



CORPOS EM CHAMAS:

masculinidades e práticas sexuais
desviantes no medievo ibérico



GOVERNO DO ESTADO DE SERGIPE

Governador

Belivaldo Chagas Silva

Vice-Governadora

Eliane Aquino Custódio

Secretário de Estado do Governo

José Carlos Felizola Soares Filho



SEGRASE - SERVIÇOS GRÁFICOS DE SERGIPE

Diretor-Presidente

Francisco de Assis Dantas

Diretor Administrativo-financeiro

Jecson Leo de Souza Araújo

Diretor Industrial

Milton Alves



EDISE - EDITORA DIÁRIO OFICIAL DO ESTADO DE SERGIPE

Gerente Editorial

Jeferson Pinto Melo

Conselho Editorial

Cristiano de Jesus Ferronato

Ezio Christian Déda Araújo

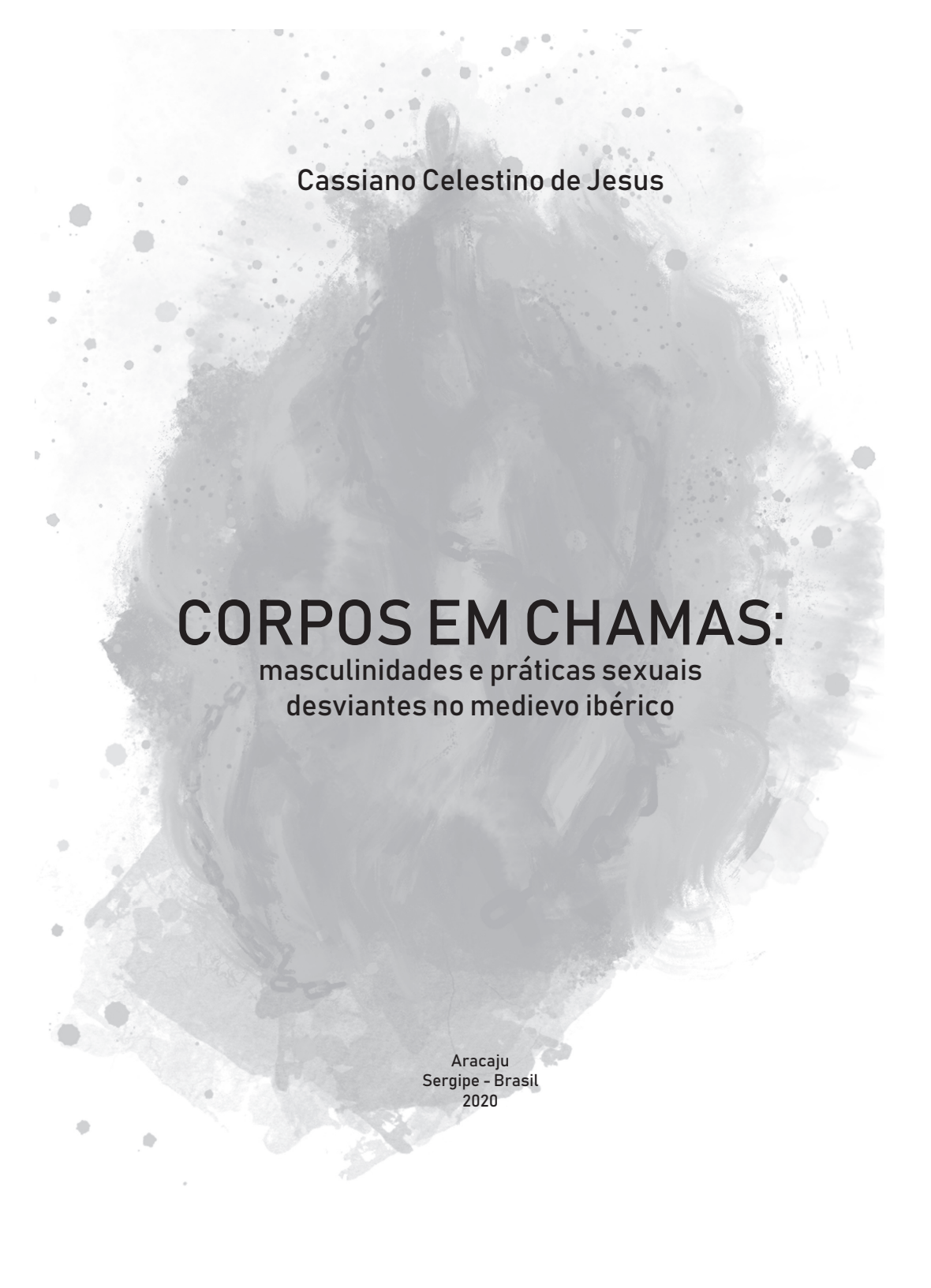
Irineu Silva Fontes

João Augusto Gama da Silva

Jorge Carvalho do Nascimento

José Anselmo de Oliveira

Ricardo Oliveira Lacerda de Melo



Cassiano Celestino de Jesus

CORPOS EM CHAMAS:

masculinidades e práticas sexuais
desviantes no medievo ibérico

Aracaju
Sergipe - Brasil
2020

COPYRIGHT©2020 BY CASSIANO CELESTINO DE JESUS

ILUSTRAÇÃO CAPA
MATHEUS N. AUGUSTINHO

DIAGRAMAÇÃO
CATARINA ARAGÃO PAES

REVISÃO
YURI GAGARIN

PRÉ-IMPRESSÃO
DALMO MACEDO
MARCOS NASCIMENTO

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

Associação Brasileira das Editoras Universitárias (ABEU)

J58c	Jesus, Cassiano Celestino de Corpos em chamas : masculinidade e práticas sexuais desviantes no medievo ibérico [recurso eletrônico] / Cassiano Celestino de Jesus. – Aracaju : Editora Diário Oficial do Estado de Sergipe - Edise, 2020. 132 p.: il.; 21 cm. E'book PDF. Modo de acesso: world wide web: https://segrase.se.gov.br/ ISBN 978-65-86004-20-5 1. Direito Medieval. 2. Gênero. 3. Relações de Poder. 4. Sexualidades. 5. Sodomia. I. Título. CDU: 316.83
------	--

Elaborado por Neide M. J. Zaninelli - CRB-9/ 884

Editora filiada



Editora Diário Oficial do Estado de Sergipe - EDISE
Rua Propriá, 227 · Centro
49010-020 · Aracaju · Sergipe
Tel. +55 (79) 3205 7421 / 3205 7420
edise@segrase.se.gov.br

Dedico este livro à minha avó Severiana Celestino (*in memoriam*) que além de ser a minha maior inspiração e fonte de energia, sempre acreditou na potencialidade do meu corpo!



UM PREFÁCIO EM MOVIMENTO

Costumamos ver o texto acabado como o fim de um processo complexo de um elã de frases e parágrafos sobre um tema qualquer. Ignoramos imediatamente o algo que gira em torno dos limites entre a dor e o frescor do ponto final que marca seu encerramento. Porém, o texto acabado tem uma história, uma trajetória, ele é vivo e pulsa.

O livro que me desafio a prefaciá-lo me coloca em movimento na posição de quem escreve e lê. Mover-se, não para um fim. É o todo que, o conjunto que seus capítulos formam que me movem. Nele, na leitura de cada página, para além de um árduo trabalho de reflexão de constante (re) construção de conceitos e seu impacto na história enquanto espaço de saber e disputas, há o ir e vir jovial do autor das páginas que antecedem minhas próprias palavras.

Acredito, pois creio, que em seu primeiro livro — fruto de uma pesquisa de Mestrado Acadêmico em História na Universidade Federal de Sergipe — Cassiano Celestino de Jesus dá o primeiro longo passo ao conhecido-desconhecido do ser *historiador e instrumentista* da teoria. Para uma longa caminhada, penso que este passo é fundamental. Defendo, pois sou historiador, que o *agir* histórico da empiria aplicada a documentação, aparentemente, tão distante do contemporâneo traz nesse livro, tão quanto trouxe quando a pesquisa foi defendida, o imediato. Traz a quem tiver atenção: as relações de poder, os processos de performan-

ce de gênero, a tentativa de pensar queer. Movimento. Não como uma bandeira a ser hasteada, mas, ao contrário, uma luta que ao ser vivida é enfrentada.

Até aqui, no momento presente, com o vento aracajuano soprando em meus cabelos, quando as palavras escorrerem das pontas dos meus dedos, penso muito mais no Cassiano de amanhã que no de ontem. No menino que, graduando, foi bolsista do Programa de Educação Tutorial no Departamento de História, foi bolsista de Iniciação Científica, bolsista CAPES no mestrado na Universidade Federal de Sergipe. No jovem que enfrentou o maior desafio de todos: *ser*. E para ser é preciso ter coragem. Para se posicionar é preciso gana. Para vencer é preciso aprender a enfrentar a derrota.

Como *Las Siete Partidas*, documento do século XIII, que Cassiano destrincha partes fundamentais que nos aproximam do Medieval — ou seria nós contemporâneos ainda tão medievais? — a força que pulsa em cada página que à frente será lida, grifada, refutada ou apoiada, que se tem nas mãos é algo que vai para muito longe de um livro: é um documento impresso do crescimento humano de um professor e pesquisador que sempre direcionou e se preocupou com o dinheiro público empenhado em sua formação. É a prova — no sentido mais positivista do termo e que me perdoe o próprio Cassiano pelo meu exagero — de que é possível! E que o mérito só é mérito se há uma estrutura que possibilita equidade e, infelizmente, estamos muito longe deste movimento. Contudo, continuamos a caminhar, não como sonhadores. Mas fazendo das palavras, dos livros e aulas, a principal ferramenta de transformação social.

Confesso que nesta trajetória toda de somatório e divisões, aprendi muito com o trabalho do Cassiano historiador e me fortaleci ainda mais com o Cassiano humano.

Quando a pessoa que terminar de ler esse livro, entenderá que sua última página não é o fim, mas o começo.

Só posso parabenizar o autor e a EDISE, por publicar uma pesquisa de um sergipano cujas reflexões não se fecham na Península Ibérica Medieval do século XIII, mas que faz de seu pensamento uma ceara aberta ao debate.

Cassiano, evoé! Velas ao vento, pois somos movimentos.

Aracaju, 05 de março de 2020

Bruno Gonçalves Alvaro

Professor Associado I de História Medieval

Departamento de História

Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Sergipe

AGRADECIMENTOS

Agradecer é um ato revolucionário! Sempre me disseram que a gratidão é a memória do coração e é por isso que eu serei bem clichê nestas páginas. Este livro é fruto da minha pesquisa de mestrado, na verdade, nada mais é do que minha própria dissertação sendo publicada em formato de livro. E é resultado de uma gigantesca rede de afetos e aconchegos, durante dois anos de mestrado pude criar muitos pontos de fuga para todo tipo de dor e estabeleci diversos diálogos, com inúmeras pessoas, de diversas áreas do conhecimento.

Começo agradecendo a Deus, por sua infinita graça, pela força, coragem e determinação depositada em mim nestes últimos anos. Para ele, que é o dono de toda a ciência, meu muito obrigado.

Um obrigado bem especial à minha mãe Elizabeth, que é a pessoa mais incrível deste mundo e por compreender as variadas transfigurações do meu corpo durante toda a minha vida. Obrigado por nunca julgar ou condenar meu estilo de masculinidade. Amo-te de forma bem exagerada. Isso se estende ao meu pai, por se reconstruir e por sempre querer mostrar e ser o melhor pai de todos os tempos, igualmente ao meu segundo pai Jaldemir, por me amar da mesma forma.

A todos os meus familiares, em especial, aos meus irmãos e minhas irmãs por todos os momentos de descon-

tração, incluindo minha cunhada, Tainara, por também compartilhar desses momentos de amor e fraternidade. Devo muito a vocês. Também agradeço a minha prima Karoline, por todo amor e “puxões de orelha” durante toda vida, sei que nosso companheirismo vai durar eternamente. Nós dois sabemos o quanto sua ajuda foi fundamental para a conclusão do mestrado. E a Hemely, minha sobrinha, por todo carinho e por sempre acreditar que daria certo. Aos meus primos e primas, especialmente a Camila Sales que também sempre esteve presente.

Ao meu namorado, amigo e homem mais lindo do mundo: Erik. Obrigado por me impulsionar diariamente, por ser meu ponto de fuga, meu aconchego. Considero-me bem sortudo por te ter, que a nossa conectividade e amor dure por muito tempo. Que a gente resista sob qualquer circunstância, amo-te muito.

Nunca poderia deixar de mencionar aqui a enorme e hiper fundamental ajuda de Valter Euda (Tio Valter), seria totalmente inviável concluir o mestrado sem a forte presença dele em minha vida. Obrigado por ceder o seu lar para ser a minha morada durante estes dois anos, foi a coisa mais incrível que vivi na vida, obrigado pela confiança, por seu amor, pela lealdade e por nunca ter deixado faltar nada para meu aconchego e até mesmo sobrevivência, se-rei eternamente grato a ti por isso. Amo-te.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa remunerada que foi fundamental para a minha permanência enquanto estudante da pós-graduação. Espero que vocês continuem agindo de forma democrática nestes tempos sombrios em que vivemos. Agradeço igualmente aos meus grupos de pesquisas, o *Dominium*: estudos sobre sociedades senhoriais (CNPq/

UFS) e também ao Grupo de Pesquisa em Educação, Cultura e Subjetividades (GPECS/CNPq/UFS), por ter me desfeito enquanto sujeito e por desconstruir aquilo que eu tinha por certeza e verdades absolutas.

Um agradecimento bem especial a toda equipe dos Serviços Gráficos de Sergipe (SEGRASE), o trabalho de vocês neste livro foi bem impecável. Especificamente ao presidente Francisco de Assis Dantas, ao diretor industrial Milton Alves, às meninas do design e da assessoria de comunicação. Igualmente agradeço ao vereador municipal de Simão Dias Fábio Rabelo, sem a sua ajuda este livro não seria possível.

Por conseguinte, sou muito grato à minha banca de qualificação e defesa, Prof. Dr. Marcelo Lima (UFBA), Prof. Dr. Leandro Rust (UnB), Prof. Dr. Carlos Malaquias (UFS) e Prof.^a Dra. Edna Maria Matos (UFS), as contribuições de cada um de vocês foram fundamentais para a melhoria deste trabalho.

Quero continuar agradecendo a alguns amigos que estavam totalmente presentes durante a execução deste trabalho: primeiramente Luiz Ricardo, meu companheiro de morada e confidente. Eu adorei o contato que tivemos durante este ano, obrigado por me potencializar, por me ouvir e dar os melhores conselhos em todos os momentos que precisei. Obrigado à Elaine Souza, minha amiga querida e sempre orientadora, que sempre acreditou que a dissertação e o livro dariam certo. À Cândida Oliveira, minha linda amiga desde a graduação, a força que você me deu foi fundamental, seguiremos juntos e firmes. Por fim, à Maria Aline Matos, por ter sido minha linda companhia nestes anos de pós-graduação, tu és muita luz. Por fim, à linda secretária e amiga do PROHIS, Paloma, obrigado por me acalmar em todos os períodos de agonia e estresse, e por sempre ser solícita e disponível para me ajudar em qualquer coisa. Amo cada um de vocês.

Quero continuar agradecendo a outros amigos que foram maravilhosos para amenizar meus piores dias de luta nestes dois anos: Robert, Isis, Breno, Thais, Babs (meu kmorzinho), Natália, Tainar, Marcela, Wenya, Lorena, Bia Sandes, Mari Nunes, Genef, Bruna, as Paulinhas da academia, Jack Almeida, Nirvana, Michele, Elaine, aos amigos de São Domingos e tantos(as) outros(as) que estiveram presentes.

Reconhecimento total a Edjan Alencar, minha eterna fonte de inspiração, grato por toda a sua ajuda na minha vida, amo a disciplina História por causa de você, te amo de uma forma exagerada. De igual maneira, agradeço a Rita Cruz, Petrônio Domingues e Dinamara Feldens por todos os ensinamentos e carinho durante estes anos.

Quero concluir meus agradecimentos falando do meu divo orientador Dr. Bruno Gonçalves Alvaro, obrigado por ter me ensinado milhares de coisas durante todos estes anos que estivemos juntos, por me ensinar muito sobre o amor, respeito e determinação. Por acreditar em mim mesmo nos meus dias mais difíceis, por me ouvir, pelos nossos momentos de divã, por me deixar desabafar de coisas totalmente aleatórias que fugiam da pesquisa de mestrado, pela motivação, apoio, carinho e, principalmente, por acreditar na realização desta pesquisa. Grato pelo empenho dedicado a orientação deste trabalho, por todos os conselhos dados e por me fazer pensar “para além dos limites do pensável”.

A todos que direta ou indiretamente fizeram parte da minha formação, obrigado!

SUMÁRIO

SOBRE (MEU) “LUGAR DE FALA”	16
--	----

CAPÍTULO I

DIREITO E PODER POLÍTICO NA IDADE MÉDIA: APROXIMAÇÕES E TENSIONAMENTOS TEÓRICO-CONCEITUAIS	33
1.1. Alfonso X: governabilidade e pensamento político.....	40
1.2. Sobre as fontes textuais deste livro.....	46
1.3. Proposta de interpretação do corpus documental: traçando caminhos para a problematização dos discursos.....	55
1.4. Os códigos jurídicos alfonsinos: entre o poder e a norma.....	60

CAPÍTULO II

SODOMIA: UMA CATEGORIA AMBÍGUA E TRANSBORDANTE	66
2.1. Sodomia versus Homossexualidade: (des)categorizando os conceitos.....	68
2.2. A Sodomia como pecado sexual.....	74
2.3. (Re)conhecendo a sodomia nos códigos jurídicos alfonsinos: “pecado, en que caen los omes yaziendo unos com otros”.....	78
2.4. O significado político das penalidades.....	84

CAPÍTULO III

**SODOMIA, MASCULINIDADE E PODER: (DES)CATEGORIZANDO
CORPOS E PRODUZINDO O SUJEITO “NATURAL”.....90**

**3.1. O discurso jurídico alfonsino como dispositivo performativo
de controle.....95**

**3.2. A sodomia como categoria identitária imposta a um corpo
sexuado.....98**

3.3. Sodomia: a masculinidade abjeta e estigmatizada.....100

**3.4. “Em defesa da sociedade” contra o pecado-crime-erro
da sodomia.....104**

CONCLUSÕES TRANSITÓRIAS.....110

REFERÊNCIAS.....116

INTRODUÇÃO: SOBRE (MEU) “LUGAR DE FALA”

Durante o século XX, um grande medievalista francês de nome Marc Bloch afirmou, em um de seus clássicos livros, que a História é contemporânea e que sempre utilizaremos categorias do presente para pensar o passado (BLOCH, 2001). Ainda na mesma época, outro historiador, também francês, chamado Michel de Certeau, afirmava que a História se escreve a partir de um lugar, isto é, que ela se constrói em função de uma instituição. E é através dos interesses de uma instituição que a História, enquanto disciplina, vai se organizar. O autor derruba o véu ilusório da pesquisa institucionalizada ao afirmar que estamos presos às preferências institucionais, ao lugar social do qual fazemos parte (CERTÉAU, 2008, p. 77).

Segundo o mesmo historiador, a instituição atua permitindo e proibindo certos tipos de conhecimento, elegendo aquilo que deve (ou não) ser escrito. Em cada momento, a “instituição histórica” se organiza segundo hierarquias e convenções que traçam as fronteiras entre os objetos históricos que são considerados legítimos e aqueles que não os são.

É dentro desta relação tempo/espço que insiro este livro. Ele fala a partir de um lugar específico, com o olhar voltado para o passado, mas preocupado com o tempo presente. Temos vivido em nosso país grandes tentativas de retrocesso no que diz respeito às temáticas de corpo, gênero e sexualidades. Corpos (e também pesquisas) que

se desviam das normas-modelos-padrões estabelecidos, legitimados e constantemente reforçados como o “correto”, tem sido permanentemente alvo de perseguições.

Este livro, bem como a minha dissertação, é um espaço em que se desenvolve uma rede de lugares distintos. Para responder as questões que serão aqui levantadas me aproximo de uma perspectiva pós-estruturalista que, ao meu ver, melhor consegue enxergar o mundo em sua contingência, fragmentação e incerteza. São correntes teóricas que buscam problematizar as concepções clássicas de sujeito e identidade. Buscam igualmente romper com a concepção cartesiana e iluminista de sujeito, que separa corpo e mente. Os sujeitos, bem como a História, no pós-estruturalismo, são sempre encarados como provisórios, circunstanciais e em construções permanentes. São efeitos de instituições, culturas e políticas; sempre moldáveis e não pré-existentes.

O objetivo não é hierarquizar interpretações históricas em melhor ou pior, mas ressaltar que não existe uma única, absoluta e “verdadeira” interpretação sobre o passado. Por isso, é importante evidenciar que não trago certezas sobre ele, estou ciente de que não sou oráculo dele e de que meu ofício envolve certa dose de inventividade.

Tenho compreendido a História enquanto discurso, como a “arte de inventar o passado” (JÚNIOR, 2007). Isto implica dizer que o discurso historiográfico é produzido e refeito constantemente, que a narrativa histórica é cambiante, contingente, fragmentada e feita de diversos modos. Embora possa parecer homogênea, contínua, habitada pela semelhança, pela repetição, a História é trabalhada pela diferença, pela descontinuidade, por eventos de distintas características. A História é viagem que conecta e mistura

tempos e espaços, que interpenetra realidades e discursos (JÚNIOR, 2007, p. 21). Vivemos um presente historiográfico de contínua expansão e é necessário que enxerguemos a historiografia como um campo que está sempre em movimento. É importante estar atento aos mundos plurais e conflitantes que ecoam de modo ainda opaco nos rastros e vestígios do passado. Desconstruir naturalizações e generalidades que acabam fazendo das relações humanas uma eterna repetição do mesmo. “Mesma divisão binária baseada no biológico, mesma concentração de poderes e de hierarquias entre os sexos e mesma compulsão à heteronormatividade” (SWAIN, 2009, p. 78).

Os acontecimentos passados são exóticos, intrigantes e esquisitos para nós, homens e mulheres contemporâneas/os. A “realidade” passada não é transparente, muito pelo contrário, se apresenta de forma opaca, desconcertante, desconhecida e bagunçada, como um texto sem coesão e coerência. O passado é misterioso e não familiar, mas isto não significa que as experiências passadas são incompreensíveis para a historiografia contemporânea. Elas são comunicáveis a partir de símbolos e formas específicas de enredos.

Talvez este livro, realizado ao sul do equador e em terras tupinambás, sirva como um ponto de escape, fuga e desconstrução. Que ao falar acerca da sodomia e, conseqüentemente, sobre a construção discursiva de masculinidades no medievo ibérico, possamos refletir (juntos) a respeito de processos, mecanismos e estratégias discursivas de normalização social.

Vejo na sodomia uma outra Idade Média, não aquela erroneamente dita das trevas, da imutabilidade, estabilidade e puramente repressiva, mas uma Idade Média em que se exhibe a sexualidade e a (des)construção de gênero em seus

excessos. Partindo desta premissa, acredito, como bem afirmou Jacques Le Goff e Nicolas Truong (2010, p. 11), que o estudo do medievo nos permite compreender melhor o presente, e ele é entendido aqui como a matriz de nossa contemporaneidade. Muitas de nossas mentalidades e muitos dos nossos comportamentos foram concebidos nesta época.

A breve discussão teórico-metodológica que tenho feito nesta introdução deve ajudar a localizar o lugar de onde falo. Nem sempre as definições para os conceitos que exploro são consensuais ou pretendem ser estanques, porque não o são e não se prestam a sê-lo. Temos de lidar com a diversidade interpretativa logo de início. Tampouco pretendo fazer desta introdução um compêndio de teoria. Não se trata disso. Entretanto, não posso deixar o leitor às escuras, sem que eu estabeleça logo quais são meus pontos de vista, sempre no plural.

(Des)fazendo gênero na medievística brasileira

Este livro realiza um estudo de gênero e tenta explorar seus caminhos teóricos e metodológicos. Nos últimos anos, pesquisas ancoradas neste arcabouço teórico têm crescido nas mais diferentes áreas do saber científico. Tais trabalhos vêm sendo descritos, compreendidos e explicados das mais diversas perspectivas, contribuindo de modo significativo para a renovação temática e metodológica, ampliando áreas de investigação e renovando marcos conceituais e epistemológicos tradicionais. Vêm colocando ainda novas questões, redefinindo e ampliando noções tradicionais do significado histórico. Os estudos de gênero configuram-se como um campo da História Cultural e detêm-se em discutir como uma dada visão de gênero construiu-se e impôs-

se discursivamente num determinado grupo num certo momento. E visam, mais do que descrever e interpretar, analisar e explicar as construções de gênero, que implicam na configuração de instituições, representações e práticas pelas quais os grupos elaboram o masculino e o feminino, legitimando-as (SILVA, 2004). A historiadora Carla Pinsky (2009, p. 159) afirma que o Gênero adquiriu o mesmo *status* de categorias como Classe e Raça e passou a ser considerado imprescindível em teorias que se propõem a explicar as mudanças sociais. Para a autora, uma das propostas da História preocupada com Gênero é entender a importância, os significados e a atuação das relações e representações deste enunciado no passado, suas mudanças e permanências dentro dos processos históricos e suas influências nesses mesmos processos.

Gênero, como uma categoria de análise histórica e historiográfica, pode ser empregado como uma forma de afirmar os componentes culturais e sociais das identidades, dos conceitos e das relações baseadas nas percepções das diferenças sexuais. Em outras palavras, a categoria de Gênero remete à ideia de que as concepções de masculino e de feminino possuem historicidade. Assim, os significados de “ser homem”, “ser mulher” ou de identidades e papéis são entendidos, na perspectiva de Gênero, como situações construídas, reproduzidas e/ou transformadas ao longo do tempo, e que tais definições devem ser buscadas em cada contexto, atentando para as suas polaridades e contingências.

As representações de Gênero estão presentes — sendo construídas, mantidas, legitimadas, deslocadas, ressignificadas, alteradas e contestadas — em vários espaços, tais como as instituições, o mercado de trabalho, os meios de comunicação, os movimentos sociais, as experiências coletivas e as

escolhas individuais. No que se refere ao campo da História Medieval, cresceram nos últimos anos pesquisas que utilizam os *Gender Studies* como um campo de análise crítica e autocrítica. São diversos os estudos que ousaram apostar neste diálogo interdisciplinar com uma vertente de estudos considerados pós-modernos. O que queremos evidenciar é que tais investigações constituem, já há algumas décadas, uma paisagem em mutação. Os trabalhos especializados em História Medieval expandiram-se, diversificando-se e fortalecendo-se como um território plural e polissêmico.

A historiadora Maria Izilda Matos (2001) destaca que são inquestionáveis as contribuições dos estudos de Gênero na historiografia contemporânea. A autora afirma que, apesar da sua consolidação, ainda são poucos os trabalhos produzidos no campo historiográfico brasileiro sobre as masculinidades. Sendo assim, ela destaca a necessidade de demonstrarmos a historicidade das experiências masculinas, ressaltando a sua pluralidade para além do ideal hegemônico de homem branco, heterossexual. No campo específico da História Medieval em nosso país, segundo Andreia Cristina Lopes Frazão da Silva (2004, p. 88-107), ainda há muito o que ser explorado tanto em termos temáticos quanto em formas de abordagem, documentos a serem (re)analisados e na aplicação de diferentes teorias, métodos e técnicas de pesquisa, incluindo o uso da categoria Gênero. Ao fazer um levantamento sobre os estudos de Gênero no campo da História Medieval, a mesma historiadora salientou que, de 1990 até o primeiro semestre de 2003, apenas 4 dissertações e teses das 125 pesquisadas empregam a categoria Gênero em suas investigações sobre o Medievo.

Obviamente que hoje, este número não é o mesmo. Mas, tal constatação evidencia que dos temas de pesquisas desenvolvidas pelos medievalistas brasileiros existem temáticas predominantes e outras esquecidas e que ainda há muito que ser explorado, tanto em termos temáticos, quanto em formas de abordagem.

Em meu trabalho de conclusão de curso de graduação em História (JESUS, 2017), bem como atuando como bolsista de Iniciação Científica (UFS/CNPq), orientado pelo professor doutor Bruno Gonçalves Alvaro, na Universidade Federal de Sergipe, realizei um debate historiográfico e teórico acerca da perspectiva do Gênero nos estudos sobre o medievo. As reflexões foram feitas a partir da análise das dissertações e teses de alguns(as) medievalistas brasileiros(as) que têm desenvolvido trabalhos fundamentados nesse arcabouço teórico entre os anos de 2000 a 2015. Além de realizar um levantamento quantitativo de tais trabalhos, busquei, sobretudo, compreender os caminhos seguidos por estes(as) historiadores(as) no que se refere às questões de Gênero e perceber sob quais autores/as estão ancorados as suas pesquisas nos últimos anos. De todas as dissertações que foram levantadas nenhuma teve como objeto de pesquisa a sodomia e apenas uma teve como objeto de estudo as masculinidades em Castela do século XII.

Naquela ocasião, ficou muito mais evidente que existem muitos estudos no medievo sobre o que é ser mulher, e são quase inexistentes pesquisas sobre a construção do que é ser homem. Mas é inegável que houve um avanço muito significativo na medievalística brasileira de 2000 a 2019. A única dissertação que trabalhou com as masculinidades em Castela no século XIII é a do meu próprio orientador, Bruno Gonçalves Alvaro (2008), cujo título "*A Construção*

das Masculinidades em Castela no Século XIII: Um Estudo Comparativo do Poema de Mio Cid e da Vida de Santo Domingo de Silos”, preocupou-se analisar, à luz dos Estudos de Gênero e através do Método Comparativo em História, como foram construídas as masculinidades no medievo ibérico. Não na Península Ibérica como um todo, mas sim, em casos específicos de Castela no século XIII, a partir da análise dos discursos de duas obras selecionadas, o *Poema de Mio Cid* e a *Vida de Santo Domingo de Silos*. Escritos no século XIII pelos clérigos poetas Per Abbat e Gonzalo de Berceo, respectivamente. Entretanto, mesmo com todo o crescimento, ainda continuam sendo escassos os trabalhos que têm como objeto de pesquisa a sodomia e sua relação nas construções de masculinidades.

Delineando o objeto, a problemática e os objetivos da pesquisa

Nesta pesquisa, pretendo analisar os discursos jurídicos sobre a sodomia durante o reinado de Alfonso X (1252–1284), a partir da perspectiva de gênero e da Análise do Discurso. A análise se dará em torno do estudo de duas obras de caráter jurídico do período, isto é, *Fuero Real*¹ e *Las Siete Partidas*². Buscando compreender como esses sujeitos foram categorizados, classificados e hierarquizados no reino de Castela e Leão no século XIII.

Em suma, procuro responder às seguintes questões: Quais são os discursos sobre a sodomia contidos em *Las*

1 *FUERO REAL DEL REY DON ALONSO EL SABIO*. Opúsculos legales del Rey Don Alfonso El Sabio, publicados y cotejados com varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia. Tomo II. Madrid: En la Imprenta Real, 1886.

2 BERNÍ Y CATALÁ, J. *Las Siete Partidas...* Edición de Valencia: Imprenta de Benito Monfort, 1767. Edição disponível na Biblioteca Virtual de Pensamento Político Hispânico Saavedra Fajardo.

Siete Partidas e *Fuero Real*, obras legislativas produzidas por Alfonso X (1252–1284)? Como as diretrizes de gênero interferiram nesses discursos? E, por fim, que posições de sujeitos os sodomitas são convocados a ocupar por meio dessa produção discursiva?

Identificamos que a partir da Idade Média Central há uma maior preocupação, ainda herdeira do passado cristão, em que as instituições monárquicas e eclesiásticas se dedicaram a tentar impor seus projetos de regulação jurídica sobre os diversos aspectos da vida social. Ao longo deste período, vários foram os discursos sobre a(s) sexualidade(s) que acabaram definindo formas como os indivíduos deveriam se comportar, agir e vivenciá-la. A Igreja, juntamente com as monarquias, começou, de forma mais enérgica, a partir dos séculos XII e XIII, a se preocupar em regular a(s) sexualidade(s) e a vida religiosa das pessoas. Esses séculos são caracterizados como um período de maior regulamentação da vida cristã a partir da publicação do Decreto de Graciano.

O governo de Alfonso X (1252–1284) não esteve alheio a esse esforço de ordenamento e renovação jurídica. O chamado “Rei sábio” procurou regular a vida sexual da sociedade no reino, criando normas e punições na tentativa de controlar a sexualidade e tudo aquilo que era considerado transgressor. Durante seu reinado, impôs modos de conduta para todos os indivíduos em Castela do século XIII. Dentre todas as suas normatizações, queremos destacar o processo de criminalização da sodomia, aqui entendida não só como uma prática sexual transgressora, ilícita e pecaminosa, mas, sobretudo, como um estilo de masculinidade desviante.

Levando-se em consideração que o único prazer lícito era o que não eliminava as chances de procriação, não fal-

tavam razões morais para a severidade da condenação da sodomia e sua estigmatização. A sodomia extrapolava, assim, o domínio dos atos ilícitos da carne e tornou-se signo de contestação política e infidelidade religiosa.

Na Idade Média, a sodomia era vista como um hábito adquirido e como sendo o mais sério pecado sexual. Pecado este que teria causado a destruição de Sodoma e Gomorra. Que teria provocado as fomes, as pestes e todas as catástrofes naturais, porque tinha perturbado a “ordem natural” dos assuntos sexuais.

Como citei anteriormente, não entendo a sodomia somente como uma transgressão sexual, mas, sobretudo, como um desvio de gênero (de masculinidade). Ao pretender trabalhar com as masculinidades, esta pesquisa insere-se dentro dos chamados “Estudos de Gênero”. O uso do conceito de gênero está localizado dentro da emergência da militância feminista de segunda onda (1960-70), que luta pelo corpo, pelo prazer e contra o patriarcado — que é considerado o poder dos homens na subordinação das mulheres (PEDRO, 2005, p. 79). Uma das palavras de ordem daquele momento era “o privado é político”. Ou seja, as feministas buscavam refletir os motivos da subordinação das mulheres, que acontecia majoritariamente dentro do âmbito privado das relações entre os gêneros.

O termo gênero destaca principalmente o processo de construção das distinções entre homens e mulheres, seja através da sociedade e da cultura, com as instituições, símbolos, normas ou até mesmo através da linguagem. Com a introdução deste termo pretendia-se romper com a concepção que colocava um determinado sexo anatômico a um gênero específico que seria naturalmente correspondente (PEDRO, 2005, p. 79).

Gênero, enquanto categoria de análise histórica, pode ser empregado como uma forma de afirmar os componentes culturais e sociais das identidades, dos conceitos e das relações baseadas nas percepções das diferenças sexuais. Em outras palavras, a categoria de gênero remete à ideia de que as concepções de masculino e de feminino possuem historicidade. Assim, os significados de “ser homem”, “ser mulher” ou de identidades e papéis são entendidos, na perspectiva de gênero, como situações produzidas, reproduzidas e/ou transformadas ao longo do tempo, e que tais definições devem ser buscadas em cada contexto (PINSKY, 2009).

Segundo Carolina Fortes (2006, p. 01-07), a História de Gênero preocupa-se em mostrar que as referências culturais são sexualmente produzidas, e tenta evitar as posições fixas e naturalizadas. Para o caso do estudo da Idade Média não será diferente. A visão que aquela sociedade produziu em relação aos sexos constrói-se de acordo com seu próprio entendimento do que é ser homem e mulher, calcando-se, para isso, em uma série de fatores determinados por seu contexto histórico. Entender que a realidade histórica é social e culturalmente constituída é um pressuposto central para o pesquisador que usa Gênero como categoria analítica.

As relações de Gênero não só instituem o “verdadeiro sexo”, como também atuam no regime de uma heterossexualidade obrigatória. Além disso, gênero é aqui entendido como um conjunto de normas que orientam as ações dos sujeitos, que regulam a produção dos corpos e produzem a ideia de corpos sexuados considerados naturais e pré-discursivos (SCOTT, 1995).

A historiadora Joan Scott articula Gênero com a noção de poder. Para ela, Gênero:

[...] tem duas partes e diversas subpartes. Elas são ligadas entre si, mas deveriam ser distinguidas na análise. O núcleo essencial da definição repousa sobre a relação fundamental entre duas proposições: o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais fundadas sobre as diferenças percebidas entre os sexos e o gênero é um primeiro modo de dar significado às relações de poder (SCOTT, p. 30).

A definição de Gênero que Scott apresenta parte de duas proposições: a) Gênero é um elemento constitutivo das relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos; e b) Gênero é um modo primário de significar relações de poder. A primeira refere-se ao processo de construção das relações de Gênero. A segunda refere-se à pertinência da aplicação do termo como categoria de análise de outras relações de poder único, é um meio recorrente de proporcionar a significação de poder e conduz o historiador a buscar as formas pelas quais os significados de Gênero estruturam a organização concreta e simbólica de toda a vida social (PINSKY, 2009).

Mesmo partindo das teorizações da Joan Scott considero fundamental para esta pesquisa recorrer, ou melhor, trazer em cena o conceito “butleriano” de gênero que me permite ir além daquilo que propôs a historiadora acima citada. A ideia é muito mais (des)fazer gênero (na atividade histórica, historiográfica e teórica) no medievo do que continuar criando categorias para pensá-lo.

Dito isto, acredito ser oportuno, pelo menos para o período em que estudo, articular aquela noção de gênero com o pensamento da filósofa Judith Butler. Ao conceituar Gênero tanto ela quanto sua colega Joan Scott — falando a partir de uma perspectiva pós-estruturalista, altamente influenciada por Foucault — destacam que tanto Sexo quanto

Gênero são, em primeiro lugar, formas de saber, isto é, conhecimentos a respeito dos corpos, das diferenças sexuais, dos indivíduos sexuados. Ambos são conceitos históricos (no sentido de possuírem uma história, serem passíveis de uma genealogia) e, desta forma, mutáveis no tempo e no espaço (BUTLER, 2003).

Butler desfaz a distinção sexo/gênero para argumentar que não há sexo que não seja desde já e, desde sempre, Gênero. Todos os corpos são “genderificados” desde o começo de sua existência social, o que significa que não há “corpo natural” que preexista a sua inscrição cultural. O Gênero não é algo que *somos*, é algo que *fazemos*, um ato, ou mais precisamente, uma sequência de atos (BUTLER, 2003). Ela desenvolve essa ideia logo no primeiro capítulo de seu livro *Problemas de gênero*, ao afirmar que:

O gênero é a contínua estilização do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de um quadro regulatório altamente rígido e que se cristaliza ao longo do tempo para produzir a aparência de uma substância, a aparência de uma maneira natural de ser. Para ser bem-sucedida, uma genealogia política das ontologias dos gêneros deverá desconstruir a aparência substantiva do gênero em seus atos construtivos e localizar e explicar esses atos no interior dos quadros compulsórios estabelecidos pelas várias forças que policiam a sua aparência social (BUTLER, 2003, p. 33).

O Gênero é um estilo corporal, um ato, uma “estratégia que tem como finalidade a sobrevivência cultural, uma vez que quem não “faz” seu gênero corretamente é punido pela sociedade. Em vez de partir da premissa de que o sujeito é um viajante metafísico preexistente, Butler descreve-o como um sujeito-em-processo que é construído no discurs-

so pelos atos que executa. Ela argumenta que a identidade de Gênero é uma sequência de atos, mas que não existe um ator preexistente que pratica esses atos, não existe nenhum fazedor por trás do feito (SALIH, 2015).

Por conseguinte, penso as masculinidade(s)³ como uma construção histórica e social, “uma identidade de gênero culturalmente determinada e socialmente funcional”. Não existe uma masculinidade “universal”, mas uma diversidade de experiências masculinas em diferentes épocas e sociedades (TOLSON, 1983, p. 14).

Como afirmou Bruno Alvaro (2008, p. 28), as masculinidades são culturalmente específicas, elas estão inseridas no cotidiano militar, religioso, político e social do reino castelhano. São, também, funcionais, pois “atuam na construção das relações de poder que leigos e religiosos estabeleciam entre si e com outros”.

Os estudos sobre a construção social da masculinidade emergem a partir da década de 1980 atrelado ao movimento feminista. A denominada segunda onda do movimento feminista forneceu as bases do que veio a ser chamado de Estudos Masculinos (*Men's Studies*). “É um campo de análise relativamente novo dentro dos Estudos de Gênero e sua emergência surgiu graças às reflexões teóricas das historiadoras no decorrer das mudanças de perspectiva dentro do seio da História das mulheres”. Tais estudos, aliando-se às teorias feministas romperam com o enfoque rígido e polarizado dos papéis sexuais, destacando que o gênero não compreende a simples dicotomia masculino e feminino (CECCHETTO, 2004, p. 77).

3 Utilizo o termo masculinidade, no plural, para demonstrar a grande variedade de significados que existem em torno da palavra. A ideia é, assim como fez o historiador Bruno Alvaro (2008) em sua dissertação de mestrado, evidenciar que se trata de um campo cujas abordagens são múltiplas, sem precisões e conceitos definidos. Ao usar o termo no plural, nós reconhecemos que masculinidade significa diferentes coisas para diferentes grupos de homens em diferentes momentos.

SOBRE A ESTRUTURA DESTE LIVRO

Optei em dividir o livro em três capítulos que estão de alguma forma interconectados. No primeiro deles, (des) problematizo o conceito de direito medieval e ressalto a importância de se compreendê-lo por uma perspectiva não essencialista, entendendo-o enquanto práticas, jurídicas ou judiciárias. Como algo não restrito a lei, mas, sobretudo, como um emaranhado de estratégias, discursos e jogos de relações imersos em poderes que vão além do legalismo repressivo. Além disso, apresento e discuto as fontes textuais que serão por mim analisadas e minha proposta de interpretação das mesmas, bem como debate a governabilidade e o pensamento político de Alfonso X.

No segundo capítulo, discuto a sodomia como um problema⁴ sexual e de gênero. Como uma categoria incoerente, instável, ambígua, vazia e transbordante, insindo-a dentro do quadro dos chamados pecados-crime. Doravante, apresento o modo como tal prática, entendida aqui como desvio sexual e de gênero, é normatizada dentro do discurso jurídico alfonsino observando e problematizando o significado político de sua prática punitiva.

4 A palavra “problema” aqui empregada não possui um significado meramente negativo. Observo, assim como a Judith Butler (2016: 7), que problemas são inevitáveis e que a nossa incumbência é descobrir a melhor maneira de criá-los e tê-los. Pois, geralmente exprimem, de maneira eufemística, algum misterioso problema que é fundamental e passível à desconstrução.

Por fim, no terceiro e último capítulo, discuto a categoria corpo, gênero e sexualidade e a prática da sodomia enquanto estilo de masculinidade tida como desviante ou disparatada. Parto da ideia de que a sodomia, como um estilo desviante de masculinidade, é efeito do discurso monárquico que, articulado com os da Igreja, (re)criam e mantêm as classificações e hierarquizações de gênero que acabam gerando a ilusão de sujeitos estáveis, com comportamentos coerentes e regulares com aquilo que era tido como “natural”.



I

**DIREITO E PODER POLÍTICO NA IDADE MÉDIA:
APROXIMAÇÕES E TENSIONAMENTOS TEÓRICO-
CONCEITUAIS**

A temática do “direito” é de difícil interpretação, já disse Jacques Chiffolleau (2006, p. 333). Referindo-se ao direito medieval, o mesmo autor afirma que ele “contribuiu para edificar a nós mesmos, apesar das transformações mais recentes, ainda mal identificadas, às vezes inquietantes, com frequência surpreendentes, do nosso próprio sistema normativo” (CHIFFOLEAU, 2006, p. 349). É um tema que vem sendo colocado em perspectiva, problematizado e renovado nas últimas décadas, mas que ainda ocupa um lugar marginal no Brasil.

O diálogo entre História e Direito possui diversas intersecções e interfaces, além de viverem em um regime de mútua influência não dá para negar a importância que tal intercâmbio tem na contemporaneidade. O estudo do direito na História me permite, enquanto historiador, pensar o ‘permitido’ e o (inter)dito em diferentes momentos históricos e pode servir tanto a uma crítica social quanto problematizar discursos legitimadores da ordem social estabelecida.

O direito não se restringe a um conjunto de formas que limita o dever social, muito menos a um conjunto de regras autoritárias que se constitui para manter o poder constituído. Ele penetra nas origens mais profundas de uma civilização expressando suas raízes e valores. Não se pode re-

duzi-lo a comandos de uma autoridade dotada de poderes eficazes de coação, ele é a voz de uma sociedade e de uma cultura (GROSSI, 2014, p. 27).

O direito é o espaço de conflito, luta e jogos de forças. Ele não é aqui pensado como algo que se opõe à norma, antes, procuro mostrá-lo como um veículo de normalização, e ainda, como um dos instrumentos do exercício do poder e das artes de governar.

É importante ressaltar que não existe uma concepção unívoca do direito, por isso, parto de uma perspectiva não essencialista. Acredito ser oportuno pensar o direito medieval enquanto práticas, jurídicas ou judiciárias, uma vez que rompe com o preconceito essencialista em torno do termo. Além disso, permite considerar a sua historicidade como uma dimensão necessária. Isso supõe assumir que,

aquilo a que se chama “direito” é uma categoria do pensamento que não designa nenhuma essência, mas serve para qualificar certas práticas: práticas normativas, práticas de coação e da sanção social, prática política, prática de racionalidade [...] o direito está, todo ele, sem mais, em cada uma delas, sem que se deva supor em parte alguma a permanência de uma essência (FONSECA, 2012, p. 37).

O direito é aqui entendido não como algo restrito a lei, mas, sobretudo, como um emaranhado de estratégias, discursos e jogos de relações imersos em poderes que vão além do legalismo repressivo. Como forma de dominação local e normativa e, por fim, situado no campo permeado pela relação poder-saber-verdade.

A ideia é pensá-lo de modo multifacetado, como um “conjunto de práticas sociais que formam modelos normativos de verdades que assujeitam, bem como dispositivos

que reprimem e produzem subjetividades” (MORAIS, 2017, p. 02). Acredito ser oportuno pensá-lo enquanto práticas jurídicas ou judiciárias, ou seja,

a maneira pela qual, entre os homens, se arbitram os danos e as responsabilidades, o modo pelo qual, na história do Ocidente, se concebeu e se definiu a maneira como os homens podiam ser julgados em função dos erros que haviam cometido, a maneira como se impôs a determinados indivíduos a reparação de algumas de suas ações e a punição de outras (FOUCAULT, 2013, p. 21).

As práticas jurídicas é o lugar de produção de verdades, de constituição de sujeitos e subjetividades. Ao atuar na fabricação de formas de verdades, acabam elaborando saberes sobre a sodomia e, por conseguinte, legitimando discursos sobre ela, sobre práticas, corpos e sujeitos. Além de manterem as assimetrias sexuais e de gênero.

O discurso jurídico, então, não é apenas regulador, mas, sobretudo, (re)constituidor de realidades e sujeitos. Assim, mais do que agenciar os comportamentos sexuais e de gênero ele é um de seus principais artífices. Conforme Judith Butler (2004), o poder regulatório exercido pelo direito (pelas normas de um modo geral) não atua apenas sobre um sujeito preexistente, mas tal poder, ao mesmo tempo em que regula, também constrói o sujeito, de tal sorte que estar assujeitado a uma regulação é também ser subjetivado por ela. Isto significa dizer que os sistemas jurídicos de poder (da monarquia) “produzem” os sujeitos, práticas, masculinidades e feminilidades que subsequentemente passam a representar.

Dito isto, ao falar sobre Direito e poder no medievo os compreendo de forma plural e não singular. É preferí-

vel falar, como já apontou Paolo Grossi (2014, p. 5-6), em pluralismo jurídico no medievo, ele (o direito medieval) compõe-se de múltiplos ordenamentos que não requerem legitimação externa, mas que substancialmente se autolegitimam enquanto expressões das mais variadas dimensões do social.

Destarte, acredito que o termo descentralização é, sem dúvida alguma, a palavra-chave que melhor define tanto o direito quanto o poder no medievo. Ao fazer tal afirmação me aproximo, obviamente, de certa corrente historiográfica que tem pensado o exercício do poder na Idade Média, e sua intersecção com o direito e/ou práticas jurídicas-judiciárias, de modo corporativo (MOTA, 2018; COELHO, 2014, 2016). Isto é, fragmentado, plural e ramificado por todo o tecido social, mas, nunca é compreendido de modo vertical e/ou de modo centralizador. Acredito que o “poder se manifesta em Castela, ao menos no período em que é aqui estudado, em uma perspectiva de negociação” (MOTA, 2018).

Conforme demonstrou a historiadora Maria Filomena Coelho (2014, p. 34-62), o rei governa com outros poderes, sem aniquilá-los ou tiranizá-los, formados pelos laços pessoais. Não se pode negar o poder superior da monarquia, mas ele também não deve ser compreendido como uma simples imposição de cima para baixo, de modo verticalizado. Para a autora, a ideia de uma monarquia centralizada esconde a pluralidade e a concorrência de jurisdições e limitações institucionais que se impunham ao poder do príncipe.

Além disso, de acordo com Maria Coelho (2016, p. 61-93) “dizer o direito” (*iurisdictio*) era a concretude da política na Idade Média. “Dizer o direito” era o ato político mais completo a que se podia aspirar no exercício do poder. Sob

influência da glosa de Bolonha, entre os séculos XII e XIII, a *iurisdictio* era uma peça importante na engrenagem da concepção de poder.

A autora entende *iurisdictio* como um ato de poder, símbolo de um complexo sistema político. Ato daquele que tem o poder para restaurar a harmonia, “dizendo o direito” das forças em que se enfrentam, de maneira a garantir a unidade. O rei manifestava o direito “como constatação — seja ela *declaratio*, *additio*, *correctio*, *novatio* — de algo que existe. Que não se cria, mas que podia apenas declarar, complementar, corrigir, renovar” (GROSSI, 2014, p. 17).

Nesta mesma perspectiva, o historiador do direito Paolo Grossi (2014, p. 161-162), também compreende o poder político na Idade Média como *iurisdictio*. Segundo o autor, a partir do século XII continuou a tradição de identificar no príncipe (*principes-iudex*) o juiz supremo de seus súditos e identificar na justiça a sua principal função. Para ele,

Iurisdictio, em sentido estrito, é a função de julgar própria do juiz ordinário, mas também [...] algo maior e mais complexo: é o poder daquele — pessoa física ou jurídica — que ocupa uma posição de autonomia diante dos outros investidos de poder e de superioridade diante dos súditos, [...] uma síntese de poderes que não se teme ver condensada num único sujeito (GROSSI, 2014, p. 161).

Isto significa dizer que o príncipe é aquele que tem a função de “dizer” o direito, não aquele que cria, uma vez que são múltiplas as fontes produtoras do direito. “Dizer o direito”, denota considerá-lo já criado ou formado, significa explicitá-lo, torná-lo manifesto, aplicá-lo e não o criar. A característica do poder político medieval consiste no *ius dicere*, em dizer o direito. Desta forma, o ato de “dizer o

direito” é também a ação e o poder de dizer a “verdade” sobre o sexo/gênero legitimando práticas e desejos.

Compartilho com Paolo Grossi (2014) a ideia de não conceber a ordem jurídica medieval proveniente de um Estado e legitimado por ele. Até porque seria totalmente equivocado compreender o poder político na Idade Média como sinônimo de poder centralizador, personificado na figura de um Estado forte e global como entendemos modernamente. Ao invés de um Estado forte, englobante e centralizador tinha-se diversas formas de regime, senhoriais laicas, senhoriais eclesiásticas, etc. Para o autor, a sociedade medieval é uma sociedade sem Estado⁵. Neste sentido, o direito medieval deve ser compreendido como uma grande experiência jurídica que abriga uma infinidade de ordenamentos, em que o direito, antes de ser norma e comando, é ordem, ordem social, movimento espontâneo, isto é, que nasce das bases, de uma sociedade que protege a si mesma da rebeldia da incandescência cotidiana. O direito medieval, ou melhor, as práticas e concepções jurídicas medievais são alicerçadas em um processo de descentralização política, relativismo, sobreposição e disputa de poder entre grupos variados. Além disso, a ordem jurídica medieval proposta por Grossi se aproxima muito do conceito foucaultiano de poder. Que não emana de um centro único e personificado em algo ou alguém e, neste caso, na ideia de um Estado. Práticas jurídicas que não apenas proíbe, coíbe, penaliza, mas que produz algo, efeitos, ordenamentos.

Entretanto, discordo de Grossi no fato de que não se pode pensar o poder político interseccionado com o direito. Acredito ser muito generalizante e artificial afirmar

5 O conceito de Estado proposto por Grossi (2014, p. 51) não indica uma pessoa jurídica ou um aparelho governamental organizado com poder soberano. “Estado” indica uma prática capaz de garantir a “efetividade de poder em toda a projeção territorial”.

que tal esfera do poder não se preocupa, não se interessa e possui certa indiferença pelo e com o direito, além de não se ocupar de regular a vida cotidiana. No período em que estudo, por exemplo, o exercício do poder monárquico castelhano-leonês se legitima e se manifesta na esfera jurídica, no ato de “dizer o direito”. As práticas judiciárias era um importante instrumento de legitimação régia pelo qual se orientava a vida, que concorria e convivia com outros elementos igualmente importantes que obrigavam e vinculavam os homens e mulheres em sociedade.

Inserido dentro desta perspectiva do “direito”, e também do poder, que foram acima tratados, considero os códigos jurídicos que serão aqui estudados (*Las Siete Partidas* e *Fuero Real*) como instrumentos do exercício do poder da monarquia castelhano-leonesa e mecanismo legitimador da autoridade do rei Alfonso X⁶. Como bem advertiu o historiador Marcelo Lima (2010, p. 12), a codificação das leis foi uma das muitas ferramentas encontradas pela monarquia na tentativa de empreender seu projeto político de unificação jurídica, buscando assim, substituir ou controlar a multiplicidade de *fueros* locais.

É também a partir deste período que a Idade Média vai assistir a uma transformação e renovação das velhas práticas judiciárias, além de uma inovação nas suas formas e procedimentos. Os sujeitos foram pouco a pouco submetidos a um poder exterior a eles que se impôs como poder judiciário e poder político, a coroa castelhano-leonesa se estabeleceu e se legitimou como poder judiciário e político. Desta forma, o exercício do seu poder se deu através de práticas judiciárias. O direito, a lei e a justiça são técnicas de administração, modalidades de gestão, em outras palavras, são determinadas maneiras do poder se exercer.

6 É necessário salientar que não estou reduzindo a complexidade do direito medieval a um simples “*instrumentum regni*”.

Antes de apresentar as fontes textuais desta pesquisa acredito ser necessário dar uma pequena pausa e discutir, de modo muito breve, algumas questões de governabilidade e pensamento político de Alfonso X, monarca e reinado que é aqui estudado.

1.1 Alfonso X: governabilidade e pensamento político

Bisneto de Berengária de Castela, filho de Beatriz da Suábia, genro de Iolanda da Hungria e esposo de Violente de Aragão, Alfonso X (1221-1284), também chamado de “o rei Sábio”, foi um monarca do ocidente medieval do século XIII. A sua corte é considerada por muitos historiadores como um dos grandes centros culturais e intelectuais daquele período. Seu governo sofreu forte influência do reinado de seu pai, Fernando III, no qual as guerras de Reconquistas praticamente cessaram na Península Ibérica com a tomada de Sevilha em 1248 (RUCQUOI, 1995).

O rei Afonso X de Castela (1252-1284), conhecido como “el Sábio”, foi um dos responsáveis institucionais e políticos por várias compilações legislativas, chegando estas a serem consideradas os primeiros trabalhos legislativos laicos de importância desde o Código Justiniano. Os códigos jurídicos afonsinos versam sobre assuntos diversos, indo da organização administrativa e jurídica dos reinos sob o domínio do rei Sábio, passando por assuntos como casamento, sacramentos da igreja, práticas sexuais e dentre muitos outros.

De acordo com Paula Justen (2017) Alfonso X é um dos mais paradigmáticos reis do período medieval. A autora, entretanto, afirma que o discurso hegemônico historiográfico que o elegeu como o “mito” do rei sábio acaba amenizando os entraves à política de Alfonso. Baseada numa

concepção de centralização de poder monárquico, Justen (2017, p. 67) chega a afirmar que a alcunha de sábio, camufla, maquia e esconde a suposta falta de manejo político ou capacidade de articulação política deste monarca. Ainda, segundo a mesma autora, a imagem de grande monarca medieval foi uma construção recente da historiografia espanhola. Um fator que contribuiu para isso foi a tradição da historiografia espanhola de estudos diplomáticos, análises textuais e edições de fontes escritas (JUSTEN, 2017, p. 75).

Atualmente há um certo consenso entre os historiadores acerca da importância do reinado de Alfonso X, não somente no âmbito cultural, mas, também, no político. Porém, cabe ressaltar que nem sempre foi assim. A historiografia tradicional durante muito tempo considerou Alfonso X como um rei politicamente fracassado. O que não se pode negar é que seu governo foi marcado por constantes conflitos/tensionamentos de poder com a aristocracia de sua época.

Em concordância com a medievalista Bruna Mota (2018, p. 87) acredito que “a concepção de reino e pensamento político compreendidos por Alfonso X derivavam da influência direta do pensamento aristotélico e do direito romano”, que traz uma organização da sociedade composta pelo rei e pelo povo. Neste sentido, o rei se apresenta como senhor e cabeça de todos os membros do reino. Isto pode ser vislumbrado no Título I, Lei V, da Segunda Partida, que diz o seguinte:

[...] Rey es cabeça del Reyno, ca asi como de la cabeça nacen los sentidos, por que se mandam todos los miembros del cuerpo, bien asi por el mandamiento que nasce dell Rey, que es Señor e cabeça de todos los del Reyno, se deuen mandar, e guiar, e auer vn acuerdo com el, para obedecerle, e amparar, e guardar, e acrecentar el Reyno: onde el es alma, e cabeça, e ellos miembros (SEGUNDA PARTIDA, Título I, Lei V, p. 09).

Ao apresentar o rei como cabeça e senhor do reino este enunciado põe em movimento uma “vontade de poder”, a partir do momento em que alerta sobre a superioridade do rei em relação aos seus súditos, evidencia também um modelo de sociedade baseada em uma unidade corporativa existente entre homens, visto que os membros do reino devem obedecer, guardar, amparar e guiar (juntamente com o senhor) o reino, acrescentando-o. Esse discurso sobre a superioridade régia fica ainda mais evidente no prólogo do Título I, Lei V, da Segunda Partida, quando afirma que *“Reyes, son los mas nobles omes, e Personas, em honra, e em poder, que todas las otras, para mantener, e guardar las tierras em justicia, asi como dicho”* (SEGUNDA PARTIDA, Título I, Lei V, p. 02-03). Com este enunciado, o discurso jurídico alfonsino legitima e reforça sua superioridade perante os demais habitantes do senhorio.

Além disso, ainda na mesma partida, e também no mesmo título, o rei é representado da seguinte maneira:

Vicarios de Dios son los Reyes, cada uno em su Reyno, puestos sobre las gentes, para mantenerlas em justicia, e em verdade [...] Esto fe muestra complidamente em dos maneras. La primera delas es spiritual, segundo lo mostraron los Profetas, e los Santos, a quien dio nuestro Señor gracia de saber las cosas ciertamente, e de faerlas entender. La otra es, segunda natura, assi como mostron los omes sábios, que fueron conocedores de las cosas naturalmente. E los Santos dixeron, que el Rey es puesto em la tierra em lugar de Dios, para complir lá justicia, e dar a cada uno su derecho (SEGUNDA PARTIDA, Título I, Lei V, p. 09).

Neste enunciado o rei é exposto como “Vigário de Deus”, isto é, aquele que ocupa o lugar de outro e que às vezes

tem o mesmo poder e faculdades da pessoa que o substitui. De acordo com Bruna Mota (2018, p. 92), ao instituir o rei como vigário de Deus na terra, o monarca castelhano-leonês acabava indicando, mais uma vez, e de modo repetitivo, sua superioridade régia.

O rei não era apenas o intermediário de Deus e o povo, era muito mais que isso, assumia o papel de substituto do próprio Deus em assuntos temporais, e afirmava, conseqüentemente, que sua autoridade provinha diretamente de Deus, sem intermediário algum, fosse o papa ou o imperador. A condição de vigário de Deus é fundamentada em referências espirituais, sustentadas nos feitos e dizeres dos profetas e dos santos, e também temporais, apoiando-se na autoridade dos homens sábios.

Para Kantorowicz (1998, p. 107), a representação do rei como vigário de Deus significa a transformação da realeza litúrgica, na qual o rei é concebido como imitador de Cristo e mediador entre o céu a terra, para a realeza centrada na lei. Por um lado, ao se afirmar vigário de Deus, o rei se posiciona acima da lei.

No entanto, como qualquer pessoa, o rei não deixa de estar sujeito à lei divina ou à lei natural, a qual é sempre evocada por Alfonso para justificar seu direito de legislar, sendo que “todas as prerrogativas do rei dependiam do seu reconhecimento de estar sujeito à lei que concedia a ele essas mesmas prerrogativas” (PISNITCHENKO, 2017, p. 6-26).

Mais adiante, na Lei VI da mesma partida e título, é afirmado que,

Rey tanto quiere dezir, como Regidor, ca sin fala a el pertenesce el gouernamiento del Reyno. E sedund dixeron los Sabios antigos, e señaladamente Aristoteles en el libro que se llama Politica [...] E porende

los llamauan Reyes, porque regian tambien en lo temporal, como em lo Spiritual (SEGUNDA PARTIDA, Título I, Lei VI, p. 9).

Esta lei fala de onde saem os reis, e por meio da referência à autoridade de Aristóteles, mostra que o rei concentra em si as funções temporais e espirituais. Daniel Panateri (2015) alerta que o poder espiritual e o temporal não funcionam a partir de uma lógica de subordinação, mas de complementaridade. É importante ressaltar que a ideia de complementaridade dos poderes não implica em abolir a hierarquia, o rei não deixa de ser vigário, cabeça e coração do reino.

O exercício do poder monárquico, temporal ou secular, atua de forma complementar ao poder tido como espiritual e não de forma excludente. Mas, no que se refere aos assuntos temporais, segundo Mota (2018, p. 83), não haveria autoridade maior do que a do rei em seu reino.

Em suma, a política desenvolvida por Alfonso X tinha o intuito de enaltecer a valorização de sua sacralidade régia, promover seu projeto de monopólio legislativo, concedendo privilégios reais que acabassem garantindo e divulgando sua política régia.

Seu projeto político (de renovação do direito e unificação jurídica) faz parte de um movimento de instauração da nova cultura jurídica que vinha se desenvolvendo no contexto do ocidente europeu durante os séculos XII e XIII. E não estava desconectado das práticas e discursos legislativos das instituições monárquicas do período (WOLF, 1996).

Tratava-se, portanto, de uma estratégia de ampliação do seu poder senhorial e não meramente de um projeto político de centralização monárquica. Não estou negando o poder da monarquia, e nem se pode, mas ele também não deve ser compreendido como uma simples imposição de

cima para baixo, de modo verticalizado, como já foi mencionado anteriormente.

Quando Afonso X é coroado rei de Castela e Leão, estes territórios encontravam-se organizados, política e administrativamente, na forma de reinos independentes, com leis e instituições próprias e com uma ampla autonomia político-administrativa. A maioria das cidades castelhana-leonesas gozavam de uma autonomia em relação à Coroa, da qual receberam inúmeros privilégios, nos quais se definiam as obrigações militares e fiscais, bem como suas leis, tradições e costumes fundamentais (REIS, 2007).

Existia, conforme Jaime Reis (2007, 228), uma fragmentação jurisdicional do território castelhano-leonês e a existência de um grande número de códigos legais em vigência concomitante. Para este historiador,

[...] o território da Coroa de Castela estava, no início do reinado de Alfonso X, dividido em quatro grandes áreas, cada qual com uma legislação própria: no reino de Leão permanecia o *Fuero de León*, outorgado por Alfonso V em 1017 ou 1020; no reino de Toledo estava em vigor o *Fuero de Toledo*, concedido por Alfonso VIII em 1118; em Castela permaneciam os códigos legais redigidos um pouco antes da ascensão de Alfonso X, mas que haviam sido encomendados por Alfonso VIII, bisavô do monarca, notadamente o *Fuero Viejo de Castilla* e o *Libro de los Fueros de Castilla*; nos territórios da Andaluzia e do reino de Murcia estavam em vigência o *Fuero Juzgo*, traduzido do *Liber Iudiciorum visigodo* por ordem de Fernando III (REIS, 2007, p. 229).

Frente a esta multiplicidade de códigos legais, caberia a Afonso X dar continuidade e concretizar a política de unificação jurídica que tinha sido iniciada por seu pai, Fernando

III. Desta forma, seu grande desafio foi a elaboração de um projeto de unificação que integrasse juridicamente todos os territórios da Coroa de Castela.

Dentro desse contexto, Jaime Reis (2011) aponta que os centros de saber alfonsinos, denominados *Studium Generalis*, foram fundamentais para a composição dos códigos jurídicos de Alfonso X, possibilitando a ele e aos seus colaboradores a reelaboração de um direito régio fundamentado sob novas bases.

Nas *Siete Partidas*, por exemplo, o discurso jurídico alfonsino define estes centros de estudos como “Estúdio General”, ambientes em que reuniam: “[...] *Maestros de las Artes, asi como de Gramatica, e de Logica, e de Rethorica, e de Aritmetica, e de Geometria, e de Astrologia; e otrosi em que a Maestro de Decretos, e Señores de Leyes. E este Estudio deve ser estabelecido por mandado del Papa, o de Emperador, o del Rey*” (SEGUNDA PARTIDA, Título XXI, Lei I, p. 276).

1.2 Sobre as fontes textuais deste livro

O rei Afonso X de Castela (1252-1284) foi o responsável por várias compilações legislativas, chegando estas a serem consideradas os primeiros trabalhos legislativos laicos de importância desde o Código Justiniano. Os códigos jurídicos alfonsinos versam sobre assuntos diversos, indo da organização administrativa e jurídica dos reinos sob o domínio do rei Sábio, passando por assuntos comerciais e até mesmo punição para crimes e também de temáticas familiares como casamentos, heranças, dentre outros.

Durante os últimos anos a obra legislativa alfonsina⁷

⁷ Cabe constatar que não estou afirmando que as obras jurídicas foram escritas pelo próprio rei Alfonso X, estou ciente da pluralidade de autores que trabalharam, em conjunto, em tal empreitada. Quando atribuo a sua autoria estou querendo dizer que elas foram idealizadas por parte do rei e que há efetiva intervenção real em sua compilação.

tornou-se objeto de estudo e pesquisa dos mais variados medievalistas e historiadores do direito, tais obras são vistas e encaradas por diversas perspectivas e sob múltiplos ângulos. No Brasil, podemos citar, por exemplo, os trabalhos de Jaime Estevão Reis (2007), Marcelo Lima (2010), Bruna Mota (2018) e tantos outros(as).

Entretanto, no que se refere ao estudo das obras por uma perspectiva de gênero, tornam-se quase escassos trabalhos que vão nesta direção. Parece-me que Marcelo Lima, da Universidade Federal da Bahia, é o principal medievalista brasileiro que aplica tais teorizações para pensar a temática do adultério durante o período que é aqui estudado.

De acordo com Lima (2010, p. 78), são poucos os trabalhos que aplicam a categoria gênero de forma sistemática para a documentação do período alfonsino. O panorama continua sendo nada animador. Neste sentido, o autor afirma que apesar das mudanças historiográficas dos últimos 30 anos, as propostas temáticas e interpretativas sugeridas pelos Estudos de Gênero não alcançaram ainda a historiografia dedicada ao direito medieval e, muito menos, às obras jurídicas alfonsinas. Para o autor, seria ingênuo atribuir estes silêncios/esquecimentos ao puro e simples desinteresse. As investigações acerca do discurso jurídico alfonsino ainda estão presas às aproximações descritivas e pouco analíticas e percebe-se que elas são significativamente refratárias às perspectivas que usam o gênero como categoria de análise.

Partindo também dos “Estudos de Gênero” e da Análise do Discurso, tenho me preocupado em analisar o discurso jurídico acerca da sodomia a partir de duas obras legislativas que foram produzidas sob o governo de Alfonso X, o chamado Rei Sábio: *Las Siete Partidas* e *Fuero Real*.⁸

⁸ Não entrarei no mérito da clássica e já consolidada discussão sobre a datação da fabricação das obras legislativas de Alfonso X. Deixo de lado comparações detalhadas e hipóteses não comprovadas.

Tais obras são compreendidas e inseridas dentro de um projeto político de renovação do direito e unificação jurídica sob a tutela da monarquia que diz respeito à sua tentativa de alcançar a unidade legislativa, para que todos os seus territórios fossem regidos por uma única lei. O que, obviamente, também seria benéfico para alcançar o fortalecimento do próprio poder do monarca contra a aristocracia e as cidades.

Como constata Marcelo Lima (2020, p. 95), os códigos jurídicos alfonsinos estão inseridos no período em que as monarquias medievais se tornavam cada vez mais complexas e no momento em que elas assumiam atribuições cada vez mais amplas frente aos seus interesses internos e às demandas não só sócio-políticas. Assim, o projeto de unificação jurídica e renovação do direito durante o reinado de Alfonso X faz parte da “necessidade de constituir e reformular permanentemente os instrumentos de governo” (LIMA, 2020, p. 95). E isso, conseqüentemente, provocava o desenvolvimento renovável do governo por meio de leis escritas.

Além disso, elas também são refletidas dentro de um contexto de “recepção” do *ius commune*, ou direito comum, que caracterizava o direito medieval do século XIII. No caso específico da Península Ibérica, a recepção do *ius commune* é intermediada pela atividade “legisladora” do rei que atuando como árbitro entre as diversas fontes jurídicas, procurou impor a aplicação do chamado direito comum. Tal século pode ser caracterizado como o período de “renascimento” da legislação e da codificação, no qual se observou numerosos esforços europeus neste sentido (PIS-NITCHENKO, 2017, p. 07).

Foi a partir daquele século que as monarquias medievais deram um passo significativo na construção de um “direito

penal” e indica algumas de suas características fundamentais, como a individualização da pena e a territorialidade da vigência dos códigos jurídicos. A primeira diz respeito ao fato de tal direito investir principalmente na noção pessoal da culpa e da aplicação da pena. O sistema penal formulado nas cortes ocidentais tinha a preocupação de resguardar o *status da persona* no momento da sua penalização. A segunda refere-se à preocupação em estabelecer a necessidade que todos os que estão no reino respeitem a lei e tomem ciência dela, já que não podem alegar não a conhecer para desrespeitá-la, ou seja, a publicização da lei é garantida com a proclamação do código pelo monarca (SILVEIRA, 2017).

O panorama jurídico castelhano nos séculos XII e XIII teve como local de efervescência as cidades que, a partir desta época, alcançaram um acentuado grau de desenvolvimento. De acordo com Jorge Oliveira (2010, p. 1-12), o surgimento de novas e a ampliação de antigas áreas urbanas suscitaram a existência de uma diversidade jurídica em Castela. Esse pluralismo jurídico se dava a partir dos *fueros*, que “eram documentos jurídicos, inicialmente de caráter local, que buscavam apresentar soluções práticas para questões cotidianas das comunidades urbanas” (OLIVEIRA, 2010, p. 12).

De acordo com Robert MacDonald (1984, p. 25-53), a obra legislativa de Alfonso X pode ser dividida em duas categorias principais: a primeira, diz respeito ao grande corpo de legislação específica, que inclui os *fueros* concedidos ou confirmados, os ordenamentos das cortes, os esclarecimentos das questões legais, os procedimentos judiciais que se remetiam aos concelhos, as cartas de privilégios, os regulamentos de atividades econômicas e os dois testamentos de Alfonso X.

A segunda refere-se a um corpo menor, formado por uma legislação mais geral, o *Setenario*, o *Fuero Real*, o *Especulo* e as *Siete Partidas*, são exemplos desse segundo tipo por possuírem uma visão geral e abrangente aplicada às questões legais.

No que se refere ao *Fuero Real*, ele foi elaborado a partir da compilação de vários *fueros* de Castela, Leão e outras localidades sob a autoridade de Afonso X, sendo outorgado pela primeira vez em 1255, e era muito mais sistemático e completo do que os demais *fueros municipales*. Tinha como finalidade unificar o reino através do uso de uma legislação una, o que contribuiria para o fortalecimento do poder monárquico. Foi outorgado tanto de forma arbitrária para as cidades que careciam de uma legislação, como para as que já possuíam uma legislação própria, a qual deveriam abandonar em favor deste novo *fuero* (VARELLA, 2001).

É um código que reúne 550 leis, divididas em quatro livros e 72 títulos, que tratam de questões diversas, tais como heranças, doações, casamentos, transações comerciais, procedimentos jurídicos e administração. Influenciado por outros códigos anteriores, como o próprio *Fuero Juzgo* e *fueros* locais castelhanos, foi compilado por Fernando Martínez Zamora por ordem do monarca Alfonso X e proclamado em cerca de 1255 (PÉREZ-PRENDES, 2014).

No prólogo do *Fuero Real*, Alfonso X explicita e justifica a necessidade de uma obra que abrangesse e regulasse toda a legislação do reino, o que acaba evidenciando seu objetivo de unificação e renovação do direito. E ainda afirmava que convinha ao rei a administração da justiça para que os povos pudessem viver em paz. O código afirma que,

los corazones de los ornes son departidos, por ende natural cosa es que los entendimientos e las obras non acuerden en uno, et por esta razón vienen mu-

chas discordias e muchas contiendas entre los ornes. Onde conviene a rey que a tener sus pueblos en justicia e en derecho, que faga leys por que los pueblos sepan como han de bevir, e las desavenencias e los pleitos que nascieren entre ellos, sean departidos, de manera que los que mal ícieren resciban pena, e los buenos bivan seguramiente. Et por ende nos don Alfonso, por la gracia de Dios, rey de Castiella, de Toledo, de León, de Gallicia, de Sevilla, de Cordova, de Murcia, de Jahen, de Baeza, de Badaioz e del Argarve. Entendiendo que la villa de Valladolid non oviera fuero fasta en el nuestro tiempo, e judgabase por fazanas e por alvedrios departidos de los ornes, e por usos desaguisados e sin derecho, de que vienen muchos males e muchos dannos a los ornes e a los pueblos: et pediendonos merced que los emendásemos los sus usos, que fallásemos que eran sin derecho, e que les diésemos fuero porque visquiesen derechamiente de aquí adelante, oviemos conseio con nuestra corte e con los omes sabidores de derecho, e dimosles este fuero que es escripto em este libro, porque se judguen comunalmiente varones e mugeres. E mandamos que este fuero sea guardado para sienpre, e ninguno non sea osado de venir contra ello (FUERO REAL, Libro I, prólogo, p. 06).

A lei deveria “*ser manifiesta que todo ome la pueda entender, e que ninguno non sea enganado por ella, e que sea conveniente a la tierra e al tempo, e sea onesta, e derecha, e igual, e provechosa*” (FUERO REAL, Livro I, Título VI, Lei II, p. 16). Vários enunciados como este do *Fuero Real* englobavam uma série de ferramentas que buscavam legitimar a sua autoridade e/ou postura monárquica frente às inquietações e descontentamentos da aristocracia (MOTA, 2018, 129). Porém, o *Fuero Real* não foi um código doutrinal, nem havia derogado nenhum dos *fueros* particulares e privilégios que estavam em vigor em Castela.

As *Siete Partidas*, promulgada em 1265 é, para alguns autores, a obra legislativa mais importante de Afonso X e uma das obras jurídicas mais importantes do período medieval. É um código jurídico de grande envergadura constituída por elementos do direito romano, canônico e costumes locais extraídos de *fueros* municipais, dentre outros.

Como o próprio nome sugere, ela é tematicamente dividida em sete partes. O objetivo principal da elaboração deste corpo de leis era dar unidade legislativa a um reino, no qual conviviam diversos direitos locais, os chamados *fueros*.

A obra contém um prólogo e sete partes, divididas em 182 títulos, computando um total de 2.802 leis que pretendiam regular o sistema de fontes jurídicas (as leis escritas, os usos, os costumes e os *fueros*) e o direito eclesiástico, político, administrativo, processual, mercantil, civil, penal e matrimonial.

As *Partidas* formam uma espécie de manual de teoria legal, que vê os diversos setores da vida social secularizados e propõe normas formais e jurídicas sobre as quais não deveriam recair dúvidas de interpretação, objetivando o bem comum (SILVA, 2008, p. 46). Existe um consenso entre muitos historiadores quanto ao importante caráter das *Partidas* dentro do *scriptorium* do rei sábio, bem como da influência da tradição jurídica do *ius comune* (direito comum) na sua construção.

O direito comum se compõe e se combina sempre em dois momentos inseparáveis: o momento de validade representado pelo *Corpus iuris civilis* e pelo *Corpus iuris canonici*, e o momento de efetividade, representado pela construção doutrinal (GROSSI, 2014, p. 278). O mundo histórico do direito comum não é nem pode ser a continuação do antigo direito romano, pois seu conteúdo da época medieval.

O historiador José Rivair Macedo (2001, p. 71-92) aponta que os dispositivos legais contidos nas *Siete Partidas* nem sempre reproduziram a realidade social da qual ela estava inserida. As normas fixadas e legalmente constituídas não podem ser vistas como expressão e materialidade literal de vivências. Além disso, mesmo sendo a maior obra legal produzida durante o reinado do rei sábio, estou ciente de que ela não foi promulgada no seu governo, coisa que só vai acontecer em 1348, no reinado de seu bisneto Alonso XI.

No prólogo das Partidas é também manifestado a justificativa para a elaboração de um código de tamanha envergadura, por isso ele começa afirmando:

[...] la justicia que han de fazer para mantener los pueblos de que son Señores, que es la su obra e conociendo la muy gran carga, que les es con esto, si bien no lo fiziessen; no tan solamente por el miedo Dios, que es tan poderoso, e justiciero, a cuyo juyzio han de venir. Catamos carreras, porque Nos, e los que despues de Nos, reynassen en nuestro Señorío, sopiessemos ciertamente los derechos para mantener los pueblos en justicia e en paz (LAS SIETE PARTIDAS, Prólogo. p. IV).

Mais adiante, o discurso alfonsino afirma que “*a servicio de Dios, é á pro comunal de las gentes icemos este libro [...] porque los que lo leyesen, fallasen ay iodas las cosas cumplidas, é ciertas, para aprovecharse delas*” (LAS SIETE PARTIDAS, Título I, Prólogo. p. 01).

Além disso, as leis contidas nas partidas “*pertenescen al gobernamiento de las gentes*” (LAS SIETE PARTIDAS, Título I, Lei I, p. 01). “*Son e tablescimienlos, porque los domes sepan vivir bien, é ordenadamente, segun el placer de Dios: é otrosí segund conviene á la buena vida destte mundo, é á*

guardar la fe de nuestro Señor Jesus Christo cumplidamente, así como ella es” (LAS SIETE PARTIDAS, Título I, Lei I, p. 01).

Em concordância com Marina Kleine (2005, p. 160), acredito que uma das principais mudanças introduzidas pela obra jurídica de Alfonso X é a ideia de que o rei tem o direito de fazer as leis no reino em que é senhor. Nas *Partidas* é afirmado que somente “*Emperador ó Rey puede hacer leyes sobre las gentes de su Señorío, é otro ninguno no há poder las hacer en lo temporal” (LAS SIETE PARTIDAS, Título I, Lei XII, p. 7).*

A autoridade régia estava totalmente ligada ao exercício do poder monárquico de “dizer o direito” com o suposto objetivo de defender a todos dos males que a falta de conhecimento das normas poderia causar. Por meio deste enunciado o rei acabava legitimando a ideia que, enquanto representante de Deus, a sua principal função seria administrar a justiça.

Apesar da lei de ser determinada pela vontade real, esta o é pela vontade divina. Tais “*leyes son e escimienlos, porque los omes sepan vivir bien, é ordenadamente, segun el placer de Dios: é otrosí segund conviene á la buena vida deste mundo, é á guardar la fe de nuestro Señor Jesus Christo cumplidamente, así como ella es” (LAS SIETE PARTIDAS, Título I, Lei XII, p. 1).* Correspondia ao rei assegurar a paz, a justiça e o direito e estava obrigado a trabalhar para conseguir este fim. Através do seu discurso legal os juristas de Alfonso X produziam posturas e normas de acordo com as pretensões da coroa castelhana.

Com o *Fuero Real* e as *Siete Partidas*, Alfonso X deixava explícito seu monopólio normativo, não somente porque o rei tinha o poder de “dizer o direito” (*iurisdictio*), mas, porque acabava limitando a criação livre do direito por via do costume. Além disso, com tais obras o rei estava proceden-

do a uma renovação do direito castelhano ao confeccionar um novo corpus documental com textos de diversas procedências (BERNAL, 2008).

1.3 Proposta de interpretação do *corpus* documental: traçando caminhos para a problematização dos discursos

Como citei anteriormente, as obras legislativas alfonsinas são aqui encaradas como instrumentos legitimadores do exercício do poder da monarquia, que acabaram respaldando, como bem afirmou Mota (2018, p. 77), a sua imagem real. Trata-se de encarar as fontes jurídicas não apenas no seu aspecto punitivo, mas, principalmente, como ordenamento social e parte de um processo de regulação social. Convido-te a pensar os códigos jurídicos como “maquinaria” de fazer, de produzir sujeitos, de determinar lugares. São discursos que atendem a uma vontade de verdade, de saber e de poder.

Os discursos, além de atenderem a uma vontade de verdade, de saber e de poder, (re)produzem práticas carregadas de normas, essencialismos e relações de poder desiguais. Partindo desta premissa, parece-me oportuno considerá-las e analisá-las a partir da análise do discurso. Ao adotar a análise do discurso como ferramenta metodológica e utilizar alguns conceitos foucaultianos, não se pretende apontar um modelo, mas problematizar o modo como discursos são produzidos e reiterados em diferentes esferas sociais e instituem verdade (SOUZA, 2018).

Na análise do discurso procura-se compreender a língua fazendo sentido, enquanto trabalho simbólico, constitutivo do homem e da sua história” (ORLANDI, 2009, p.

13). Considera os processos e as condições de produção da linguagem, relacionando-a à sua exterioridade. Até porque não há discurso que não se relacione com outros. Um discurso aponta para outros que o sustenta, bem como para dizeres futuros. Ele é parte de um processo mais amplo, contínuo. Não há, portanto, começo absoluto e nem ponto final para ele. Ele é constituído, sustentado e estão sempre imersos em relações de poder (ORLANDI, 2009, p. 37).

Ao comentar Foucault, Elaine Souza (2018, p. 83) destaca que a “vontade de verdade” está cada vez mais fortalecida por meio dos discursos. Essa vontade de verdade continua baseada no desejo e no poder, visto que impõe modos de ser e de agir na sociedade. Os discursos se apoiam em distintas formações discursivas e são repetidos ao longo do tempo, assim instauram “verdades” e normas.

Embora não haja uma única e acabada definição, Foucault (2015, p. 143) sinaliza:

[...] Chamaremos de discurso um conjunto de enunciados, na medida em que se apoiem na mesma formação discursiva; ele não forma uma unidade retórica ou formal, indefinidamente repetível e cujo aparecimento ou utilização poderíamos assinalar (e explicar, se for o caso) na história; é constituído de um número limitado de enunciados para os quais podemos definir um conjunto de condições de existência.

Para analisar os discursos, seguindo uma perspectiva foucaultiana, precisamos, como bem constatou a Rosa Fischer (2001, p. 197) recusar as explicações unívocas, as fáceis interpretações e igualmente a buscar incansavelmente um sentido oculto das coisas, é preciso ficar no nível das coisas ditas e não ficar procurando uma verdade oculta por

trás dos enunciados. Analisar o discurso seria dar conta de perceber relações históricas e práticas muito concretas que estão “vivas” nos discursos.

Entendidos enquanto prática social, o discurso sempre se produz em razão de relações de poder. Nesse sentido, ele não “pode ser compreendido como um fenômeno de mera ‘expressão’ de algo: apresenta irregularidades intrínsecas a si mesmo, através das quais é possível definir uma rede conceitual que lhe é própria” (FISCHER, 2001, p. 200).

Conforme Paul Veyne (1998, p. 225) enuncia:

[...] a palavra discurso ocorre tão naturalmente para designar o que é dito quanto o termo prática para designar o que é praticado. Foucault não revela um discurso misterioso, diferente daquele que todos nós temos ouvido: unicamente, ele nos convida a observar, com exatidão, o que assim é dito. Ora, essa observação prova que a zona do que é dito apresenta preconceitos, reticências, saliências e reentrâncias inesperadas de que os locutores não estão, de maneira nenhuma, conscientes. [...] Então, vemos que o discurso não é nem semântica, nem ideologia, nem implícito. Longe de nos convidar a julgar as coisas a partir das palavras, Foucault mostra, pelo contrário, que elas nos enganam, que nos fazem acreditar na existência de coisas, de objetos naturais [...], enquanto essas coisas não passam de correlato das práticas correspondentes [...].

Dito mais uma vez, “chamaremos de discurso um conjunto de enunciados, na medida em que se apoiem na mesma formação discursiva” (FOUCAULT, 2015, 143). O enunciado é “sempre um acontecimento, que nem a língua nem o sentido pode esgotar inteiramente”. Trata-se de “uma função que cruza um domínio de estruturas e de unidades pos-

síveis e que faz com que (estas) apareçam, com conteúdos concretos, no tempo e no espaço” (FISCHER, 2001, p. 201).

Aquela função caracteriza-se por quatro elementos básicos: um referente (isto é, um princípio de diferenciação), um sujeito (no sentido de posição a ser ocupada), um campo associado (ou seja, a relação com outros enunciados) e uma materialidade específica — coisas que efetivamente foram e serão escritas, gravadas em algum tipo de material, passíveis de repetição ou reprodução (FISCHER, 2001, p. 202).

Além disso, os enunciados se apoiam ou se remetem a uma mesma formação discursiva. Ela deve ser compreendida como princípio de dispersão e repartição dos enunciados, segundo o qual se sabe o que pode e deve ser dito, dentro de determinado campo e de acordo com certa posição que se ocupa nesse campo, ela funcionaria como a “matriz de sentido” entre os falantes.

São as formações discursivas que determinam “o que pode e deve ser dito” a partir de uma posição dada em uma conjuntura histórica dada. Uma formação discursiva é travessada por várias outras e é definida a partir de seu interdiscurso. São heterogêneas, suas fronteiras são fluídas, configurando-se continuamente em relações.

Assim, quando falo em discurso jurídico alfoncino, estou afirmando que ele compreende um conjunto de enunciados que estão apoiados em uma (ou várias) formações discursivas: da religião, filosofia, etc. O discurso jurídico está imerso e interpelado por vários outros discursos de distintas formações discursivas. Justamente porque:

[não há] enunciado livre, neutro e independente; mas sempre um enunciado fazendo parte de uma série ou de um conjunto, desempenhando um pa-

pel no meio dos outros, neles se apoiando e deles se distinguindo: ele se integra sempre em um jogo enunciativo, onde tem sua participação, por ligeira e ínfima que seja. [...] não há enunciado que não suponha outros; não há nenhum que não tenha, em torno de si, um campo de coexistências (FOUCAULT, 1986, p.114 apud FISCHER, 2001, p. 211).

Dito isto, os códigos jurídicos (*Las Siete Partidas* e *Fuero Real*) são aqui compreendidos enquanto práticas discursivas, ou seja, “um conjunto de discursos em movimento, segundo um corpo de regras que, sendo socialmente autorizadas, anônimas e anteriores a qualquer conceituação explícita sobre si mesmas, comandam maneiras de perceber, julgar, pensar e agir” (VEIGA-NETO, 2016, p. 95).

Uma prática discursiva não é um ato de fala, não é uma ação concreta e individual de pronunciar discursos. As práticas discursivas moldam as maneiras de constituir o mundo, de compreendê-lo e de falar sobre ele (VEIGA-NETO, 2016, p. 93). Isto significa dizer que elas estão sempre atavicamente comprometidas com políticas de gênero e de sexualidades e, da mesma forma, com o controle e a formação dos corpos.

A ideia é entender que as práticas jurídicas regulam condutas, vigiam corpos e normalizam desejos. O discurso jurídico passa a ser analisado como engrenagens discursivas que limita a existência da diversidade dos desejos, dos gêneros e das sexualidades, a partir do momento em que elegem maneiras de vivenciá-las. Compreender que acabam legitimando valores morais e religiosos em “verdades”.

Aqueles códigos não são meros transmissores de informações e normas a serem seguidas, eles atuam no complexo processo de (re)constituição de sujeitos e de produção de sentidos. Operam agenciando condutas, normalizando corpos e produzindo “verdades”.

1.4 Os códigos jurídicos alfonsinos: entre o poder e a norma

Poder e norma são duas categorias fundamentais para se pensar o discurso jurídico alfonsino e a nossa proposta de análise do referido corpus documental. Por isso, não poderia concluir este capítulo inicial sem que fizesse um debate sobre tais conceitos e como os percebo inseridos dentro deste livro.

Uma vez que o discurso atende a uma vontade de verdade, de saber e de poder, compreendo que o exercício do poder monárquico através de seu discurso jurídico atua enquanto produtor de verdades, saberes acerca da sodomia.

O poder aparece aqui na dimensão que Michel Foucault mais trabalhou: aquela de produtor de verdades. O poder, segundo este autor, “não apenas nega, impede, coíbe, restringe, esconde, recalca, reifica, limita, mas igualmente ‘faz’, produz, provoca, incita, encoraja e legitima” (LIMA, 2010, p. 20).

O caráter foucaultiano de poder é importante para esta pesquisa porque as questões de gênero são construídas não apenas por meio de mecanismos de repressão e censura, típicas das normas jurídicas, mas também através de práticas discursivas que constroem saberes, gestos, comportamentos, e atitudes consideradas adequadas em determinados períodos.

Parece-nos que o discurso jurídico alfonsino, enquanto instrumento de poder, esteve envolvido na produção de verdades, de saberes sobre a sodomia e as masculinidades, uma vez que:

[...] o poder produz saber (não simplesmente favorecendo-o porque o serve ou aplicando-o porque é útil); [...] poder e saber estão completamente implicados; [...] não há relação de poder sem constituição correlata de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder [...] (FOUCAULT, 1977, p. 30).

Os saberes se constituem com base em uma vontade de poder e não existem sociedades isentas das relações de poder. O poder não é uma substância nem um misterioso atributo, mas um operador que funciona dividindo, envolvido numa prática divisória que fraciona cada um de nós, tanto internamente em si mesmo quanto em relação aos demais.

Seguindo Ricardo Morais (2017, p. 10), não concebo o poder somente como efeito de dominação linear ou piramidal, de um sobre os demais, pois:

[...] o poder não é algo que se detém ou cede, mas que circula, flui, opera em cadeia. O poder se constitui em práticas e relações, sendo todos alvos e protagonistas, o que não significa que ele é bem distribuído, que parte do centro e se prolonga até os elementos atomísticos da sociedade, pois deve-se analisá-lo de forma ascendente, partindo dos mecanismos infinitesimais, que possuem sua própria história, trajetória, técnicas e táticas e, em seguida, observar como esses mecanismos de poder possuem solidez e tecnologia própria (MORAIS, 2017, p. 10).

Os sistemas jurídicos de poder produzem os sujeitos que subsequentemente passam a representar. O poder é mais do que uma permuta entre os sujeitos ou relação de inversão constante entre um sujeito e outro. Neste sentido, as normas jurídicas alfonsinas e a sua utilização integram as tecnologias positivas do poder atuando na fabricação de saberes,

verdades, corpos, gêneros e sexualidades, legitimando determinadas práticas e comportamentos. Um poder que é, enfim, um poder positivo, um poder que fabrica, um poder que observa, um poder que sabe e um poder que se multiplica a partir de seus próprios efeitos (FOUCAULT, 1998).

Saber e poder são correspondentes, correlativos e superpostos na legislação afonsina. Não podia haver saber sem poder e vice-versa. Assim como não podia haver poder político sem a detenção de um certo saber especial. Talvez o epíteto de “sábio”, dado para Afonso X ainda em vida, esteja inserido dentro desta relação poder/saber. Ao se qualificar como “vigário de Deus” na terra e como a única autoridade legalmente autorizada a administrar a lei, o rei e todo o seu corpo político era (de certo modo e com muitas ressalvas) detentor de um saber: o jurídico.

Neste sentido, a obra legislativa afonsina é também efeito desta relação poder/saber. O que estou afirmando é que não há nada de neutro em qualificar Afonso X como o sábio, e que isto está imerso em relações de poder. Se saber produz poder e poder produz saber não há nada de melhor que ser legitimado como sábio. Conforme Foucault (2013, p. 56), “por trás de todo saber, de todo conhecimento, o que está em jogo é uma luta de poder. O poder político não está ausente do saber, ele é tramado com o saber”. Talvez isso explique a sua preocupação em estar arrodado por homens sábios e detentores de conhecimento.

As produções de verdade não podem ser dissociadas do poder e dos mecanismos de poder, visto que eles tornam possíveis e induzem essas produções de verdades, e tais produções tem, elas próprias, efeitos de poder que unem e atam (FOUCAULT, 2015, p. 229).

A verdade é uma instância que se rearranja conforme interesses e dominações, constituindo-se em práticas so-

ciais. Além de estarem imersas e constituídas por tensas relações de poder, elas são mutáveis e variam no tempo e espaço. De modo muito genérico, Salma Muchail (2004, p. 74) sintetiza que “a verdade não é entendida enquanto identidade ou essência una e sempre a mesma, mas enquanto produzida no decurso da história, constituindo-se na formação de saberes reconhecidos como verdadeiros, portanto, historicamente múltiplos e diversificados”.

Neste sentido, as práticas jurídicas que são aqui constantemente interpeladas, são lugares onde emergem formas de constituição de verdades, desta forma, ao “fazer o direito” o monarca está de igual forma “dizendo verdades”, legitimando discursos, produzindo saberes.

Aqui a norma é pensada não só como um conjunto de regras e comportamentos as quais regulam a sociedade e que exclui, expulsa, bane e marginaliza. Mas, sobretudo, pensa-se a norma em seu caráter positivo ou “não-negativo”, no sentido de produzir efeito. Como salienta Ricardo Fonseca (2012, p. 61-62):

[...] a norma não se define absolutamente como uma lei natural, mas pelo papel de exigência e de coerção que ela é capaz de exercer em relação aos domínios a que se aplica. A norma é portadora de uma pretensão ao poder, é um elemento a partir do qual certo exercício de poder se acha fundado e legitimado.

A norma aparece como um princípio de exclusão ou de integração. A ideia é pensar no seu caráter produtivo, isto é, como mecanismo de intervenção do poder e não unicamente como princípio de separação entre o lícito e o ilícito, como dispositivo de repressão e restrição.

Além disso, a norma não se restringe às noções de repressão ou exclusão. Normalizar não significa somente impor limites a determinadas condutas, mas agenciar a produção de condutas esperadas. “A norma compreende um domínio de estados e situações que permitem a concretização de tecnologias positivas de poder” (FONSECA, 2010, p. 92). Nesta perspectiva, o poder é manifesto em termos de enfrentamento de forças, de mecanismos e estratégias, sendo produtor de verdades, gestos, condutas, discursos.

Assim sendo, penso que a sodomia é produzida no interior de campos de saberes, que são aceitos e tidos como verdadeiros em toda sua positividade. Tais saberes (religiosos/eclesiásticos, jurídicos, etc) desenvolveram-se articuladamente, escorando e reforçando mutuamente, (re) construindo corpos, sujeitos, desejos e práticas.



11

II

SODOMIA: UMA CATEGORIA AMBÍGUA E TRANSBORDANTE

A sodomia é um problema⁹ sexual e de gênero. É uma categoria incoerente, instável, ambígua e transbordante. Ambígua porque o significado do termo é, ou foi, por muito tempo impreciso. Inicialmente a sodomia era um conceito teológico, que servia apenas para se referir a uma variedade de atividades sexuais. Transbordante justamente por não possuir um conteúdo fixo, visto que pode ganhar configurações diversas a depender do contexto sócio-histórico na qual está inserida.

Como constata Marcelo Lima (2018, p. 84-85), não havia no medievo ibérico um vocabulário estável e exclusivo que representasse as práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo anatômico, o que existia era um processo bastante variável, dinâmico e complexo acerca da construção de referências às práticas homoeróticas. Embora a sodomia significasse intercâmbio sexual entre pessoas do mesmo sexo, sua definição era uma questão de debate e de interpretações variadas entre teólogos e juristas da época (MOLINA, 2015).

O conceito de sodomia possuía um tríplice significado: I- era considerado um dos pecados mais graves de luxúria,

9 A palavra “problema” aqui empregada não possui um significado meramente negativo. Observo, assim como a Judith Butler (2016: 7), que problemas são inevitáveis e que a nossa incumbência é descobrir a melhor maneira de criá-los e tê-los. Pois, geralmente exprimem, de maneira eufemística, algum misterioso problema que é fundamental e passível à desconstrução.

em que não se considerava o sexo dos atores para o caso; II- era sinônimo de toda forma de sexualidade estimada como contrária a natureza, incluindo a bestialidade e III- designava a penetração anal entre homens (GUASCH, 2007, p. 39-61).

De acordo com Eukene Lancarra Lanz (2010, p. 81-103), o termo *sodomita* ligado a prática da sodomia, só começou a ser divulgado a partir do discurso jurídico alfonsino presentes no *Fuero Real* e nas *Partidas*. Antes disso, a enorme dificuldade de classificar ou definir as relações sexuais entre homens levaram muitos *fueros* castelhano-leoneses utilizarem expressões como: “*fodido*”, “*fijo de fodido*”, “*fotudo en culo*”, “*fotudo iculo*”, “*ffudiduncul*”, “*fodidencolo*”, “*fodiduncul*”, “*fududinculo*”, “*fodidincul*”, para se referirem ao coito anal masculino.

A partir do século XII, a sodomia passou a ser mais visada pela prática judiciária da igreja, foi considerada o mais grave entre “os pecados da carne”, vista como manifestação extremada do desejo e como um desvio radical da natureza. O rigor de sua condenação e seu significado tenderam a mudar radicalmente após esta época, passando a significar cada vez mais o intercurso sexual entre homens e punida violentamente com a mutilação ou a morte (LANCARRA LANZ, 2010).

Michel Foucault, por exemplo, insistiu no status “completamente confuso” do conceito (FOUCAULT, 2015), Jonathan Goldberg (1992) mediu entre destacar as categóricas confusões da sodomia na Inglaterra da Renascença e os desdobramentos da categoria em contextos modernos (especialmente na América do Norte) que continuam sendo precários. Alan Bray (1982) enfatizou como a sodomia emergiu apenas em visibilidade através do desempenho

discursivo nos corpos daqueles que perturbam a estabilidade social e religiosa e, por fim, Mark Jordan traçou o desenvolvimento da categoria na teologia moral da Igreja e chama a atenção para suas incoerências e illogicalidades, mesmo no momento de sua invenção (MARK, 1997).

Os trabalhos acima mencionados demonstram, de forma bem superficial, o quanto a categoria e/ou conceito de sodomia é ambíguo, deslizando e também impreciso. Começo este segundo capítulo problematizando a não fixidez e a ambiguidade para a palavra em questão para posteriormente discuti-la inserida dentro da normatização jurídica alfonsina.

2.1. Sodomia versus Homossexualidade: (des)categorizando os conceitos

Ao falar sobre a emergência do gênero, Guacira Louro (1997, p. 14) sinaliza que “as palavras podem significar muitas coisas. Na verdade, elas são fugidias, instáveis, têm múltiplos apelos”. Além dela, a historiadora Joan Scott, em seu clássico artigo sobre o gênero enquanto categoria útil de análise histórica, aponta “que aquelas pessoas que se propõem a codificar os sentidos das palavras lutam por uma causa perdida, porque as palavras, como as ideias e as coisas que elas pretendem significar, têm uma história” (SCOTT, 1995).

O historiador dos conceitos, Reinhart Koselleck (2006), afirma que o historiador deve considerar dois níveis de conceitos ou dois planos através dos quais ele se movimenta em sua prática historiográfica: o plano das suas próprias reflexões e construções historiográficas, e o plano histórico que está sendo examinado. Pois, segundo o autor, quando o historiador transforma os vestígios do

passado em fontes da história que deseja apreender, ele sempre se movimento em dois planos:

Ou ele analisa fatos que já foram anteriormente articulados na linguagem ou então, com a ajuda de hipóteses e métodos, reconstrói fatos que ainda não chegaram a ser articulados, mas que ele revela a partir desses vestígios. No primeiro caso, os conceitos tradicionais da linguagem das fontes servem-lhe de acesso heurístico para compreender a realidade passada. No segundo, o historiador serve-se de conceitos formados e definidos posteriormente, isto é, de categorias científicas que são empregadas sem que sua existência nas fontes possa ser provada (KOSELLECK, 2006, p. 306).

Conceitos existem na própria história (expressos nas fontes históricas examinadas pelo historiador), e também na História (historiografia) que vai sendo construída pelo historiador à medida que ele desenvolve suas reflexões sobre a “história vivida” que lhe chega através dos vestígios do passado. Os historiadores lidam ao mesmo tempo com conceitos ou expressões que foram elaboradas em uma época passada, e com conceitos e categorias decorrentes de sua própria atividade científica, sejam estes criados por ele mesmo ou por uma corrente/tradição que já foi estabelecida dentro da comunidade de historiadores (KOSELLECK, 2006).

Ainda, conforme o mesmo autor, não se deve compreender os conceitos apenas como comunidades linguísticas organizadas sob determinado conceitos-chave. Eles são muito mais que isso, são indicadores de transformações políticas e sociais de profundidade histórica. Os conceitos possuem caráter polissêmico, são vocábulos nos quais se concentram uma multiplicidade de significados, eles reú-

nem em si diferentes totalidades de sentido. No entanto, segundo Koselleck (2006, p. 98) existem disputas de poderes em torno dos sentidos que irão circular na sociedade.

Na verdade, os conceitos formam redes e só adquirem sentido imersos em uma rede conceitual, no caso da sodomia, por exemplo, ela torna-se inteligível quando a aproximamos de categorias como sexualidade, gênero, pecado, homem, mulher, e até mesmo homossexualidade e etc. É o que, segundo Antoine Prost (2012, p. 124), os linguistas designam por campo semântico, isto é, “um conjunto de termos interligados sob uma forma estável, seja de oposição, de associação ou de substituição”.

Em suma, os conceitos não são coisas, são armas. Como salienta Prost (2012, p. 131), “são instrumentos com os quais os contemporâneos, assim como os historiadores, procuram consolidar a organização da realidade, além de levar o passado a exprimir sua especificidade e suas significações. Eles refletem a realidade e, ao mesmo tempo, dão-lhe forma ao nomeá-la”.

Por conseguinte, a linguagem das fontes é por vezes traiçoeira: ela se utiliza amplamente das mesmas palavras das quais hoje o historiador se utiliza. Mas estas palavras, ancoradas em outra época, podiam ter então outros significados, outros usos, outras entonações. É preciso decifrar a linguagem da fonte quase como se esta fosse, metaforicamente, uma língua estrangeira. As palavras (e também os conceitos) têm uma história. Com a passagem do tempo, elas podem mudar de sentidos, adquirir novas nuances ou mesmo receber significados totalmente distintos (BARROS, 2017).

Dentro desta perspectiva e partindo do tempo presente, acabei consultando alguns dicionários online quanto ao

significado da palavra sodomia e percebi que todos eles estão, em certa medida, relacionados. O dicionário online de língua portuguesa, por exemplo, classifica a sodomia como “Relação sexual anal entre um homem e outro; sexo anal entre um homem e uma mulher”. Já o dicionário online Michaelis (também de língua portuguesa) rotula a sodomia como “relação sexual anal entre homens homossexuais masculinos ou entre homem e uma mulher”.

Além de classificarem a sodomia como prática sexual anal, a associam a uma atividade entre homens ou a homossexuais masculinos. No que concerne ao medievo e, principalmente, nos códigos jurídicos alfonsinos, as coisas são bem similares. Como veremos mais adiante, a prática da sodomia repousa numa concepção de masculinidade e é, portanto, vista como um desvio dos aspectos sexuais esperados por homens, que são interpelados a ocuparem um lugar marginal e de exclusão.

Entretanto, a palavra sodomia não é aqui utilizada como sinônimo de homossexualidade. Esta categoria só passou a existir a partir do final do XIX no discurso médico e deve ser vista como construção do saber que se tornará, *a posteriori*, em identidade sexual (FOUCAULT, 2015). O homem do fim daquele período que mantinha uma relação sexual com outro homem era visto como “homossexual” e encorajado a se ver como tal.

Tais sujeitos foram transformados na figura patológica do perverso ou anormal, um caso de desenvolvimento interrompido, um caso que precisa de tratamento — em resumo, uma aberração da norma heterossexual (SPARGO, 2006, p. 20). Conforme Foucault: “A homossexualidade apareceu como uma das figuras da sexualidade quando foi transferida da prática da sodomia para uma espécie de an-

drogenia interior, um hermafroditismo da alma”. Para este autor, “o sodomita era um reincidente, agora o homossexual é uma espécie” (FOUCAULT, 2015, 48).

Mesmo sendo produzida pelo e no discurso, a sodomia, ao contrário da homossexualidade, não é compreendida aqui como categoria identitária. Como constata a historiadora Andreia C. L. Frazão da Silva (2016), a noção de orientação e/ou identidade sexual que nos é tão cara hoje não existia no período medieval. Conforme a autora, a sexualidade era pensada em termos de práticas sexuais vistas como naturais ou antinaturais, mas não de normatividade heterossexual.

Só era considerado natural o ato sexual com penetração vaginal, em que o homem atuava como ativo (penetrador) e a mulher como passiva (penetrada). Todas as práticas sexuais que fugiam deste modelo/padrão estabelecido e tido como natural eram consideradas contra a natureza. Assim, corpos que rompiam com o natural eram, portanto, abjetos e perigosos que deveriam ser extirpados.

Félix Cantizano Pérez (2012) corrobora com esta visão, ao tratar sobre práticas homoeróticas entre mulheres. O autor afirma que é problemático, e até mesmo anacrônico, a utilização de termos que se referem às questões de identidade e orientações sexuais para períodos anteriores aos séculos XVI. Para ele,

es importante volver a destacar que debe actuarse con cautela para evitar el anacronismo, especialmente en lo que se refiere a las cuestiones de la identidad y la orientación sexuales. Esto no necesariamente significa que el crítico tenga que ser excesivamente restrictivo, porque el autor puede autocensurarse y ocultar su propia identidad sexual. Habrá que analizar cada obra concreta para sacar las conclusiones pertinentes. En algunos

casos, el texto aportará claridad meridiana por sí mismo; en los demás, habrá que acudir a otros parâmetros (PÉREZ, 2012, p. 197).

Como bem ressaltou Marcelo Lima (2018, p. 166), no medievo ibérico não havia um vocabulário estável que representasse as práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo/gênero. E percebe-se “um processo bastante variável, dinâmico e complexo acerca da construção de referências às práticas homoeróticas, [...] a maioria dos termos usados faz associação às sexualidades masculinas, porque o pressuposto básico era a conexão a uma lógica binária ativo/passivo”.

Contudo, mesmo não utilizando termos como homossexualidade ou heterossexualidade para o período medieval, não se pode negar que as características que as conformam não preexistam a sua definição. Bem como não se pode negar que a mentalidade medieval em relação às práticas homoeróticas atuava pela lógica binária do sexo/gênero: macho/fêmea, homem/mulher, ativo/passivo. Exigia-se que homens e mulheres se comportassem, ou melhor, performassem o seu sexo/gênero de acordo com as ações prescritas nos textos jurídicos, uma vez que o gênero, tal como afirmou a filósofa Judith Butler (2016, p. 69), é um ato ou uma sequência de atos que está sempre e inevitavelmente ocorrendo, visto que é impossível alguém existir como um agente social fora dos termos sexo/gênero.

“Ser homem” não se trata de uma identidade masculina que seja anterior à expressão de atos tidos como masculinos. São estes atos, feitos repetidamente, que produzem a aparência de uma substância fixa e estável. Assim, o gênero não é algo que somos, mas algo que fazemos no interior de um quadro altamente rígido e normalizador.

Neste sentido, todos os corpos são “generificados” desde o começo de sua existência social, o que significa que não há “corpo natural” que preexista a sua inscrição cultural. Desta forma, a regulação binária da sexualidade suprime a multiplicidade subversiva de uma sexualidade que possa romper certas hegemonias homoeróticas entre homens e entre mulheres.

Enquanto categoria deslizante a sodomia é interpelada por vários discursos existentes na sociedade castelhana. E mais que isso, existe uma disputa/luta pelo sentido “adequado” acerca da sodomia que deve circular e prevalecer naquela sociedade. O discurso jurídico torna-se, então, o local privilegiado nestes jogos de força, fazendo prevalecer a “verdade” que ele diz sobre tal categoria.

2.2. A Sodomia como pecado sexual

O discurso jurídico alfonsino é interpelado e/ou atravessado por diversos outros discursos com distintas formações discursivas, assim, considero oportuno trazer uma breve discussão sobre a sexualidade e o papel do sexo na vida cristã, visto que eles atravessam diretamente os códigos legislativos que é por mim analisado.

Quando se trabalha com a proposta do gênero e das chamadas sexualidades desviantes, inicialmente, é necessário ter nitidez sobre o significado de sexualidade. Muitos pensam que a sexualidade é algo que todos nós possuímos naturalmente. Seria algo “dado” pela natureza, inerente ao ser humano. Tal concepção usualmente se ancora no corpo e na suposição de que todos vivenciam a sexualidade da mesma forma.

No entanto, entender a sexualidade envolve profundamente fatores culturais. Através de processos culturais, definimos

o que é, ou não, natural. As concepções que temos a respeito de um determinado assunto é construído socialmente no contexto de uma determinada cultura. A sexualidade não é apenas uma questão pessoal, é social e política. É “aprendida”, ou melhor, é construída ao longo de toda a vida, de muitos modos, por todos os indivíduos (LOURO, 2000, p. 07-34).

As sexualidades tornaram-se objeto de estudo das mais diversas áreas do saber científico. Ela vem sendo descrita, compreendida, explicada e educada das mais diversas perspectivas. Multiplicaram-se as instituições que se autorizam a ditar-lhe as normas, padrões e a delimitar os saberes e as práticas adequadas ou infames (LOURO, 2001).

Ao longo da história, várias foram as instituições que deram seus discursos sobre a sexualidade, tais preleções acabaram definindo formas como os indivíduos deveriam se comportar, agir e vivenciar a sua sexualidade. Falas que acabaram definindo modelos padrões de como expressá-la, normas que foram enraizadas em nossa sociedade e que acabaram contribuindo com que todos(as) aqueles(as) que se desviem destes arquétipos estabelecidos fossem considerados como o diferente ou anormal.

Desta forma, tal como foi formulada por Foucault (2015), compreendemos a sexualidade como um dispositivo histórico do poder. O autor afirma que:

A sexualidade é o nome que se pode dar a um dispositivo histórico: não à realidade subterrânea que se apreende com dificuldade, mas à grande rede da superfície em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências, encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas grandes estratégias de saber e de poder (FOUCAULT, 2015, p. 114).

Um dispositivo é um conjunto heterogêneo de discursos e práticas sociais, uma rede que se estabelece entre elementos tão diversos como a literatura, enunciados científicos, instituições e proposições morais (MISKOLCI, 2009). Ao definir a sexualidade como um dispositivo histórico do poder, Foucault faz um movimento duplo: desnaturaliza-a como resultado de relações de poder e identifica o foco no desejo como aquilo que as invisibilizou, permitindo que operassem.

Quando se fala em sexualidade no medievo o primeiro postulado que vem as nossas mentes, e que talvez circule no senso comum, é a ideia de um período estático e inerte a essas questões. Em muitos casos, o estudo sobre a sexualidade medieval limita-se a encará-la por um viés unicamente punitivo e controlador.

Na dissertação, a interpreto por outra perspectiva, que foge da ideia de uma época de negação da sexualidade. Defendo, assim como fez a historiadora Bruna Oliveira Mota (2015) em sua pesquisa monográfica, “que essas rotulações sobre a Idade Média são designações construídas *a posteriori*”. Ao invés de uma negação da sexualidade e do sexo, houve, no período medieval, o incentivo de falar cada vez mais sobre eles. Para Sheila Romero (2008), a Igreja foi a primeira a incentivar o discurso sobre o sexo quando passou a estimular o aumento das confissões. Assim, segundo a autora:

É possível afirmar que a Idade Média Cristã — dos séculos V, VI e XIII d.C. — produziu uma grande quantidade de discursos referentes ao corpo e à sexualidade por meio do incentivo a confissão como forma de manter, a partir da autoridade espiritual dos clérigos, o controle sobre a vida religiosa e cotidiana do homem e da mulher medieval (ROMERO, 2008, p. 02).

A confissão é vista por Foucault como o mecanismo chave para fazer da população um reprodutor insaciável dos discursos sobre sexo. Ela passou a ser uma das reguladoras das práticas, passou a ser o dispositivo usado para tornar o sexo pecaminoso. As confissões e sanções sobre o sexo se tornaram um meio de “cobrir a nudez” (FOUCAULT, 2015).

Judith Butler (2016), influenciada pelas teorias de Foucault, afirmou que a sexualidade se constituiu historicamente a partir de múltiplos discursos sobre o sexo, discursos que instauram saberes, que produzem “verdades”. E ainda, discursos que regulam, que disciplinam e que normalizam.

No medievo, e especificamente a Igreja, ela apropriou-se de vários conceitos herdados de Crisóstomo, Ambrósio, Jerônimo, Agostinho, dentre outros, construiu uma forte argumentação definindo o lugar do sexo na obra divina e o papel das relações sexuais na vida cristã. Se não pode ser totalmente recusada, a sexualização é apresentada com uma consequência da queda do homem no Éden e a marca de sua decadência (ROSSIAUD, 2006, p. 479).

O controle contínuo e excessivo da Igreja sobre as práticas sexuais evidencia o seu desejo exacerbado de exercer sua autoridade acerca de toda a sexualidade dos fiéis, requerendo que todos fossem iguais sob pena de morte. Para Jeffrey Richards (1993, p. 34), a posição da cristandade em relação ao sexo sempre foi negativa. Os pensadores cristãos a encaravam como um mal necessário para a reprodução que acabava afetando a vida espiritual perfeita de qualquer pessoa. Dentre muitas outras coisas, o sexo deveria ser usado para a procriação e nunca para mero prazer. Assim, qualquer prática sexual que não tivesse como objetivo a reprodução era vista como um pecado contra a natureza. A sexualidade humana, quando fora de controle, desafiava as normas estabelecidas.

O sexo, vinculado ao pecado, foi aceito pela doutrina cristã no interior do casamento com o objetivo de procriação e de normatização da sexualidade dos fiéis. As práticas sexuais que fugiam a estas normatizações eram consideradas abomináveis, como é o caso das relações entre pessoas do mesmo sexo, já que não alcançavam o fim principal do sexo, ou seja, a reprodução. As práticas transgressoras eram compreendidas como contra a natureza (*contra natura*). O sexo fora do casamento, a busca do prazer e tudo o que não permitisse a reprodução eram, em suma, as formas como a sexualidade atacavam a moral sexual cristã (ORTEGA BAÚN, 2011).

Levando-se em consideração que o único prazer lícito era o que não eliminava as chances de procriação, não faltavam razões morais para a severidade da condenação da sodomia e sua estigmatização. Como afirmou Vainfas (1986, p. 80), “a sodomia extrapolou, assim, o domínio dos atos ilícitos da carne e tornou-se signo de contestação política e infidelidade religiosa”.

2.3. (Re)conhecendo a sodomia nos códigos jurídicos alfonsinos: “*pecado, en que caen los omes yaziendo unos com otros*”

No discurso jurídico alfonsino¹⁰, especificamente no *Título XXI* da *Sétima Partida*, a sodomia é enquadrada como “*pecado de luxuria contra natura*” (*SÉTIMA PARTIDA*, Tomo VII, Título XXI, p. 476), e descrita da seguinte maneira:

Sodomitico dizen al pecado, en que caen los omes yaziendo unos com otros, contra natura, e costumbre natura. E porque de tal pecado nacen muchos

¹⁰ É importante salientar que no discurso jurídico alfonsino a sodomia e muito mais normatizada como desvio e transgressão do que definida estritamente seus significados.

males em la tierra do se faze; e es cosa que pesa mucho a Dios con el, e sale ende mala fama, non tan solamente a los fazedores, mas aun a la tierra do es consentido; porende, pues que em los otros titulos ante deste fablamos de los otros yerros de luxuria, queremos aqui dezir apartadamente deste, e demostraremos, donde tomo este nome; e quien lo puede acusar, e ante quien. Et que pena merescen los fazedores e los consentidores (SÉTIMA PARTIDA, Tomo VII, Título XXI, p. 476).

Já no *Cuarto Livro, Título IX do Fuero Real*, a prática da sodomia e, conseqüentemente, a sua punição são descritas da seguinte forma:

Maguer que nos agravia de fablaren cosa que es muy sin guisa de cuydar, e muy mas sin guisa de facer: pero porque mal pecado alguna vez aviene que uno cobdicia a otro por pecar conél contra natura, mandamos que cualesquier que sean que tal pecado fagan, que luego que fuer sabido, que amos a dos sean castrados ante todo el pueblo, e despues al tercer dia que sean colgados por las piernas fasta que mueran, e nunca dende sean tollidos.

Em ambos os enunciados a sodomia é classificada como um pecado contra natureza e personificada na figura masculina, apontando um ato que é especificamente praticado entre varões, homens. Para Ortega Baún (2011), a expressão “contra a natureza” referia-se às atividades que violavam a ordem “natural da sexualidade” e do gênero. Este conceito estóico determinava que o ser humano deveria ser governado pela lei natural.

Na *Primeira Partida*, Título I, lei II, Alfonso X faz menção a um direito natural das coisas por uma lógica da conjugabilidade, afirmando que é quando “*el másculo se*

ayunta con la femora, á que nos llamarnos casamiento, é por él crian los homes á sus fijos” (PRIMEIRA PARTIDA, Título I, Lei II, p. 2). Levando em conta este princípio, a lei natural é eterna e universal, na medida em que diz respeito ao homem e nele participa por meio da razão. É a luz da inteligência que Deus forneceu aos homens e que lhes permite discernir entre o que eles podem e o que não podem fazer e isto inclui os preceitos que governam a vida moral (BÁZAN DÍAZ, 2007).

A sodomia é contrária à natureza por opor, como se observou, a troca entre o macho e a fêmea, algo comum a todos os animais, e por não contribuir para a conservação da vida humana. Assim, tanto na ordem operativa quanto na especulativa, é um erro sério, pois além de violar a ordem natural, injuria também a Deus, o ordenador da natureza e de quem vem a ordem natural.

Em uma época em que crime e pecado são confundidos, pecado contra a natureza, que mina a lei natural, é pecado por excelência. Como afirma Tomás y Valiente (1990, p. 35), *“todo lo que no sea colaborar con Dios procreando en la forma e incluso en la postura tenida por natural, es pecado, y por ser pecado es delito y por delito que ofenda directamente a Dios merece la máxima pena”*.

Como bem evidenciou Alfonso X, Deus é *“señor sobre todos; e de si a los señores temporales” (PRIMEIRA PARTIDA, Prólogo, p. IV)*. Além disso, as leis que compõem os códigos jurídicos foram realizadas *“a servicio de Dios, é á pro comunal de las gentes” (PRIMEIRA PARTIDA, Título I, prólogo, p. 1)*. Tais leis eram *“establescimietos, porque los domes sepan vivir bien, é ordenadamente, segun el placer de Dios” (PRIMEIRA PARTIDA, Título I, prólogo, p. 1)*.

Neste sentido, como constata Marcelo Lima (2018, p. 168),

a sodomia é uma ofensa à pessoa, ao corpo e à castidade, até certo ponto, embora não exclusivamente, ao casamento cristão ou às relações heteroeróticas, à família (dependendo da configuração que ela assume), às relações de parentesco, à comunidade, à terra-lugar-território, ao reino, às autoridades constituídas (senhores, reis, autoridades eclesiásticas) e, em última instância, à Deus e à ordem natural criada por Ele. Ou seja, ela tem uma “extensividade”, uma transitividade ou um sobre-poder de transmitir desonra e infâmia.

Tratava-se de uma transgressão ou inversão sexual e de gênero, “uma ruptura da ordem natural, social e conjugal e comportamental de atos sexuais considerados normais e complementares entre homens e mulheres, ambos vistos como grupos assimétricos e hierarquizados do ponto de vista da performance sexual e de gênero” (LIMA, 2018, p. 163).

Conforme o mesmo autor, “a natureza era o social, e o social era o natural. A sodomia desviava simultaneamente dos dois. A criação divina era natural *no* e *pelo* social”. As práticas homoeróticas eram inseparavelmente contra a natureza e contra a ordem social criada por Deus e mantida pelos seus representantes na terra (LIMA, 2018, 176).

A conduta pecaminosa e “*contra natura*” da sodomia indica, de forma não muito explícita, a possibilidade de coito anal entre homens que, por sua vez, o ligaria a figura da mulher, feminilizando tais corpos e, portanto, fugindo à ordem (“genderizada”) ‘correta’. A penetração, segundo Foucault (2016, p. 77), é a regra interna de naturalidade que vai permitir a separação dos atos sexuais em naturais e não naturais. O ato da penetração, característico da sexua-

lidade ou do ato sexual, deveria ser efetivamente realizado de determinada maneira, com um objeto específico que é o órgão sexual feminino.

Em ambos os enunciados, a sodomia marca a diferença, o estilo, a expressão e a possível vivência de uma masculinidade que não devia ser seguida, tolerada, legitimada e muito menos praticada. Ou seja, atua na (re)produção de gênero coerente com a norma existente à época.¹¹ Neles, o gênero atua dividindo, hierarquizando, produzindo saberes, discursos e comportamentos inteligíveis.

Como já apontou Foucault (2016, p. 12), há em toda cultura, civilização ou sociedade certos discursos referentes aos sujeitos que, independentemente de seu valor universal, funcionam, circulam e tem peso de “verdade”, sendo encarados e aceitos como tal. O efeito de “verdade” sobre a sodomia que é emitido através dos enunciados, assinala que por ser uma prática, conduta, comportamento, pecado, erro ou desvio contrário à ordem divina poderá trazer a ira de Deus sobre a terra daqueles(as) que a praticam.

Para justificar tal suposição, o discurso jurídico alfonsino apresenta a destruição das cidades de Sodoma e Gomorra apontando a construção histórica para o termo utilizado. Afirmando que,

Sodoma, o Gomorra, fueron dos Ciudades antiguas, pobladas de muy mala gente, e tanta fue la maldad de los ornes que biuian én ellas, que porque vsáuán aquel pecado que es contra natura, los aborreció nuestro Señor Dios de guisa, que sumio ambas las Ciudades con toda la gente que y moraua, e non escapo ende solamente, si non Loth , e su compañía, que non auian en si esta maldad: e de aquella Ciu-

11 Retomarei e aprofundarei esta discussão no próximo capítulo, por ora, quero apontar a indissociabilidade de pensar a sodomia na intersecção entre corpo, gênero e sexualidades.

dad Sodoma, onde Dios lizo esta marauilla, tomo este nome este pecado, a que llaman Sodomitico. E deuisse guardar todo orne deste yerro, porque nacen del muchos males, e denuesta, e desfama assi mismo el que lo faze. Ca por tales yerros enuia “nuestro Señor Dios” sobre la tierra, donde lo fazen, fambre, e pestilencia, etormentos, e otros males muchos, que non podria contar (SÉTIMA PARTIDA, Título XXI, Lei I, p. 476).

A condenação das relações entre pessoas do mesmo sexo ganhou contornos específicos com a publicação, no século VI, das *Novellae* de Justiniano. Sob as influências das constantes catástrofes naturais, o imperador fez uma lei em 538 contra quem pecava contra a natureza, e contra quem jurou e blasfemou contra Deus de outras maneiras. Dessa forma, ele se referia indiretamente à história de Sodoma e Gomorra e ressaltava que por conta das ofensas sexuais proibidas e consideradas diabólicas a raiva de Deus continuaria a ser provocada (HERGEMÖLLER, 2001, p. 29).

Assim, sua formulação articulava dois pontos fundamentais para a compreensão do imaginário sobre sodomia: o estabelecimento de uma relação causal entre as práticas contra a natureza e as catástrofes naturais (como a fome, os terremotos e as pragas) e a demonização das relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo.

A sodomia, portanto, representava uma ofensa a Deus e a moral. Enquanto pecado, delito e erro, era ao mesmo tempo transgressão da ordem moral, pública e cósmica. Por seu caráter ilícito e desviante contrariava os preceitos da cristandade do período e, por isso, poderia trazer (como já foi demonstrado anteriormente) o castigo de Deus sobre a terra. Desta forma, tal categoria supostamente colocava em perigo a comunidade.

2.4. O significado político das penalidades

A punição para a prática da sodomia está descrita no *Livro Cuarto*, Título IX, Lei II do *Fuero Real*, ordenando que “*cualesquier que sean que tal pecado fagan, que luego que fuer sabido, que amos a dos sean castrados ante todo el pueblo, e despues al tercer dia que sean colgados por las pier-nas fasta que mueran, e nunca dende sean tollidos*” (FUERO REAL, *Libro IV*, Título IX, Lei II, p. 134).

Neste primeiro momento a punição se estabelecia pela castração dos acusados diante de todo povo e, depois do terceiro dia, eles deveriam ser colados de pernas para cima e deixados nessa posição até morrer. Entretanto, cabe apontar que durante o governo de Alfonso X assistimos a uma mudança em relação à prática punitiva para a sodomia, passamos da castração no *Fuero Real*, para a morte na fogueira nas *Partidas*. A castração torna-se desprezada e até mesmo condenada na *Sétima Partida*. Isso fica evidente no *Título VIII*, *Lei XIII*, onde se afirma que:

[...] *non sea osado ele castrar a orne libre, tin siervo. E si alguno contra esto fiziere, que castrare, o mandare castrar orne libre, mandamos ti ne aya pena por ello, tambien el que lo fixiere corno el que lo manda faner, bien corno si lo rnatassen. E si fuere siervo el castrado, que lo pierda el señior que lo fizo castrar, e non aya otra pena, e sea de la Camara dei Rey. Pero el Fisico, o el eurujano, que lo castrare, deue auer pena de omicida. Fueras ende, si castrare alguno para guarescer de enfermedad que ouiesse, o que temiesse auer.*

A mudança na prática punitiva para a sodomia fica ainda mais evidente no *Título XXI* da *Sétima Partida* onde fica estabelecido que,

Cada uno del pueblo puede acusar a los omes que fiziessen pecado contra natura, e este acusamiento puede ser fecho delante del Judgador do fiziessen tal yerro. E si fuere provado, deve morir porende tambien el que lo faze, como el que lo consiente. Fueras ende, si alguno dellos lo oviere a fazer por fuerça, o fuere menor de catorze años. Ca estonce non deve recibir pena, porque los que son forçados non son en culpa; otrosi, los menores non entienden que es tangran yerro como es, aquel que fazen. Essa misma pena deve auer todo ome, o toda muger, que yoguierre con bestia; e deven demas matar la bestia para amortiguar la rememrança del fecho (SÉTIMA PARTIDA, Título XXI, Lei II, p. 477).

O enunciado previa a morte àquele que fosse acusado de sodomia, fosse ele ativo ou passivo, mas não àqueles que foram forçados a praticar referido ato e nem àqueles que eram menores de 14 anos. Muito antes de tratar dos pecados de luxúria, Alfonso X já enuncia sobre esta questão no *Título I, Lei IX* da mesma *Partida*. Ao falar dos erros que podem ser acusados os menores, o código legislativo afirma que “*moço menor ele catorze años, non puede ser acusado de ningun yerro quel pusiesen, que ouiesse fecho en razon de luxuria*”.

O uso da morte como pena passou a ser plenamente justificada pelos juristas e pelos teólogos, especialmente S. Tomás de Aquino (1225-1274) que, em suas sumas refletiu profundamente sobre este tema e alcançou algumas conclusões significativas. Uma delas, e talvez a mais importante, estabelece que a morte deveria ser aplicada como pena a fim de garantir o bem comum que deve ser tanto preservado pela Igreja quanto pelo poder secular (SILVEIRA, 2017).

A sodomia era passível de ser penalizada com a morte porque implicava tanto na impossibilidade do uso da rela-

ção sexual para fins reprodutivos, quanto desafiava direto à autoridade monárquica, demonstrando o desrespeito da *persona* ao monarca através da não submissão da sua sexualidade e dos seus desejos à vontade real. A lógica do uso da morte como pena era uma demonstração da capacidade do monarca de punir àqueles que desrespeitam todo o corpo social e principalmente a sua cabeça: o rei (SILVEIRA, 2017, p. 68-73).

De acordo com Iñaki Bazán Díaz (2012, p. 449), a repressão e intimidação tornaram-se duas qualidades inerentes a todas as sanções penais durante o governo de Alfonso X. Tal monarquia procurou desenvolver uma política de prevenção ao crime através do suplício, que levava a intimidação e assustava a população para que não cometesse futuros delitos.

O que se vê através do corpo marcado ou dilacerado daquele(a) que sofre o suplício é a lei. Uma lei que fora desrespeitada e que expressava a vontade de saber/poder da monarquia. A lei que na forma de sentença, é executada minuciosamente diante de um público atento, principal alvo e personagem do ritual político constituído pelo suplício.

Conforme Márcio Fonseca (2012, p. 127), o suplício se constitui numa mecânica de poder. Ele assume uma função jurídico-política, isto é, ele reativa o poder, na medida em que manifesta publicamente o triunfo da lei sobre qualquer forma de desobediência. Desta forma, todo o procedimento que o precede deve ser visto como um ritual político, no qual se manifesta poder-verdade.

A cerimônia punitiva tem o objetivo de inscrever o medo nos corações dos homens (pedagogia do terror). E é o corpo do supliciado o local onde se retratará a dissimulação de forças entre súdito e poder político.

Com um discurso intimidador, pretendia-se punir o infrator e satisfazer a justiça pública, a penalidade era uma emenda feita de acordo com a lei pelos danos causados. Isso fica explícito no Título XXI, Lei I da *Sétima Partida*, onde afirma que:

pena es emienda de pecho, o escarmiento, que es dado segun ley a algunos, por los yerros que fizieron. E dan esta pena los Judgadores a los ornes, por clos razones. La vna es, porque resciban escarmiento de los yerros que fizieron. La otra es, porque todos los que lo oyeren, e vieren, tomen exemplo e apercibimiento, para guardarse que non yerren, por miedo de las penas (SÉTIMA PARTIDA, Título XXI, Lei I, p. 524).

A lei, portanto, possuía um caráter “normativo” e pedagógico. Educava, empunhava limites e interditava. Neste sentido, a intimidação foi alcançada pela imposição de castigos corporais cruéis e pela representação pública de sua aplicação. Era como assistir a uma aula prática sobre as consequências do comportamento ilícito e desordenado.

Assim, os cidadãos eram educados por uma “pedagogia do medo”, baseada tanto em princípios morais quanto em conformidade com a ordem pública. Além disso, as execuções públicas também serviram como propaganda do exercício do poder monárquico. O processo de criminalização da sodomia era, também, uma estratégia de controle social e mais uma tentativa de (re)afirmação do exercício do poder monárquico.

Por detrás e no interior das práticas punitivas há uma organização e um “agenciamento” de poder, comportamentos e de corpos envolvidos em uma série de técnicas, práticas, saberes e discursos. A punição torna-se preventi-

va e corretiva. A castração, por exemplo, será uma técnica de adestramento dos sujeitos considerados desviantes.

O direito, então, em toda a sua pluralidade, é um dos instrumentos que veicula e aplica as várias formas de dominação que podem se exercer no interior da sociedade. É, portanto, veículo permanente de relações de dominação e de técnicas de sujeição, e é o corpo a instituição por excelência das práticas punitivas. Durante o próximo capítulo pretendo realizar uma discussão sobre tal categoria de modo interseccional com o gênero para pensar a sodomia.



III

III

SODOMIA, MASCULINIDADE E PODER: (DES) CATEGORIZANDO CORPOS E PRODUZINDO O SUJEITO “NATURAL”

Se pensarmos realmente no corpo como tal, não
existe
nenhum possível contorno do corpo como tal.
Existem
pensamentos sobre a sistematicidade do corpo,
existem codificações que atribuem valores ao
corpo.
O corpo como tal não pode ser pensado e eu,
certamente, não posso acessá-lo.

Gayatri Spivak, “*In a word*”,
Entrevista com Ellen Rooney

Escrevo este terceiro capítulo na pequena sala do apartamento que atualmente moro. Este espaço de escrita sempre foi o lugar em que me senti mais à vontade e que cotidianamente me faz pensar. Perturba-me, incomoda-me e questiona a própria (re)constituição do meu corpo como um espaço de atravessamentos de discursos e práticas. Foi aqui nesta sala vazia, composta por apenas uma mesa e algumas cadeiras, que percebi que se torna quase impossível falar da sodomia sem discutir, mesmo que brevemente, a categoria “corpo”. As marcas sexuais e

de gênero se inscrevem por meio dele. É ele que pratica, que performatiza e que é marcado/identificado como sodomita, que transgride, desliza e escapa.

Refletindo sobre as possíveis motivações que me levam, enquanto jovem historiador, a pensar a categoria “corpo” chego à conclusão que sou efeito discursivo de meu próprio tempo, período em que o corpo é interpelado a todo momento dentro de uma perspectiva biotecnológica e biopolítica.

Além disso, o corpo é o Lugar do desejo, da vida e da morte, o corpo pode ter-me atraído por sua fascinação ambígua, pela tensa relação que, enquanto objeto, ele exerce numa sociedade onde se morre miserável e doloridamente de males cuja cura se está longe de alcançar (DEL PRIORE, 1995, p. 14). Por fim, penso que os Corpos podem ser muito eloquentes e revelar mudanças nos ângulos de abordagem histórica, ajudando a melhor penetrar as realidades do passado (DEL PRIORE, 1995). Como enfatiza Mary Del Priore (1995, 14-15),

O corpo passa, pois, a interessar ao historiador como espaço constitutivo de laços sociais. Seus atos, gestos e práticas são elementos de uma cultura, retratam sistemas de valores específicos, organizam um modo de vida. (...) Por meio das palavras, o corpo se constrói e desconstrói infatigavelmente, num complexo jogo de equivalências e correspondências, de transbordamentos e de nivelamentos. É nesta linha fronteiriça que as imagens da vida interior/exterior do corpo ganham sentido.

Como bem destacou Jacques Le Goff e Nicolas Truong (2010, p. 09), o corpo constitui-se como uma das grandes lacunas da escrita da História e faz parte de um grande esquecimento das(os) historiadoras(es). Fala-se de reis, guerreiros, santos, homens, mulheres e de outras figuras

como seres despossuídos de sua materialidade, de sua carne, de seu corpo.

No que se refere ao período medieval o estudo do corpo¹² torna-se central para entendermos as masculinidades no território castelhano-leonês, visto que ele é o instrumento utilizado tanto para o uso dos prazeres carnavais, criminais, desviantes quanto para a salvação e dedicação de uma vida cristã ligada a Deus. As medievalistas Gabriela Cavalheiro e Daniele Gallindo Silva (2010, p. 72-94) salientam que as discussões em torno do corpo para o período medieval o entendem como texto. Para as autoras, o corpo como texto é aquele descrito e pensado por trovadores, teólogos, cronistas e outros. O corpo-texto abre espaço para se pensar a ação do discurso no imaginário medieval.

Ainda, de acordo com as mesmas autoras, o corpo no medievo é pensado sob diferentes perspectivas teórico-metodológicas. Assim, entre os estudos mais tradicionais estão aqueles que relacionam o corpo à alteridade e identidade. Nesse campo, este é interpretado dentro da dinâmica da observação do outro e do estranho. Outra abordagem também constantemente revisitada analisa os discursos sobre o corpo referentes à temática da sexualidade, da obscenidade e da comicidade. Alinhando-se a essas leituras, encontram-se os Estudos de Gênero e os *Queer Studies*, que tem como discussão central a representação e a encenação das diferenças “genderizadas” marcadas nos/pelos corpos em textos e contextos medievais. Neste sentido,

o corpo acaba por materializar-se na sua construção social, percebida textualmente, através da

12 É importante evidenciar que ao tratar sobre o corpo no medievo não ignoro o “antifeminismo” da época e a consequente subordinação das mulheres em relação aos homens. Entendo que tal corpo é o centro, de maneira imediata e específica de toda relação de poder.

interpretação da descrição de vestuários, hábitos alimentares, gestos e outros atos não verbais de comunicação, que acabam por constituir uma identidade. O corpo é, então, compreendido como um portador/comunicador de sinais (CAVALHEIRO; SILVA, 2010, p. 72).

A concepção de corpo é totalmente variável ao longo da história e é produzido socialmente por meio de relações de poder. Em qualquer sociedade, o corpo está preso no interior de poderes muito apertados, que lhe impõem limitações, proibições ou obrigações. É objeto constante de investimentos imperiosos e urgentes (FOUCAULT, 2009, p. 126).

De modo bem generalista podemos afirmar que de um lado, no medievo, o corpo é fruto da benção e da glorificação, principalmente religiosa (quando se trata do corpo de Cristo), e, de outro, é “desprezado, condenado, humilhado”. Isso porque “O corpo cristão medieval é de parte a parte atravessado por essa tensão, esse vaivém, essa oscilação entre a repressão e a exaltação, a humilhação e a condenação” (LE GOFF; TRUONGO, 2010, p. 13). O corpo é aqui pensado como efeito de instituições, discursos e práticas que põem em movimento um conjunto heterogêneo de “normas regulatórias” na qual o sujeito é obrigado a obedecer para se qualificar como legítimo, como um “corpo que importa” (BUTLER, 1993).

Como destaca Judith Butler (2002), os discursos “habitam corpos”, “eles se acomodam em corpos” ou, ainda mais contundentemente, que “os corpos, na verdade, carregam discursos como parte de seu próprio sangue”. Ao longo dos tempos os sujeitos vêm sendo indiciados, classificados, ordenados, hierarquizado e definidos pela aparência de seus corpos a partir dos padrões, referências, normas, valores

e ideais de determinada cultura. Isto significa dizer que os corpos são o que são na cultura e eles são lidos ou compreendidos de formas distintas (LOURO, 2015).

Como ficou evidente no capítulo anterior, o corpo é o lugar ou a instituição privilegiada das práticas punitivas. É nele e por meio dele que se materializa a sodomia e as performances de sexo/gênero. Ele constitui o elemento que através de todo um jogo de rituais e de provas confessa que o crime aconteceu, que ele mesmo o cometeu.

Conforme Michel Foucault:

o corpo mostra-se como instância privilegiada de atuação dos micropoderes disciplinares, sendo concebido como um campo de batalha no qual se travam conflitos cotidianos entre as exigências sociais da normatização disciplinar institucional e as linhas de fuga da resistência. [...] os micropoderes disciplinares investem e atuam sobre o corpo, penetram no corpo, domesticam-no, disciplinam-no, em suma, forjam-no em sua realidade, de modo que os poderes disciplinares constituiriam a instância que conduziu a própria constituição do indivíduo moderno (2009, p. 126).

Assim sendo, neste último capítulo discuto a categoria corpo, gênero e sexualidade para pensar a prática da sodomia enquanto estilo de masculinidade tida como desviante ou dispatada. Parto da ideia de que a sodomia, como um estilo desviante de masculinidade, é efeito do discurso monárquico que, articulado com os da Igreja, (re)criam e mantêm as classificações e hierarquizações de gênero que acabam gerando a ilusão de sujeitos estáveis, com comportamentos coerentes e regulares com aquilo que é tido como “natural”. Para pensar tais questões me utilizo amplamente dos escritos da filósofa Judith Butler.

3.1. O discurso jurídico alfonsino como dispositivo performativo de controle

Quero retomar e aprofundar algumas questões que foram sendo ditas ao decorrer deste livro e que merecem uma melhor atenção. A primeira delas diz respeito ao caráter performativo do discurso jurídico acerca da sodomia, a lei passa a ser entendida como autosubversiva, isto é: que produz os sujeitos que conseqüentemente passam a representar.

Performatividade é um dos conceitos mais usados por teóricos(as) *queer*¹³. Foi o que mais sofreu, nas obras da filósofa Judith Butler, difusão. Nenhum outro conceito *queer* gerou tantos mal-entendidos aqui e em todo o mundo (MISKOLCI, 2007). Butler entende *performatividade* como a prática reiterativa e citacional pela qual o discurso produz os efeitos que ele nomeia. A autora afirma que as sociedades constroem normas que regulam e materializam o sexo dos sujeitos e que essas “normas regulatórias” precisam ser constantemente repetidas e reiteradas para que tal materialização se concretize.

Contudo, ela acentua que “os corpos não se conformam, nunca, completamente, às normas pelas quais sua materialização é imposta” (BUTLER, 199, p. 151), elas precisam ser constantemente citadas, reconhecidas em sua autoridade, para que possam exercer seus efeitos. As normas regulatórias do sexo/gênero têm, portanto, caráter performativo, isto é, têm poder continuado de produzir aquilo que nomeiam.

13 Segundo Nadia Pino (2007), os estudos *queer* emergem na década de 1980 como uma corrente teórica que coloca em xeque as formas correntes de compreender as identidades sociais. Descendendo teoricamente dos estudos gays e lésbicos, da teoria feminista, da sociologia do desvio norteamericano e do pós-estruturalismo francês, a teoria *queer* surge em um momento de reavaliação crítica da política de identidades. Para um aprofundamento deste assunto, conferir: JESUS, Cassiano Celestino de. O que é a teoria *queer*? Notas introdutórias de um saber subalterno, subversivo e contra-hegemonico. *Veredas da História*, v. 9, nº 2, p. 21-34, dez, 2016.

No discurso jurídico alfonsino, especificamente no *Título XXI* da Sétima Partida a sodomia é enquadrada como “*pecado de luxúria contra natura*” e nomeada da seguinte maneira:

Sodomítico dizen al pecado, en que caen los omes yaziendo unos com otros, contra natura, e costumbre natura. E porque de tal pecado nacen muchos males em la tierra do se faze; e es cosa que pesa mucho a Dios con el, e sale ende mala fama, non tan solamente a los fazedores, mas aun a la tierra do es consentido; porende, pues que em los otros titulos ante deste fablamos de los otros yerros de luxuria, queremos aqui dezir apartadamente deste, e demostraremos, donde tomo este nome; e quien lo puede acusar, e ante quien. Et que pena merescen los fazedores e los consentidores (SÉTIMA PARTIDA, Tomo VII, Título XXI, p. 476).

Ao realizar a descrição da sodomia como “*pecado, en que caen los omes yaziendo unos com otros, contra natura, e costumbre natura*” (SÉTIMA PARTIDA, Tomo VII, Título XXI, p. 476), tal enunciado atua de modo performativo, ou seja, não somente descreve o sujeito sodomita, mas, ao mesmo tempo, o produz como não natural e desviante das normas. A afirmativa, mais do que uma descrição, pode ser compreendida como uma definição ou decisão sobre um corpo. Conforme Butler (1993), essa asserção desencadeia todo um processo de “fazer” desse um corpo feminino ou masculino. A sodomia passa a ser então uma identidade sexual e de gênero atribuída a um corpo cuja vida passa a ser considerada menos importante.

Essa realidade age de forma a excluir as possíveis oportunidades de configurações de diferentes expressões de identidades de gênero que não sejam aquelas ancoradas nos princípios da relação afetiva e sexual entre sexos opos-

tos e contribui com a preservação das inflexíveis normas culturais. O ato de nomear o corpo acontece no interior da lógica que supõe o sexo como um “dado” anterior à cultura e lhe atribui um caráter imutável, a-histórico e binário. Tal lógica implica que esse “dado” sexo vai determinar o gênero e induzir a uma única forma de desejo. Por exemplo, alguém com vagina teria que obrigatoriamente ser feminino, ter desejo por pessoas com pênis/masculino e ser passiva sexualmente (LOURO, 2015, p. 15).

A citação e a repetição fazem acontecer, isso é, produzem aquilo que nomeiam (LOURO, 2009). Por exemplo: a partir do momento em que a medicina definiu e nomeou as figuras da *criança onanista*, do *adulto pervertido*, do *homossexual* ou da *mulher histérica*, tal ciência criou sujeitos enquadrados, especificados e significados de acordo com categorias sexuais (BOTTON, 2005). Exemplificando de uma maneira ainda mais fácil: quando alguém é chamado de “crioulo”, “sapatão”, “traveco”, “viado” e etc, este alguém é intimado a se reconhecer nesta posição.

A prática repetida de nomear a diferença sexual cria uma aparência de divisão natural. A “nomeação” do sexo é um ato de dominação e coerção, um ato performativo institucionalizado que cria e legisla a realidade social pela exigência de uma construção discursiva/perceptiva dos corpos, segundo os princípios da diferença sexual (BUTLER, 1993, p. 200).

As ideias sobre separar, purificar, demarcar e punir as transgressões tem a função principal de impor um sistema a uma experiência intrinsecamente desordenada. Somente pela exageração da diferença entre dentro e fora, acima e abaixo, masculino e feminino, com e contra é que se cria uma aparência de ordem. Se o corpo é uma sinédoque para

o sistema social ou um lugar em que convergem sistemas abertos, então todo tipo de permeabilidade não regulada constitui um lugar de poluição e perigo.

3.2. A sodomia como categoria identitária imposta a um corpo sexuado

Quando afirmo que a sodomia é um estilo desviante de masculinidade e uma categoria identitária atribuída a um corpo, não estou considerando que exista uma identidade sexual na Idade Média, não uma que seja o elemento estabilizador do sujeito, tal como no mundo contemporâneo. A sodomia não é uma autoafirmação de identidade de um sujeito sobre si mesmo, mas uma identidade generificada atribuída e/ou imposta a corpos que praticam determinadas condutas, comportamentos que são tidos como desviantes, não naturais e incoerentes com sexo/gênero/desejo. Tais identidades “são fabricadas por meio da marcação da diferença. Essa marcação da diferença ocorre tanto por meio de sistemas simbólicos de representação quanto por meio de formas de exclusão social” (WOODWARD, 2007, p. 39). Neste sentido, a identidade não é oposta a diferença, mas dependente dela. As identidades só adquirem sentido por meio da linguagem e dos sistemas simbólicos pelas quais elas são representadas. Além disso, a identidade é relacional. A sodomia, como uma identidade atribuída a um corpo que pratica uma subversão sexual e de gênero, depende, para existir, de algo fora dela, de algo que ela não é, mas que fornece as condições para ela existir. A identidade, portanto, é marcada pela diferença.

Identidade e diferença são resultados de atos da criação linguística, isto é, não são elementos da natureza, não são essências e muito menos coisas que estão à espera de serem

reveladas, respeitadas ou toleradas. A identidade e a diferença são criações do mundo social e cultural que são reiteradas constantemente criando a ilusão de sujeitos e corpos estáveis e coerentes com as normas (SILVA, 2007, p 76).

Cabe constatar, no entanto, tal como ocorre como a linguagem, a identidade está sempre escapando. A fixação é uma tendência e, ao mesmo tempo, uma impossibilidade. A possibilidade de “cruzar fronteira” e de “estar na fronteira”, de possuir uma identidade ambígua, indefinida, é uma demonstração do caráter “artificialmente” imposto das identidades fixas (SILVA, 2007, p. 89).

Essa fluidez pode ser observada, por exemplo, no *Título XVI, Lei XV da Terceira Partida* em que trata de homens andrógenos e travestidos, segundo tal lei “*ome que aya natura de varon e de mugier, o que ande em semeianza de mugier*” estavam no rol de proibições para servirem como testemunhas em processos. De acordo com Marcelo Lima (2010), tal proibição justificava-se não só pela lógica da transgressão à sexualidade, mas, sobretudo, a ligação de tais corpos às mulheres e a passividade.

O que quero evidenciar a partir da potencialidade de tal enunciado é que tais corpos deslizam, escapam e rompem a fixidez de uma identidade imposta. E mais que isso, parece-me que tais corpos andrógenos e travestidos de mulher não são estigmatizados como são os sujeitos sodomitas. As marcas corporais de gênero tão evidentes em tais sujeitos não são vistas como um pecado-crime-erro dentro da sociedade castelhana-leonesa a ponto de serem mortos ou castrados. Tais corpos não são “sodomizados” por materializar uma performance de sexo/gênero não binária e fluida.

O travestismo masculino que aparece em cena pode obedecer a situações diversas, que nem sempre supõe uma

reivindicação de uma orientação sexual homoerótica e nem sempre pressupõe uma suposta sodomia. “A fixação é uma tendência e, ao mesmo tempo, uma impossibilidade” (SILVA, 2007, p. 30). A evidente artificialidade dos sujeitos travestidos denuncia a — menos evidente — artificialidade de todas as identidades.

3.3. Sodomia: a masculinidade abjeta e estigmatizada

Como já ficou evidente nas linhas anteriores, no medievo vários são os corpos que não importam, várias são as vidas classificadas como “abomináveis” e colocadas às margens. Diversos são os sujeitos colocados no campo da abjeção, sob o estigma de menos humano, a quem se nega até mesmo o direito de viver. Corpos sodomitas são os abjetos e estigmatizados, é a masculinidade subalterna e/ou desviante.

Entendemos as masculinidades como configurações de práticas que são realizadas na ação social e, dessa forma, podem se diferenciar de acordo com as relações de gênero em um cenário social particular” (CONNELL; MESSERSCHMIDT, 2013, 241). As masculinidades¹⁴ é uma construção histórica e social, “uma identidade de gênero culturalmente determinada e socialmente funcional” (TOLSON, 1989). Não existe uma masculinidade “universal”, mas uma diversidade de experiências masculinas em diferentes épocas e sociedades.

A construção das masculinidades relaciona-se direta e inversamente passando pela negação de todas as caracte-

14 Utilizo o termo masculinidade no plural para demonstrar a grande variedade de significados que existem em torno da palavra. A ideia é, assim como fez o historiador Bruno Alvaro (2008) em sua dissertação de mestrado, evidenciar que se trata de um campo cujas abordagens são múltiplas, sem precisões e conceitos definidos. Ao usar o termo no plural, nós reconhecemos que masculinidade significa diferentes coisas para diferentes grupos de homens em diferentes momentos.

terísticas que possam aproximar-se do gênero feminino e também se relaciona com outras identidades masculinas em relações de dominação: o pai que é mais homem que o filho, o patrão que o empregado, o marido que o namorado, e no nosso caso, o não sodomita do sodomita, estipulando-se relações de poder que levam à produção de masculinidades (SPARTACUS, 2011, p. 203).

Dito isto, consideramos a sodomia como um estilo de masculinidade que é tida por abjeta e estigmatizada. A abjeção pode ser considerada o lugar social em que se relega aqueles que são considerados perigosos para o bom funcionamento da sociedade, à ordem social e à política. “A abjeção, em termos sociais, constitui a experiência de ser temido e recusado com repugnância, pois sua própria existência ameaça a visão homogênea e estável do que é a comunidade” (MISKOLCI, 2009, p. 150).

Tais alegações podem ser vislumbradas no *Título XX, Lei I* da Sétima Partida, quando afirma que por causa de tais práticas ou erros,

nacen del muchos males, e denuesta, e desfama assi mismo el que lo faze. Ca por tales yerros enuia “nuestro Señor Dios” sobre la tierra, donde lo fazen, fambre, e pestilencia, etormentos, e otros males muchos, que non podria contar (SÉTIMA PARTIDA, Título XXI, Lei I, p. 476).

Em linhas gerais, a abjeção seria a fobia do inominável, que seria anterior à simbolização. É o insignificável, aquele que precede o narcisismo, logo, é inominável. O abjeto nos confronta a nossas tentativas mais antigas de nos separar da entidade materna antes mesmo de existir fora dela graças à autonomia da linguagem” (KRISTEVA, 1989).

O abjeto está ligado a esta fobia, este medo inominável, esta incapacidade de produzir metáforas com os signos

que conduzem o fóbico a produzir o medo do inominável. O sujeito abjeto é o inominável, aquele que vive além da norma e das fronteiras do definível e do indefinível. Para Butler (2016), a abjeção se relaciona com “todo tipo de corpos cujas vidas não são consideradas ‘vidas’ e cuja materialidade é entendida como não importante”.

Além de ser abjeta, a sodomia é também colocada sob o estigma de menos humano. A palavra “estigma” representa algo de mal, que deve ser evitado, uma ameaça à sociedade, isto é, uma identidade deteriorada por uma ação social. Para Goffman (1993, p. 11), “*la sociedad establece los medios para caracterizar a las personas y el complemento de atributos, que se perciben como corrientes y naturales a los miembros de cada una de esas categorías*”. Assim, os sujeitos que se desviam das normas, daquilo que é estabelecido como correto, natural, são estigmatizados, taxados como um mal que perturba a ordem social e que deve ser eliminado.

Ainda, segundo Goffman (1993, p. 13), o estigma é um atributo que produz um amplo descrédito na vida do sujeito; em situações extremas, é nomeado como “defeito”, “falha” ou desvantagem em relação ao outro; a sodomia, como um estilo desviante de masculinidade, torna-se algo “nocivo”, algo que está fora do parâmetro daquilo que a sociedade medieval toma como padrão. A sodomia é um desvio funcional porque permite aos homens afirmar seus papéis de gênero a partir da negação.

Parece-me que durante o século XIII em Castela e Leão existe uma disputa e/ou um duelo múltiplo e complexo de masculinidades (LIMA, 2010, p. 182). A partir de uma análise bem detalhada dos códigos alfonsinos, Marcelo Lima (2010, p. 180) concluiu que a masculinidade hegemônica no reino castelhano-leonês ou o comportamento masculino

“ideal” esperado e normatizado nas obras legislativas estava fortemente atrelada à vida conjugal. Ter filhos, vincular-se às mulheres, produzir e manter laços familiares e sustentando-os no que fosse preciso, estes eram (em linhas gerais) os denominadores comuns dos homens ibéricos medievais.

Neste sentido, qualquer homem que não se encaixasse em algumas dessas categorias era colocado nas margens, vistos como desprezíveis, e, portanto, subalternos. Este modelo hegemônico de masculinidades conclama homens a seguirem tais adjetivações. É importante destacar que essas adjetivações se referem a apenas um, dentre vários outros, estilo de masculinidade hegemônica. O que queremos dizer é: existem diversos estilos de masculinidades hegemônicas em Castela do século XIII e não apenas um. Queremos destacar a pluralidade de hegemonias e subalternidades. A ideia é se opor a um conceito universal de masculinidade hegemônica. Estamos cientes que em um mesmo contexto social são produzidos diferentes modelos/estilos de masculinidades, tanto hegemônicas quanto subalternas.

Partimos do princípio de que as masculinidades desviantes, e no nosso caso em específico, a sodomia, são efeitos do discurso religioso e monárquico, construídos em oposição as masculinidades hegemônicas. Tais discursos (re)criam e mantem as classificações e hierarquizações de gênero que, por sua vez, geram a ilusão de sujeitos estáveis, identidades sociais e comportamentos coerentes e regulares com aquilo que é tido como “natural” e/ou normal.

Fátima Ceccheto (2004, p. 66) afirma que é sobre a emasculação de outros que se constrói um tipo de masculinidade hegemônica. Na medida em que se confere uma masculinidade socialmente valorizada, certos grupos masculinos negam outras versões de homem, transforman-

do-as em desprezíveis. É o que acontece com a sodomia, considerada como desviante daquilo que era idealizado como modelo, acaba colocando-a sob o estigma do menos humano e algo que deveria ser exterminado, não só por ser algo subalterno, mas, por ser um pecado “contra a natureza” que traria a ira divina sobre a terra e que colocava em perigo a comunidade na qual eles estavam inseridos.

3.4. “Em defesa da sociedade” contra o pecado-crimeiro da sodomia

Toda a vida e visão de mundo dos homens e das mulheres medievais giravam em torno da permanente presença do pecado. Ele dominava toda a rede de relações nas quais os sujeitos se moviam e se representavam, a comunidade a que pertenciam eram, antes de tudo, uma comunidade de pecadores. O pecado estabelece a dinâmica das relações entre alma e corpo, que constituem a “persona” medieval” (CASAGRANDE; VECCHIO, 2002, p. 337).

O pecado é uma palavra, uma ação ou um desejo contrário não só a lei divina, mas a secular. O pecado consiste em um ato “desordenado”, que responde a um fim diferente daquele ao qual este ato deveria responder. Pecar significa agir sem se conformar a lei divina, e conformar-se a lei divina significa seguir um princípio de racionalidade e de finalidade universal, que é a marca deixada por Deus no mundo.

Os pecados de luxúria, na qual estava inserida a sodomia, constituíam, segundo Bazán (2012), os chamados “pecados públicos” considerados muito perigosos por ofender a Deus e trazer a sua ira sobre a terra em que viviam os transgressores tal como aconteceu em Sodoma e Gomorra.

Ao entender a lei como aquela que mantém a ordem pública e proveniente de Deus, a sodomia, enquanto “infração” e pecado-crime, passa a ser não mais uma ofensa apenas à vítima, mas a toda a comunidade, acarretando um abalo à paz social. Assim, o rei passa a ter suas ações legitimadas em um discurso ou em uma guerra “em defesa da sociedade” contra os inimigos públicos.

Dito isto, não é possível entender a criminalização da sodomia sem se levar em conta as intrínsecas relações entre pecado e delito, entre aspectos morais, jurídicos e religiosos (LIMA, 2018, p. 167). A dicotomia entre pecado e crime não era rigidamente estabelecida no medievo e variava de acordo com diversas circunstâncias. As crenças em relação ao pecado não estavam dissociadas da presença de um Deus criador e legislante (LIMA, 2010, p. 136).

Não é uma tarefa fácil diferenciar “pecado” e “crime” para o período medieval. Conforme Bartolomé Clavero (1984) haveria uma diferença fundamental entre pecado e crime, já que o primeiro seria uma ação que transgredia textos e normas de natureza religiosa, enquanto que o segundo, seria também uma ação transgressora, mas das normas que derivavam do código jurídico.

No entanto, na prática, desde o século XII, não se vê uma evidente diferença entre os dois conceitos, uma vez que a influência do cristianismo católico era tal que qualquer pecado marcado pela religião era quase imediatamente considerado um crime no código jurídico.

Ao refletir sobre esta questão, Jesús Moya (2012) aponta a diferença entre as duas categorias, afirmando que “pecado” significava transgredir a lei de Deus, enquanto que “crime” seria a violação da lei humana criminal, podendo ser pública ou privada. Assim, o crime poderia ser cometido contra os homens, contra sua pessoa ou contra Deus.

Também discutindo sobre esta problemática temos Iñaki Bazán (2012, p. 447), que define o crime como uma ofensa com um triplo nível de transgressão: a Deus (nível moral), ao bem comum (nível social ou público) e à vítima (nível pessoal). Mas, em algumas categorias de crimes como os de natureza sexual, também não há distinção clara entre os dois termos, havendo “leis criminais mistas” sobre as quais prevaleciam jurisdição divina e secular.

É justamente dentro deste interim que se insere a sodomia, como um “pecado-crime-erro” contra Deus, ao bem comum e a própria vítima ou *persona* que a pratica. Um pecado/crime da luxúria que subverte a ordem natural e divina de Deus, ligada a conjugabilidade e consequentemente a ideia de procriação. Como uma subversão e violação sexual e de gênero.

Quando afirmo que a sodomia é uma violação ou um desvio de gênero, significa dizer que ela rompe, transgri-de, escapa, desliza e desvia das atitudes e papéis sexuais e de gênero considerados e legitimados como masculinos. A relação homoerótica entre homens rompe com as normas regulatórias de gênero e aponta para a possibilidade de vivenciar ou performar o sexo/gênero de outra maneira. “A sodomia masculina possuía um alto poder disruptivo, afetando o plano divino e a imagem de Deus, um ser masculino da qual o homem mortal é espelho e que a sodomia desfigura” (LIMA, 2018, p. 177). Por isso ela deveria ser negada, contida e suprimida.

Tal pecado, como assinala Oscar Guasch (2007) permite compreender a sexualidade tida como correta, recomendável e baseada, especialmente, nos preceitos cristãos. Além disso, para Guasch, a acusação da sodomia se converte em mais um dispositivo de controle social bus-

cando alcançar suprimir as diferenças e conseguir uniformizá-las. A proibição e punição concreta e efetiva da afetividade intermasculina.

Como bem constatou Marcelo Lima (2010, p. 147), as leis alfonsinas incorporaram um processo universalizante e androcêntrico das transgressões e pecados-crimes de sua época. A criminalização de algumas práticas sexuais foi feita a partir de paradigmas culturais que viam o sexo e a sexualidade como destino a ser cumprido pela natureza. A visão teológica da sexualidade, voltada exclusivamente para a reprodução, estava presente no discurso jurídico alfonsino e foi um critério fundamental no processo de criminalização para inúmeras práticas.

Doravante, ao analisar as classificações das transgressões sociais na legislação alfonsina durante o século XIII, Lima (2010, p. 136) afirma que, em relação as *Partidas*, a noção de pecado segue parcialmente uma perspectiva teológica-religiosa, “baseada numa ética de culpa, de uma cultura da responsabilidade pelas altas realizadas que deveriam ser assumidas e punidas”.

Em uma das versões da Partida que é por mim utilizada (editada por Gregório Lopez), Alfonso X não se isenta de classificar os pecados conforme a gravidade das transgressões. Assim, no Título V da Primeira Partida ele ordena os pecados em grandes, medianos e menores.

Os pecados grandes eram “*matar ome a sabiendas e de grado* (homicídio voluntário), o *fazer simonia en orden, o ser hereje*”. Os pecados medianos eram o “*adulterio, fornicio, falso testimonio, robo, furto, soberuia, auaricia, que se entiendo por escasseza, saña de luengo tiempo, sacrilejo, perjuro, beodez cotidiana, engaño en dicho o en fecho, de que viene mal a outro*”. Já os pecados menores seria quando

“alguno come, o beue, masque non deue, o fabla, o calla mas que le conuiene, o quando responde asperamente al pobre que le pide la limosna. Otrosi, quando alguno es sano, e non quier ayunar el tiempo que ayunan los otros (PRIMEIRA PARTIDA, Título V, Lei XXXIII, p. 95).

Vejamos a tabela:

Pecados Pequenos	Pecados Medianos	Pecados Grandes
Gula	Falso testemunho	Homicídio voluntário
Falar ou calar inconvenientemente	Roubo	Simonia
Maltratar um pedinte	Soberbia	Heresia
Não ajudar os necessitados	Avareza	
Chegar tarde à Igreja	Ira	
Não visitar os presos e enfermos	Sacrilégio	
Semear a discórdia	Perjúrio	
Conceder comida demasiadamente ao pobre	Embriaguez	
Dizer palavras de escárnio em vão e dentro da Igreja	Enganar com palavras ou atos	
Descuprimento do juramento	Fornicação (“fornício”)	
Maledicência	Adultério	

Tabela 1: Classificação dos Pecados no discurso jurídico alfonsino

Fonte: Lima, 2010.

Percebe-se, então, o registro de uma representação e de entendimento do pecado como uma espécie de rompimento do pactualismo para a vida social. Assim, sujeitos considerados desviantes eram tidos como perigosos que colocavam em perigo a estabilidade social.

CONCLUSÕES TRANSITÓRIAS

Quero finalizar este livro afirmando que as conclusões que serão aqui postas nunca são estanques, fixas e estáveis, elas estão sujeitas e abertas às desconstruções. Elas são fragmentadas, ambíguas, contingentes e dinâmicas. Além disso, ela atua e aponta para várias direções, mas tenta, sobretudo, desestabilizar, desnaturalizar e desconstruir várias certezas e regimes de verdade produzidas sobre o medievo. Principalmente sobre os corpos, gêneros e as diversas sexualidades em períodos não-modernos. Tento mostrar, ao decorrer dos capítulos, que a sociedade ibérica medieval foge as chamadas e equivocadas estabilidades.

Neste sentido, busquei mostrar, através da análise do discurso jurídico alfonsino, que eles agem (re)construindo subjetividades e corpos — como o gênero é construído a partir do corpo e como esse corpo é também uma produção discursiva. Os códigos legislativos que aqui por mim foram analisados (*Las Siete Partidas* e *Fuero Real*) estão inseridos no período em que as monarquias medievais se tornavam cada vez mais complexas e no momento em que elas assumiam atribuições cada vez mais amplas frente aos seus interesses internos e às demandas não só sociopolíticas.

Dito isto, tais códigos foram aqui compreendidos enquanto práticas discursivas, ou seja, “um conjunto de discursos em movimento, segundo um corpo de regras que, sendo socialmente autorizadas, anônimas e anteriores a qualquer con-

ceituação explícita sobre si mesmas, comandam maneiras de perceber, julgar, pensar e agir” (VEIGA-NETO, 2016, p. 95).

O discurso jurídico, então, não é apenas regulador, mas, sobretudo, (re)constituídor de realidades e sujeitos. São discursos atravessados por poderes que atuam na sujeição e produção de corpos. Poderes estes que são aqui concebidos em sua forma positiva, como produtores de efeitos e verdades, que não somente domina, reprime e coíbe, mas, sobretudo, produz. É o lugar de produção de verdades, de constituição de sujeitos e subjetividades. Ao atuar na fabricação de formas de verdades, acabam elaborando saberes sobre a sodomia e, por conseguinte, legitimando discursos sobre ela, sobre práticas, corpos e sujeitos. Além de manterem as assimetrias sexuais e de gênero.

Por conseguinte, tais discursos são também encarados como dispositivos performativos de controle, isto é, “a prática reiterativa e citacional pela qual o discurso produz os efeitos que ele nomeia” (BUTLER, 1993, p. 20). As sociedades constroem normas que regulam e materializam o sexo dos sujeitos e que essas “normas regulatórias” precisam ser constantemente repetidas e reiteradas para que tal materialização se concretize.

Tais normas, como bem apontou Guacira Lopes Louro (2015, p. 92), são invenções sociais. E como acontece com quaisquer outras normas, alguns sujeitos e corpos as repetem e reafirmam e outros delas buscam escapar e todos estes investimentos de subversão, (re)invenção funcionam e são tramados através de redes de poder.

Ao realizar a descrição da sodomia como “*pecado, en que caen los omes yaziendo unos com otros, contra natura, e costumbre natura*” (*Sétima Partida*, Tomo VII, Título XXI, p. 476) tal enunciado atua de modo performativo, ou seja,

não somente descreve o sujeito sodomita, mas, ao mesmo tempo, o produz como não natural e desviante das normas.

Os sistemas jurídicos de poder produzem os sujeitos que subsequentemente passam a representar. O poder é mais do que uma permuta entre os sujeitos ou relação de inversão constante entre um sujeito e outro. Neste sentido, as normas jurídicas alfonsinas e a sua utilização, integram as tecnologias positivas do poder atuando na fabricação de saberes, verdades, corpos, gêneros e sexualidades, legitimando determinadas práticas e comportamentos. Um poder que é, enfim, um poder positivo, um poder que fabrica, um poder que observa, um poder que sabe e um poder que se multiplica a partir de seus próprios efeitos (FOUCAULT, 1998).

Destarte, evidencio principalmente as diversas possibilidades de performar as masculinidades na sociedade castelhano-leonesa ressaltando que são muitas as maneiras de ser homem e mulher naquela sociedade. São vários os estilos de masculinidades e a sodomia é justamente um, dentre vários outros, estilos. Ela é aqui entendida como uma categoria incoerente, instável, ambígua, vazia e transbordante. Vazia porque o significado do termo é, ou foi por muito tempo, impreciso. Inicialmente a sodomia era um conceito teológico, que servia apenas para se referir a uma variedade de atividades sexuais. Transbordante justamente por não possuir um conteúdo fixo, visto que pode ganhar configurações diversas a depender do contexto sócio-histórico na qual está inserida.

Dito isto, a sodomia foi e é aqui compreendida de variadas maneiras e de múltiplas perspectivas. Primeiramente, a sodomia, ao contrário da homossexualidade, não é compreendida aqui como categoria identitária, a noção de

orientação e/ou identidade sexual que nos é tão cara hoje não existia no período medieval. A sexualidade era pensada em termos de práticas sexuais vistas como naturais ou antinaturais, mas não de normatividade heterossexual.

Entretanto, mesmo não afirmando que ela não se trata de uma categoria identitária, de uma autoafirmação do sujeito sobre si mesmo, não se pode ignorar que ela se trata de uma identidade generificada atribuída e/ou imposta a corpos que praticam determinadas condutas, comportamentos que são tidos como desviantes, não naturais e incoerentes com sexo/gênero/desejo. Tais identidades “são fabricadas por meio da marcação da diferença. Essa marcação da diferença ocorre tanto por meio de sistemas simbólicos de representação quanto por meio de formas de exclusão social” (WOODWARD, 2007, p. 39).

Além disso, parto do princípio de que a sodomia não é somente uma transgressão sexual ilícita e pecaminosa, mas, principalmente um estilo de masculinidade que é tido como “desviante” das normatizações de gênero prescritas a época. Um pecado-crime-erro da luxúria e contrário à natureza por opor, como se observou, a troca entre o macho e a fêmea, algo comum a todos os animais, e por não contribuir para a conservação da vida humana. Assim, tanto na ordem operativa quanto na especulativa, é um erro sério, pois além de violar a ordem natural, injuria também a Deus, o ordenador da natureza e de quem vem a ordem natural.

Tratava-se de uma transgressão ou inversão sexual e de gênero, uma ruptura da ordem natural, social e conjugal e comportamental de atos sexuais considerados normais e complementares entre homens e mulheres, ambos vistos como grupos assimétricos e hierarquizados do ponto de vista da performance sexual e de gênero.

A sodomia, portanto, representava uma ofensa a Deus e a moral. Enquanto pecado, delito e erro, era ao mesmo tempo transgressão da ordem moral, pública e cósmica. Por seu caráter ilícito e desviante contrariava os preceitos da cristandade do período e, por isso, poderia trazer (como já foi demonstrado anteriormente) o castigo de Deus sobre a terra. Desta forma, tal categoria supostamente colocava em perigo a comunidade, passível de ser punida com a castração e morte.

Tais penalidades eram justificadas em um discurso “em defesa da sociedade”, pois a sodomia, enquanto “infração” e pecado-crime, passa a ser não mais uma ofensa apenas à vítima, mas a toda a comunidade, acarretando um abalo à paz social. Assim, o rei passava a ter suas ações legitimadas em um discurso ou em uma guerra “em defesa da sociedade” contra os inimigos públicos.

Além disso, a lei possuía um caráter “normativo” e pedagógico. Educava, empunhava limites e interditava. Neste sentido, a intimidação foi alcançada pela imposição de castigos corporais cruéis e pela representação pública de sua aplicação. Era como assistir a uma aula prática sobre as consequências do comportamento ilícito e desordenado.

Assim, os cidadãos eram educados por uma “pedagogia do medo”, baseada tanto em princípios morais quanto em conformidade com a ordem pública. Além disso, as execuções públicas também serviram como propaganda do exercício do poder monárquico. O processo de criminalização da sodomia era, também, uma estratégia de controle social e mais uma tentativa de (re)afirmação do exercício do poder monárquico.

Por fim, a sodomia é também um estilo de masculinidade abjeta e estigmatizada. O abjeto está ligado a esta

fobia, este medo inominável, esta incapacidade de produzir metáforas com os signos que conduzem o fóbico a produzir o medo do inominável. O sujeito abjeto é o inominável, aquele que vive além da norma e das fronteiras do definível e do indefinível. Para Judith Butler (2016), a abjeção se relaciona com “todo tipo de corpos cujas vidas não são consideradas ‘vidas’ e cuja materialidade é entendida como não importante”.

Neste trabalho procurei considerar as masculinidades sempre no plural, apontando as diferentes possibilidades de ser e/ou performar o homem e o masculino. Busquei realizar um estudo sobre os homens e as relações de poder entre os gêneros tentando fugir de uma lógica binária que atualmente tem sido fortemente criticado pelas teorias feministas e, mais recentemente, pelas teorias *queer*. Como bem afirmou Figueroa-Perea (2004, p. 22-34), investigar sobre masculinidades significa não apenas apreender e analisar os signos e significados culturais disponíveis sobre o masculino, mas também discutir preconceitos e estereótipos e repensar a possibilidade de construir outras versões e sentidos.

Para finalizar, afirmo que estou consciente de que meu texto é repetitivo em algumas partes, realizo uma retomada constante de questões conceituais em torno de termos como gênero, masculinidade, sodomia, dentre outros. Faço isso para acrescentar algo novo, para acréscimo de conhecimento, que foi surgindo ao longo da escrita deste texto. Assim sendo, espero que este livro te faça pensar, que lhe proponha questões, que lhe coloque dúvidas, que torça o seu olhar e que desconstrua o que tinha como certeza e verdade.

REFERÊNCIAS

Documentação

FUERO REAL DEL REY DON ALONSO EL SABIO. Opúsculos legales del Rey Don Alfonso El Sabio, publicados y cotejados com varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia. Tomo II. Madrid: En la Imprenta Real, 1886.

BERNÍ Y CATALÁ, J. *Las Siete Partidas...* Edición de Valencia: Imprenta de Benito Monfort, 1767. Edição disponível na Biblioteca Virtual de Pensamento Político Hispânico Saavedra Fajardo.

Bibliografias consultadas

ALVARO, Bruno Gonçalves. *A Construção das Masculinidades em Castela no Século XIII: Um Estudo Comparativo do Poema de Mio Cid e da Vida de Santo Domingo de Silos*. Rio de Janeiro, 2008. Dissertação (Mestrado em História Comparada) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

APARECIDA DE SOUZA, H.; HESPANHOL BERNARDO, M. Transexualidade: as consequências do preconceito escolar para a vida profissional. *Bagoas - Estudos gays: gêneros e sexualidades*, v. 8, n. 11, p. 157-175, 2014.

BARROS, José D'Assunção. Os conceitos na história: considerações sobre o anacronismo, *Ler História*, n. 71, p. 155-180, 2017.

BÁZAN DÍAZ, Iñaki. La construcción del discurso homofóbico en la Europa cristiana medieval. *En la España medieval*, N. 30, 2007, p. 433-454.

BERNAL, José Sánchez-Arcilla. La “teoría de la Ley” en la obra legislativa de Alfonso X el sábio. *Alcanate: Revista de estudos Alfonsies*, n. 6, p. 81-123, 2008.

BLOCH, Marc. *Apologia da história ou O ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BRAY, Alan. *Homosexuality in Renaissance England*. London: Gay Men's Press, 1982.

BUTLER, Judith. *Bodies that matter. On the Discursive Limits of “Sex”*. New York: Routledge, 1993.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BUTLER, Judith. *Deshacer el género*. Barcelona/Buenos Aires/México: Paidós, 2004.

BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo. In: LOURO, Guacira Lopes (Org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 1999. p. 151-172.

BOTTON, Fernando Bagiotto. A construção discursiva dos sexos e da sexualidade na modernidade a partir de Butler e Foucault. *Revista Bagoas: Estudos gays, gênero e sexualidades*, Natal, v. 9, n. 13, p.177-194, jul/dez, 2015.

CANTIZANO PÉREZ, Félix. Eros proibido: transgresiones femeninas en la literatura española anterior al siglo XVIII. *Analecta Malacitana (AnMal electrónica)*, n. 32, p. 197-232, 2012.

CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

CAVALHEIRO, Gabriela da Costa. SILVA, Daniele Gallindo. Corpos que falam, corpos que calam: um estudo comparativo das personagens Rymenhild, de King Horn, e a donzela, de Armer Heinrich, de Hartmann Von Aue. *Revista de História Comparada*, v. 04, n. 02, p. 72-94, 2010.

CECCHETTO, Fátima Regina. *Violência e estilos de masculinidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2008.

CHIFFOLEAU, J. Direito(s). In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (org.). *Dicionário temático do ocidente medieval*. São Paulo: Edusc, 2006.

CLAVERO, Bartolomé. Religión y derecho: mentalidades y

paradigmas. *Historia. Instituciones. Documentos*, n. 11, p. 67-92, 1984.

COELHO, Maria Filomena. Revisitando o problema da centralização do poder na Idade Média. Reflexões historiográficas. In: ALMEIDA, Neri de Barros; NEMI, Ana Lúcia Lana; PINHEIRO, Rossana Alves Baptista. (Orgs). *A construção da narrativa histórica: Séculos XIX e XX*. Campinas, SP/ São Paulo, SP: EdUnicamp/Fap-Unifesp, 2014. p.34-62.

COELHO, Maria Filomena. Entre Bolonha e Portugal: a experiência política do conceito de iurisdictio (séculos XII e XIII). *Revista da Faculdade de Direito-UFPR*, v. 61, n. 2, maio/ago. 2016, p. 61-93.

DEL PRIORE, Mary. Dossiê: a história do corpo. *Anais do Museu Paulista*, São Paulo, v. 3, p. 14 - 15, jan./dez. 1995.

FISCHER, Rosa Maria Bueno. A análise do discurso: para além de palavras e coisas. *Educação & Realidade*, v. 20, n. 2, p. 18-37, jul./dez. 1995.

FISCHER, Rosa Maria Bueno. Foucault e a análise do discurso em educação. *Cadernos de Pesquisa*, Rio de Janeiro, n. 114, p. 197-223, 2001.

FONSECA, Márcio Alves da. *Michel Foucault e o direito*. São Paulo: Saraiva, 2012.

FORTES, Carolina Coelho. É Possível Uma História Medieval de Gênero? Considerações a Respeito da Aplicação do Conceito Gênero em História Medieval. In: Seminário Inter-

nacional Fazendo Gênero, 07., 2006, Florianópolis. *Anais...* Florianópolis: Ufsc, 2006. p. 01 - 07.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 1977.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. 13ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau, 2013.

FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do saber*. 8. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade 1: a vontade de saber*. 3ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2015.

FOUCAULT, Michel. *Subjetividade e Verdade: curso no Collège de France (1980-1981)*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016

GOLDBERG, Jonathan. *Sodometries: Renaissance Texts, Modern Sexualities*. Stanford: Stanford University Press, 1992.

GROSSI, Paolo. *A ordem jurídica medieval*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

GUASCH, Oscar. Sodomia: do pecado ao delito. In: GUASCH, Oscar. *La crisis de la heterosexualidad*. Laerte: Barcelona, 2007, p. 39-61.

HERGEMÖLLER, Bernd. *Sodom and Gomorrah: on the*

everyday reality and persecution of homosexuals in the Middle Ages. London: Free Association Books, 2001.

JORDAN, Mark. *The Invention of Sodomy in Christian Theology*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.

JENKINS, Keith. *Re-thinking History*. Londres: Routledge.

JESUS, Cassiano Celestino de. O que é a teoria queer? Notas introdutórias de um saber subalterno, subversivo e contra-hegemônico. *Veredas da História*, v. 9, n. 2, p. 21-34, dez, 2016.

JESUS, Cassiano Celestino de. *(Des)problematizando a idade média: reflexões sobre a perspectiva do gênero na medieval brasileira (2000-2015)*. Sergipe, 2017. Monografia. – CECH (Centro de Educação e Ciências Humanas) Departamento de História (DHI), Universidade Federal de Sergipe (UFS), Sergipe, 2017.

JUSTEN, Paula de Souza Valle. A construção historiográfica da imagem do rei sábio. *Revista Ars Histórica*, n. 15, p. 62-76, jul/dez. 2017.

JÚNIOR, Durval Muniz de Albuquerque. *História: a arte de inventar o passado*. Ensaios de teoria da História. 2007. Bauru, Edusc.

KANTOROWICZ, E. *Os Dois Corpos do Rei - um estudo sobre Teologia Política Medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC-RIO, 2006.

KLEINE, M. *El Rey que esfermosura de Espanna: imagens do poder real na obra de Afonso X, o Sábio (1221-1284)*. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

LACARRA LANZ, Eukene. Representaciones de homoerotismo feminino en algunos textos literarios medievales. *Estudios humanísticos. Filología*, n. 32, 2010, p, 81-103.

LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. *Uma história do corpo na Idade Média*. Tradução de Marcos Flamínio Peres. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

LIMA, Marcelo Pereira. *O Gênero do adultério no discurso jurídico do governo de Afonso X (1252-1284)*. 2010. 361 f. Tese (Doutorado) – Programa de pós-graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.

LIMA, Marcelo Pereira. Comparando a fabricação de códigos afonsinos: o Espéculo, o Fuero Real e as Siete Partidas. *Revista de História Comparada*. Programa de Pós-graduação em História Comparada/UFRJ. Ano 9, v. 9, n. 1, p. 06-42, 2015.

LIMA, Marcelo. Da Sodomia Feminina: revisitando a ejecutoria sobre Catalina de Belunce. In: LIMA, Marcelo (Org.).

Estudos de Gênero e História: transversalidades. Salvador: UFBA, 2018.

LOURO, Guacira Lopes. Gênero, sexualidade e poder. LOURO, Guacira Lopes. *Gênero, sexualidade e educação. Uma perspectiva pós-estruturalista*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997, p. 14.

LOURO, Guacira Lopes. Pedagogias da sexualidade. In: LOURO, G. L. (Org.). *O Corpo Educado: pedagogias da sexualidade*. 2^a. ed., Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 07-34.

LOURO, Guacira Lopes. Teoria *queer*: uma política pós-identitária para a educação. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v.9, n.2, p.541-553. 2001.

LOURO, G. L. Foucault e os estudos queer. In: RAGO, M.; VEI-GA-NETO, R. *Para uma vida não fascista*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. p. 135-142.

LOURO, Guacira Lopes. *Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

MACEDO, José Rivair. Afonso, o sábio, e os Mouros: uma leitura das Siete Partidas. *Anos 90*, Porto Alegre, n. 16, p. 71-92, 2001.

MACDONALD, Robert. Problemas políticos y derecho alfonso considerados desde três puntos de vista. *Anuario de Historia del Derecho Español*. Tomo IV, 1984, p. 25-53.

MATOS, Maria Izilda Santos. *Meu lar é o botequim*: alcoo-

lismo e masculinidade. São Paulo: Editora Nacional, 2001;
MATOS, Maria Izilda. Por uma história das sensibilidades:
em foco – a masculinidade. *História. Questões e Debates*.
Curitiba: UFPR, v.1, n.1, 1980.

MEYER, Dagmar. Gênero e Educação: teoria e política. In:
LOURO, Guacira Lopes.;NECKEL, Jane. Felipe; GOELLNER,
Silvana Vilodre. (Org.) *Corpo, gênero e sexualidade: um de-
bate contemporâneo na Educação*. Petrópolis: Vozes, 2003.

MILLS, Robert. *Seeing Sodomy in the Middle Ages*. Chicago:
University of Chicago Press, 2015.

MISKOLCI, Richard; PELÚCIO, Larissa. Fora do Sujeito e
Fora do Lugar: reflexões sobre performatividade a partir
de uma etnografia entre travestis. *Gênero*, v. 07, p.257-267,
2007.

MISKOLCI, Richard. A Teoria Queer e a Sociologia: o desafio
de uma análise da normalização. *Sociologias*. Porto Ale-
gre, URGs, n. 2, 2009, p. 150-182.

MOLINA, Fernanda. Juego de artificios. Prácticas jurídicas
y estrategias judiciales frente al fenómeno de la sodomía
en la España moderna. *Prohistoria*, Año XVIII, núm. 24, dic.
2015.

MORAIS, Ricardo Manoel. *Direito e norma em Michel Fou-
cault*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.

MOTA, Bruna Oliveira. *Sexo, Punição e Poder monárquico:
um estudo das Práticas Sexuais em Castela através da aná-*

lise das Siete Partidas (século XIII). Monografia. – CECH (Centro de Educação e Ciências Humanas) Departamento de História (DHI), Universidade Federal de Sergipe (UFS), Sergipe, 2015.

MOTA, Bruna Oliveira. *E por esta razon conuino que fuessen los Reyes, e lo tomassen los omes por Señores: Uma análise da Legitimidade, Autoridade e Poder no reinado de Alfonso X através das suas redes de negociações senhoriais (1252-1284)*. São Cristóvão, 2018. Dissertação – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2018.

MOYA, Jesús. Pecado y delito: de la religión al ordenamiento jurídico. In: LÓPEZ OJEDA, Esther. *Los caminos de la exclusión em la sociedade medieval: pecado, delito y represión*. XXII Semana de Estudios Medievales Nájera, del 1 al 5 de Agosto de 2011. Instituto de Estudios Riojanos, Gobierno de La Rioja, Logroño, 2012, p. 375-379.

MUCHAIL, Salma. *Foucault, simplesmente*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

O'CALLAGHAN, Joseph F. *El Rey Sabio: el reinado de Alfonso X de Castilla*. Universidad de Sevilla, 1999.

OLIVEIRA, Jorge Gabriel Rodrigues de. **A Configuração Foral Castelhana nos Séculos XII e XIII e o Sonho da Reconquista Jurídica nos Moldes do Realengo do Rei Sábio**. In: ENCONTRO DE HISTÓRIA REGIONAL DA ANPUH/RIO, 14., 2010, Rio de Janeiro. *Anais...* Rio de Janeiro: Anpuh, 2010. p. 1-12.

ORTEGA BAÚN, Ana Estefanía. *Sexo, Pecado, Delito. Castilla de 1200 a 1350*. Madrid: Bubok Publishing, S.L., 2011.

PANATERI, Daniel. Las espadas el vicariato divino em Siete Partidas. *Lemir*, n. 19, p. 265-280, 2015.

PEDRO, Joana Maria. Traduzindo o debate: o uso da categoria gênero na pesquisa histórica. *História*. vol. 24, n.1, p.79, 2005.

PÉREZ-PRENDES, J. M. La obra jurídica de Alfonso X el sabio. In: FACI, J (Dir.) *Alfonso X*. Toledo: Ministerio da Cultura, 1984. p. 49-62.

PINTO, R. *Duas rainhas, um príncipe e um eunuco: gênero, sexualidade e as ideologias do masculino e do feminino nos estudos sobre a Bretanha Romana*. 2011. Tese (Doutorado em História) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2011.

PINSKY, Carla Bassanezi. Estudos de Gênero e História Social. *Revista Estudos Feministas*, Santa Catarina, vol.17, no.1, p.159-189, abr. 2009.

PISNITCHENKO, Olga. O rei e a lei. Algumas reflexões em torno das obras jurídicas de Alfonso X. *Faces da História*, v. 2, n. 2, p. 6-26, ago. 2017.

PROST, Antoine. *Doze lições sobre a História*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012

REIS, Jaime Estevão dos. *Território, legislação e monarquia*

no reinado de Alfonso X, o Sábio (1252 – 1284). Tese de Doutorado – Faculdade de Ciências e Letras de Assis – Universidade Estadual Paulista. Assis, 2007.

PRINS, Bauke; MEIJER, Irene. Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler. *Revista Estudos Feministas*. v. 10. n. 01, 2002.

REIS, Jaime. Os centros de saber alfonsinos e a renovação do direito castelhano-leonês no século XIII. In: JORNADA DE ESTUDOS ANTIGOS E MEDIEVAIS, 10., 2011, Maringá. *Anais [...]*. Maringá: Universidade Estadual de Maringá, 2011.

RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, desvio e danação: As minorias na Idade Média*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

ROMERO, Sheila Rigante. “O corpo e a renúncia aos prazeres da carne na Idade Média Cristã presentes nos Concílios Ibéricos dos séculos V-VI d.C. e do século XIII d.C”. *Revista Eletrônica Espaço Acadêmico*, v. 86, 2008.

ROSSIAUD, Jacques. Sexualidade. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: 2^o ed. EDUSC, 2006.

RUBIN, Gayle. Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality. In: ABELOVE, Henry; HALPERIN, David. (Orgs.). *The Lesbian and Gay Studies Reader*. Nova York: Routledge, 1993.

RUCQUOI, Adeline. *História Medieval da Península Ibérica*.

Lisboa: Estampa, 1995.

SALIH, Sara. *Judith Butler e a teoria Queer*. Trad. Guacira Lopes Louro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*, v. 20, n. 2, p. 71-99, jul/dez. 1995.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. Reflexões sobre o uso da categoria gênero nos estudos de História Medieval no Brasil (1990-2003). *Caderno Espaço Feminino*, Uberlândia, v. 11, n. 14, p. 88-107, 2004.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da; LIMA, Marcelo Pereira. Gênero e vida religiosa feminina nas *Siete Partidas*. *Revista Territórios e Fronteiras*, v. 01, n. 02, p. 46-68, 2008.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da; MARTINS, Rosiane Graça. A vida religiosa feminina no *Fuero Juzgo* e no *Fuero Real*: uma proposta de leitura comparada. *Recôncavo*, v. 04, n. 07, p. 131-144, 2014.

SILVA, Andreia Cristina Lopes Frazão da. Fazendo Gênero na Medievalística: entrevista com Andreia Cristina Lopes Frazão da Silva. *Veredas da História*, v. 9, n. 2, 2016.

SILVA, Daniele Gallindo Gonçalves e. “*wîp unde man ze rehte prûeven*”. *A construção do feminino e do masculino em Parzival de Wolfram von Eschenbach: Gahmuret e suas “esposas”*. Rio de Janeiro, 2005. Dissertação (Mestrado em História Comparada) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.) et al. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.) et al. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

SILVEIRA, Marta de Carvalho. Um olhar jurídico sobre a morte: uma análise comparativa do Fuero Juzgo e do Fuero Real. *Revista Brathair*, n. 17, v. 1, p. 54-75, 2017.

SOUZA, Elaine de Jesus. *Educação Sexual “além do biológico”: problematização dos discursos acerca de sexualidade e gênero no currículo de licenciatura em Biologia*. 2018. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2018.

SPARGO, Tamsim. *Foucault e a teoria queer*. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2006.

SPARTACUS, Thomaz. Um Homem! Pode homem no Magistério? Provocações e discussões acerca das identidades, masculinidades e da formação de professores homens para os Anos Iniciais. In: Anderson Ferrari. (Org.). *Sujeitos, Subjetividades e Educação*. Juiz de Fora: Ed. Universidade Federal de Juiz de Fora, 2011.

SWAIN, Tânia. Que História é esta? *Revista Caminhos da História*, v. 14, n. 2, p. 78, 2009.

THOMPSON, Edward. Intervalo: a lógica histórica. In: *A miséria da teoria. Ou um planetário de erros. Uma crítica ao pensamento de Althusser*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981, p. 47-62.

TOLSON, Andrew. *Os Limites da Masculinidade*. Lisboa: Assírio e Alvim, 1983.

TOMÁS Y VALIENTE, F. El crimen y pecado contra natura. TOMÁS Y VALIENTE, F. *et al.*, *Sexo barroco y otras transgresiones modernas*. Madrid: Alianza, 1990, p. 33-55.

VAINFAS, Ronaldo. *Casamento, amor e desejo no ocidente cristão*. São Paulo: Editora Ática, 1986.

VARELLA, Laura Beck. Breve panorama sobre a obra jurídica do reinado de Afonso X de Castela. *Anos 90*, n. 16, p. 125-129, 2001.

VEIGA-NETO, Alfredo. *Foucault & a Educação*. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

VEYNE, Paul Marie. *Como se escreve a história: Foucault revoluciona a história*. Trad. de Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.) *et al.* *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, p. 39.

WOLF, A. *Los iura propria en Europa en el siglo XIII*. Publicación: Murcia: Instituto de Derecho Europeo. Universidad de Murcia, 1996.

tiragem	250 exemplares
fonte	cambria (miolo) bahnschrift (capa)
papel	off-set 75g/m ² (miolo) cartão triplex 250g/m ² (capa)