que poderiam dar azo a conflitos pela herança com os herdeiros.¹⁵⁷⁴

Assim, se a dívida em si não era algo inusitado, o seu valor era significativo o suficiente para que o capitão-mor talvez não hesitasse em recorrer a um expediente, outrossim legítimo segundo as *Ordenações do Reino*, para prender seu credor e escapar totalmente ao pagamento. Uma outra questão é se o escravo José, um mulatinho de quatorze anos, saberia dos detalhes da dívida e, se soubesse, teria manipulado os potentados a agir contra seu algoz? O mais provável é que, existindo todas essas rusgas e tensões entre as partes, a constatação pública da sodomia consumada pelo cirurgião sobre o corpo do escravo tenha funcionado como um estopim (na medida em que dizia de um crime gravíssimo e abominável que ameaçava a coletividade) para a ação violenta e rápida

¹⁵⁷¹ PAIVA, Eduardo França. *Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII*. Estratégias de resistência através dos testamentos. São Paulo: Annablume, 1995, p. 226.

¹⁵⁷² Para fazer essa afirmação, tomamos por base os valores das coações, alforrias e arrestos levantados pelo autor a partir de testamentos na comarca do Rio das Velhas, tentando nos ater aos valores dos anos finais da década de 1740. A diferença de região nas Minas, contudo, provavelmente implicaria alguma variação no valor da conversão mais exata. PAIVA. *Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII*, p. 216-225.

¹⁵⁷³ PAIVA. *Escravidão e universo cultural na colônia*, p. 92.

¹⁵⁷⁴ Destacamos o seguinte trecho da autora: “As relações entre os oficiais da cura e seus clientes nem sempre foram harmônicas. Aqueles, às vezes, se viam envolvidos em contendas com os responsáveis pela administração da herança dos defuntos. Era ‘costume no país’ o contrato de serviços de cura para pagamento a prazo. Os atendimentos esporádicos ou a prestação de serviços de cura por cirurgiões assalariados, também estavam entre os costumes da terra. Curas e medicamentos eram cobrados, muitas vezes, anos após o falecimento daquele que os havia contratado. As dívidas eram muitas vezes contraídas através do empenho da palavra pelo contratante e valia como qualquer crédito devidamente assinado. Em alguns casos, após o falecimento do contratante dos serviços, seus herdeiros ou o administrador da herança se negavam a resgatar a dívida assumida pelo defunto”. ALMEIDA, Carla Berenice Starling. *Medicina Mestiça*. Saberes e práticas curativas nas minas setecentistas. São Paulo: Annablume, 2010, p. 133.

dos potentados. Cumpre ressaltar o teor público da constatação como fator determinante, pois não era tampouco segredo que Lucas da Costa Pereira era useiro e vezeiro na prática sodomítica – até mesmo com outros escravos destes mesmos senhores.¹⁵⁷⁵ Ao mesmo tempo, a maior gravidade das marcas deixadas pelo estupro no corpo do escravo José, que o deixaram enfermo e, é provável, incapaz de cumprir suas tarefas, ao menos tão bem quanto antes, pode ter sido sentida pelos senhores como uma afronta à sua propriedade, demandando que o cirurgião fosse responsabilizado.

Um último ponto em relação ao escravo José precisa ser considerado, o qual serve de ponte entre a primeira e a segunda fases do processo (transitando entre Paracatu e Lisboa). Trata-se da razão pela qual o escravo não foi também preso e enviado para o Santo Ofício no Reino. Alguns motivos se unem para explicar esse fato. O mais preponderante talvez seja que o Regimento da Inquisição previa que não procederiam as condenações juridicamente previstas a esse crime aos que fossem menores de vinte anos, conforme explicou o historiador Alex Silva Monteiro.¹⁵⁷⁶ Do ponto de vista inquisitorial, pois, o limiar da infância, após o qual a pessoa poderia ser considerada adulta, era a idade de discricção, quando ela tivesse capacidade de discernimento. Discricção tinha dois sentidos. Um, ligado à civilidade, ao saber se portar na sociedade de Antigo Regime, saber calcular e julgar seus atos e suas palavras antecipadamente, conforme o que era considerado adequado ao público naquele contexto. O outro sentido, do ser discreto, no século XVI, “implicava saber o que importava para a salvação da alma”.¹⁵⁷⁷ A inabilidade dos menores de serem penalizados pelo Santo Ofício concorda com o estatuto jurídico das pessoas menores de idade na sociedade de Antigo Regime portuguesa, conforme explicado por Hespanha.¹⁵⁷⁸ No período, é verdade, como mostrou Ariès, inexistia um sentimento de infância consolidado, especialmente no tocante a escravos, que, ainda mais cedo que suas contrapartes livres, se misturavam ao mundo do trabalho adulto. Porém, isso não implicava uma inserção plena nesse universo, com todos os direitos e responsabilidades.¹⁵⁷⁹ Aliás, como Hespanha argumentou, a figura da criança servia como

¹⁵⁷⁵ Todos os testemunhos da primeira fase do processo, aquela conduzida pelo vigário-geral interino ainda em Paracatu, afirmam que era pública e notória a fama de sodomita do réu, com vários escravos, pelos matos, em todos os lugares em que morara. DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 00205, fl. 8-22.

¹⁵⁷⁶ MONTEIRO. O pecado dos anjos: a infância na Inquisição portuguesa, séculos XVI e XVII, p. 227.

¹⁵⁷⁷ MONTEIRO. O pecado dos anjos: a infância na Inquisição portuguesa, séculos XVI e XVII, p. 228.

¹⁵⁷⁸ Segundo Hespanha, de um ponto de vista jurídico, as crianças, sob o Antigo Regime, eram encaradas como pessoas desprovidas de plena capacidade de agir de acordo com a razão humana. Por esse motivo, elas eram consideradas incapazes de praticar atos jurídicos. HESPANHA. *Imbecillitas*, p. 69-70.

¹⁵⁷⁹ ARIÈS. *História social da criança e da família*, p. 156-158.

um padrão de avaliação de diversas outras situações de humanidade decaída, dos contextos em que as pessoas, por uma razão ou outra, seriam isentas de responsabilidade jurídica.¹⁵⁸⁰ Assim, a isenção jurídica motivada pela menoridade não se justificava por alguma característica entendida como inerente a um estado (pouco discernível na Época Moderna) de ser criança. No caso específico de José, também há que se ponderar que seu senhor dificilmente estaria disposto a abrir mão do patrimônio econômico que o escravo representava – e que seria perdido, por longo tempo, ou talvez para sempre, se o *mulatinho* fosse preso e enviado a Lisboa.¹⁵⁸¹ Uma consequência indireta da desconsideração do Santo Ofício em relação à José é que, devido à ausência de sessões aprofundadas de interrogatório, não tendo sido José interpelado pelos inquisidores a que se reconhecesse como sujeito carnal, culpado e sodomita, não temos informações sobre suas práticas de subjetividade, o que nos impede de o analisarmos como sujeito de seu desejo.

O mesmo não aconteceu com sua contraparte, o cirurgião, sobre quem temos mais o que dizer. É necessário, pois, aprofundar as experiências homoeróticas do réu Lucas da Costa Pereira para além de seu encontro com o escravo José. As informações sobre a vida pregressa do cirurgião constam de suas sessões de interrogatório na Inquisição de Lisboa, onde ele, talvez por eficiente estratégia, talvez para descarregar suas culpas (ou ambos), forneceu relatos detalhados de sua vida aos inquisidores. Nessas sessões de interrogatório, mais detalhes apareceram sobre a personagem, permitindo a composição de um perfil mais nítido.

Lucas da Costa Pereira era cristão-velho, filho de Manoel da Costa Pereira, mercador, e de Joana Teixeira, natural da cidade de Funchal, na ilha da Madeira, tendo 54 anos ao ser interrogado em Lisboa.¹⁵⁸² Em sua primeira sessão de interrogatório no Palácio dos Estaos, no dia 27 de fevereiro de 1747, pedida pelo próprio réu, um mês depois de sua chegada a Portugal, o cirurgião sodomita realizou uma longa confissão. Em seu extenso relato, ele resgatou cópulas sodomíticas acontecidas até trinta e oito anos antes, culminando com o último ato sodomítico que ele provavelmente praticou, o estupro do escravo José. Cruzando as informações dessa primeira confissão, com aquelas

¹⁵⁸⁰ HESPANHA. *Imbecillitas*, p. 70.

¹⁵⁸¹ Sílvia Lara relata vários casos de senhores que escondiam seus escravos delinquentes da ação de justiça de funcionários coloniais por essa razão, não ter o prejuízo da perda do patrimônio corporificado no escravo. LARA. *Campos de violência*, p. 237-246.

¹⁵⁸² DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 00205, fl. 28.

fornecidas, depois, no interrogatório de sua genealogia, realizado no dia 10 de março seguinte, é possível retratar partes dos longos caminhos percorridos por Lucas da Costa Pereira em sua existência seminômada de oficial de cirurgia, reconstituindo uma vida inteira de encontros nefandos clandestinos, a maioria dos quais se perdeu nos sertões do Novo Mundo e das memórias do réu.

Os relatos mais antigos fornecidos pela personagem são dos atos de sodomia consumada (isto é, uma penetração anal com efusão interna de sêmen realizada entre dois homens), ainda em sua juventude, na cidade de Funchal, na Ilha da Madeira. Com 16 anos, pouco mais ou menos, Lucas da Costa Pereira cometeu a sodomia com o padre Frei Miguel, na cela deste, no convento dos carmelitas da cidade, e com o padre Pedro de Miranda, sacerdote da Ordem de São Pedro (com este último, o encontro se repetiu três ou quatro vezes).¹⁵⁸³ Nessas cópulas sodomíticas juvenis, o réu começava a ensaiar o estilo de prática sexual que repetiria ao longo da vida, variação de parceiros e desempenho, sempre (exceto, de acordo com sua narrativa, em uma ocasião), do papel de agente, isto é, de penetrador, no ato sexual.

Após essas sodomias de juventude, a confissão do réu pula para vinte e seis anos antes (quando ele teria em torno de vinte e oito anos, logo, um homem adulto), encontrando-se já embrenhado nos sertões da América portuguesa, em uma fazenda na região de Barra do Rio Grande, bispado de Pernambuco, às margens do São Francisco.¹⁵⁸⁴ Ali, Lucas da Costa Pereira tornou a cometer um ato de sodomia consumada com o padre Frei Manoel Castelo Branco, da ordem do Carmo, supostamente filho dos Condes de Pombeiro.¹⁵⁸⁵ Nessa única ocasião, o réu foi também paciente no ato sodomítico, o que enseja a questão do possível peso da hierarquia social na definição dos papéis sexuais entre sodomitas no Antigo Regime. Como mostrou Verônica de Jesus Gomes e como analisamos no capítulo anterior, nem sempre a hierarquia social se traduzia em hierarquia sexual, no sentido *Penetrador > Penetrado*, pois o que poderia ser mais preponderante eram as preferências sexuais específicas daquele que detinha maior poder, ditando,

¹⁵⁸³ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 00205, fl. 28-9.

¹⁵⁸⁴ Cruzando os dados da confissão do réu com as informações presentes no *Atlas Histórico da América lusa*, acreditamos que a fazenda mencionada se localizava na região da localidade de São Francisco das Chagas da Barra do Rio Grande, que se tornou vila em 1752. Trata-se de um povoado às margens do rio São Francisco, o que concorda com os passos seguintes das andanças do cirurgião sodomita. GIL; et al. *Atlas histórico da América lusa*, p. 8-9.

¹⁵⁸⁵ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 00205, fl. 29-30.

consequentemente, as regras do coito.¹⁵⁸⁶ No caso presente, pode-se pensar que Lucas da Costa Pereira tinha forte preferência em ser agente penetrador, daí ter buscado, na maioria das vezes e, notadamente após o encontro com o padre de família nobre, manter relações com pessoas de estatuto social inferiores ao seu.

Em seguida, há novo salto temporal na narrativa de confissão do réu, pousando na região da cidade da Bahia, onde estabeleceu moradia na vila de Nossa Senhora do Rosário do Cairu. Note-se que, em sua sessão de genealogia, Lucas Pereira afirmou ter sido crismado nessa vila pelo arcebispo da Bahia (que foi Dom José Botelho de Matos, embora o réu não o soubesse nomear quando se confessou), porém, sem precisar a data em que recebeu este sacramento.¹⁵⁸⁷ Na vila do Cairu, o réu confessou sua última cópula sodomítica com um clérigo, o frade franciscano frei Antônio do Carmelo, novamente como agente penetrador no ato.¹⁵⁸⁸ Daí em diante, todos os parceiros confessados por Lucas Pereira foram escravos seus ou de outrem. Eles foram tantos que ele não os podia mais nomear com certeza, como afirmou no trecho seguinte:

Disse mais que, andando ele, confitente, pelos sertões da América, onde continuamente mudava de sítio e habitação, por ser chamado de diferentes terras e freguesias por ocasião da sua arte de cirurgia, acudindo aos lugares a que era chamado, por outras muitas vezes, com diferentes pessoas, de cujos nomes nem habitação certa se pode lembrar, teve, em diferentes ocasiões, os mesmos atos de Sodomia Consumada, na mesma forma sobredita. E só se lembra eu todas estas pessoas eram sempre os escravos de diferentes senhores, que das suas terras tinham vindo há pouco tempo para os ditos lugares. E cometeu o dito nefando pecado, sendo sempre agente e os ditos escravos pacientes.¹⁵⁸⁹

Trata-se de uma passagem rica de detalhes significativos para a compreensão da trajetória do réu e de sua contínua prática sodomítica. O primeiro ponto a ser destacado

¹⁵⁸⁶ Estudando relações homoeróticas entre padres no Império português no mesmo período, a autora afirmou que: “É válido assinalar que houve casos em que o padre foi passivo de um indivíduo que tinha uma graduação inferior na hierarquia eclesiástica, caso da relação entre os Freis Mathias dos Prazeres Gayo e José de Jesus Maria. Gayo foi ativo na relação, por instância do segundo que, na época, era seu superior, o que parece indicar que não importa quem foi passivo ou ativo, mas sim a relação de poder e de subserviência intrínseca à questão, isto é, a autoridade de quem mandava e a sujeição de quem obedecia”. GOMES. *Atos nefandos*, p. 174.

¹⁵⁸⁷ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 00205, fl. 36.

¹⁵⁸⁸ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 00205, fl. 31-2.

¹⁵⁸⁹ “[...] DeSse Mais que andan / do elle confitente pelos sertões da / América donde continuamente / mudava de sítio e habitação por ser / chamado de diferentes terras e fre / guezias por ocazião da sua arte de / cirurgia acudindo aos lugares / a que era chamado por outras muitas / vezes com deferentes peSsoas de / cujos nomes nem habitação certa se po / de lembrar teve em diferentes oca / zioens os mesmos actos de Sodomia / ConSumada na mesma forma Sobre / dita e Só se lembra que todas estas pe / çoas eraõ sempre dos escrauos de diferen / tes Senhores que das Suas terras tinhaõ / vindo de pouco tempo para os ditos lu // Lugares e cometeo o dito Nefando pecado / sendo sempre agente e os ditos esca / vos pacientes [...]” DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 00205, fl. 32.

são as andanças que ele realizou. Em seus depoimentos, ele afirma ter percorrido os sertões da América meridional, detalhando locais como as cidades da Bahia, do Rio de Janeiro e de São Paulo, as vilas de Moratim de Tá, Pindamonhangaba, Taubaté, Marau, e os arraiais e aldeias de São Romão, Barra do Rio Grande, Rio das Contas, Jacobina, Rio das Mortes e Campanha do Rio Verde.¹⁵⁹⁰ Ainda que não se possa afirmar quando, como e por qual porto o réu penetrou na América, vindo da Ilha da Madeira, é possível dizer que ele percorreu boa parte dos caminhos que conectavam as várias regiões da colônia.

Sobrepondo-se os dados das confissões do réu à fina descrição das estradas e caminhos da colônia feita por Caio Prado Júnior, é possível obter um desenho mais ou menos nítido das rotas percorridas pelo cirurgião. Não dispondo da certeza de seu lugar de desembarque, sabe-se que suas andanças mais remotas estavam no eixo entre o rio São Francisco e o litoral baiano. Trata-se de um dos caminhos mais antigos da colônia, aquele que ligava a cidade da Bahia, seu recôncavo e toda a antiga zona canavieira, ao sertão, onde se localizavam as fazendas de gado (fazenda como a frequentada pelo réu em torno do ano de 1721?).¹⁵⁹¹ Em seguida, o réu narra estadias em várias localidades subindo o vale do São Francisco, cada vez mais entrando em território das Minas. Daí não é inverossímil concluir que ele, juntamente a tantos forasteiros, os antigos emboabas, chegou às terras do ouro pelo caminho da Bahia e do São Francisco, principal via de entrada do gado na região mineradora desde o início do século XVIII.¹⁵⁹² Mais recentes foram os relatos dos encontros sodomíticos do réu ocorridos na capitania de São Paulo (estes datam da década de 1740), onde esteve em locais como Taubaté, Pindamonhangaba e São Paulo.¹⁵⁹³ É provável, pois, que Lucas Pereira tenha ido a São Paulo pelo Caminho Velho, alguns anos após ter entrado nas Minas pelo São Francisco.¹⁵⁹⁴ Finalmente, ele

¹⁵⁹⁰ DGA/TT – Lisboa, Inquirição de Lisboa, processo 00205, fl. 37 frente.

¹⁵⁹¹ Segundo Caio Prado Jr.: “Esta linha de comunicações, a mais importante do sertão do Nordeste, é particularmente notável na história colonial. Por aí, os primeiros sertanistas e suas fazendas de gado, vindos da Bahia e do São Francisco, penetraram o Piauí no séc. XVII e colonizaram o seu território. Transitaria por ela, em seguida, a maior parte do gado consumido no Recôncavo baiano”. PRADO JR, Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 2006, p. 241.

¹⁵⁹² Segundo Sérgio Buarque de Holanda: “Logo que chegaram a todo o Brasil novas das minas descobertas pelos paulistas, grandes levas de homens entraram a subir o São Francisco, caminho geral para as povoações da Bahia, Pernambuco, Maranhão, tanto da marinha, como dos recôncavos e sertões, estabelecendo comunicação assídua com os seus currais”. HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Metais e pedras preciosas*. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. (Org.). *História geral da civilização brasileira*. Tomo I A época colonial. Vol. 2 Administração, economia, sociedade. Rio de Janeiro; São Paulo: DIFEL, 1977, p. 278.

¹⁵⁹³ DGA/TT – Lisboa, Inquirição de Lisboa, processo 00205, fl. 31 frente.

¹⁵⁹⁴ De acordo com Caio Prado Jr., o caminho de São Paulo era marcado por dois escalões, o da Serra do Mar, que conectava o planalto ao litoral, e o da Serra da Mantiqueira, que conduzia de São Paulo às Minas. Não há indicação que Lucas Pereira tenha estado no litoral paulista, todavia, é certo que ele realizou a travessia da Mantiqueira. PRADO JR. *Formação do Brasil contemporâneo*, p. 243-4.

afirma ter estado na cidade do Rio de Janeiro, o que poderia indicar que ele atravessou o Caminho Novo, porém, sem haver citações de outras localidades, não há como ter certeza. Em todo caso, é certo que ele esteve no Rio de Janeiro já preso, pois foi de lá embarcado para Lisboa, como consta na carta inicial do vigário-geral interino que abre seu processo.¹⁵⁹⁵

Percebe-se que o réu levou uma vida nômade ou seminômade após sair de sua terra natal. Como ele próprio alegou, no trecho acima destacado, uma razão para esse modo de vida era o seu ofício de cirurgião. Essa também é a interpretação dada pela historiadora Carla de Almeida para explicar a intensa mobilidade física dos médicos durante o século XVIII nas Gerais. A historiadora vai além e mostra que foi a mobilidade o fator que permitiu que esses oficiais curativos aprimorassem seu saber e suas técnicas, reunindo e misturando elementos de tradições farmacopeias díspares, como a europeia, a africana e a indiana-oriental, agindo também para a divulgação de saberes e práticas curativas até então desconhecidas na região.¹⁵⁹⁶ Ainda que Lucas Pereira não tenha viajado para locais distantes, como partes de África ou das Índias Orientais, sabe-se que ele possuía exemplares de livros de médicos que fizeram tais viagens e empreenderam tais misturas. Em seu inventário, citam-se dois livros de cirurgia, um, sem título, de autor chamado João Vigier e outro que era o *Erário Mineral*, escrito por Luís Gomes Ferreira, que foi uma das obras médicas de uso mais generalizado no Brasil colonial do século XVIII.¹⁵⁹⁷ A apropriação dos saberes contidos nestes livros estava, pois, no raio de possibilidades do réu.

¹⁵⁹⁵ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 00205, fl. 5 frente.

¹⁵⁹⁶ Nas palavras da autora: “A intensa mobilidade física representada pelas idas e vindas, entre Portugal, Índia e Brasil, permitiu ao cirurgião apreender as práticas curativas utilizadas em outras terras e os elementos da farmacopeia aplicada nessas partes do mundo que pouco a pouco comporiam o erário”. O cirurgião referido pela autora é Luís Gomes Ferreira, autor do *Erário Mineral*. “Esses exemplos evidenciam a mobilidade geográfica dos físicos e demais oficiais da cura e as possibilidades de ampliação e divulgação dos saberes e das práticas curativas intermediadas pelos oficiais da cura nas “Minas do Poente” e nas terras que estavam sob a jurisdição da comarca do Rio das Velhas, ainda região das minas gerais. Embora fossem escassos os médicos no Brasil durante o Setecentos e nos séculos anteriores, não faltavam aqueles que exerciam os ofícios da cura de forma legal. Brancos portugueses, brancos nascidos no Brasil, negros e mestiços biológicos se tornaram legalmente cirurgiões, boticários, sangradores, parteiras ou tira-dentes nas Minas setecentistas”. ALMEIDA. *Medicina Mestiça*, p. 31-2.

¹⁵⁹⁷ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 00205, fl. 25 frente. O *Erário Mineral* foi republicado modernamente em edição comentada organizada pela historiadora Júnia Ferreira Furtado, dispondo de cinco estudos críticos compostos por Júnia Furtado, Eliane Scotti Muzzi, Maria Odila Leite da Silva Dias, Maria Cristina Cortez Wissenbach e Ronaldo Simões Coelho, que nos permitem entender o texto em seu contexto histórico. FURTADO, Júnia Ferreira, org., FERREIRA, Luís Gomes. *Erário mineral* [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2002. 821 p. Mineiriana collection. Clássicos series. ISBN 85-85930-41-1. Vol. 1 e 2. Sobre a ciência produzida na América portuguesa no século XVIII e, especificamente, sobre a influência do *Erário Mineral* na formação de médicos e cirurgiões na colônia, ver:

Há que se ponderar também a relação existente entre a mobilidade física do cirurgião Lucas da Costa Pereira e sua prática sodomítica, uma constante em sua vida, conforme demonstra sua larga confissão. Na elucidativa passagem de sua confissão acima destacada, ele relaciona suas andanças a duas características de seu modo de vida, seu ofício, em primeiro lugar, sua prática erótica, em segundo. Há um entrelaçamento oculto entre as duas instâncias, que posiciona a sodomia como mais um fator de desclassificação social no Antigo Regime, atuando, ao menos, por dois mecanismos, a depredação do patrimônio e as penalidades previstas nas *Ordenações do Reino*. Para examinar mais de perto este laço entre as duas dimensões da subjetividade do réu, seu lado público (no sentido de se mostrar a todos) de cirurgião, e seu lado privado (escondido, dissimulado) de praticante da sodomia, há que se pensar o lugar da mobilidade e do crime na sociedade de Antigo Regime, colonial escravista.

A mobilidade física foi uma característica marcante dos povos das Minas desde o início do seu povoamento, provocando preocupações constantes das autoridades coloniais a este respeito.¹⁵⁹⁸ Tão intensa mobilidade era identificada a um risco de desordenamento da sociedade, de subversão das hierarquias sociais, o que, nas Minas tinha ainda o agravante de poder prejudicar a tributação dos quintos reais.¹⁵⁹⁹ Assim, de um lado, a vida seminômade do cirurgião não o diferenciava tanto de uma multidão de homens livres pobres que circulavam pela capitania, compondo um grupo social instável e ambíguo, nas palavras de Laura de Mello e Souza, “[...] sempre prestes a se tornarem desocupados, habituados ao biscate e à incerteza de um eterno ser e não ser”.¹⁶⁰⁰ Por outro, sua prática erótica, ao ser modelada pelos discursos e poderes do dispositivo da carne como uma dissidência necessariamente clandestina, contribuía para a adoção do modo de vida quase nômade. Não se sedentarizando por muito tempo em nenhuma paragem, Lucas da Costa tinha melhores oportunidades para continuar experimentando a sodomia como um segredo, que o tornava um dissidente da ordem dita natural pretendida por instituições como a Igreja e a Coroa, e, simultaneamente, como mecanismo para reificar, no nível das

FILGUEIRAS, Carlos A. L. Havia alguma ciência no Brasil setecentista? *Química Nova*, São Paulo, v. 21, n. 3, p. 351-353, jun. 1998.

¹⁵⁹⁸ SOUZA, Laura de Mello e. *Desclassificados do ouro*. A pobreza mineira no século XVIII. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2017, p. 121-183.

¹⁵⁹⁹ “A desordem era perigosa ao governo dos povos, inda mais a milhas de distância do centro de poder. Nas Minas, era também um entrave à tributação, e Portugal logo percebeu a necessidade de enquadrar a capitania a fim de que o ouro e as gemas fluíssem melhor para os cofres do rei”. SOUZA. *Norma e conflito*, p. 85.

¹⁶⁰⁰ SOUZA. *Desclassificados do ouro*, p. 10.

suas relações eróticas duais, a superioridade branca e senhorial sobre os subalternos negros ou mestiços, africanos ou naturais da terra e escravizados.

Em que medida, então, a prática pecaminosa e criminosa da sodomia funcionava como fator de desclassificação social na vida, por si já instável, de um homem livre pobre como o cirurgião Lucas da Costa Pereira? Em primeiro lugar, o que passava como crime na sociedade colonial? Reproduzindo a definição do padre jesuíta e dicionarista D. Raphael Bluteau, Liana Maria Reis afirma que crime era uma ação entendida que, sendo contra as leis humanas ou divinas, era um malefício capital, passível de ser denunciado a um juiz e de provocar um castigo público ao seu autor.¹⁶⁰¹ A sodomia enquadrava-se perfeitamente nessa definição, lembrando os comentários de Angela Mendes de Almeida acerca do entrelaçamento profundo entre a repressão eclesiástica e a estatal, do qual a perseguição à sodomia era o exemplo mais grave, dada a severidade bastante maior das penas.¹⁶⁰² Assim, o que era pecado era também crime, de gravidade ainda maior, na medida que violava as superiores leis divinas.

Em segundo lugar, o que era o processo de desclassificação social e como a prática da sodomia poderia contribuir para ele? De acordo com Laura de Mello e Souza, a desclassificação é o contraponto do conceito de classificação, que funcionava em referência a uma ordem classificadora, que a autora liga principalmente à estrutura econômica da sociedade. Desse modo, a pobreza agia como via primária de desqualificação. Porém, no arrazoado da autora, não apenas a dimensão econômica era um fator de desclassificação social, também o *status*, a busca da manutenção da honra (e o eventual fracasso) funcionava como critério de (des)classificação.¹⁶⁰³

No decurso da vida de Lucas da Costa Pereira, a prática constante da sodomia agiu para desqualificá-lo ao longo dos dois eixos, empobrecendo-o e desonrando-o. Uma comparação entre trechos de sua primeira confissão e o seu inventário atesta um nítido empobrecimento do réu ao longo das décadas. Ele confessou ter praticado a sodomia em duas ocasiões, por volta do ano de 1740, com escravos de sua propriedade, um chamado Ignácio, natural do Estado da Mina, outro por nome Matheus, natural do Reino de Angola.¹⁶⁰⁴ Contudo, em seu inventário não consta a posse de qualquer escravo. Esta

¹⁶⁰¹ REIS. *Crimes e escravos na capitania de todos os negros*, p. 16.

¹⁶⁰² ALMEIDA, Angela Mendes de. *O gosto do pecado*. Casamento e sexualidade nos manuais de confesores dos séculos XVI e XVII. Rio de Janeiro: Rooco, 1992, p. 55-7.

¹⁶⁰³ SOUZA. *Desclassificados do ouro*, p. 24-5.

¹⁶⁰⁴ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 00205, fl. 30.

redução no patrimônio do réu pode ser associada às suas constantes mudanças de local de moradia, feitas, às vezes, às pressas, para fugir à perseguição do Estado e da Inquisição à sodomia ou às violências populares, que desejavam linchá-lo.¹⁶⁰⁵ Temendo por sua liberdade, sua segurança e sua vida, Lucas da Costa Pereira pode ter sido obrigado a se desfazer de parte de seu patrimônio, para financiar os deslocamentos repetidos. Contudo, há que se destacar que, no momento de sua prisão, o réu não tinha uma situação econômica desesperadora, uma vez que constam de seu inventário, além de vários itens específicos ao seu ofício de cirurgião, uma pequena criação de galinhas e de mandioca, que ele provavelmente explorava para sua subsistência.¹⁶⁰⁶ Ao final do processo, como se verá a seguir, sua situação econômica terá declinado sensivelmente.

Na outra dimensão do processo de desclassificação social, a condenação do réu no crime de sodomia resultou em sua inabilitação, bem como a de seus descendentes (se houvesse), para ocupar qualquer cargo público ou eclesiástico. Esta era uma penalidade regular, prevista nas *Ordenações filipinas*. O réu foi condenado também a ir em auto público da fé, na forma costumeira, para ouvir sua sentença, ao confisco de todos os bens, a ser açoitado pelas ruas de Lisboa e ao degredo por 10 anos para as galés do rei.¹⁶⁰⁷ Todas as penas a que o réu incorreu reforçavam o estigma social que recaía sobre o condenado pelo Santo Ofício e, de modo ainda mais pesado, sobre o sodomita. O açoitamento era uma pena degradante, da qual os estamentos superiores da sociedade (nobres e autoridades da Igreja) estavam livres. A pena de trabalho forçado (o degredo para as galés do rei) impingia a degradação associada ao labor dos escravos, trazendo toda a negatividade que o trabalho carregava em sociedades escravistas. Por fim, a leitura pública da sentença em auto de fé, conforme estudamos na Parte II, era um suplício voltado para a humilhação dos condenados perante a sociedade, expondo publicamente seus crimes e pecados e despejando sobre eles toda a força dos estigmas associados aos tabus sexuais existentes naquela cultura. Mesmo quando não ocorria a execução da pena capital, tratava-se de uma morte social para o condenado, que se tornava, irremediavelmente, um desclassificado. Funcionando como um ato de fala performativo, a leitura da sentença produzia a figura de sujeito que proclamava aos seus ouvintes, o sujeito penitente, infame e desclassificado como sodomita.

¹⁶⁰⁵ Ver os testemunhos de Cipriano Antunes Vieira e de Luís de Souza e Silva na fase inicial do processo. DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 00205, fl. 8 f; 12 f.

¹⁶⁰⁶ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 00205, fl. 25 f.

¹⁶⁰⁷ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 00205, fl. 53.

A sentença do réu foi cumprida, após confirmação pelo Conselho Geral no estilo do regimento de 1640, no dia 24 de setembro de 1747, em auto de fé realizado na igreja do Convento de São Domingos em Lisboa. Na mesma ocasião, Lucas da Costa Pereira recebeu os açoites a que foi condenado.¹⁶⁰⁸ No dia seguinte, conforme o termo de segredo, foi enviado para o cumprimento de seu degredo.¹⁶⁰⁹ A última fase do processo apresenta um salto temporal de oito anos, revelando as consequências da desclassificação social associada à sodomia para a subjetividade do antigo cirurgião. Trata-se de uma petição para comutação da pena de trabalhos forçados, justificada pelo procurador do réu nos seguintes termos:

[...] Diz Lucas da Costa Pereira, que ele, suplicante, foi sentenciado por este Santo Tribunal, pelas suas enormes culpas, no auto público, que se celebrou no Convento de São Domingos em 24 de setembro do ano de 1747, a dez anos para as galés, onde está, que vai correndo para 8 anos, e dois de prisão em cadeias e cárceres. E, como se vê com setenta anos de idade, falto de talento para poder resistir a este rigoroso purgatório. E, como no dito ano, vieram sete e destes só ele pobre e miserável, se ata de que Pede a Vossas Senhorias, pela morte e paixão de Nosso Senhor Jesus Cristo, lhe queiram perdoar o tempo que lhe falta, de que rogará a Deus pela vida e saúde de Vossas Senhorias.¹⁶¹⁰

Estava completo o processo de desclassificação social de Lucas da Costa Pereira. Sua idade avançada e, sobretudo, sua pobreza foram usadas como justificativas para que o restante de sua pena fosse perdoado, ao que os inquisidores aquiesceram. De oficial cirurgião senhor de escravos, a personagem passara, no prazo de quinze anos, a trabalhador forçado, carregando o estigma de condenado pelo Santo Ofício pelo crime infamante de sodomia.

Assim, ao final de sua vida, Lucas da Costa Pereira se viu socialmente desclassificado, transformado em um pária infame no Império português, publicamente marcado como um sodomita. Façamos, agora, uma retrospectiva, a partir das pistas espalhadas em seu processo inquisitorial, para podermos considerar como se deram suas práticas de subjetividade, especialmente a partir do momento em que foi enredado pelas teias inquisitoriais e se viu duramente interpelado nos termos do dispositivo da carne. Em

¹⁶⁰⁸ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 00205, fl. 59 f.

¹⁶⁰⁹ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 00205, fl. 60 f, 61 f.

¹⁶¹⁰ “[...] Diz Lucas Da Costa Pereira que elle suplicante Fuj sentenciado / por heste Santo Tribunal pellas suas Inormer Culpas em / o auto publico que se selebrou, no Comvento de São Doming / os em 24 de 7^{bro} no anno 1747 a dez annos para Gallez / onde esta, que vaj Correndo para 8 annos, e doiz de prizam / em Cadeijas, e Cateres, e Como se ve Com setenta annos de / idade Falto de talento para poder Rezetjr a Este Riguro / zo progatorio, e Como no djto anno viheram sette e de / ttes so elle pobre, e mizeravel se ata de que / Pede A Vossas Senhorias pella morte e pajxám de no / Sso Senhor Jezus Cristo lhe quejram pe / rduar o tempo que lhe Falta, de que Rogara / a Deus pella vida, e Saude de Vossas Senhorias”. DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 00205, fl. 65 f.

primeiro lugar, por suas respostas ao interrogatório para obtenção de sua genealogia, sabemos que o réu teve uma formação cristã completa para uma pessoa leiga. Foi batizado na igreja da Sé da cidade de Funchal, na Ilha da Madeira e, mais tarde, crismado na vila do Cairu, no arcebispado da Bahia. Para além disso, alegou que cumpria suas obrigações cristãs públicas e formais, como ir às igrejas assistir missas e, principalmente, se confessar e comungar, ainda que não conseguisse provar um conhecimento pleno das orações e dos mandamentos da Igreja, esquecendo-se de alguns dele.¹⁶¹¹ Infelizmente, diferente do que soubemos em relação a Rodrigo, não temos informação sobre a intensidade com que Lucas Pereira se dedicava ao exercício da confissão, menos ainda sobre seus sentimentos sobre essa atividade. Somente o que podemos inferir é que ele, talvez cumprindo apenas a obrigação anual de confissão inteira na quaresma, estava familiarizado à doutrina católica sobre esse sacramento e com a tarefa de introspecção que ele exigia para ser realizado a contento, sendo, ao longo de sua vida, disciplinado, de modo talvez fragmentário, nos termos do dispositivo da carne. Assim, o cirurgião sabia que era necessário confessar e demonstrar real arrependimento para ser perdoado, o que, satisfeitas essas duas condições, a Igreja faria. De modo que o perdão exigia o reconhecimento de si como culpado, o que só poderia acontecer por meio da produção de um discurso de verdade a respeito de si mesmo, o qual buscasse, nos arcanos de seu coração (conforme estabelecia o discurso da carne), a verdade de suas culpas, que só poderia ser encontrada no reconhecimento de sua vontade concupiscente, da fragilidade de sua carne.

A prova de que o réu estava familiarizado com o funcionamento da técnica cristã de confissão é que ele repetiu as regras que aprendera para a confissão auricular em seu contato com o foro de justiça inquisitorial. Isto é, tomou a iniciativa de fazer uma longa confissão, não esperando os inquisidores o convocarem à mesa e o admoestarem a tanto. Ao final de sua longa narrativa, cujos detalhes já esmiuçamos, Lucas Pereira se confessou arrependido e pediu misericórdia aos seus juízes, o que foi anotado no processo com as fórmulas de praxe. Como temos visto, a presença desses termos e expressões nos processos indicam a tradução ou filtragem do discurso oral do réu pelos inquisidores, que, destarte, articulavam uma narrativa processual segundo o discurso da carne, manufaturando um sujeito culpado e penitente.¹⁶¹²

¹⁶¹¹ DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 00205, fl. 71-2.

¹⁶¹² DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 00205, fl. 64.

Como vimos em vários momentos nesta tese, o arrependimento era uma condição, ao mesmo tempo espiritual e jurídica, que os inquisidores buscavam manufaturar, estimular e comprovar a partir dos sinais emitidos por cada réu ao longo de seu processo. O sinal principal era a produção de uma confissão que fosse considerada boa, para o que os critérios eram ser longa, dizer dos pecados e crimes de si e de outrem (a confissão precisava ser também uma delação) e a mais espontânea possível (por isso, era importante que fosse feita cedo no tempo do processo, antes que as admoestações dos juízes se acumulassem nos autos). Se o réu emitisse, de modo subsidiário, sinais físicos complementares (como lágrimas, gritos, tremores corporais) tanto melhor, ainda mais se se tratasse de uma cerimônia pública, como os autos da fé. No texto do processo de Lucas da Costa Pereira, não há registros de sinais como esses, porém, suas longas confissões cumpriram o papel de indicar aos inquisidores que ele estava se sujeitando às interpelações que faziam.

Respondendo ao interrogatório de exame geral do inquisidor, Lucas Pereira expressou mais claramente como estava experimentando suas culpas e o lugar que a elas atribuía em suas práticas de subjetividade.

Perguntado se cuidou em suas culpas, como nessa mesa lhe foi mandado, e se tem mais algumas que confessar para descargo de sua consciência e salvação de sua alma. Disse que sim, cuidara. E que não tinha mais culpas para confessar. Perguntado se sabe ele réu que todo cristão é obrigado a guardar os preceitos divinos, os quais se contêm nos mandamentos de Sua Santíssima Lei, e que peca gravemente todo aquele que os quebranta. Disse que muito bem sabe o que se contém na pergunta. Perguntado se sabe ele réu que, no sexto mandamento da Lei de Deus, se proíbe toda a espécie de luxúria, e que uma delas é o abominável pecado da sodomia. Disse que muito bem sabe e conhece tudo o que se contém na pergunta. Perguntado se sabe ele réu que o nefando pecado da sodomia e as pessoas que o cometem sempre foram castigadas por Lei natural, divina e humana com gravíssimas penas, por ser um dos mais enormes e abomináveis e de a Majestade Divina mais se ofende? Disse que sabe e conhece muito bem tudo o que se contém na pergunta. *Mas que por miséria, cegueira e fragilidade sua, não fazia a devida reflexão no mal que obrava, levado somente de seu torpe appetite.*¹⁶¹³ (Grifos nossos).

¹⁶¹³ "Perguntado Se cuidou em su / as culpas como nesta Meza / lhe foy mandado e se tem ma // Mais algumas que confeçar / para descargo de sua consciencia / e Salvaçã de Sua alma. / DiSse que sim cuidara / e que naó tinha mais cul / pas que confeçar. / Perguntado se sabe elle / Reo que todo o christão he obri / gado a guardar os preceitos di / nivos os quaes se Conthem nos / Mandamentos de Sua Santi / sima ley, e que peca grave men / te todo aquelle que os quebran / ta. / DiSse que muito bem Sabe / o que se conthem na pergun / ta. / Perguntado se sabe elle Reo / que no Sexto mandamento da / Ley de Deos se prohibe toda / a especie de luxuria, e que // e que huã dellas he o abomina / vel pecado da Sodumia. / DiSse que muito bem sabe / e conhece tudo o que se conthem / na pergunta / Perguntado se sabe elle / Reo que o nefando pecado da / Sodumia, e as peçoas que o come / tem sempre foraõ castigadas / por Ley natural, divina e huma / na com gravicimas penas por / ser hu dos mais Enormes e abo / minaveis, e de que a Magestade / divina mais se ofende? / DiSse que sabe e conhece / muito bem tudo o que se conthem / na pergunta. Mas

A culpa afetada pelo cirurgião devido aos seus atos de sodomia se faz evidente em suas respostas ao exame inquisitorial. Como mostrou Foucault, o exame é uma técnica de controle normalizante, uma forma de vigilância cujo fim é qualificar, classificar e punir.¹⁶¹⁴ Em que sentido o exame inquisitorial realiza esses objetivos? Quem são os sujeitos que ele qualifica, classifica e pune? Ou seja, normaliza? Trata-se dos sujeitos cristãos, penitentes, pecadores. Também os sujeitos reconhecidos como hereges, judaizantes, bruxas ou sodomitas. Assim, o exame inquisitorial era uma técnica para dividir o rebanho cristão entre os penitentes arrependidos e os convictos, diminutos ou devassos em seus crimes e pecados. Como um exame, estava em jogo, nessa sessão, uma medição e uma sanção.¹⁶¹⁵ O que estava sendo medido? A adesão do réu à verdade cristã, o quanto ele interiorizara essa verdade, a tornara constitutiva de sua subjetividade. O que estava sendo sancionado? A forma como cada réu se sujeitava às normativas do dispositivo, recebendo prêmios se se sujeitasse como pecador humilhado (a misericórdia) ou castigos, se contestasse as acusações (verdades) do tribunal (condenações mais severas, por ser classificado como negativo ou convicto no seu crime).

Conectado a essa técnica de normalização, de produção de sujeitos carnis, como Lucas da Costa Pereira se comportou? Ele respondeu a todas as questões como se esperaria de um penitente arrependido e esmagado pelo peso de suas culpas, evocando os principais enunciados do discurso da carne para se descrever, ou seja, soube representar e teatralizar a si mesmo, perante este público, como o sujeito de desejo carnal que os inquisidores esperavam manufaturar. Vemos em sua fala, conforme traduzida e filtrada pelos agentes do Santo Ofício, a presença do enunciado da "fragilidade da carne", que, de acordo com o que explicamos na Parte I, é a espinha dorsal da experiência cristã do sexo. A "fragilidade", a "miséria" ou a "cegueira" referem-se ao mecanismo discursivo da libidinização do sexo, consagrado na teologia agostiniana, como a marca inconfundível da concupiscência inata à vontade de todos os homens após a Queda.¹⁶¹⁶ A concupiscência seria o "apetite torpe", a que se referiu o réu, fazendo menção implicitamente também aos enunciados constituintes da sodomia no discurso da carne. Mais uma vez, está presente o tema da "cegueira" associada à sodomia, prática que só

que por / miseria Segueira e fragili /dade Sua não fazia a devida / Reflexão no mal que obrava / Levado somente de seo torpe / appetite". DGA/TT – Lisboa, Inquisição de Lisboa, processo 00205, fl. 78-9.

¹⁶¹⁴ FOUCAULT. *Vigiar e punir*, p. 177.

¹⁶¹⁵ FOUCAULT. *Vigiar e punir*, p. 178.

¹⁶¹⁶ FOUCAULT. *Histoire de la sexualité 4*, p. 325-361.

poderia ocorrer na ausência da razão, o réu assume que "não fazia a devida reflexão". Tal reflexão significava apegar-se à lei divina e natural, apresentada pelo inquisidor como "sempre" tendo perseguido o nefando, o que era mais uma forma de retomar o enunciado que fornecia um conteúdo homoerótico e anal ao pecado dos cidadãos de Sodoma, punidos por Deus em um tempo mítico.

Os esforços do réu para ser reconhecido/classificado como um bom penitente, afetando esse estilo de existência perante os juízes, logo, merecedor da misericórdia do tribunal, deram frutos. Em suas considerações, que se refletiram no texto da sentença, os juízes consideraram que Lucas Pereira apresentara sinais de penitência e arrependimento. O principal sinal foi justamente sua confissão, julgada "larguíssima" e espontânea, pois realizada pouco tempo depois que o réu chegou preso ao Tribunal do Santo Ofício em Lisboa. Quase oito anos depois de ser sentenciado, o condenado, estando cumprindo sua pena de degredo nas galés do reino, ainda sentia o peso de suas culpas (ou das consequências delas, o que os teólogos mais severos da Época Moderna talvez considerassem uma mera atrição), apresentando-se aos inquisidores como pobre e miserável, o que lhe valeu o deferimento de sua súplica. À Inquisição, agradava a vista de um sujeito cristão humilhado e prostrado por suas culpas e pelo arrependimento que delas sentia. Seu trabalho disciplinar-pastoral de normalização tivera êxito.

*

Resta fazer algumas considerações finais, à guisa de conclusão, sobre os problemas que guiaram a leitura e a interpretação dos processos nesse capítulo. Todos giraram em torno da relação entre sodomia e violência em um contexto escravista, permitindo-nos abordar o problema da violência racial e de sexo-gênero cotidiana, realizada pelos senhores contra as pessoas que escravizavam. Uma vez que o foco foi a violência, abordamos processos em que as relações sodomíticas aconteceram de modo flagrantemente não consensual, o que, obviamente, não pode ser tomado como uma regra para as relações sodomíticas (homoeróticas e/ou anais) entre senhores e escravizados,

pois várias foram não só consensuais, como afetivas, podendo se estender ou não no tempo.¹⁶¹⁷

Destarte, dentro de uma problematização acerca da violência, como a sodomia era sentida e vivenciada por senhores e escravizados na sociedade colonial e escravista da América portuguesa? Como se cruzavam a culpa carnal pelo pecado e o sentimento da dor e do medo da violação anal e/ou homoerótica? Quais os impactos desses sentimentos, dessas dores nas práticas de subjetivação de senhores e de escravos? Como foi visto, a violência senhorial era parte integrante da maneira como vários senhores experimentavam e expressavam seus desejos anais, homoeróticos ou não. Para os escravizados, vindos da África, mais ou menos aculturados, ou nascidos no Brasil, inseridos desde crianças em dinâmicas de normalização no âmbito da escravidão e do cristianismo, a imposição dessas práticas eróticas contra suas vontades conformava formas de violência que poderiam perturbar o funcionamento usual do escravismo, dando azo à eclosão de táticas variadas de resistência. Isso porque a sodomia, "o mais enorme pecado do mundo", resultava-lhes "insuportável", como melhor expressou a negra Domingas.

Vemos, nessas relações, um nítido entrelaçamento entre a sodomia e a escravidão, o que Ronaldo Vainfas considerou uma característica típica do homoerotismo na América portuguesa, demonstrando a força estruturante do escravismo nesta sociedade.¹⁶¹⁸ Esse entrelaçamento torna patente a importância de uma análise interseccional das hierarquias raciais, sexuais e de gênero que estavam em ação na dinâmica entre as personagens do processo. Se a hierarquia racial escravista era reforçada pela violência empregada pelo senhor sodomita, este, por sua vez, viu-se inferiorizado e, finalmente, desqualificado, por sua prática sexual e o modo como, performativamente, subjetivava seu gênero masculino, em contraste com o padrão hegemônico de masculinidade performativizado pelos grandes senhores de escravos de sua localidade. O pânico e o ódio sexuais motivados pela constatação pública das marcas anais dos estupros sodomíticos sofridos pela *moleca* Maria e pelo *mulatinho* José ressaltam o caráter normativo da privacidade anal e da forclusão de qualquer possibilidade de função anal ativa (na forma que estudamos na Parte II), uma regra cuja subversão explícita provocou reações violentas (que não

¹⁶¹⁷ Para tanto, basta ver a bibliografia clássica de autores, tais como Luiz Mott e Ronaldo Vainfas, amplamente utilizada e citada nesta tese.

¹⁶¹⁸ VAINFAS. Sodomia, amor e violência nas Minas Setecentistas, p. 526. Entre os casos de sodomitas nas Minas do século XVIII citados pelo autor, está o do cirurgião Lucas da Costa Pereira, que mereceu alguns comentários breves, mas não uma análise pormenorizada do seu processo.

ocorreram enquanto as marcas anais da sodomia não apareceram, indissimuláveis, perante todos os homens), expressando o ódio e a intolerância à sodomia (entendida como prática homoerótica e/ou anal), açulados por instituições e agentes eclesiásticos nos termos do dispositivo da carne. As perseguições aos sodomitas, estudados neste capítulo, podem ser interpretadas também a partir dos axiomas culturais da hierarquia dos atos sexuais e do efeito dominó do sexo ruim. Associada a cataclismos e catástrofes coletivas, à desagregação da ordem social, a intolerância à sodomia reforçava a normatização do sexo, instaurando uma barreira, que se queria inexpugnável, mas que, na realidade, era rotineiramente quebrada pelos sodomitas, entre a ordem sexual (o bom sexo dos senhores casados) e o caos (o sexo ruim, cuja epítome era a sodomia), tanto mais grave, quando à sodomia se associavam outras práticas eróticas proscritas, como as orgias impostas por João Carvalho de Barros aos escravos da sua casa.

Portanto, a análise aqui levada a cabo constatou que a prática da sodomia no universo social e cultural da sociedade colonial americana integrante do Império ultramarino português na Época Moderna não se descolava dos eixos estruturantes do escravismo e do instável jogo entre o público e o privado. Ao contrário, essas duas dimensões basilares da sociedade colonial marcavam especificidades da prática homoerótica na colônia, em que as hierarquias raciais, assaz reforçadas pela escravidão, faziam pender a exploração sexual da miséria (ademais típica do Antigo Regime, nos trópicos e na Europa)¹⁶¹⁹ para o lado dos escravos. Não obstante vítimas de violências marcantes, nem por isso as pessoas escravizadas se deixavam ficar inertes. Ao contrário, na medida de suas possibilidades sociais, tentaram revidar e/ou contornar a violência sofrida. Assim fizeram Felipe Santiago e Domingas, bem como Maria e José, cujas queixas, mesmo se não intencionalmente, foram altas o suficiente para atravessar a redoma privada das relações senhor-escravo e penetrar a esfera pública, servindo de estopim para investigações que, em três dos quatro casos estudados, conduziram à prisão e, em dois casos, podemos dizer, com certeza, à condenação dos algozes. No entanto, a culpa carnal como modo principal de experimentar a sodomia conformou, em algum nível, mesmo que ténue, lembrando as fragilidades do Santo Ofício como agente de

¹⁶¹⁹ VAINFAS. *Trópico dos Pecados*, p. 170-176; CARVALHO, Joaquim Ramos de. As sexualidades. MONTEIRO, Nuno Gonçalo (org.). *História da vida privada em Portugal*. A Idade Moderna. Lisboa: Temas e Debates, Círculo de Leitores, 2011, p. 127-128.

interpelação no largo espaço do Império ultramarino, as subjetividades de todos os envolvidos.

Considerações finais

O propósito desta tese foi realizar o que denominamos uma genealogia *queer* da sodomia e dos sodomitas, categorias concebidas como formas de identificação, controle e repressão daquelas pessoas cujas práticas eróticas se davam fora da estreita faixa do erotismo sancionado pela Igreja Católica. Esse projeto genealógico com um viés *queer* tinha o fim último de formular questões a respeito do que é ser gay hoje, praticante do que outrora foi o pecado nefando de sodomia, revelando-se como um exercício de história do presente, no sentido de conformar um instrumento crítico catalisador de práticas de liberdade na contemporaneidade.¹⁶²⁰ A abordagem genealógica sobre a sodomia abre para o questionamento sobre as relações histórico-temporais entre o gay que somos e o sodomita de outrora, entre a nossa espécie sexual e o pecado/crime cuja culpa marcava os modos de subjetivação daqueles interpelados, por poderes como o Santo Ofício, como sodomitas.¹⁶²¹ Diante da abissal descontinuidade histórica demonstrada entre nós e ele, é possível pensar, como sugeriu Sedgwick, que algo da alteridade sodomítica permanece, hoje, em nós? Talvez uma indicação de resposta se encontre na maneira como os diferentes dispositivos que engendram cada categoria fundam-se, cada um à sua maneira, em uma lógica binária da normalidade, ou, em outros termos, na dialética do interdito e da transgressão.¹⁶²²

¹⁶²⁰ Para uma história do presente na perspectiva foucaultiana, ver: MCLAREN, Margareth A. *Foucault, feminismo e subjetividade*. São Paulo: Intermeios, 2016, p. 48-60; PRADO FILHO, Kleber; LOBO, Lilia Ferreira; LEMOS, Flávia Cristina Silveira. A história do presente em Foucault e as lutas sociais. *Fractal, Rev. Psicol.*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 1, p. 29-42, jan. / abr. 2014. Para a liberdade concebida como prática em Foucault, ver FOUCAULT, Michel. A ética do cuidado de si como prática da liberdade (1984). In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos*. Volume V: ética, sexualidade, política. Organização, seleção de textos e revisão técnica Manoel Barros da Motta; Trad. Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012, p. 258-280.

¹⁶²¹ Trata-se também de um exercício de uma ontologia crítica de mim mesmo, conforme proposto por Foucault e lembrado por Spargo: "É preciso considerar a ontologia crítica de nós mesmos não certamente como uma teoria, uma doutrina, nem mesmo como um corpo permanente de saber que se acumula; é preciso concebê-la como uma atitude, um *éthos*, uma via filosófica em que a crítica do que somos é simultaneamente análise histórica dos limites que nos são colocados e prova sua ultrapassagem possível". FOUCAULT, Michel. O que são as luzes? In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos*. Volume II, Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Edição Manoel Barros da Motta; Trad. Elisa Monteiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, p 351; SPARGO, Tamsin. *Foucault e a teoria queer*. Seguindo de *Ágape* e êxtase: orientações pós-seculares. Trad. Heci Regina Candiani; posfácio Richard Miskolci. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2017, p. 51. (Argos, 2)

¹⁶²² "As duas concepções, religiosa e médico-jurídica, em que pese as disputas entre ambas, traziam algo em comum: binárias, viam de um lado a pureza/normalidade e, de outro, o pecado/anormalidade, gerando uma interpretação/explicação do mundo baseada na saúde (da alma e do corpo-mente) experimentada por aqueles/aquelas devidamente normalizados, ou seja, cuja correspondência quanto ao sexo, desejo e representação social se desse, e na doença (da alma e do corpo-mente) verificada no desvio da norma. O desvio – outros caminhos trilhados pelos sujeitos – eram, assim, algo ruim, a ser objeto de penitência ou de

Por conseguinte, foi necessário investigar como o dispositivo que engendrava as categorias de sodomia e de sodomita operacionalizava sua micropolítica de normalização e de disciplina, para ser possível conceber a especificidade histórica das categorias pesquisadas. Como a sodomia e o sodomita puderam funcionar como tecnologias de controle das pessoas e do seu erotismo, com vistas a manufaturar subjetividades conformadas às noções cristãs de ser humano ideal (normal)? A resposta a essa questão passou pela análise de como a sodomia se articulava a cada um dos eixos do dispositivo então hegemônico (os eixos do saber, do poder e do sujeito). Somente no contexto desse conjunto, que articulava o jogo das formações discursivas e não discursivas, é possível pensar como algo da tecnologia obsoleta que a sodomia acabou se tornando, entre os séculos XIX e XX, pode ainda sobreviver na contemporaneidade com alguma utilidade política para o governo de si e dos outros, não obstante a concorrência apresentada por uma outra tecnologia que surgiu nesse período e que se mostrou mais eficaz, porque melhor articulada ao novo dispositivo da sexualidade, para o controle das novas espécies e dos seus espécimes (de populações e de indivíduos), o binário da heterossexualidade e da homossexualidade.

Por essas razões, a sodomia, em um projeto genealógico, não pode ser abordada como que em si mesma, isto é, descolada das formações discursivas e extra discursivas que a faziam desempenhar certas tarefas em um jogo de saber-poder-subjetivação. Foi devido a essas preocupações, que iniciamos a genealogia com o exercício de definir as linhas gerais do dispositivo da carne cristã, isto é, esquematizando o arranjo das relações entre práticas discursivas e não discursivas (regimes de enunciação e de visibilidade). Ou, em outras palavras, entre saberes/verdades, modos de exercício do poder por parte de instituições e agentes por meio de certas técnicas de interpelação e processos de sujeição e subjetivação de pessoas a determinadas posições de subjetividade, que conformavam a experiência cristã do erotismo em geral e do homoerotismo em particular.

Como vimos no capítulo 1, a espinha dorsal do dispositivo da carne era o enunciado da *fraqueza da carne*. Por que a carne era fraca? Porque, nos termos do discurso cristão sobre o erotismo, a vontade humana não é capaz de ser plenamente senhora de si mesma, como um resultado da Queda original. Isso significa que, no interior

tratamento". SOUSA NETO, Miguel Rodrigues de. Rotas desviantes no oco do mundo: desejo e performatividade no Brasil contemporâneo. In: SOUSA NETO, Miguel Rodrigues de; GOMES, Aguinaldo Rodrigues (orgs.). *História & teoria queer*. Salvador, BA: Editora Devires, 2018, p. 30-1. Para a perspectiva da dialética do interdito e da transgressão, ver BATAILLE. *O erotismo*, p. 87-93.

mesmo da vontade de todos os homens, compondo-a, a ela se entrelaçando, haveria um Outro, uma malignidade, que foi entendida, a partir de Padres como Tertuliano e Agostinho, como uma nódoa original, que direciona, inclina, predispõe a vontade humana sempre a um uso concupiscente ou libidinoso, desejanste. É assim que se funda a figura do sujeito de desejo como produto mais importante do modo cristão de experimentar o erotismo. O enunciado da fraqueza da carne, uma consequência do mecanismo da libidinização do sexo, descrito por Foucault a partir da concepção agostiniana da natureza humana, se fazia presente nos três grandes eixos que davam forma ao dispositivo, articulando-os. Refletia-se nos modos de veridicção exigidos e reproduzidos, nos saberes aí constituídos. Dava a característica autoritária e des-subjetivante do regime de poder que pôde se desenrolar estrategicamente nesse dispositivo, por meio de técnicas de si que criavam, reproduziam e exploravam esta fraqueza. Conformava as posições de subjetividade possíveis de serem modeladas, por diversas técnicas de sujeição e subjetivação.

A experiência do sexo, sob o cristianismo, é uma aleturgia, uma injunção de verdade de si. O sujeito carnal cristão experimenta o sexo em um movimento de recusa repetida e contínua, que o leva, por meio de variadas técnicas de introspecção, a virar-se ou dobrar-se sobre si mesmo em uma perpétua hermenêutica do seu desejo, a qual tomou a forma dos vários modelos de confissão e penitência que, conforme estudamos, foram se sucedendo ao longo do tempo. O que justificava essa aleturgia sobre o próprio desejo? O enunciado da fraqueza e da rebeldia intrínseca à carnalidade do sujeito (sua condição pecadora inerente desde o início) justificava o imperativo da confissão (que recebeu estatuto jurídico universal a partir do século XIII, conforme vimos), uma vez que o confessar-se era também uma purificação e um exorcismo, realizado pela penitência.

A noção de que a confissão, como aleturgia, era um exorcismo aponta para como a hermenêutica de si tinha, na experiência erótica carnal, um sentido negativo. A relação sujeito-verdade, mediada por técnicas de poder, acontecia, por conseguinte, como um esconjurar da própria condição de sujeito do ser humano, uma tentativa, nunca plenamente completa, de sujeitá-lo ou objetivá-lo simplesmente como criatura, nunca como criador de si mesmo. São três, por conseguinte, as características do sujeito carnal, o sujeito de desejo, das sociedades cristãs, do sujeito que experimenta seu sexo como sua carne. Elas são a renúncia, a conversão e a autenticidade. Renúncia da vida no mundo, em prol do além-mundo, pois a salvação, em seu sentido religioso, está para lá da morte.

Conversão como operação postural de virada em direção à verdade/Deus, abandonando-se a si mesmo. Autenticidade, por fim, porque a verdade do ser do cristão passa a ser o que ele encontrará, em um exercício introspectivo, no fundo de si mesmo. O mais autêntico está nas profundezas de si mesmo.

Essa figura de subjetividade (o sujeito de desejo) expressava sua condição de modo mais evidente na maneira como se relacionava com o erotismo, uma relação de desejo-renúncia de seu sexo. Nela, o sexo funcionava, segundo a descrição de Brown, como o "sismógrafo da subjetividade", na medida em que passou a ser (diferentemente do que ocorria na Antiguidade clássica) aquilo que sobretudo deveria ser posto em um discurso de si. O erótico foi problematizado, no seio da experiência cristã, como o melhor indicador do problema fundamental do ser humano, sua identidade como tal. Deve ele se identificar antes como sujeito ou como objeto? Como criador ou criatura? Quanto mais o homem se orgulhasse de erotismo, tão mais perdido em sua concupiscência ele era interpelado nas relações de poder cristãs, quanto mais se humilhasse, renunciando a seu erotismo e convertendo-se autenticamente à verdade cristã, tão mais perto da santidade, da salvação, ele seria compreendido pelo discurso cristão. O sexo carnal, a concupiscência, portanto, para o cristianismo precisou ser interrogado e interpretado pelo cristão – porém, nunca de modo autônomo, sempre em uma relação de direção, de confissão e obediência ao sacerdote, ao seu mestre diretor, ao confessor, ao juiz, ao inquisidor. Na articulação entre a aleturgia cristã e as muitas técnicas de confissão desenvolvidas para incitá-la, construíram-se os modos de ser sujeito a partir da experiência cristã do sexo.

A partir dessa concepção geral do arranjo entre saber, poder e subjetivação que configurava a experiência cristã do erotismo, em cada uma das Partes da tese, realizamos estudos sobre a imbricação da sodomia e dos sodomitas com cada um dos três eixos do dispositivo. Assim, em primeiro lugar, investigamos os modos como o saber teológico-moral cristão, que tomou a forma dupla de uma teoria geral da *libido* e de um discurso confessional de si, constituiu as categorias de sodomia e de sodomita. Para tanto, foi preciso identificar os principais enunciados que modelaram as duas categorias, o que foi possível a partir da chave geral dada (a função enunciativa específica do dispositivo da carne) pelo enunciado da fraqueza da carne concupiscente dos homens.

A análise do texto da sentença inquisitorial decretada contra o padre Bartolomeu de Góis, condenado por sodomia, lida perante a multidão presente no auto da fé de 28 de

novembro de 1621, realizado no Rossio, em Lisboa (o mesmo auto que foi detalhadamente estudado no capítulo 4), permitiu identificar a mediação (feita pelas relações de poder em ação em um processo inquisitorial) forjada entre o comportamento erótico moralmente repreensível do sujeito jurídico sodomita (que estava sendo performativamente produzido pela técnica do auto da fé) e as teorizações teológicas do discurso religioso da carne cristã acerca da mesma categoria de sodomia. O elo era a retomada, exaustivamente repetida no discurso cristão sobre o pecado nefando, da narrativa da destruição das cidades de Sodoma e Gomorra. Essa repetição configurava um enunciado específico no discurso, o qual desempenhava a função de pavimentar o caminho para os demais enunciados constituintes da sodomia. Como o enunciado do mito bíblico de Sodoma cumpria esse papel discursivo?

Para responder a essa questão, foi preciso adentrar o debate sobre os sentidos atribuídos ao mito de Sodoma. Alguns historiadores defendem a ideia de que a história não tinha, ao menos durante os primeiros séculos do cristianismo, um sentido especificamente erótico, não se trataria da condenação original ao homoerotismo ou ao sexo anal. Teria existido e circulado de modo mais ou menos amplo, uma narrativa não erótica do mito de Sodoma. Outros autores, todavia, argumentam que, desde as primeiras comunidades cristãs, a passagem do *Gênesis* referente à destruição das cinco cidades infames, bem como as imprecizações do *Levítico*, referia-se explicitamente ao homoerotismo e ao sexo anal, conectados ou não a formas de religiosidades gentílicas.

No nível arqueológico, importa detectar como, na história sobre como a ira divina levantou-se contra Sodoma, o conteúdo específico do pecado dos sodomitas que ocasionou o castigo celeste não foi nunca um ponto pacífico na tradição cristã. Se a sodomia era condenada, quais atos consistiam em sodomia? O enunciado do mito de Sodoma como origem ancestral da condenação aos sodomitas funciona por meio de um mecanismo de indefinição constituinte, uma vez que o pecado dos sodomitas poderia ser, segundo as inúmeras definições que se sucederam ao longo dos séculos, o homoerotismo em geral (agrupando uma infinidade de modalidades eróticas) ou algumas práticas homoeróticas específicas, o sexo anal em geral ou o sexo anal praticado por pessoas do mesmo sexo (a Inquisição portuguesa chegou à sofisticação de debater se e como duas mulheres poderia realizar o sexo anal entre si), ou ainda o sexo com animais (tipificado como o pecado da bestialidade no discurso da carne cristã), ou, até mesmo a masturbação ou a poluição noturna. A variação dos sentidos precisos da sodomia seria, desse modo, uma função dos objetivos estratégicos locais das relações de poder a mediar a acoplagem

da categoria discursiva aos sujeitos assim enquadrados. Para os inquisidores, conforme vimos, era operativa uma definição em alguns sentidos mais precisa, decalcada daquela estabelecida por S. Tomás de Aquino, mas que, não obstante isso, dava margem à interpelação de uma grande variedade de pessoas, homens e mulheres, praticantes ou não do homoerotismo, conforme interessasse os inquisidores.

A indefinição constituinte da sodomia no discurso da carne era o que permitia o funcionamento dos quatro enunciados identificados na pesquisa como constitutivos da sodomia como uma categoria para culpar certos sujeitos cristãos, marcando-os como dissidentes da ordem da natureza. Esses enunciados tinham como condição de enunciação dois processos histórico-discursivos, que estavam em curso nas sociedades da bacia mediterrânea antes mesmo do advento do cristianismo, continuando a se desenrolar no seio das sociedades cristãs que ali se afirmaram nos séculos entre a Antiguidade Tardia e o Medievo. O primeiro processo era o do desinvestimento moral do homoerotismo em geral e da relação pederástica clássica na cultura greco-romana a partir do helenismo. Em contrapartida à menor importância conferida ao homoerotismo nas problematizações morais (o que significa que ele foi tendendo a ser concebido mais e mais somente sob a condição do "sexo herético", segundo o axioma da falácia da escala mal posicionada de Rubin), os prazeres eróticos, centrados no problema do vínculo conjugal (e sua relação com a virgindade e a pureza), foram se tornando o vórtice do discurso moral-religioso no Ocidente. O que era uma forte tendência nas sociedades pagãs do Império romano tardio, consolidou-se sob o cristianismo. O segundo processo foi a continuidade da ordem de gênero tradicional, centrada no valor dominante da masculinidade falocêntrica e na objetivação da feminilidade, resultando em uma hierarquia em termos de gênero dos atos eróticos de penetrar (masculino e superior) e ser penetrado (feminino e inferior).

O primeiro enunciado era, como vimos, aquele pelo qual a sodomia era identificada à corrupção dos menores (ver Quadro 4). Nesse contexto histórico-discursivo, esse enunciado desempenhou a função discursiva de transmitir um sentido de perigo moral inédito às relações homoeróticas, que passavam a se ver resumidas na pederastia antiga, agora despojada dos sentidos positivos e normativos que desfrutava na cultura grega. O imperativo "não corrompa os jovens", por sua associação a outros pecados, carnis ou não, recebeu um novo subtexto erótico e moral. Corromper a juventude passaria a significar danificar eroticamente, carnalmente, crianças e adolescentes, contribuindo para sua degradação moral e perdição religiosa, por meio do pecado da sodomia (axioma da negatividade sexual teorizado por Rubin). Destarte, o

enunciado realizava alguns importantes efeitos políticos para o funcionamento do dispositivo. O primeiro deles era desvalorizar a cultura greco-romana antiga, criando um dualismo entre as sociedades gentílicas (cuja suposta predileção pelo homoerotismo-pederastia-corrupção dos menores as igualaria a todas do ponto de vista cristão) e as cristãs (mais tarde, na Época Moderna, católicas), apresentando essas últimas como o único caminho para a verdade/salvação. Secundariamente, o enunciado desempenha a função de disciplinar as relações eróticas do clero, abrindo para a codificação jurídica do homoerotismo sob a categoria do pecado de sodomia, construindo para ele o estatuto de nefando.

O segundo enunciado tratava das relações entre a sodomia e afeminação (ver Quadro 5). Esse enunciado cruzava os sentidos de gênero do binário masculino-feminino com a hierarquia moral atrelada ao regime de uso dos prazeres, segundo o qual, no dispositivo da carne cristã, até mesmo a penetração era significada como signo da passividade moral do sujeito, e, indo um passo além, estabelecia uma conexão entre a passividade erótica-moral com o pecado de Sodoma. Sua função, no discurso, era elaborar a figura do sodomita como aquele que é moralmente fraco, licencioso, devasso, penetrável ou que se dá à penetração por outrem. Ao significante sodomita insufla-se o significado de pessoa devassa, sem controle, incapaz de ter um uso temperante de seus prazeres, de dominá-los, que não é senhor de si mesmo. Esse enunciado retoma a imprecisão constitutiva do pecado de Sodoma, como categoria jurídica, e a põe a desempenhar uma tarefa essencial para o deslocamento da sodomia e do sodomita para o domínio da abjeção, conectando a dimensão moral normativa das transgressões de gênero ao pecado de sodomia, convenientemente impreciso e ambíguo. Nesse contexto discursivo, o sodomita, caracterizado como afeminado em sua alma, moralmente passivo é, automaticamente, desumanizado, degradado à irracionalidade típica dos animais. Os efeitos discursivos desencadeados por esse enunciado foram de longo alcance. Em primeiro lugar, uma familiarização da luxúria, a partir do momento em que atos cotidianos banais, por sugerirem ambiguidades não previstas na ordem binária de gênero, passaram a ser conectados diretamente à irracionalidade pressuposta no pecado contrário à natureza. Daí a possibilidade, do ponto de vista carnal cristão, de se presumir a sodomia em pessoas que transgrediam a normatividade da matriz sexo-gênero-desejo. Consequentemente, como efeito mais grave do enunciado, a sodomia foi assim deslocada para o domínio da ética do sujeito de desejo, o que abria mais uma via para a judicialização do pecado, caracterizando o sodomita como o voraz, insaciável, guloso,

luxurioso, concupiscente. Em seu último desdobramento, o enunciado pinta o sodomita como a figura síntese da irracionalidade, algo impossível e monstruoso, tal como um homem grávido, ou um homem com cabeça de cavalo e pés com cascos de bode. Nesse sentido, a afeminação (típica e esperada nos sodomitas, ainda que fosse somente em suas almas pecadoras) tornava-se o perigo máximo para a salvação da alma cristã.¹⁶²³

O terceiro enunciado abordava as conexões entre a sodomia e a doença (ver Quadro 6). Partindo da antiga definição cristã do pecado como uma doença do espírito, o enunciado completava a desumanização do sodomita, acrescentando a camada de estigma associada à doença em sua concepção pré-moderna. Posicionada no local de uma alteridade radical, a sodomia assumia a condição da mais baixa categoria de pecado. Tão baixa e tão terrível, que era capaz de gerar a desgraça da coletividade, uma vez que a sodomia era concebida também como a causa de tragédias não só no nível do indivíduo (pois a sodomia era tematizada como uma pestilência, uma putrefação), visto que sociedades inteiras poderiam se corromper e receber a justa punição divina, por causa da presença de alguns sodomitas entre seus cidadãos. Catástrofes, como pestes e epidemias, fomes, tempestades, terremotos, incêndios e naufrágios, foram atribuídas ao efeito deletério, contagioso, infeccioso do pecado nefando.

O quarto enunciado estabelecia a relação entre a sodomia e a libido, ou o desejo concupiscente da vontade humana decaída (ver Quadro 7). Por meio desse enunciado a categoria da sodomia, bem como as problemáticas que ela enquadrava, notadamente a do homoerotismo, era conectada diretamente ao centro do discurso da carne cristã, pois passava a se relacionar ao tema da natureza decaída do homem, sua propensão ou disponibilidade ao pecado e a possibilidade de redenção ou salvação por meio da intervenção da graça divina. O enunciado funcionava por meio de três etapas. A primeira atualizava a ligação entre a história de Sodoma e a existência do pecado original. Assim, nessa releitura, o castigo divino que se abateu sobre as cinco cidades infames transformava-se em uma prédica sobre o orgulho, a soberba e a corrupção dos homens. Em seguida, em uma segunda etapa, a história de Sodoma era retomada uma vez mais, sendo abordada, agora, do ponto de vista da concepção homoerótica do pecado dos sodomitas. Efetuava-se, assim, uma conexão tripla entre o homoerotismo, a irracionalidade de uma ação contrária à natureza e o orgulho da concupiscência humana. É nesse contexto discursivo, que a sodomia pôde ser definida como uma traição do

¹⁶²³ PRIORE, Mary del. *Ao sul do corpo*. Condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil colônia. São Paulo: Editora Unesp, 2009, p. 33-4.

homem à sua própria natureza e, conseqüentemente, como uma revolta contra Deus. A sodomia seria uma maneira do pecado enganar, atraiçoar a própria natureza do pecador. O culpado de sodomia enganar-se-ia a si mesmo, pervertendo-se e, com isso, ofendendo seu Criador, infringindo seus mandamentos. A sodomia não seria somente um uso imoderado do sexo, seria algo ainda mais grave do que isso. Enquanto a fornicção (a intemperança sexual) peca naquilo que é lícito (o sexo reprodutivo), a sodomia seria a concupiscência, a *libido* (a vontade pecadora, cobiçosa) daquilo que é ilícito, o sexo contrário à natureza, isto é, não reprodutivo. A terceira etapa consistia em deslocar o domínio das ações designadas como contrárias à natureza para o terreno da ética de si da figura de subjetividade modelada no dispositivo da carne – o sujeito de desejo. Assim, a sodomia ficava enquadrada pela operação discursiva da libidinização do sexo. Conseqüentemente, o enunciado consolidava a descontinuidade histórica da experiência sodomítica no seio do dispositivo da carne, tornando-a tributária da ética da introspecção, da confissão de si do sujeito de desejo, específica a esse dispositivo.

O enunciado sobre as relações entre sodomia e libido tinha, portanto, quatro importantes efeitos discursivos. Em primeiro lugar, ele associava a sodomia aos pecados mais graves, ao orgulho e à vaidade. Com isso, abria-se uma via discursiva para a aproximação entre as categorias de sodomia e de heresia, ambas sendo formas de dissidência à ortodoxia da fé. Em segundo lugar, consolidava o estatuto nefando da sodomia, uma vez que as práticas eróticas enquadradas pela categoria (sobretudo o homoerotismo e o erotismo anal) foram deslocadas para a dimensão do abjeto. Em terceiro lugar, permitiu o estabelecimento de uma hierarquia interna ao domínio do erotismo contrário à natureza, na qual o sexo anal homoerótico aparecia na posição mais grave. Conseqüentemente, e como quarto efeito, a sodomia foi consagrada como ápice do uso concupiscente do sexo.

Ao fim da Idade Média, a categoria da sodomia, assim constituída pelo jogo desses quatro enunciados, sofreu uma importante chocalhada, que a alterou de alguma forma e a reposicionou no discurso da carne, de modo a abrir-se diretamente para a noção de heresia. Trata-se da definição de S. Tomás de Aquino para o pecado nefando. O ponto principal da maneira como o doutor angélico explicou a sodomia é o uso que ele fez das categorias aristotélicas para tanto. Assim, para esse autor, um pecado como a sodomia (o qual ele compara implicitamente à bestialidade e ao canibalismo) não funcionava ao modo de uma substância, mas sim ao de um acidente, conforme as definições de Aristóteles. Destarte, o homem sodomita (tal qual o homem canibal ou o homem bestial)

não é uma substância distinta do humano ou um outro tipo de humanidade substancialmente distinto. Ele é meramente um mesmo ser humano que, em sua natureza, acidentalmente, adquiriu uma certa corrupção da alma que lhe proporciona uma alteração sensorial específica em relação aos restantes da espécie, abrindo-lhe as comportas de um prazer inatural absolutamente e conatural relativamente, em relação à natureza dual (como animal racional) de todo ser humano. Assim, para S. Tomás de Aquino, a sodomia não deixa nunca de ser um ato cujo prazer derivado não era natural.

O prazer sodomítico, segundo o autor, não era apenas contrário à natureza, ou, dito de outra maneira, não era contrário à natureza de uma forma simples. A sodomia era um vício mais grave do que todos, porque era uma infração ao que se considerava o mais básico da natureza humana dupla, sua qualidade de ser um animal, que antecede a razão. Pela lógica, quanto mais fundamentais os princípios contrariados pelo ato pecaminoso, tão mais grave ele será. Foi por essa razão que, na hierarquia tomista dos pecados da luxúria, a sodomia assumiu a posição mais grave. Portanto, o homem identificado como sodomita não o está sendo de maneira substancial, apenas acidental – diferentemente do que será, na Modernidade, o homem homossexual, que é assim identificado como uma substância. Essa foi uma estratégia discursiva importante pela qual o dispositivo da carne enquadrava os praticantes do homoerotismo e das demais formas marginais de erotismo que podiam ser subsumidas no rótulo de contrário à natureza. Tratava-se de uma estratégia que marcava tais prazeres erótico-afetivos com a marca da culpa concupiscente, tornando possível desdobrar, dessa consciência culpada, sentimentos de medo, ódio e intolerância, todos úteis, conforme vimos nas Partes II e III, à interpelação das pessoas e dos povos em torno de um projeto normalizador de uniformização cristã (católica) de uma determinada unidade político-religiosa (nos casos que foram estudados, tratava-se do processo de confessionalização no Império ultramarino português).

A Figura 1 resume o jogo discursivo que elaborava a sodomia como uma categoria de controle de algumas dimensões do universo erótico por meio do mecanismo da abjeção. A sodomia estava, como se viu, no centro da formação discursiva da carne cristã, posicionada como o mais grave dos pecados da luxúria, um atentado radical contra a natureza humana, uma traição à ordem divina e racional da natureza, um dos quatro *clamantia peccata*. Por sua polissemia (referente à corrupção de menores, à passividade erótica, moral e de gênero, à afeminação, à corrupção da carne humana e à concupiscência), a sodomia não podia ser tomada como um simples delito da carne. De uma maneira mais complexa e mais grave, ela dizia de uma qualidade da corrupção da

natureza humana, articulando-se à escatologia cristã (há uma conexão entre Sodoma e Jerusalém, entre o pecado dos sodomitas e o deicídio que funciona como apoteose da culpa cristã). Destarte, é possível dizer que o dispositivo da carne, se não criava uma identidade sodomita como uma substância (a sodomia não dizia de uma condição ou de uma essência do homem que assim pecasse), erigia a sodomia como um "estado de pecado" gravíssimo.

Uma tal concepção da sodomia acabava descrevendo o sodomita como um homem cuja vontade se corrompeu em nível máximo, a ponto de fazê-lo pecar no sexto mandamento contra a dupla natureza humana. Seu comportamento era tão abominável e tão heterodoxo em relação à ordem divina (racional) da Criação, que, no nível do discurso, tornou-se possível uma aproximação à categoria da heresia, na medida em que ambos, o sodomita e o herege, puderam ser descritos como pessoas cujo comportamento dissidente derivava de uma infidelidade fundamental (recorrência do tema do sodomita como traidor de si e de Deus) aos ensinamentos da Igreja.

Como estudamos no capítulo 2, a assimilação entre sodomia e heresia não foi um processo histórico-discursivo simples. Os séculos entre o fim da Idade Média e a Primeira Modernidade foram um longo período de perseguição violenta aos amantes homoeróticos, bem como aos devotos de outras formas marginais de erotismo, ocorrendo campanhas persecutórias difundidas por todos os reinos europeus do período (claro que com diferenças de intensidade e de regularidade). Enquadrados na categoria de sodomia, essas pessoas eram perseguidas pela Igreja (depois do século XVI, pelas várias Igrejas cristãs, protestantes e católica) e pelos Estados modernos em vias de consolidação, que buscavam uniformizar cultural e politicamente seus territórios. Especialmente após a Grande Peste do século XIV, a sodomia foi mais frequentemente encarada como uma grave e real ameaça para a sociedade. Todo esse contexto correspondeu ao que Delumeau descreveu como a feição pessimista da outrossim otimista civilização do Renascimento. Tratava-se de um paradoxo dessa civilização, uma vez que, no momento em que houve uma nova liberdade intelectual e artística nas sociedades europeias, esta mesma liberdade se fez acompanhar por uma nova onda persecutória que aniquilou mais homens e mulheres do que em qualquer época anterior. De um ponto de vista foucaultiano, o paradoxo pode ser explicado pelo fato de as liberdades da Modernidade Ocidental fundarem-se em uma ânsia de controle e de poder. Na Época Moderna, essa vontade de saber e de poder concretizou-se nas perseguições aos classificados como dissidentes ou heterodoxos. Foram eles os hereges, as bruxas e os sodomitas.

É por esse motivo que houve uma estreita relação, nos níveis semântico e discursivo, entre as três categorias, resultando em uma assimilação entre elas, o que tornou possível que os instrumentos jurídicos de perseguição de uma delas fossem transportados para a repressão das outras. É assim que se explica a assimilação entre a sodomia e a heresia, que também envolveu a figura da bruxa. Desde os fins da Idade Média, a sodomia foi sendo conceitual e juridicamente entrelaçada ao crime de heresia, que, no período, estava em plena ebulição na Europa, com o surgimento, difusão e consolidação de muitos e diversos movimentos de dissidência espiritual (os quais eram em geral classificados pela Igreja como heréticos). Mas se a sodomia se aproximava da heresia, a recíproca também era verdadeira. Ou seja, não só os sodomitas começavam a ser tomados como hereges e a receber as punições para a heresia, como os hereges também passaram a ser declarados como culpados da sodomia, agravando-se suas penas de modo correspondente. É o que se observou com muita frequência em relação aos cátaros no Sul da França. Ainda na Idade Média, o direito canônico permitiu a assimilação da sodomia à heresia, consagrando o pecado nefando como um *delictum mixti fori*, entendimento que passou às cortes seculares, que, assumindo a sodomia como um crime contra Deus, estabeleceram a punição dos sodomitas pelo fogo (referência ao enunciado fundante da categoria, o mito da destruição de Sodoma). Durante o Renascimento, muitos juízes laicos passaram, simplesmente, a considerar, *a priori*, sodomitas a vários hereges e a admitir que os sodomitas eram, *ipso facto*, hereges.

No nível discursivo, a assimilação entre a sodomia e a heresia foi possível, porque ambas as categorias se constituíram a partir das mesmas condições discursivas (mesmas regras de formação discursiva), que moldaram enunciados passíveis de cruzamentos e sobreposições. Ao passo que os enunciados constitutivos da sodomia foram já aqui estudados, aqueles referentes à heresia foram abordados a partir dos estudos da historiadora Fernanda Molina, que decompôs o conceito em três dimensões que o inclinaram na direção da assimilação à sodomia. Essas três dimensões – a saber, a idolatria, a bruxaria e o conceito de *factum hereticale* – podem ser entendidas como três enunciados modeladores da categoria de heresia dentro das regras da formação discursiva da carne cristã.

A Figura 2 resumiu o jogo da assimilação discursiva entre as categorias de sodomia e de heresia, conforme praticado pelo Tribunal do Santo Ofício português. Esse jogo consistiu no cruzamento dos vários enunciados que constituíram, historicamente, as duas categorias. Assim, o jogo entre a sodomia e a heresia aconteceu ao longo do eixo

fundamental da vontade concupiscente do homem decaído, o que quer dizer que, do ponto de vista cristão, os problemas da sodomia e da heresia, da heterodoxia erótica e espiritual, se fundavam na fraqueza da carne. De modo que, aos enunciados 1, 2 e 3 da sodomia, passaram a corresponder alguns dos enunciados formadores da figura do herege. Se o sodomita era o corruptor dos menores, o herege, como idólatra, habitava o mesmo universo gentílico moral, erótica e espiritualmente corrupto. Construída como afeminada, isto é, como moralmente passiva, a figura do sodomita inclinou-se à da bruxa, devido à atribuição de uma dimensão satânica ao espectro negativo da feminilidade durante a Idade Média. Designada como marca maior da corrupção humana, uma doença da carne (corpo e espírito), a sodomia era correlata de catástrofes coletivas, que seriam castigos divinos contra os herdeiros de Sodoma – a ideia do castigo da divindade contra as comunidades que abrigassem graves pecadores, como bruxas e heresiarcas, era também um desdobramento do enunciado da bruxaria como uma das marcas do herege a partir da Baixa Idade Média. Por último, a noção de *factum hereticale*, por seu turno, abriu caminho judicial para a dilatação jurídica da categoria de heresia, alargando-a de maneira a abrigar mais que apenas crenças explícitas em proposições heterodoxas. Escavou-se, destarte, um espaço no discurso para uma noção de heresia capaz de reunir práticas tão distintas como a idolatria, a bruxaria e a sodomia, entre outras práticas de cunho erótico dissidente, como a solitação *ad turpia* e a bigamia.

A assimilação entre sodomia e heresia tornara-se, portanto, possível no nível do discurso e juridicamente aceitável e manipulável por parte de instituições, como a Inquisição portuguesa. O que não significa que essa possibilidade jurídico-discursiva fosse sempre utilizada, ou sempre no sentido de reforçar o estigma condenatório das duas categorias. As relações entre sodomia e heresia não podem ser vistas como uma questão fechada para os sujeitos que por elas se subjetivavam: elas abriam-se a confluências e sobreposições, conforme os arranjos locais e contextuais das relações de poder. Isso significa que, no cotidiano dos julgamentos inquisitoriais sobre sodomia, o mecanismo de assimilação acontecia conforme o arbítrio dos juízes e ao desenlace local e episódico do conflito entre as relações de verdade-poder implícitas no interagir entre réu e inquisidores.

Como já se via, a explanação da constituição discursiva da sodomia não daria conta, por si, de explicar o funcionamento da categoria no dispositivo. Ficaria faltando a dimensão não-discursiva, aquela que acontecia na prática da perseguição, dos julgamentos, das interpelações, das confissões, dos tormentos, dos autos da fé e das

fogueiras. Era ali que o sodomita era manufaturado como figura de subjetividade carnal, como um pecador culpado por seu abominável desejo contrário à natureza. Se os inquisidores tinham o poder para usar elasticamente os enunciados que constituíam a sodomia e a assimilavam à heresia, foi fundamental estudar como, usando quais técnicas, para atingir quais fins, os agentes do Santo Ofício intervieram no domínio do homoerotismo e do erotismo anal. Na leitura dos processos, foi possível averiguar como os inquisidores manipulavam habilmente técnicas de governo pastoral das almas, bem como as estratégias da sua pedagogia do medo, utilizando ambas para forjar os sujeitos sodomitas cristãos, com o intuito de disciplinar o temível uso erótico-popular do ânus e do homoerotismo por pessoas de maus costumes, que não poderiam ter lugar entre os fiéis súditos dos Monarcas cristãos. Apenas um lugar de infâmia e abjeção.

Para entender os fins almejados pela Inquisição em sua ação persecutória e reguladora ao erotismo deslocado para lá da fronteira da ortodoxia, foi preciso contextualizar essa ação nos processos mais amplos de normalização que estavam em curso na cultura ocidental desde os últimos séculos do Medievo. Esses processos de normalização correspondem as reformas religiosas e culturais que tiveram curso nesse período, assumindo suas formas mais consequentes entre os séculos XVI e XVIII, nas quais experiências espirituais e eróticas populares foram interpeladas como dissidências da grande tradição da cultura oficial. O combustível para esses amplos processos foram os sentimentos de medo, culpa, insegurança e ódio que então borbulhavam nas sociedades europeias e foram logo transportados também para as colônias. Sentimentos que foram ao mesmo tempo estimulados por instituições que, como a Inquisição, lançaram campanhas de perseguições a diversos grupos enquadrados nas categorias discursivas de abjeção, como bruxas, turcos, judeus ou cristãos-novos e sodomitas. As Inquisições modernas, com sua pedagogia do medo, funcionaram como um dos canais para a orientação desses sentimentos de medo, insegurança, frustração e ódio contra as dissidências religiosas, étnicas, de gênero e eróticas. A perseguição aos sodomitas encaixa-se nesse contexto.

É nesse sentido que a ação inquisitorial foi compreendida na tese. Como uma instituição voltada para cumprir funções de controle, vigilância, punição e disciplina das dissidências eróticas e de gênero. Com a observação de que, para a atuação dos inquisidores ser judicialmente válida, era necessário que, como um movimento anterior, essas dissidências, como a bruxaria e a sodomia, tivessem sido assimiladas à categoria de

heresia. Especificamente no domínio erótico, foi possível observar como a Inquisição interpelou as práticas anais e fállicas das pessoas comuns nas terras do Império ultramarino português. Tratou-se tanto de fechar o ânus, esvaziá-lo de sentidos sexuais ativos e produtivos, como, também, de impor um autocontrole à função fállica dos homens, regulando suas práticas de masculinidade aos critérios ascéticos da carne cristã. A categoria de sodomia aparece, por conseguinte, como uma tecnologia de controle das práticas homoeróticas tradicionais (ligadas à grande ou à pequena tradição), interpretadas como dissidências da ordem erótica hierárquica projetada pelo dispositivo da carne.

A Inquisição entendia seus esforços disciplinares como um trabalho de purificação do rebanho católico, o que ocorria tanto no viés da perseguição/repressão (no qual deve ser lido o suplício), como no pastoral, isto é, naquele em que se produzia um saber individualizante sobre os criminosos/pecadores e, em última instância, as próprias categorias de subjetivação, como a do sodomita. Para atingir estes efeitos, o Santo Ofício português tomou parte no longo processo de disciplinamento social posto em curso pelo Estado monárquico para construir o seu poder, somando-lhe um aspecto confessional. Tratava-se de criar uma representação de um império disciplinado e unificado sob uma única fé (confissão) cristã católica. O que estava em jogo aqui era a construção de identidades adequadas às vontades de poder normativas da Monarquia portuguesa e da Igreja Católica. Pretendia-se que as pessoas habitantes das terras e conquistas do império se identificassem, de modo mais ou menos tênue, como boas cristãs e súditas fiéis.

Tratava-se de um projeto de adequação dos diversos povos do Império português a um ideal normativo e excludente de disciplinamento e confessionalização, por meio da elaboração de categorias algo fictícias de subjetivação, cujo objetivo político era enquadrar e simplificar as formas e práticas dissidentes (políticas, étnicas, espirituais, eróticas, de gênero) de subjetivação e, como consequência, dar maior coesão político-cultural ao vasto império ultramarino. A formação de um império confessional era tomada como condição para a estabilidade política, na medida que práticas dissidentes eram consideradas como atentados contra a ordem divina e natural da sociedade.

O que era essa adequação, normalização, uniformização em termos de subjetividades eróticas? Do ponto de vista da genealogia *queer* da sodomia aqui empreendida, esse processo pode ser lido como um debruçar-se da vontade de saber-poder, canalizada por uma instituição como o Santo Ofício, sobre as culturas populares, não-oficiais e anais, agindo no sentido de castrar a função ativa do ânus (a analidade),

para moldar, nas oficinas da justiça inquisitorial, sujeitos de ânus-fechado ou castrado, chamados ou sodomitas ou cristãos, de acordo com o lugar em que fossem posicionados na fronteira cultural da abjeção. A ação disciplinadora e normalizadora da Inquisição, que era compreendida como um esforço pela purificação do rebanho cristão, acontecia dentro de um regime de visibilidade, dando à luz algumas categorias (como as do herege, do cristão-novo em apostasia, da bruxa e do sodomita), isto é, de certa forma, introduzindo-as ao público no contexto de práticas-rituais rigidamente controladas, como os autos de fé. Ao mesmo tempo, essas categorias eram como que costuradas à carne das pessoas sujeitadas à Inquisição como um tribunal, ao mesmo tempo, da fé e da Coroa. A sodomia revelou-se, por conseguinte, como uma tecnologia de bloqueamento (foraclusão) anal, por vezes aliando-se à formação discursiva da masculinidade-atividade, por vezes, subvertendo-a.

Através de quais técnicas se produzia essa adequação, normalização ou uniformização das subjetividades homoeróticas e/ou adeptas do sexo anal no Império português? Como essas pessoas eram interpeladas a se reconhecerem em categorias de controle e foraclusão da função anal ativa, tal qual a de cristão, a de penitente ou, ainda, a de sodomita arrependido ou não? Algumas dessas técnicas existiam e se aplicavam de modo independente ao Santo Ofício ou de outras instâncias de poder eclesiástico ou monárquico. Estudando-as conforme foram registradas no processo inquisitorial de Francisco Coelho, no Maranhão do século XVII, as designamos como técnicas populares de interpelação. Elas fundavam-se na experiência da injúria, um ato de fala performativo que detonava um processo de sujeição-subjetivação direcionado para o controle do homoerotismo e/ou do erotismo anal, cruzado com as exigências de uma ordem de gênero hierarquizada e centrada no padrão masculino ativo. A injúria era experimentada como uma ameaça instada em cada instante da vida social, enredando-se nas identidades formadas/formativas dos sujeitos. Para Francisco Coelho, foi assim que as interpelações manejadas por sua esposa, familiares, vizinhos, servos e escravizados se direcionaram contra ele.

As narrativas presentes no processo dão a ver várias técnicas de interpelação, como xingamentos, espancamentos, agressões, processo de divórcio, denúncia ao Eclesiástico e ao Santo Ofício, prisão e envio a Lisboa, umas menos, outras mais relacionadas ao mundo da cultura oficial. Os xingamentos e as injúrias lançados contra Francisco Coelho, por muitas pessoas de todos os estamentos sociais, desde indígenas

escravizados até autoridades da administração colonial (sugerindo uma transversalidade do ódio ao homoerotismo e da vontade de controlá-lo), apontam para uma percepção negativa acerca do sexo anal e/ou do homoerotismo, pois usaram-se termos pejorativos para interpelá-lo, como *somítigo*, *tibiro* ou *tibiro* e *cunha carayba* (esses últimos eram categorias das culturas indígenas brasileiras, referindo-se a comportamentos e identidades homoeróticas e/ou transgêneras). Além disso, as práticas homoeróticas e anais de Francisco Coelho foram concebidas como sujas, impuras, imundas e corruptas em várias das expressões de injúria, sugerindo um medo de uma suposta transmissão da lepra sodomítica, em uma retomada dos enunciados dos discursos da carne que aproximavam a sodomia à corrupção moral, à doença e às tragédias, coletivas ou individuais. Outro sentido das injúrias lançadas como interpelações contra Francisco Coelho foi o questionamento da sua masculinidade, apontando para como o enunciado da associação entre sodomia e afeminação transitava entre os estratos culturais e as formações discursivas da carne cristã e da ordem de gênero tradicional (formação discursiva da masculinidade/atividade). As técnicas populares de interpelação do homoerotismo e do erotismo anal também tomaram a forma de agressões físicas, espancamentos, quase linchamentos. Tais agressões foram de pauladas e espancamentos até tentativas de assassinato motivadas pela intolerância sexual, às vezes pelo mero vislumbre de carícias homoeróticas. Em todas estas interpelações gerais, o que estava em jogo? Estava em disputa o enquadramento em que seria encerrada a experiência erótica do réu, encetando posições de subjetividade concorrentes.

Por seu turno, o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição dispunha de um leque variado de técnicas de interpelação para perseguição e controle dos praticantes do homoerotismo e do erotismo anal, impondo o reconhecimento como sodomitas. A partir do estudo de um auto de fé realizado no Rossio de Lisboa em 28 de novembro de 1621, pudemos delinear o funcionamento de várias dessas técnicas, conforme elas incidiam sobre homens e mulheres proclamados publicamente como adeptos ao nefando. O auto da fé em si mesmo, como cerimônia pública glorificante do Santo Ofício, funcionava como uma grande máquina interpeladora. Ali, pessoas e grupos bastante díspares eram sujeitados à vontade normalizadora da instituição, por meio de um determinado jogo de visibilidade que, por um momento crucial, a leitura pública da sentença condenatória, iluminava o condenado, interpelando-o como um dissidente da ortodoxia (herege, judaizante, bruxa, sodomita), manufaturando-o, pelo efeito performativo da sentença,

como um sujeito jurídico abjeto. As próprias regras de organização do auto da fé tinham também um sentido interpelante, atuando para classificar, distribuir, localizar e tornar mais ou menos visíveis os condenados, segundo uma gradação de seus crimes. É o que se via na disposição dos réus na procissão e no palco, em suas vestimentas rituais (os sambenitos, as mitras), na maneira como eram chamados a ouvir suas sentenças e a abjurar.

Dentro do auto da fé, dois momentos centrais funcionavam como técnicas sumamente importantes de interpelação. Eram a pregação do sermão da fé e a leitura pública das sentenças dos condenados, ambas cumprindo funções comunicativa, pedagógica, disciplinar e/ou interpeladora na cerimônia. Os sermões, de um modo geral, funcionaram como um mecanismo comum para a disciplina social do rebanho cristão, dentro do processo de confessionalização dos reinos ibéricos. Funcionavam como uma técnica de interpelação, produzindo o reconhecimento em uma cena de sujeição/subjetivação. Os sermões pregados em autos da fé tinham algumas tarefas específicas, como a transmissão do ódio e a intolerância aos cristãos-novos (representados, nesses textos, sempre como judeus), a glorificação do Tribunal inquisitorial e a inspiração da audiência a se identificar e reconhecer como parte do rebanho cristão. Tratava-se de operar formas de reconhecimento com polarizações opostas. A interpelação do Santo Ofício dirigia-se, portanto, a todos e todas dos quais pudesse se dizer que afrontavam a ordem divina com os desaforamentos e as devassidões de suas vidas. Todos esses, no limite, eram sodomitas, porque seus pecados atualizavam a Sodoma destruída pelo fogo do céu no Portugal do século XVII. É possível verificar como o perigo da dissidência sodomítica era o de esvaziar a fantasia cristã-patriarcal de um Império confessional católico. Ao conjurar a imagem terrificante de um *Império transviado em Sodoma*, o discurso da carne gerava mais um efeito de interpelação dos cristãos e dos sodomitas, categorias antagônicas, mas indispensáveis uma à outra e ao ideal normativo do processo de confessionalização.

As sentenças dos condenados, objetos de leitura pública, tinham um caráter performativo, uma vez que punham em efeito aquilo mesmo que anunciavam, como foi visto a respeito do padre Bartolomeu de Góis e da prostituta Maria Machada. Esse efeito performativo era produzido pela interpelação efetuada pelo ato de leitura (enunciação) da sentença, articulando uma cena de reconhecimento do indivíduo interpelado como o sujeito jurídico abjeto, abominável, horrendo, enfim, o sodomita pretendido pelo

dispositivo da carne cristã. A interpelação funciona ao apresentar o condenado como um transgressor de sua obrigação ética como cristão batizado, o que significava um compromisso ético-ascético de adotar uma conduta de si centrada nas virtudes cristãs de humildade e obediência. Isso, no tocante à experiência cristã do sexo, desdobrava-se na sobrevalorização da virgindade, do celibato e da continência marital (nessa ordem hierárquica), conforme exposto na Figura 3. A prática da sodomia, em qualquer modalidade ou posição, significava, conseqüentemente, uma transgressão do imperativo ético-ascético da carne cristã da maneira mais grave e abominável – porque duplamente contrário à natureza, pelo o que se entendia como irracional, animalesco e semanticamente próximo ao herético.

Após a leitura pública das sentenças, outros dois momentos do auto da fé tinham efeitos subjetivos importantes para as pessoas interpeladas como sodomitas pelo Santo Ofício. Um, era a abjuração dos penitentes reintegrados à comunidade cristã e outro, era a execução dos relaxados (ainda que a execução não fosse tecnicamente parte da cerimônia orquestrada pela Inquisição). Cabe lembrar, a propósito, que os sodomitas somente eram convidados a abjurar, quando estavam condenados por outros crimes além do nefando. O que, segundo Vainfas, divergindo de Mott, comprovava as incertezas (ou a flexibilidade discursiva, diríamos nós) dos inquisidores a respeito do conteúdo dos erros de fé dos sodomitas. Mais uma vez, a imprecisão constituinte do pecado de Sodoma desempenhava importante função no dispositivo da carne.¹⁶²⁴ A abjuração era um ato jurídico-performativo individual ou coletivo, no qual se teatralizava a vitória da Inquisição, com a reintegração dos hereges à cristandade *sadia e pura*. Uma comunidade purificada pelo extermínio daqueles que foram considerados culpados demais, impenitentes, além de qualquer esperança de emenda, que eram os condenados à fogueira.

Todo o ritual que se desenrolava ao redor da condução do condenado à fogueira tinha o fim de mantê-lo sobre a pressão de interpelações constantes. Inquisidores e sacerdotes, a mais das vezes, jesuítas, preocupavam-se em produzir um último discurso de verdade dos impenitentes sobre si mesmos, destarte, dobrando-os à injunção de sujeição/subjetivação do dispositivo da carne. Os futuros mortos eram acompanhados e interpelados pelos padres até o pé da fogueira, que se apresentava como um instrumento terminal e terrível para extorquir confissões, impondo, pela via do desespero final, o

¹⁶²⁴ MOTT. Sodomia não é heresia: dissidência moral e contracultura, p. 260-1; VAINFAS. Inquisição como fábrica de hereges: os sodomitas foram exceção?, p. 279.

arrependimento e a sujeição ao processo de subjetivação. Morrer na fogueira, o derradeiro remédio para almas pecadoras, era o último estímulo à contrição.

O papel simbólico, interpelativo e subjetivo desempenhado pelo ritual da morte na fogueira era central para a constituição dos sujeitos sodomitas. Era uma conclusão apoteótica da subjetividade nefanda. Ali cumpria-se o destino bíblico. A fogueira era também uma vingança do soberano contra o sodomita regicida (a sodomia era um crime de lesa-majestade). Conformava-se, finalmente, a figura do sodomita como o pecador ou criminoso absoluto, cujas ofensas transgrediam a própria possibilidade do corpo unívoco do rei, do Estado, do Império, da cristandade. Eram ofensas às fantasias de unidades puras confessionais-políticas.

Dentre as técnicas de interpelação utilizadas pelo Santo Ofício, as mais importantes eram as que funcionavam por meio do incitamento aos discursos. Elas eram a confissão-exame e o tormento, como mecanismo para gerar confissões. A confissão no Santo Ofício, que, oficialmente, se distinguia da confissão auricular no foro da penitência (ainda que, na Época Moderna, a distância entre as duas modalidades de confissão tenha se estreitado), era um mecanismo central na engrenagem punitiva/disciplinadora inquisitorial, sendo motivada, muitas vezes, por sentimentos de medo e culpa insuflados nas consciências cristãs. A confissão-exame era o meio por excelência pelo qual os inquisidores faziam os penitentes reconhecerem-se como pecadores (com maior ou menor arrependimento), culpados por seu desejo, sua concupiscência, como sodomitas, para os casos analisados ao longo do texto.

Como uma técnica de interpelação, a confissão punha em jogo a relação entre verdade e sujeito, mediada pela relação de poder em que a produção discursiva/subjetiva ocorria. Tendo se consolidado, a partir do Concílio de Trento, como um tribunal da consciência (com diferentes foros, como foi visto), a confissão centrou a relação verdade (Deus) e sujeito (cristão) na culpa. A relação com a verdade tornou-se uma relação culpada, daí que o dizer-a-verdade, a veridicção, não se desligou mais de relações jurídicas de poder, por onde vemos a centralidade da confissão como *prova da verdade de si*, isto é, *da culpa de si mesmo*. Uma tal relação gerou forte angústia e inquietação nos sujeitos cristãos, interpelados como pecadores, promovendo sentimentos de ódio e de vergonha de si, sendo esse um resultado não só esperado, como bem-vindo, do ponto de vista do dispositivo da carne, no qual tinham destaque técnicas de des-subjetivação, de enfraquecimento do eu. A confissão na Época Moderna acontecia entre os efeitos de

consolação e de disciplina, sendo ambos necessários para produzir os efeitos interpelantes (de sujeição e subjetivação) da confissão, quais fossem, o refinamento das consciências, a progressão ou produção da interiorização e a ansiedade moral crescente. Como técnica de interpelação, a confissão, fosse ao bispo ou ao inquisidor, gerava um efeito de reconhecimento de si, que era reconfortante, para aquele interpelado como cristão, talvez nem tanto para o interpelado como herege, judeu, bruxa ou sodomita.

De um modo geral, o confessar-se era sentido e experimentado como uma "operação terapêutica", uma técnica de "cura", em uma apropriação cristã, logo, autoritária (porque enxertada em uma relação de obediência e humilhação de si) de um cuidado de si e dos outros. Gerava, assim, efeitos transformativos, isto é, de subjetivação, pelo que era necessário que fossem cumpridas, no ato mesmo de confissão, certas exigências ascéticas, estabelecendo-se uma relação recíproca entre pureza e verdade, na qual se entendia que só os puros (virgens, celibatários, castos, continentos) diziam a verdade, ao mesmo tempo em que o falar a verdade purificava os impuros. A dimensão ascética do ato de confissão era o que operava a transformação no nível do sujeito, forçado a sujeitar-se ao estatuto de pecador, vinculando-o a essa condição e qualificando-o como sujeito talvez passível de absolvição, desde que verdadeiramente arrependido.

O tormento era uma técnica de interpelação conectada diretamente à confissão-exame na prática inquisitorial. De fato, era utilizado (não somente pelo Santo Ofício) como uma ferramenta auxiliar para a produção de discursos de verdade. Era um modo de forçar violentamente a produção de um discurso confessional de verdade. Assim, as torturas não eram punições ordenadas pelos inquisidores, eram, isso sim, técnicas de verdade com função penitencial e jurídica. Sendo uma técnica auxiliar, as confissões incitadas pelo tormento precisavam ser, posteriormente, confirmadas em juízo por cada réu. A tortura judicial manteve-se uma técnica de extração/produção de um discurso de verdade e de interpelação de sujeitos até o período pombalino, quando caiu em desfavor e acabou sendo abandonada pelos inquisidores. Enquanto foi praticado, mesmo que infreqüentemente, o tormento foi mais uma técnica para a manufatura do sujeito culpado e submisso almejado pelo Santo Ofício.

Um efeito subjetivo importante das confissões buscadas e excitadas pelos inquisidores era o tema das lágrimas. Uma das características ideais de todo discurso confessional, conforme o discurso da carne, era que ele fosse amargo ao penitente, temperado com o sal de suas lágrimas. Eram elas que atestavam aos juízes a ocorrência

de uma transformação subjetiva, de uma conversão, na qual o confessante se reconhecia como um pecador que precisava se arrepender e se confessar para ser salvo. As lágrimas funcionavam como um atestado jurídico da verdadeira contrição, sem a qual não poderia haver absolvição, sem a qual os penitentes não poderiam receber um tratamento misericordioso dos juízes. Segundo o modo como aparecem nos relatos dos processos, as lágrimas podem também ser lidas como mais uma expressão utilizada regularmente pelos inquisidores para resumir uma série de atos corpóreos, pelos quais as pessoas expressavam física e visivelmente seu arrependimento, sua consternação, sua culpa e seu desespero. Assim, nas lágrimas dos sodomitas, talvez resquícios da antiga penitência pública ou *exomologésis* do cristianismo primitivo, poderiam estar subsumidas as convulsões corpóreas motivadas pela angústia do pecado, o medo da punição e o desespero ante a infâmia. Importa ressaltar os efeitos corpóreos de uma técnica de interpelação como a confissão-exame (facilitada ou não pela tortura), pois em cada lágrima, em cada grito de desespero e arrependimento culposo, os corpos dos sodomitas eram qualificados como carnisais, em uma elaboração discursiva do corpo como sensível ao complexo da concupiscência.

Percorridos os eixos do saber e do poder, a genealogia *queerizada* da sodomia aqui proposta estava quase terminada. Faltava apenas um olhar mais prolongado para os sujeitos construídos no jogo das relações de saber-poder descritas. Certamente, os sujeitos não estiveram ausentes nos dois primeiros eixos. Analisando as desventuras de personagens como o padre Bartolomeu de Góis, a criada Isabel Pereira, o bêbado Francisco Coelho e a prostituta Maria Machada, entre outros, acompanhamos como suas formas de ser sujeito foram sendo elaboradas em relações tensas com suas práticas eróticas, enquadradas pelas interpelações inquisitoriais como sodomias. Era preciso, contudo, ir um pouco além, para ser possível desvelar até que ponto e em quais sentidos a dissidência dos sodomitas se realizava em suas vidas cotidianas entre Portugal e a América no Período Moderno. Para tanto, levantamos a questão acerca de como as relações sociais contingentes a sociedades de Antigo Regime, coloniais e escravistas, poderiam afetar os processos de subjetivação que aconteciam no âmbito do dispositivo da carne.

O objetivo principal dos capítulos finais foi tematizar e deslocar o enunciado da perigosa dissidência dos sodomitas. A partir das análises antecedentes, já era possível afirmar que o sodomita era construído como sujeito jurídico exatamente para arcar com

a culpa da sua dissidência, intrínseca ao seu crime ancestral. Nos pareceu, por conseguinte, necessário investigar como os processos de subjetivação das pessoas interpeladas como sodomitas poderiam se dar de maneira mais ou menos normativa, inserindo-se de maneira profunda nas normas socioculturais das sociedades de Antigo Regime, coloniais e escravistas estudadas. Tratou-se de realizar uma análise da normalização aplicada à micropolítica de processos de subjetivação de pessoas interpeladas como sodomitas e que viviam as complexidades da clandestinidade em sociedades de parca privacidade, nas quais a fama pública era um elemento essencial da existência, em que a privatização dos corpos e comportamentos ainda estava em curso. Pessoas que enfrentavam as precariedades da vida colonial, encetavam processos de deslocamento, desajuste e desclassificação e experimentavam, em seu cotidiano, relações escravistas de dominação que naturalizam as violências sexo-raciais. Nessas condições históricas, até que ponto é ainda possível conceber os sodomitas apenas como os filhos da dissidência?

Mergulhados em sua historicidade, como os sodomitas viveram nas sociedades de Antigo Regime, coloniais e escravistas do Império português? De quais maneiras a indistinção entre as esferas do público e do privado ou a ética cortesã influenciaram as práticas homoeróticas das personagens? Mais ainda, como elas se subjetivaram, tornaram-se sujeitas de si mesmas em suas experiências eróticas, nesse contexto histórico específico? As análises dos processos mostram usos criativos das possibilidades então existentes para o homoerotismo, revelando como os sodomitas não eram mais que indivíduos radicados em sua sincronia. Longe de comporem uma minoria contracultural e ameaçadora (ao menos, fora dos discursos morais e teológicos da Igreja), os sodomitas eram homens de seu tempo, reproduziam padrões maiores da sua sociedade, comportavam-se como homens de Antigo Regime em busca de distinção social, vivendo vidas teatralizadas – como o inesquecível Provincial da Sodomia, o padre Antônio Lourenço Veloso, suficientemente sagaz para atrelar a construção de uma categoria de prestígio e honra para si (ainda que não oficial), a partir de suas proezas fálicas, à paródia subversiva das hierarquias do poder pastoral –, direcionadas para o acúmulo de prestígios e riquezas em suas redes de sociabilidade, cujo apoio se revelou uma defesa quase invencível contra as pressões inquisitoriais. Isso foi demonstrado no caso do músico coxo Matias Franco, um antigo comerciante que se tornou tangedor de rabequinha e que conseguiu, graças à hábil manipulação de sua fama pública em sua rede de sociabilidade

em sua vizinhança, sobreviver em Lisboa por mais de vinte anos sendo um sodomita de voz e fama públicas.

Por seu turno, as práticas sodomíticas estavam intimamente relacionadas à escravidão e suas violências naturalizadas, uma vez que a violência e a exploração da miséria eram características das sociedades de Antigo Regime, tendo sido radicalizadas no contexto colonial e escravista. Focar o escravismo e a violência senhorial permitiu olhar para alguns casos bastante significativos no conjunto dos relatos sodomíticos presentes nos processos do Santo Ofício, nos quais aspectos do homoerotismo, do processo de privatização da função anal, das culpas e dos medos ligados à sodomia e dos limites do que poderia ser naturalizado como violência aceitável nas relações senhor-escravo puderam ser tematizados, apontando para complexos processos de subjetivação, nos quais a análise interseccional das hierarquias raciais, sexuais e de gênero foi imprescindível, tanto para pensar as experiências do senhor, como para a dos e das escravizados e escravizadas. Assim, o senhor sodomita, mesmo enquanto utilizava da hierarquia racial escravista para saciar seus desejos homoeróticos e anais, também poderia se ver inferiorizado e, finalmente, desqualificado, por sua prática erótica e o modo como, performativamente, subjetivava seu gênero masculino, em contraste com o padrão hegemônico de masculinidade performativizado por homens reconhecidos como grandes senhores. Foi isso o que acabou se dando com pessoas como o padre José Ribeiro Dias e o cirurgião Lucas da Costa Pereira (talvez nem tanto com o rendeiro João Carvalho de Barros, cuja qualidade de homem pardo já o inferiorizava de antemão na sociedade colonial).

De modo correlato, o pânico e o ódio eróticos motivados pela constatação pública das marcas anais dos estupros sodomíticos sofridos pela *moleca* Maria e pelo *mulatinho* José ressaltaram o caráter normativo da privacidade anal e da forclusão de qualquer possibilidade de função anal ativa, uma regra cuja subversão explícita provocou reações violentas, expressando o ódio e a intolerância à sodomia, excitados por instituições e agentes eclesiásticos nos termos do dispositivo da carne. As perseguições aos sodomitas estudados ao longo da tese podem ser interpretadas também a partir dos axiomas culturais da hierarquia dos atos sexuais e do efeito dominó do sexo ruim, conforme propostos por Rubin. Associada a cataclismos e catástrofes coletivas, à desagregação da ordem social, a intolerância à sodomia reforçava a normatização do sexo, instaurando uma barreira, que se queria inexpugnável, mas que, na realidade, era rotineiramente quebrada pelos

sodomitas, entre a ordem sexual (o bom sexo dos senhores casados) e o caos (o sexo ruim, cuja epítome era a sodomia), tanto mais grave, quando à sodomia se associavam outras práticas eróticas proscritas, como as orgias impostas por João Carvalho de Barros aos escravos da sua casa.

É importante ressaltar como, não obstante sofrerem violências que literalmente marcavam seus corpos, nem por isso as pessoas escravizadas se deixavam ficar submissas ou apáticas. Ao contrário, na medida de suas possibilidades sociais, tentaram revidar e/ou contornar a violência sofrida. Assim fizeram Felipe Santiago e Domingas, bem como Maria e José, cujas queixas, mesmo se não intencionalmente, puderam transpor o caráter privado das relações senhor-escravo e penetrar a esfera pública, servindo de estopim para investigações que ativaram as técnicas de interpelação eclesiásticas e inquisitoriais contra os senhores sodomitas (mas também contra os próprios escravizados). Nesse sentido, a culpa carnal como modo principal de experimentar a sodomia conformou, em algum nível, as subjetividades de todos que foram enredados pelas teias de medo e intolerância da Inquisição.

Portanto, a experiência histórica da sodomia não pode ser descolada do dispositivo em que constituía, interpelava e elaborava os sujeitos cristãos. Nessa perspectiva, a sodomia funcionou como uma categoria para o governo do erotismo, por meio de um certo tipo de saber e um certo modo de subjetivação, efetivando a dialética do interdito e da transgressão, ou seja, estabelecendo as regras pelas quais o interdito fundamental do erótico (o sexto mandamento) poderia ser transgredido de uma maneira tal, que acabava reforçando a dimensão sagrada do interdito. Esse é o sentido da dissidência sodomítica, uma transgressão ao fim normatizada pelas formações discursivas e extra discursivas da carne cristã, uma subjetivação que pode ser descrita como des-subjetivação, ou contra-subjetividade, pois a figura de sujeito aí elaborada, o sujeito de desejo, encontrava-se no campo negativo, era algo a que todo cristão obrigatoriamente deveria renunciar. No caso da subjetividade sodomita, era imperativo que fosse confessado o pecado nefando como um gravíssimo pecado da carne. Pensada antes como um acidente do que como uma substância, a sodomia não deixava de suscitar interpelações, mas o sujeito por elas manufaturado, no âmbito do dispositivo da carne cristã, não era da mesma qualidade que o sujeito homossexual moderno. O sujeito sodomita não deixava nunca de ser um sujeito jurídico.

Ao fim deste longo percurso, retomamos o trecho da *História da sexualidade* que desencadeou toda a investigação.

A sodomia – a dos antigos direitos civil ou canônico – era um tipo de atos proibidos; o seu autor não passava de seu sujeito jurídico. O homossexual do século XIX tornou-se um personagem: um passado, uma história e uma infância, um caráter, uma forma de vida; e uma morfologia também, com uma anatomia indiscreta e talvez uma fisiologia misteriosa. [...] A homossexualidade apareceu como uma das figuras da sexualidade quando foi abatida à prática da sodomia, passando a uma espécie de androginia interior, um hermafroditismo da alma. *O sodomita era um relapso, o homossexual é agora uma espécie.* (Grifos meus)¹⁶²⁵

A questão que nos lançou nesta pesquisa, há tantos anos, foi a de compreender a radical alteridade do sodomita em relação ao sujeito homossexual de início do século XXI. Ao longo do percurso, constatamos como a descontinuidade histórica insuperável que nos separa não impedia certas permanências, uma vez que os regimes de gênero e eróticos, bem como as hierarquias raciais, que estruturam a sociedade brasileira contemporânea, também têm marcas de continuidade. Assim, ainda que traços do dispositivo que conformava a sodomia e o sodomita subsistam no presente, eles não funcionam mais no mesmo arranjo, as regras do jogo mudaram no curso do longo processo de secularização do Ocidente a partir do Iluminismo. Desse modo as maneiras de ser sujeito existentes até o século XVIII se revelam como fundamentalmente distintas das que hoje prevalecem, das que nós podemos experimentar de modo mais ou menos normativo. O sodomita antigo, todas as personagens estudadas nesta tese, eram sujeitos carnis (não eram sujeitos sexuais), cuja ética do sexo era governada de modo central pela culpa cristã, posicionada bem no interior de cada ato sexual por S. Agostinho e sua teoria do sexo completamente libidinal. Para o sodomita, não havia como escapar à sua *libido*, ela o expunha à condenação eterna na medida em que se concretizava em um ato jurídico identificável, como uma penetração do membro viril no vaso anterior com efusão de semente *intravas*. Porém, não somente o ato importava aos agentes do dispositivo, como inquisidores, bispos, confessores, a intenção com a qual a sodomia era praticada era um outro aspecto central, na medida em que ela dizia de uma vontade (concupiscente) de desobedecer, de diferir, de divergir, de trilhar uma experiência dissidente, vindo daí a possibilidade de assimilação da sodomia à heresia, pois cada ato cometido com tal intenção permitia supor uma adesão fundamental a um erro de fé. Por outro lado, a intenção, isto é, o problema da vontade, também era central para o julgamento, a

¹⁶²⁵ FOUCAULT. *História da sexualidade I*, p. 46-7.

absolvição e a misericórdia, na medida que somente ao sujeito penitente, que subjetivasse corporalmente sua culpa e seu arrependimento contrito, por meio de suas lágrimas, poderia ser concedido o perdão, reintegrando-o à comunidade cristã e restaurando sua relação com a verdade.

A radical alteridade do sodomita, desse sujeito jurídico condenado às penas máximas do Inferno por seu desejo (entendido como uso jurídico de sua *libido*), designado como não-natural e irracional, como idólatra, afeminado, corrupto e concupiscente, como um sexo herético, põe em destaque a provisoriedade histórica do sujeito homossexual típico do capitalismo burguês a partir do final do século XIX. Antes dessa outra viragem histórica, inexistia não somente o homossexual como uma espécie sexual, mas também o heterossexual. A definição genealógica do dispositivo da carne e do lugar ocupado dentro dele pela sodomia e pelos sodomitas tem como conclusão final a revelação do próprio binômio heterossexualidade/homossexualidade – como identidades e como dispositivo de verdade-poder-subjetividade – como mais uma máscara da vontade de potência da cultura ocidental. A singularidade histórica da carne e da sodomia deve servir como advertência para a singularidade dessas identidades eróticas.

Trata-se de imbuir as categorias contemporâneas de identidade erótica de um sentido histórico, retirando-a da posição de norma naturalizada e incontestável. Tantas décadas atrás, Foucault encerrava *As palavras e as coisas* com um alerta sobre o possível, talvez iminente, desaparecimento do homem, esta invenção recente das também recentíssimas ciências humanas.¹⁶²⁶ Não se tratava, como tantos a princípio pensaram, de

¹⁶²⁶ "Uma coisa em todo o caso é certa: é que o homem não é o mais velho problema nem o mais constante que se tem posto ao saber humano. Escolhendo uma cronologia relativamente curta e um espaço geográfico restrito – a cultura europeia desde o século XVI –, pode-se estar certo de que o homem é uma invenção recente. Não foi em torno dele e dos seus segredos que, por longo tempo, obscuramente, o saber rondou. De fato, entre todas as mutações que afetaram o saber das coisas e da sua ordem, o saber das identidades, das diferenças, dos caracteres, das equivalências, das palavras – em suma, no meio de todos os episódios desta profunda história do *Mesmo* –, um único, aquele que começou há um século e meio e que talvez esteja em vias de se encerrar, deixou aparecer a figura do homem. E, esse episódio não era o da libertação de uma velha inquietude, o trânsito para a consciência luminosa de uma preocupação milenária, acesso à objetividade do que durante muito tempo estivera preso a crenças ou filosofias: era, sim, o efeito de uma mudança nas disposições fundamentais do saber. O homem é uma invenção, e uma invenção recente, tal como a arqueologia do nosso pensamento o mostra facilmente. E talvez ela nos indique também o seu próximo fim. Se estas disposições viessem a desaparecer, tal como apareceram, se por algum acontecimento de que podemos, quando muito, pressentir a possibilidade, mas de que não conhecemos de momento ainda nem a forma nem a promessa, se desvanecessem, como sucedeu na viragem do século XVII a solo do pensamento clássico – então pode-se apostar que o homem se desvaneceria, como à beira do mar um rosto de areia". FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. Uma arqueologia das ciências humanas. Lisboa: Portugalia Editora, 1967, p. 501-2.

uma previsão apocalíptica sobre o fim da humanidade. Não era uma profecia, talvez sequer um alerta. Mais uma constatação da historicidade desta figura de subjetividade que foi o homem como objeto cognoscível de certos saberes. Tal como não existia antes do século XIX, este homem poderia voltar a não ser, caso mudassem a episteme, as condições discursivas e extra discursivas, as relações de poder e de subjetivação, que permitiram sua primeira emergência. De maneira bastante similar, os sujeitos sexuais também estão sob o signo da finitude, podem deixar de ser. É possível uma humanidade não heterossexual, não homossexual?

Uma sociedade para além da sexualidade, para além da Modernidade que a engendrou, será ela possível sem decair no fanatismo de uma ética cristã do sexo? Esse talvez seja o desafio político contemporâneo mais importante, na medida que, como o Ocidente vem mostrando há dois milênios e meio, o sexo é um ponto estratégico para tecer relações de poder, práticas de governo de si e dos outros. Se a Modernidade terá falhado, se o retorno ao cristianismo é inadmissível a todos que não almejamos morrer na fogueira para encontrar o Pai eterno no Inferno, faz-se urgente articular uma nova ética, um novo modo de experimentar o sexo. Menos cristão e menos fordista, menos culpado e menos privatizado. Uma ética que reverta a libidinização do sexo de Agostinho e o fechamento anal do Édipo de Freud. Algumas propostas estão circulando há décadas, uma ética *queer*, transviada, bixa, trans e travesti. Nos dizeres de Hocquenghem e Preciado, em sua busca por uma utopia anal, uma ética do cu aberto.¹⁶²⁷

¹⁶²⁷ HOCQUENGHEM; PRECIADO. *El deseo homosexual*, p. 170-2.

Referências

1. Fontes documentais

1.1. Fontes manuscritas digitalizadas

1.1.1. Processos inquisitoriais digitalizados

- Números dos processos: 00164, 00205, 00209, 00313, 01201, 01267, 01289, 01312, 01717, 02525, 02552, 02557, 02694, 02695, 02707, 03306, 03383, 04142, 04307, 04769, 04810, 04899, 05846, 06349, 06358, 06366, 07346, 08473, 10426, 10469, 10868, 11012, 11061, 11080, 11208, 11519, 11607, 11860, 12223, 12257, 12899, 12937, 13191, 13787, 14326, 15097, 16083, 17759.

1.1.2. Cadernos do Nefando

Referência: PT/TT/TSO-IL/026/0130:

- Confissão de Manoel da Silva, fl. 05-12;
- Denúncia de Antônio de Mesquita, fl. 12-19;
- Confissão de Luís Carneiro de Lemos, fl. 19-31;
- Confissão de Paulo Afonso de Faria, fl. 31-41;
- Confissão de Francisco Pereira, fl. 41-51;
- Confissão de frei Luís Moreira, fl. 51-60;
- Confissão de frei Francisco Fialho, fl. 60-69;
- Confissão de Antônio Antunes, fl. 69-74
- Confissão de Gil Franco Pinel, fl. 74-82.

1.1.3. Visitações do Santo Ofício

- Referência das Visitações: PT/TT/TSO-IL/038.

1.1.4. Manuscritos diversos

- Autos de fé 1556/1778, Listas ou "Notícias" Livro 1º 1563/1632, Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Lisboa, Portugal, Inquisição de Lisboa, referência PT/TT/TSO-IL/004/0006. Disponível em <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2299748>. Último acesso em out.2020.

- CARTA PASTORAL de D. João Soares que manda publicar uma bula de Pio V onde se proíbe a blasfêmia, sodomia, sinomia... Biblioteca Nacional de Lisboa, RES. 1427//6 V, digitalizado. Disponível em <http://purl.pt/14869>. Último acesso em dezembro 2019.
- COMISSÃO do cardeal arquiduque inquisidor geral de Portugal enviada aos inquisidores de Goa e partes da Índia para conhecerem o pecado de sodomia, e a ordem que a isto devem guardar. Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, 25, 1,003 n°072. Disponível em http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_manuscritos/mss1312886_87/mss1312886_072.pdf. Último acesso em dezembro 2019.
- ÍNDICES de repertórios de nefandos, 026-0150, fl. 8 [formato digital]. Disponível em <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=4481991>. Último acesso em dezembro de 2019.
- PROVISÃO do cardeal Henrique inquisidor geral ordenando aos inquisidores da Índia que cumpram fielmente o breve do pecado de sodomia do Papa Pio III, despachando todos os sentenciados para a Mesa da Santa Inquisição. Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, 25, 1,003 n°014. Disponível em http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_manuscritos/mss1312886_87/mss1312886_014.pdf. Último acesso em dezembro 2019.
- PROVISÃO do pelo cardeal inquisidor geral, dom Henrique, do breve do pecado de sodomia destinado aos inquisidores do Estado da Índia, para que pudessem tomar conhecimento do dito pecado, assim como encarcerar, punir e castigar os culpados. Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, 25, 1,003 n°009-011. Disponível em http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_manuscritos/mss1312886_87/mss1312886_009.pdf. Último acesso em dezembro 2019.
- PROVISÃO do cardeal dom Henrique inquisidor geral aos inquisidores de Lisboa para o conhecimento dos culpados do crime de sodomia, até a Justiça secular os poder relaxar, declarando a ordem que os vão guardar, processar e sentenciar. Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, 25, 1,003 n°020. Disponível em http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_manuscritos/mss1312886_87/mss1312886_020.pdf. Último acesso em dezembro 2019.

- CONSTITUICIONES [sic] do Arcebispado de Goa, aprovadas pello primeiro cõcilio prouincial. - Goa : per Ioão de Endem, 8 Abril 1568. Biblioteca Nacional de Lisboa, res-134-a. Disponível em <http://purl.pt/14666>. Último acesso em dezembro 2019.

1.2. Fontes impressas digitalizadas

1.2.1. Fontes jurídicas digitalizadas

- Ordenações Afonsinas. Disponíveis em: <http://www1.ci.uc.pt/ihiti/proj/afonsinas/>. Último acesso em dezembro 2019.
- Ordenações Manuelinas. Disponíveis em: <http://www1.ci.uc.pt/ihiti/proj/manuelinas/>. Último acesso em dezembro 2019.
- Ordenações Filipinas. Disponíveis em: <http://www1.ci.uc.pt/ihiti/proj/filipinas/ordenacoes.htm>. Último acesso em dezembro 2019.

1.2.2. Fontes de textos filosóficos, morais e/ou teológicos digitalizadas

- AGOSTINHO, St. bispo de Hipona. De virginitate. In: SCHAFF, Philip, D.D., LL.D. (Org.). *A select library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Series I, Augustine volumes, Volume III, On the Holy Virginitate, Doctrinal Treatises, Moral Treatises. Edinburgh: T&T Clark, s/d.
- AGOSTINHO, St. bispo de Hipona. On the good of marriage. In: SCHAFF, Philip, D.D., LL. D. (Org.). *A select library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Series I, St. Augustine Volumes, Volume III, On the Holy Trinity, Doctrinal Treatises, Moral Treatises. Edingburgh: T&T Clark, s/d.
- AGOSTINHO, St. bispo de Hipona. Of Holy Virginitate. In: SCHAFF, Philip, D.D., LL.D. (Org.). *A select library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Series I, Augustine volumes, Volume III, On the Holy Virginitate, Doctrinal Treatises, Moral Treatises. Edinburgh: T&T Clark, s/d.
- AGOSTINHO, St. Bispo de Hipona. A treatise against two letters of the pelagians. In: SCHAFF, Philip, D.D., LL.D. (Org.). *A select library of the Nicene and post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Volume V, St. Augustin: Anti-pelagian writings. T&T Clark: Edinburgh, s/d.

- AGOSTINHO, St. Bispo de Hipona. On marriage and concupiscence. In: SCHAFF, Philip, D.D., LL.D. (Org.). *A select library of the Nicene and post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Volume V, St. Augustin: Anti-pelagian writings. T&T Clark: Edinburgh, s/d.
- AGOSTINHO, St. On the spirit and the letter. In: SCHAFF, Philip, D.D., LL.D. (Org.). *A select library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Series I, Augustine volumes, Volume V, On the Holy Virginity, Doctrinal Treatises, Moral Treatises. Edinburgh: T&T Clark, s/d.
- AGOSTINHO, St. On lying. In: SCHAFF, Philip, D.D., LL.D. (Org.). *A select library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Series I, Augustine volumes, Volume III, On the Holy Virginity, Doctrinal Treatises, Moral Treatises. Edinburgh: T&T Clark, s/d.
- AGOSTINHO, St. Expositions on the book of psamls. In: SCHAFF, Philip, D.D., LL.D. (Org.). *A select library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Series I, Augustine volumes, Volume VIII, On the Holy Virginity, Doctrinal Treatises, Moral Treatises. Edinburgh: T&T Clark, s/d.
- AGOSTINHO, St. On the Holy Trinity. In: SCHAFF, Philip, D.D., LL.D. (Org.). *A select library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Series I, Augustine volumes, Volume III, On the Holy Virginity, Doctrinal Treatises, Moral Treatises. Edinburgh: T&T Clark, s/d.
- AGOSTINHO, St. On the predestination of saints. In: SCHAFF, Philip, D.D., LL.D. (Org.). *A select library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Series I, Augustine volumes, Volume V, On the Holy Virginity, Doctrinal Treatises, Moral Treatises. Edinburgh: T&T Clark, s/d.
- AGOSTINHO, St. On the grace of Christ, and on original sin. In: SCHAFF, Philip, D.D., LL.D. (Org.). *A select library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Series I, Augustine volumes, Volume V, On the Holy Virginity, Doctrinal Treatises, Moral Treatises. Edinburgh: T&T Clark, s/d.
- AGOSTINHO, St. The Enchiridion. In: SCHAFF, Philip, D.D., LL.D. (Org.). *A select library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Series I, Augustine volumes, Volume III, On the Holy Virginity, Doctrinal Treatises, Moral Treatises. Edinburgh: T&T Clark, s/d.

- AGOSTINHO, St. Against lying. In: SCHAFF, Philip, D.D., LL.D. (Org.). *A select library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Series I, Augustine volumes, Volume III, On the Holy Virginity, Doctrinal Treatises, Moral Treatises. Edinburgh: T&T Clark, s/d.
- ALAIN DE LILLE [Alanus de Insulis], m. 1202. *The Complaint of Nature*. Yale Studies in English, v. 36 (1908). Tradução do De Planctu Natura por Douglas M. Moffat, Mettre 1. Disponível em <https://sourcebooks.fordham.edu/basis/alain-deplanctu.asp>. Último acesso em dezembro 2019.
- ALONSO, Carlos (Org.) “Las profesiones religiosas en la Provincia de Portugal durante el período 1513-1631”, in *Analecta Augustiniana* 48 (1985) 331-389.
- AMBROSE, St. Bispo de Milão. Three books concerning virgins. Trad. The Rev. H. De Romestin, M.A., The Rev. E. De Romestin, M.A., The Rev. H. T. F. Duckworth, M.A. In: SCHAFF, Philip, D.D., LL. D.; WACE, Henry, D.D. (Orgs.). *A Select library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Second Series. Volume X. Ambrose: Select Works and letters. Edinburgh: T&T Clark, s/d.
- ARISTÓTELES. História dos Animais. In: MESQUITA, António Pedro (Org.). *Obras completas de Aristóteles*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2008.
- ARISTÓTELES. Partes dos animais. In: MESQUITA, António Pedro (Org.). *Obras completas de Aristóteles*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010, p. 101 (661b). (Biblioteca de Autores Clássicos).
- BENEDICTINES OF SOLESMES. (Ed.). *The Liber Usualis*. With introduction and rubrics in English. Tournai, Belgium; New York: Desclee Company, 1961.
- *CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA*. Edição típica vaticana. Vaticano: Edições Loyola, 1997. Disponível em http://www.vatican.va/archive/ccc/index_po.htm. Último acesso em out.2020.
- CIPRIANO, Santo, Bispo de Cartago. Tratado da Conduta das Virgens. In: *Obras Completas I* [livro eletrônico]. Trad. Monjas Beneditinas, Antonio Marchionni. São Paulo: Paulus, 2016, p. 28. Coleção Patrística.

- CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *The Stromata, Or Miscellanies*. Trad. William Wilson. In: *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 2. Edited by Alexander Roberts, James Donaldson, and A. Cleveland Coxe. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1885.
- DAMIAN, St. Peter. *The Book of Gomorrah*. And St. Peter Damian's struggle against ecclesiastical corruption. Tradução, notas e introdução biográfica Matthew Cullinan Hoffman. New Braunfels, TX: Ite ad Thoman books and media, 2015.
- GOMES, André. *Sermaõ que fez o Padre Andre Gomez da Companhia de IESVS no Auto da Fé* [...]. Lisboa: Pedro Craesbeck, 1621. Disponível em Biblioteca digital de fundo antigo da Universidade de Coimbra. [https://almamater.sib.uc.pt/pt-pt-fundo_antigo/serma%C3%B5_que_fez_o_padre_andre_gomez_no_auto_da_f%C3%A9_que_se_celebrou_no_recio_sic_da_cidade](https://almamater.sib.uc.pt/pt-pt/fundo_antigo/serma%C3%B5_que_fez_o_padre_andre_gomez_no_auto_da_f%C3%A9_que_se_celebrou_no_recio_sic_da_cidade). Último acesso em out.2020.
- GREGORY, Bishop of Nyssa. On the making of men. In: GREGORY, Bishop of Nyssa. Selected Writings and Letters of Gregory, Bishop of Nyssa. Tradução, prolegômeno, notas e índices por William Moore, M.A., Henry Austin Wilson, M.A. In: CHAFF, Philip, D.D., LL.D., WACE, Henry, D.D. (Orgs.). *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Volume 5. Gregory of Nyssa: dogmatic treatises, etc. New York: Charles Scribner's Sons, 1917.
- GREGORY, Bishop of Nyssa. On Virginity. In: GREGORY, Bishop of Nyssa. Selected Writings and Letters of Gregory, Bishop of Nyssa. Tradução, prolegômeno, notas e índices por William Moore, M.A., Henry Austin Wilson, M.A. In: CHAFF, Philip, D.D., LL.D., WACE, Henry, D.D. (Orgs.). *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Volume 5. Gregory of Nyssa: dogmatic treatises, etc. New York: Charles Scribner's Sons, 1917.
- GREGORY OF NISSA. THE GREAT CATHECISM. In: GREGORY, Bishop of Nyssa. Selected Writings and Letters of Gregory, Bishop of Nyssa. Tradução, prolegômeno, notas e índices por William Moore, M.A., Henry Austin Wilson, M.A. In: CHAFF, Philip, D.D., LL.D., WACE, Henry, D.D.

(Orgs.). *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Volume 5. Gregory of Nyssa: dogmatic treatises, etc. New York: Charles Scribner's Sons, 1917

- JEROME, St. Against Jovinianus. Trad. The Hon. W. H. Fremantle, M.A., The Rev. G. Lewis, M.A., The Rev. W. G. Martley, M.A. In: SCHAFF, Philip, D.D., LL.D., WACE, Henry, D.D. (Orgs.). *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Second Series, Volume VI, Jerome: Letters and Select Works. Edinburg: T&T Clark, s/d.
- JEROME, St. Against the Pelagians. Trad. The Hon. W. H. Fremantle, M.A., The Rev. G. Lewis, M.A., The Rev. W. G. Martley, M.A. In: SCHAFF, Philip, D.D., LL.D., WACE, Henry, D.D. (Orgs.). *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Second Series, Volume VI, Jerome: Letters and Select Works. Edinburg: T&T Clark, s/d.
- JEROME, St. Letters of St. Jerome. Letter CXXV, to Rusticus. Trad. The hon. W. H. Fremantle, M. A., the Rev. W. G. Martley, M. A. In: SCHAFF, Philipp, D.D., LL. D., WACE, Henry, D.D. (Orgs.). *A select library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Second series. Volume VI, Jerome: Letters and Select Works. Edinburgh: T&T Clark, s/d.
- JOHN CHRYSOSTOM, St. Homilies of St. John Chrysostom, archbishop of Constantinople, on the epistle of St. Paul the apostle to Titus. In: CHRYSOSTOM, St. John; SCHAFF Philip (Ed.). *A select library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Vol. XIII. Saint Chrysostom: homilies on Galatians, Ephesians, Philippians, Colossians, Thessalonians, Timothy, Titus, and Philemon. Grand Rapids, Michigan: Christian Classics Ethereal Library; T&T Clark: Edinburgh, n/d.
- METHODIUS, Saint, bishop of Olympus. The Banquet of the ten virgins, or concerning Chastity. In: METHODIUS, Saint, bishop of Olympus; Alexander, of Lycopolis; Peter, of Alexandria, Saint; Alexander, of Alexandria; Clement I, Pope. *The Writings of Methodius, Alexander of Lycopolis, Peter of Alexandria and several fragments*. Trans. Rev. William R. Clark. Edinburgh: T. & T. Clark; London: Hamilton & Co.; Dublin: John Robertson & Co., 1869.
- ORDEM dos Eremitas de Santo Agostinho em Portugal (1256-1834). Edição da colecção de memórias de Fr. Domingos Vieira, OESA. AZEVENHO,

Carlos A. Moreira (Org.). Lisboa: Universidade Católica Portuguesa; Centro de Estudos de História Religiosa, 2011.

- PLATÃO. *Filebo (o prazer, a vida boa)*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Créditos da digitalização: Membros do grupo de discussão Acrópolis (Filosofia).
- SUETÔNIO. *As vidas dos doze Césares*. Júlio César, Augusto, Tibério, Calígula, Cláudio, Nero, Galba, Óton, Vitélio, Vespasiano, Tito, Domiciano. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2012.
- TERTULIANO. Exortação à castidade. In: *Ante-Nicene Fathers*. 10 Volumes. Rev. A. Cleveland Coxe. New York; Buffalo: Christian Literature Publishing Co., 1884. Textos de Tertuliano nos volumes III e IV. Disponível em: http://www.tertullian.org/anf/anf04/anf04-15.htm#P946_228818. Último acesso em dezembro 2019.
- TERTULIANO. O testemunho da alma. In: *Ante-Nicene Fathers*. 10 Volumes. Rev. A. Cleveland Coxe. New York; Buffalo: Christian Literature Publishing Co., 1884. Textos de Tertuliano nos volumes III e IV. Disponível em: http://www.tertullian.org/anf/anf03/anf03-20.htm#P2512_816125. Último acesso em dezembro 2019.
- WALSH, James J. Traditional versus documentary history. *The Messenger*, vol. XI, 7th series, p. 169, 1907. Disponível em: <http://antiquecannabisbook.com/chap2B/Church/JohnXXII.htm>. Último acesso em out.2020.
- [ANÔNIMO]. *Livre sans titre*. França : 1830

1.3. Fontes impressas materiais

1.3.1. Fontes impressas inquisitoriais ou eclesiais

- 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.
- *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*. Texto inédito e apresentação de José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978. (Coleção História Brasileira/1).

- *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.
- Regimentos inquisitoriais: *Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro.* Rio de Janeiro, a. 157, n. 392, p. 495-1020, jul/set. 2006.
- *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.
- 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.

1.3.2. Fontes impressas filosóficas, literárias, morais, religiosas ou teológicas

- AGOSTINHO, St. Bispo de Hipona. *A doutrina cristã.* Manual de exegese e formação cristã. Tradução do original latino cotejada com versões em francês e espanhol: Nair de Assis Oliveira; introdução, adaptação de notas, índices e organização geral: Nair de Assis Oliveira; revisão: H. Dalbosco e P. Bazaglia. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.
- AGOSTINHO, St. Bispo de Hipona. *A Cidade de Deus.* 2ª ed. Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições J. Dias Pereira. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.
- AGOSTINHO, St. Bispo de Hipona. *O De Excidio Urbis Romae e outros sermões sobre a queda de Roma.* Trad. do latim, introdução e notas Carlota Miranda Urbano. 3. Ed. Coimbra: Imprensa Universidade de Coimbra, 2013.
- AGOSTINHO, St. Bispo de Hipona. *Confissões.* Trad. J. Oliveira, A. Ambrósio de Pina. 28. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015. (Coleção Pensamento Humano)

- AGOSTINHO, St. Bispo de Hipona. *Select Letters*. G. P. Goold (Ed.). Trad. James Houston Baxter. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1930. (The Loeb Classical Library)
- ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia*. Ed. Bilíngue. Trad. e notas Italo Eugenio Mauro. São Paulo: Ed. 34, 1998.
- *Bíblia de Jerusalém*. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.
- *Bíblia Sagrada*. Rio de Janeiro: Catholic Press, 1967. (Barsa)
- CARTA DE BARNABÉ. In: *Padres Apostólicos*. Introdução e notas explicativas Roque Frangiotti. Trad. Ivo Storniolo; Euclides M. Balancin. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995.
- CASSIANO, João. *Conferências*. 16 a 24, Volume 3. Trad. Aída Batista do Val. Juiz de Fora, MG: Edições Subiaco, 2000.
- CASSIANO, João. *Instituições Cenobíticas*. Tradução do latim pelo Mosteiro de Santa Cruz. Juiz de Fora, MG: Edições Subiaco, 2015.
- CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *El Pedagogo*. Introdução Ángel Castiñeira Fernández. Tradução e notas: Joan Sariol Díaz. Revisão: Mercedes López Salvá. Madrid: Editorial Gredos, S.A., 1998, p. 165. (Biblioteca Clásica Gredos, 118).
- DIDAQUÉ. In: FRANGIOTTI, Roque. (Org.). *Padres Apostólicos*. Trad. Ivo Storniolo; Euclides M. Balancin. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995.
- FEDRO, Gaio Giulio. Fabula 4.16. In: CARVALHO, Raimundo... [et al.]. (Orgs.). *Por que calar nossos amores? Poesia homoerótica latina*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 171-3.
- JOÃO CRISÓSTOMO, St. *Comentário às Cartas de São Paulo 1*: homilias sobre a Carta aos Romanos: comentários sobre a Carta aos Gálatas: homilias sobre a Carta aos Efésios. Trad. Mosteiro de Maria Mãe do Cristo. São Paulo: Paulus, 2010.
- JOÃO CRISÓSTOMO, St. *Comentário às Cartas de Paulo 2*. Homilias sobre a Primeira Carta aos Coríntios: Homilias sobre a Segunda Carta aos Coríntios. Trad. Mosteiro de Maria Mãe do Cristo. São Paulo: Paulus, 2010.

- JOÃO CRISÓSTOMO, St. *Comentário às Cartas de São Paulo 3*. Homilias sobre as cartas: Primeira e Segunda a Timóteo, a Tito, aos Filipenses, aos Colossenses, Primeira e Segunda aos Tessalonicenses, a Filemon, aos Hebreus. Trad. Mosteiro de Maria Mãe de Cristo. São Paulo: Paulus, 2013. (Coleção Patrística; 26)
- JUAN CRISÓSTOMO, St. *Contra los impugnadores de la vida monástica*. In: JUAN CRISÓSTOMO, S. *Obras de San Juan Crisóstomo*. Tratados ascéticos. Texto grego, versão espanhola e notas de Daniel Ruiz Bueno. Madrid: La Editorial Católica S.A., 1958. (Biblioteca de autores cristianos).
- MATOS, Gregório de. *Obra poética*. Edição James Amado. 5ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2010.
- MARLOWE, C. *Edward II*. New York: Gordian Press, 1966, p. 104-105. Disponível em: <https://archive.org/details/edwardiiaplay00marl>. Acesso em: 21 de março de 2017.
- OVÍDIO. *As Metamorfoses*. Cantos X e XI. Trad. Raimundo Carvalho. In: CARVALHO, Raimundo; FLORES, Guilherme Gontijo; GOUVÊA JÚNIOR, Márcio Meirelles; NETO, João Angelo Oliva (orgs.). *Por que calar nossos amores?* Poesia homoerótica latina. Edição bilíngue. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 135-170. (Coleção Clássica)
- PLATÃO. *As Leis*. Incluindo Epinomis. Prefácio Dalmo de Abreu Dallari; tradução, notas e introdução Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 1999.
- PLATÃO. *Fedro*. Ou da beleza. Trad. e notas Pinharanda Gomes. 6. ed. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.
- PLATÃO. *O Banquete*. Trad. Jorge Paleikat. Notas e revisão técnica João Cruz Costa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.
- PRUDÊNCIO. *Psychomachia*. In: NOGUEIRA, Thiago Sávio de Sousa. *Psychomachia de Prudêncio*. Estudo, tradução e texto latino. Revista Pandora Brasil, n. 86, set. 2017.
- TOMÁS DE AQUINO, St. *Suma teológica*. Trad. Alexandre Corrêa. Organização Rovílio Costa e Luís A. de Boni. Introdução Martin Grabmann. 2. ed. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço

de Bridnes; Livraria Sulina Editora; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1980.

- TOMÁS DE AQUINO, St. *O ente e a essência*. Trad. Carlos Arthur do Nascimento; Apresentação Francisco Benjamin de Souza Neto. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- VIRGÍLIO. *Eneida*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: A Montanha, 1983.
- [Anônimo]. *Saturnino, porteiro dos frades bentos*. s/l: Na Impressão do Anonimo Brasileiro, 1842.

2. Instrumentos de pesquisa

- BLUTEAU, Raphae. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico* [...]. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 - 1728, v. 5, p. 71. Disponível em: <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/edicao/1>. Acesso em out.2020.
- FLEXOR, Maria Helena. *Abreviaturas*. Manuscritos dos séculos XVI ao XIX. 3. ed. rev. aum. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2008.
- HOLANDA, Aurélio Buarque de. *Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975.
- SILVA, Antonio de Moraes. *Diccionario da lingua portugueza*. Recompilado dos vocabularios impressos ate agora, e nesta segunda edição novamente emendado e muito acrescentado, por ANTONIO DE MORAES SILVA. Lisboa: Typographia Lacerdina, 1813 [1789]. Disponível em: <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/edicao/2>. Acesso em out.2020.

3. Livros, artigos, capítulos, dissertações e teses

- ACHEADO, Mary Ellen Rivera. *Poder e sexualidade na Peça Histórica Eduardo II, de Christopher Marlowe*. 2013. 138f. Dissertação (Mestrado em Letras). Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2013.
- ADANG, Camilla. Ibn Hazm on homosexuality. A case-study of Zāhirī legal methodology. *Al-Qantara*, XXIV, 1 (2003), Madri, p. 5-31.

- AERTSEN, J. A. “A tríade 'Verdadeiro-Bom-Belo': O lugar da beleza na Idade Média”. *Viso: Cadernos de estética aplicada*, v. II, n. 4 (jan-jun/2008), p. 1-19.
- AKOTIRENE, Carla. *O que é interseccionalidade?* Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2018.
- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *A Invenção do Nordeste e outras artes*. São Paulo: Cortez; Recife: Massangana, 1999.
- _____. *História. A arte de inventar o passado*. Bauru, SP: Edusc, 2007.
- _____. A pastoral do silêncio Michel Foucault e a dialética entre revelar e silenciar no discurso cristão. In: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de. (Orgs.). *Foucault e o cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 129-146. (Coleção Estudos Foucaultianos).
- _____. *Nordestino: uma invenção do “falo”*. Uma história do gênero masculino (1920-1940). 2. ed. São Paulo: Intermeios, 2013. (Coleção Entregêneros).
- ALGRANTI, Leila Mezan. *O feitor ausente*. Estudos sobre a escravidão no Rio de Janeiro, 1808-1822. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988.
- _____. *Honradas e devotas*. Mulheres da colônia. (Estudo sobre a condição feminina através dos conventos e recolhimentos do sudeste - 1750-1822). Tese (doutorado). Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de História. São Paulo. 389 p. 1993.
- _____. Famílias e vida doméstica. 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. 83-154.
- _____. Aguardente de cana e outras aguardentes: por uma história da produção e do consumo de licores na América portuguesa. In: VENÂNCIO, Renato Pinto; CARNEIRO, Henrique. *Álcool e drogas na história do Brasil*. São Paulo: Alameda; Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2005, p.71-92.
- 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, Carla Berenice Starling. *Medicina Mestiça*. Saberes e práticas curativas nas minas setecentistas. São Paulo: Annablume, 2010.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino. *Os índios na história do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010. (Coleção FGV de bolso. Série História)
- 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.
- ALTHUSSER, Louis. *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado*. Trad. José de Moura Ramos. Lisboa: Presença, 1980.
- 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.
- AMORY, Deborah P. Homosexuality in Africa: issues and debates. Issue: *A Journal of Opinion [African Studies Review]*, Cambridge, 25 (1), 1997, p. 5-10.
- ANDERSON, Perry. *Passagens da Antiguidade ao feudalismo*. Trad. Beatriz Sidou. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 2000.
- ANDRADE, Francisco Eduardo. *A invenção das Minas Gerais*. Empresas, descobrimentos e entradas nos sertões do ouro da América portuguesa. Belo Horizonte: Autêntica Editora; Editora PUC Minas, 2008.
- ARAÚJO, 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, 1985. p. 77-92.
- _____. O casamento indissolúvel. In: ARIÈS, Philippe; BÉJIN, André. (Orgs.). *Sexualidades ocidentais*. Contribuições para a história e para a

sociologia da sexualidade. Trad. Lygia Araújo Watanabe, Thereza Christina Ferreira Stummer. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985, p. 163-182.

- _____. *História social da família e da criança*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.
- _____. Por uma história da vida privada. In: CHARTIER, Roger. (Org.). *História da vida privada 3*. Da Renascença ao Século das Luzes. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 9-26.
- ASSMANN, Selvino José. Estoicismo e helenização do cristianismo. *Revista de Ciências Humanas*. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Santa Catarina, v. 11, n. 15, p. 24-38, 1994.
- ATWOOD, Margaret. *O Conto da Aia*. Trad. Ana Deiró. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.
- AUSTIN, J. L. *How to do things with words*. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955. London: Oxford University Press, 1962.
- BADINTER, Elisabeth. *XY*. Sobre a identidade masculina. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1993.
- BAGGIO, Kátia Gerad. Entre 2013 e 2016, das "jornadas de junho" ao golpe. In: MATTOS, Hebe; BESSONE, Tânia; MAMIGONIAN, Beatriz G. *Historiadores pela democracia*. O golpe de 2016 e a força do passado. São Paulo: Alameda, 2016, p. 257-270.
- BAILEY, Derrick S. *Homosexuality and the Western Christian Tradition*. London: Longmans; Green, 1955.
- BAKARE-YUSUF, Bibi. "Yorùbás don't do gender": a critical review of Oyèrónké Oyèwùmí's *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. *African Identities*, 1(1), 2003, p. 121-142.
- BAKHTIN, Mikail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*. O contexto de François Rabelais. Trad. Yara Frateschi Vieira. São Paulo: HUCITEC; Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1987.
- BALDWIN, John. *Masters, Princes and Merchants: The Social Views of Peter the Chanter and His Circle*, 2 vols., Princeton: Princeton University Press, 1970.

- BAPTISTA, Jean T. "Machorras" e "afeminados" indígenas: corpos objetos nas Missões e Paraguai. *Revistas de Estudos Feministas*. [No prelo]
- _____. Entre o arco e o cesto: notas Queer sobre indígenas heterocentrados nos museus e na museologia. *Cadernos de sociomuseologia*, 2021, v. 61, n. 17, p. 43-65. RICH. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica, p. 18-44.
- BARBER, Malcom. Propaganda in the Middle Ages: The charges against the Templars. *Nottingham Medieval Studies*, 17, 1973, p. 42-57.
- 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.
- _____. *Cultura política homoerótica*. A Grécia antiga e a (pós) modernidade. Curitiba: Prismas, 2017.
- BAREILLE, Georges. Damien (Saint Pierre). In: *Dictionnaire de Theologie Catholique*. Paris: Librairie Letouzey et Ane, 1939, vol. 4, 40-54.
- BARROS, José D'Assunção. *Papas, imperadores e hereges na Idade Média*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- BARTHÉLEMY, Dominique. A vida privada nas casas aristocráticas da França feudal. Parentesco. In: DUBY, Georges. (Org.). *História da vida privada 2*. Da Europa feudal à Renascença. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 94-165.
- _____. *A Cavalaria*. Da Germânia Antiga à França do século XII. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2010.
- BATAILLE, Georges. *Historia del ojo*. Trad. Margo Glantz. 2. ed. México, D.F.: Ediciones Coyoacán, 1994.

- _____. *Discusión sobre el pecado*. Trad. Hugo Savino, Américo Cristófalo. Buenos Aires: Paradiso, 2005.
- _____. *O erotismo*. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.
- BAYLIN, Bernard. *Atlantic History*. Concepts and contours. Londres: Harvard University Press, 2005.
- BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo*. Trad. 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.
- BENNASSAR. *Inquisición española*. Poder político y control social. Barcelona: Editorial Crítica, Grupo Editorial Grijalbo, 1984.
- BENTO, Berenice. Política da diferença: feminismos e transexualidades. In: COLLING, Leandro. (Org.). *Stonewall 40+ o que no Brasil?*. Salvador: EDUFBA, 2011, p. 79-110.
- _____. *É o queer tem pra hoje?* Conversando sobre as potencialidades e apropriações da Teoria *Queer* ao Sul do Equador. [Entrevista concedida a] Felipe Padilha; Lara Facioli. *Áskesis*, São Carlos, SP, v. 4, n. 1, p. 143-155, jan./jul. 2015.
- 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.

- _____. *O imaginário da magia*. Feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- BIRCHAL, Telma de Sousa. *O Eu nos Ensaíes de Montaigne*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- BLESSOL, Gathoni. Lutas LGBTI Queer como outras lutas em África. In: REA, Caterina; PARADIS, Clarisse Goulart; AMANCIO, Izzie Madalena Santos (orgs.). *Traduzindo a África Queer*. Salvador: Editora Devires, 2018, p. 101-110.
- BLOCH, Howard R. *Misoginia medieval e a invenção do amor romântico ocidental*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.
- BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos*. O caráter sobrenatural do poder régio. França e Inglaterra. Prefácio Jacques Le Goff; Trad. Júlia Mainardi. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média*. Século XII. Lisboa: Edições 70, 1986.
- BOURDIEU, Pierre. *A Dominação Masculina*. Tradução Maria Helena Kühner. 10ª ed. Trad. Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.
- BOUREAU, Alain. *O Satã herético*. O nascimento da demonologia na Europa medieval (1280-1330). Trad. Igor Salomão Teixeira. Rev. téc. Néri de Barros Almeida. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2016.
- BORRILLO, Daniel. *Homofobia: história e crítica de um preconceito*. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica, 2010. (Ensaio Geral, 1).
- BOSSY, John. *Christianity in the West*. 1400-1700. Oxford; New York: Oxford University Press, 1985.
- 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.
- _____. *Same-sex unions in Premodern Europe*. New York: Vintage Books, 1995.

- BOTELHO, Tarcísio R. A produção de tiquira no Maranhão: história de uma ausência. In: VENÂNCIO, Renato Pinto; CARNEIRO, Henrique. *Álcool e drogas na história do Brasil*. São Paulo: Alameda; Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2005, p. 217-230.
- BOUHDIBA, Abdelwahab. *Sexuality in Islam*. London: Routledge, 1998.
- BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond. Parenética e profissão de religiosas em Seiscentos. A glorificação da vida fora do século. *OPSIS*, Catalão, v. 13, n. 2, p. 419-447, jul./dez. 2013.
- BRAGA, Paulo Drumond. Os forçados das galés: percursos de um grupo marginalizado. In: *Carlos Alberto Ferreira de Almeida In Memoriam*. Vol. I. Porto: Universidade do Porto, Faculdade de Letras, 1999.
- _____. [POR] Sermões setecentistas portugueses de Autos-da-fé. // Portuguese Seventeenth-century sermons preached at Autos-da-fé. *Librosdelacorte.es*, n. 6, p. 223-232, 2017.
- 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.
- BRAY, Alan. *Homosexuality in Renaissance England*. New York: Columbia University Press, 1995.
- BROWN, Judith C. *Atos impuros*. A vida de uma freira lésbica na Itália da Renascença. São Paulo: Editora brasiliense, 1987.
- BROWN, Peter. *Corpo e sociedade*. O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.
- _____. *A ascensão do cristianismo no Ocidente*. Trad. Eduardo Nogueira. Rev. Saul Barata. Lisboa: Editorial Presença, 1999.
- _____. A Antiguidade tardia. In: VEYNE, Paul. (Org.). *História da vida privada I*. Do Império Romano ao ano mil. Trad. Hildegard Fiest. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 213-284.
- BRÜGGER, Silvia Maria. *Minas patriarcal: família e sociedade* (São João del Rei – séculos XVIII e XIX). São Paulo: Annablume, 2007.

- BRULON, Bruno. Normatizar para normalizar: uma análise queer dos regimes de normalidade na historiografia contemporânea da homossexualidade. In: SOUSA NETO, Miguel Rodrigues de; GOMES, Aguinaldo Rodrigues (orgs.). *História & teoria queer*. Salvador, BA: Editora Devires, 2018, p. 47-76.
- BRUNDAGE, James A. *Law, sex, and Christian society in Medieval Europe*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1987.
- BUENO, D. Justino de Almeida, OSB. Introdução. In: CASSIANO, João. *Instituições Cenobíticas*. Tradução do latim pelo Mosteiro de Santa Cruz. Juiz de Fora, MG: Edições Subiaco, 2015, p. 12-18.
- BURG, B. R. *Sodomy and the pirate tradition*. English sea rovers in the seventeenth-century Caribbean. New York; London: New York University Press, 1983.
- BURGER, Glenn; KRUGER, Steven F. (Orgs.). *Queering the Middle Ages*. Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 2001. (Medieval Cultures, Volume 27)
- BURGUIÉRE, André. *La escuela de los Anales*. Una historia intelectual. Trad. Tayra M. C. Lanuza Navarro. Valencia: Publicacions de la Universitat de Valencia, 2009.
- BURGWINKLE, William E. *Sodomy, masculinity, and law in medieval literature*. France and England, 1050-1230. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 2004.
- BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- BUTLER, Judith. *Bodies that matter*. On the discursive limits of “sex”. New York; London: Routledge, 1993.
- _____. Critically Queer. *GLQ: A Journal Of Lesbian & Gay Studies*. 1993, 1, 1, pp. 17-32.
- _____. Sexual inversions. In: HECKMAN, Susa (Org.). *Feminist Interpretations of Michel Foucault*. The Pennsylvania State University Press: University Park, PA, USA: 1996, p. 59-75.
- _____. *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.
- _____. *Antigone's claim*. Kinship between life and death. New York: Columbia University Press, 2000.
- _____. Corpos que pesam: nos limites da discursividade do sexo. In: LOURO, Guacira Lopes. (Org.). *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;
- _____. *Relatar a si mesmo*. Crítica da violência ética. Trad. Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- _____. *Quadros de guerra*. Quando a vida é passível de luto? Trad. Sérgio Tadeu de Niemeyer Lamarão; Arnaldo Marques da Cunha. Rev. trad. Marina Vargas. Rev. tec. Carla Rodrigues. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- _____. Corpos que ainda importam. In: COLLING, Leandro (org.). *Dissidências sexuais e de gênero*. Salvador: edufba, 2016, p. 19-42.
- BUTTGEN, P. H. Theologie politique et pouvoir pastoral. *Annales. Histoire, Sciences sociales*, n. 62, 2007, p. 1129-1154.
- BYNUM, Caroline Walker. *Jesus as mother*. Studies in the spirituality of the High Middle Ages. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1982.
- CALAINHO, Daniela Buono. *Agentes da Fé*. Familiares da Inquisição Portuguesa no Brasil colonial. Bauru: Edusc ed., 2006.
- CANABARRO, Ronaldo. Breve história do movimento LGBT. In: OLIVEIRA, Cíntia Roso; PICHLER, Nadir Antonio; CANABARRO, Ronaldo. (Orgs.). *Filosofia e homoafetividade*. Passo Fundo, RS: Méritos, 2012, p. 193-208.
- CANDIOTTO, Cesar. As religiões e o cristianismo na investigação de Foucault: elementos de contexto. In: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA,

Pedro de. (Org.). *Foucault e o cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 15-22. (Coleção Estudos Foucaultianos, 10).

- _____. *Foucault e a crítica da verdade*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora. Curitiba: Champagnat, 2013. (Coleção Estudos Foucaultianos).
- CAMILO ROCHA, Igor Tadeu. *Entre o 'ímpeto secularizador' e a 'sã teologia'*. Tolerância religiosa, secularização e ilustração católica no mundo luso (séculos XVIII-XIX). Tese (doutorado). Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de História, Programa de Pós-graduação em História, 2019.
- CARDOSO JR., Hélio Rebello; OLIVA, Alfredo dos Santos. Parresia, prática de si e moral de código: mais um elo do problema do sentido histórico em Foucault. In: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de. (Orgs.). *Foucault e o cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 121-128.
- CARNEIRO, Henrique. Transformações do significado da palavra "droga": das especiarias coloniais ao proibicionismo contemporâneo. In: VENÂNCIO, Renato Pinto; CARNEIRO, Henrique. *Álcool e drogas na história do Brasil*. São Paulo: Alameda; Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2005, p. 11-28.
- CARRARA, Sérgio; SIMÕES, Júlio Assis. Sexualidade, cultura e política: a trajetória da identidade homossexual masculina na antropologia brasileira. *Cadernos Pagu*. Campinas. n. 28, janeiro-junho 2007, p. 65-99.
- CARRASCO, Rafael. *Inquisición y represión sexual en Valencia*. Historia de los sodomitas (1565-1785). Barcelona: Editorial Laertes, 1985.
- CARRIGAN, T.; CONNELL, R.W.; LEE, J. "Toward a new sociology of masculinity". *Theory and society*. V. 14, .n. 5, p. 551-604, 1985.
- CARVALHO, Joaquim Ramos de. Confessar e devassar: a Igreja e a vida privada na Época Moderna. MONTEIRO, Nuno Gonçalo. (Org.). *História da vida privada em Portugal*. A Idade Moderna. Lisboa: Temas e Debates, Círculo de Leitores, 2011, p. 32-57.
- _____. As sexualidades. MONTEIRO, Nuno Gonçalo (org.). *História da vida privada em Portugal*. A Idade Moderna. Lisboa: Temas e Debates, Círculo de Leitores, 2011, p. 96-129.

- CASSIANO, Marcela; FURLAN, Reinaldo. O processo de subjetivação segundo a esquizoanálise. *Psicologia e sociedade*, v. 25, n. 2, Belo Horizonte, 2013, p. 373-378.
- CASTAN, Yves. Política e vida privada. In: CHARTIER, Roger. (Org.). *História da vida privada 3. Da Renascença ao Século das Luzes*. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 34-75.
- CASTRO, E. *Vocabulário de Foucault*. Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. Trad. Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2009.
- CAULFIELD, Sueann. *Em defesa da honra*. Moralidade, modernidade e nação no Rio de Janeiro (1918-1940). Trad. Elizabeth de Avelar Solano Martins. Campinas, SP: Editora da Unicamp, Centro de Pesquisa em História Social da Cultura, 2000.
- CHARTIER, Roger. "A quimera da origem". Foucault, o Iluminismo e a Revolução Francesa. In: CHARTIER, Roger. *À beira da falésia*. A história entre incertezas e inquietude. Trad. Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Ed. Universidade; UFRGS, 2002, p. 123-150.
- _____. As práticas da escrita. In: CHARTIER, Roger (org.). *História da vida privada 3. Da Renascença ao Século das Luzes*. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 113-162.
- CHAUNU, Pierre. *O tempo das reformas (1250-1550)*. I. A crise da cristandade. Trad. Cristina Diamantino, rev. Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 2002.
- CLASTRES, Pierre. "O Arco e o Cesto". In: *A Sociedade contra o Estado*. Pesquisas de Antropologia Política. Trad. Theo Santiago. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978, p. 71-89.
- COLLING, Ana Maria. *Tempos diferentes, discursos iguais*. A construção histórica do corpo feminino. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2014.
- COLLING, Ana Maria; TEDESCHI, Losandro Antonio. (Org.). *Dicionário crítico de gênero*. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2015.
- COLLING, Leandro. Apresentação. Políticas para um Brasil além do *Stonewall*. In: COLLING, Leandro. (Org.). *Stonewall 40+ o que no Brasil?*. Salvador: EDUFBA, 2011, p. 7-20.

- _____. *Que os outros sejam o normal*. Tensões entre movimento LGBT e ativismo *queer*. Salvador: EDUFBA, 2015.
- 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.
- CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. (Orgs.). *História da virilidade*. 1. A invenção da virilidade da Antiguidade às Luzes. Trad. Francisco Morás. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- CORRÊA, Mariza. Repensando a família patriarcal brasileira. *Cad. Pesq.*, São Paulo, (37): 5-16, Mai. 1981.
- CORREIO, Edson Santos Silva; CORREIO, Wallas Jefferson Lima. Homo erotikos: considerações acerca do conceito de Sodomia nos processos da Inquisição portuguesa. *Revista Esboços*, Florianópolis, v. 23, n. 35, p. 265-284, set. 2016.
- COSSI, Rafael Kalafi; DUNKER, Christian Ingo Lenz. A diferença sexual de Butler a Lacan: gênero, espécie e família. *Psicologia: teoria e pesquisa*, Brasília, vol. 33, p. 1-8.
- 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. (Orgs.). *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.
- COSTA, Thaís Tanure de Oliveira. “Nas terras remotas o diabo anda solto” [manuscrito]: degredo, inquisição e escravidão no mundo atlântico português (séculos XVI a XVIII). Dissertação (mestrado). Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 229f, 2018.

- CRENSHAW, Kimberlé. Demarginalizing the intersection of Race and Sex: a black feminist critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*, 1, 1989, 139-167.
- CROMPTON, Louis. *Homosexuality & Civilization*. Cambridge, Massachusetts; London, England: Harvard University Press, 2006.
- CUNHA, Pedro Octávio Carneiro da. Política e Administração de 1640 a 1763. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. (Org.). *História geral da civilização brasileira*. Tomo I A Época colonial. 2º Volume Administração, Economia, Sociedade. 4. ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Difel, 1977, p. 9-44.
- CURIEL, Ochy. *La nación heterosexual*. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación. Bogotá, D.C.: Brecha Lésbica; en la fronteira, 2013.
- 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 CERTEAU, Michel. *A escrita da história*. Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rev. tec. Arno Vogel. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2011.
- _____. *História e psicanálise*. Entre ciência e ficção. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011. (Coleção História & Historiografia; 3)
- DE LAURETIS, Teresa. *Alice doesn't*. Feminism, semiotics, cinema. London: The Macmillan Press LTD, 1984.
- _____. Sexual indifference and lesbian representation. In: ABELOVE, Henry; BARALE, Michéle Aina; HALPERIN, David M. (orgs.). *The Lesbian and Gay Studies Reader*. New York: Routledge, 1993, p. 141-158.
- _____. 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.

- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo*. Capitalismo e esquizofrenia 1. 2. ed. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2011.
- _____. *Mil platôs*. Capitalismo e esquizofrenia 2. Trad. Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto, Celia Pinto Costa. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2011. (Coleção TRANS)
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. São Paulo: Escuta, 1999.
- DELEUZE, Gilles. *Michel Foucault*. As formações históricas. Trad. Claudio Medeiros, Mario A. Marino. São Paulo: n-1 edições; editora filosófica politeia, 2017.
- DELUMEAU, Jean. *A civilização do Renascimento*. Volume I. Lisboa: Editorial Estampa, 1984.
- _____. *A confissão e o perdão*. As dificuldades da confissão nos séculos XIII a XVIII. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- _____. *El catolicismo de Lutero a Voltaire*. Trad. Miguel Candel. Barcelona: Editorial Labor, 1993.
- _____. *O Pecado e o Medo*. A culpabilização no Ocidente (séculos 13-18). Vol. 1. Trad. Álvaro Lorencini. Bauru, SP: EDUSC, 2003
- _____. *História do Medo no Ocidente*. 1300-1800, uma cidade sitiada. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo, Companhia das Letras, 2009.
- D'EMILIO, John. *Sexual politics, sexual communities*. The making of a homosexual minority in the United States 1940-1970. Chicago: University of Chicago Press, 1983.
- DERRIDA, Jacques. Assinatura, acontecimento, contexto. In: DERRIDA, Jacques. *Margens da filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa; António M. Magalhães. Rev. téc. Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP: Papyrus, 1991, p. 367-9.
- DESCARTES. *Discurso do método. Meditações. Objeções e respostas. As paixões da alma. Cartas*. Trad. J. Guinsburg, Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- *Dicionário de Mitologia Greco-Romana*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- DíEZ, Jordi. *The politics of gay marriage in Latin America*. Argentina, Chile, and Mexico. New York, NY: Cambridge University Press, 2015.

- DIHLE, Albrecht. *The theory of will in classical antiquity*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1982. (Sather classical lectures; v. 48).
- DOVER, K.J. *A Homossexualidade na Grécia Antiga*. Trad. Luís S. Krausz. São Paulo: Editora Nova Alexandria, 2007.
- DRESCHER, Jack. A história da homossexualidade e a Psicanálise organizada. In: QUINET, Antonio; JORGE, Marco Antonio Coutinho (orgs.). *As homossexualidades na psicanálise*. Na história de sua despatologização. São Paulo: Segmento Farma Editores, 2013, p. 48-50.
- DRÉVILLON, Hervé. Do guerreiro ao militar. CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. (Orgs.). *História da virilidade*. 1. A invenção da virilidade da Antiguidade às Luzes. Trad. Francisco Morás. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 334-372.
- DRISKILL, Qwo-Li. *Asegi stories*. Cherokee queer and Two-spirit memory. Tucson, AZ: The University of Arizona Press, 2016.
- DUBY, Georges. *O ano mil*. Trad. Teresa Matos. Lisboa: Edições 70, 2002.
- _____. Prefácio à História da Vida Privada. In: VEYNE, Paul. (Org.). *História da vida privada I*. Do Império Romano ao ano mil. Trad. Hildegard Fiest. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 7-10.
- _____. A vida privada nas casas aristocráticas da França feudal. Convívio. In: DUBY, G. (Org.). *História da vida privada 2*. Da Europa feudal à Renascença. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 52-94.
- _____. *Idade Média, idade dos homens*. Do amor e outros ensaios. Trad. Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- DUMÉZIL, Georges. *Romans de scythie et d'alentour*. Paris: Payot, 1978; PRITSAK, Omeljan. Scythians. In: KAZHDAN, Alexander. *Oxford Dictionary of Byzantium*. Oxford: Oxford University Press, 1991, p. 1857-1858.
- DUVERNOY, Jean. *La religione dei Catari*. Fede, dottrine, riti. Roma: Edizioni Mediterranee, 2000.

- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Uma história dos costumes. 2. Ed. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1990.
- _____. *A sociedade de corte*. Investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte. Trad. Pedro Sússekind. Prefácio Roger Chartier. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- ENGEL, M. História e Sexualidade. In: CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R. *Domínios da História*. Rio de Janeiro: Editora Campus: 1997, p. 297-311.
- EPPRECHT, Marc. *Hungochani*. The history of a dissident sexuality in Southern Africa. Quebec: McGill-Queen's University Press, 2004.
- _____ (org.). *Unspoken facts*. A history of homosexualities in Africa. Harare, Zimbábue: GALZ and Ann Arbor; Africa Books Collective, 2008.
- _____. *Hetero sexual Africa?* The history of an idea from the Age of Exploration to the Age os AIDS. Athens: Ohio University Press, 2008.
- ERIBON, Didier. *Michel Foucault*. 1926-1984. Trad. Hildegard Fiest. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- _____. *Reflexões sobre a questão gay*. Trad. Procopio Abreu. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.
- ERNEST, Jones. *Vida e obra de Sigmund Freud*. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- EVANS, Arthur. *Brujería y contracultura gay*. Una visión radical de la civilización occidental y de algunas de las personas que han tratado de destruirla. Trad. Valentina Ripani. Barcelona: Distri Josep Gardenyes; Editorial Descontrol, 2015.
- FACCHINI, Regina. *Sopa de letrinhas?*. Movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
- FATOKUM, Samson A. Christianity in Africa: a historical appraisal. *Verbum et Ecclesia*, Pretoria, South Africa, University of Pretoria, v. 26, n. 2, p. 357-368, out. 2005. ISSN 2074-7705. Disponível em: <<https://verbumeteclesia.org.za/index.php/ve/article/view/229>>. Último acesso dezembro 2019.
- 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.

- FEBVRE, Lucien. *O problema da incredulidade no século XVI*. A religião de Rabelais. Trad. Maria Lúcia Machado; tradução dos trechos em latim José Eduardo dos Santos Lohner. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- 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.
- FERRARI, Anderson. Homoerotismo. In: COLLING, Ana Maria; TEDESCHI, Losandro Antonio. (Orgs.). *Dicionário crítico de gênero*. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2015, p. 351-353.
- FIANCO, Francisco. Sexualidade e tolerância: uma reconstrução dos argumentos principais e *História da sexualidade*, de Michel Foucault. In: OLIVEIRA, Cíntia Roso; PICHLER, Nadir Antonio; CANABARRO, Ronaldo. (Orgs.). *Filosofia e homoafetividade*. Passo Fundo, RS: Méritos, 2012, p. 85-112.
- 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.
- FILGUEIRAS, Carlos A. L. Havia alguma ciência no Brasil setecentista? *Química Nova*, São Paulo, v. 21, n. 3, p. 351-353, jun. 1998.

- FLANDRIN, Jean-Louis. *La moral sexual en Occidente*. Evolución de las actitudes y comportamientos. Barcelona: Ediciones Juan Granica, 1984. (Colección Plural Historia)
- FLYNN, Thomas. O mapeamento da história por Foucault. In: GUTTING, Gary. (Org.). *Foucault*. Trad. André Oídes. São Paulo: Ideias & Letras, 2016, p. 49-70. (Companions & Companions).
- FONSECA, Márcio Alves da. *Michel Foucault e a constituição do sujeito*. São Paulo: EDUC, 2003.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. Uma arqueologia das ciências humanas. Lisboa: Portugália Editora, 1967.
- _____. *História da Sexualidade I*. A vontade de saber. Trad. Pedro Tamen. Lisboa: Antropos, Relógios d'água, 1977.
- _____. Nietzsche, a genealogia e a história. In: MACHADO, Roberto. (Org.). *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979, p. 15-37.
- _____. Genealogia e poder. In: MACHADO, Roberto. (Org.). *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979, p. 167-178.
- _____. Não ao sexo rei. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Organização e tradução Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979, p. 229-242.
- _____. *História da Sexualidade II*. O Uso dos prazeres. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.
- _____. *História da Sexualidade III*. O cuidado de si. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque; Revisão técnica José Augusto Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.
- _____. O combate da castidade. In: ARIÈS, Philippe; BÉJIN, André (orgs.). *Sexualidades Ocidentais*. Contribuições para a história e para a sociologia da sexualidade. Trad. Lygia Araújo Watanabe, Thereza Christina Ferreira Stummer. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1985, p. 25-38.
- _____. *História da sexualidade I*. A vontade de saber. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque; J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

- _____. Prisons et asiles dans le mécanisme du pouvoir. In: *Dits et écrits* 2. Paris: Gallimard, 1994, p. 523-524.
- _____. "Omnes et singulatim": vers une critique de la raison politique. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits IV*. 1980-1988. DEFER, Daniel; EWALD, François; LAGRANGE, Jacques. (Orgs.). Trad. Gilles Barbedette, Pierre-Emmanuel Dauzat, Fabienne Durand-Bogaert, Annie Ghizzardi, Herny Merlin de Caluwé, Plinio Walder Prado Jr. Paris: Gallimard, 1994, p. 134-162.
- _____. Le sujet et le pouvoir. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits IV*. 1980-1988. DEFER, Daniel; EWALD, François; LAGRANGE, Jacques. (Orgs.). Trad. Gilles Barbedette, Pierre-Emmanuel Dauzat, Fabienne Durand-Bogaert, Annie Ghizzardi, Herny Merlin de Caluwé, Plinio Walder Prado Jr. Paris: Gallimard, 1994, p. 222-243.
- _____. La technologie politique des individus. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits IV*. 1980-1988. DEFER, Daniel; EWALD, François; LAGRANGE, Jacques. (Orgs.). Trad. Gilles Barbedette, Pierre-Emmanuel Dauzat, Fabienne Durand-Bogaert, Annie Ghizzardi, Herny Merlin de Caluwé, Plinio Walder Prado Jr. Paris: Gallimard, 1994, p. 813-828.
- _____. 1967. Sobre as maneiras de escrever a história. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos II*. Arqueologia das ciências humanas e história dos sistemas de pensamento. Organização e seleção de textos Manoel Barros Motta. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000, p. 62-78.
- _____. O que são as luzes? In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos*. Volume II, Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Edição Manoel Barros da Motta; Trad. Elisa Monteiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, p. 335-352.
- _____. *Segurança, território, população*. Curso dado no Collège de France (1977-1978). Edição estabelecida por Michel Senellart, sob direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Trad. Eduardo Brandão, revisão Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

- _____. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.
- _____. *Os anormais*. Curso no *Collège de France* (1974-1975). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. (Coleção Obras de Michel Foucault).
- _____. *A hermenêutica do sujeito*. Curso dado no *Collège de France* (1981-1982). Trad. Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. 3. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. (Obras de Michel Foucault).
- _____. *Em defesa da sociedade*. Curso no *Collège de France* (1975-1976). Trad. Maria Ermantina Galvão. 2ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. (Obras de Michel Foucault).
- _____. *Vigiar e Punir*. Nascimento da prisão. 39. Ed. Trad. Raquel Ramalhete. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- _____. *A coragem da verdade*. O governo de si e dos outros II. Curso no *Collège de France* (1983-1984). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011. (Obras de Michel Foucault).
- _____. *História da loucura*. Na Idade Clássica. Trad. José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2012.
- _____. Foucault. In: FOUCAULT, M. *Ditos e escritos*. Volume V: Ética, sexualidade, política. Organização, seleção de textos, revisão técnica Manoel Barros da Motta. Trad. Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012, p. 228-233. (Ditos e escritos; 5)
- _____. O cuidado com a verdade. In: FOUCAULT, M. *Ditos e escritos*. Volume V: Ética, sexualidade, política. Organização, seleção de textos, revisão técnica Manoel Barros da Motta. Trad. Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012, p. 234-245. (Ditos e escritos; 5)
- _____. Sexualidade e solidão. 1981. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos*. Volume V: ética, sexualidade, política. Organização, seleção de textos, revisão técnica Manoel Barros da Motta; trad. Elisa Monteiro; Inês

Autran Dourado Barbosa. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012, p. 91-101.

- _____. A ética do cuidado de si como prática da liberdade (1984). In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos*. Volume V: ética, sexualidade, política. Organização, seleção de textos e revisão técnica Manoel Barros da Motta; Trad. Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012, p. 258-280.
- _____. *A ordem do discurso*. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. 24. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014. (Leituras filosóficas).
- _____. *Do governo dos vivos*. Curso no Collège de France (1979-1980). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014. (Obras de Michel Foucault).
- _____. *Subjetividade e verdade*. Curso no Collège de France (1980-1981). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob direção de François Ewald e Alessandro Fontana; trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016. (Coleção obras de Michel Foucault)
- _____. *Malfazer, dizer verdadeiro*. Função da confissão em juízo. Curso em Louvain, 1981. Edição estabelecida por Fabienne Brion e Bernard E. Harcourt. Trad. Ivono Benedetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018. (Coleção obras de Michel Foucault)
- _____. *Histoire de la sexualité 4*. Les aveux de la chair. Édition établie par Frédéric Gros. Paris: Éditions Gallimard, 2018.
- _____. *O enigma da revolta*. Entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana. Trad. Lorena Balbino. São Paulo: n-1 edições, 2019.
- FOUCAULT, M.; DELEUZE, G. Os intelectuais e o poder. In: FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979, p. 69-78.
- FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda Baptista; GOUVÊA, Maria de Fátima Silva. (orgs.). *O Antigo Regime nos trópicos*. A dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

- FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Idade Média*. Nascimento do Ocidente. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 2006.
- _____. Catarismo, uma manifestação utópica medieval. *Topoi* (Rio J.), Rio de Janeiro, v. 19, n. 38, p. 6-34, mai./ago. 2018.
- FRANGIOTTI, Roque. Introdução. In: FRANGIOTTI, Roque. (Org.). *Padres Apostólicos*. Trad. Ivo Storniolo; Euclides M. Balancin. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995.
- FREUD, S. (1910). Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância. In: FREUD, S. *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1969. vol. XI.
- _____. (1911). O caso Schreber. In: FREUD, S. *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1969. vo. XII.
- _____. (1905). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: FREUD, S. *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. vol. VII.
- _____. (1920). A psicogênese de um caso de homossexualismo numa mulher. In: FREUD, S. *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. vol. XVIII.
- _____. *História de uma neurose infantil*. (“O homem dos lobos”), *Além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2010. (Obras completas, 14)
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. Formação da Família Brasileira sob o Regime da Economia Patriarcal. 51. ed. rev. São Paulo: Global, 2006.
- FRY, Peter. *Para inglês ver*. Identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro: Zahar, 1982
- _____. ; MACRAE, Edward. *O que é homossexualidade*. São Paulo: Abril Cultural; Brasiliense, 1985 (Coleção Primeiros Passos).
- FURTADO, Júnia Ferreira. *Homens de negócio: a interiorização da metrópole e do comércio nas Minas setecentistas*. São Paulo: Hucitec, 1999.
- FURTADO, Júnia Ferreira, org., FERREIRA, Luís Gomes. *Erário mineral* [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2002. 821 p. Mineiriana collection. Clássicos series. ISBN 85-85930-41-1. Vol. 1 e 2.

- _____. *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.
- GALLAGHER, Raphael. *Compreender pessoas homossexuais*. Reflexões para o agir cristão. Trad. Flávio Cavalca de Castro. 2. ed. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2019.
- GARCÍA, David Córdoba. Teoría queer: reflexiones sobre sexo, sexualidad e identidad. Hacia una politización de la sexualidad. In: GARCIA, David Córdoba; SÁEZ, Javier; VIDARTE, Paco (orgs.). *Teoría Queer*. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas. Barcelona, Madrid: Editorial Egales, 2007, p. 21-66.
- GARCÍA, David Córdoba; SÁEZ, Javier; VIDARTE, Paco. *Teoría Queer*. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas. Barcelona, Madrid: Editorial Egales, 2007.
- GAY, Peter. *Freud*. Uma vida para nosso tempo. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- 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.
- GIL, Tiago Luís et al. *Atlas histórico da América lusa*. Porto Alegre: Ladeira Livros, 2016.
- GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo. *Revista brasileira de História*. São Paulo, n. 21, p. 09-21, set. 1990-fev. 1991.

- _____. *Os andarilhos do bem*. Feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII. Trad. Jonatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. *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.
- _____. *História noturna*. Decifrando o sabá. Trad. Nilson Moulin Louzada. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012.
- GLASER, Edward. Sermons at autos-da-fé: introduction and bibliography. *Studies in Bibliography and Booklore*, v. 2, n. 2, Cincinnati, 1955, p. 53-96.
- GÓES, José Roberto; FLORENTINO, Manolo. Crianças escravas, crianças dos escravos. In: PRIORE, Mary del (org.). *História das crianças no Brasil*. 7. ed. São Paulo: Contexto, 2010, p. 96-105.
- 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.
- _____. *Atos nefandos*. Eclesiásticos homossexuais na teia da Inquisição. Curitiba: Prismas, 2015.
- GONÇALVES, Margareth de Almeida. *Império da fé*. Andarilhas da alma na era barroca. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.
- GONZALEZ, Clarissa Rodrigues; LOPES, Luiz Paulo da Moita. Performance narrativa multimodal de Agrado em *Tudo sobre minha mãe*: desarticulando a autenticidade de gênero. *Revista Brasileira de Linguística Aplicada (RBLA)*, Belo Horizonte, v. 16, n. 4, p. 679-708.
- GOODICH, Michael. *Other Middle Ages*. Witnesses at the Margins of Medieval Society. Philadelphia: University of Pennsylvania Press: 1998.
- GORGULHO, Gilberto da Silva; STORNILOLO, Ivo; ANDERSON, Ana Flora. Apresentação. In: GORGULHO, Gilberto da Silva; STORNILOLO,

- Ivo; ANDERSON, Ana Flora (orgs.). *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002, p. 5.
- GRAMONT, Jérôme de. Antropologia. In: LACOSTE, Jean-Yves (org.). *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Paulinas; Edições Loyola, 2004, p. 149-159.
 - GREEN, James. *Além do carnaval*. A homossexualidade masculina no Brasil do século XX. São Paulo: EDUNESP, 2000.
 - GREEN, James; POLITO, Ronald. *Frescos Trópicos*. Fontes sobre a homossexualidade masculina no Brasil (1870-1980). Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.
 - GREENBERG, David F. *The construction of homosexuality*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
 - GREENBLAT, Stephen. *Ascensão e queda de Adão e Eva*. Trad. Donaldson M. Garschagen. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
 - GROS, Frédéric. Avertissement. In: FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité 4*. Les aveux de la chair. Édition établie par Frédéric Gros. Paris: Éditions Gallimard, 2018, p. I-IX.
 - 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. Las cenizas del deseo. Homosexuales novohispanos a mediados del siglo XVIII. In: ORTEGA, Sergio. *De la santidad a la perversión*. O de porqué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana. México: Editorial Grijalbo, 1986, p. 255-281. (Serie Enlace/Historia)
 - _____. *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.
 - GRUZINSKI, Serge. The ashes of desire: homosexuality in Mid-Seventeenth-Century New Spain. Trad. Ignacio López-Calvo. In: SIGAL, Pete. (Org.). *Infamous Desire*. Male homosexuality in colonial Latin America. Chicago, Londres: The University of Chicago Press, 2003, p. 197-214.

- GUIMARÃES, Carmen Dora. *O homossexual visto por entendidos*. Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2004.
- HACKER, H. M. “The New Burdens of Masculinity”. *Marriage and family living*. V. 19, n. 3, p. 227-233, 1957.
- HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- HAJNAL, J. European marriage patterns in perspective. In: GLASS, D. V., EVERSLEY, D. E. C. (orgs.). *Population in History*. London: 1965. p. 101-143.
- HALICZER, Stephen. *Inquisition and society in the Kingdom of Valencia, 1478-1834*. Berkeley, CA.: University of California Press, 1990.
- HALL, Stuart. Cultural Studies and its theoretical legacies. In: GROSSBERG, L. et alii (eds.). *Cultural Studies*. New York: Routledge, 1992. P.277-294.
- _____. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. 4. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.
- HALPERIN, David. *One hundred years of homosexuality and other essays on Greek love*. New York: Routledge, 1990.
- _____. *Saint Foucault*. Towards a gay hagiography. New York: Oxford University Press, 1995.
- _____. *How to do the history of homosexuality*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2002.
- HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue. In: TADEU, Tomaz (org.). *Antropologia do ciborgue*. As vertigens do pós-humano. 2. ed., 1. reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 33-118.
- HARTOG, François. *Regimes de historicidade*. Presentismo e experiências do tempo. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. (Coleção História e Historiografia)
- HEILBORN, Maria Luiza; CARRARA, Sérgio. Em cena, os homens. *Revista de estudos feministas*. Florianópolis, v. 6, n.2, p. 370-375, 1998.
- HESPANHA, António Manuel. A constituição do Império português. Revisão de alguns enviesamentos correntes. In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda Baptista; GOUVÊA, Maria de Fátima Silva.

O Antigo Regime nos trópicos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

- _____. *Imbecillitas*: as bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime. São Paulo: Annablume, 2010.
- _____. A monarquia: a legislação e os agentes. In: MONTEIRO, Nuno Gonçalo. (Org.). *História da vida privada em Portugal*. A Idade Moderna. Lisboa: Temas e Debates, Círculo de Leitores, 2011, p. 12-31.
- _____. Os modelos normativos. Os paradigmas literários. MONTEIRO, Nuno Gonçalo. (Org.). *História da vida privada em Portugal*. A Idade Moderna. Lisboa: Temas e Debates, Círculo de Leitores, 2011, p. 58-70.
- _____. Depois do Leviathan. In: HESPANHA, António Manuel. *Caleidoscópio do Antigo Regime*. São Paulo: Alameda, 2012, p. 7-40.
- HOBBSAWM, Eric. *Era dos extremos*. O breve século XX: 1914-1991. 2. Ed. Tradução Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- HOCQUENGHEM, Guy. *A contestação homossexual*. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- _____; PRECIADO, Beatriz. *El Deseo Homosexual*. Epílogo El terror anal. Barcelona: Melusina, 2009.
- HOFFMAN, Matthew Cullinan. Introduction. In: DAMIAN, S. Peter. *The Book of Gomorrah*. And St. Peter Damian's struggle against ecclesiastical corruption. Tradução, notas e introdução biográfica Matthew Cullinan Hoffman. New Braunfels, TX: Ite ad Thoman books and media, 2015, p. 9-11.
- _____. Dedication. In: DAMIAN, S. Peter. *The Book of Gomorrah*. And St. Peter Damian's struggle against ecclesiastical corruption. Tradução, notas e introdução biográfica Matthew Cullinan Hoffman. New Braunfels, TX: Ite ad Thoman books and media, 2015, p. 4.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. Metais e pedras preciosas. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. (Org.). *História geral da civilização brasileira*. Tomo I A época colonial. Vol. 2 Administração, economia, sociedade. Rio de Janeiro; São Paulo: DIFEL, 1977, p. 259-310.
- _____. *Raízes do Brasil*. 26. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

- _____. *Visão do Paraíso*. Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. 6. ed. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- HOMERO. *Iliada*. 2. Ed. Tradução dos versos de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.
- HORSWELL, Michael J. Toward an Andean Theory of Ritual Same-sex sexuality and third-gender subjectivity. In: SIGAL, Pete. (Org.). *Infamous Desire*. Male homosexuality in colonial Latin America. Chicago, Londres: The University of Chicago Pres, 2003, p. 25-69.
- HUNT, Nancy Rose. Placing African women's history and locating gender. *Social History*, vol. 4, n. 3, October 1989, p. 359-379.
- HUIZINGA, Johan. *O outono da Idade Média*. Estudos sobre as formas de vida e de pensamento dos séculos XIV e XV na França e nos Países Baixos. Ensaio Peter Burke e Anton von der Lem. Entrevista: Jacques Le Goff. Trad. Francis Petra Janssen. Rev. Técnica: Tereza Aline Pereira de Queiroz. São Paulo: Cosac Naify, 2010.
- IONTA, Marilda. Escritas de si em cartas e *blogs*: figurações da subjetividade feminina. In: RAGO, Margareth; MURGEL, Ana Carolina Arruda de Toledo. (Orgs.). *Paisagens e tramas*. O gênero entre a história e a arte. São Paulo: Intermeios, 2013, p. 11-24.
- ISRAEL, Jonathan I. *Iluminismo radical*. A filosofia e a construção da Modernidade 1650-1750. Trad. Claudio Blanc. São Paulo: Madras, 2009.
- JACQUART, Danielle; THOMASSET, Claude. *Sexualidad y saber médico en la Edad Media*. Trad. José Luis Gil Aristu. Barcelona: Editorial Labor, 1989.
- JAEGER, Werner. *Paideia*. A formação do homem grego. Trad. Artur M. Parreira; Adaptação do texto para a edição brasileira Monica Stahel; Revisão do texto grego Gilson César Cardoso de Souza. 6. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013. (Clássicos WMF)
- JAGOSE, A. *Queer theory*. An Introduction. New York, N.Y.: New York University Press, 1996.
- JEDIN, Hubert. *A history of the Council of Trent*. Vol. I. The struggle for the Council. Trad. Dom Ernest Graf, O.S.B. Edinburgh: Thomas Nelson and Sons Ltd., 1957.

- JORDAN, Mark D. *Convulsing bodies*. Religion and resistance in Foucault. Stanford, CA: Stanford University Press, 2015.
- KAMEN, Henry. *The Spanish Inquisition*. A historical revision. 4. ed. New Haven; London: Yale University Press, 2014.
- KATZ, Jonathan. *Gay/Lesbian Almanac*. A new documentary. Nova Iorque: Harper & Row, 1983.
- _____. *A invenção da heterossexualidade*. Prefacio de Gore Vidal. Trad. Clara Fernandes. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.
- KIRSCH, Johan Peter. St. Methodius of Olympus. In: HERBERMANN, Charles G.; PACE, Edward A.; PALLEN, Condé B.; SHAHAN, Rev. Thomas J.; WYNNE, Rev. John J. (Org.). *Catholic Encyclopedia*. An International Work of Reference on the Constitution, Doctrine, Discipline, and History of the Catholic Church. Vol. 10. New York: The Encyclopedia Press, 1913. Disponível em: [https://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_\(1913\)/St._Methodius_of_Olympus](https://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_(1913)/St._Methodius_of_Olympus). Acesso em dezembro 2019.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado*. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Trad. Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira. Revisão da tradução: César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. Puc-Rio, 2006.
- KRISTEVA, Julia. *Powers of horror*. An essay on abjection. Translated by Leon S. Roudiez. New York City: Columbia University Press, 1982.
- KUSHNER, Tony. *Angels in America*. A gay fantasia on national themes. Part One: Millenium Approaches. Part Two: Perestroika. New York: Theatre Communications Group, 2003.
- LA RONCIÈRE, Charles de. A vida privada dos notáveis toscanos no limiar da Renascença. In: DUBY, Georges. (Org.). *História da vida privada 2*. Da Europa feudal à Renascença. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 166-312.
- LAGO, Mara Coelho de Souza; WOLFF, Cristina Scheibe. “Masculinidades, diferenças, hegemonias”. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis, v. 21, n.1, p.241-282, 2013.

- LAPORTE, Dominique. *Historia de la mierda*. Trad. Nuria Pérez de Lara. Valencia, España: Pre-textos, 1989.
- LAQUEUR, Thomas. *Making sex*. Body and gender from the greeks to freud. Cambridge, Massachusetts; London, England: Harvard University Press, 1992.
- _____. *Inventando o sexo*. Corpo e gênero dos gregos a Freud. Trad. Vera Whately. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- LARA, Sílvia Hunold. *Campos de violência*. Escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro 1750-1808. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- _____. *Fragmentos setecentistas*. Escravidão, cultura e poder na América portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- LASLETT, Peter. Introduction: the history of the family. In: LASLETT, Peter, WALL, Richard (orgs.). *Household and family in past time*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- _____. Family and household as work group and kin group: areas of traditional Europe compared. In: WALL, R., LASLETT, P., ROBIN, J. (eds.). *Family forms in historic Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. p. 513-563.
- LE GALL, Jean-Marie. A virilidade dos clérigos. CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. (Orgs.). *História da virilidade*. 1. A invenção da virilidade da Antiguidade às Luzes. Trad. Francisco Morás. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 242-263.
- LE GOFF, Jacques. *Para um novo conceito de Idade Média*. Tempo, trabalho e cultura no Ocidente. Trad. Maria Helena da Costa Dias. Editorial Estampa: Lisboa, 1979. (Nova História, 5).
- _____. *História e memória*. Trad. Bernardo Leitão... [et al.]. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990. (Coleção Repertórios)
- _____. Prefácio. In: BROWN, Peter. *A ascensão do cristianismo no Ocidente*. Trad. Eduardo Nogueira. Rev. Saul Barata. Lisboa: Editorial Presença, 1999, p. 9-10.
- _____. *São Francisco de Assis*. Trad, Marcos de Castro. 6. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

- _____. *A bolsa e a vida*. Economia e religião na Idade Média. Trad. Rogério Silveira Muoio; Revisão técnica Hilário Franco Júnior. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- _____. *A civilização do Ocidente Medieval*. Trad. José Rivair de Macedo. Bauru, Sp: Edusc, 2005. (Coleção História)
- LEBRUM, François. Reformas: devoções comunitárias e piedade pessoal. In: CHARTIER, Roger. (Org.). *História da vida privada 3*. Da Renascença ao Século das Luzes. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 76-112.
- LÉO, Fabiana. *Os capitães-generais e a resistência quilombola (1711-1722)*. A construção de um discurso contra a rebelião escrava nas Minas auríferas. 2015. 142f. Dissertação (mestrado em História). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2015.
- 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.
- LIBBY, Douglas Cole. Repensando o conceito de paternalismo escravista nas Américas. In: PAIVA, Eduardo França; IVO, Isnara Pereira (orgs.). *Escravidão, mestiçagem e histórias comparadas*. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: PPGH-UFMG; Vitória da Conquista: Edunesb, 2008, p. 27-39.
- LIBERA, Alain. *A filosofia medieval*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário, Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. 2. Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- LIMA, Lana Lage da Gama. O Tribunal do Santo Ofício da Inquisição: o suspeito é culpado. *Revista de sociologia e política*, n. 13, p. 17-21, nov. 1999.
- _____. 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.

- LIMA, Marcelo Pereira. (Re) inventando o corpo do sodomita no Medievo Ibérico: algumas reflexões à luz dos *Gender Studies*. In: MARTINS, Ana Cláudia Aymoré; VERAS, Elias Ferreira (org.). *Corpos em aliança*. Diálogos, interdisciplinares sobre gênero, raça e sexualidade. Curitiba: Appris, 2020, p. 175-198
- LIMA, Maria Lúcia Chaves; MOREIRA, Ana Cleide Guedes. AIDS e feminização: os contornos da sexualidade. *Rev. Mal-Estar Subj.*, Fortaleza, v. 8, n. 1, p. 103-118, mar. 2008, p. 105. Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1518-61482008000100006&lng=pt&nrm=iso. Último acesso em setembro 2020.
- 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.
- LONG, Kathleen P. *Hermaphrodites in Renaissance Europe*. Women and gender in the early Modern World. Aldershot, UK: Ashgate, 2006.
- LOPES, Luiz Fernando Rodrigues. *Vigilância, Distinção e Honra*. Inquisição e Dinâmica dos poderes locais no sertão das minas setecentistas. Curitiba: Editora Prismas, 2014.
- LOPEZ, Damián. La prueba de la experiencia. Reflexiones en torno al uso del concepto de experiencia en la historiografía reciente. *Prismas, revista de história intelectual*, n. 16, 2012, p. 33-52.
- 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.
- LOURENÇO, Leonardo Coutinho. *Palavras que o vento leva*. A parenética inquisitorial portuguesa dos Áustrias aos Braganças (1605-1673). Dissertação (mestrado em História). Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia; Departamento de História, Niterói, RJ, 2016.
- LOURO, Guacira Lopes. *Um corpo estranho*. Ensaios sobre sexualidade e teoria queer. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2004.

- _____. *Um corpo estranho*. Ensaios sobre sexualidade e teoria queer. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- LOWENKRON, Laura. *O monstro contemporâneo*. A construção social da pedofilia em múltiplos planos. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2015. (Sexualidade, gênero e sociedade. Sexualidades e cultura)
- LOYN, Henry R. *Dicionário da Idade Média*. Trad. Álvaro Cabral. Revisão Técnica Hilário Franco Júnior. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- LOZANO, Genero. The battle for marriage equality in Mexico, 2001-2011. In: Pierceson, Jason; PIATTI-CROCKER, Adriana; SCHALENBERG, Shawn (orgs.). *Same-sex marriage in Latin America*. Promise and Resistance. Plymouth, UK: Lexington Books, 2013, p. 151-165.
- LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa; posfácio: Silvano Santiago. 5. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.
- MACDONALD, Michael. *Mystical Bedlam*. Madness, anxiety and healing in Seventeenth Century England. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. (Cambridge Studies in the History of Medicine)
- MACEDO, Ana Gabriela; AMARAL, Ana Luísa. (Orgs.). *Dicionário da crítica feminista*. Porto: Afrontamento, 2005.
- MACHADO, Maria Helena Pereira Toledo. *Crime e escravidão*. Trabalho, luta e resistência nas lavouras paulistas (1830-1888). São Paulo: Brasiliense, 1987.
- MACHADO, Roberto. Impressões de Michel Foucault. São Paulo: n-1 edições, 2017.
- MACRAE, Edward. Os respeitáveis militantes e as bichas loucas. In: COLLING, Leandro. (Org.). *Stonewall 40+ o que no Brasil?*. Salvador: EDUFBA, 2011, p. 21-36.
- MAIA, Cláudia. *A invenção da solteirona*. Conjugalidade moderna e terror moral. Minas Gerais (1890-1948). Ilha de Santa Catarina: Ed. Mulheres, 2011.

- MALACCO, Felipe Silveira de Oliveira. *O Gâmbia no mundo Atlântico*. Fulas, jalofos e mandingas no comércio global moderno (1580-1630). Curitiba: Editora Prismas, 2017.
- 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.
- MANICKI, Anthony. Técnicas de si e subjetivação no cristianismo primitivo: uma leitura do curso *Do governo dos vivos*. In: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de. (Orgs.). *Foucault e o cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 57-72. (Coleção Estudos Foucaultianos).
- MANN, Horace K. *The lives of the Popes in the Middle Ages*. St. Louis: B. Herdey, 1910, vol. 6.
- MANSELLI, Raoul. *La religion populaire au Moyen Âge*. Problèmes de méthode et d'histoire. Conférence Albert-Le-Grand 1973. Paris: Institut D'Études Médiévales Albert-Le-Grand, 1975.
- MARA-MCKAY, Nico. Becoming Gendered: Two Medieval Approaches to Intersex Gender Assignment. *Prandium - The Journal of Historical Studies*, The Department of Historical Studies, University of Toronto Mississauga, Vol. 7, No. 1 (2018). Disponível em: <file:///C:/Users/User/Downloads/32116-Article%20Text-76431-2-10-20190121.pdf>. Último acesso em dezembro 2019.
- MARCOCCI, Giuseppe. O arcebispo de Braga, D. Frei Bartolomeu dos Mártires (1559-82): um caso de inquisição pastoral? *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, 9 (2009), p. 119-146.
- _____. A fundação da Inquisição em Portugal: um novo olhar. *Lusitania Sacra*, 23, jan.-jun. 2011, p. 17-40.
- MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição portuguesa*. (1536-1821). Lisboa: A esfera do livro, 2013.
- MARTINS, Catarina Isabel Caldeira. Mulheres poderosas: gênero, raça, sexualidade, classe, nação e outras categorias nômadas na literatura contemporânea de mulheres africanas. In: COLLING, Leandro. *Dissidências sexuais e de gênero*. Salvador: EDUFBA, 2016, p. 177-191.

- 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.
- MATTOS, Hebe Maria. A escravidão moderna nos quadros do Império português: o Antigo Regime em perspectiva atlântica. In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda Baptista; GOUVÊA, Maria de Fátima Silva. (Orgs.). *O Antigo Regime nos Trópicos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 141-162.
- MATTOS, Yllan de. *A última Inquisição*. Os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino (1763-1769). Dissertação [mestrado em história] – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009.
- _____. *A Inquisição contestada*. Críticos e críticas ao Santo Ofício português (1605-1681). Rio de Janeiro: Mauad; Faperj, 2014.
- MATTOSO, Kátia de Queirós. O filho da escrava (Em torno da Lei do Ventre Livre). *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 8 n. 16, p. 37-55. mar/1988 - ago/1988.
- MCINTOSH, Mary. The homosexual role, *Social Problems*, 16, 1968, 182-192.
- MCLAREN, Margareth A. *Foucault, feminismo e subjetividade*. São Paulo: Intermeios, 2016, p. 48-60.
- MCNEILL, John. *The Church and the homosexual*. Kansas City: Beacon Press, 1976.
- MERQUIOR, J. G. *Michel Foucault ou o nihilismo de cátedra*. Trad. Donaldson M. Garschagen. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985. (Coleção Logos)
- 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.

- MILLS, Robert. *Seeing sodomy in the middle ages*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2015.
- MISKOLCI, Richard. A teoria queer e a sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 11, n. 21, p. 150-182, jan.- jun. 2009.
- _____. Não somos, queremos – reflexões *queer* sobre a política sexual brasileira contemporânea. In: COLLING, Leandro. (Org.). *Stonewall 40+ o que no Brasil?*. Salvador: EDUFBA, 2011, p. 37-56.
- _____. *Teoria Queer*. Um aprendizado pelas diferenças. Belo Horizonte: Autêntica Editora; UFOP, Universidade Federal de Ouro Preto, 2012. (Série Cadernos da Diversidade; 6)
- _____. *O desejo da nação*. Masculinidade e branquitude no Brasil de fins do XIX. Prefácio Margareth Rago. Apresentação Mariza Correa. São Paulo: Annablume, 2013. (Coleção Queer)
- MOLINA, Fernanda. Entre pecado y delito: la administración de la justicia y los límites documentales para el estudio de la sodomía en el Virreinato del Perú (siglos XVI-XVII). *Allpanchis*, Lima, Peru, ano XXXIX, n. 71, primeiro semestre 2008, p. 141-186.
- _____. La herejización de la sodomía en la sociedad moderna. Consideraciones teológicas y praxis inquisitorial. *Hispania Sacra*, LXII, 126, jul.- dez. 2010, p. 539-562.
- MONJAS BENEDITINAS. Cipriano de Cartago. Introdução geral. Vida. In: CIPRIANO, Santo, Bispo de Cartago. *Obras Completas I* [livro eletrônico]. Trad. Monjas Beneditinas, Antonio Marchionni. São Paulo: Paulus, 2016, p. 10-13. Coleção Patrística.
- MONTEIRO, Alex Silva. O pecado dos anjos: a infância na Inquisição portuguesa. In: VAINFAS, Ronaldo; FEITLER, Bruno; LAGE, Lana (orgs.). *A Inquisição em xeque*. Temas, controvérsias, estudos de caso. Rio de Janeiro: Ed UERJ, 2006, p. 225-235.
- MONTEIRO, Nuno Gonçalo. (Org.). *História da vida privada em Portugal*. A Idade Moderna. Lisboa: Temas e Debates, Círculo de Leitores, 2011.

- MONTER, E. William. La sodomie à l'époque moderne en Suisse romande. *Annales. Economies, sociétés, civilisations*. Ano 29º, n. 4, 1974, p. 1023-1033.
- MORAIS, Vinicius de Freitas. O assassinato do santo Niño de La Guardia e as dinâmicas da acusação de crime ritual contra os judeus na década de 1490. *Anais da XII Jornada de Estudos Históricos professor Manuel Salgado*. PPGH/UFRJ, v. 3, Rio de Janeiro, 2017, p. 977-993.
- MORGEN, Michèle. Carne. In: LACOSTE, Jean-Yves (org.). *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Paulinas; Edições Loyola, 2004, p. 352-4.
- MORMANDO, Franco. "Nudus nudum Christum sequi": the Franciscans and differing interpretations of male nakedness in Fifteenth-century Italy. *Fifteenth-century Studies*, Rochester, NY, 33, 171-197, 2008.
- MOTA, Jorge Cesar. A estrutura formal da argumentação de São Paulo e as suas possíveis relações com a lógica estoíca. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 1, p. 173-214, 1974. Available from http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31731974000100011&lng=en&nrm=iso. Acesso em dezembro 2019.
- 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. *Ciência e Cultura*. V. 40, p. 120-139, 1988.
- _____. *Escravidão, Homossexualidade e Demonologia*. São Paulo: Ícone, 1988.
- _____. Pedofilia e pederastia no Brasil Antigo. In: PRIORE, Mary del (org.). *História da criança no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1991, p. 44-61. (Caminhos da história).
- _____. *Justitia et Misericórdia: a Inquisição portuguesa e a repressão ao nefando pecado da sodomia*. In: NOVINSKY, Anita; CARNEIRO, Maria Luiza Tucci (orgs.). *Inquisição*. Ensaios sobre mentalidade, heresia e arte. Rio de Janeiro: Expressão e cultura; São Paulo: EDUSP, 1992, p. 703-738.
- _____. Etno-história da homossexualidade na América Latina. Comunicação apresentada no *Seminario-Taller de historia de las*

mentalidades y los imaginarios. Pontíficia Universidad Javerina de Bogotá, Colômbia, Departamento de História e Geografia, 1994.

- _____. A Inquisição no Maranhão. São Luís: EDUFMA, 1995.
- _____. Revolução homossexual: o poder de um mito. *Revista USP*, São Paulo, n. 49, p. 40-59, março/maio 2001.
- _____. Cripto-sodomitas em Pernambuco colonial. *Revista ANTHROPOLÓGICAS*, ano 6, volume 13(2): 7-38, Recife, PE, 2002, p. 7-38.
- _____. In vino veritas: vinho e aguardente no cotidiano dos sodomitas luso-brasileiros à época da Inquisição. In: VENÂNCIO, Renato Pinto; CARNEIRO, Henrique. *Álcool e drogas na história do Brasil*. São Paulo: Alameda; Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2005, p. 47-70.
- _____. 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.
- _____. Sodomia não é heresia: dissidência moral e contracultura revolucionária. In: ASSIS, Angelo Adriano Faria de; MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça; MATTOS, Yllan de. (Orgs.). *Um historiador por seus pares*. Trajetórias de Ronaldo Vainfas. São Paulo: Alameda, 2017, p. 91-108.
- MSIBI, Thabo. As mentiras que nos contaram: sobre a (homo)sexualidade na África. In: REA, Caterina; FONSECA, João Bosco Soares da; SILVA, Ana Catarina Benfica Barbosa (orgs.). *Traduzindo a África Queer II*. Figuras da dissidência sexual e de gênero em contextos africanos. Salvador: Editora Devires, 2020, p. 197-201.
- MUCHAIL, Salma Tannus. Foucault: uma introdução. In: *Trans/Form/Ação*. São Paulo: 3, p. 127-140, 1980.
- _____. Insurreições espirituais. In: RAGO, Margareth; GALLO, Silvio. (Orgs.). *Michel Foucault e as insurreições*. É inútil revoltar-se? São Paulo: CNPq, Capes, Fapesp, Intermeios, 2017, p. 177-186.

- MUNIZ, Márcio Ricardo Coelho. 1531: Gil Vicente, judeus e a instauração da Inquisição em Portugal. *Contexto*, Vitória, ES, v. 7, p. 95-108, 2000.
- MURRAY, Stephen; ROSCOE, Will (orgs.). *Boy-wives and Female Husbands*. Studies of African homosexualities. London: Macmillan, 1998.
- NAPHY, William. *Born to be gay*. História da homossexualidade. Trad. Jaime Araújo. Lisboa: Edições 70, 2004.
- NAPOLITANO, Minisa Nogueira. A sodomia feminina na primeira visitação do Santo Ofício ao Brasil. In: *Revista Hoje*. N.3, 2004, p. 1-11.
- NASCIMENTO, Aires A. A tradução portuguesa da Vita Christi de Ludolfo da Saxônia: obra de príncipes em “serviço de Nosso Senhor e proveito comum”. *Didaskalia*, Revista da Faculdade de Teologia – Lisboa. N. XXIX, 1999.
- NAVARRO-SWAIN, Tania. História, construção e limites da memória social. In: RAGO, Margareth; FUNARI, Pedro Paulo (orgs.). *Subjetividades antigas e modernas*. São Paulo: Annablume, 2008, p. 29-46.
- _____. A história é sexuada. In: RAGO, Margareth; MURGEL, Ana Carolina Arruda de Toledo. (Orgs.). *Paisagens e tramas*. O gênero entre a história e a arte. São Paulo: Intermeios, 2013, p. 51-60.
- NDASHE, Sibongile. A história única a homofobia africana é perigosa para o ativismo LGBTI. In: REA, Caterina; PARADIS, Clarisse Goulart; AMANCIO, Izzie Madalena Santos (orgs.). *Traduzindo a África Queer*. Salvador: Editora Devires, 2018, p. 78-88.
- NEDERMAN, Cary J.; TRUE, Jacqui. The third sex. The idea of the hermaphrodite in twelfth-century Europe. *Journal of the History of Sexuality*, vol. 6, n. 4, 497-517, (Abril 1996).
- NELLI, René. *Os cátaros*. Trad. Isabel Saint-Aubyn. Lisboa: Edições 70, 1980.
- 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 Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- _____. *Genealogia da moral*. Uma polêmica. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- NORTON, Howard W. An analysis of a sermon preached against the jews at the Portuguese Inquisition. In: NOVINSKY, Anita; CARNEIRO, M. Luiza Tucci (orgs.). *Inquisição*. Ensaio sobre mentalidade, heresias e arte. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura; São Paulo: EDUSP, 1992, p. 503-511.
- NORTON, Rictor. *F*ck Foucault*. How Eighteenth-Century Homosexual History Validates the Essentialist Model, p. 1-2. Disponível em: <<http://rictornorton.co.uk/fuckfouc.pdf>>. Acesso em: out. 2020
- NOVAIS, Fernando A. *Portugal e Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)*. 4. ed. São Paulo: Editora HUCITEC, 1986.
- _____. 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.
- _____. O reformismo ilustrado luso-brasileiro: alguns aspectos. In: NOVAIS, Fernando A. *Aproximações*. Ensaio de história e historiografia. São Paulo: Cosac Naify, 2005, p. 167-182.
- 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.
- OESTREICH, Gerhard. *Neostocism and the Early Modern State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- OLIVAL, Fernanda. Rigor e interesses: os estatutos de limpeza de sangue em Portugal. *Cadernos de Estudos Sefarditas*, n. 4, p. 151-182, 2004.

- _____. Os lugares e espaços do privado nos grupos populares e intermédios. In: MONTEIRO, Nuno Gonçalo. (Org.). *História da vida privada em Portugal*. A Idade Moderna. Lisboa: Círculo de Leitores; Temas e Debates, 2011, p. 244-275.
- OLIVEIRA, Leandro. Entre discursos, jeitos e gestos: performance de gênero e sexualidade no mercado erótico de travestis e cross-dressers. In: LOPES, Luiz Paulo da Moite; BASTOS, Liliana Cabral. (Orgs.). *Para além da identidade*. Fluxos, movimentos e trânsitos. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 235-259.
- 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.
- OLIVEIRA, Vanessa S. Gender, foodstuff production and trade in late-eighteenth century Luanda. *African Economic History*, University of Wisconsin Press, Vol. 43, 2015, p. 57-81.
- OLIVEIRA JÚNIOR, Virgílio Coelho de. *O fio de Ariadne* [manuscrito]: desilusão e sensibilidade política em “Os Maias”, de Eça de Queiroz. Tese (doutorado). Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 438f, 2018.
- OLTRAMARI, Leandro Castro. Barebacke: roleta russa ou ética sadeana? *Cadernos de Pesquisa interdisciplinar em Ciências Humanas*. Florianópolis, v. 6, n. 72, p. 2-19, jan. 2005.
- ORTEGA, Francisco. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Edições Graal Ltda., 1999.
- Oyèwùmí, Oyèrónkẹ. *The invention of women*. Making an African sense of Western gender discourses. Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 1997.
- 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 Andalusi, s/d.

- PAIVA, Antonio Cristian Saraiva. Amizade e modos de vida gay: por uma vida não fascista. In: ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz de; VEIGA-NETO, Alfredo; SOUZA FLHO, Alípio de. (Orgs.). *Cartografias de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008, p. 53-67.
- PAIVA, Eduardo França. *Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII*. Estratégias de resistência através dos testamentos. São Paulo: Annablume, 1995.
- _____. *Escravidão e universo cultural na colônia*. Minas Gerais, 1716-1789. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.
- _____. 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 da Ibero-América entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagem e o mundo do trabalho). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- PAIVA, José Pedro. *Os bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006.
- _____. *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.
- PALOMO, Federico. *Fazer dos campos escolas excelentes*. Os jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian; Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2003.
- _____. Confesionalización. In: BETRÁN, José Luis; HERNÁNDEZ, Bernat; MORENO, Doris (orgs.). *Identidades y fronteras culturales en el*

mundo ibérico de la Edad Moderna. Bellaterra (Barcelona): Universitat Autònoma de Barcelona; Servei de Publicacions, 2016, p. 69-89.

- PARISH, Helen. *Clerical celibacy in the West*. c. 1100-1700. Farnham, U.K.: Ashgate Publishing Limited, 2010.
- PASSAMANI, Guilherme Rodrigues. *O Arco-íris (des)coberto*. Santa Maria, RS: Ed. da UFSM, 2009.
- PELÚCIO, Larissa. Traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos queer no Brasil? *Periódicus*, Salvador, BA, v. 1, n. 1, p. 68-91, mai./out. 2014.
- PEREIRA, Juliana Torres Rodrigues. *Bruxas e demônios no arcebispado de Braga*. Uma análise da visitação inquisitorial de 1565. Rio de Janeiro: Dissertação (mestrado) UFRJ, IH, Programa de Pós-graduação em História Social, 2012.
- PEREIRA, Nilton Mullet. Fin amour: as condições de existência no mundo medieval. In: TEIXEIRA, Igor Salomão; ALMEIDA, Cybele Crossetti de. (Orgs.). *Reflexões sobre o Medievalo III*. Práticas e saberes no ocidente medieval II. São Leopoldo, RS: Oikos, 2013, p. 75-102.
- PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. Queer nos trópicos. *Contemporânea - Revista de sociologia da UFSCar*. São Carlos, SP, v. 2, n. 2, p. 371-394, jul./dez. 2012.
- PEREIRA, Rita de Cássia Mendes. Práticas de magia e personagens mágicas nas fontes eclesiásticas do Ocidente medieval. *Politeia: história e sociologia*, Vitória da Conquista, v. 1, n. 1, p. 69-87, 2001.
- PÉRET, Flávia. *Imprensa gay no Brasil*. Entre a militância e o consumo. São Paulo: Publifolha, 2011.
- PERLONGHER, Néstor. *O negócio do michê*. A prostituição viril em São Paulo. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- 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.

- PINTO, Felipe Martins. A Inquisição e o sistema inquisitório. *Rev. Fac. Direito UFMG*, Belo Horizonte, n. 56, p. 189-206, jan./jun. 2010.
- PINTO, Matheus Rodrigues. *Reconstruindo as muralhas de Sodoma*. Homossexualidade no mundo luso-brasileiro no século XVII. Dissertação (Mestrado em História Moderna), Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Programa de Pós-graduação em História, 2015.
- POLLO, Vera. A perversão e a teoria Queer. *Concinnitas*, ano 16, vol. 01, n. 26, jul. 2015, p. 121-135.
- POOVEY, Mary. *Feminism and deconstruction*. *Feminist Studies*. University of Maryland, v. 14, n. 1, p. 51-66, spring 1988.
- POPE, Marvin. *The Interpreter's Dictionary of the Bible*. Supplementary Volume. Nashville, Tenn: Abingdon, 1976, p. 415-7.
- PORTER, Roy. História do corpo. In: BURKE, Peter (org.). *A escrita da história*. Novas perspectivas. Trad. Magda Lopes. São Paulo: Editora Unesp, 2011, p. 297-333.
- PRADO FILHO, Kleber; LOBO, Lilia Ferreira; LEMOS, Flávia Cristina Silveira. A história do presente em Foucault e as lutas sociais. *Fractal, Rev. Psicol.*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 1, p. 29-42, jan. / abr. 2014.
- PRADO JR, Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 2006.
- PRAXEDES, Vanda Lúcia. Mulheres concubinas de padres: tramas e enredos dos amores proibidos. In: MAIA, Cláudia; PUGA, Vera Lúcia (orgs.). *História das mulheres e do gênero em Minas Gerais*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2015.
- PRECIADO, Paul-Beatriz. *Manifesto contrassexual*. Trad. Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2014.
- _____. *Testo Junkie*. Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica. Trad. Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- _____. *Intervenção de Paul B. Preciado nas Jornadas da Escola da Causa Freudiana*. Trad. Camila Kushnir. Disponível em <https://resistaorp.blog/2019/12/12/intervencao-de-paul-b-preciado-nas>

[jornadas-da-escola-da-causa-freudiana/?fbclid=IwAR0dMMbKpwCnvDa5pOMkYUA-9nfKj17aYk6BExNB5AJJMFnde6ooEpiQtlM](https://www.facebook.com/jornadas-da-escola-da-causa-freudiana/?fbclid=IwAR0dMMbKpwCnvDa5pOMkYUA-9nfKj17aYk6BExNB5AJJMFnde6ooEpiQtlM). Último acesso em dezembro 2019.

- _____. *Um apartamento em Urano*. Crônicas de travessia. Trad. Eliana Aguiar. Prefácio Virginie Despentes. Rio de Janeiro: Zahar, 2019.
- PRESTAGE, Edgar. *D. Francisco Manuel de Mello*. Esboço biographico. Coimbra, 1914.
- PRIORE, Mary del. Homens e mulheres: o imaginário sobre a esterilidade na América portuguesa. *História, Ciências, Saúde*. Vol. VIII (1), mar./jun. 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/hcsm/v8n1/a05v08n1.pdf>. Último acesso out. 2020.
- _____. *Ao sul do corpo*. Condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil colônia. São Paulo: Editora Unesp, 2009.
- _____. 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.
- _____. O cotidiano da criança livre no Brasil entre a colônia e o Império. In: PRIORE, Mary del (org.). *História das crianças no Brasil*. 7. ed. São Paulo: Contexto, 2010, p. 47-58.
- _____. (Orgs.). *História dos homens no Brasil*. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- PRIORE, Mary del; AMANTINO, Marcia. (Orgs.). *História do corpo no Brasil*. São Paulo: Editora UNESP, 2011.
- PRODI, Paolo. *Uma história da justiça*. Do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito. Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Coleção justiça e direito)
- PROSPERI, Adriano. *Tribunais da Consciência*. Inquisidores, confessores, missionários. Trad. Homero Freitas de Andrade. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.
- QUEIRÓS, Eça de. O crime do padre Amaro. In: QUEIRÓS, Eça de. *Obras completas*. Volume 1. Organização geral, introdução, explicações

marginais e apêndices João Gaspar Simões. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar S.A., 1986, p. 233-550.

- RAGO, Margareth. *Do Cabaré ao lar. A utopia da cidade disciplinar. Brasil, 1890-1930*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.
- _____. O efeito-Foucault na historiografia brasileira. *Tempo Social; Rev. Sociol. USP*, S. Paulo, 7(1-2): 67-82, outubro de 1995.
- _____. 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.
- _____. Michel Foucault e o zoológico do Rei. In: ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz de; VEIGA-NETO, Alfredo; SOUZA FLHO, Alípio de. (Orgs.). *Cartografias de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008, p. 253-267.
- RANUM, Orest. Os refúgios da intimidade. In: CHARTIER, Roger. (Org.). *História da vida privada 3. Da Renascença ao Século das Luzes*. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 211-262.
- 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.
- REINHARD, Wolfgang. Confessionalizzazione forzata? Prolegomeni ad una teoria dell'età confessionale. In: *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*, 8, 1982, p. 13-37.
- _____. Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione. Un discorso storiografico. In: PRODI, Paolo (org.). *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioeve ed età moderna*. Bolonha: Il Mulino, 1994, p. 101-123.
- REIS, Arthur César Ferreira. A ocupação portuguesa do vale amazônico. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. *História geral da civilização brasileira*. Tomo I A Época Colonial Volume 1 Do descobrimento à expansão territorial. 16. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008, p. 283-293.

- REIS, José Carlos. *Escola dos Annales*. A inovação em História. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- _____. *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.
- REIS, Liana Maria. *Crimes e escravos na capitania de todos os negros*. Minas Gerais, 1720-1800. São Paulo: Aderaldo & Rothschild, 2008.
- 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.
- REVEL, Jacques. Os usos da civilidade. In: CHARTIER, Roger. (Org.). *História da vida privada 3*. Da Renascença ao Século das Luzes. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 169-210.
- REVEL, Judith. *Dicionário Foucault*. Trad. Anderson Alexandre da Silva; revisão técnica Michel Jean Maurice Vincent. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- RIBEIRO, Benair Alcaraz Fernandes. *Arte e Inquisição na Península Ibérica*. (A arte, os artistas e a Inquisição). Tese (doutorado em História). Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de História, Programa de Pós-graduação em História Social, São Paulo, 2006.
- RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento; Justificando, 2017.
- RIBEIRO JÚNIOR, Benedito Inácio. Estudos queer na historiografia brasileira. In: SOUSA NETO, Miguel Rodrigues de; GOMES, Aguinaldo

Rodrigues (orgs.). *História & teoria queer*. Salvador, BA: Editora Devires, 2018, p. 143-173.

- RIBEIRO JÚNIOR, João. *Pequena história das heresias*. Campinas, SP: Papirus, 1989.
- RICH, Adrienne. Compulsory heterosexuality and lesbian existence. In: RICH, Adrienne. *Blood, bread and poetry*. Selected prose, 1979-1985. London: Virago, 1986.
- RICH, Adrienne. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. *Bagoas*. Estudos gays, gênero e sexualidade. Tradução Carlos Guilherme do Valle, Natal, RN, v. 04, n. 05, p. 18-44, 2010.
- RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, desvio e danação*. As minorias na Idade Média. Trad. Marco Antonio Esteves da Rocha, Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.
- RILEY, Denise. "Am I that name?". Feminism and the category of "women" in history. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1995.
- RÍOS, Paola Arboleda. ¿Ser o estar "queer" en Latinoamérica? El devenir emancipador en: Lemmebel, Perlongher y Arenas. *Ícanos*. Quito, Equador, n. 39, p. 111-121, jan. 2011.
- RIVAS, Felipe. Diga "queer" con la lengua afuera: Sobre las confusiones del debate latinoamericano. In: *Por un feminismo sin mujeres*. Fragmentos del Segundo Circuito Disidencia Sexual. Santiago, Chile: Territorios Sexuales Ediciones; Coordinadora Universitaria por la Disidencia Sexual, 2011, p. 59-66.
- ROCHA, Cássio Bruno de Araujo. O estranho sodomita. In: LIMA, Douglas; LÉO, Fabiana; CHAGAS, Gabriel; GONÇALVES, Gislaïne; ROCHA, Igor; REZENDE, Leandro; TORRES, Ludmila; PARREIRA, Luíza; FERREIRA, Maria Clara C. S.; FRIZZONE, Mateus; REZENDE, Mateus; PAULINELLI, Rodrigo. (Orgs.). *Cadernos de Paleografia*. Número 1. Belo Horizonte: Imprensa Oficial de Minas Gerais, 2014, p. 195-235.
- _____. *Masculinidades e Inquisição*. Gênero e sexualidade na América portuguesa. Jundiaí, SP: Paco Editorial, 2016.

- _____. Sodomia e gênero no tribunal da Inquisição: amantes hetero e homoeróticos entre a masculinidade e a feminilidade na América portuguesa. In: SOUZA, Wlaumir Doniseti de (org.). *Sociedade, história e relações de gênero*. Jundiaí, SP: Paco Editorial, 2016.
- _____. Sodomitas no mundo ibérico quinhentista: afirmação e subversão dos padrões identitários da masculinidade. *Bagoas, estudos gays, gênero e sexualidade*, Natal, RN, n. 14, 2016, p. 13-40.
- _____. Teoria Queer entre a Pós-modernidade e o Presentismo: um caminho crítico possível?. *Periódicus*, Salvador, n. 6, v. 1, p. 212-240, nov. 2016-abr. 2017.
- _____. De violência e fama pública: uma análise das hierarquias sexo-raciais nas Minas setecentistas através do processo inquisitorial do cirurgião Lucas da Costa Pereira (Paracatu, 1746-1755). *Portuguese Studies Review*. Edited Volumes, v. 4, As Minas Gerais do Brasil: Economia, ciência e cultura nos séculos XVIII e XIX. Edição organizada por Rafael de Freitas e Souza; Sirleia Maria Arantes; Weder Ferreira de Silva. Peterborough, Ontário: Baywolf Press, 2019, p. 67-110.
- ROCKE, Michael. *Forbidden friendships*. Homosexuality and male culture in Renaissance Florence. New York; Oxford: Oxford University Press, 1996.
- RODRIGUES, Aldair Carlos. *Sociedade e Inquisição em Minas Colonial*. Os Familiares do Santo Ofício (1711-1808). Dissertação (Mestrado em História). São Paulo: Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2007.
- _____. *Poder eclesiástico e Inquisição no século XVIII luso-brasileiro*. Agentes, carreiras e mecanismos de promoção social. São Paulo: Tese (doutorado), USP, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de História, 2012.
- RODRIGUES, Rui Luis. Os processos de profissionalização e sua importância para a compreensão da história do Ocidente na primeira modernidade (1530-1650). *Tempo*, v. 23, n. 1, p. 1-21, jan.-abr. 2017.

- ROMEIRO, Adriana. *Paulistas e emboabas no coração das Minas*. Ideias, práticas e imaginário político no século XVIII. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- _____. *Corrupção e poder no Brasil*. Uma história, séculos XVI a XVIII. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017. (História & Historiografia)
- ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. *Dicionário de psicanálise*. Trad. Vera Ribeiro, Lucy Magalhães; supervisão ed. brasileira: Marco Antonio Coutinho Jorge. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 245-6.
- ROUSSELLE, Aline. *Porneia*. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle. II^e-IV^e siècles de l'ère chrétienne. Paris: Presses Universitaires de France, 1983.
- RUBIN, Gayle. El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo. *Nueva Antropología*, México, v. VIII, n. 30, p. 95-142, 1986.
- _____. O tráfico de mulheres: notas sobre a “economia política” do sexo. In: RUBIN, G. *Políticas do sexo*. Trad. Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Ubu Editora, 2017, p. 9-61.
- _____. Pensando o sexo. Notas para uma teoria radical da política da sexualidade. In: RUBIN, Gayle. *Políticas do sexo*. Trad. Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Ubu Editora, 2017, p. 63-128.
- RUSSELL-WOOD, Anthony John R. *The black man in slavery and freedom in colonial Brazil*. New York: Palgrave Macmillan, 1982.
- _____. Sulcando os mares: um historiador do império português enfrenta a “Atlantic history”. *História*, São Paulo, 28 (1), 2009, p. 17-70.
- _____. 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.
- SÁ, Isabel dos Guimarães. As crianças e as idades da vida. MONTEIRO, Nuno Gonçalo. (Org.). *História da vida privada em Portugal*. A Idade Moderna. Lisboa: Temas e Debates, Círculo de Leitores, 2011, p. 72-95.
- SÁEZ, Javier. El contexto sociopolítico de surgimento de la teoría queer. De la crisis del sida a Foucault. In: GARCÍA, David Córdoba; SÁEZ, Javier; VIDARTE, Paco. (Orgs.). *Teoría Queer. Políticas bolleras*,

maricas, trans, mestizas. 2. ed. Barcelona: Editorial Egales, 2007, p. 67-76.

- SÁEZ, Javier; CARRASCOSA, Sejo. *Pelo cu*. Políticas anais. Trad. Rafael Leopoldo. Belo Horizonte: Letramento, 2016.
- 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.
- SARTRE, Maurice. Ritos e prazeres gregos. *Primeira versão*. Universidade Federal de Rondônia, Centro de Hermenêutica do Presente. Ano IV, n. 186, maio 2005, Porto Velho, RO, Editora Universidade Federal de Rondônia, p. 4-5.
- _____. Virilidades gregas. In: CORBIN, Alain, COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. (Orgs.). *História da virilidade 1*. A invenção da virilidade. Da Antiguidade às Luzes. Trad. Francisco Morás. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 17-70.
- SCHIBANOFF, Susan. Sodomy's mark: Alan of Lille, Jean de Meun, and the medieval theory of authorship. In: BURGER, Glenn; KRUGER, Steven F. (Orgs.). *Queering the Middle Ages*. Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 2001, p. 28-56. (Medieval Cultures, Volume 27)
- SCHILLING, Heinz. Between the territorial state and urban liberty: Lutheranism and Calvinism in the Country of Lippe. In: HSIA, Ronnie

Pochia. (Org.). *The German People and the Reformation*. Ithaca; London: Cornell University Press, 1988, p. 263-283.

- _____. Confesionalization in the Empire: Religious and Societal Change in Germany between 1555 and 1620. In: HSIA, Ronnie Pochia (org.). *Religion, Political Culture and the Emergence of Early Modern Society*. Essays in German and Dutch History. Leiden; Nova Iorque; Colônia: E.J. Brill, 1992, p. 205-245.
- _____. The Second Reformation. Problems and Issues. In: HSIA, Ronnie Pochia (org.). *Religion, Political Culture and the Emergence of Early Modern Society*. Essays in German and Dutch History. Leiden; Nova Iorque; Colônia: E.J. Brill, 1992, p. 247-301.
- SCHMITT, A.; SOFER, J. (orgs.). *Sexuality and Eroticism among Males in Moslem Societies*. New York, London: Routledge 1992.
- 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. *Segredos internos*. Engenhos e escravos na sociedade colonial. 1550-1835. São Paulo: Companhia das Letras; CNPq, 1988.
- _____. 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.
- _____. *Cada um na sua lei*. Tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras; Bauru, SP: Edusc, 2009.
- 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.

- _____. A invisibilidade da experiência. *Projeto História*, tradução Lúcia Haddad, revisão técnica Marina Maluf, São Paulo, ano 16, p. 297-325, fev. 1998.
- SEDGWICK, Eve K. *Epistemology of the closet*. Baltimore; London: The John Hopkins University Press, 1986.
- _____. A epistemologia do Armário. *Cadernos Pagu*. Tradução de Plínio Dentzien. Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero Pagu, n. 28, p. 19-54, jan.-jun. 2007.
- SEGATO, Rita. "Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial". *E-Cadernos Ces*, n. 18, p. 105-131, 2012.
- SIGAL, Peter. (Homo)Sexual desire and masculine power in colonial Latin America: Notes towards an integrated analysis. In: SIGAL, Peter. *Infamous desire*. Male homosexuality in colonial Latin America. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2003, p. 1-24.
- SILVA, Edlene Oliveira. "Quem chegar por último é mulher do padre": as Cartas de Perdão de concubinas de padres na Baixa Idade Média portuguesa. *Cadernos Pagu*, Campinas, SP, (37), julho-dezembro de 2011: 357-386.
- SILVA, Ronaldo Manoel. *Raízes da intolerância*. Inquisição e sodomitas em Pernambuco colonial. Brasília: Edições do Senado Federal, 2016.
- SILVEIRA, Fernando de Almeida; FURLAN, Reinaldo. Corpo e alma em Foucault: postulados para uma metodologia da psicologia. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 14, n. 3, 2003, p. 171-194.
- SILVEIRA, Marco Antônio. *O universo do indistinto*. Estado e sociedade nas Minas setecentistas (1735-1808). São Paulo: Editora Hucitec, 1997.
- _____. Razão de Estado e colonização: algumas questões conceituais e historiográficas. *História*, São Paulo, v. 37, 2018, p. 1-22.
- SILVEIRA, Renato da. Nação africana no Brasil escravista: problemas teóricos e metodológicos. *Afro-Ásia*, 38, 2008, p. 245-301.
- SMITH, Bonnie G. *The gender of history*. Men, women, and historical practice. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1998.

- SOARES, Carolline da Silva. Cipriano e o tratado *De habitum uirginum*: a construção de fronteiras entre as virgens cristãs e a busca pela pureza na igreja de Cartago (séc. III d. C.). *Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos*, Vitória, ES, n. 1, p. 38-53, 2013.
- 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.
- SONTAG, Susan. *Doença como metáfora. Aids e suas metáforas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SOUSA NETO, Miguel Rodrigues de. Rotas desviantes no oco do mundo: desejo e performatividade no Brasil contemporâneo. In: SOUSA NETO, Miguel Rodrigues de; GOMES, Aguinaldo Rodrigues (orgs.). *História & teoria queer*. Salvador, BA: Editora Devires, 2018, p. 21-45.
- 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.
- _____. Formas provisórias de existência: a vida cotidiana nos caminhos, nas fronteiras e nas fortificações. 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. 41-81.
- _____. *Norma e conflito*. Aspectos da história de Minas no século XVIII. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.
- _____. *O sol e a sombra*. Política e administração na América portuguesa do século XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- _____. *Desclassificados do ouro*. A pobreza mineira no século XVIII. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2017.
- SOUZA, Neila Matias de. *Em nome de Deus*. Cavalaria, Igreja, pecado e salvação no Ocidente Medieval (Séc. XIII). São Luís, MA: Café & Lápis; FAPEMA: 2015.

- SOUZA, Ramon José Ayres. Neurótico obsessivo entre o mal constitutivo e a moral civilizatória. *Estud. psicanal.*, Belo Horizonte, n. 39, p. 85-92, jul. 2013. Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-34372013000100010&lng=pt&nrm=iso. Acessos em out.2020.
- SOUZA FILHO, Alípio de. Foucault: o cuidado de si e a liberdade ou a liberdade é uma agonística. In: ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz de; VEIGA-NETO, Alfredo; SOUZA FLHO, Alípio de. (Orgs.). *Cartografias de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008, p. 13-26.
- SPARGO, Tamsin. *Foucault and Queer Theory*. New York: Totem Books, 1999.
- _____. *Foucault e a teoria queer*. Seguindo de Ágape e êxtase: orientações pós-seculares. Trad. Heci Regina Candiani; posfácio Richard Miskolci. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2017. (Argos, 2)
- SPENCER, Colin. *Homossexualidade*. Uma história. Trad. Rubem Mauro Machado. Rio de Janeiro: Record, 1996.
- STARLING, Heloísa M. *Ser republicano no Brasil Colônia*. A história de uma tradição esquecida. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- SULLIVAN, Karen. *Truth and the heretic*. Crises of knowledge in Medieval French Literature. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2005.
- _____. *The inner lives of medieval inquisitors*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2011.
- SWEET, James H. *Recreating Africa*. Culture, kinship, and religion in the African-Portuguese world. Chapel Hill: University of North Carolina, 2003.
- TAYLOR, Charles. *Sources of the self*. The making of the modern identity. New York, NY: University of Cambridge Press, 1989.
- TONG, Rosemarie. *Feminist thought*. A comprehensive introduction. Londres, Routledge, 1989.
- TORGAL, Luís Reis. *Ideologia política e teoria do Estado na Restauração*. Coimbra: Biblioteca gera da universidade, 1982.

- THOMASSET, Claude. O medieval, a força e o sangue. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. (Orgs.). História da virilidade 1. *A invenção da virilidade*. Da Antiguidade às Luzes. Trad. Francisco Morás. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 153-201.
- THORNTON, John K. *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico*. 1400-1800. Trad. Marisa Rocha Motta. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- _____. *A Cultural History of the Atlantic World*. 1250–1820. New York: Cambridge University Press, 2012.
- THUILLIER, Jean-Paul. Virilidades romanas: vir, virilitas, virtus. In: CORBIN, Alain, COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (orgs.). *História da virilidade I*. A invenção da virilidade. Da Antiguidade às Luzes. Trad. Francisco Morás. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 71-122.
- TOKE, Leslie Alexander St. Lawrence. Peter Damian. In: *The Catholic Encyclopedia*. New York, NY: Robert Appleton Companis, 1911, vol. 11, p. 764-766.
- TORQUEMADA, María Jesús. Homosexualidad femenina y masculina en relación con el delito de sortilegios. *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, vol. 26, 2014, p. 87-116.
- TREVISAN, João Silvério. *Devassos no paraíso*. São Paulo: Editora Max Limonad, 1986. (Políticas do imaginário).
- 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 Brasileiras: 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.
- _____. *Dicionário do Brasil Colonial (1500 - 1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

- _____. Inquisição como fábrica de hereges: os sodomitas foram exceção?. In: VAINFAS, Ronaldo; FEITLER, Bruno; LAGE, Lana (orgs.). *A Inquisição em xeque*. Temas, controvérsias, estudos de caso, Rio de Janeiro, EdUERJ, 2006, p. 267-280.
- _____. Sodoma, 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.
- _____. *Jerusalém colonial*. Judeus portugueses no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média ocidental*. Séculos VIII a XIII. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.
- VELOSO, Wendell dos Reis. *Os continentes, os conjugati e os outros*. Identidade cristã e a instituição da sexualidade divina nos escritos de Agostinho de Hipona (séculos IV e V). Tese (doutorado em História). Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-graduação em História, Seropédica, RJ, 2019.
- VERAS, Elias Ferreira; PEDRO, Joana Maria. Os silêncios de Clio: escrita da história e (in)visibilidade das homossexualidades no Brasil. *Revista Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 6, n. 13, p. 90-109, set./dez. 2014.
- VERAS, Elias Ferreira; PEDRO, Joana Maria. Outras histórias de Clio: escrita da história e homossexualidades no Brasil. In: SOUSA NETO, Miguel Rodrigues de; GOMES, Aguinaldo Rodrigues (orgs.). *História & teoria queer*. Salvador, BA: Editora Devires, 2018, p. 123-142.
- VERAS, Elias Ferreira. *Travestis*. Carne, tinta e papel. Curitiba, PR: Editora Prismas, 2017.

- VEYNE, Paul. *Como se escreve a história; Foucault revoluciona a história*. Trad. Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp. Brasília: Universidade de Brasília, 1982.
- _____. *Sexo e poder em Roma*. Prefácio de Lucien Jerphagnon. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- _____. *Foucault. O pensamento, a pessoa*. Trad. Luís Lima. Lisboa: Edições Textos & Grafia, 2009.
- _____. Introdução. In: VEYNE, Paul. (Org.). *História da vida privada 1. Do Império Romano ao ano mil*. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 11-13.
- _____. O Império romano. In: VEYNE, Paul. (Org.). *História da vida privada 1. Do Império Romano ao ano mil*. Trad. Hildegard Fiest. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 17-211.
- VIANA JÚNIOR, Mário Martins. *Masculinidades compósitas nas capitânicas do Norte da América portuguesa (séculos XVI e XVII)*. Tese (Doutorado em História Cultural). Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-graduação em História Cultural, 2013.
- VIDARTE, Paco. *Ética bixa*. Proclamações libertárias para uma militância LGBTQ. Trad. Maria Selenir Nunes dos Santos, Pablo Cardelino Soto. São Paulo: n-1 edições, 2019.
- VIEIRA, Priscila Piazzentini. Escrita de si e coragem da verdade: as práticas da liberdade em Michel Foucault. In: RAGO, Margareth; MURGEL, Ana Carolina Arruda de Toledo. (Orgs.). *Paisagens e tramas. O gênero entre a história e a arte*. São Paulo: Intermeios, 2013, p. 195-206.
- _____. *A coragem da verdade e a ética intelectual em Michel Foucault*. São Paulo: Intermeios; Fapesp, 2015.
- VIGARELLO, Georges. A virilidade, da Antiguidade à Modernidade. CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. (Orgs.). *História da virilidade*. 1. A invenção da virilidade da Antiguidade às Luzes. Trad. Francisco Morás. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 11-16.
- _____. A virilidade moderna: convicções e questionamentos. CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. (Orgs.).

História da virilidade. 1. A invenção da virilidade da Antiguidade às Luzes. Trad. Francisco Morás. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 205-216.

- Vilas Boas Tavares, Pedro, 2018, "A invenção do “molinista” em Portugal". Dossier thématique : La fabrique de l'hérésie. L'hérétique et ses représentations à l'époque moderne : Espagne, Portugal, Amérique (XVIe-XVIIe s.) coord. par Michel Boeglin. *Cahiers d'études des cultures ibériques et latino-américaines* – CECIL, no 4, <http://ceciluniv.eu/C4_8>, mis en ligne le 22/12/2018, consulté le 02.fev.2021.
- VILLALTA, Luiz Carlos. O que se fala e o que se lê: língua, instrução e leitura. 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. 331-385.
- _____. *Reformismo ilustrado, censura e práticas de leitura*. Usos do livro na América portuguesa. Tese (doutorado em história social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.
- _____. Libertinagens e livros libertinos no mundo luso-brasileiro (1740-1802). In: MEGIANI, Ana Paula Torres; ALGRANTI, Leila Mezan (Org.). *O Império por escrito*. Formas de transmissão da cultura letrada no mundo ibérico (séculos XVI-XVIII). São Paulo: Alameda/Fapesp/Cátedra Jaime Cortesão, 2009, p. 511-550.
- _____. *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.
- _____. *O Brasil e a crise do Antigo Regime português (1788-1822)*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2016.
- VILLALTA, Luiz Carlos; BECHO, André Pedroso. Lugares, espaços e identidades coletivas na Inconfidência Mineira. In: RESENDE, Maria Ifigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos (orgs.). *As Minas Setecentistas* 2. Belo Horizonte: Autêntica; Companhia do Tempo, 2007, p. 568-570. (História de Minas Gerais)

- WARNER, Michael (org.). *Fear of a Queer Planet*. Queer politics and social theory. Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 1993.
- 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.
- WEINTRAUB, Jeff. The theory and politics of the Public/Private Distinction. In: WEINTRAUB, Jeff; KUMAR, Krishan. (Orgs.). *Public and private in thought and practice*. Chicago: University of Chicago Press, 1997, p. 1-42.
- WEEKS, Jeffrey. *Sex, politics and society*. The regulation of sexuality since 1800. Londres: Longman, 1981.
- _____. *Sexuality and its discontents*. Meanings, myths & modern sexualities. London, UK, New York, N.Y.: Routledge, 1999.
- WETZEL, James. *Compreender Agostinho*. Trad. Caesar Souza. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. (Série Compreender)
- WILLIAMS, Craig A. *Roman homosexuality*. Ideologies of masculinity in Classical Antiquity. New York; Oxford: Oxford University Press, 1999.
- WILLIAMS, Rowan. Pecado. In: LACOSTE, Jean-Yves (org.). *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Paulinas; Edições Loyola, 2004, p. 1366-1370.
- WINKLER, John I. *The constraints of desire*. The anthropology of sex and gender in ancient Greece. New York: Routledge, 1990.
- WITTING, Monique. El pensamiento heterosexual. In: WITTING, Monique. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Trad. Javier Sáez, Paco Vidarte. Barcelona: Editorial Egales, 2006, p. 49-57.
- WRIGHT, David F. Homosexuals or prostitutes? The meaning of ἀρσενικοῖται (1 Cor. 6:9, 1 Tim. 1:10). *Vigiliae Christianae* 38 (1984) 125-153, E J. Brill, Leiden.
- _____. Homosexuality: the relevance of the Bible. *The Evangelical Quarterly*, 61:4 (1989), 291-300.
- WRIGHT JR., J.W.; ROWSON, E. K. (orgs.). *Homoeroticism in Classical Arabic Literature*. New York: Columbia University Press, 1997.

- XAVIER, Ângela; HESPANHA, Antônio Manuel. A representação da sociedade e do Poder. In: HESPANHA, Antônio Manuel (Org.). *História de Portugal*. O Antigo Regime. Lisboa: Estampa, 1993, p. 121-155.