

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DA REGIÃO TOCANTINA DO MARANHÃO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, SOCIAIS E LETRAS – CCHSL  
CURSO DE LICENCIATURA EM HISTÓRIA**

LAYANE DE OLIVEIRA CARVALHO

**SEXUALIDADE E REPRESSÃO NO BRASIL COLONIAL (Séc. XVI): a morfologia  
dos atos e a homossexualidade sob a perspectiva da Companhia de Jesus.**

Imperatriz-MA  
2024

**LAYANE DE OLIVEIRA CARVALHO**

**SEXUALIDADE E REPRESSÃO NO BRASIL COLONIAL (Séc. XVI): a morfologia dos atos e a homossexualidade sob a perspectiva da Companhia de Jesus.**

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao Centro de Ciências Humanas, Sociais e Letras – CCHSL, do curso de Licenciatura em História da Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão – UEMASUL, para obtenção do grau de Licenciatura em História.

Orientador: Prof. Dr. Moab César Carvalho Costa

Imperatriz-MA  
2024

C331s

Carvalho, Layane de Oliveira

Sexualidade e repressão no Brasil colonial (Séc. XVI): a morfologia dos atos e a homossexualidade sob a perspectiva da Companhia de Jesus. / Layane de Oliveira Carvalho. – Imperatriz, MA, 2024.

65 f.

Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História) – Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão – UEMASUL, Imperatriz, MA, 2024.

1. Sodomia - homossexualidade. 2. Cristianismo - Igreja católica. 3. Brasil colonial. 4. Imperatriz - MA. I. Título.

CDU 613.885:94(81)"15"

Ficha elaborada pelo Bibliotecário: **Mateus de Araújo Souza CRB13/955**

**LAYANE DE OLIVEIRA CARVALHO**

**SEXUALIDADE E REPRESSÃO NO BRASIL COLONIAL (Séc. XVI): a morfologia dos atos e a homossexualidade sob a perspectiva da Companhia de Jesus.**

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao Centro de Ciências Humanas, Sociais e Letras – CCHSL, do curso de Licenciatura em História da Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão – UEMASUL, para obtenção do grau de Licenciatura em História.

Orientador: Prof. Dr. Moab César Carvalho Costa

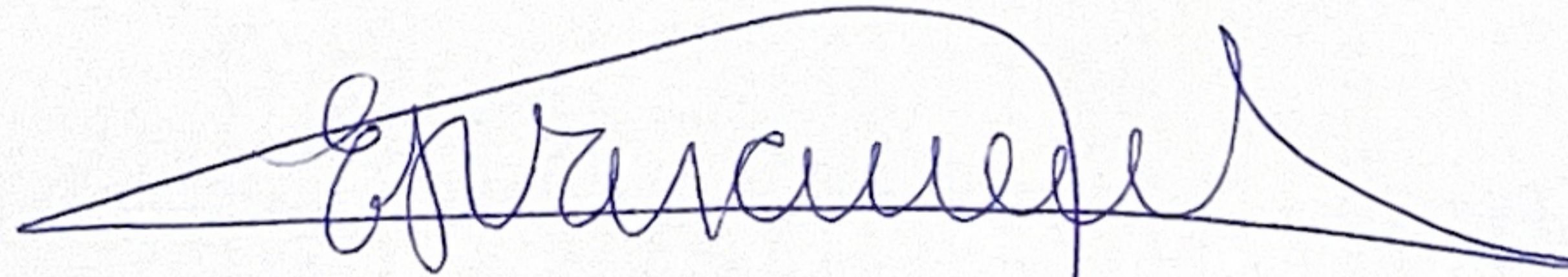
Aprovado em: 07/08/2024

**BANCA EXAMINADORA**

Documento assinado digitalmente  
**gov.br** MOAB CESAR CARVALHO COSTA  
Data: 12/08/2024 14:00:20-0300  
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

---

Prof. Dr. Moab César Carvalho Costa



---

Profa. Dra. Elizânia Sousa do Nascimento Mendes

Documento assinado digitalmente  
**gov.br** ROGERIO DE CARVALHO VERAS  
Data: 12/08/2024 14:12:06-0300  
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

---

Prof. Dr. Rogério de Carvalho Veras

Imperatriz-MA  
2024

Para minha mãe, Lucivana. Por tantas coisas.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço, sobretudo e em primeiro lugar, a Deus, pela proteção de cada dia, pelos livramentos que me foram concedidos e pelo suporte divino que garante minha vida e tudo de bom com o que sou agraciada.

Agradeço aos meus pais, Lucivana Carvalho e Joaldo Carvalho, que não mediram esforços para garantir minha educação e para que eu tivesse o privilégio de me dedicar integralmente aos meus estudos. Agradeço ainda, em especial, a minha mãe, que é minha melhor amiga, minha companhia diária e aquela que mais acreditou em mim, inclusive quando eu mesma duvidei. Agradeço a ela por apoiar todos os meus desejos e sonhos, e por me ensinar todos os dias que posso realizá-los.

Agradeço aos meus amigos, pelas risadas, pelos encontros e pela companhia, a graduação não foi fácil, poucas vezes a universidade foi um ambiente acolhedor, mas com vocês construí a profissional que serei e, principalmente, a pessoa que sou. São os amigos que, muitas vezes, nos salvam e nos sustentam: Izabella Taynara, Maria Eduarda Porto, Eduardo Melo, Camila Castro, Wanessa Kewry e Samuel Moura. Agradeço também aos amigos que não pertencem a minha jornada acadêmica, mas que estiveram comigo quando eu apenas sonhava em estar no Ensino Superior: Haylla Lorrana, Isabella Cordeiro, Maria Júlia, Márcia Vitória, Raymara Rocha e Icaro Viana.

Agradeço, por fim, aos meus professores do curso de História da Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão - UEMASUL, em particular, a Profa. Dra. Regina Célia Costa Lima, pelo acolhimento e disposição em auxiliar-me quando foi necessário, e o Prof. Dr. Moab César Costa, que me orientou até aqui e me deu a oportunidade de integrar-me à pesquisa acadêmica.

“De fato, parece-me que os homens absolutamente não entenderam o poder do Amor, pois, se tivessem percebido, seguramente iriam construir para ele grandes templos e altares e lhe ofereceriam vultosos sacrifícios.”

Platão, *O Banquete*.

## **RESUMO**

O presente trabalho pretende investigar a normatização da sexualidade desenvolvida pela moral cristã e imposta no Brasil sob os domínios da Igreja Católica durante o processo de colonização. Possuidor de um expressivo poder simbólico, o cristianismo estabeleceu ordens político-sociais que reverberam a contemporaneidade e que impactaram aspectos como o modelo familiar e a sexualidade adequada, determinando o que é normal e anormal, moral e imoral, a raiz de ódios e preconceitos que são ainda uma força vigente na sociedade brasileira. Em vista disso, almejamos pesquisar a relação entre o cristianismo, a colonização e a sexualidade no Brasil colônia, com ênfase na sodomia - enquanto termo que se refere às relações homossexuais, e os mecanismos de controle do uso do corpo que foram estendidos da Metrópole portuguesa para a sociedade colonial. Para tanto, nos debruçamos sobre o contexto histórico da homossexualidade no ocidente, perpassando pela pederastia nas antigas Grécia e Roma e nos aprofundando sobre o invento do sodomita: o pecador homossexual, que ofende a Deus e toda a sua criação. Com base nisso, analisamos documentações produzidas no primeiro século da colonização (séc. XVI): relatos e correspondências jesuíticas, registros de viajantes e fontes inquisitoriais - confissões e denúncias dos processos relativos à visitação do Santo Ofício à Bahia em 1591. A partir disso, foi possível ter acesso a informações indeléveis sobre a atuação religiosa na vida íntima e privada dos colonos e colonizados, que revelam os amores e práticas sexuais proibidos, os casamentos e adultérios e, principalmente, as relações homoeróticas das quais homens e mulheres de todas as classes sociais foram praticantes.

**Palavras-chave:** Sodomia. Homossexualidade. Igreja Católica. Brasil colonial.

## **ABSTRACT**

The following paper aims to investigate the establishment of sexuality according to the Christian morals imposed by the Catholic church during the colonization of Brazil. The Christianity faith established social and political orders due to its massive symbolic power at the time, which are still seen today in the ideal of a family model, in hate practices and prejudices deeply rooted in our society and even what is supposedly right or wrong, normal or not. Our main objective is to research the relationship between Christianity, colonization and the adequate sexuality in Colonial Brazil, with an emphasis in sodomy – as a term used to describe homosexuality, and the means to control the body employed by Portugal to the colonial society. To better understand it, a deep comprehension of the historical context associated to homosexuality in western countries is required, going from the pederasty from Greece and Rome as well as the creation of sodomy itself: the homosexual sinner who goes against God and all His creation. We analyzed documents from the first century of Brazil's colonization (the XVI century): reports and letters from the Jesuits, travelers' registries and inquisitorial sources – confessions and reports related to the presence of the Inquisition in Bahia (in 1591). From this moment, we were able to access lasting information about the religious actions in the intimate life of colonist and colonized, revealing forbidden relationships and sexual practices, marriage and adultery and, most importantly, the homosexual relationships led by men and women of every social class.

**Keywords:** Sodomy. Homosexuality. Catholic church. Colonial Brazil.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>10</b>
<b>1. O MITO DO SODOMITA E A NORMATIZAÇÃO DA SEXUALIDADE .....</b>	<b>17</b>
<b>1.1. O Amor Grego e o Amor de Adriano: referências da pederastia em Grécia e Roma .....</b>	<b>17</b>
<b>1.2. Sodomia: origem, interpretações e dilemas.....</b>	<b>20</b>
<b>1.3. A morfologia dos atos .....</b>	<b>26</b>
<b>1.4. Ordenações portuguesas e Inquisição: a sodomia nas legislações civis e religiosas de Portugal .....</b>	<b>31</b>
<b>2. A SEXUALIDADE COLONIAL: OS OLHARES DO JESUÍTA E DO INQUISIDOR .....</b>	<b>40</b>
<b>2.1. Colonização, moral e sexualidade .....</b>	<b>40</b>
<b>2.2. Inquisição na América Portuguesa: a sodomia na visitação de 1591 à Bahia.....</b>	<b>48</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>60</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>63</b>

## INTRODUÇÃO

O sexo está nos mitos de origem, na concepção e no nascimento de deuses, como de Gaia e Urano nasceram os titãs, e das várias aventuras de Zeus nasceram Atena, Apolo, Afrodite, Ártemis, Ares, Dionísio e Perséfone. Não por engano, os mitos gregos envolvem o sexo, sendo essa a relação que gera a vida, como se lê em Hesíodo (1995, p. 102) “Réia submetida a Crono pariu brilhantes filhos:/ [...] o forte Hades que sob o chão habita um palácio/ com impiedoso coração, o troante Treme-terra/ e o sábio Zeus, pai dos Deuses e dos homens”.

De maneira semelhante, o discurso em honra do amor desenvolvido por Aristófanes no *Banquete* de Platão, nos narra o mito de origem da verdadeira natureza humana e, por consequência, a origem do sexo, que entrelaça o amor e o erotismo. O mito do Andrógino é o primeiro mito sobre gênero de que se tem registros (Da Rocha Menezes, 2018, p. 172), e eis a narrativa: Aristófanes explica que a anatomia original humana era diferente do que somos hoje (a sua época e até então), de modo que, não havia apenas dois gêneros - masculino e feminino - mas três, sendo o terceiro o andrógino. Isso porque os homens eram duplos, tendo duas cabeças, quatro braços e quatro pernas, que seria a sua forma perfeita (Platão, 2017, p. 46).

O gênero masculino era composto por homem + homem, filho do sol, o feminino de mulher + mulher, filha da terra, e o andrógino era formado por homem + mulher, filho da lua. Nessa forma dupla, os humanos eram fortes e ambiciosos, e por isso se voltaram contra os deuses, no que foram castigados por Zeus que, objetivando enfraquecê-los sem exterminá-los, os partiu ao meio, transformando cada humano em dois e tornando-os incompletos (Platão, 2017, p. 47). O castigo de Zeus condenou os humanos, agora metades do que eram, a desejarem e buscarem pela sua metade perdida, disso surgiu o abraço: “Uma jogava os braços em volta da outra, enlaçando-se mutuamente num desejo de permanecerem para sempre juntas” (Platão, 2017, p. 48).

E pelo anseio provocado por essa incompletude, as metades começaram a morrer, de fome e de inatividade, por não fazerem nada sem sua metade apartada. Para resolver o problema que poderia causar o fim da espécie humana, Zeus fez com que as genitálias humanas, que eram alojadas na lateral do corpo, fossem colocadas para frente, de modo que a reprodução humana fosse possível pelo intercuro mútuo das genitálias masculina e feminina. Se um homem encontrasse uma mulher, poderia conceber nela e manter a continuidade da espécie, por outro lado, se um homem encontrasse com outro homem, ou uma mulher encontrasse com outra mulher, poderiam obter satisfação e tranquilidade juntos, atenuando a sua incompletude. Assim,

para Aristófanes, aqueles que, em sua completude, eram homem + homem, agora separados, atraem-se por homem, os que eram mulher + mulher, atraem-se por mulher e os andróginos, que eram homem + mulher, atraem-se pelo gênero oposto (Platão, 2017, p. 49).

Isto explica que o amor é inato entre os seres humanos, assim como a atração e o desejo sexual, “é um amor restaurador de nossa antiga anatomia, ao mesmo tempo em que tenta fazer uno o que é duplo e curar a natureza humana” (Platão, 2017, p. 49). Não se trata de uma incompletude que busca apenas por algo puramente físico, mas, segundo Aristófanes, a alma quer outra coisa, que não pode ser colocada ou medida em palavras, e que se expressa por enigmas.

Ainda, o discurso de Aristófanes considera todas as possibilidades de amor e desejo entre os gêneros, dedicando um pouco mais de suas palavras para o amor entre os homens, em que os meninos e rapazes gostam dos homens adultos e sentem prazer em se deitar com eles, e são estes, para Aristófanes, os melhores meninos e adolescentes, e que se tornam os homens adequados para a política. No que se refere ao casamento com uma mulher, esses homens não possuem apreço por essa relação, nem mesmo para ter filhos, mas são obrigados a isto pela lei. E por isso, contentam-se em passar a vida com outro homem, sem o matrimônio (Platão, 2017, p. 50). Essas são as características essenciais das relações homossexuais na Grécia antiga.

Adverso a isso, está o cristianismo e a sua concepção sobre a sexualidade. Não há narrativas sobre a origem de Deus, Jesus Cristo foi celibatário, Maria mãe de Jesus concebeu virgem, assim permanecendo antes, durante e após sua gestação, mesmo casada com José. Por um lado, exalta-se a resistência contra os desejos do corpo como características de virtude e moral, por outro, condena-se as diversas práticas sexuais que proporcionam o prazer através do uso do corpo, identificando-as enquanto pecado da luxúria, ideia consagrada por Santo Tomás de Aquino em sua *Suma Teológica*.

Autores como Óscar Guasch (2007) e Luiz Mott (1996) afirmam que o cristianismo rejeita o prazer sexual, de maneira que se consagra como uma religião assexual, em que apenas tolera-se o casamento como uma transgressão que se pode controlar, um mal menor que deve garantir a reprodução humana e normatizar a sexualidade, apontado por Ronaldo Vainfas (1986) como o cárcere dos desejos. Assim também, George Bataille (1987) em *O Erotismo*, destaca que o casamento é no cristianismo um paradoxo, pois a conduta sexual ideal é defendida na castidade e na virgindade, portanto, o não exercício da sexualidade, de modo que, o casamento é uma regra que admite a ruptura de outra regra, uma contravenção lícita.

Os comportamentos e práticas sexuais que fogem, então, da continência sexual e do ato conjugal racionalizado, limitado em conduta, espaço e tempo, foram classificados em grau de irracionalidade enquanto pecados contra a natureza e a ordem divina. Em Carta aos Romanos (1: 24-27), o apóstolo São Paulo faz a primeira menção às relações ditas contra a natureza, bem como marca a própria concepção de relações não naturais, que ele identifica nos relacionamentos homossexuais, para ele caracterizados pela impossibilidade de reproduzir e que, por isso, são relações que buscam unicamente pela satisfação dos desejos. Por conseguinte, São Paulo dá destaque para as relações entre homens e que, posteriormente, com Tomás de Aquino, foram classificadas como a perfeita sodomia.

Sodomia, por sua vez, é o termo originado da narrativa bíblica do livro do Gênesis sobre a destruição da cidade de Sodoma e Gomorra, de populações pagãs, em que, por ocasião da visita de dois anjos enviados por Deus e recebidos por Ló, sobrinho de Abraão e residente em Sodoma, estes foram hostilizados pelos homens sodomitas, situação que foi interpretada como uma tentativa de ter relações sexuais com os anjos por parte dos sodomitas (Gênesis 19: 5, p. 64). Logo, Sodoma foi condenada e destruída por esse pecado e deu seu nome, sodomia, para as relações homossexuais, transferindo junto a isso a ideia de erro, o terrível pecado que provocou o extermínio de duas populações.

Ao estabelecer a heterossexualidade enquanto “sexualidade natural”, o discurso religioso judaico-cristão também cristalizou a ideia de sexualidade normal e sexualidades anormais para todas as outras que se opõem ao modelo “correto”, os chamados dissidentes sexuais. Para Óscar Guasch (2007), a heterossexualidade é uma invenção, um produto histórico e social ocidental de origem cristã. Mas, principalmente, para o autor, a heterossexualidade é um erro histórico que “condiciona negativamente a vida afetiva de milhões de seres humanos e que limita a expressão de seus afetos e de suas emoções” e que justifica uma ordem social intocável (Guasch, 2007, p. 11).

Isto lançou sobre as relações sexuais e afetivas entre homens, e mesmo entre mulheres, uma sombra de preconceito nas sociedades ocidentais que se estende a contemporaneidade em que este trabalho foi desenvolvido. Portanto, compreendemos que a homossexualidade possui uma história, bem como a discriminação sofrida pelos indivíduos que se identificam com esta orientação sexual. Até o ano de 1990 a homossexualidade era chamada de “homossexualismo”, listada na Classificação Internacional de Doenças (CID) como transtorno mental pela Organização Mundial da Saúde - OMS, ideia sustentada por discursos médicos que defendiam tratamentos para “Desvios e Transtornos Sexuais”, popularizados no Brasil como “cura gay”.

Somente em 17 de maio de 1990 a orientação sexual homoafetiva foi retirada da lista pela OMS, consagrando-se a data como o Dia Internacional contra a Homofobia.

Junto a isso, Magali Angel (1997, p. 432, 434) enfatiza a importância dos homossexuais como personagens singulares na história da sexualidade, tendo em vista a influência do movimento gay, organizado nas décadas de 60-70 juntamente com o movimento feminista, no ambiente acadêmico, de forma que esse grupo vem sendo protagonista em torno dos estudos sobre o sexo, influenciando os interesses para o desenvolvimento de uma história da homossexualidade, como foi para o pensamento de uma história das mulheres. Uma das questões fundamentais para a história da homossexualidade, apontadas pela autora, são os significados variados e distintos da homossexualidade dentro das sociedades ocidentais, não apenas de tempo e espaço, mas na sua relação com as hierarquias sociais e entre os gêneros, de forma política e ideológica, como veremos ao longo dos capítulos.

A chamada *Nova História* caracteriza-se pela incorporação de novos objetos para a pesquisa histórica, tais como as doenças, a loucura, o medo e a solidão, assim foi com o amor, o corpo, o sexo e as sexualidades; temáticas que tradicionalmente pertencem a outras áreas do conhecimento, como a psicanálise, a psicologia e a antropologia. Magali Angel (1997, p. 430) atribui essas mudanças aos novos caminhos abertos pela história social e pela história das mentalidades, como também ao impacto provocado por Michel Foucault e sua obra *História da Sexualidade*, publicada nos anos 70.

Ainda para Magali Angel (1997, p. 431) há dois caminhos possíveis para o estudo da sexualidade. O primeiro dedica-se a investigação dos discursos sobre o sexo, vertente na qual se inclui Michel Foucault, e o segundo refere-se ao estudo do cotidiano da sexualidade e as diversas práticas possibilitadas pelo uso do corpo. Este trabalho se insere em um diálogo com as duas vertentes possíveis, unindo, segundo Magali Angel (1997, p. 432), uma avaliação dos discursos de normatização da sexualidade com a investigação das práticas sexuais vivenciadas.

Além da obra de Michel Foucault, outras também foram desenvolvidas por nomes como Philippe Ariès, organizador da coletânea *Sexualidades Ocidentais*, que conta com textos de Michel Foucault, Paul Veyne e Jean-Louis Flandrin. Este último, por sua vez, é também autor da obra *O Sexo e o Ocidente*. Obras voltadas especificamente para a história da homossexualidade também foram produzidas por autores como K. J. Dover com *A Homossexualidade na Grécia Antiga*, Óscar Guasch com *A Crise da Heterossexualidade* e John Boswell com *Cristianismo, tolerância social e homossexualidade*. Todas essas obras foram utilizadas no desenvolvimento deste trabalho e notamos que, além do seu conteúdo, um eixo

comum que as perpassa é o cristianismo enquanto instituição de poder político e simbólico que, na história do ocidente, interferiu e definiu diretamente o modelo da sexualidade a ser seguido, como também a própria ideia do ato sexual como prática falocêntrica, que existe a partir da genitália masculina.

No campo da historiografia brasileira, a porta para uma história da sexualidade brasileira foi aberta por Gilberto Freyre em *Casa Grande e Senzala*, publicado em 1933, anterior ao próprio movimento da *Nova História*, obra em que as relações sexuais e afetivas entre brancos, negros e indígenas ganha destaque e são objeto de investigação na formação da identidade e cultura brasileira. Posteriormente, a partir da década de 70, os estudos sobre o sexo na história do Brasil foram trilhados por Luiz Mott, com obras como *O sexo proibido: virgens, gays e escravos nas garras da Inquisição* e a coletânea de confissões inquisitoriais pelo pecado de sodomia produzidas na visitação de 1591 à Bahia, que reuniu e publicou sob o título de *Homossexuais da Bahia: dicionário biográfico*. Assim também Ronaldo Vainfas se consagrou com sua obra *Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*, em que perpassa pela história da sexualidade, história das mulheres, história da homossexualidade e trabalha com a Micro-história na análise de documentos inquisitoriais. O estudo da sexualidade brasileira também foi objeto trabalhado por Mary Del Priore e sua produção conta com obras como *Histórias Íntimas: sexualidade e erotismo na história do Brasil* e *História do Amor no Brasil*. Esses autores foram utilizados, principalmente, em nosso segundo capítulo, que se dedica sobre a sodomia no primeiro século da colonização do Brasil.

O Brasil é o país mais transfóbico do mundo, contando com número significativo de mortes de pessoas LGBTI+. No ano de 2023, o Grupo Gay da Bahia (GGB), a mais antiga Organização Não Governamental (ONG) da América Latina em defesa dos direitos humanos dos homossexuais, registrou 230 mortes de pessoas da comunidade LGBTI+, das quais 58 eram gays. Esses dados são coletados pela ONG, que realiza o trabalho de forma voluntária a partir de informações da mídia, por sites, notícias de jornais e redes sociais, já que não há estatísticas governamentais sobre esses crimes, sendo essa a maior dificuldade apontado pela ONG para o levantamento de dados sobre mortes e violências contra a população LGBTI+<sup>1</sup>. O preconceito e a violência contra esses grupos não vão em diminuição, de forma que, a emergência do assunto deve refletir nos trabalhos produzidos por profissionais acadêmicos, como aqui estamos trabalhando a partir da historiografia.

---

<sup>1</sup> Dados obtidos em “Dossiê denuncia 230 mortes e violências de pessoas LGBT em 2023”, disponível em <https://observatoriomorteseviolenciaslgbtibrasil.org/dossie/mortes-lgbt-2023/>.

Isto posto, esta é uma pesquisa de natureza exploratória de caráter bibliográfico, em que utilizamos dos autores e obras já mencionados acima e outros, desenvolvendo um diálogo com a historiografia já posta. Para além disso, foram utilizadas documentações variadas, com destaque para aquelas produzidas no primeiro século da colonização (séc. XVI): relatos e correspondências jesuíticas, registros de viajantes e fontes inquisitoriais - confissões e denúncias dos processos relativos à visitação do Santo Ofício à Bahia em 1591. Temos como objetivo pesquisar a relação entre o cristianismo, a colonização e a sexualidade no Brasil colônia, com ênfase na sodomia - enquanto termo que se refere às relações homossexuais, e os mecanismos de controle do uso do corpo que foram estendidos da Metrópole portuguesa para a sociedade colonial. Assim, pretendemos historicizar o processo de inserção da moral e do comportamento cristão no campo das práticas sexuais no Brasil e as suas implicações para os grupos minoritários, com destaque para a comunidade LGBTI+.

Por sua vez, a respeito do termo homossexualidade, este tem origem no século XIX e, segundo Carlos Dias (2021, p. 2), o jornalista austro-húngaro Karl-Maria Kertbeny foi provavelmente o primeiro a utilizar os termos homossexual e heterossexual em carta de maio de 1868, em que se colocou contra uma lei prussiana que condenava as pessoas que tivessem relações sexuais com outro do mesmo gênero. Já para Michel de Foucault (1988, p. 43), a categoria psicológica, psiquiátrica e médica da homossexualidade surgiu pelo artigo do psiquiatra e neurologista Carl Westphal, publicado em 1870, em que a homossexualidade “apareceu como uma das figuras da sexualidade quando foi transferida, da prática da sodomia, para uma espécie de androgenia interior [...]. O sodomita era um reincidente, agora o homossexual é uma espécie”. Nesta pesquisa, o termo homossexualidade, compreendendo que é posterior ao espaço-tempo em que o tema aqui trabalhado se insere, será utilizado para se referir às relações sexuais e afetivas entre pessoas do mesmo gênero, para também evitar repetições, será intercalado com os termos sodomia e homoerotismo.

Esta investigação foi organizada em dois capítulos. O capítulo 1 trata da origem e da ideia da sodomia a partir do núcleo judaico-cristão, trabalhando as interpretações e desmitificações sobre o texto *A condenação de Sodoma*, capítulo 19 do livro do Gênesis, responsável pela origem mítica do sodomita. Seguido a isso, trazemos a perspectiva cristã com textos como Carta aos Romanos, Levítico e a Suma Teológica, de Tomás de Aquino, em que as relações homossexuais são duramente condenadas e classificadas como o extremo pecado da luxúria. Para mais, a partir das obras de Michel Foucault (2019) e Paul Veyne (1987), demonstramos que, ainda que os antigos gregos e romanos possuíam uma noção diferente sobre

a chamada homossexualidade, a ideia do binômio agente X paciente, o que penetra e permite ser penetrado, irá perpassar para o julgamento cristão sobre os atos sodomíticos. Ao fim desse capítulo, discorreremos sobre as jurisdições civis e religiosas de Portugal que seriam estendidas para a colônia, sendo estas as Ordenações Monárquicas e o Tribunal Inquisitorial, no que se refere ao pecado da sodomia, incluído dentro do rol de crimes de Lesa Majestade.

Já no capítulo 2, inicialmente trazemos o contexto da colonização juntamente com o processo de catequização dos indígenas, que interfere nas suas crenças, costumes e práticas sexuais, como a poligamia e a chamada sodomia entre os Tupinambás, bem como o comportamento dos próprios colonos em relação ao ambiente, que se entregaram as liberdades sexuais proporcionadas pela fragilidade dos rigores cristãos e pela ausência das teias inquisitoriais. Com efeito, essa ausência foi remediada pela primeira visita inquisitorial, destinada à Bahia, chefiada na figura do inquisidor Heitor Furtado de Mendonça, produtor das documentações confessionais, dentre as quais realizamos o levantamento das que se referem ao pecado de sodomia e utilizamos na construção dessa pesquisa, de modo que, a partir de personagens comuns revelados pela inquisição, podemos traçar a homossexualidade na história do Brasil. Finalmente, esta pesquisa nos permitiu vislumbrar a construção do pecado do homossexual que se transforma no preconceito conhecido na contemporaneidade ocidental, despejado no Brasil pelo processo de colonização.

## 1. O MITO DO SODOMITA E A NORMATIZAÇÃO DA SEXUALIDADE

### 1.1. O Amor Grego e o Amor de Adriano: referências da pederastia em Grécia e Roma

Realizar um estudo sobre a homossexualidade dentro das concepções morais do cristianismo e como isto se estendeu sobre o ocidente e, por conseguinte, sobre o Brasil, necessita, entre outras considerações, de um apanhado a respeito de um histórico ocidental que nos remete as antigas Grécia e Roma em que, conforme Butturi Junior (2013, p. 144), suas observações e concepções sobre o homoerotismo exerceram influência significativa na problematização que se verá no Brasil colonial em relação às práticas sexuais por parte do poder religioso católico.

A questão do papel exercido pelos homens nas relações homossexuais, bem como a dicotomia de papéis masculino e feminino, dominador e subordinado, aparece nas culturas greco-romanas, que exerceram influência significativa sobre teólogos, como Tomás de Aquino e Agostinho, e, por conseguinte, sobre concepções angariadas pelo cristianismo. Em *O uso dos prazeres*, Michel Foucault (2019, p. 263) explica o que chamou de princípio de isomorfismo entre relação sexual e relação social, em que a relação sexual é compreendida a partir de pressupostos sociais e, mais especificamente, a partir da ordem social estabelecida, ou seja, é percebida através dos mesmos pressupostos com que se concebem as rivalidades e a hierarquia social: entre superior e inferior, o que submete e o que é submetido, o que vence e o que é vencido. Assim, Foucault (2019, p. 264) esclarece: “E pode-se compreender, a partir daí, que há, no comportamento sexual, um papel que é intrinsecamente honroso e que é valorizado de pleno direito: é o que consiste em ser ativo, em dominar, em penetrar e em exercer, assim, a sua superioridade”.

Por isso, os julgamentos pejorativos sobre as relações homossexuais se voltam, predominantemente, para aqueles que exercem a função de passivo nessa atividade. Esse é o caso dos rapazes, de origem livre, na antiga Grécia; a posição dos rapazes na hierarquia social é de “inferior”, assim como são os escravizados e as mulheres, já que, pela idade, não podiam usufruir dos direitos e dos poderes que seriam seus assim que atingissem o grau de desenvolvimento e se tornassem cidadãos, participando do governo da cidade. Assim, o tratamento, a educação e a posição social dos rapazes estavam condicionadas pelo *status* que teriam no futuro. A mesma concepção recaía sobre as relações sexuais, em que, o rapaz poderia ser objeto de desejo pois, ainda que houvessem leis que protegessem a integridade das crianças

livres, como em Atenas, nada impedia que um rapaz fosse parceiro sexual de um homem aos olhos de todos (Foucault, 2019, p. 264-265).

Entretanto, nessa relação, o papel do rapaz é marcado por dúvidas e incertezas. Se por um lado o rapaz pode ser reconhecido como objeto de prazer de um homem, que pode amá-lo e ter prazer com ele, por outro lado, o rapaz, que virá a ser homem, não pode aceitar ser objeto de prazer nessa relação que, na dicotomia do papel de dominação e o papel de passividade, não pode aceitar de bom grado identificar-se com o papel passivo, dominado. Portanto, relacionar-se e obter prazer com um rapaz não se constituía como um problema para os gregos, mas ser objeto de prazer e se identificar com esse papel, para o rapaz, ocasionava em complicações sociais. A esse paradoxo, Michel Foucault (2019, p. 270), chamou de “antinomia do rapaz”. Esse complexo sobre as relações entre homens e rapazes se deve, segundo o autor, por:

é a dificuldade, nessa sociedade que admitia as relações sexuais entre homens, provocada pela justaposição entre uma ética da superioridade viril e uma concepção de qualquer relação sexual segundo o esquema da penetração e da dominação do macho; a consequência disso consiste, por um lado, em que o papel da "atividade" e da dominação é afetado por valores constantemente positivos, mas, por outro, é necessário atribuir a um dos parceiros no ato sexual a posição passiva, dominada e inferior. E embora não haja problema quando se trata de uma mulher ou de um escravo, o mesmo não acontece quando se trata de um homem (Foucault, 2019, p. 269).

Estamos falando, então, de uma sexualidade que se confunde com as posições sociais dos indivíduos, dividindo-os em donos do poder e subordinados, posições essas que devem ser mantidas também nos atos sexuais, pois, subverter essas posições é subverter o próprio *status* social. Sendo assim, o homem não deve se colocar na posição de ser penetrado, pois deve exercer sua virilidade e poder ao penetrar, assim como o rapaz, que será homem e terá que exercer poderes e responsabilidades, de modo que, a sua submissão em uma relação poderia levá-lo a vergonha, não podendo então admitir ser esse objeto de prazer, enquanto papel submisso.

Segundo K. J. Dover (1994, p. 149), nessa perspectiva, não é somente se tornando “semelhante à mulher” no ato sexual que o homem rejeita o seu lugar de cidadão, mas também por escolher conscientemente se colocar nessa posição. Nesse sentido, escolher ser objeto de prazer à disposição de outro cidadão é abdicar do seu próprio *status* de cidadão. A isso K. J. Dover (1994, p. 149) explica: “a penetração anal homossexual não é tratada nem como uma expressão de amor, nem como uma reação ao estímulo da beleza, mas sim como um ato agressivo demonstrando a superioridade do parceiro ativo sobre o passivo”. Era, pois, permitido

penetrar o escravizado que, por sua condição de servidão, estava à disposição do senhor, as mulheres que tem sua passividade marcada pela sua posição e pela sua própria natureza, e o rapaz, que era o parceiro ideal, mas que, por outro lado, colocava em risco a sua própria virilidade.

De maneira semelhante funcionava a sociedade romana que, segundo Paul Veyne (1987, p. 43), não classificava as condutas sexuais de acordo com a atração por homem ou mulher, mas em atividade e passividade (*impudicus*), em que, ser ativo é ser viril, independente do gênero do parceiro que desempenha o papel passivo. Entretanto, diferentemente da Grécia, os latinos abominavam a relação entre adultos e efebos livres. Permitia-se as práticas homoeróticas apenas com os escravizados, o que servia até mesmo de demonstração da vivacidade e disposição sexual do senhor, que não lhe bastava sua esposa e suas servas, tinha que penetrar também seus jovens escravizados (1987, p. 42).

Ainda segundo Paul Veyne (1987, p. 41), para os antigos, o pederasta não era tido como um monstro, mas sim como um libertino, movido instintivamente pelo prazer, de modo que, conforme o autor, para Platão, não é o homoerotismo algo antinatural, mas sim o ato realizado. Tratava-se, pois, de algo contra as regras sociais vigentes, algo artificial e falsificado. A sociedade romana, portanto, possuía três princípios sobre a sexualidade: liberdade amorosa ou conjugalidade exclusiva, atividade ou passividade, homem livre ou escravizado. Assim, condenava-se a passividade de um homem livre tanto quanto o adultério e a violação de uma virgem ou de um adolescente livre de nascimento (1987, p. 39).

A antiga Roma não questionava o interesse e o desejo de um homem por outro, mas sim o papel desempenhado pelas partes dentro do ato sexual: quem penetrava e quem era penetrado. Sendo os escravizados o grupo da base social, em uma organização lógica de poder, segundo a hierarquia social, o homem livre, cidadão, o amo de seus escravizados, era o penetrador e o escravizado jovem, o único homem que poderia penetrar. Por sua vez, o amo jamais poderia permitir ser penetrado pelo escravizado, pois, assim como na Grécia, estaria se colocando em uma posição abominável, de *status* igual ou inferior ao próprio escravizado: de submissão e subserviência, invertendo a ordem social.

O amo, então, escolhia entre seus jovens escravizados um favorito (ou vários), com quem relacionava-se até que os pelos do começassem a crescer no rosto do jovem, marcando o fim da puberdade. Eram socialmente julgados, considerados libertinos, os amos que mandavam depilar o seu favorito para manter a relação. Um enorme desprezo recaía sobre o homem adulto e livre que era passivo, que se colocava em posição de dar prazer, como era o papel das

mulheres, servos e escravizados. Importava então ser quem penetra, e não ser servil, pois a penetração estava diretamente ligada ao ser homem e viril, marcando o domínio e poder do homem, que definia a ordem social vigente (Veyne, 1987, p. 39, 43-44, 46). Assim, vemos que no mundo greco-romano, não existia a dicotomia heterossexual-homossexual, mas sim a que contrapunha o comportamento ativo ao passivo.

Logo, não havia uma condenação social ou divina ao homoerotismo na Roma antiga, mas sim no desejo do homem adulto livre de ser penetrado, abandonando sua identidade masculina por uma feminina, por uma posição de servir e não de ser servido. Segundo Veyne (1987, p. 44), a passividade era um defeito moral e político, que revelava um homem fraco, um dos efeitos da falta de virilidade, a qual era muito valorizada numa sociedade que prestava demasiada atenção a minúcias das vestimentas, dos gestos, do modo de andar, da própria pronúncia, para perseguir com sua depreciação e menosprezo àqueles que entregavam alguma falta de virilidade, independentemente das suas preferências sexuais.

A sexualidade feminina, nesse cenário, não tem importância e não merece a atenção social, pois entendia-se que a mulher não poderia ter prazer, estava apenas à disposição de servir como instrumento de prazer ao marido, e unicamente pela penetração. Ou seja, práticas como a felação e a cunilíngua (o ato de utilizar a boca para dar prazer) eram extremamente condenadas na sociedade romana, compreendidas como atos infames cujo praticante era considerado monstruoso, e nessa concepção estava inserida também a relação homoerótica feminina, em que sobre elas recaía-se não somente uma condenação moral, mas também a rejeição, sobretudo para a mulher que consideravam a ativa da relação, aquela que ousava usurpar o papel do homem (Veyne, 1987, p. 47).

## **1.2. Sodomia: origem, interpretações e dilemas**

Conforme Óscar Guasch (2007, p. 25), o cristianismo rejeita o prazer sexual, prefere a castidade e limita a sexualidade ao espaço conjugal com fins reprodutivos e, portanto, condena aqueles que se desviam dessas demarcações. Sendo assim, um meio possível para compreender o modelo da sexualidade ideal no cristianismo é abordando o seu contrário, explorando aqueles que não se ajustam ao modelo, de modo que, podemos falar dos males da sexualidade e os ditos transgressores. Por conseguinte, “escrever uma história das sexualidades não-ortodoxas significa muitas vezes escrever uma história de sua repressão” (Guash, 2007, p. 27, tradução

nossa). Assim, o estudo da sodomia e as questões que lhe circundam, compreende bem essas questões.

A sodomia tem a origem de seu termo na cultura judaica, caracterizada por uma sociedade patriarcal que prima pelos valores do homem em detrimento de tudo aquilo que está associado as mulheres, de forma que condena nos homens traços e atributos socialmente definidos como femininos. Portanto, preocupavam-se estritamente com a passividade social, política e sexual dos homens, haja vista que a passividade é um papel atribuído às mulheres. Essa mesma sociedade não admite qualquer relação sexual que não tenha objetivos demográficos de crescimento populacional: a reprodução (Guash, 2007, p. 26). Para o povo judeu, a reprodução está diretamente associada à religião, em que se acredita que o êxito do seu povo está na sua multiplicação, que foi ordenada pelo Deus hebreu. Isto é dito, por exemplo, em Gênesis (1: 28) para Adão e Eva: “Deus os abençoou: "Frutificai - disse ele - e multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a”, como é dito para Noé e seus filhos, também em Gênesis (9: 7) “Sede fecundos - disse-lhes ele - multiplicai-vos e enchei a terra" logo após o dilúvio que mandou sobre a terra.

A valorização da sexualidade reprodutora traduziu-se na condenação daquelas não reprodutoras, categorizadas no termo de sodomia, primeiro sentido que lhe foi atribuído. O termo remonta ao livro do Gênesis, passagem bíblica protagonizada por Ló e que narra o declínio das cidades de Sodoma e Gomorra; na ocasião, Ló avista dois anjos para quem se prostra e insiste em hospedar em sua casa, conforme o costume de seu povo sobre a hospitalidade. À noite, batem à sua porta um grupo de homens sodomitas, jovens e velhos, exigindo que Ló apresentasse a eles os dois homens que recebeu em sua casa: “E chamaram Ló: Onde estão - disseram-lhe - os homens que entraram esta noite em tua casa? Conduze-os a nós para que os conheçamos” (Gn, 19: 5). Esse teria sido o motivo que levou o divino hebreu a destruir Sodoma e Gomorra com chuva de fogo e enxofre, salvando apenas Ló e suas filhas: a intenção dos homens sodomitas em ter relações sexuais com os anjos, que enxergavam na forma humana, portanto, como dois homens.

Algumas traduções de edições da bíblia para o português utilizam o termo “conhecer” nessa narrativa, enquanto outras traduzem da seguinte forma: “E chamavam a Ló e diziam-lhe: Onde estão os homens que foram ter contigo hoje à noite? Traze-os para fora a nós, para que tenhamos relações com eles” (Gn, 19:5). Esta última demonstra que a interpretação do ocorrido se inseriu na tradução do texto, colocando diretamente a suposta intenção dos moradores de Sodoma quanto a relações sexuais. John Boswell (1998, p. 97) salienta que, o termo utilizado

no hebraico se refere ao verbo “conhecer”, que aparece poucas vezes na bíblia com uma conotação sexual. De acordo com suas investigações, somente dez das 943 aparições desse verbo no Antigo Testamento traz o sentido sexual e a narrativa de Sodoma e Gomorra é a única que foi interpretada como uma referência às relações homossexuais.

Segundo Boswell (1998, p. 95-96), no cristianismo primitivo a bíblia não circulava de maneira integral e durante a constituição desse livro, muitos textos foram incluídos e retirados como apócrifos. Somente no Concílio de Trento, em 1546, se estabeleceu sua versão canônica. Portanto, a bíblia não foi a principal fonte sobre a moral no cristianismo primitivo e as interpretações sobre a destruição da cidade de Sodoma que apontam referências a homossexualidade são posteriores aos primeiros cristãos, tendo sua origem em tendências sociais e em uma literatura muito posterior. Sodomia passou a ser o termo utilizado para referir-se as práticas homossexuais na língua latina durante a Idade Média, assim como também nas línguas vernáculas.

Estudos recentes sobre o tema indicam que a condenação de Sodoma e Gomorra não se deu por um possível interesse sexual, mas sim pela importunação para com visitantes, que fere a lei hebraica da boa hospitalidade. Segundo Silva e Lima (2016, p. 268), a lei da hospitalidade era sagrada e estava acima de qualquer outra, inclusive das leis sobre as práticas sexuais; viajantes, mesmo que estrangeiros, deveriam ser acolhidos com um beijo e um membro da casa, geralmente um servo, deveria lavar-lhes os pés e o anfitrião deveria alimentá-lo e cuidar dos seus animais, colocando-os sob a proteção de sua casa e sua responsabilidade durante a estadia.

Ló, ao avistar os dois anjos, insiste para que passem a noite em sua casa, onde poderiam lavar os pés e realizar uma refeição para seguir viagem pela manhã: “Meus senhores - disse-lhe eles - vinde, peço-vos, para a casa de vosso servo, e passai nela a noite; lavareis os pés, e amanhã cedo continuareis vosso caminho’ [...]. Ló preparou-lhes um banquete, mandou cozer pães sem fermento, e eles comeram.” (Gn, 19: 2-3). A lei da hospitalidade também é determinada por Moisés dentro das responsabilidades sociais dos hebreus em Êxodo (22:20): "Não maltratarás o estrangeiro e não oprimirás, porque foste estrangeiro no Egito”.

Em capítulos anteriores do livro de Gênesis, Ló já havia mencionado características de maldade no povo de Sodoma, logo vistos como pecadores, assim que chegou à cidade com sua família, seus bens e rebanhos, “Ora, os habitantes de Sodoma eram perversos e grandes pecadores diante do Senhor.” (Gn, 13: 13). As condutas e comportamentos que condenaram Sodoma e Gomorra também são mencionadas na Segunda Carta de Pedro, livro do Novo

Testamento, em que o apóstolo aponta as condenações infligidas aos ímpios e a agonia de Ló que vivia em meio a maldade e a libertinagem dos sodomitas:

[...] se condenou à destruição e reduziu a cinzas as cidades de Sodoma e Gomorra para servir de exemplo para os ímpios do porvir; se, enfim, livrou o justo Ló, revoltado com a vida dissoluta daquela gente perversa (esse justo que habitava no meio deles sentia cada dia atormentada sua alma virtuosa, pelo que via e ouvia dos seus procedimentos infames), é porque o Senhor sabe livrar das provações os homens piedosos e reservar os ímpios para serem castigados no dia do juízo [...] (2 Pedro 2: 6-8).

Nas palavras de Pedro, Sodoma era a cidade de um povo libertino e sem princípios morais, salientando assim uma conduta/cultura desaprovada pelo Deus hebreu. O apóstolo, ao exemplificar as punições aplicadas por Deus aos impiedosos enquanto a salvação é reservada para os justos, ressalta que são condenados especialmente “aqueles que correm com desejos impuros atrás dos prazeres da carne e desprezam a autoridade” (2 Ped., 2: 10). Essas passagens enquadram os crimes de Sodoma dentro de duas possíveis causas: as práticas sexuais e a falta de acolhimento e gentileza.

Entre os sentidos levantados sobre a condenação de Sodoma, Boswell (1998, p. 96) destaca quatro conclusões já levantadas: que os sodomitas foram condenados por sua depravação em geral, que a cidade foi destruída por uma tentativa de abuso sexual dos anjos por parte dos homens de Sodoma, que a cidade foi condenada porque os homens sodomitas tentaram induzir aos anjos de terem relações homossexuais com eles e que Sodoma teria sido destruída pela violação da lei da hospitalidade com visitantes. Para o autor, ao realizar uma leitura “não sexualizada” da narrativa de Sodoma, as implicações sexuais na história são resultado de interpretações distorcidas da passagem do Gênesis por parte de alguns apóstolos e teólogos da Patrística, e desde 1955, os estudiosos modernos se inclinam para a última interpretação, em que apontam que se o teor sexual está presente na narrativa, é de caráter secundário e que o impacto moral da história se refere a lei da hospitalidade.

Se há uma referência sexual na narrativa da destruição de Sodoma, esta é a atitude de Ló em oferecer suas filhas aos homens sodomitas em sua porta, enfatizando que são mulheres virgens e que com elas podem fazer o que quiserem, em troca de não incomodarem aos anjos que acolheu em sua casa: “Suplico-vos, meus irmãos, não cometais este crime. Ouvi: tenho duas filhas que são ainda virgens, eu vo-las trarei, e fizeti delas o que quiserdes. Mas não façais nada a estes homens, porque se acolheram à sombra de meu teto” (Gn, 19: 6-9). Isto abre novamente a discussão sobre a hospitalidade acima de qualquer outra lei judaica já que Ló estava disposto a entregar suas próprias filhas como moedas de troca.

A esta proposta os homens de Sodoma responderam: “Retira-te daí! – e acrescentaram: Eis um indivíduo que não passa de um estrangeiro no meio de nós e se arvora em juiz! Pois bem, verás como te havemos de tratar pior do que a eles” (Gn, 19: 6-9). O próprio Ló era um estrangeiro renegado entre os sodomitas, pois não era um cidadão, mas somente um residente. Segundo Boswell (1998, p. 96), ao receber dois estrangeiros em sua casa, dentro do território murado da cidade de Sodoma, sem conhecimento e autorização dos anciãos, Ló estava infringindo um costume de Sodoma e por este motivo os homens bateram em sua porta para saber de quem se tratavam os dois desconhecidos, daí o uso do verbo “conhecer”.

Toda a narrativa, então, remete-se à hostilidade com que os sodomitas recebiam estrangeiros, e não somente aos anjos, mas como também o próprio Ló, um hebreu, era rejeitado pela população da cidade. Entretanto, a interpretação judaico-cristã difundida dá ênfase nas práticas sexuais e, sobretudo, sobre as relações sexuais entre homens, e essa é a leitura que atravessa o ocidente cristão pelos últimos quinze séculos. Para Guasch (2007, p. 27), o pecado de Sodoma condiciona a perspectiva institucional da Igreja e dos estados cristãos na Idade Média em relação à sexualidade não ajustada, assim, o importante não é o texto bíblico, mas sim sua interpretação posterior: Sodoma deu seu nome ao terrível pecado que causou a sua destruição.

Embora os esforços de estudiosos sobre a história da homossexualidade tenham desmitificado a narrativa de Sodoma e suas interpretações, há outras passagens na bíblia que se dedicam a reprovação das relações homossexuais. No livro do Levítico, ainda no Antigo Testamento, há um capítulo destinado às relações sexuais em que Deus determina a Moisés suas leis, que devem ser repassadas aos hebreus, e entre elas diz: “Não te deitarás com um homem, como se fosse mulher: isso é uma abominação. Não te deitarás com animal algum, para não te contaminares com ele. Uma mulher não se prostituirá com um animal: isso é uma abominação” e completa “Não vos contamineis com nenhuma dessas coisas, porque é assim que se contaminaram as nações que vou expulsar diante de vós” (Lv, 18: 22-23). Logo, a sodomia é interpretada como algo contagioso, uma contaminação que atingiu nações inteiras, como Sodoma e Gomorra.

Ainda no livro do Levítico, no capítulo 20, que aborda as leis penais, Deus volta a dizer a Moisés: “Se um homem dormir com outro homem, como se fosse mulher, ambos cometerão uma coisa abominável. Serão punidos de morte e levarão a sua culpa” (Lv, 20: 13). Destaca-se que a relação entre homens é dita como uma relação em que o homem se deita com outro “como se fosse mulher”, atribuindo as relações homossexuais uma perspectiva heterossexual em que

um desempenha o papel do homem e o outro o papel da mulher, este último, em se tratando da homossexualidade masculina, por sua vez, renuncia a seu papel masculino e sujeita-se a uma posição inferior, socialmente determinada as mulheres. Nesse sentido, o sodomita vai contra a hierarquia social estabelecida, ferindo as virtudes masculinas e pervertendo a juventude, constituindo-se como um perigo social (Braga, 2010, p. 221). Essa perspectiva é observada, primordialmente, na cultura greco-romana relacionada a pederastia, como foi apontado por autores como Paul Veyne, em *A homossexualidade em Roma*, e Michel Foucault, em *O uso dos prazeres*, discussão que abordaremos anteriormente.

Com base nas condenações levantadas no Levítico, em Romanos, no Novo Testamento, São Paulo diz:

Por isso, Deus os entregou aos desejos dos seus corações, à imundície, de modo que desonraram entre si os próprios corpos. Trocaram a verdade de Deus pela mentira, e adoraram e serviram à criatura em vez do Criador, que é bendito pelos séculos. Amém! Por isso, Deus os entregou a paixões vergonhosas: as suas mulheres mudaram as relações naturais com relações contra a natureza. Do mesmo modo também os homens, deixando o uso natural da mulher, arderam em desejos uns para com os outros, cometendo homens com homens a torpeza, e recebendo em seus corpos a paga devida ao seu desvario (Rom, 1: 24-27).

Portanto, a bíblia contém reprovações explícitas às relações homossexuais, com destaque para aquelas entre homens. No Levítico as relações sexuais entre homens são condenadas juntamente com a bestialidade, pois ambas são constantemente associadas, sugerindo semelhança a cópula dos animais, consideradas abominações que trazem contaminações e a desumanização do homem. Por sua vez, São Paulo trata como desonra dos corpos, paixões vergonhosas, e as descreve como relações contra a natureza, não naturais. Para Jean-Louis Flandrin (1988, p. 80) está claro que as práticas descritas por São Paulo nessa Epístola aos Romanos tratam-se das relações homossexuais e que “era preciso truncar o texto para poder ler outra coisa”.

O historiador Philippe Ariès (1987, p. 50), indica que São Paulo aborda um tipo de concepção de mal em que se combinam o helenismo e o judaísmo de sua época, as grandes referências do que viria a se tornar a moral cristã, mas que já era uma moral pagã. O corpo era, para São Paulo, o templo do espírito de Deus, que deve ser resguardado, e por isso entendia nas práticas sexuais que buscam o prazer e não a procriação, o pecado contra o corpo: *in corpus suum peccat*. Conforme Ariès (1987, p. 52), para São Paulo, são pecadores da carne: os *fornicarii* (fornicários), os *adulteri* (adúlteros), os *molles* (molícies: masturbação), e os

*masculorum concubitores* (os homens que dormem juntos). O apóstolo levanta uma lista dessas infrações em 1 Rom. 1: 24-27, como também em I Cor. 6,9-10 e I Tim. 1, 9-10.

Como é possível notar na citação de 1 Rom 1: 24-27, Ariès (1987, p. 52) ressalta que São Paulo denuncia enfaticamente os homens, e deixa a impressão de que são os homens os verdadeiros pecadores “porque têm o poder e são responsáveis”. Ainda que o próprio São Paulo tenha apontado as mulheres como responsáveis pela origem dos pecados no mundo, nessas passagens sua fala é dirigida aos homens, autores de crimes hediondos. Tal observação nos leva de volta aos apontamentos realizados por Óscar Guash (2007, p. 26, tradução nossa): “A sexualidade masculina é a referência a partir da qual nossa sociedade organiza a sexualidade global. Por isso, os desvios sexuais dos homens são as mais perigosas para a ordem social”.

O ocidente cristão se ocupa de controlar o desejo sexual dos homens, considerando as suas práticas e condutas desreguladas como potenciais perigos para a ordem social vigente. Entende-se: a ordem social estabelecida por homens e para os homens, só pode ser ameaçada por esses mesmos homens. Isso parte da negação da sexualidade feminina que, historicamente, prevalece na cultura ocidental a convicção de que as mulheres não sentem e não almejam o prazer sexual. Essa concepção também foi responsável pela obliteração do homoerotismo feminino, já que por muito tempo não se considerou possível que mulheres pudessem atrair-se por outras mulheres. Até o século XVIII a mulher era tida não como algo original, mas como a versão incompleta do corpo masculino, um homem inacabado. Por isso, Guasch (2007, p. 26) concebe que a análise das definições sociais e culturais das sexualidades não ortodoxas antes dos séculos XVIII e XIX envolve, sobretudo, as relações sociosexuais entre os homens.

### **1.3. A morfologia dos atos**

A mais influente e consagrada definição de sodomia, veio, pois, do célebre autor da *Suma Teológica*, Santo Tomás de Aquino. Na obra, dentro da questão 154, que trata das espécies de luxúria, no artigo 11 *O pecado contra a natureza é uma espécie de luxúria?* o famoso Doutor Angélico classificou os grandes pecados que implicam os desvios irracionais da sexualidade natural, agrupando-os em quatro categorias, sendo eles aqui já mencionados: a masturbação, a bestialidade, o coito em posição antinatural e a sodomia, esta última definida por ele como a união sexual de homem com homem e mulher com mulher. Em suas palavras:

Há sempre uma espécie determinada de luxúria onde houver uma razão especial de deformidades, que torne o ato sexual indecente. Isso pode ocorrer de dois modos: primeiro, quando choca com a reta razão, como é o caso de

todos os vícios de luxúria; depois, quando, além disso, se opõe à própria ordem natural do ato sexual próprio da espécie humana, o que constitui o chamado vício contra a natureza. Isso pode se dar de muitas formas. *Primeiramente, se se procura a ejaculação, sem conjunção carnal, só pelo prazer sexual, o que constitui o pecado da impureza, que outros chamam de masturbação. - Em segundo lugar, se se realiza o coito com um ser que não é da espécie humana, e se chama de bestialidade. - Em terceiro lugar, se se mantém relação com o sexo indevido, por exemplo, homem com homem, ou mulher com mulher, como lembra o Apóstolo e se chama sodomia. - Em quarto lugar, quando não se respeita o jeito natural da cópula, seja utilizando um instrumento não devido, seja empregando outras formas monstruosas e bestiais de relacionamento carnal* (Aquino, 2013, p. 332, grifo nosso).

Inspirado pelas noções agostinianas e aristotélicas, Tomás de Aquino trata da lei natural e o propósito referente a preservação da espécie humana e sua continuidade, em que a razão serve como parâmetro de direção da moral humana, portanto, os desvios da lei natural são compreendidos como irracionalidade. Por conseguinte, a lei natural das relações sexuais é identificada nas relações heterossexuais e na sua capacidade reprodutiva. Junto a isso, Tomás de Aquino também defende que a heterossexualidade é o padrão encontrado entre as relações dos animais e que por isso serviam de exemplo para os homens. A lei natural é uma lei imutável, que nasce com toda criatura, ela rege os homens e os animais; estes últimos agem através de sua irracionalidade enquanto o homem possui consciência do que é bom e do que é mau, por ter e fazer uso da razão, e pela razão o homem consegue compreender o que é ou não conveniente a natureza (Lopes, 2011, p. 25-26, 58).

Nesse sentido, Aquino ainda esclarece que um pecado contra a natureza é um pecado contra o próprio Deus, pois foi quem a criou e determinou todas as suas funções, e sustenta a sua afirmação ao citar as palavras de Agostinho:

[...] portanto, deve-se dizer que assim como a ordem da reta razão procede do homem, assim também a ordem da natureza provém de Deus mesmo. *Por isso, nos pecados contra a natureza, onde a própria ordem natural é violada, comete-se ofensa contra o próprio Deus, ordenador da natureza.* Donde as seguintes palavras de Agostinho: "Os delitos contra a natureza devem ser sempre reprovados e punidos, como o foram os dos sodomitas. Mesmo que todos os homens os praticassem, incorreriam todos na mesma culpabilidade, por força da lei divina, que não os criou para agirem assim uns com os outros, pois desse modo rompe-se a comunhão que devemos ter com Deus, já que a mesma natureza, de que ele é o autor, fica poluída pela depravação da sensualidade" (Aquino, 2013, p. 334, grifo nosso).

O sodomita pecava, portanto, contra Deus, contra si mesmo e contra o próximo. Por isso, ao tratar do pecado nas relações sexuais, esclarece que a única prática sexual que é boa e não há pecado, é aquela para a qual foi determinada por Deus: a conservação da espécie. Para explicar isso, Tomás de Aquino (2013, p. 298) faz uma comparação com a alimentação, que é

necessária para a sobrevivência humana, mas deve ser na medida e ordem certas, e assim também deve ser a atividade sexual.

Nos atos humanos, o pecado consiste naquilo que contraria a ordem racional e essa ordem exige que se oriente cada coisa ao seu fim. *Não há pecado, portanto, quando o homem usa de certas coisas respeitando o fim para o qual existem, na medida e na ordem convenientes, desde que esse fim seja, realmente, bom. Ora, como é realmente um bem conservar a natureza corpórea do indivíduo, assim também é um bem excelente conservar a natureza da espécie. E como o alimento está destinado à conservação da vida individual, assim também a atividade sexual está dirigida à conservação de todo o gênero humano.* Razão por quê, Agostinho pode dizer: "O que é a comida para a vida individual é a relação sexual para o bem da espécie". Portanto, como pode a alimentação ser sem pecado, feita na ordem e medida devidas, como o requer a saúde do corpo, também pode não haver pecado na atividade sexual, realizada dentro da medida e da ordem devidas, de acordo com o que convém à finalidade da geração humana (Aquino, 2013, p. 298, grifo nosso).

Por conseguinte, tudo que é exercido em excesso é identificado como o pecado da luxúria, de modo que, a luxúria está, para Aquino (2013, p. 297), principalmente, nos prazeres sexuais. São os prazeres sexuais os que causam a maior degradação da mente e da alma humana e, para o teólogo, até mesmo o vinho pode ser dito como algo luxurioso por despertar o desejo sexual. A própria característica do dito luxurioso, para o Doutor Angélico, é: "deve-se dizer que o luxurioso não busca a procriação e sim o prazer sexual, que pode ser gozado sem os atos conducentes à geração humana. E a isso visa o vício contra a natureza" (Aquino, 2013, p. 332).

Diante dos esforços em definir o comportamento sexual "natural", os chamados *peccatum contra naturam* se traduziram em todos os relacionamentos sexuais que não objetivam a reprodução. Por esse motivo, Tomás de Aquino está inserido em uma tradição que tem como referência o apóstolo São Paulo, o primeiro a argumentar sobre a "lei natural", que está na relação entre o homem e a mulher. A influência de Tomás Aquino ultrapassou o século XIII e no século XVII, o termo sodomia já era um conceito atrelado a relações "não naturais". Entre os séculos XVI ao XVIII, a sodomia trazia também em sua concepção a noção de pecado contra a alma, de erro que causa prejuízo, um vício que atenta contra a procriação. Ainda que tenha evoluído entre definições diversas, a sodomia nunca perdeu o teor de algo nocivo, um erro, algo "antinatural". Logo, a palavra sodomia "[...] manteve sua função cultural: dignificar de modo específico as relações ditas "naturais", atualmente denominadas "heterossexuais" (Silva e Lima, 2016, p. 269).

Segundo Paulo Braga (2010, p. 221), as primeiras definições de sodomia, então, incluíam tudo aquilo que em matéria sexual não objetivava a procriação. Entende-se: o sexo

entre homens, as relações entre mulheres, e a princípio também as molícies, que abrangia a masturbação, a felação (*fellatio*), a bestialidade e o *conatus* (tentativa frustrada de qualquer uma das práticas anteriores). As definições do termo evoluíram, conforme Guasch (2007, p. 25), durante mais de mil anos e indica três significados: em seu sentido próprio era um dos pecados mais graves de luxúria, independentemente de ser cometido por homem ou mulher, em seu segundo sentido, apresenta-se de forma mais geral, como colocado por Braga (2010), incluindo toda forma de sexualidade que viola a lei da natureza, como a bestialidade, e o seu terceiro sentido se referia, por fim, ao coito entre homens.

Até a Alta Idade Média, para a teologia moral, sodomia, fornicação e luxúria eram praticamente sinônimos. A partir dos séculos XI e XII, junto ao processo de sacramentalização do casamento e do sexo conjugal, a moral sexual do cristianismo se unificou dentro da ideia de luxúria, incluída na lista dos sete pecados capitais e abrangendo os “pecados da carne”. Estes foram distribuídos e classificados segundo a sua gravidade diante da natureza humana e à ordem divina, de modo que a sodomia passou a significar o desvio da genitália na cópula entre indivíduos do mesmo sexo e entre os diferentes, isto é, o sexo anal. Na escala de definição das práticas sexuais que ofendem o dito curso natural das coisas, a sodomia foi colocada em primeiro lugar, como o supremo pecado contra a natureza e foi, novamente, equiparada a bestialidade (Vainfas, 1989, p. 145).

As posições adotadas no ato sexual e os papéis exercidos também foram alvo de avaliação pelos teólogos, inspirados, sobretudo, por Tomás de Aquino, que identificou a transgressão da posição natural da cópula do casal como uma das quatro contravenções da sexualidade natural. Havia, portanto, a posição adequada e as que se configuram como pecado. Conforme os estudos de Jean-Louis Flandrin (1988, p. 79-80), no que se refere ao papel do homem e da mulher na relação sexual, a posição do homem está diretamente atrelada à ideia de virilidade enquanto a mulher está para a sujeição. O homem é o ativo (*agens*) e a mulher passiva (*patiens*) e por isso o papel mais nobre é desempenhado pelo homem. Assim, a mulher deve deitar-se de costas e o homem se deita sobre seu ventre, de maneira que a penetração deve ser vaginal e, por conseguinte, a ejaculação. Nessa posição, o homem age e a mulher se submete. Essa determinação de papéis e posições sexuais é tida como natural e estabelecida por Deus, de modo que, adotar o papel do sexo oposto, ainda que numa relação heterossexual, constituía-se como um sacrilégio, um crime contra a natureza, a perversão da obra de Deus.

A posição do homem obrigatoriamente por cima da mulher, está também relacionada com a emissão do sêmen sobre o qual, tido como a semente da vida, era preciso todos os

cuidados para que não fosse desperdiçado na relação sexual que, por sua vez, estava necessariamente ligada à procriação. Portanto, essa posição determinada deveria favorecer o curso do sêmen do membro masculino para a vagina. Relações que, além de não terem capacidade reprodutora, provocavam esse desperdício na busca pelo prazer, como a felação, a cunilíngua, a masturbação e a sodomia, eram restringidas e classificadas como pecado que ofende a ordem natural e divina.

Sendo a prática dos atos a perspectiva pela qual teólogos, bem como intelectuais das culturas greco-romana, compreendiam e julgavam o uso sexual do corpo, as discussões sobre a definição de sodomia basearam-se, sobretudo, na morfologia dos atos, e por ato definidor da relação sexual estava a penetração. Entende-se: apenas a penetração caracteriza uma relação como sexo. Como já apontado, a sodomia foi definida como o coito anal por Santo Tomás de Aquino, quem também classificou subdivisões: a sodomia perfeita e a sodomia imperfeita. A sodomia perfeita foi identificada na penetração anal entre homens (*intra vas spurcissimum et nefandum*), que possuem o chamado *membrum virile* (pênis) podendo penetrar, e que também possuem a semente do homem, o sêmen, o qual estariam desperdiçando no “vaso não natural” em uma relação infecunda (Vainfas, 1989, p. 147). Dois homens em uma relação tinham, portanto, uma dupla capacidade de ofensa às leis naturais, ambos podendo penetrar e expelir sêmen.

Por sua vez, a sodomia imperfeita foi atribuída a penetração anal entre o homem e a mulher, já que nessa relação, ainda que se configure o mesmo pecado no desvio da genitália dentro do sexo e a emissão do sêmen no chamado *vas preposterum* (vaso traseiro), se trataria de um casal com capacidades reprodutoras. Já as relações homoeróticas entre mulheres foram colocadas em uma terceira classificação: a *sodomia foeminarum*, a mulher que exercet venerem cum muliere: a mulher que pratica sexo com outra mulher. Isso se deve a ideia do sexo como um ato de penetração, de modo que, a linha de pensamento sobre o sexo entre as mulheres foi construída com base no modelo heterossexual e no corpo masculino: se uma mulher não possui pênis então não pode realizar a penetração e, por conseguinte, não pode “produzir” e desperdiçar o sêmen (Vainfas, 1989, p. 147-148).

A partir dessa concepção, declarada como *falocentrismo*, as relações homossexuais femininas foram marcadas por dúvidas, questionamentos e incredulidade ao longo da história do ocidente. Segundo Judith C. Brown (1987, p. 14), durante muito tempo, para os europeus, não era realmente possível que as mulheres pudessem sentir atração e desejo umas pelas outras, de modo que, na consciência ocidental “as mulheres tinham de ser atraídas pelos homens, e os

homens tinham de ser atraídos pelas mulheres e não havia nada numa mulher que pudesse despertar o desejo sexual de outra mulher”. Por isso, o homoerotismo feminino foi interpretado de diversas maneiras que fugiam da simples compreensão de um verdadeiro amor entre mulheres, possibilidade essa que nunca teria sido considerada, seja pelos sábios do ocidente, greco-romanos, seja pelos inquisidores do Tribunal Inquisitorial católico.

Tomás de Aquino teria sido um dos primeiros teólogos a considerar que as mulheres também seriam praticantes das relações homoeróticas, ao inclui-las na definição de sodomia, enquanto “união sexual de homem com homem e mulher com mulher” (Aquino, 2013, p. 332), como já foi apontado, e São Paulo que condenou as paixões vergonhosas não somente entre homens, mas também as mulheres: “suas mulheres mudaram as relações naturais com relações contra a natureza” (Bíblia, Romanos, 1: 24-27, p. 1450). Também Santo Agostinho, que alertou as religiosas para que tivessem entre si amor espiritual e não carnal, assim como para as casadas e viúvas alertou que não praticassem jogos vergonhosos entre si. Outros como Santo Ambrósio, por sua vez, negaram a prática homoerótica feminina (Braga, 2010, p. 240). Essas concepções refletiram diretamente sobre as literaturas e jurisdições em relação a sodomia, como veremos a seguir nas legislações portuguesas e seu Tribunal Inquisitorial.

#### **1.4. Ordenações portuguesas e Inquisição: a sodomia nas legislações civis e religiosas de Portugal**

Dentro das legislações portuguesas, as práticas sexuais foram alvo de leis e proibições sujeitas às mais diversas condenações. Relações como adultério, bigamia, envolvimento com mulher virgem, viúva ou com quem possuía parentesco, e mesmo clérigos que se envolviam com mulheres, ou homens que se envolviam com freiras, são exemplos dos casos que foram objetos de regulamentação, juntamente com o dito crime de sodomia. Nos interessa levantar esses códigos legislativos para compreender como estavam de acordo com o cristianismo vigente que alçava cada vez mais espaços de poder e, por conseguinte, condenavam-se práticas sexuais segundo os preceitos cristãos sobre o casamento hétero e monogâmico, bem como sobre as chamadas práticas contra a natureza, como a sodomia e a bestialidade. Junto a isso, o próprio tribunal Inquisitorial caracteriza-se como uma instituição religiosa com poderes jurídicos, apta a condenar e punir, e que viria a estender seus domínios também para as colônias portuguesas.

Os códigos legislativos portugueses mais abrangentes eram denominados de Ordenações do Reino que, por sua vez, levavam seu nome em referência aos reis que as promulgaram

(ordenaram), assim, temos as Ordenações Afonsinas, de 1446, criadas no reinado de D. Afonso V, as Ordenações Manuelinas, de 1521, por D. Manuel I e as Ordenações Filipinas, promulgadas em 1595 e editadas em 1603, por D. Filipe II. As Ordenações pretendiam dar conta de todos os aspectos legais da vida dos súditos, e estavam diretamente associadas à religião vigente, o catolicismo. Os regulamentos elaborados pelos monarcas portugueses determinavam condutas e comportamentos e possuíam uma série de penas com o objetivo de direcionar as ações humanas e, junto a isso, centralizar o poder monárquico e religioso, em especial no Livro V das Ordenações, dedicado os crimes e penas (Costa, Lemes & Montagnoli, 2011, p. 122-124).

Como pretendemos abordar o contexto da América portuguesa nos primeiros anos de colonização, no século XVI, iremos aqui nos concentrar nas Ordenações Afonsinas (1446) e Manuelinas (1521), ainda que as Filipinas (1603) também deva ser mencionada. Dentro do Livro V das Ordenações Afonsinas, o título XVII se refere aos que cometem pecado de sodomia que, por sua vez, é descrito como o mais torpe, sujo e desonesto pecado contra Deus, e que ofende gravemente também as suas criações, tanto celestes quanto humanas, toda a natureza. Até mesmo o ar é corrompido por esse pecado que, ainda mais, foi responsável pelo dilúvio que Deus lançou sobre a terra. Assim, se diz:

Sobre todollos peccados bem parece seer mais torpe, çujo, e deshonneffo o peccado da Sodomia, e nom he achado outro tam avorrecido ante DEOS, e o mundo, como elle; porque nom tam soamente por elle he feita offensa ao Creador da natureza, que he Deos, mais ainda se pode dizer, que toda natura criada, assy celestial como humanal, he grandemente offendida. E segundo disserom os naturaaes, soamente fallando os homeés em elle sem outro algum auro, tam grande he o seu avorrecimento que o aar ho nom pode soffrer, mais naturalmente he corrompido, e perde sua natural virtude. E ainda se lee, que por eíle peccado lançou DEOS o deluvio sobre a terra quando mandou a Noé fazer huã Arca, em que escapaíle el, e toda sua geeraçom, per que reformou o mundo de novo; e por este peccado foverteo as Cidades de Sodoma, e Gomorra [...] (Ordenações Afonsinas, Liv. V, tit. XVII, 1999, p. 53-54)<sup>2</sup>.

Como se vê, sobre a sodomia recaem as maiores culpas dos males que assolaram o mundo. Nota-se também que o nome de Deus é escrito totalmente em letras maiúsculas, enfatizando o caráter religioso que perpassa por esse livro de crimes civis, mas que engloba pecados religiosos, e a própria palavra “pecado” dentro de um código jurídico civil já elucida a ligação entre os poderes político e religioso no reino lusitano. Tão grande é a injúria cometida

---

<sup>2</sup> A partir desse ponto, em relação às documentações utilizadas, foram mantidas a ortografia original tal qual se encontra nos documentos referidos.

pelo ato de sodomia que aquele que a pratica é condenado a morte pelo fogo, para que seja feito em pó e de sua existência não reste nenhuma memória. Como se lê:

E porque fegundo a qualidade do peccado, assy deve gravemente seer punido: porem Mandamos, e poemas por Ley geeral, que todo homem, que tal peccado fezer, per qualquer guisa que seer possa, seja queimado, e feito per fogo em poo, por tal que já nunca de seu corpo, e sepultura possa seer ouvida memoria (Ordenações Afonsinas, Liv. V, Tit. XVII, 1999, p. 54).

Nota-se também que a condenação é dirigida aos homens que cometem pecado de sodomia, as mulheres não são consideradas como praticantes desse ato devido ao que já foi exposto anteriormente: a invalidação da atividade sexual entre duas mulheres, já que, não possuem o órgão sexual necessário para penetrar. A partir do contato com as Ordenações portuguesas, notamos que as mulheres só foram diretamente incluídas no crime de sodomia dentro das Ordenações nas Ordenações Filipinas, de 1603, embora as Ordenações Manuelinas já se digiram a qualquer um que cometa o dito crime. As Ordenações Manuelinas, mantiveram a estrutura de cinco livros e em seu Livro V, agora no título XII, estão as penas para aqueles que cometem o crime de sodomia. Diferentemente das Ordenações Afonsinas, sobre o crime de sodomia, a Manuelina não se preocupa em caracterizar a sodomia, mas dedica-se em listar todas as penalidades que sofrerão os praticantes, incluindo também os seus filhos e descendentes.

A pena para a morte por fogo é mantida e junto a ela se incluem novidades: todos os bens do condenado por sodomia seriam confiscados pelo reino e seus filhos e descendentes ficariam infames, manchados por esse pecado e sem nenhuma herança. Até mesmo as pessoas que de alguma forma sabiam de alguém que praticava o dito pecado, e não o denunciasse, em público ou em sigilo, seria condenada a perder toda a sua fazenda, podendo ainda ser degredada para fora dos domínios do reino. Ainda, atentemo-nos que, as Ordenações Manuelinas, embora não mencione diretamente a mulher, não se limita aos homens, pois se dirige a qualquer pessoa de qualquer qualidade que seja, que cometa o pecado de sodomia, entretanto, isto não esclarece se, de fato, as mulheres estavam incluídas.

Qualquer pessoa de qualquer qualidade que seja, que pecado de sodomia por qualquer guisa fezer, seja queimado, e feito por fogo em poo, por tal que ja mais nunca do feu corpo, e sepultura possa seer auida memoria, e todos seus bens sejam confiscados pera a Coroa dos Nossos Reynos, posto que tenha descendentes ou ascendentes; e mais pelo mesmo caso seus filhos, e descendentes, ficaram inabiles, e infames, assi propriamente como os daquelles, que cometem o crime da lesa Magestade contra feu Rey e Senhor (Ordenações Manuelinas, Liv. V. Tit. XII, p. 47).

Também se vê que, a sodomia é equiparada ao crime de Lesa Majestade, cometido contra o rei e o senhor Deus. O crime de Lesa Majestade relaciona-se com o conceito de religiosidade e com a monarquia, trata-se, portanto, de um crime contra a representação de Deus, ou seja, contra o rei e toda a ordem estatal (Costa, Lemes & Montagnoli, 2011, p. 125). Assim é definido a Lesa Majestade pela Ordenação Manuelina: “Lesa Mageftade quer dizer traiçam cometida contra a Peffoa do Rey, ou feu Real Eftado, que he a pior coufa, e mais abominauel crime que no homem pode auer [...]” (Ordenações Manuelinas, Liv. V, Tit. II, p.). O crime é ainda comparado a lepra, enfermidade incurável e que torna infame também aos seus descendentes, de modo que, os descendentes daqueles que cometiam o crime de Lesa Majestade também estariam infames. A esse crime estão inseridos os condenados por sodomia.

Além disso, ainda no título XII, sobre os que cometem o pecado de sodomia, também foi incluído a bestialidade que, cometida por homem ou mulher, estaria sujeito a condenação à morte por fogo, entretanto, diferente da sodomia, não estariam infames seus filhos e descendentes e seus bens também não seriam confiscados, de modo que, nesse contexto, a sodomia é um crime “superior” a bestialidade. Assim está escrito:

Outro si qualquer homem, ou molher, que dormir carnalmente com algũa alimaria, seja queimada, e feita em poo; però por tal condenaçam nom ficaram seus filhos, nem outros descendentes, em este caso inabiles, nem infames, nem lhes fará perjuizo alguũ acerca da socessam, nem aos outros que por Dereito seus bens deuam herdar (Ordenações Manuelinas, Liv. V. Tit. XII, p. 49).

Por sua vez, as Ordenações Filipinas abordam a sodomia também em seu Livro V, no título XIII, e mantém as mesmas condenações de sua antecessora, as Ordenações Manuelinas, utilizando boa parte do texto anterior. A sodomia permanece como crime equiparado a Lesa Majestade assim como a bestialidade continua com a condenação apenas do praticante. Os filhos e descendentes do culpado por sodomia também se tornam infames e os bens são recolhidos pelo reino, assim como é nas Ordenações Manuelinas, recaindo as condenações sobre aqueles que não denunciam o culpado de sodomia quando dele tem conhecimento. Junto a isso, como dito a pouco, as mulheres agora são diretamente mencionadas: “E esta Lei queremos, que também se entenda, e haja lugar nas mulheres, que humas com as outras commettem peccado contra natura, e da maneira que temos dito nos homens.” (Ordenações Filipinas, Liv. V, Tit. XIII, 1870, p. 1163).

No que se refere a Inquisição, esta foi instaurada em Portugal por D. João III no ano de 1536 e, assim como na vizinha Espanha, caracterizou-se como um tribunal eclesiástico subordinado diretamente à Monarquia e que tinha como objetivo perseguir, julgar e condenar

os desviantes da fé católica, os ditos hereges. A princípio, estes foram identificados nos cristãos-novos - judeus convertidos ao cristianismo e suspeitos de manter práticas judaicas em segredo no contexto de perseguição às religiões judaica e muçulmana na Península Ibérica - sendo esse o grupo ao qual pertenciam a maioria dos réus processados e condenados entre os séculos XV e XVIII. Porém, o contexto da Contrarreforma fez com que, por um lado, o Santo Ofício se voltasse contra o avanço do “luteranismo” na Península, e por outro, aderisse ao projeto aculturador, empenhando-se na depuração das mentalidades populares, na perseguição aos sincretismos religiosos, às ofensas morais e às práticas sexuais heréticas (Vainfas, 1989, p. 190).

De acordo com Ronaldo Vainfas (1989, p. 193), enquanto Tribunal de Fé, a Inquisição portuguesa tinha por objeto os desvios da alma, escolhas conscientes de caminhos opostos aos dogmas oficiais. Portanto, o Santo Ofício dirigia-se a detecção do herege. Em concordância, Anita Novinsky (1986, p. 10) explica que, a palavra *heresia* tem origem do grego *hairesis* e do latim *haeresis*; no grego, o sujeito é *Hairetikis*, que significa “o que escolhe”. Assim, o herege é aquele que escolhe conscientemente ir contra a doutrina definida pela Igreja Católica em matéria de fé. Nesse sentido, pensamentos e/ou sonhos eróticos, eram tidos como manifestações da fragilidade do corpo humano, tentações do demônio e, portanto, não interessavam ao tribunal, mas sim as práticas sexuais que representavam essa escolha de ir contra o matrimônio sacramentado, que implicavam suspeita de heresia: a bigamia, a bestialidade e a sodomia (Vainfas, 1989, p. 193).

Essas práticas eram consideradas tão graves que ameaçavam a pureza e a ordem da verdadeira fé, de modo que, ainda segundo Ronaldo Vainfas (1989, p. 205-206), a sodomia passou a ser julgada pela Inquisição a partir das Provisões de D. João III, em 1553, e do Cardeal D. Henrique, em 1555, assim como também em 1562 o Papa Pio IV sancionou a intervenção do Santo Ofício nesses casos, confirmada por Gregório XIII em 1574. Isto posto, evidencia-se o caráter herético e ameaçador com que foi compreendida a sodomia diante da Igreja Católica, sendo este o único crime moral passível de condenação à morte pela fogueira. A sodomia violava o uso do corpo, responsável por desgraças no mundo desde a destruição de Sodoma e Gomorra e, portanto, violava a ordem divina e os dogmas da fé, configurando-se como um erro de juízo, um erro na fé: a própria heresia.

Assim também explica Paulo Braga (2010, p. 221):

O pecador nefando violava a lei natural e, como tal, a ordem estabelecida por Deus. Nesse ponto de vista, podia ser considerado um herege. Para além disso, ao abolir a desigualdade entre os sexos, ao ir contra a hierarquia social estabelecida, ao aniquilar as virtudes masculinas e ao perverter a juventude,

constituía um verdadeiro perigo social. Pecava, em suma, contra Deus, contra si mesmo e contra o próximo.

Nota-se que as concepções de São Paulo, Tomás de Aquino e outros, aparecem agora como justificativas para a condenação da sodomia nas esferas civil e espiritual, com consequências para a vida terrena e também para o pós vida, o pecado contra a natureza que ofende ao rei e a Deus, expressão máxima dos desvios da fé, apontado por termos como *Pecado Nefando, Vicio Nefando, Nefandice, Somitigaria e Fanchonice*. O sujeito que pratica a sodomia é o *sodomita*, e o ato praticado é o de *sodomizar*, para quem penetra, e quem se permite ser penetrado é *sodomizado* (Silva & Lima, 2016, p. 269).

Assim, de volta a morfologia dos atos, a caracterização da sodomia pelo Tribunal Inquisitorial português passou por diversos dilemas. Por via de regra, a sodomia foi apreendida pela Inquisição como a penetração anal, praticada por homens, com a emissão de sêmen dentro do chamado “vaso traseiro” (*vas preposterum*). Essa definição simples não seria capaz de abarcar as inúmeras possibilidades eróticas proporcionadas pelo uso do corpo, limitando o sexo a penetração e valorizando o orgasmo masculino enquanto produtor da semente da vida; a Inquisição manteve a percepção *falocêntrica* sobre o sexo, vista entre os antigos gregos e romanos, como já tratamos, de tal modo que, para o tribunal, nessas relações havia sempre um “agente” e um “paciente”, ou seja, um que é “dominante” e outro que é “dominado”. Interessava, então, obter dos suspeitos e acusados a confissão da penetração anal e do orgasmo *intra vas* (dentro do vaso). Aliado a isso, o Santo Ofício apreendeu também as concepções de sodomia perfeita e sodomia imperfeita para seus julgamentos (Silva & Lima, 2016, p. 270).

No que se refere a sodomia feminina, classificada a parte como *sodomia foeminarum*, as mesmas dúvidas que já apontamos recaíram-se sobre a Inquisição em relação ao tratamento dessa prática entre as mulheres. A ausência do pênis no corpo feminino impossibilitava, para os inquisidores, que a sodomia fosse um ato realizado entre mulheres. Nesse contexto, a sodomia feminina era um assunto que provocava dúvidas e incertezas entre os inquisidores, bem como entre os demais homens que ocupavam cargos religiosos na estrutura institucional da Igreja Católica, de tal modo que nunca conseguiram chegar a um consenso sobre como a prática poderia ser realizada pelas mulheres. Assim, em 1640, as relações sexuais entre mulheres deixaram de fazer parte da alçada (Napolitano, 2004, p. 5).

Conforme Braga (2010, p. 551), a homossexualidade feminina só interessou à Inquisição em caso de penetração vaginal ou anal com o uso de dildos, dedos ou quando uma das mulheres envolvidas possuísse um clítoris excessivamente desenvolvido, de forma que lembrasse o órgão

genital masculino, e que poderia até mesmo ser utilizado para sodomizar homens. Por esse motivo, os atos praticados por mulheres que não se enquadravam nessas situações, eram tidos como molície, caracterizada como toques, abraços e beijos entre pessoas do mesmo sexo. Esse obscurantismo sobre as relações entre mulheres se deve ao fato de que teólogos, juristas e inquisidores apoiavam seus conhecimentos a partir do corpo masculino, logo, as mulheres não eram vistas a partir de sua própria especificidade anatômica (Napolitano, 2004, p. 7).

Segundo Minisa Napolitano (2004, p. 9), o escritor italiano Agnolo Firenzuola, em sua obra *Regionamenti Amorosi* do século XVI, afirma que o amor entre mulheres não era o melhor para elas, haja vista que, para ele, a beleza do homem, por uma vontade superior da natureza, inspira mais desejo em uma mulher do que a beleza de outra mulher. Assim também outros defendiam que as mulheres só se relacionavam com outras para não engravidar e não perder a virgindade. Outras relacionar-se-iam com mulheres para não perder a prática de fazer sexo, como um exercício de aprendizagem para alcançar o amor maior: o dos homens. Logo, nessa perspectiva, “as relações sexuais entre mulheres poderiam ter apenas um objetivo, aprimorar e glorificar o sexo de verdade, isto é, o sexo com um homem” (Napolitano, 2004, p. 9).

Isto posto, o trabalho realizado pelos inquisidores diante da sodomia foi caracterizado por Vainfas (1989, p. 208) enquanto um processo de atuar contra suspeitos de praticar um ato específico – o coito anal com emissão de sêmen - e a consequente descoberta de pecados (relações sexuais) entre indivíduos do mesmo sexo. Isto posto, a Inquisição foi uma das principais produtoras de fontes documentais que viriam a ser utilizadas em estudos sobre feitiçaria, judaísmo e sexualidade. Segundo Novinsky (1986, p. 58), assim como na Inquisição medieval, a base das Inquisições Ibéricas eram as denúncias e as confissões. A relevância dada às denúncias era decisão exclusiva dos inquisidores, então, “ouvi dizer”, “soube por fulano” e “suposições” eram constantemente considerados, um método que pode sugerir ausência de seriedade, mas que, deve-se considerar que o trabalho de inquirir é justamente investigar, de modo que, por vezes, um mero boato poderia levar a descoberta diversas, revelando costumes e práticas mantidos em determinada localidade.

As fontes inquisitoriais são instrumentos riquíssimos para aproximar o historiador das intimidades vividas no passado, o próprio caráter da confissão, que trataremos à frente, proporciona um alcance detalhado às práticas de homens e mulheres comuns, personagens singulares na compreensão de uma organização social. Ao serem inquiridos, os confitentes relatavam os mais diversos detalhes sobre suas práticas sexuais: em pé ou deitados, na cama ou em esteiras, na casa de quem, a que dia e a que horas, as posições, quem provocou, qual foi o

uso das genitálias, das mãos, de objetos e do próprio orgasmo. Além, claro, de informações como idade (mais ou menos exata), religiosidade (se cristão-velho ou cristão-novo), filho de quem com quem, casado com quem, morador e nascido de que lugar (Vainfas, 1989, p.).

Sobre o uso dessas documentações por historiadores, Carlo Ginzburg (1989, p. 205-206) afirma que esses arquivos de repressão nos dão informações preciosas sobre grupos de pessoas minoritárias, como as mulheres e homossexuais, carentes do que chamamos de fontes oficiais. Ginzburg aponta ainda que, embora os métodos e objetivos sejam diferentes, as informações que os inquisidores buscavam extrair dos acusados não é muito distinto daquilo que nós almejamos com as fontes que trabalhamos. O autor relata que, ao ler processos inquisitoriais, muitas vezes se pegou tão ansioso quanto estaria o inquisidor pela confissão dos réus. E, por isso, alerta que, apesar de que a dedicação dos inquisidores em busca da verdade nos tenha proporcionado acesso a documentações ímpares, foram produzidas pela interferência direta dos inquisidores que eram incisivos no objetivo de adquirir dos confitentes a verdade que desejavam, de modo que, devemos nos perguntar: até que pontos são verdades?

Em vista disso, Ginzburg (1989, p. 209) nos aconselha sobre a leitura dos documentos inquisitoriais:

Devem ser lidos como o produto de uma inter-relação especial, em que há um desequilíbrio total das partes nela envolvidas. Para a decifrar, temos de aprender a captar, para lá da superfície aveludada do texto, a interação sutil de ameaças e medos, de ataques e recuos. Temos, por assim dizer, de aprender a desembaraçar o emaranhado de fios que formam a malha textual destes diálogos.

Há, então, de se atentar para a relação de poder exercida pelo inquisidor sobre o acusado, considerando que, muitas vezes, de um lado, o inquisidor buscava conduzir a confissão de modo a desenvolver um relato simplificado do ocorrido e enquadrá-lo no conceito de heresia, e do outro lado, o réu já se apresentava a mesa do inquisidor com um discurso delineado para diminuição da sentença, mostrando-se estar arrependido ou afirmando que não tinha conhecimento do pecado cometido (Muniz, 2021, p. 19). Será possível identificar diversos desses aspectos nas documentações que trabalharemos no segundo capítulo deste trabalho, em que levantaremos os casos de sodomia registrados pela Inquisição na América portuguesa.

Após tratarmos da conjuntura ocidental sobre a homossexualidade, perpassando pelos antigos gregos e romanos e a pederastia, bem como pelas concepções judaico-cristã, abordada como sodomia, utilizaremos das documentações produzidas pelo Santo Ofício de Lisboa em visita a América portuguesa em 1591 e de registros realizados por viajantes e jesuítas, para

compreender a atuação religiosa sobre as práticas sexuais de povos originários e, por conseguinte, do conjunto da sociedade em desenvolvimento na colônia. A América portuguesa foi marcada por hibridismos e sincretismos, mas também pela lascívia, um mundo que ousava com maiores liberdades, de forma que não era possível no reino. Um mundo chamado por Ronaldo Vainfas (1989) de *Trópico dos Pecados*, onde se praticava a boa sorte de relações sexuais proibidas pelo catolicismo, em especial, a sodomia.

## 2. A SEXUALIDADE COLONIAL: OS OLHARES DO JESUÍTA E DO INQUISIDOR

### 2.1. Colonização, moral e sexualidade

Antes de tratarmos sobre a sodomia nas documentações inquisitoriais produzidas pela visitação à América portuguesa em 1591, é importante compreender o contexto da relação entre colonização, moral e sexualidade. As concepções religiosas do cristianismo atravessaram o atlântico juntamente com as consciências e bagagens dos homens europeus. Conforme Sônia Siqueira (1978, p. 29), o cristianismo encontrava-se em um período em que a ameaça do luteranismo impulsionava a necessidade de reafirmação da Igreja Católica, de modo que, a Reforma Católica mesclava-se nos colonos juntamente com a necessidade de implantar um mundo branco e português. Demarcações de terra levaram nomes santos, a própria América portuguesa foi chamada *Terra de Santa Cruz*. Com o intuito colonizador, trouxeram a propagação da fé: a catequização. A partir disso, recaiu-se sobre diversos aspectos culturais dos povos originários a sombra da moral cristã.

A moral que, para Michel Foucault (2013, p. 32), é “um conjunto de valores e regras de ação proposto aos indivíduos e aos grupos por intermédio de aparelhos prescritivos diversos, como podem ser a família, as instituições educativas, as Igrejas etc.”. Esse conjunto prescritivo é o “código moral”. Aliado a isso, para o autor, de maneira igual, entende-se como moral também o comportamento dos indivíduos em relação aos valores e regras que lhe são impostos, como se submetem, obedecem ou resistem, respeitam ou negligenciam, ou seja, de que maneira os indivíduos se conduzem em referência a esse conjunto prescritivo dado em sua cultura. A isso, Foucault (2013, p. 33) chamou de “moralidade dos comportamentos”.

Diante disso, o código moral do cristianismo em relação a sexualidade prevê o casamento heterossexual, monogâmico e indissolúvel, assim como a prática sexual deve ser unicamente para a procriação, havendo dias e datas proibidos, posição sexual adequada e parceiros adequados, junto a vergonha da nudez e a virgindade como requisito para o casamento (Mott, 1996, p. 12). Portanto, quando os homens da Companhia de Jesus depararam-se com a nudez, a poligamia e a prática que chamamos de sodomia entre os povos originários, resumiram essas culturas a um mundo de luxúria e desvergonhas. Para Frei Vicente do Salvador (2010, p. 67), com o advento do cristianismo, o demônio perdeu o seu controle sobre os homens e com isso, migrara para as Américas, onde construiu o seu reino. Assim, originou-se a demonização

das culturas originárias e, por conseguinte, do “Novo Mundo”, que fugia aos padrões da sociedade europeia.

Para Foucault (2013, p. 46), embora os gregos antigos se preocupassem com questões sobre os comportamentos sexuais e os modos de obter tais prazeres, como vimos no primeiro capítulo, estes “aceitavam muito mais facilmente que os cristãos da Idade Média, ou que os europeus do período moderno, certos comportamentos sexuais”. Por conseguinte, os erros e condutas desviantes provocavam muito menos escândalo, e nenhuma instituição, pastoral ou médica, se ocupava em determinar o que era permitido ou proibido, normal ou anormal sobre essas condutas.

Para Luiz Mott (1996, p. 12), o traço definidor da moral sexual cristã é a sexofobia, pois, diferentemente de outras culturas em que mesmo os deuses e sacerdotes são adeptos das mais variadas práticas sexuais, o cristianismo apresenta uma aversão ao sexo, de modo que, Mott (1996, p. 12) ousa dizer “O céu judaico-cristão [...] é o paraíso da assexualidade, onde os que na terra foram virgens ou celibatários estarão mais próximos do trono do Cordeiro e da Virgem Maria”. Ademais, segundo o autor, na que foi chamada “Terra dos Papagaios”, confrontaram-se três matrizes sexuais: o modelo hegemônico dos europeus, a moral cristã, e os modelos indígenas e africanos, que foram marginalizados pelos donos do poder, portanto, considerados periféricos. Sobre a sexualidade desses últimos, são caracterizadas por uma enorme diversidade estrutural e uma menor rigidez repressiva (Mott, 1996, p. 12, 14).

Segundo Ronaldo Vainfas (2018, p. 153), os agentes eclesiásticos, em especial a Companhia de Jesus, tentaram por diversos meios transformar a colônia portuguesa na América em um território da legítima cristandade romana, o que implicava diretamente no estabelecimento do modelo matrimonial cristão, a família conjugal, continência e austeridade. Contudo, as dificuldades que encontraram os jesuítas para a catequese dos nativos, além da falta de recursos e mesmo o número singelo de homens da Igreja para essa missão, foram identificadas, sobretudo, no frenesi sexual entre os indígenas, que andavam sempre nus e atracavam-se com várias mulheres sem interessar o parentesco com elas.

Dentre os hábitos sexuais dos povos indígenas observados por jesuítas e viajantes, há uma riqueza de detalhes angariados por esses contatos e registrados por homens como Manuel Da Nóbrega, José de Anchieta e Gabriel Soares de Sousa. Nóbrega, em carta datada de 1551, afirma que o que há entre os nativos e a sua conversão, é a sua honra e alegria em matar e comer seus inimigos junto ao seu costume de ter muitas mulheres, e por isso, a missão consiste em apartar-los desses hábitos, e diz que todo o resto é fácil de mudar pois os nativos não possuíam

ídolos, ainda que tivesse identificado entre essas sociedades “alguns que se fazem santos, e lhes promettem saúde, e victoria contra seus inimigos” (Nóbrega, 2010, p. 83).

Por sua vez, José de Anchieta (1933, p. 116) chegou a falar sobre a utilização de um bichinho peçonhento, que lhe lembrava uma centopeia, cheio de pelos, que havia em várias cores e gêneros, mas que um em específico, de pelos compridos e pretos e cabeça vermelha, era venenoso e causava desejos libidinosos. Anchieta diz que os indígenas costumavam utilizar esse bicho nas partes genitais, incitando o prazer sexual e provocando o inchaço do pênis.

Essa mesma prática é mencionada por Gabriel Soares de Sousa (1879, p. 287), que a observou entre os Tupinambás, em seu capítulo intitulado *Que trata da luxúria destes bárbaros*, e que diz: “mas há muitos que lhe costumam pôr o pêlo de um bicho tão peçonhento, que lho faz logo inchar [...] com o que se lhes faz o seu cano tão disforme de grosso, que os não podem as mulheres esperar, nem sofrer”. Nesse mesmo capítulo, apresenta um resumo das práticas Tupinambás, descritas como luxuriosas ao extremo, pois, segundo Gabriel Soares de Sousa (1879, p. 287), eram os Tupinambás tão luxuriosos que não havia pecado de luxúria que não cometessem, apontando relações sexuais entre tios e sobrinhas, pais e filhas, irmãos e irmãs, que se relacionavam pelas matas.

Relatou ainda a poligamia de homens com muitas mulheres, e as mulheres mais velhas que granjeavam meninos mais novos e lhes ensinavam a fazer aquilo que não sabiam em matéria sexual (Sousa, 1879, p. 287). Neste último caso, os homens jovens que ainda não tinham conquistas de guerra e mortes de inimigos em seu histórico, não tinham acesso legal às mulheres mais jovens, e por isso relacionavam-se sexualmente com as mulheres mais velhas, geralmente aquelas desprezadas pelos próprios maridos (Mott, 1996, p. 15).

Junto a isso, Gabriel Soares (1879, p. 207) acrescenta que os Tupinambás “em conversação não sabem falar senão nestas sujidades, que cometem cada hora; os quais são tão amigos da carne que se não contentam, para seguirem seus apetites, com o membro genital como a natureza formou”, aludindo a prática da sodomia e a utilização do bicho peçonhento para deformação do pênis. Em sequência, afirma que eram “muito afeiçoados ao pecado nefando”, como se referiam a sodomia, e aponta que “o que se serve de macho, se tem por valente, e contam esta bestialidade por proeza” e que nos seus territórios havia ainda aqueles que armavam tendas públicas e se faziam de “mulheres públicas” a quantos lhe quisessem (Sousa, 1879, p. 207).

A sodomia era uma conduta natural entre indígenas, como os próprios Tupinambás, de modo que, no primeiro dicionário da língua Tupi desenvolvido pelos jesuítas, teve de ser

traduzido os termos *tibira*, o sodomita homem, e *caçoaimbeguira*, para as mulheres que, assumindo o papel do homem, se relacionavam com outra mulher, tornavam-se guerreiras e trabalhavam na roça (Mott, 1996, p. 15). Esse comportamento das mulheres é apontado também por Pero Gandavo no seu *Tratado da terra do Brasil*:

Estas deixam todo o exercício de mulheres e imitam os homens e seguem seus ofícios como se não fossem mulheres, e cortam seus cabelos da mesma maneira que os machos trazem, e vão à guerra com seu arco e frechas e à caça: enfim que andam sempre na companhia dos homens, e cada uma tem mulher que a serve e que lhe faz de comer como se fossem casados (Gandavo, 2008, p. 69).

Assim, compreende-se que os povos originários contavam com um extenso leque de práticas e condutas sexuais que não eram estranhas aos portugueses, estando a divergência em como suas sociedades condenam, julgam, aceitam ou lhes são neutras diante delas. A moral cristã é marcada pela repreensão sexual enquanto as culturas indígenas dispunham de métodos variados para alcançar o prazer sexual, “conhecendo diversos afrodisíacos e magias sexuais”, que foram interpretados como pacto diabólico pelos cristãos (Mott, 1996, p. 14). Isso, entretanto, não significa que essas sociedades não possuíssem seus próprios conjuntos prescritivos, como veremos adiante.

Não obstante, os missionários acreditavam que havia entre os nativos ânimo para casamentos ou de alguma relação conjugal, e a partir disso, lançaram-se sobre o objetivo de expurgar a poligamia e estabelecer o matrimônio cristão, separando dos homens suas muitas mulheres e casando-os com uma só. Em suas cartas, Manuel Da Nóbrega lamentava-se pela preponderância das relações informais em detrimento do casamento, comportamento que se tornava habitual mesmo entre os próprios colonos. O jesuíta português defendia a estrutura familiar segundo o modelo europeu estabelecido pelo cristianismo, o matrimônio monogâmico e indissolúvel, mas foram poucos os homens que trouxeram mulheres e filhos, enfrentando a carência de mulheres brancas na colônia, que aponta como um dos propulsores das relações entre os homens europeus e as mulheres indígenas e negras, no que diz Nóbrega (1889, p. 54): “Todos me escusam que não têm mulheres com que casem, e conheço eu que casariam se achassem com quem”.

Por conseguinte, relacionavam-se os colonos em uniões conforme a cultura indígena, poligâmica e aberta a separação, aqui vivendo “segundo o costume da terra, que é terem muitas mulheres” (Nóbrega, 1889, p. 54). Na cultura de grupos étnicos Tupi-guarani, como os Tupinambás, o método de estabelecer alianças com o estrangeiro, era integrando-o numa

relação de parentesco, portanto, através do casamento. Assim, principalmente os grandes chefes e guerreiros tinham muitas esposas, chegando a ter até trinta mulheres, firmando, dessa maneira, redes de poder político e econômico (Moreira, 2018, p. 39-40, 41). Isso seria interpretado por José de Anchieta, o inaciano que mais se dedicou a investigar as uniões desse grupo, como a inexistência de uma relação legítima entre os Tupinambás, apontando a flexibilidade de suas relações que se faziam e desfaziam e as mulheres que não se importavam se seus maridos tomavam outra também como sua mulher. Em suas palavras, diz:

Os índios do Brasil parece que nunca têm ânimo de se obrigar, nem o marido á mulher, nem a mulher ao marido, quando se casam: e por isso a mulher nunca se agasta porque o marido tome outra ou outras, reste com elas muito ou pouco tempo, sem ter conversação com ela, ainda que seja a primeira; e ainda que a deixe de todo, não faz caso disso, porque se é ainda moça, ela toma outro, e se é velha assim fica sem esse sentimento, sem lhe parecer que o varão lhe faz injúria nisso (Anchieta, 1933, p. 448).

Deve-se esclarecer a relação entre guerra e casamento para esses povos, em que quanto mais valorosos eram considerados os homens guerreiros, mais mulheres tinham, havendo também um sistema de compromisso e obrigação entre genro e sogro, devendo os homens atenderem aos sogros de maneira material e simbólica, sendo, portanto, as uniões naturais e verdadeiras, baseadas em leis naturais de obrigação recíproca. Assim, a lascívia e desvergonha das mulheres indígenas, apontadas por Anchieta (1933, p. 68) “onde as mulheres andam nuas e não sabem se negar a ninguém, mas até elas mesmas cometem e importunam os homens, jogando-se com eles nas redes porque têm por honra dormir com os Cristãos”, é uma interpretação deturpada do que seria, na verdade, para os indígenas, a hospitalidade. Além disso, as mulheres podiam ter relações sexuais com homens (ou mesmo mulheres), incluindo os europeus, sem nenhum teor de desonra, já que a virgindade não era requisito para os casamentos indígenas (Moreira, 2018, p. 31).

As más impressões dos missionários sobre isso estão vinculadas ao moralismo católico que seria imposto pela catequese e pelos homens da Companhia de Jesus, cuja missão era civilizar e educar segundo os princípios cristãos, dedicando-se não somente à conversão das almas, mas também sobre os comportamentos, as condutas e os costumes. Assim, sobre a vida sexual, esperava-se apenas o casamento monogâmico com vista à procriação. A vida conjugal entre os cristãos era estritamente normatizada, os casais não se despiam para as relações, que eram proibidos nos dias de jejum e festas religiosas, no período menstrual, de gravidez e pós-parto. A esposa, uma mulher branca, deveria ser pura e inocente para garantir a sua honra, jamais permitindo ser tratada como amante de seu marido (Priore, 2016, p. 359-360).

Em vista que o matrimônio monogâmico e indissolúvel havia sido sacralizado pelo Concílio de Trento, a poligamia dos indígenas era, portanto, um dos empecilhos para a catequização, impossibilitando a conversão e o batismo dos adultos, prejudicando assim o sucesso da obra missionária (Moreira, 2018, p. 33). Sobre isso, frei Vicente de Salvador menciona os compromissos entre sogros e genros, explicados acima, e como isso foi utilizado pelos jesuítas para decidir as relações que seriam por eles legitimadas pelo sacramento segundo a Igreja, casando-os com a primeira mulher ou dando-lhes a opção de escolher aquela que “preferiam”, lhes tirando todas as outras e casando-as com outros homens, e logo batizando-os no mesmo dia. Assim explica:

E com qualquer destas com que primeiro se casaram, ou seja, a sobrinha ou a cunhada, os casam depois sacramentalmente os religiosos que os curam, no mesmo dia em que os batizam, dispensando nos impedimentos, por privilégio que para isto têm, e lhes tiram todas as outras, casando-as com outros, não sem sentimento dos primeiros maridos, porque de ordinário se ficam com as mais velhas (Salvador, 2010, p. 100).

Para o colonizador, a terra sem fé e sem rei, era também terra sem lei devido às condutas, costumes e hábitos dos povos que aqui viviam, assim enxergavam as práticas sexuais dos povos indígenas como atos desavergonhados e libidinosos, entendendo a poligamia como relações sem compromisso e validade. Esse julgamento pode ser explicado pelo reflexo negativo do Eu, processo de alteridade desenvolvido por Todorov (2003), em que o branco europeu associa aos povos que encontra na América, tudo aquilo que ele não é e que, por isso, lhe é ofensivo. A construção de uma narrativa de promiscuidade e devassidão, foi basilar para justificar a intervenção política e religiosa sobre a organização social dessas etnias, que, associado aos relatos de antropofagia, promoveu a desumanização desse *Outro*, seguido da demonização de suas culturas segundo a filosofia cristã maniqueísta do bem e do mal, em que as diferenças eram traduzidas como desvios da fé.

Dessas narrativas, construiu-se o que Ronald Raminelli chamou de Eva Tupinambá: a indígena como sendo uma mulher que liga os prazeres da carne (a sexualidade) ao cotidiano e rituais (antropofagia), interpretada e desenhada como a fonte dos pecados humanos. Assim, segundo o autor, os relatos sobre o cotidiano dos povos na América portuguesa estão diretamente ligados aos objetivos de colonização e conversão ao cristianismo, de forma que, representar os indígenas como demoníacos e selvagens era uma estratégia de legitimação da colonização (Raminelli, 2004, p. 12). Portanto, o colonizado é construído pelo discurso do colonizador para justificar a sua sujeição, no que Michel de Certeau chamou de escrita

conquistadora, em que o denominado Novo Mundo é tratado pelo europeu como uma página em branco na qual se escreveria o querer ocidental. Em suas palavras: “Mas o que assim se disfarça é uma colonização do corpo pelo discurso do poder” (Certeau, 1982, p. 9).

Nesse âmbito, a sexualidade foi ponto de destaque nas representações dos povos indígenas. Constantemente atrelada a antropofagia, as mulheres Tupinambás aparecem em relatos e iconografias que associam o sexo, o prazer e a sedução feminina ao ritual. Theodore de Bry, no terceiro volume de sua coleção *Grandes Viagens, Americae Tertia Pars* (1592), traz gravuras que colocam as indígenas no centro dos rituais antropofágicos, baseado nos relatos de Hans Staden e de Jean de Léry, ilustrando assim o imaginário do canibalismo e os perigos da sedução das mulheres nativas (Raminelli, 2004, p. 29-30). A partir desses documentos escritos e iconográficos, construiu-se no ocidente europeu a imagem da mulher nativa da Terra Brasilis como a perdição dos homens numa releitura de Adão e Eva: a mulher que seduz o europeu e o leva para o pecado e a morte.

Ainda que o conquistador que chega escreva no corpo do outro a sua própria história (Certeau, 1982, p. 9), “sem perceber, o seu corpo também é escrito por esse ‘outro’, que no primeiro momento parece não ter alma nem vida própria” (Santos, 2024, p. 75). Por isso, também não faltaram reclamações em relação aos colonos e suas condutas reprobatórias, além da infidelidade para com as esposas que permaneceram na Metrópole, muitos abraçaram a “moda Tupinambá” e uniram-se as indígenas, tendo muitas mulheres e filhos, além de passarem por um processo de aculturação reversa, em que assumiam a cultura nativa, andando nus e atuando como guerreiros, sendo, por esse motivo, agraciados com diversas esposas, como foi o caso de João Ramalho (Vainfas, 2018, p. 151).

Muitas das queixas sobre esses homens vieram de Manuel Da Nóbrega, que acusou os colonos de não somente terem as mulheres escravizadas como mancebas, mas também ambicionando pelas livres, pedindo aos indígenas por mulheres: “Nesta terra ha um grande peccado, que é terem os homens quasi todos suas Negras por mancebas, e outras livres que pedem aos Negros por mulheres” (Nóbrega, 2010, p. 54). Como veremos adiante, a participação dos colonos nas mais diversas condutas sexuais rendeu muitas documentações para o tribunal inquisitorial, especialmente no que se refere aos envolvidos na prática de sodomia.

Os casados, longe do reino, não se preocupavam com o adultério, e isto também expõe Nóbrega (1988, p. 88): “Há cá muita somma de casados em Portugal que vivem cá em graves peccados: a uns fazemos ir, outros mandam buscar suas mulheres”. Diante disso, o jesuíta apresenta a solução para tais problemas: mandar meninas órfãs e, se preciso, prostitutas da

metrópole, e isto solicita várias vezes ao monarca português, apontando em uma de suas cartas o valor que se dava pelas mulheres brancas em detrimento das mulheres negras e indígenas:

Já que escrevi a Vossa Alteza a falta que nesta terra ha de mulheres, com quem os homens casem e vivam em serviço de Nosso Senhor, apartados dos peccados, em que agora vivem, mande Vossa Alteza muitas orphãs, e si não houver muitas, venham de mistura dellas e quaesquer, porque são tão desejadas as mulheres brancas cá, que quaesquer farão ca muito bem á terra, e ellas se ganharão, e os homens de cá apartar-se-hão do peccado (Nóbrega, 1988, p. 98).

Logo se vê que, para o jesuíta, os colonos estavam espelhando-se nos comportamentos reprováveis dos nativos, de modo que o trabalho jesuítico não incluía educar apenas aos indígenas, mas os seus próprios homens. As desventuras sexuais dos portugueses com as mulheres indígenas tornaram-se inconvenientes para a missão “civilizadora”, de modo que, Nóbrega, em outra carta, novamente insiste ao rei que mande mulheres órfãs para casar os colonos que deveriam servir de exemplo mas viviam apartados das leis católicas: “deveria ao menos Sua Alteza conter a esses amancebados sob as penas que merecem, e com maior razão isto se alcançaria, como disse, mandando para cá mulheres, e tão mau exemplo se deixaria de dar aos Gentios que vêm estas cousas” (Nóbrega, 2010, p. 80).

Também se observa que, ao passo que a mulher branca era o ideal para se casar, os gestos e palavras obscenos eram dirigidos às mulheres negras e indígenas, que dentro da estrutura da sociedade colonial, eram objetos de trabalho e exploração sexual, destituídas de valor e respeito. Isso, portanto, destinou a essas mulheres o lugar de objetos sexuais para fornicação e luxúria, relegadas a meretrizes e amantes, marginalizadas por sua condição feminina, racial e servil. As palavras de Nóbrega revelam ainda que as mulheres negras e indígenas eram socialmente inferiores até mesmo das prostitutas portuguesas, pois além de desonradas, eram mulheres de cor, associadas ao pecado e a imoralidade dos homens europeus (Priore, 2016, p. 363).

O sentido do provisório que se deu à América portuguesa implica na compreensão de que os lusitanos não planejavam fazer da colônia sua casa, e isso determinaria todas as suas relações, que seriam, portanto, motivadas pela ideia da descoberta e dos ganhos que a terra proporcionaria, o que nisso incluíam os povos a qual pertenciam, o “gentio”, o “negro da terra”, bem como os africanos escravizados. Por esse lado, Pero Gandavo (2008, p. 55) aponta que as pessoas que desejavam morar no Brasil, por mais pobres que fossem, atingiam uma vida confortável logo que possuíam quatro ou seis escravizados, vivendo aqui melhor do que no reino, já que os escravizados garantiam para si e para seus senhores alimentos e mantimentos,

através da pesca, caça e plantio, além do trato das propriedades “e desta maneira não fazem os homens despesa com seus escravos em mantimentos nem com suas pessoas” (2008, p. 55).

Os africanos escravizados eram tidos como bens pessoais dos senhores e, por isso, não raro a exploração escravista era estendida à esfera sexual, de maneira que, segundo Vainfas (2018, p. 153), concubinato, amores entre senhores e cativos, e até mesmo relações homossexuais, eram práticas comuns. Pode-se falar de relações voluntárias e afetuosas, mas que não excluía as diferenças sociais e de raça impostas, e que não dispensavam a coação e a violência promovidas pela hierarquia do sistema escravista. Nesse aspecto, a miscigenação foi uma via de mão dupla na colônia: se por um lado, foi um meio de aproximação, como quis Gilberto Freyre, por outro, decorreu de um intercurso de dominação entre o colonizador branco e as mulheres indígenas e negras escravizadas, em que, aqueles que foram frutos dessas relações também eram subordinados, mantendo um sistema de exploração de diversos grupos (Novais, 1997, p. 29).

Conforme Luiz Mott (1996, p. 17), “a sexualização dos cativos e cativas foi sempre inerente ao escravismo, comportando tanto cruéis abusos e violências, quanto formas mais igualitárias de interação afetivo sexual”. Para o autor, no que se refere aos casos de paixão recíproca, dentro desse sistema, o sexo funcionou como zona em que ocorria a “quebra” e a inversão dos lugares sociais ocupados por brancos e negros, já que no erotismo muitas vezes se invertiam os papéis, dando espaço para que os subordinados fossem protagonistas na sedução e no papel “ativo” do ato sexual.

Os descendentes de africanos foram companheiros(as) de iniciação sexual, amantes extraconjugais e prostitutas em bordéis clandestinos, seja como for, na cama, nas redes ou nas esteiras das senzalas, estavam os cativos ensinando aos donos do poder novas formas de erotismo, os chamados pecados da luxúria pelo código moral tridentino (Mott, 1996, p. 18).

## **2.2. Inquisição na América Portuguesa: a sodomia na visitação de 1591 à Bahia**

O Concílio de Trento (1545 – 1563) promoveu a primeira reforma da Igreja Católica após a explosão da Reforma Protestante na Europa. Além de reafirmar os dogmas da fé, a autoridade papal, a salvação pelas obras e a devoção aos santos, elementos que eram contestados pelos protestantes, o Concílio de Trento também defendeu oficialmente o matrimônio enquanto sacramento, de forma que, pela primeira vez, voltou-se a Igreja para a vida familiar e as relações humanas no ambiente doméstico. O movimento da Contrarreforma vislumbrou na família o

potencial de doutrinação dos seus fiéis, considerando a necessidade de uma reforma não apenas para a Igreja, mas também sobre os costumes e as moralidades.

É também nesse contexto que o tribunal inquisitorial, instaurado na Espanha e Portugal nos séculos XV e XVI, passa a compor em seu rol de crimes heréticos, para além dos judeus neoconvertos, “crimes morais”, sendo estes a bigamia, a sodomia e a bestialidade, referentes as práticas sexuais. Enquanto tribunal de fé, a inquisição encarregava-se dos desvios da alma, aqueles marcados pela escolha consciente de opor-se aos dogmas oficiais, portanto, enquanto sonhos eróticos, pensamentos indecentes, concubinato e adultério, eram considerados manifestações da fragilidade humana e tentações do demônio, os angariados pelo Santo Ofício foram assim escolhidos pela gravidade com que representavam ameaças a pureza da fé e a ordem natural (Vainfas, 1998, p. 193-194).

Entre os métodos inquisitoriais de inquirir e repreender, como o voto do segredo, o recolhimento de rumores e denúncias, o anonimato das testemunhas e a tortura, destaca-se a confissão. A confissão é para a inquisição a máxima prova do crime cometido. Se utilizavam da tortura para fazer confessar. Através das denúncias, convocava-se o denunciado para a mesa do inquisidor para confessar-se, assim como as testemunhas deveriam confirmar o que foi confessado. O cristianismo é uma religião de caráter confessional.

Segundo Foucault (2011, p. 168), o cristianismo impõe aos seus seguidores a obrigação da verdade, referentes à fé, ao livro sagrado e aos dogmas, e as que se referem a si mesmo. Todo cristão possui o dever de saber a verdade sobre si, compreender suas faltas e as tentações que lhe cercam, o reconhecimento de suas próprias ações e pensamentos, assim, tem a obrigação de dizer coisas a outras pessoas e ser testemunho contra si mesmo. Logo, a confissão tem, para Foucault, um caráter de autoavaliação, um exame de si, o que ele chama de análise interpretativa de si mesmo. Sendo, portanto, um método utilizado para a condenação dos culpados como também para a salvação das almas. Em suas palavras:

Declarar em voz alta e de maneira inteligível a verdade sobre si mesmo – quero dizer, confessar – tem sido considerado por um longo tempo no Ocidente tanto como condição de salvação dos pecados de alguém quanto um item essencial na condenação dos culpados (Foucault, 2011, p. 150).

Ainda para o autor, essa organização não seria possível sem a existência de uma forma de poder, que, por sua vez, pode ser explicada por Pierre Bourdieu (2007) como a monopolização do cristianismo sobre a gestão dos bens de salvação, configurando o que seria a dominação sobre o campo religioso, nesse caso, da Península Ibérica e das colônias de

Espanha e Portugal. Dentro desse campo de disputas religiosas, o tribunal inquisitorial funcionaria como instrumento de centralização do poder político e de dominação do poder religioso, agindo para estabelecer o monopólio católico sobre os territórios dos reinos Ibéricos, ao passo que estava subordinado à monarquia.

Nesse sistema, a confissão é um dos mais importantes rituais de produção da verdade para as sociedades ocidentais, tornando-se objeto de aperfeiçoamento a partir do qual desenvolveram-se métodos de interrogatório e inquérito. Assim, para Foucault (1988, p. 58), a confissão tem um papel central na ordem dos poderes civis e religiosos, em que o cristão é constrangido, em uma doutrina baseada em obrigações e obediência, a expor a um outro seus pensamentos e suas ações.

O cristão tem a verdade no fundo de si mesmo e ele é dobrado a seu segredo profundo, ele é indefinidamente inclinado sobre si e indefinidamente constrangido a mostrar a um outro o tesouro que sua obra, seu pensamento, sua atenção, sua consciência, seu discurso não cessam de revelar. E é por meio disso que ele mostra que a colocação em discurso de sua própria verdade não é simplesmente uma obrigação essencial: é uma das formas primeiras da nossa obediência (Foucault, 2011, p. 139).

Assim também, para Anita Novinsky (2018, p. 63), a confissão exerceu uma função político-ideológica que garantiu a continuidade do poder do tribunal, sendo sua maior fonte de renda o número de “pecadores” indiciados. Através da confissão, a Inquisição fazia uso das consciências, de tal modo que, como dito por Sonia Siqueira (1978, p. 218), “os homens desaprovavam sua própria conduta” e por isso confessavam-se. Diante dos seus desvios e suas faltas, eram os confitentes movidos pelo clima espiritual que pairava sobre suas vidas, na colônia ou no reino, em que deveriam buscar a perfeição da alma segundo os valores estabelecidos pela Igreja. A remissão dos pecados vinha mediante o sofrimento e a auto humilhação, e a disposição para enfrentar as punições advinha da crítica consciente sobre os próprios comportamentos, de maneira que, ao reconciliar-se com a fé, reconciliavam-se consigo mesmos (Siqueira, 1978, p. 217-218).

Bem como, ainda para Sonia Siqueira (1978, p. 125), através da Inquisição, prolongava-se para as colônias a vigilância da Metrópole, buscando-se realizar um ideal missionário católico-português que garantisse lealdade e unidade da colônia, tratando do ultramar como uma extensão dos reinos ibéricos. No Brasil, a ausência de um tribunal inquisitorial foi remediada pelas visitas realizadas por inquisidores determinados pelo Santo Ofício de Lisboa. A primeira visita à América portuguesa refere-se à Bahia, em 1591, pois o Nordeste açucareiro concentrou maior contingente populacional devido a sua atividade econômica

exportadora. Embora não seja possível afirmar as reais motivações e interesses do tribunal lisboeta sobre a Terra de Santa Cruz, a visita realizada por Heitor Furtado de Mendonça inaugurou a ação inquisitorial na América portuguesa.

As documentações produzidas por essa visita nos permite vislumbrar um retrato da vida íntima e sexual na colônia, embora, como já mencionamos no capítulo um, com Carlo Ginzburg (1989), é preciso ter em conta que a estrutura da confissão inquisitorial é pré-moldada pelo inquisidor e seus funcionários, tentando conduzir os relatos para adquirirem nomes de cúmplices e denúncias contra indivíduos por culpas semelhantes, bem como a própria confissão, clara e detalhada, dos erros cometidos, portanto, a interferência do inquisidor nas confissões é tão marcante quanto os relatos dos indivíduos inquiridos.

Na América portuguesa, dentre as cerimônias e protocolos que se seguiram à chegada de Heitor Furtado de Mendonça, estão a publicação dos documentos que orientavam os fiéis diante da presença do Santo Ofício: o Edital de Fé e o Monitório da Inquisição. O Edital de Fé convocava a população para confessarem e denunciarem as culpas à mesa do inquisidor, sob pena de excomunhão maior, enquanto o Monitório listava as heresias e apostasias de que cuidava a Inquisição, logo, cabia ao Monitório informar o que devia ser delatado e confessado ao Santo Ofício (Vainfas, 1997, p. 20). Segundo Vainfas (1997, p. 21), o Monitório utilizado na América portuguesa foi baseado no Regimento de 1552 ou no Edital da Fé de 1571, elaborados no período em que o Cardeal D. Henrique, irmão de D. João III e tio-avô de D. Sebastião, era o Inquisidor-mor do Santo Ofício português.

Os delitos listados pelo Monitório ocupavam-se, em maior parte, sobre as práticas consideradas judaizantes que recaíam sobre os cristãos-novos, suspeitos constantes de criptojudaísmo. Em relação às demais culpas, o Monitório era mais superficial, aludindo ao luteranismo e ao islamismo, a opiniões heréticas, a descrença no Santíssimo Sacramento e a pureza da Virgem Maria, a negação dos Artigos da Fé católica e do poder pontifício, ao questionamento da confissão sacramental, a invocação do diabo em feitiçarias, a posse e leitura de livros proibidos pela Igreja, as blasfêmias, a fornicação, a bestialidade e a sodomia. Assim, era sobre essas culpas que a população deveria falar ao inquisidor, alguns conscientes de suas transgressões, outros descobrindo através do Monitório que estavam em grave falta com a fé (Vainfas, 1997, p. 21, 24).

Isto posto, interessa-nos aqui versar sobre a intimidade, os amores, a ousadia de viver o proibido, o herético, práticas que se sustentaram através da clandestinidade, como segredos pairando sobre o silêncio e a agitação dos lugares mais comuns ou mais afastados, matagais e

ambientes cujas paredes se pudessem falar, mesmo as igrejas teriam os melhores dos relatos, e disto trataremos através das confissões que se referem a sodomia. Na colônia, a prática do máximo pecado contra a natureza era quase ingênua, descrita por Vainfas (1989, p.161) como “disperso pelos matos e pelas choupanas, prisioneiro das casas-grandes ou das senzalas, quiçá do palácio governamental, de alguns conventos e mosteiros, e só eventualmente concentrado na casa de algum fanchono mais atirado”. Assim, a sodomia poderia até ser mencionada e comentada por curiosos e observadores da “vida alheia”, mesmo que praticado em acordo silencioso de manter o máximo anonimato, não fosse pelos registros inquisitoriais, a prática sodomítica estaria ainda encoberta por rumores e especulações.

No tocante as confissões que se referem às práticas sexuais, destacam-se os casos de sodomia, que na primeira visitação à Bahia, de 1591, somam-se em 19 casos. O número de ocorrências de sodomia é inferior apenas aos casos de blasfêmias, sendo maior até mesmo que os apontados pelo crime de judaizar, que foram 15 (Siqueira, 1978, p. 228). Não ironicamente, Luiz Mott (1999, p. 6) já havia dito: “Bahia rima com sodomia”; a documentação inquisitorial comprova que a Bahia não era apenas de todos os santos, mas também dos sodomitas, onde se encontraram, inclusive, certo número de clérigos presentes na mesa do inquisidor para confessar o crime que não podia ser nomeado.

Entre eles, o padre Frutuoso Alvares, natural de Braga, vigário de Matoim, que aos 65 anos, foi o primeiro colono da Bahia a confessar-se à mesa do visitador Heitor Furtado de Mendonça, em 29 de julho de 1591, sendo, portanto, o primeiro homossexual do Brasil a enfrentar a justiça inquisitorial. Ao visitador, declarou que, ao longo dos 15 anos em que estava na capitania da Bahia, teve relações sexuais com pelo menos 40 homens, abraçando, beijando e tendo os chamados “tocamentos torpes” e desonestos nas suas naturas (como se referiam às partes íntimas), revelando também os cometimentos traseiros (sexo anal) em que foi “agente e paciente” - termos já vistos anteriormente nas posições sociais e sexuais desempenhadas por homens e mulheres (Mott, 1999, p. 18).

O padre assim descreveu suas práticas:

E assim também tocou no membro desonesto a Antônio [...] E assim também teve congresso por diante ajuntando os membros desonestos um com outro sem haver poluição com um mancebo castelhano que chamam Medina [...] e por outra vez com este mesmo teve abraços e beijos e tocamentos nos rostos [...] E assim com outros muitos moços e mancebos que não conhece nem sabe os nomes, nem onde ora estejam, teve tocamentos desonestos e torpes em suas naturas e abraços, e beijando, e tendo ajuntamento por diante e dormindo com alguns algumas vezes na cama, e tendo cometimentos alguns pelo vaso traseiro com alguns deles, sendo ele o agente, e consentindo que eles o cometessem a

ele pelo seu vaso traseiro, sendo ele o paciente, lançando-se de barriga para baixo e pondo em cima de si os moços e lançando também os moços com a barriga para baixo, pondo-se ele confessante em cima deles, cometendo com seu membro os vasos traseiros deles e fazendo da sua parte por efetuar, posto que nunca efetuou o pecado de sodomia penetrando (Confissões da Bahia, 29-7-1591, p. 46-47).

Há uma riqueza de detalhes sobre as relações sexuais que o padre teve, de beijos, toques, abraços e penetração, mas Frutuoso Álvares afirmou que não se recordava do nome de todos os parceiros que teve, entre os que cita, estão Cristóvão de Aguiar, de 18 anos; Antônio, de 17 anos; Medina, de também 17 anos, e Jerônimo, de 12 anos. Com Cristóvão, afirmou que se envolveram havia três ou quatro anos, assim também com Medina; com Jerônimo havia dois ou três anos e com Antônio havia apenas cerca de um mês (Mott, 1999, p. 18). Isso, portanto, demonstra que havia tido relações recentes e com rapazes na faixa dos 12-18 anos. Os seus 65 anos de vida foram marcados pelas práticas de seus desejos sexuais, que não condizem com os deveres e exigências de seu ofício.

Tal se comprova também pelo seu histórico. Na cidade de Braga, no reino, o padre já havia se envolvido em relações com outros homens, citando o envolvimento com um estudante e serralheiro, Francisco Dias, com quem teve relações sexuais.

E que na dita cidade de Braga, há vinte e tantos anos, cometeu ele e consumou o pecado de sodomia uma vez com um Francisco Dias, estudante, filho de Aires Dias, serralheiro, metendo seu membro desonesto pelo vaso traseiro, dormindo com ele por detrás como um homem dorme por diante com uma mulher pelo vaso natural (Confissões da Bahia, 29-7-1591, p. 49).

E por essas práticas fora denunciado pelo Bispo de Braga e por este que é o crime de sodomia, fora degredado para as galés, de onde também fora mandado para Cabo Verde pelo mesmo crime, e pela reincidência da prática, fora mandado de volta para Lisboa, onde foi condenado pelos ditos crimes em degredo para sempre ao Brasil. Padre Frutuoso Álvares se caracteriza como o sodomita incorrigível, mas por confessar-se a Heitor Furtado de Mendonça no tempo da graça, foi condenado apenas ao afastamento da ordem por 5 meses, pagar 20 cruzados ao tribunal, confessar-se novamente com um indicado pelo inquisidor, comungar, rezar os salmos penitenciais e afastar-se das pessoas com quem se sentia propenso aos maus pecados (Mott, 1999, p. 18).

Pode-se dizer que o período da graça, trinta dias dados por Furtado de Mendonça aos moradores de Salvador e arredores, foi utilizado pelo tribunal inquisitorial para estimular a população a confessar-se, já que dentro desse tempo as confissões, desde que completas e verdadeiras, estariam isentas das penalidades mais severas: confiscos de bens, mortes na

fogueira e penas seculares (Vainfas, 1997, p. 13). Assim, o visitador realizou um levantamento prévio dos costumes e práticas que ocorriam na colônia, marcando nomes e famílias. Este período também seria utilizado pelos subjugados, que intentavam demonstrar disposição e boa vontade perante a autoridade inquisitorial, como foi o padre Frutuoso Álvares.

Também no período da graça confessou-se a Heitor Furtado de Mendonça o cristão-velho Bastião Aguiar, de idade entre os dezesseis e dezessete anos. Confessou que quando tinha idade entre dez e onze anos, dormia com seu irmão mais velho, Antônio Aguiar, e estando os dois juntos em uma cama, aconteceu que “alternadamente, um ao outro se cometeram com seus membros viris desonestos por seus vasos traseiros, começando e querendo penetrar, porém não penetraram, e ele confessante não tinha idade para ter polução” e que essas relações homoeróticas com seu irmão aconteceram pelo menos duas vezes “de querer principiar e penetrar um ao outro, com o membro viril, o vaso traseiro de cada um deles” (Confissões da Bahia, 26-8-1591, p. 151-152).

E esses “acessos nefandos” também aconteceram entre ele, o irmão e um mameluco chamado Marcos “o dito Marcos teve acessos nefandos a ele confessante com seu membro viril desonesto no vaso traseiro dele confessante, tendo nele conatos<sup>3</sup> para penetrar, sem penetrar mais que uma só vez” (Confissões da Bahia, 26-8-1591, p. 153). Bastião Aguiar enfatizou que nunca houve o derramamento de sêmen nessas relações, pois ele não possuía idade para isso. Contou também que o mameluco Marcos se relacionou com o seu irmão, Antônio Aguiar, e relatou que “estando na cama com os ditos seu irmão e Marcos, sentiu uma vez aos ditos [...] estarem fazendo o dito ajuntamento torpe e nefando um por detrás com o outro, porém ele confessante não sabe se penetravam eles um ao outro ou não” (Confissões da Bahia, 26-8-1591, p. 154).

E ainda mais confessou Bastião Aguiar, disse que quando tinha quinze anos de idade, um homem chamado Antônio Lopes, de quem não mencionou idade, foi dormir em sua casa algumas vezes e “duas ou três vezes ele confessante teve ajuntamento nefando com o dito Antonio Lopes, metendo ele confessante seu membro desonesto pelo vaso traseiro do dito Antonio Lopes, penetrando-o, ainda que não perfeitamente”, mas que nesse caso, houve o derramamento de sêmen de ambas as partes, como confessou:

e tendo no dito seu vaso traseiro polução de semente por detrás como se fora homem com mulher por diante, e o dito Antônio Lopes teve com ele confessante outras tantas vezes o dito ajuntamento nefando da maneira

---

<sup>3</sup> “Acessos nefandos” e conatos eram expressões que se referiam a tentativas de penetração ou jogos sexuais homoeróticos (Vainfas, 1997, p. 152).

sobredita, penetrando com seu membro desonesto o vaso traseiro dele confessante, e tendo nele poluição de semente (Confissões da Bahia, 26-8-1591, p. 154-155).

Confessante pela prática de sodomia também é o caso de Belchior da Costa, cristão-velho, e que no tempo da graça concedido ao recôncavo, confessou que quando tinha dez anos de idade, foi recebido na casa de seu pai um cirurgião chamado Mateus Nunes, cristão-novo de vinte anos de idade, e que em uma das noites na casa, Mateus Nunes investiu sobre ele de “maneira que, com efeito, chegou a dormir com ele carnalmente, metendo seu membro desonesto pelo vaso traseiro dele confessante, e cumprindo nele assim como se fizera com mulher por diante, e consumou o pecado de sodomia uma vez somente” e quando questionado pelo inquisidor, disse que na ocasião não sabia que isso era pecado (Confissões da Bahia, 23-1-1592, p. 241).

Belchior da Costa confessou mais, que quando tinha catorze anos de idade, um dia, depois do jantar, estava deitado em uma rede quando se aproximou dele um moço de idade entre os nove e dez anos e se deitou com ele na rede “e ele confessante dormiu com ele carnalmente, penetrando com seu membro desonesto o vaso traseiro do dito moço cujo nome lhe não lembra, e cumpriu com ele como se o fizera com mulher por diante, e consumou o pecado de sodomia” (Confissões da Bahia, 23-1-1592, p. 241-242). Nota-se com esses casos que a sodomia era recorrente entre homens e rapazes, de pouca ou muita idade, que relacionavam-se em ambiente colonial com a tranquilidade que era garantida pela pouca importância que a coroa dava ao comportamento dos colonos no primeiro século e a “frouxidão moral do próprio clero” (Mott, 1999, p. 6) que, como o padre Frutuoso Alvares, não se abstiveram dos vícios da carne.

Não fugiram à regra os casais heterossexuais, a exemplo de Maria Grega, mestiça de idade entre os quinze e dezesseis anos, casada com Pero Domingues e que, no tempo da graça do recôncavo, confessou-se no dia 31 de janeiro de 1592. Relatou ao inquisidor que desde que se casou com o então seu marido, este se relacionava sexualmente com ela penetrando-a apenas pelo orifício anal, utilizando apenas a mão na vagina, e afirmou que ele sabia exatamente o que estava fazendo ao desviar seu membro da vagina e que, apesar de ela não querer e não consentir o ato, sofria ameaças do marido que dizia que lhe cortaria a língua para que não contasse isso a ninguém, e por medo, ela permitia o ato. Como se vê a seguir em suas palavras:

disse que depois que casou com o dito seu marido [...] nunca até agora o dito seu marido dormiu com ela pelo seu vaso natural, e com a mão a corrompeu e a deflorou, e muitas vezes com a mão lhe anda por dentro do dito vaso natural e a deita de costas, e por cima da barriga lhe alevanta os pés até os membros, e assim se põe em cima dela e lhe mete o seu membro desonesto por baixo, pelo seu vaso traseiro, dela confessante, e dorme daquela maneira com ela,

efetuando e consumando o pecado nefando da sodomia pelo seu vaso traseiro, como se fizera pelo dianteiro natural, e depois que é casada com ele, todas as vezes que teve ajuntamento carnal foi sempre desta maneira nefanda sodomítica. [...] e por ela não consentir, ele lhe diz que cale a boca e que lhe cortará a língua com uma faca. (p. 278-279)

Trata-se, portanto, de um caso de sodomia imperfeita, entre um casal heterossexual, e que apenas uma das partes possuía interesse na prática sodomítica, ao ponto de nunca praticarem o sexo vaginal. Na confissão de Maria Grega não há nenhuma condenação a ela ou ao seu marido.

Os dados que são fornecidos pelos confessantes ao inquisidor, fazem referência às abordagens que foram dadas as relações homossexuais e que foram apresentadas no capítulo um. Permitir ser penetrado remete às preocupações sobre o abandono da masculinidade pelos homens que desempenham o papel passivo, de modo que, havia, nas palavras de Frutuoso Álvares a sua concessão aos parceiros: “consentindo que eles o cometessem a ele pelo seu vaso traseiro, sendo ele o paciente” (Confissões da Bahia, 29-7-1591, p. 46-47), voltando-se para o binômio atividade versus passividade, como vimos em São Paulo e nas culturas greco-latina.

Nota-se ainda, a partir dessas confissões, que os relatos se voltam para informações como: se houve ou não penetração, com a existência ou não de poluição, os chamados tocamentos desonestos que podem ser enquadrados como no pecado de *mollicie*, para que se identificassem os casos de sodomia, bem como fosse possível caracteriza-los em sodomia perfeita ou imperfeita. Assim como também interessava saber quem desempenhava os papéis de agente e paciente, e a reincidência do réu no dito pecado. Isso tudo é possível perceber na confissão do padre Frutuoso Álvares, que apresenta uma gradação na narrativa de seus atos, começando por apontar os tocamentos desonestos e com quem os teve, para então confessar sobre a prática mais grave: a sodomia, relatando se houve ou não a poluição, e quando foi agente e se permitiu ser paciente (Butturi Junior, 2013, p. 149).

Dentro do rol de confissões da Bahia, encontram-se ainda diversas menções ao nome de Felipa de Souza. Em 20 de agosto de 1591, esteve diante de Furtado de Mendonça, também no período da graça, Paula de Siqueira, natural de Lisboa, de idade 40 anos, cuja confissão configurou-se também como denúncia. Paula declarou que havia mais ou menos três anos, quando passou a receber cartas de amor de Felipa de Souza, mulher casada com Francisco Pires, pedreiro, natural de Algarve e que supunha ser cristã-nova<sup>4</sup>, sobre as quais passou a desconfiar

---

<sup>4</sup> José Carlos Mesquita (2018, p. 132) esclarece que, na verdade, Felipa de Souza afirmou por si mesma ser cristã-velha e isto comprovou ao inquisidor após ser interrogada sobre questões de fé e rezar o credo.

de suas intenções. As cartas e presentes vindos de Felipa de Souza para Paula Siqueira perduraram por cerca de dois anos, segundo confissão desta última (Vainfas, 1997, p. 41).

Até que, em um domingo, havia um ano mais ou menos, apareceu Felipa de Souza na casa de Paula Siqueira, que confessa que já havia entendido que as intenções de Felipa de Souza com ela, era de ter relações sexuais, e, diante disso, a colocou para dentro de sua casa, trancando-se em um cômodo com ela, em que deleitaram-se várias vezes durante esse dia, juntando suas partes como “homem e mulher”, agindo Paula Siqueira como se fosse o homem, mas declara que naquele momento não tinha conhecimento de ser isso o dito pecado contra a natureza, a sodomia feminina. E, ainda, esclarece que não fizeram uso de nenhum objeto penetrante, o que para as leis inquisitoriais, não se configurava como o crime de sodomia, visto que este se caracterizava pela penetração anal (Vainfas, 1997, p. 41).

Paula Siqueira descreve suas relações com Felipa de Souza:

[...] já no decurso do dito tempo atrás suspeitava e tinha entendido e por certo que a intenção da dita Felipa de Souza era chegar a ter com ela ajuntamento carnal, a recolheu consigo para dentro de uma sua câmara e se fechou por dentro, e lhe disse por palavras claras que fizessem o que dela pretendia. Então, ambas tiveram ajuntamento carnal uma com a outra por diante e, ajuntando seus vasos naturais um com o outro, tendo deleitação e consumando com efeito o cumprimento natural de ambas as partes como se propriamente foram homem com mulher, e isto foi pela manhã, antes do jantar, por duas ou três vezes pouco mais ou menos, tendo o dito ajuntamento sem algum outro instrumento penetrante. E depois que jantaram, tornaram a ter outras tantas vezes o mesmo ajuntamento torpe pela dita maneira, usando ela confessante sempre do modo como se ela fora homem, pondo-se de cima. (p. 105-106)

Ao fim do dia, antes de ir-se embora, Felipa de Souza teria dito a Paula Siqueira que já havia cometido as ditas relações com outras mulheres, citando os nomes de Paula Antunes, mulher de Antônio Cardoso, pedreiro, e com Maria de Peralta, cristã nova, mulher de Tomás Bibentão. Completou ainda informando ao inquisidor que ouvia de outras pessoas que Felipa de Souza namorava mulheres e tinha damas, e que perseguia uma mulher casada com um ferreiro, dirigindo-se a ela com palavras claras de que queria dormir com ela e que, sabendo disso, o marido da mulher foi até a casa de Felipa de Souza para espancá-la (Vainfas, 1997, p. 108).

Felipa de Souza também foi apontada na confissão de Maria Lourenço, cristã-velha casada com Antonio Gonçalves. Na ocasião em que as duas encontraram-se, Maria Lourenço estava na roça, abrigando-se da entrada dos ingleses na Bahia, e a roça pertencia a Francisco Pires, marido de Felipa de Souza. Assim, houve um dia em que Felipa de Souza trancou-se em

uma câmara com Maria Lourenço e começou a lhe falar palavras lascivas e amorosas e lhe deu muitos abraços e beijos, até que tiveram ajuntamento carnal, como Maria Lourenço descreveu:

a lançou sobre sua cama, e estando ela confessante de costas, a dita Felipa de Souza se deitou sobre ela de bruços com as fraldas delas ambas arregaçadas, e assim, com seus vasos dianteiros ajuntados, se estiveram ambas deleitando até que a dita Felipa de Souza, que de cima estava, cumpriu, e assim fizeram uma com a outra como se fora homem com mulher, porém não houve nenhum instrumento exterior penetrante entre elas mais que somente seus vasos naturais dianteiros (Confissões da Bahia, 26-8-1591, p. 154-155).

Na noite seguinte, Felipa de Souza quis novamente deitar-se na cama com Maria Lourenço, mas esta não consentiu e avisou ao marido de Felipa de Souza que não a deixasse ir até à sua cama. Mas para contornar isso, Felipa de Souza fingiu estar com dores menstruais, e tentou deitar-se de novo com Maria Lourenço que não consentiu. Mas, cinco ou seis dias depois, já de volta na cidade da Bahia, Felipa de Souza foi até Maria Lourenço em sua casa e lá, novamente, as duas deleitaram-se carnalmente:

se tornaram a fechar na câmara dela confessante e a dita Felipa de Souza a tornou a requestar de amores, apalpando-a e abraçando-a e beijando-a e, enfim, sobre a sua cama se lançou de costas a dita Felipa de Souza e ela confessante se lançou em cima dela de bruços e, alevantadas as fraldas, ambas ajuntaram seus vasos dianteiros, deleitando-se uma com outra como se fora homem com mulher, até que a dita Felipa de Souza cumpriu (Confissões da Bahia, 28-08-1591, p.).

Foi a partir da confissão de Paula Siqueira que se instaurou a investigação sobre os comportamentos de Felipa de Souza, que foi, por fim, condenada ao açoite nas ruas de Salvador e degredada para sempre para fora da Bahia (Vainfas, 1997, p. 41-42). Felipa de Souza declarou abertamente em sua confissão que se sentia atraída de forma avassaladora por mulheres e, pelo seu caso e as condenações às quais foi submetida, ficou marcada historicamente como um símbolo de representatividade para a liberdade sexual das mulheres (Mesquita, 2018, p. 136, 148). A sua condenação nos alude a definição de *sodomia foeminarum*, em que as relações homoeróticas femininas eram “desqualificadas” para o pecado de sodomia devido a ausência do órgão genital masculino entre as mulheres, o que nos faz pensar o porquê Felipa de Souza foi condenada pelo tribunal inquisitorial.

Diante do que já apontamos até aqui, interpretamos a condenação de Felipa de Souza a partir dos seguintes: Felipa de Souza foi mencionada nas confissões de mais de uma mulher, que além de relatarem suas experiências pessoais com ela, também deram nomes de outras mulheres com quem Felipa de Souza teria se relacionado, tornando-a não somente uma reincidente, mas também uma mulher que ousava investir em seus interesses amorosos, vivendo

seus desejos com liberdade, afrontando os rigores da igreja e a própria crença de que mulheres não conseguem relacionar-se carnalmente, incomodando uma estrutura social que movia-se exclusivamente por homens e para homens e, por conseguinte, atribui unicamente a eles o direito ao exercício da sexualidade. O nome de Felipa de Souza tornou-se uma ameaça ao próprio poder da Igreja e sua representação na colônia.

Portanto, diante dos casos que aqui se julgou serem bons exemplos da prática sodomita na América portuguesa, foram esses também selecionados pelo seu potencial em revelar aspectos da vida íntima, dos desejos e amores vivenciados pela sociedade colonial. O padre Frutuoso Álvares nos mostra que mesmo os homens da própria Igreja não se abstiveram das práticas condenadas pela sua doutrina, revelando que o controle da Igreja Católica possuía brechas, como o próprio contexto da América portuguesa em que podem ser ressaltadas fragilidades, como a carência de clérigos diante do imenso território. Por sua vez, Felipa de Souza é uma figura que demonstra a impiedade e a intolerância dos homens em relação à sexualidade feminina; padre Frutuoso Álvares que viveu uma vida inteira regada às práticas homossexuais, não recebeu uma condenação semelhante à dela.

Por fim, ressaltamos que as informações até aqui trabalhadas nos remetem a um passado não tão distante, com questões contemporâneas a realidade social que nos circunda, de modo que, a sexualidade colonial revela os fundamentos do poder e do discurso religioso que respaldam a exclusão de grupos com base em sua orientação sexual. Sodomia ou homossexualidade, independente do termo utilizado, a noção preconceituosa que acompanha os conceitos sobrevive e permanece no imaginário social brasileiro. Ao associar as relações homoeróticas a mais terrível das transgressões religiosas, se definiu uma vida regada a medos e ameaças para aqueles que ousam amar e desejar o mesmo gênero.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa investigou a interferência da Igreja católica sobre a sexualidade, aspecto íntimo e individual, classificando e definindo a sexualidade normal e anormal nas sociedades ocidentais, junto a extensão dessa concepção para o Brasil durante o processo de colonização. Diante do conteúdo desenvolvido ao longo dos dois capítulos apresentados, foi possível identificar, através de uma historiografia recém explorada, os caminhos trilhados pelo catolicismo diante da concepção de uma sexualidade normatizada, determinando aspectos sexuais e afetivos das relações entre homens e mulheres, ajustados pela doutrina religiosa.

De um lado, delimita-se a sexualidade natural à heterossexualidade, identificando-a como normal e adequada e, de outro, classificam-se todas as outras como desvios da ordem legítima. Nesta última, se enquadra a homossexualidade. A partir da análise de textos bíblicos, sendo aqui trabalhados especialmente a narrativa de Sodoma, no livro de Gênesis, Carta aos Romanos e Levítico, aliados à Suma Teológica, traçamos as origens fundamentais da ideologia católica sobre a sexualidade dita natural e, por conseguinte, a condenação direcionada para a homossexualidade.

Na discussão elaborada no primeiro capítulo deste trabalho, identificamos que houve a construção de um discurso religioso sobre as relações homossexuais que as define como relações contra a natureza, que ofende ao divino, e que partem da narrativa da queda de Sodoma, criando aí a mística do sodomita como o responsável por castigos divinos que recaem sobre a terra, como o dilúvio. Enquanto as relações heterossexuais são vistas como o curso natural da vida humana, as relações homossexuais provocam castigos e condenações terríveis. Nota-se ainda que a origem desse pecado se refere diretamente às práticas homossexuais entre homens, tal se justifica pela organização social das sociedades, em que o homem é a figura que, de fato, se compreende como ser humano, de direitos e poderes políticos e ideológicos, de modo que, são os seus desvios de comportamentos que ameaçam a vigência social. Às mulheres é negada a sexualidade nas relações heterossexuais junto a descredibilidade sobre a homossexualidade feminina, o que limita a história da sexualidade feminina à carência de referencial e de documentação; os trabalhos dedicam-se a explicar o silenciamento da existência feminina e de suas vivências ao longo da história, sendo excepcionais aqueles que possuem material para explorar a figura de uma mulher em um espaço-tempo histórico.

Assim, trabalhamos com a homossexualidade masculina nas antigas sociedades greco-romanas e os discursos e as legislações civis e religiosas do cristianismo que se dedicaram a dita sodomia masculina em Portugal, de modo a explicar o referencial histórico que se recaiu

sobre a sociedade colonial da América portuguesa. Não ignoramos, porém, os poucos documentos que se referiram de alguma forma à homossexualidade feminina, seja para negá-la ou para considerá-la possível. No segundo capítulo, percebemos que as interferências da colonização nas culturas, crenças, políticas e organizações sociais dos povos originários foi possibilitada, em muitos aspectos, pela intervenção religiosa do catolicismo e seu projeto missionário. Dentre os costumes nativos afetados pela catequização, as práticas sexuais foram objeto de grande interesse dos jesuítas, que buscaram extinguir a poligamia e a sodomia entre, por exemplo, os Tupinambás, que as tinham com naturalidade.

As principais fontes documentais utilizadas foram os relatos de viajantes e de jesuítas, como Gabriel Soares de Souza e Manuel Da Nóbrega, juntamente com as confissões inquisitoriais, documentos produzidos pelo inquisidor e visitador Heitor Furtado de Mendonça, que veio à Bahia em 1591 para suprir a ausência inquisitorial na colônia a serviço de Lisboa. Dentre a documentação das confissões, chama a atenção o número significativo que se refere a confissões pelo crime de sodomia, entre as quais levantamos os casos de padre Frutuoso Álvares, Bastião Aguiar, Belchior da Costa, Maria Grega, Paula Siqueira, Maria Lourenço e Felipa de Souza. A partir desses casos, tivemos acesso a informações privilegiadas e fornecidas por pessoas de diferentes condições sociais sobre a sexualidade exercida por essa população comum.

O padre Frutuoso Álvares foi o primeiro a confessar-se para o inquisidor no Brasil, e seu caso chama atenção por ter tido uma vida marcada por degredos devido ao exercício da prática sodomita, somado ao contraste entre seus pecados e seu ofício. Os nomes de Bastião Aguiar e Belchior da Costa aparecem como exemplos de homens adeptos da sodomia já na infância e na adolescência, sendo isto, como se comprova pela documentação, corriqueiro entre rapazes. Já Maria Grega aparece como exemplo da relação sexual anal entre um casal heterossexual, de modo a demonstrar que a prática não se limita a orientação sexual.

Por sua vez, Paula Siqueira e Maria Lourenço são mulheres entrelaçadas à figura de Felipa de Souza, mulher que não reprimiu seus desejos sexuais e os experienciou com a intrepidez de não agir conforme lhe foi determinado socialmente, declarando seus afetos e desejos por mulheres. As documentações inquisitoriais que se referem a Felipa de Souza são indelévels para a história da sexualidade feminina, haja vista a já mencionada insuficiência de registros sobre as vivências de mulheres. Para a história do Brasil, essas documentações são como portais de volta no tempo, tamanho são os detalhes fornecidos sobre os amores, os casamentos e adultérios, os modos de morar e dormir.

Finalmente, no espaço desta pesquisa não se pretendeu dar conta de todos os aspectos da homossexualidade dentro das sociedades ocidentais, haja vista a diversidade de contextos e núcleos culturais. Em relação ao próprio Brasil, não se pôde cobrir todas as possibilidades que poderiam ser exploradas no que se refere aos amores e aos relacionamentos. Entretanto, este trabalho contribui para a historiografia que vem sendo desenvolvida por pesquisadores da história do Brasil e que buscam construir uma história da homossexualidade e do poder religioso, que estão entrelaçados numa constituição histórica de regulamentação e controle sobre o que é dito normal e anormal, legal e ilegal, moral e imoral, a raiz de ódios e preconceitos que não se extinguiram, mas que são ainda uma força vigente na atual sociedade brasileira. À vista disso, trabalhos como este, exercem também um papel social de memória e resistência histórica sobre aqueles que foram marginalizados e proibidos de vivenciar a liberdade de seus desejos.

## REFERÊNCIAS

- ALGRANTI, L. M. Famílias e vida doméstica. **História da vida privada no Brasil: Cotidiano e vida privada na América Portuguesa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- ANGEL, M. História e Sexualidade. In: FLAMARION, C; VAINFAS, R. (org.). **Domínios da História: Ensaio de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 430-450.
- AQUINO, S. T. **Suma teológica II seção da II parte - questões 123-189**: volume 7. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- ARAÚJO, E. O. **O teatro dos vícios: transgressão e transigência na sociedade urbana colonial**. República Federativa do Brasil, 1997.
- ARIÈS, P. **História social da criança e da família**. 2. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.
- ARIÈS, P. São Paulo e a carne. In: ARIÈS, P; BÉJIN, A (org.). **Sexualidades Ocidentais**. 3. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- BATAILLE, G. **O Erotismo**. — Porto Alegre: L&PM, 1987.
- BOSWELL, J. **Cristianismo, Tolerancia Social y Homosexualidad: Los gays en Europa occidental desde el comienzo de la Era Cristiana hasta el siglo XIV**. Barcelona: Biblioteca Atajos I, Muchnik Editores SA, 1998.
- BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. / introdução, organização e seleção Sergio Miceli. – São Paulo: Perspectiva, 2007.
- BRAGA, P. D. **Filhas de Safo**. Alfragide - Portugal: Texto Editores, 2010.
- BROWN, J. C. **Atos Impuros: A vida de uma freira lésbica na Itália da Renascença**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- BUTTURI JUNIOR, A. Os discursos sobre a homossexualidade brasileira no período colonial. **Acta Scientiarum**. Language and Culture [Internet]. 2013; 35(2):143-152. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=307428856007>. Acesso em: 10 abr. 2024.
- CERTEAU, M. **A Escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer**. 22. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.
- COSTA, C. J.; LEMES, A. R. B.; MONTAGNOLI, G. A. Processo civilizador e legislação: considerações sobre as ordenações portuguesas. **Educação e Fronteiras**, Dourados, v. 1, n. 2, p. 118–129, 2011. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/educacao/article/view/1454>. Acesso em: 28 mar. 2024.
- DA ROCHA MENEZES, L. M. B. O mito do andrógino no banquete de Platão. **Revista Hélade**, v. 4, n. 3, p. 170-181, 2018.
- DIAS, C. G. P. A invenção do homossexual no século XIX e os silêncios da história. In: Seminário Internacional Fazendo Gênero 12 (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2021.
- DIAS, C. M; VASCONCELLOS, E. J. C; GAMEIRO, A. R. **História da colonização portuguesa do Brasil**: edição monumental comemorativa do primeiro centenário da Independência do Brasil (Vol. 3). Porto: Litografia Nacional, 1924.
- DOVER, K. J. **A homossexualidade na Grécia antiga**. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.
- FERNANDES, J. A. De cunhã a mameluca: a mulher tupinambá e o nascimento do Brasil. 2. ed. – João Pessoa-PB: Editora da UFPB, 2016.
- FLANDRIN, J.-L. **O sexo e o ocidente**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.
- FLEXOR, M. H. O. Diretório dos Índios do Grão-Pará e Maranhão e o Direito Indiano. **Politeia-História e Sociedade**, v. 2, n. 1, 2002.
- FOUCAULT, M. **Do governo dos vivos: Curso no Collège de France, 1979-1980: excertos**. Organização de Nildo Avelino. São Paulo: Centro de Cultura Social; Rio de Janeiro: Achiamé, 2011.

- FOUCAULT, M. **História da sexualidade 2: O uso dos prazeres**. 7. ed. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2019.
- FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: A vontade de saber**. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988.
- GINZBURG, C. **A micro-história e outros ensaios**. Lisboa: Difusão Editorial, 1989.
- GUASCH, Ó. **La crisis de la heterosexualidad**. 2. ed. Barcelona: Laertes, 2007.
- HESÍODO. **Teogonia: A origem dos deuses**. 3. ed. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- LOPES, J. S. **Elementos da Ética Tomista**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-graduação em Filosofia, 2011.
- MESQUITA, J. C. V. Felipa de Sousa, algarvia condenada na Inquisição pelo "pecado nefando da sodomia". **AL-ÚLYÁ**, v. 20, p. 113-152, 2018.
- MOREIRA, V. M. L. Casamentos indígenas, casamentos mistos e política na América portuguesa: amizade, negociação, capitulação e assimilação social. **Topoi** (Rio de Janeiro), v. 19, n. 39, p. 29–52, set. 2018.
- MOTT, L. A sexualidade no Brasil colonial. **História em Revista**. Pelotas: Instituto de Ciências Humanas: Núcleo de Documentação Histórica, nº 2, 1996, p. 9-29.
- MOTT, L. **Dicionário Biográfico dos Homossexuais da Bahia (Séculos XVI-XIX)**. Salvador, Editora Grupo Gay da Bahia, 1999.
- MUNIZ, D. F. **Paula de Sequeira: Sodomia, feitiçaria e posse de livros proibidos na primeira visitação do Santo Ofício ao Brasil (1591-1592)**. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História) — Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de História, 2021.
- NAPOLITANO, M. N. A sodomia feminina na primeira visitação do Santo Ofício ao Brasil. **Revista História Hoje**, São Paulo, v. 1, n. 3, 2004.
- NOVAIS, F. A. Condições da privacidade na colônia. In: MELLO E SOUZA, L. (org.). **História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- NOVINSKY, A. **Inquisição**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.
- PLATÃO. **O Banquete**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- PRIORE, M. D. **História do amor no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2006.
- PRIORE, M. D. **Histórias da gente brasileira: volume 1: colônia**. – São Paulo: LeYa, 2016.
- RAMINELLI, R. Eva tupinambá. In: MELLO E SOUZA, L. (org.). **História das mulheres no Brasil**. 7. ed. São Paulo: Contexto, 2004.
- SANTOS, R. L. O sertão inventado: a percepção dos sertões maranhenses pelo olhar de Francisco de Paula Ribeiro. In: COSTA, M. C; SANTOS, R. L. (org.). **História & Diálogos: múltiplos olhares**. Vol. II. São Paulo: Editora Pluralidades, 2024.
- SILVA, E. S; LIMA, W. J. Homo eroticus: Considerações acerca do conceito de Sodomia nos processos da Inquisição Portuguesa. **Esboços: histórias em contextos globais**, [S. l.], v. 23, n. 35, p. 265–284, 2016.
- SIQUEIRA, S. A. de. **A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial**. - São Paulo:  tica, 1978.
- VAINFAS, R. **Casamento, amor e desejo no ocidente cristão**. São Paulo: Editora  tica, 1986.
- VAINFAS, R. **Confissões da Bahia: Santo Ofício da inquisição de Lisboa/ organização Ronaldo Vainfas**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- VAINFAS, R. **Moralidades brasílicas: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista**. In: MELLO E SOUZA, L. (org.). **História da vida privada no Brasil: Cotidiano e vida privada na América portuguesa**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2018, p. 145-168.

VAINFAS, R. **Trópico dos pecados**: moral, sexualidade e inquisição no Brasil Colonial. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

VALENTIM, S. dos S. Crianças escravas no Brasil Colonial. **Educ. Rev.**, Belo Horizonte, n. 11, p. 30-38, jul. 1990.

VEYNE, P. A homossexualidade em Roma. In: ARIÈS, P; BÉJIN, A. (org.). **Sexualidades Ocidentais**. 3. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

VICENTE, do S. **História do Brasil**. – Ed. revista por Capistrano de Abreu. -- Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2010.

## FONTES DOCUMENTAIS

BÍBLIA. Português. **Sagrada Bíblia Católica**: Antigo e Novo Testamentos. São Paulo: Editora Ave Maria. 209a ed. Edição Claretiana, 2016.

CARTAS, INFORMAÇÕES, FRAGMENTOS HISTÓRICOS E SERMÕES, de Joseph de Anchieta (1554-1591), (notas de A. de Alcântara Machado), 1933.

DA NÓBREGA, M. **Cartas do Brasil (1549-1560)**. Cartas Jesuíticas I. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional: 1886.

GANDAVO, P. de M. **Tratado da Terra do Brasil**: história da província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil. -- Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008.

ORDENAÇÕES AFONSINAS, Livro V. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999. Disponível em: <https://gulbenkian.pt/?s=ordena%C3%A7%C3%B5es>. Acesso em: 20 mar. 2024.

ORDENAÇÕES FILIPINAS, Livro IV e V. 1. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985. Disponível em: <https://gulbenkian.pt/?s=ordena%C3%A7%C3%B5es>. Acesso em: 20. mar. 2024.

ORDENAÇÕES MANUELINAS, Livro V. 1. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984. Disponível em: <https://gulbenkian.pt/?s=ordena%C3%A7%C3%B5es>. Acesso em: 20. mar. 2024.

SOUSA, G. S. **Tratado descritivo do Brazil em 1587**. Rio de Janeiro: Typographia Universal de Laemmert, 1879. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/242787>. Acesso em: 20. mar. 2024.

TRADUÇÃO DO NOVO MUNDO. **Tradução do Novo Mundo das Escrituras Sagradas**. São Paulo: Tradução do Novo Mundo, 1986.