

Blasfêmias, feitiçarias, fornicações e sodomia: vivências e identidades masculinas na Primeira Visitação do Santo Ofício à América Portuguesa



Cássio Bruno de Araujo Rocha

Mestrando em História Social da Cultura
Universidade Federal de Minas Gerais

Resumo:

Com esse trabalho, procuro apresentar as possibilidades de uma pesquisa histórica sobre a condição de gênero dos homens na América Portuguesa por meio dos documentos das Visitações do Santo Ofício às terras da colônia, especialmente as fontes produzidas pela visitação do inquisidor Heitor Furtado de Mendonça à Bahia em 1591. São brevemente examinados alguns casos que suponho reveladores de diferentes dimensões de uma possível identidade comum aos homens da colônia americana de Portugal: homens acostumados a uma vida r stica, dividida entre a cidade e o sertão, mas também repleta de prazeres, alguns deles suspeitos aos olhos da Igreja, que começava a incorporar as recomendações pastorais de Trento. Neste artigo, trabalharei de forma preliminar com confissões de homens e mulheres, de blasfemos, de fornicadores (e supostos apologistas da fornicac o), de feitiçarias e de sodomitas (perfeitos e imperfeitos, masculinos e femininos) com o intuito de verificar por quais caminhos passava a afirmação dos homens da América colonial portuguesa.

Palavras-chave:

Brasil — História — Visitações do Santo Ofício, 1591-1628
Inquisição — Bahia
Masculinidade — Bahia

Este artigo foi escrito ao longo do desenvolvimento de minha pesquisa de mestrado, sob a orientação da Prof.^a Dr.^a J nia Ferreira Furtado.

Este artigo constitui uma exposição preliminar da minha pesquisa de mestrado, que está concentrada na investigação dos modos como o ser masculino teria sido representado nas Visitações do Santo Ofício da Inquisição às terras da América Portuguesa ao longo do período colonial.

Ao investigar as maneiras como o ser masculino era elaborado tanto pelos confessantes e denunciante quanto pelo visitador do Santo Ofício na Bahia, em 1591, a categoria de gênero surge como instrumento útil para compreender as possíveis identidades masculinas que se construía ao longo da colonização, pois permite a desnaturalização de termos como “homens” e “mulheres” e abre o campo da investigação histórica para os processos de construção cultural de tais termos identitários.¹

A categoria gênero na história

A possibilidade de uma história das mulheres (e de seu correlato, a dos homens) foi introduzida na historiografia na década de 1960 — como repercussão das lutas políticas em prol da liberação sexual, e da contracultura e dos movimentos feministas e LGBTT — e deu muitos frutos a partir de sua articulação com o movimento revisionista da história na década de 1980, gerando variados estudos sobre a história das mulheres e dos homossexuais, nesse momento já usando a categoria de gênero, importada da gramática e da sociologia dos papéis sociais.²

- 1 O objetivo da pesquisa é investigar a construção do gênero masculino (sem perder de vista seu aspecto relacional com o feminino) na sociedade colonial portuguesa nos momentos das visitas inquisitoriais. Partindo-se do arranjo jurídico português, conforme apresentado por Hespanha, percebe-se uma clara valorização do homem em detrimento da mulher, o que, relacionado à categoria social de homem bom — que trazia privilégios políticos e sociais — sugere a existência de uma identidade positiva do ser homem, dentro da lógica estamental que regia as sociedades portuguesa e colonial. Não se trata de propor uma identidade política própria dos homens da colônia, o que seria um anacronismo antes do final do século XVIII, mas sim de possíveis identidades culturais que informavam a vida de homens e mulheres em Portugal e no Brasil ao longo dos séculos da colonização. Conforme discutido por Karina Kosicki Bellotti em seu artigo “Identidade, alteridade e religião na historiografia colonial”, autoras diversas como Anita Novinsky, Laura de Mello e Souza e Mariza Soares já trabalharam com questões identitárias no universo colonial, não identidades políticas ligadas ao ser colono, mas em relação a aspectos religiosos e étnicos. Em diálogo com essas abordagens, ganha sentido e relevo uma interrogação acerca de identidades de gênero na América portuguesa. Antônio Manuel Hespanha, *Imbecillitas, as bem-aventuras da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime*, São Paulo, Annablume, 2010, p. 110-140; Karina Kosicki Bellotti, “Identidade, Alteridade e Religião na Historiografia Colonial”, *Fênix*, 2, II-1 (2005), p. 1-22.
- 2 Michelle Perrot e Joan Scott traçam os percursos da história das mulheres, respectivamente, nos cenários das academias francesa e estadunidense. Ambas ressaltam certo atraso inicial da história, como disciplina acadêmica, em dialogar com pesquisas feministas que

Os estudos estimulados pelas lutas feministas e dos homossexuais procuraram consolidar a categoria de gênero como algo além da biologia, rompendo as amarras do cientificismo naturalizante, típico do século XIX. As diferenças entre mulheres e homens passaram a ser questionadas a partir das diferentes formas de construção social, cultural e linguística nelas implicadas. O conceito de gênero privilegia o exame dos processos de construção dessas diferenças — biológicas, comportamentais e psíquicas — percebidas entre homens e mulheres. Por isso, ele se afasta de abordagens que tendem a focalizar apenas papéis e funções de mulheres e homens para se aproximar de abordagens muito mais amplas, que consideraram que as instituições, os símbolos, as normas, os conhecimentos, as leis e as políticas de uma sociedade são constituídas e atravessadas por representações e pressupostos de feminino e de masculino e, ao mesmo tempo, produzem ou ressignificam essas representações.³

A categoria do gênero, segundo Joan Scott, tem algumas características importantes que lhe conferem sua potencial riqueza analítica para esta pesquisa. São elas: permitir uma ênfase nas conotações sociais das identidades mais que nas diferenças físicas entre os sexos; e ter um aspecto necessariamente relacional, de modo que não podem as mulheres, como tampouco podem os homens, ser concebidos a não ser se definidos em relação uns aos outros. O gênero também se relaciona aos diferentes contextos socioculturais em que foi construído, de modo que se pode pensar em diversos sistemas de gênero ao longo da história.⁴

apresentavam a mulher como agente histórico. Perrot mostra como, ao longo das décadas de 1970 e 1980, o tradicional silêncio da historiografia francesa sobre as mulheres foi quebrado por uma conjunção de fatores, como a influência da sociologia e da antropologia, o surgimento da história do cotidiano e da vida privada (com destaque para o trabalho de pesquisadores como Philippe Ariès e Georges Duby), a importância do pensamento de Michel Foucault, principalmente com o volume 1 da *História da sexualidade*, e, principalmente, a força do movimento das mulheres. Perrot analisa como significativo também o diálogo com a historiografia estadunidense sobre as mulheres no período. Essa historiografia foi retomada e analisada por Joan Scott em confronto com a categoria de gênero, a qual ela teoriza como uma útil categoria de análise histórica. Em seu relato, Scott analisa não só a trajetória da história das mulheres nos Estados Unidos, como interpreta o uso da categoria gênero em várias obras, apropriando-se dela de forma a torná-la válida para diferentes áreas da história, mesmo aquelas a princípio distantes da história das mulheres, como a história política tradicional. Michelle Perrot, "Escrever uma história das mulheres: relato de uma experiência", *Cadernos Pagu*, 4 (1995), p. 9-28; Joan Scott, "Gender: a useful category of historical analysis", *The American Historical Review*, 91, 5 (1986), p. 1053-1075.

3 Dagmar Estermann Meyer, "Gênero e educação: teoria e política", in: Guacira Lopes Louro; Jane Felipe Neckel e Silvana Vilodre Goellner (orgs.), *Corpo, gênero e sexualidade: um debate contemporâneo na educação*, Petrópolis, Vozes, 2003.

4 Como se observa na literatura feminista pós-estruturalista, a concepção de mulheres como um sujeito histórico evidente é bastante problemática, uma vez que envolve diversas

Tendo por base as características citadas, observa-se que ao usar o gênero como categoria analítica, o historiador obtém a vantagem de ter como objeto o próprio modo pelo qual determinada identidade é significada pelo sujeito e pelos outros que compõem seu meio sociocultural. Assim, esta pesquisa não tem como objeto os homens dos séculos XVI, XVII e XVIII, como se eles pudessem ser tomados como entidades dadas naturalmente a partir da fonte. O objeto profundo deste trabalho é o processo de construção do significado do ser homem (como gênero, não como sexo) para essas pessoas, tanto masculinas quanto femininas, no quadro específico da Primeira Visitação do Santo Ofício à Bahia a partir de 1591, procurando observar como esse significado pode se naturalizar.

O masculino na cultura ibérica

Na cultura ibérica que os portugueses quiseram transplantar para o Novo Mundo — e que aqui se transformou, pelo contato com o novo ambiente e com as culturas indígenas e africanas, em algo diferente — a figura do homem tem uma importância central.⁵ O homem encarna os ideais

exclusões violentas de atores sociais que não se reconhecem imediatamente nesse sujeito que tende à universalização e à naturalização, pois o conceito não questiona as dimensões raciais, de classe (ou estamento), geração e sexualidade, entre outras, que dão complexidade às identidades de gênero, ao serem parte integrante da sua constante construção performática. Para visões críticas a respeito das mulheres como sujeito histórico, ver: Joan Scott, “História das mulheres”, in: Peter Burke (org.), *A escrita da História: novas perspectivas*, São Paulo, Edunesp, 1992, p. 65-98; e Judith Butler, *Problema de gênero: feminismo e subversão da identidade*, 4. ed., Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2012.

- 5 A figura masculina também tinha forte proeminência em algumas culturas africanas e ameríndias, em que se via clara divisão dos papéis sexuais na sociedade. No complexo cultural tupi-guarani da costa da América portuguesa, por exemplo, a masculinidade era definida pela ação guerreira do indivíduo, que, ao obter mais vitórias, ganhava mais prestígio em sua aldeia, podendo assim obter mais esposas. Nas sociedades tupi-guarani, a liderança era difusa, porém, as características daqueles reconhecidos como chefes (morubixaba) em cada maloca eram notadamente masculinas, como a excelência na guerra e o possuir muitas mulheres, sendo um grande pai e um grande sogro, além de possuir excelente retórica. Beatriz Perrone-Moisés, “A vida nas aldeias tupi da costa”, *Oceanos*, 42 (2000), p. 8-20; e Carlos Fausto, “Fragmentos da história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico”, in: Manuela Carneiro da Cunha (org.), *História dos índios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, FAPESP, SMC, 1992, p. 381-396. As culturas dos povos africanos trazidos escravizados para a América eram várias e diversificadas, tornando complexa qualquer tentativa de síntese. Em seu texto “O sexo cativo: alternativas eróticas dos africanos e seus descendentes no Brasil escravista”, in: *O sexo proibido. Virgens, gays e escravos nas garras da Inquisição*, Campinas, Papyrus, 1988), Luiz Mott apresenta uma amostra dessa grande diversidade erótica (que também pode ser interpretada como de papéis de gênero) existente entre as culturas africanas. Em muitas delas, o sistema binário de gênero típico do Ocidente estava matizado com outras práticas, como o homoerotismo masculino e feminino e o travestismo. Por outro lado, as práticas e os valores associados ao masculino tinham alto valor simbólico e social em muitas dessas culturas. Um exemplo interessante do papel do masculino em culturas africanas é

de pai, chefe e guerreiro, acumulando em si os poderes sobre as mulheres, as crianças, os idosos e todos os outros nessa cultura; ao mesmo tempo em que carrega o peso da necessária manutenção de sua honra para poder ser visto, e daí se considerar, um homem digno dessa classificação.⁶

Ser reconhecido como homem era ser integrante de um estamento superior tanto da sociedade portuguesa quanto da colonial, tendo certa autoridade, por exemplo, sobre as mulheres da família (esposa, filha, irmã ou mesmo mãe viúva), os filhos e demais dependentes. Em seu núcleo doméstico, o homem, lembra Ronaldo Vainfas, foi equiparado a um monarca e a um sacerdote.⁷ Logo, ser visto e reconhecido como homem, e mais ainda um homem bom (uma categoria política de nobilitação social na América portuguesa), constituía certo capital simbólico para essas pessoas, que, por meio dele, tinham acesso a privilégios estamentais que de outra forma seriam inacessíveis.⁸

apresentado pelo escritor nigeriano Chinua Achebe em seu romance *O mundo se despedaça*, em que o protagonista Okonkwo enfrenta um destino trágico ao viver de modo desmedido os ideais de masculinidade da cultura ibo no contexto do início da invasão europeia no século XIX. Chinua Achebe, *O mundo se despedaça*, São Paulo, Companhia das Letras, 2009.

- 6 Segundo Elisabeth Badinter, a masculinidade é uma identidade de gênero difícil e complicada de ser construída, mais difícil até que a feminina. O masculino se define, segundo a autora, primeiramente a partir de negações: ele não é a mãe, a princípio, depois não é mais um bebê e, finalmente, não é um homossexual (ou não é aquele ser, afeminado, talvez o sodomita ou o fanchono, que tem atração por homens). A masculinidade é menos instável e precoce que a feminidade, tendo um caráter secundário, adquirido e frágil. Assim, ser reconhecido como homem exige, hoje, mas também na sociedade colonial da América portuguesa, provas e sacrifícios que corroborem, aos olhos dos outros, a capacidade daquela pessoa em ter os privilégios associados ao ser homem. Elisabeth Badinter, *XY: sobre a identidade masculina*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1993.
- 7 Ronaldo Vainfas, *Trópico dos pecados, moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*, Rio de Janeiro, Campus, 1989, p. 111. Luiz Mott, porém, lembra que a ação inquisitorial em terras americanas de Portugal, especificamente na Bahia, antecedeu em várias décadas a primeira visitação. Segundo o historiador, em 1546, acontecera, na Bahia, a primeira prisão “em nome do Santo Ofício”, em que o donatário de Porto Seguro, Pero de Campos Tourinho, foi acusado de não guardar os dias santos e de se proclamar o papa de sua capitania, tendo sido enviado preso para o Tribunal de Lisboa. Luiz Mott, “Introdução”, in: *Bahia, Inquisição & sociedade*, Salvador, Edufba, 2010, p. 11-15.
- 8 Segundo Laima Mesgravis, “homem bom” era uma expressão relativa a uma condição jurídica de exercício de posição de mando e prestígio na sociedade estamental da América portuguesa. Os homens bons eram os mais ricos, os mais notáveis e os mais respeitados chefes de família, as pessoas reconhecidamente honradas de cada povoado. Podia designar tanto os proprietários rurais quanto comerciantes ricos, e mesmo os mais abastados mestres de ofício. Ser reconhecido como um homem bom trazia privilégios e abria caminho para a participação na governança local por meio de atuação na Câmara Municipal. Assim, interpretando-se a condição masculina como motivadora de privilégios em relação à feminina, o ser homem bom revela-se como um ápice do ideal de masculinidade, acessível apenas à elite. Laima Mesgravis, “Os aspectos estamentais da estrutura social da Colônia”, *Estudos Econômicos*, 13, esp. (1983), p. 799-811.

A Inquisição portuguesa e a Contrarreforma

No contexto da Primeira Visitação do Santo Ofício — que é designada por Vainfas como “o grande momento inaugural da ação inquisitorial no Brasil” — o Estado português e a Igreja Católica contrarreformista procuravam submeter de forma mais firme as massas de súditos e fiéis aos seus poderes, procurando controlar os mínimos detalhes da vida cotidiana das populações.⁹ A Inquisição foi um instrumento importante nesse projeto que se vincula aos contextos mais amplos da consolidação do Estado Nacional português e do esforço eclesiástico de cristianização dos europeus. Ao investigar as heresias que poderiam ameaçar a pureza e a unidade do rebanho católico, ela tinha acesso às experiências comuns das pessoas, investigando seus hábitos em busca de provas acerca dos crimes contra a fé.

O surgimento da Inquisição moderna em Portugal relacionou-se à necessidade percebida pelos monarcas católicos da Península Ibérica de lidar efetivamente com a rica comunidade judaica que florescera na região ao longo dos séculos precedentes.¹⁰ Assim, o rei D. João III buscou meios para estabelecer a versão lusitana do Tribunal, sem, com isso, ceder autoridade e

9 Ronaldo Vainfas, “Introdução”, in: Ronaldo Vainfas (org.), *Confissões da Bahia, Santo Ofício da Inquisição de Lisboa*, São Paulo, Companhia das Letras, 1997, p. 7.

10 A historiadora Anita Novinsky mostra a importância da diferenciação entre a Inquisição da Época Moderna e aquela da Idade Média. No Medievo, a Inquisição serviu como resposta do Papado às ameaças ao seu poder. Ainda que se apoiasse nas monarquias medievais, havia predomínio da autoridade universalista do Papa. Por outro lado, na Idade Moderna, a Inquisição esteve ligada ao movimento de centralização dos Estados nacionais ibéricos, que, assim, romperam suas políticas de tolerância às minorias religiosas judaicas e islâmicas. Segundo a autora, durante a Idade Média, Espanha e Portugal foram os reinos mais tolerantes da Europa, em que conviviam cristãos, árabes e judeus. Para a autora, foi essa convivência que levou à instalação da inquisição em terras ibéricas. As diferenças religiosas eram vistas como perigosas para as nascentes “nacionalidades”. Daí a instalação dos Tribunais do Santo Ofício, que, em Espanha e Portugal, se dedicaram, sobretudo, à perseguição dos judeus, cristãos-novos e muçulmanos. O historiador Francisco Bethencourt, por sua vez, ressalta a importância do uso do plural ao se falar da Inquisição, diferenciando os processos históricos de fundação, consolidação e decadência dos tribunais do Santo Ofício em Espanha, Portugal e na Itália. O autor coloca as Inquisições em diferentes temporalidades, ritmos diversos de desenvolvimento e ação, indicando o caráter plástico desses tribunais, um dos fatores para a longevidade secular da instituição. Em relação à fundação da Inquisição portuguesa, o autor destaca a intervenção constante da Coroa na defesa do Santo Ofício, responsabilizando-se diretamente pela criação do tribunal, organizando as cerimônias de fundação e fazendo-se expressamente presente nelas. O forte apoio inicial da Coroa portuguesa à Inquisição relaciona-se tanto às experiências da fundação, marcadas por conflitos com os poderes locais civis e eclesiásticos, da Inquisição espanhola no século anterior, quanto com a grande e precoce centralização monárquica do reino português, que dava à Coroa maiores poderes e campos de ação. Anita Novinsky, *A Inquisição*, São Paulo, Editora Brasiliense, 1982, p. 15-21; e Francisco Bethencourt, *História das Inquisições, Portugal, Espanha e Itália, séculos XV-XIX*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000, p. 9-33.

influência ao Papa. Foi uma longa disputa, equilibrada conforme as doações feitas pelos cristãos novos para a Coroa ou para o Papado, como forma de evitar o estabelecimento do temido órgão. A Inquisição portuguesa foi autorizada pelo papa em 1536, tendo o primeiro auto de fé realizado em 1540. Conforme interpretação de Anita Novinsky, a Inquisição teve claro e constante papel político na Península Ibérica, tendo sido muitas vezes um instrumento das monarquias para pressionar seus inimigos.¹¹ Porém, houve episódios em que a Inquisição se voltou contra o monarca, disputando o seu poder. Em Portugal, muitas vezes a Coroa se mesclou à Inquisição, sendo o inquisidor também rei.¹²

A vinda do inquisidor D. Heitor Furtado de Mendonça ao nordeste da América Portuguesa, ao mesmo tempo em que é tributária dos processos citados, relaciona-se também a uma mudança na política da Inquisição e da Coroa ibérica — pois se trata do período da União Ibérica, iniciada em 1580 — em relação à vigilância sobre as consciências dos súditos no ultramar.¹³ Até então, em relação à América Portuguesa, a Inquisição fizera-se presente apenas de forma indireta e esporádica, principalmente por meio do bispo da Bahia (cujo bispado fora criado em 1551), que detinha poderes inquisitoriais para efetuar prisões e instruir processos, que deveriam ser remetidos a Lisboa. Ao final do século XVI, a Inquisição buscou atuar de forma mais firme no ultramar Atlântico, comissionando visitas não só ao nordeste açucareiro do Brasil, mas igualmente aos Açores e a Madeira (com o visitador

11 Segundo Bruno Feitler, a Inquisição, aparentemente, servia a dois poderes, a Coroa e a Igreja, que se revelavam um só (não obstante os períodos instáveis em que a Inquisição se voltou contra a Coroa), uma vez que “a homogeneidade religiosa das terras e das possessões portuguesas assegurava, aos olhos desses reis de um catolicismo militante e providencialista, a paz de seus reinos” (Bruno Feitler, *Nas malhas da consciência, Igreja e Inquisição no Brasil*, São Paulo, Alameda, Phoebus, 2007, p. 69-70).

12 Novinsky, *A Inquisição*, p. 35-56.

13 Para Bruno Feitler, a Coroa ibérica tentou, várias vezes, usar a Inquisição como uma instância repressora, indo além do papel que o tribunal já desempenhava de bastião da unidade do reino. Para o autor, durante o período filipino, a Coroa tentou instrumentalizar a Inquisição em sua política atlântica, intervindo no seu funcionamento. O autor aponta três momentos marcantes dessa estratégia da Coroa para a Inquisição; a tentativa fracassada de criação de um tribunal na Bahia, afastando a influência do bispo (indicado pelo rei) dos assuntos inquisitoriais, o uso do Santo Ofício na repressão do contrabando na Guiné (ambos os eventos ocorridos na década de 1620) e a tentativa, dessa vez apoiada pela monarquia, em 1639, de instalação de um tribunal da Inquisição no Rio de Janeiro, com a missão de controlar as incursões paulistas sobre as missões na região do Prata. Feitler, “Dos usos políticos do Santo Ofício no Atlântico. O período filipino”, in: Laura de Mello e Souza, Júnia Ferreira Furtado, Maria Fernanda Bicalho (orgs.), *O governo dos povos*, São Paulo, Alameda, 2009, p. 241-262.

Jerônimo Teixeira), também em 1591, e a Angola, em 1596 (com o padre Jorge Pereira).

Luiz Mott realizou uma descrição precisa da chegada do visitador D. Heitor Furtado de Mendonça, deputado do Ofício da Inquisição, à cidade da Bahia em 1591.¹⁴ Segundo o autor, a visitação propriamente dita começou no dia 29 de julho, após o cumprimento de formalidades burocráticas exigidas pelo Regimento do Tribunal do Santo Ofício. Por meio dessas formalidades, o visitador procurou tornar clara a submissão de todas as autoridades coloniais à Inquisição, fazendo, por exemplo, o bispo D. Antônio Barreiros (1575-1600) ler publicamente a Provisão da Visita, beijar o documento e colocá-lo sobre sua cabeça, sinalizando de forma bastante clara seu respeito e obediência ao Santo Ofício. As cerimônias orquestradas pelas autoridades para a participação popular envolveram uma procissão em cortejo pela manhã até a catedral, percorrendo de modo solene as principais ruas da cidade com a participação de todos os poderosos, entre os quais o visitador, sob um pálio de tela de ouro.¹⁵ Na catedral, durante a missa que se celebrou, a autoridade da Inquisição foi reafirmada diversas vezes por meio de variados subterfúgios. O posicionamento das autoridades foi uma dessas maneiras, pois o visitador ocupou o lugar de maior honra, uma cadeira de carmesim guarnecida de ouro sob um dossel de damasco também de carmesim à direita do altar-mor. Outros recursos adotados para enfatizar o poder inquisitorial foram os pronunciamentos das autoridades eclesiásticas ao longo da cerimônia e a leitura, por elas, dos documentos que atestavam a missão do visitador e a proteção da Coroa e da Igreja que recaía sobre ele.

14 É possível relacionar as cerimônias e os ritos descritos por Luiz Mott quando da chegada do visitador à Bahia com os ritos de fundação dos tribunais Inquisitoriais em Espanha e Portugal descritos por Francisco Bethencourt. As Inquisições, conforme Bethencourt, desenvolveram complexos sistemas rituais em suas faces exterior e interior. Os ritos e as cerimônias de fundação, segundo a narrativa que o autor faz da criação dos tribunais na Espanha e em Portugal, tinham o sentido de atestar o apoio da Coroa à Inquisição e, por meio dele, submeter os poderes locais, sempre ciosos de seus privilégios tradicionais, à ação dos inquisidores. O autor destaca, por exemplo, entre esses rituais, os juramentos públicos e documentados das autoridades civis e eclesiásticas locais de obedecer, apoiar e ajudar a Inquisição, a realização de procissões e missas para que a Inquisição fosse apresentada ao povo e a apropriação dos espaços (palácios, casas, conventos) da monarquia pelos inquisidores. Bethencourt, *História das Inquisições*, p. 17-34.

15 Mott, "Primeira Visitação do Santo Ofício à Bahia: 1591", in: *Bahia, Inquisição & sociedade*, p. 19-27.

Alargamento da esfera de ação inquisitorial

Se a criação da Inquisição em Portugal respondeu principalmente ao crescimento e à riqueza da comunidade judaica lusitana, o Santo Ofício, por outro lado, não se restringiu à perseguição aos judeus e cristãos-novos portugueses. Ao final do século XVI, tinha aumentado sua esfera de influência e de vigilância sobre as populações do império, na medida em que diversificara o rol das heresias que era de sua alçada investigar. Seguindo de perto a pastoral tridentina, a Inquisição começava a se preocupar com a ameaça das novas religiões protestantes, procurando defender a ortodoxia da doutrina católica.¹⁶ Assim, entende-se a perseguição aos que questionavam os dogmas da Igreja, como aqueles homens que diziam não haver pecado na fornicação, e aos que desrespeitavam os sacramentos, como os bígamos. Foi na esteira do alargamento da esfera de ação do Santo Ofício, que os delitos sexuais, como a sodomia e a bestialidade, passaram a ser assimilados à heresia, recaindo sob o foro inquisitorial.

Na perspectiva desta pesquisa, a ampliação da jurisdição inquisitorial para um leque muito maior de heresias, além do judaísmo, foi tomada como um caminho para se questionar como relatos de confissões e denúncias tão distintos como os de blasfemadores e sodomitas, ou de bígamos e feiticeiras, podem apresentar pistas sobre como essas pessoas — colonos e visitantes — entendiam o que era próprio do homem na sociedade colonial.

Pelo estudo das fontes das Visitações, pode-se perceber certa distância entre os pontos de vistas dos confessantes e denunciante e os dos

16 De acordo com Jean Delumeau, a Igreja do século XVI sentia-se ameaçada em diversos níveis por inimigos variados, assumindo para si a posição de uma cidadela sitiada, cujo inimigo (Satã) se apresentava por meio dos seus agentes na civilização rural e pagã. A Inquisição foi retomada, nesse momento, como o tribunal encarregado de procurar, desmascarar e liquidar os agentes de Satã que tanto ameaçavam (e, nos termos do historiador, amedrontavam) a Igreja — agentes como os turcos, os judeus, os heréticos, as mulheres (especialmente as feiticeiras) e os luteranos (termo tomado, nas palavras dos representantes da Igreja, como alusivo a membros de todas as religiões protestantes que surgiam no contexto). A partir das considerações de Delumeau, pode-se entender a atuação da Inquisição, de um lado pela percepção da Igreja, como um meio para a salvação da Cristandade e, de outro lado pela ótica dos populares que se viam enredados em seus processos, como uma intrusão da cultura letrada, oficial e dominante no ambiente de vivências cotidianas da cultura popular, que se refletia no terror (apontado também por Vainfas) que a chegada do visitador provocava nas comunidades tradicionais. Para a posição da Igreja Católica frente aos seus inimigos reais e imaginários no século XVI, ver Jean Delumeau, "Introdução: o historiador em busca do medo", in: *História do medo no Ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*, São Paulo, Companhia das Letras, 2009, p. 11-52. Para a reação das comunidades tradicionais à presença da Inquisição, ver: Vainfas, "Inquisição, moralidades e sociedade colonial", in: *Trópico dos pecados*, p. 215-239.

visitadores, como se houvesse um desnível que impedisse a compreensão mútua das partes.¹⁷ Esse distanciamento tem relação com o próprio conceito de heresia, base do trabalho da Inquisição. O Santo Tribunal entendia a heresia como uma ruptura com o dominante, ao mesmo tempo em que uma adesão a outra mensagem; a heresia era vista como contagiosa e, em determinadas condições, de fácil disseminação pela sociedade. De modo correlato, o herege era aquela pessoa que partilhava de ideias contestadoras da doutrina oficial do catolicismo.¹⁸

Acuada pelas reformas protestantes na Europa, a Igreja via cada vez mais qualquer comportamento desviante de sua norma como uma ameaça, o que a levou a impor a figura de herege a muitas pessoas e atitudes que tinham mais a ver com modos tradicionais de experimentar o campo erótico do que com obstinadas contestações aos ensinamentos católicos.

Privilégios sexuais masculinos e a degradação feminina

Um caso sugestivo desse distanciamento é o de Domingos de Paiva, cristão-velho, estudante de idade de vinte anos que fez sua confissão no período da Graça da cidade da Bahia em 20 de agosto de 1591. O jovem confessou temerosamente ao visitador uma conversa que tivera havia já uns dez anos — portanto ainda criança — com seu amigo Francisco Nunes, criado de Cristovão de Barros, na casa deste sobre o “pecado da carne”. O amigo teria dito ao jovem Domingos que dormir homem com mulher não era pecado. Contudo, o relato do confessante sobre uma conversa infantil e

17 A distância cultural entre a Inquisição e seus réus foi notada por vários autores, na medida em que era um reflexo das distâncias entre dois níveis culturais, o dos estamentos dominantes e o dos populares. Ginzburg, porém, seguindo os passos de Bakhtin, propôs que, por esse abismo, à primeira vista insondável, cruzavam várias pontes e em ambos os sentidos, trazendo para seu estudo sobre o processo inquisitorial do moleiro Menocchio, o conceito de circularidade cultural, “de uma influência recíproca entre a cultura das classes subalternas e a cultura dominante”. Assim, no caso que aqui tocam, os entendimentos sobre a masculinidade trazidos à mesa de confissões pelo visitador e pelos confessantes, mesmo não sendo os mesmos e guardando distâncias, se cruzavam, como se pode perceber tanto pelas estratégias dos confessantes ao enfatizar certos aspectos de suas culpas e não outros (jogando assim com o que conheciam dos procedimentos inquisitoriais e as concepções desse tribunal sobre o pecado e a heresia) quanto pelo interesse do visitador em investigar mais ou menos as culpas de cada confessante (que se pode julgar pela quantidade de vezes que o visitador o admoestou, registradas pelo escrivão), muito embora vários pudessem ser enquadrados nas culpas processadas pela Inquisição, como se verá a seguir. Carlo Ginzburg, “Prefácio à edição italiana”, in: *O queijo e os vermes*, São Paulo, Companhia das Letras, 2006, p. 11-26.

18 Novinsky, *A Inquisição*, p. 10-15.

libidinosa que tivera há anos não satisfez ao visitador, que, apoiado por um vasto arcabouço cultural escolástico, exigiu saber se o dito Francisco Nunes fez alguma qualificação em seu comentário — interpretado como herético pelo visitador — sobre a qualidade da mulher com a qual pode o homem ter relações sexuais sem risco para sua alma, se ela deveria ser solteira ou casada. O valor de tais diferenciações provavelmente não fazia muito sentido para o jovem Domingos de Paiva, porém, para o visitador, elas eram bastante importantes para determinar o quanto se aprofundara em uma concepção herética o confessante.¹⁹

O relato do jovem sugere também certo entendimento corriqueiro de que os homens podiam se relacionar sexualmente com algumas mulheres sem incorrer em penalizações. Esse privilégio pode ser interpretado como constitutivo da figura do homem viril e macho tão típico da cultura brasileira. Esse tipo de homem se entendia como possuidor de direitos sexuais que se sobrepunham aos das mulheres. A subordinação das mulheres evidenciava-se pela imediata degradação simbólica e social que elas sofriam ao ceder a esses direitos impositivos dos homens. Elas se tornavam mulheres quaisquer ou da vida, cujo uso sexual por qualquer homem era visto como normal pela cultura popular, ainda que não pela Igreja.²⁰

A noção de que os homens como estamento social tinham o privilégio de usar sexualmente mulheres vistas como degradadas (nem virgens nem casadas, a chamada forniciação simples), muitas vezes chamadas à época de solteiras, é visível também na confissão do Cônego Jácome de Queiroz, mestiço mameluco que se confessou no tempo da Graça de Salvador em 20 de agosto de 1591. O cônego, que disse ter 46 anos, era sacerdote de missa e confessou culpas de fornicação e sodomia imperfeita com uma moça mameluca de seis ou sete anos (escrava de Ana Carneira, ela própria “mulher do mundo”, ou seja, prostituta) que vendia peixe pela rua à noite e com sua

19 Vainfas (org.), *Confissões da Bahia: Santo Ofício da Inquisição de Lisboa*, São Paulo, Companhia das Letras, 1997, p. 130-131.

20 Vainfas afirma que os homens da América portuguesa não julgavam errado (afastando-se nisso da doutrina católica) manter relações sexuais com mulheres estigmatizadas com a pecha de degradadas, que não tinham valor social reconhecido, denominadas de solteiras. Essa classificação, ressalta o historiador, não tinha então o mesmo significado que hoje (simplesmente mulher não casada), antes “solteira era a mulher desimpedida, livre, sem proteção de família ou marido, passível de envolver-se em quaisquer relações amorosas ou sexuais”. Vainfas, “Normas de fornicação”, in: *Trópico dos pecados*, p. 49-68.

escrava de sete anos pouco mais ou menos, chamada Esperança, que depois foi vendida a Marçal Rodrigues, e casou-se.²¹

Na primeira culpa, o cônego possivelmente interpretou o fato de a jovem estar na rua à noite desacompanhada como uma autorização a seus avanços sexuais sobre ela (que foram adocicados por uma ceia e muito vinho) — e talvez o fato de a jovem ser escrava de uma prostituta tenha também contribuído para sua rotulação como mulher solteira, disponível. No caso da segunda culpa, o fato de Esperança ser sua escrava foi o quanto bastou ao cônego para considerar que estava em seu direito desfrutar sexualmente da mulher. É importante dizer que o que mais pesava na consciência do cônego Jácome Queiroz (o que talvez mais o aterrorizasse frente à Inquisição) não era o fato de ter-se imposto sexualmente a duas crianças, mas sim o fato de ter feito sexo anal com elas, o que configurava o grave crime de sodomia (ainda que imperfeita, pois foi entre homem e mulher), cujas punições eram severas, podendo envolver confisco dos bens, prisão e relaxamento ao braço secular para morte na fogueira. Comprova-se isso ao verificar-se que o cônego logo se apressou em destacar que a penetração anal acontecera por engano, procurando afastar qualquer suspeita de comportamento herético obstinado. As ações e o relato do cônego Jácome Queiroz, portanto, são exemplos de atitudes de dominação dos homens sobre as mulheres, consideradas inferiores e disponíveis sexualmente ao se colocarem em algum espaço público.

Blasfêmias coléricas: reflexos das hierarquias de gênero

Um elemento que aparece como importante na afirmação dos homens da Bahia seiscentista é a sua posição de superioridade sobre as mulheres, tanto aquelas consideradas degeneradas quanto suas esposas e filhas. Ser homem garantia certos poderes no âmbito familiar naquele contexto, pois ao pai/marido era atribuído governo absoluto sobre os familiares, constituindo uma rede de direitos e deveres assimétricos entre o pai, a mãe e os filhos. Tanto a mãe e esposa quanto os filhos deveriam obedecer, honrar e respeitar o governo do pai, que deveria, por sua vez, zelar pelos seus dependentes. Segundo Hespanha, o ordenamento jurídico da sociedade portuguesa do período moderno considerava a mulher

21 Vainfas (org.), *Confissões da Bahia*, p. 102-103.

explicitamente inferior ao homem, como se vê nos exemplos seguintes: o gênero de sujeitos jurídicos era sempre masculino, pois se considerava que a superioridade desse continha o feminino; as mulheres não conservavam a memória familiar, eram consideradas incapazes de assumir funções de mando; as esposas deviam submissão ao marido, eram indignas, frágeis, passivas e tendiam a ser lascivas, astutas e más.²² A intensidade da inferiorização da mulher correspondia ao enaltecimento do homem, que aparece como uma figura dotada de significativos poderes na vida cotidiana, ainda que o homem em questão não passasse de um lavrador.²³

Lavrador como fora Bento Rodrigues Loureiro, cristão-velho, que contava 47 anos quando fora se confessar ao visitador no Período da Graça do Recôncavo da cidade da Bahia a 22 de janeiro de 1592. O lavrador confessou uma blasfêmia datada já de quinze anos, quando, ao dirigir-se à missa com sua esposa Esperança Tourinha e seus filhos, “vindo a ter certas diferenças com sua mulher sobre ciúmes que lhe ela demandava”, ele se benzeu e, querendo dizer o nome de “Jesus em que creio”, disse e pronunciou com a boca “Jesus de que arrenego”.²⁴ Essa confissão mostra que a autoridade do homem sobre sua esposa era considerada tão grande na sociedade da América Portuguesa, que a menor contestação (como os ciúmes do casal) era respondida por acessos de violência (física ou oral). O sentimento de raiva (ou agastamento) em relação à esposa foi a justificativa apresentada pelo confessante ao visitador para a blasfêmia proferida.²⁵

A julgar pelas confissões feitas, na Bahia, ao visitador durante o período da graça, casos como o de Bento Rodrigues Loureiro não foram

22 Hespanha, “Mulheres, esposas e viúvas”, in: *Imbecillitas*, p. 110-140.

23 Para Badinter, a única característica da masculinidade passível de alguma universalização é a posição de superioridade em relação às mulheres em que ela é construída: “Desde o surgimento do patriarcado, o homem se definiu como ser humano privilegiado, dotado de alguma coisa a mais, ignorada pelas mulheres”. Badinter, “Prólogo: o enigma masculino (o grande X)”, in: *XY*, p. 6.

24 Vainfas (org.), *Confissões da Bahia*, p. 228-229.

25 De acordo com Francisco Bethencourt, a Inquisição, a despeito da aparente gravidade da blasfêmia proferida, procurava distinguir, ainda que com dificuldade, pronunciamentos blasfemos provocados pela cólera momentânea (o que parece ser o caso de Bento Rodrigues) das proposições heréticas que contestavam dogmas como a virgindade de Maria, a divindade de Cristo ou a capacidade de intervenção dos santos. No que toca a este trabalho, essa hesitação inquisitorial não altera as interpretações feitas, pois, ainda que as blasfêmias confessadas não fossem enquadradas pelo visitador como ditos verdadeiramente heréticos, elas revelam sinais do modo como homens e mulheres conviviam e os sentidos, presentes nessas experiências, dos papéis de gênero considerados próprios do homem e da mulher. Bethencourt, *História das Inquisições*, p. 30-31.

incomuns. Foram feitas ao visitador sete confissões de blasfêmias variadas, e todas podem ser relacionadas a alguma forma de desavença conjugal. Em seus relatos, os confessantes (quatro homens e três mulheres de diferentes estratos sociais, lavradores, donos de terra e mesmo uma cigana) expuseram momentos de suas vidas íntimas ao visitador. Afonso Luís, por exemplo, confessou ter blasfemado — “arrenegou de Deus (e) dos santos do paraíso” — por ser constantemente, e há dezesseis anos, humilhado e espancado por sua família, esposa, filhos, genro e nora, por ser ele pobre e cego e não conseguir trabalhar.²⁶ O casal Noitel Pereira e Antonia Correa foi ouvido com suspeita pelo visitador por terem blasfemado contra o sacramento da confissão (“que a gente só a Deus se havia de confessar, e não aos homens”), pois Antonia Correa fora solicitada (“e estas coisas com palavras brandas e de maneira que claramente ela entendeu serem com intenção desonesta”) pelo vigário enquanto se confessava.²⁷ Outras blasfêmias foram confessadas pela cigana Apolônia Bustamante, que alegou sofrer “muito má vida” com o companheiro com quem se amancebara;²⁸ Dona Maria de Reboredo, cujas falas blasfemas foram motivadas pela ira e pelos ciúmes provocados por “seu marido fazer sem razões e dormir com as escravas moças da casa e lhe dar muitas ocasiões de se enojar e agastar”;²⁹ e por João Biscainho, que, por estar “agastado pelejando com sua mulher, blasfemou dizendo ‘arrenego de Jesus Cristo’”.³⁰

26 Vainfas (org.), *Confissões da Bahia*, p. 231-233.

27 Vainfas (org.), *Confissões da Bahia*, p. 248-251.

28 Vainfas (org.), *Confissões da Bahia*, p. 265-267.

29 Vainfas (org.), *Confissões da Bahia*, p. 319-321.

30 Vainfas (org.), *Confissões da Bahia*, p. 338-339.

Feitiçaria: possibilidades de poderes femininos³¹

Ainda que a submissão da mulher ao homem fosse bem estabelecida na cultura ibérica moderna, na vida cotidiana, as mulheres dispunham de algumas estratégias para lidar com sua condição de inferioridade. Uma dessas estratégias foi a prática de feitiçaria, cujo objetivo, muitas vezes, era adoçar a relação entre os gêneros na vida cotidiana de casal, não procurando subverter a dominação masculina, mas tornando-a, se possível, mais doce.³²

A cristã-velha Paula Siqueira foi costumeira praticante de feitiços para lidar com as imposições de seu marido António de Faria, contador da fazenda do rei na cidade da Bahia.³³ Ela confessou oito práticas de feitiçaria diferentes que usara em momentos diversos de sua vida sempre com o objetivo de “amansar seu marido”. Os feitiços praticados pela confessante envolviam ações como dizer as palavras da consagração da hóstia na boca do esposo enquanto ele dormisse, usar cartas de tocar, pronunciar palavras místicas (“supersticiosas e ruins”), dizer tais palavras andando em cruz pelas várias partes da casa, usar pedras d’aras (moendo-as e colocando o pó no

31 Trabalhei um pouco mais a fundo com as possibilidades de interpretação de relatos de feitiçaria, bigamia e sodomia feminina como constituintes de poderes difusos subversivos e marcadamente femininos no contexto da Primeira Visitação do Santo Ofício em Cássio Bruno de Araujo Rocha, “Poderes difusos, periféricos e fragmentários: as estratégias subversivas de gênero nas confissões de mulheres à primeira visitação do Santo Ofício às terras do Brasil”, in: Congresso Internacional do Curso de História da UFG (3.: 2012: Jataí), *Cadernos de Resumos do III Congresso Internacional do Curso de História da UFG/Jataí: História e diversidade cultural*, Jataí, CAJ, 2012, [http://www.congressohistoriajatai.org/anais2012/Link%20\(73\).pdf](http://www.congressohistoriajatai.org/anais2012/Link%20(73).pdf), acesso em 23 nov. 2012.

32 Laura de Mello e Souza apresentou, em *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, uma profunda e complexa genealogia das práticas mágicas na cultura colonial da América portuguesa, traçando suas raízes sincréticas com as culturas medieval e renascentista europeia, indígena americana e africana, por meio da descrição de diversos feitiços e práticas mágicas. Em rela o   feitiçaria amorosa (tema do quinto capítulo do livro citado), a historiadora destaca como a figura da mulher solteira, sozinha, que precisa trabalhar para viver, foi colada à imagem da bruxa e da prostituta, sendo, assim, estigmatizada em várias dimensões: “mulheres sozinhas ou que trabalhavam para viver eram quase sempre tidas por prostitutas. Bruxas, por sua vez — na concepção clássica da alcoviteira e perfumista do Renascimento — eram meretrizes, mulheres de vida fácil. No Brasil colonial, entre os que se ocuparam da magia, talvez a categoria mais estigmatizada com a prostituição tenha sido a das mulheres que vendiam filtros de amor”. As feitiçarias indicadas neste artigo podem facilmente ser encaixadas nesse estereótipo cultural da bruxa-prostituta-alcoviteira descrito pela autora (Laura de Mello e Souza, “Preservação da afetividade”, in: *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, São Paulo, Companhia das Letras, 1986, p. 227-242).

33 Paula Siqueira foi processada e condenada pela Inquisição, sobretudo, por ler *Diana*, de Monte Mayor, um livro proibido. Ela foi condenada a sair em público, com vela acesa na mão, para ouvir a missa de p  na igreja da S . Também sofreu penitências espirituais e teve que pegar cinquenta cruzados para a Inquisição. Além de praticar feitiços, Paula Siqueira também confessou rela es sodom ticas com Felipa de Souza. Vainfas (org.), *Confissões da Bahia*, p. 104-114.

vinho do marido) e variantes. Todos os feitiços visavam pacificar a relação conjugal, tornando o esposo mais doce e manso. Uma dessas práticas mágicas foi ensinada a Paula Siqueira por Beatriz Sampaio, que, ao ensiná-la, teria dito “declarando-lhe mais, quando lhas ensinou, que ela tivera dois maridos e que lhe eram tão obedientes que se algum ora pelejavam, ela lhes mandava que lhe viessem beijar o pé e eles lho beijavam e um dos ditos maridos é o que agora tem, Jorge de Magalhães”.³⁴

Pela confissão de Paula Siqueira, pode-se inferir que suas relações com o esposo Antônio de Faria não eram as mais harmônicas em seu dia a dia, fosse por maus tratos que ela sofresse ou por algum grau de indiferença do marido em relação a ela. A confessante, contudo, não se conformava com essa situação, procurando sempre contorná-la pelos meios que tinha em mãos. Novamente, observa-se como o homem constituía-se como superior à mulher, podendo mal tratá-la em sua vida conjugal sem qualquer ônus para si. A não ser, é claro, ser vítima dos feitiços da esposa.

***Sodomia foeminarum:* o menosprezo da sexualidade feminina**

A confissão de Paula Siqueira é particularmente interessante para esta pesquisa por também conter relatos do envolvimento da confessante com outra mulher, chamada Felipa de Souza e dos muitos relacionamentos dessa com mulheres de diversos estamentos sociais em Salvador no período. O relacionamento erótico entre duas mulheres era enquadrado pela Inquisição como uma forma de sodomia, portanto uma heresia grave. Todavia, segundo Ligia Bellini, os inquisidores portugueses tiveram muitas dúvidas a respeito não só do modo como deveriam processar as réus acusadas de sodomia feminina, mas mesmo se elas deveriam ser processadas pela Inquisição. Tal dúvida, mostra a historiadora, era derivada do conceito escolástico de sodomia, baseado no modelo falocêntrico de cópula sexual, que privilegia as características do coito entre homem e mulher e desvaloriza práticas corporais alternativas, que não tivessem o aparelho sexual masculino como centro. Assim, o Conselho Geral da Inquisição teria decidido, entre 1644 e 1645, que o tribunal não deveria tomar conhecimento desses crimes até nova ordem. Isto não impediu que dispositivos contra a sodomia

34 Vainfas (org.), *Confissões da Bahia*, p. 111.

feminina fossem repetidos em regimentos posteriores, como no de 1774, demonstrando a confusão do Santo Ofício sobre o assunto. Ademais, a historiadora pondera que nem sempre é claro quando a legislação se refere à sodomia imperfeita entre homem e mulher ou ao pecado nefando entre duas mulheres.³⁵

Acerca da confissão de Paula Siqueira sobre suas relações homoeróticas, é interessante atentar para as intervenções do visitador, que apontam para o papel central que o masculino desempenhava em sua visão de mundo, que diz também de uma visão de mundo de uma elite letrada, no caso eclesiástica, no mundo lusitano, e talvez, de modo mais amplo, ocidental. Ao longo da confissão, foi perguntado à Paula Siqueira se, em suas relações com Felipa de Souza, elas usavam algum “instrumento penetrante” para simular a cópula entre mulher e homem. A repetição dessa pergunta em praticamente todas as confissões de sodomia feminina presentes nas Confissões da Bahia mostra como o visitador — e, por trás dele, o Santo Ofício — tinha dificuldades em conceber uma relação sexual em que não estivesse presente um pênis (ou um simulacro do órgão genital masculino). Daí a insistência na existência de um instrumento exterior penetrante. O lugar de superioridade do homem — cuja presença é vista como essencial para a caracterização do ato sexual, ainda que de modo simbólico — é reafirmado também pelo modo como o visitador descreve as relações entre as mulheres, sempre procurando atribuir a uma delas o papel de homem na relação.³⁶ Vale destacar a descrição apresentada das relações eróticas entre Paula e Felipa:

Então, ambas tiveram ajuntamento carnal uma com a outra por diante e, ajuntando seus vasos naturais um com o outro, tendo deleitação e consumando com efeito o cumprimento natural de ambas as partes como propriamente foram homem com mulher, e isso foi pela manhã, antes de jantar, por duas

35 Ligia Bellini, *A coisa obscura. mulher, sodomia e inquisição no Brasil Colonial*, São Paulo, Brasiliense, 1989, p. 51-70.

36 Nessas Confissões, estão arrolados sete confissões de mulheres que tiveram relações eróticas com outras mulheres. Entre elas, apenas na confissão de Guiomar Piçarra — que manteve relações sexuais com Mécia, uma negra guiné ladina, quando tinha 12 ou 13 anos (a confessante tinha 38 anos em 1592), e a companheira, 18 — o visitador não questiona sobre a existência de um instrumento exterior penetrante (o pênis visto como essencial para o sexo). Mesmo nesse caso, a superioridade do masculino e a norma da cópula homem-mulher são reafirmadas pelo visitador, que filtra a confissão de Guiomar para o escrivão nos seguintes termos: “e assim se deleitavam como homem com mulher, porém não se lembra, nem se afirma se ela confessante cumpriu alguma das ditas vezes, como costuma cumprir a mulher com o homem, nem sabe se a dita Mécia cumpriu”. Vainfas (org.), *Confissões da Bahia*, p. 326-328.

ou três vezes pouco mais ou menos, tendo o dito ajuntamento sem algum outro instrumento penetrante.³⁷

Sodomia: *alter ego* do masculino

Se a sodomia feminina permite a observação da superioridade do homem, imposta mesmo em relações que não envolvem sujeitos masculinos, a sodomia propriamente dita — aquela que envolve relacionamento sexual entre dois homens — pode ser tomada como um mecanismo para a observação reflexiva da masculinidade. Isso se for possível assumir comportamentos homoeróticos, na perspectiva apresentada por Pedro Paulo de Oliveira, como o *alter ego* do masculino. O *alter ego* serve como uma pública exposição do mais íntimo privado, como uma efígie em que tudo o que não pode ser suprimido pode ser queimado. É uma advertência e um horizonte do limite comportamental aceito.³⁸ Seguindo a perspectiva desse autor, pode-se considerar que o outro da masculinidade é o homem-feminino, o fanchono ou sodomita do Antigo Regime, que foi, posteriormente, transformado em homossexual na sociedade capitalista burguesa.³⁹

A confissão do Padre Frutuoso Álvares, vigário de Matoim e sodomita inveterado, se presta a essa interpretação. Em longa confissão, o padre relata diversas relações sodomíticas, tantas que ele não é sequer capaz de enumerá-las: “cometeu a torpeza dos tocamentos desonestos com algumas quarenta pessoas pouco mais ou menos” ou “É assim também lhe aconteceu isso com outros muitos moços e mancebos a que não sabe o nome”, e que se

37 Vainfas (org.), *Confissões da Bahia*, p. 105-106.

38 Pedro Paulo de Oliveira, “O outro da masculinidade”, in: *A construção social da masculinidade*, Belo Horizonte, UFMG; Rio de Janeiro, IUPERJ, 2004, p. 70-82.

39 Encontro-me aqui com a narrativa urdida por Foucault acerca das transformações dos dispositivos discursivos do Ocidente sobre o sexo, que, por mecanismos diversos, procuraram o controlar, criando espaços discursivos sucessivamente diferentes para ele ao longo da história. Segundo este autor, na Idade Moderna, o principal do discurso do Ocidente sobre o sexo enfatizava a sexualidade dos casais legítimos (sistema centrado na aliança legítima), de modo que o estatuto da sodomia (ainda que condenado como uma abominação especial) era incerto. A explosão discursiva sobre o sexo dos séculos XVIII e XIX alterou esse sistema, de modo que o sexo do casal homem-mulher (chamado mais tarde de heterossexual) foi silenciado, passando a ter mais fala o sexo dos que antes ficavam em silêncio (as sexualidades periféricas), as crianças, os loucos, os criminosos, os amantes do mesmo sexo, que, ao longo do século XIX, seriam transformados em uma espécie sexual específica, a dos homossexuais, por meio de uma das quatro operações dos poderes sobre o sexo descritas por Foucault, em que a “nova caça às sexualidades periféricas acarreta uma incorporação nas perversões e uma especificação nova dos indivíduos”. Michel Foucault, “A hipótese repressiva”, in: *História da sexualidade*, Lisboa, Relógio d’Água, 1994, v. I, p. 19-53).

deram em diferentes locais do império português.⁴⁰ A confissão do Padre Frutuoso destaca-se das dos demais sodomitas por sua extensão, em parte devida à maior idade do padre (65 anos) e em parte à maior pressão do visitante por uma confissão completa (“E por não dizer mais o senhor visitante o admoestou muito”).

O visitante demonstra consternação diante da confissão do padre Frutuoso, cuja vida de transgressões sexuais — que, aliás, parece só ter se interrompido pela chegada da Inquisição à Bahia, pois “tem passado tantos atos torpes [...] e ainda há um só mês que os deixou de cometer” — afronta sua ideia de como não só um clérigo deveria se comportar (lembrando que a moralização do clero era um dos pontos principais da Contrarreforma), mas do que era próprio de um homem, sobretudo um homem idoso, que deveria antes encarnar o ideal patriarcal de sabedoria e autoridade do que atrair jovens para aventuras eróticas, como se lê a seguir: “o senhor visitante o admoestou muito que, pois era sacerdote e pastor de almas, e tão velho, pois disse que é de sessenta e cinco anos”.⁴¹

A severidade com que o visitante tratou a confissão do padre Frutuoso Álvares pode também ser interpretada como um sinal de que ameaças à subversão da ordem masculinista e patriarcal da sociedade não seriam toleradas. De fato, a sodomia era considerada um crime grave pelo Santo Ofício, cuja punição era equiparada ao delito de lesa majestade e punida com o relaxamento ao braço secular para a morte na fogueira, já que a Inquisição, por misericórdia, não executava ela mesma seus réus.⁴² Não por

40 Afora os relacionamentos anônimos mantidos pelo padre, ele foi capaz de precisar outros onze envoltimentos homoeróticos, embora nem sempre com os nomes dos parceiros. Alguns foram identificados por sua naturalidade, como os dois mancebos de Cabo Verde. Vainfas (org.), *Confissões da Bahia*, p. 45-51.

41 Vainfas (org.), *Confissões da Bahia*, p. 45-51.

42 Existe um contencioso na historiografia da Inquisição sobre a categorização da sodomia por teólogos, moralistas e inquisidores na história, se esse delito era ou não uma heresia. No livro *Inquisição em xeque*, Luiz Mott e Ronaldo Vainfas apresentam posições contrárias, defendendo-as ambos com argumentos sólidos embasados em suas longas pesquisas sobre a vasta documentação inquisitorial. Luiz Mott defende a ideia de que a sodomia não era classificada como heresia pelo Santo Ofício, advogando a tese de que os sodomitas foram perseguidos por constituírem uma ameaça à ordem estamental portuguesa, por possuírem uma contracultura vista como imoral e revolucionária. Ronaldo Vainfas, por outro lado, argumenta que a sodomia, bem como outros delitos morais, como a bigamia e a defesa da fornicação, foi assimilada à heresia pelos inquisidores, que a perseguiram por suporem indícios de erros de fé no comportamento desviante. Ainda que pesem os importantes argumentos de Luiz Mott, baseados sempre em profunda pesquisa documental, a tese de Vainfas tem o mérito de historicizar os sentidos de sodomia e heresia, procurando compreendê-los sempre de acordo com o contexto histórico (político e institucional) das inquisições portuguesa e ibérica. Vale destacar que a leitura dos textos dos autores revela um

acaso, o padre Frutuoso já enfrentara várias outras investigações ao longo de sua vida em razão de suas preferências eróticas, tendo sido deportado sucessivamente para Cabo Verde e para o Brasil, denunciado em investigações feitas por outras autoridades eclesiásticas (bispos e provedores) e punido com a suspensão temporária de suas ordens. A severidade do visitador frente ao padre sodomita — que assim, e seguindo a sugestão de Pedro Paulo de Oliveira, assume claramente o papel de alter ego da masculinidade que pode e precisa ser destruído — é atestada pelo seguinte trecho da confissão, cujo teor se repete em todas as confissões de sodomitas: “E foi admoestado que se afaste da conversação destas pessoas e de qualquer outra que lhe possa causar dano em sua alma, sendo certo que fazendo o contrário será gravemente castigado”.⁴³

Conclusões preliminares

As rápidas apresentação e análise dessas confissões convidam não a algumas conclusões, mas a observações gerais acerca dos modos como o ser masculino teria sido representado na 1ª Visitação do Santo Ofício à Bahia. Observa-se que os sujeitos que se expressam nessas confissões atribuem certos papéis e lugares ao homem. Cabia ao homem expressar eroticamente sua dominação sobre as mulheres (fossem elas solteiras ou suas próprias esposas) de forma mais ou menos livre. Apresenta-se aqui o conflito sobre as normas de fornicção existentes entre a Igreja e a cultura popular em geral, que fazia a apologia da fornicção simples (aquela que envolvia a relação entre o homem e uma mulher solteira, diferente da fornicção composta, que se refere às relações de homens com mulheres casadas). As confissões de blasfemos, como Bento Rodrigues Loureiro, ou de mulheres envolvidas em feitiçaria, como Paula Siqueira, sugerem que a dominação masculina se afirmava também no cotidiano da vida conjugal, porém não de forma absoluta, pois as mulheres dispunham de subterfúgios — como os feitiços praticados por Paula Siqueira e suas amigas — que as permitiam atenuar um pouco a situação de violência a que eram submetidas.

exemplo de elegância e civilidade acadêmicas que deveria ser emulado por qualquer estudioso. Mott, “Sodomia não é heresia: dissidência moral e contracultura”, in: Ronaldo Vainfas, Bruno Feitler, Lana Lage (orgs.), *A Inquisição em xeque, temas, controvérsias, estudos de caso*, Rio de Janeiro, EdUERJ, 2006, p. 253-266; Vainfas, “Inquisição como fábrica de hereges: os sodomitas foram exceção?”, in: Vainfas, Feitler, Lage (orgs.), *A Inquisição em xeque*, p. 267-280.

43 Vainfas (org.), *Confissões da Bahia*, p. 49.

A centralidade do masculino é também reafirmada no discurso inquisitorial acerca da sodomia feminina, que não consegue perceber nesses relacionamentos entre mulheres a manifestação de uma sexualidade apenas feminina, em que não existisse a necessidade de participação de homens e de seu órgão sexual — mesmo na forma de um instrumento penetrante, tão procurado pelo visitador e nunca utilizado pelas mulheres que mantiveram relacionamentos homoeróticos. Finalmente, em relação à sodomia, sua interpretação como o alter ego do masculino (pois implica um homem comportar-se como mulher, afeminando-se, ainda que apenas no momento do sexo) coaduna com a grande severidade com que era perseguida e julgada pelo Santo Ofício, que, assim, criava meios para, literalmente, queimar qualquer traço de feminino que pudesse existir nos homens, purificando sua masculinidade. Ademais, a confissão do padre Frutuoso pode ser tomada como uma ocasião de reafirmação do ideal patriarcal de homem, que, ao atingir idade mais elevada, deveria assumir uma posição que mesclasse sabedoria e autoridade, não se imiscuindo em tocamientos torpes ou conversações desonestas.

recebido em 05/08/2012 • aprovado em 07/12/2012