



**Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas**

ARTHUR ROCHA MARTINS RODRIGUES TEIXEIRA

**SEXO, AMOR E AMIZADE: HOMOSSEXUALIDADE NO MONASTICISMO
MEDIEVAL (1050 – 1167)**

CAMPINAS

2024

ARTHUR ROCHA MARTINS RODRIGUES TEIXEIRA

**SEXO, AMOR E AMIZADE: HOMOSSEXUALIDADE NO MONASTICISMO
MEDIEVAL (1050 – 1167)**

Dissertação apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Mestre em História, na Área de Dinâmicas e Linguagens Políticas.

Orientadora: Profa. Dra. Neri de Barros Almeida

ESTE TRABALHO CORRESPONDE À
VERSÃO FINAL DA DISSERTAÇÃO
DEFENDIDA PELO ALUNO ARTHUR
ROCHA MARTINS RODRIGUES TEIXEIRA
E ORIENTADA PELA PROF^a. DR^a. NERI DE
BARROS ALMEIDA.

**CAMPINAS
2024**

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Neiva Gonçalves de Oliveira - CRB 8/6792

T235s Teixeira, Arthur Rocha Martins Rodrigues, 1998-
Sexo, amor e amizade : homossexualidade no monasticismo medieval
(1050-1157) / Arthur Rocha Martins Rodrigues Teixeira. – Campinas, SP :
[s.n.], 2024.

Orientador: Neri de Barros Almeida.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas.

1. Homossexualidade. 2. Vida monástica e religiosa. 3. Afetividade. 4.
Teoria queer. I. Almeida, Neri de Barros, 1965-. II. Universidade Estadual de
Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações Complementares

Título em outro idioma: Sex, love and friendship : homosexuality in medieval monasticism
(1050-1167)

Palavras-chave em inglês:

Homosexuality

Monastic and religious life

Affectivity

Queer theory

Área de concentração: História Cultural

Titulação: Mestre em História

Banca examinadora:

Neri de Barros Almeida [Orientador]

Carolina Gual da Silva

Igor Salomão Teixeira

Data de defesa: 28-02-2024

Programa de Pós-Graduação: História

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0002-3989-9493>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/3140665007850508>



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de *Dissertação de Mestrado*, composta pelos(as) Professores(as) Doutores(as) a seguir descritos, em sessão pública realizada em 28/02/2024, considerou o(a) candidato(a) *Arthur Rocha Martins Rodrigues Teixeira* aprovado(a).

Prof(a). Dr(a). *Neri de Barros Almeida*

Prof(a). Dr(a). *Carolina Gual da Silva*

Prof(a). Dr(a). *Igor Salomão Teixeira*

A Ata de Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertações/Teses e na Coordenadoria do Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

Para Nicole

Agradecimentos

Terminar a graduação e dar início ao mestrado no meio de uma pandemia, a distância dos amigos, colegas e professores, a falta de estímulo ao encarar uma tela por horas não foi tarefa fácil. Por isso, meu primeiro agradecimento é para o Arthur do passado que não desistiu nesses momentos difíceis e continuou seguindo em frente um dia de cada vez.

Esse trabalho não seria possível sem o apoio infindável da minha família, agradeço profundamente aos meus pais, Alexandre e Rosana, minha irmã, Nicole, aos meus avós, Berti, Zirão, Zô e Roberto, por todo carinho, cuidado e atenção não só durante o meu mestrado, mas por toda minha jornada de vida que me trouxe até aqui.

Agradeço aos meus amigos, que estão comigo desde meus primeiros dias de Unicamp, Lucas, Marina, Talita e Daphiny, Jaque e Carol, e aqueles que foram surgindo ao longo do caminho, Leo, Letícia, Kevin e Edu. Agradeço aos meus amigos que mesmo de longe são parte fundamental de quem sou Bárbara, Fernanda, Giulia, Bolaji, Pedro, Amy e Maria Paula.

A dedicação a este trabalho só foi possível graças ao financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), que me concedeu duas bolsas de estudo: uma bolsa de Mestrado regular, processo no. 2021/06226-7, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), e outra de Estágio de Pesquisa no Exterior, Processo no. 2022/14628-0, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de responsabilidade do(s) autor(es) e não necessariamente refletem a visão da FAPESP.

Agradeço à Prof. Ruth Mazo Karras pelo aceite da minha proposta de pesquisa, por ter me recebido e me orientado durante meu período na Irlanda e pela generosidade de ter aceitado manter uma “coorientação informal” durante o doutorado que inicio em breve. Agradeço também ao Trinity College Dublin por me receber como pesquisador visitante e ofertar uma estrutura excepcional para desenvolvimento desta pesquisa. Agradeço também ao Padre Mariano Dell’Omo, arquivista da Biblioteca da abadia de Montecassino, que, apesar da barreira linguística, não mediu esforços para me auxiliar durante meu período de pesquisa no arquivo.

Não poderia deixar de fazer um agradecimento especial para Saad Ahmed, por todo apoio, carinho, atenção e dedicação que teve por mim e pela nossa amizade enquanto realizava meu estágio de pesquisa em Dublin. Eu não tenho como colocar em palavras o quanto sou grato, sem seu suporte os rumos desta pesquisa seriam outros. Agradeço também aos colegas do

Trinity College, Matthew e Sigrun pela recepção e rede de apoio, e ao Otávio pela pior viagem à Paris de toda minha vida (no fundo, foi bem legal, apesar de você não saber andar de metrô).

Gostaria de agradecer aos meus colegas do LEME (Laboratório de Estudos Medievais), especialmente ao Diego, Vinicius, Clayton e Lavínia pela rede de conversas e apoio durante o ano de 2022, e a todos colegas membros que enriquecem a experiência acadêmica de estudos medievais no Brasil. Não poderia deixar de agradecer à professora Carol Gual, que desde a disciplina de História Medieval no segundo semestre de 2017 é uma grande fonte de inspiração, e ao professor Igor Salomão, que junto da Carol, compõem a banca de defesa desta dissertação. Também aos professores e funcionários do IFCH, que fizeram parte da minha formação acadêmica e proporcionam uma estrutura de excelência em ensino e pesquisa.

Por fim, agradeço a Professora Neri de Barros Almeida, que me acompanha desde 2018, nos meus primeiros passos na vida acadêmica, primeiro com a iniciação científica, durante o mestrado e agora na jornada que se inicia com o doutorado. Sua orientação e expertise foram e são fundamentais para meu amadurecimento e desenvolvimento não só na academia, mas como ser humano, e são uma grande fonte de inspiração para continuar na área de estudos medievais.

*“Be yourself, everyone else is already taken” -
Oscar Wilde*

Resumo:

Este estudo contribui para a compreensão dos debates a respeito da homossexualidade na Idade Média, a partir de um conjunto de documentos monásticos, analisados à luz de concepções atuais que envolvem os saberes sobre sexo, sexualidade e afetividade. Contribuo para uma historiografia que, desde a década de 1990, tem dado grande importância para análise histórica da homossexualidade nos estudos *queer*, que, no entanto, enfatizou a dimensão sexual e ignorou, em grande parte, a afetividade. Durante a Idade Média, a sexualidade era vista principalmente de uma perspectiva de repressão e controle institucional cristão. Através da leitura dos escritos de Pedro Damiano, Anselmo da Cantuária e Elredo de Rievaulx, proponho um panorama das vivências sexuais na época, que variavam de maior a menor repressão. A análise abrange tanto o aspecto sexual quanto o afetivo das vivências e construções teológicas desses autores. Desde os anos 1990, a teoria *queer* propõe uma leitura da sexualidade que vá além da heterossexualidade, explorando outras formas de experiências sexuais, para romper com a normatividade imposta à Idade Média. No entanto, ao transformar a história da homossexualidade em uma história exclusivamente de sexo entre homens, essa teoria negligencia a dimensão afetiva da sexualidade. Assim, propomos uma análise que considere tanto a dimensão sexual quanto a afetiva, resultando em uma história da homossexualidade na Idade Média que abranja as formas de homossexualidade, tal como as compreendemos atualmente.

Palavras-chave: homossexualidade, monasticismo, afetividade, teoria *queer*, Pedro Damiano, Anselmo da Cantuária, Elredo de Rievaulx.

Abstract:

This study contributes to the understanding of debates surrounding homosexuality in the Middle Ages, based on a set of monastic documents analyzed in light of current conceptions involving knowledge about sex, sexuality, and affectivity. I contribute to a historiography that, since the 1990s, has given great importance to the historical analysis of homosexuality in queer studies, which, however, emphasized the sexual dimension and largely ignored affectivity. During the Middle Ages, sexuality was mainly viewed from a perspective of Christian institutional repression and control. Through the reading of the writings of Peter Damian, Anselm of Canterbury, and Aelred of Rievaulx, I propose an overview of sexual experiences at the time, which varied from greater to lesser repression. The analysis covers both the sexual and affective aspects of experiences and theological constructions of these authors. Since the 1990s, queer theory has proposed a reading of sexuality that goes beyond heterosexuality, exploring other forms of sexual experiences to break with the normativity imposed on the Middle Ages. However, by turning the history of homosexuality into a history exclusively of sex between men, this theory neglects the affective dimension of sexuality. Thus, we propose an analysis that considers both the sexual and affective dimensions, resulting in a history of homosexuality in the Middle Ages that encompasses forms of homosexuality as we currently understand them.

Key-Words: homosexuality; monasticism; affectivity; queer theory; Peter Damian; Anselm of Canterbury; Aelred of Rievaulx.

Lista de abreviações

CCCM: Corpus Christianorum Continuatio Medievalis

CSEL: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum

MGH: Monumenta Germaniae Historica

PL: Patrologia Latina

Sumário

INTRODUÇÃO	13
PERCURSO HISTORIOGRÁFICO E METODOLÓGICO	13
CORPUS DOCUMENTAL	20
CAPÍTULO 1. HOMOSSEXUALIDADE: UM BREVE HISTÓRICO	23
DO SÉCULO XIX AO XXI	23
SEXUALIDADES MEDIEVAIS?	29
SODOMIA	31
CAPÍTULO 2 - SEXO E O PARADIGMA DA TOLERÂNCIA	39
HISTORIOGRAFIA E TOLERÂNCIA	39
PEDRO DAMIANO E A LUTA CLERICAL CONTRA SODOMIA	39
Vida	39
<i>Liber Gomorrhianus</i>	43
ANSELMO DA CANTUÁRIA E ELREDO DE RIEVAULX: CONTRAPONTO DA RADICALIDADE	59
CAPÍTULO 3: AMOR E AMIZADE NO MONASTICISMO DOS SÉCULOS XI-XII	66
DA PAIXÃO AO AFETO	67
OS USOS DO AMOR E DA AMIZADE: DO POLÍTICO AO ESPIRITUAL	69
Origens da amizade no monasticismo	69
Tradição textual: usos políticos e retórica da amizade	70
Amizades íntimas	82
Amizades espirituais	92
Conclusões	103
BIBLIOGRAFIA	112
Documentos consultados	112
Pedro Damiano	112
Anselmo da Cantuária	112
Elredo de Rievaulx	112
Demais fontes	113
Estudos consultados	113

INTRODUÇÃO

PERCURSO HISTORIOGRÁFICO E METODOLÓGICO

Compreendemos a sexualidade como conjunto de interpretações sobre o sexo, domínio de discursos e saberes que refletem como cada sociedade percebeu a prática sexual. Segundo David Halperin, o sexo se refere às capacidades erógenas e funções genitais do corpo humano, enquanto a sexualidade é a interpretação cultural das zonas erógenas e da capacidade sexual humana¹. Anna Clark classifica a sexualidade como “os desejos, relacionamentos, atos, identidades e discursos relacionados ao comportamento sexual”². Ruth Karras acrescenta que, a sexualidade é um modo de ser, uma forma de desejo fundamental à existência do indivíduo³.

Entre as décadas de 1950 e 1990, observamos a emergência de uma historiografia sobre homossexualidade na Idade Média, compreendida como resposta à crescente visibilidade dos movimentos sociais que ganharam força a partir de 1960. Este momento historiográfico esteve centrado no que nomeamos como “paradigma da tolerância”, no qual o cerne do problema era identificar se havia ou não tolerância por parte da Igreja frente às práticas homossexuais.

A abordagem pioneira que considerou a homossexualidade na Idade Média surgiu com *Homosexuality and the Western Christian Tradition*⁴ de Derrick S. Bailey, publicado em 1955. Bailey realiza uma análise abrangente das escrituras e de autores cristãos e judeus dos primeiros séculos, argumentando que a intolerância à homossexualidade decorreu de uma má interpretação dessas fontes pelos autores cristãos da Idade Média. Seguindo a mesma tradição, em 1976, John McNeil publica *The Church and The Homosexual*⁵, centrando-se na inadequada interpretação das escrituras.

Em 1979, Vern Bullough publica *Homosexuality: a history*⁶, no qual argumenta que a homossexualidade foi recepcionada positivamente entre Gregos e Romanos. Destaca que a intolerância emergiu com a transição do mundo antigo para a Idade Média e a expansão do Cristianismo. No mesmo ano, Michael Goodich, em *The Unmentionable Vice*⁷, argumenta que

¹ HALPERIN, D (ed.). **Before Sexuality**. Princeton University Press, 1990, p. 3.

² CLARK, A. **Desire: A history of European sexuality**. Routledge, 2019, p. 4.

³ KARRAS, R. M. **Sexuality in Medieval Europe: Doing unto others**. Routledge, 2017, p. 7.

⁴ BAILEY, D.S. **Homosexuality and the Western Christian Tradition**. ShoeString Press Inc., 1955.

⁵ MCNEILL, J. **The Church and the Homosexual**. Kansas City: Sheed, Andrews and McMeel, 1976.

⁶ BULLOUGH, V. **Homosexuality: A History: From Ancient Greece to Gay Liberation**. New York: New American Library, 1979.

⁷ GOODICH, M. **The Unmentionable Vice: Homosexuality in the Later Medieval Period**. Santa Barbara: Ross-Erikson, 1979.

a intolerância ganha força a partir do século XI, revelando um aparato burocrático para a institucionalização da punição contra a homossexualidade.

Em 1980 John Boswell publica *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*⁸, estudo alentado que impactou as análises históricas em torno da homossexualidade na Idade Média. Em linhas gerais, Boswell argumenta que havia tolerância à homossexualidade por parte da Igreja, ao menos até os séculos XI-XII, e que com a crescente urbanização da Europa, houve uma cultura de idealização da homossexualidade nos ambientes urbanos. Esta perspectiva gerou respostas divergentes tanto por parte de setores conservadores ligados à Igreja, negando qualquer possibilidade de tolerância, quanto por setores sociais progressistas que endossaram a argumentação de Boswell⁹.

Na década subsequente à publicação da obra de Boswell, desencadeou-se um vigoroso debate em torno do paradigma da tolerância, inicialmente confinado principalmente ao âmbito acadêmico dos Estados Unidos. Brian Patrick McGuire, Glenn Olsen e David Halperin emergiram como críticos proeminentes da análise de Boswell, argumentando que o estudo carece de contextualização e se precipita ao negligenciar o contexto histórico e cultural das fontes abordadas. McGuire e Olsen enfatizaram a necessidade de uma abordagem mais cautelosa na análise de documentos históricos, defendendo que a compreensão profunda do contexto de escrita das fontes é imperativa para evitar interpretações distorcidas. Halperin, por sua vez, faz uma extensa crítica sobre as escolhas de vocabulário e conceituais de Boswell, uma vez que em *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*, somos confrontados diversas vezes com o uso de palavras como “gay” e “homossexual” utilizadas como se pertencentes à Idade Média.

No entanto, estes mesmos críticos ignoraram a heterossexualidade como categoria que compartilha das mesmas ressalvas que a homossexualidade. James Schultz sugere que a aceitação acrítica e aplicação do conceito de heterossexualidade nos estudos medievais pode levar a distorções, confusão entre passado e presente, e à priorização da heterossexualidade em detrimento de outras formas de sexualidade, representando, em última instância, uma ameaça para o estudo preciso da história medieval¹⁰.

Os anos 90 do século XX marcaram uma renovação historiográfica no campo dos estudos sobre homossexualidade na Idade Média, a emergência de novas abordagens

⁸ BOSWELL, J. *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*. Chicago University Press, 1981.

⁹ KEUFLER, M. (ed.) *The Boswell Thesis: Essays on Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*. Chicago University Press, 2006.

¹⁰ SCHULTZ, J. *Heterosexuality as a threat to medieval studies*. *Journal of the History of Sexuality*, Jan. 2006, Vol. 15, No. 1, pp.14-29.

metodológicas, e abrangência de fontes, foram além do paradigma da tolerância observado nas décadas passadas, ancorado em fontes penitenciais ou registros judiciais e consequentes condenações de atos sexuais entre pessoas do mesmo sexo¹¹.

É neste momento que a Frente de Libertação Gay (*Gay Liberation Front*), fruto das manifestações pró-libertação sexual na década de 1960, surge como movimento social pioneiro ao colocar a sexualidade em perspectiva política e social. Em meio a estes movimentos, a identidade homossexual era compreendida como atemporal e universal, fenômeno que atravessava culturas e sociedades sem sofrer mutação, se não, pelo nome¹². No entanto, a questão identitária levanta um problema de anacronismo histórico. As categorias identitárias, como homossexualidade e heterossexualidade, são construções sociais próprias da contemporaneidade, e carregam elementos que inibem sua universalização para culturas e sociedades fora do ocidente contemporâneo.

Retomando intervalo entre 1950 e 1990, Michel Foucault publica, em 1976, o primeiro volume da *História da Sexualidade*¹³, apesar do impacto tardio na academia, as ideias de Foucault foram responsáveis por elaborar uma nova concepção sobre a homossexualidade. Foucault contribui ao identificar que não há elemento universal na sexualidade a não ser o sexo. Assim, a sexualidade passa a ser compreendida como um fenômeno socialmente construído que implica, sobretudo, em questões identitárias¹⁴.

Neste contexto tardio da década de 1990, surge na academia estadunidense a teoria *queer*, perspectiva metodológica que se refere ao conjunto de ideias e autores que consideram a sexualidade como seu objeto de interesse, e endereçam especificamente o jeito que gays, lésbicas e transsexuais questionam o entendimento convencional sobre a sexualidade, descentralizando o papel da heterossexualidade, e buscando alternativas para além da concepção binária heterossexual/homossexual¹⁵.

Os estudos *queer* surgem da influência foucaultiana na abordagem do movimento da Libertação Gay, acrescentando uma dimensão construtivista, que resultou na compreensão da

¹¹ PUFF, H. Same-sex Possibilities. In: KARRAS, R., BENNET, J. **The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe**. Oxford University Press, 2013.

¹² RIZZO, D. “L’action politique gay et la sphère publique après la Seconde Guerre mondiale”. In: ROBERT, A. (dir.), **Une histoire de l’homosexualité**. Paris: Seuil, 2006.

¹³ A *História da Sexualidade* é uma coleção com quatro volumes, publicados entre 1976 e 2018. O segundo e terceiro volume foram publicados em 1984 e o quarto volume é publicado apenas em 2018, a partir de um trabalho de resgate dos manuscritos de Foucault, doados para a Bibliothèque de France. Cf. FOUCAULT, M. **História da Sexualidade**. 4 vol. São Paulo: Paz e Terra.

¹⁴ Como veremos ao longo do capítulo 1, Foucault não é pioneiro em apresentar uma concepção sobre a construção social da homossexualidade. No entanto, foi seu trabalho que a trouxe para o debate acadêmico e gerou impactos na produção historiográfica sobre o tema.

¹⁵ TURNER, W. **A genealogy of Queer Theory**. Temple University Press, 2000.

homossexualidade em perspectiva histórica. Assim, a proposta dos estudos *queer* é examinar o quão fundamental são as noções de gênero e sexualidade que se apresentam naturais e evidentes no ocidente contemporâneo, mas que, na verdade, são construções sociais¹⁶. Ademais, propõe novas categorias que renovam o sentido de diferentes tipos de afetos e relações historicamente silenciadas. O objetivo final é romper, por meio da análise histórica, com o discurso que afirma a superioridade e naturalidade da heterossexualidade, e, conseqüentemente, o desvio normativo da homossexualidade, demonstrando que ambas compartilham a mesma condição em termos de construtivismo social.

Das abordagens que frutificaram pós 1990, destacamos a proposta de Helmut Puff sobre a homosociabilidade. Segundo Puff, a expansão da sodomia¹⁷ a partir do século XI, propõe questões fundamentais sobre a natureza da construção deste conceito. Tendo em vista a genealogia da sodomia, Puff argumenta que é ilusória a ideia de que, se buscarmos com afinco, poderemos identificar bases textuais sólidas para compreensão do erotismo entre pessoas do mesmo sexo na Idade Média¹⁸.

O uso da sodomia revela sobre o perfil enciclopédico de uma obra, indicativo de sua data de composição e das tradições nas quais o autor poderia se apoiar. Ao mesmo tempo, o texto não nos fornece informações diretas sobre como as pessoas agiam, viviam, sentiam ou pensavam. Apesar de útil, a sodomia é uma categoria que pode resultar em equívocos.

Puff argumenta em favor de se investigar novas formas, estruturas e significados da sociabilidade entre pessoas do mesmo sexo na Europa medieval. A homosociabilidade surge como possibilidade de interações e relacionamentos entre pessoas do mesmo sexo. O erotismo deixa de ser uma prática isolada, para se inserir em outros vínculos. A partir dessas interações, o milênio medieval se manifestou, entre outras formas, por meio de uma cultura vibrante de interações homosociais, sem necessariamente adentrar o âmbito sexual.

Assim, a homosociabilidade é um espectro do qual a homossexualidade faz parte, que se beneficia da amplitude com a qual podemos compreender diversos tipos de relações e encontros que incluem ou não a dimensão erótica e sexual, e mesmo assim compõe os objetos de interesse para a homossexualidade, a saber, a amizade, o amor cortês, os laços de irmandade, que nos apresentam não só novas categorias, mas novas fontes de pesquisa.

¹⁶ BRENT, P., "Homosexuality", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Spring 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/homosexuality/>>.

¹⁷ A Sodomia é considerada, no geral, qualquer ato sexual que não tenha objetivo reprodutivo, ampliaremos a discussão sobre sodomia no capítulo 1.

¹⁸ PUFF, H. "Same-sex Possibilities" in: KARRAS, R., BENNET, J. "The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe" Oxford University Press, 2013.

A produção historiográfica das duas últimas décadas (2000-2020) ainda se concentra na análise sobre o sexo e sobre a sodomia, sobretudo nos séculos finais da Idade Média (XIII-XV), período em que os registros persecutórios e jurídicos são mais abundantes¹⁹. Observamos avanços na área dos estudos sobre afetividade e emoções, que, apesar de não considerarem a homossexualidade como objeto principal de análise, contribuem no sentido de contextualizar o período em que temos uma cultura monástica voltada para o cultivo de paixões e emoções fraternas²⁰.

Consideramos que o principal desafio deste trabalho está nas associações e paralelos obtidos entre a contemporaneidade e a Idade Média. Pressupomos conceitos contemporâneos que não compartilham o mesmo entendimento medieval sobre sexualidade. Aspectos como identidade e categorização social, essenciais para a compreensão contemporânea da sexualidade, não eram relevantes na forma com que as sociedades dos séculos XI-XII interpretavam o sexo. Isso nos leva a um problema fundamental, o uso e escolha de vocabulário.

Não há sinônimos ou termos correlatos para palavras como homossexualidade, homossexual, gay, lésbica etc. no vocabulário latino medieval. Schultz aponta que a escolha pelo vocabulário contemporâneo implica em problemas fundamentais de precisão histórica²¹. Reconhecer e analisar esses relacionamentos por meio do vocabulário contemporâneo, abre brechas para interpretações ou representações equivocadas sobre as particularidades das experiências e dinâmicas de indivíduos em relacionamentos do mesmo sexo na Idade Média.

Em contrapartida, seria impossível uma análise histórica da Idade Média apenas utilizando conceitos medievais. Apesar das limitações, Schultz reconhece as vantagens atribuídas ao emprego do vocabulário contemporâneo. Ao evitar o termo “homossexualidade”, existe o risco de ignorar ou minimizar a existência de relacionamentos entre pessoas do mesmo sexo na história medieval, distorcendo potencialmente o registro histórico. Ademais, a relutância em discutir a homossexualidade nos estudos medievais pode limitar a profundidade

¹⁹ Realizamos uma revisão bibliográfica sistemática a partir de bases de dados alimentadas por conteúdo acadêmico internacional, como a **BASE**, operada pela Biblioteca da Universidade de Bielefeld (<https://www.base-search.net/about/en/index.php>), **CORE**, agregador de artigos de pesquisa de acesso aberto de repositórios e periódicos, mantido pela Open University-UK e Jisc (serviços digitais educacionais) (<https://core.ac.uk>) e **NDLTD** (Networked Digital Library of Theses and Dissertations) (<https://ndltd.org/thesis-resources/find-etds/>).

²⁰ Entre os estudos de destaque, confira: JAEGER, C. S. **Ennobling love: in search of a lost sensibility**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999; BOQUET, D. PIROSKA, N. **Medieval Sensibilities: A History of Emotions in the Middle Ages**. Polity Press, 2018; ROSENWEIN, B. H. **Emotional communities in the early Middle Ages**. First printing, Cornell paperbacks ed. Ithaca, NY: Cornell Univ. Press, 2007.

²¹ SCHULTZ, J. *Heterosexuality as a threat to medieval studies*. **Journal of the History of Sexuality**, Jan. 2006, Vol. 15, No. 1, pp.14-29.

e a amplitude da pesquisa acadêmica sobre relacionamentos do mesmo sexo. A oportunidade de explorar as complexidades da sexualidade, identidade e interações sociais nas sociedades medievais, possibilita compreender as nuances de relacionamentos do mesmo sexo entre passado e presente.

Neste mesmo sentido, Boswell argumenta em favor do uso do vocabulário contemporâneo. Sua escolha recai especificamente sobre o termo *gay*, e a justifica com o seguinte:

“Gay”, por outro lado, refere-se a pessoas que estão conscientes da inclinação erótica em direção ao seu próprio gênero como uma característica distintiva ou, de forma mais ampla, a coisas associadas a essas pessoas, como “poesia gay”. “Sexualidade gay” [homossexualidade] refere-se apenas ao **erotismo** associado a uma preferência consciente. Este livro trata principalmente de pessoas gays e sua sexualidade, mas deve necessariamente lidar extensivamente com outras formas de homossexualidade, porque muitas vezes é impossível fazer distinções claras em tais questões e porque muitas sociedades falharam em reconhecer qualquer distinção. (BOSWELL, J. **Christianity, Social Tolerance and Homosexuality**. Chicago University Press, 1981, p. 44)

Ademais, argumenta que o termo “homossexual” sugere que a principal característica distintiva de homossexuais é o sexo, o que pode ser redutor e limitante. Em contraste, o termo “*gay*” permite uma visão mais ampla, considerando aspectos como amor, afeto, devoção, romance, erotismo e sexualidade, sem limitar sua definição apenas à orientação sexual.

No entanto, neste estudo entendemos que o termo “*gay*”, apesar de sua ampla aplicabilidade, é parte de um processo da formação identitária particular aos países anglófonos, sobretudo aos Estados Unidos, restringindo seu significado elementar aos movimentos de libertação sexual estadunidenses. Optamos por adotar como vocabulário o termo “homossexual” e correlatos, seguindo a mesma definição de Boswell:

Neste estudo, portanto, “homossexual” - usado apenas como adjetivo - ocorre ou em seu sentido original de “de mesmo sexo” (como em “um casamento homossexual”) ou elipticamente para significar “de interesse erótico predominantemente homossexual” (“uma pessoa homossexual”). “Homossexualidade” refere-se ao fenômeno geral do erotismo entre pessoas do mesmo sexo e, portanto, é a categoria mais ampla empregada; abrange todos os fenômenos sexuais entre pessoas do mesmo gênero, seja o resultado de preferência consciente, desejo subliminar ou exigência circunstancial. (BOSWELL, J. **Christianity, Social Tolerance and Homosexuality**. Chicago University Press, 1981, p. 44)

Tendo em vista que nossa proposta engloba uma dimensão afetiva, para além do “fenômeno geral do erotismo”²², compreendemos a homossexualidade também como

²² BOSWELL, J. **Christianity, Social Tolerance and Homosexuality**. Chicago University Press, 1981, p. 44.

homoafetividade, buscando seu significado elementar de interações sexuais e afetivas entre pessoas do mesmo sexo.

No entanto, resta uma questão metodológica fundamental, como reconstruir um fenômeno contemporâneo no passado? Realizar um estudo que tem suas bases no presente implica em algumas considerações. Não cabe a este estudo buscar fenômenos compatíveis com a homossexualidade contemporânea em sua integridade. Não só pela inexistência deste fenômeno no período, mas porque estaríamos apagando as experiências e perspectivas cultivadas na Idade Média sobre as interações sexuais e afetivas entre homens. Ademais, como um trabalho de natureza histórica, é necessário delimitar que o passado é interativamente reconstruído pelo presente, a partir do que é colocado em evidência pelo debate público.

Segundo John Dominic Crossan, desta relação interativa emergem dois extremos, o positivismo e o narcisismo. O primeiro acredita que podemos olhar para o passado e encontrar a verdadeira História, intocada. Enquanto o segundo acredita que tudo o que vemos reflete a nós mesmo, uma imposição presentista no passado. Crossan acredita no fazer histórico interativo, interagimos com o passado, conforme o reconstruímos o alteramos e por ele somos alterados a partir de nossos próprios questionamentos e artificios²³.

Então, reconstruir a homossexualidade na Idade Média requer um esforço interativo, de reduzir nossos conceitos a seus significados mais fundamentais. Quando falamos de homossexualidade, precisamos despi-la de qualquer roupagem contemporânea que adicione camadas identitárias, políticas, sociais e culturais, para compreendê-la em sua essência como relações sexuais e afetivas entre indivíduos do mesmo sexo.

Assim, podemos partir de um ponto em comum e reconstruir as camadas que a sociedade medieval dos séculos XI-XII adicionou a estes fundamentos, a partir de suas próprias concepções políticas, sociais e religiosas, para resultar em um fenômeno que tenha paralelos e fundamentos comuns com a homossexualidade contemporânea.

Esta prerrogativa pode ser alcançada a partir dos procedimentos metodológicos apresentados por Foucault, aplicados na História da Sexualidade, que influenciaram diretamente a construção da teoria *queer*, a arqueologia e genealogia. A arqueologia se refere à metodologia de investigação histórica que analisa as possibilidades do conhecimento em determinado período histórico. Foucault propõe que o conhecimento é formado por meio de práticas discursivas e institucionais específicas que moldam as formas como pensamos e entendemos o

²³ CROSSAN, J. D. **The Historical Jesus: The life of a The Life of a Mediterranean Jewish Peasant.** Harper Collins, 1992, p. xi-xxvii.

mundo. Em vez de buscar uma história contínua e progressiva do conhecimento, a arqueologia visa revelar as discontinuidades, rupturas e regras implícitas que estruturam o discurso em um dado momento²⁴.

Por outro lado, a genealogia, é uma abordagem crítica que se concentra nas origens históricas e nas relações de poder subjacentes aos discursos e práticas sociais. Em contraste com a arqueologia, a genealogia examina as relações de poder que estão em jogo na produção do conhecimento e nas práticas sociais. Foucault usa a genealogia para desestabilizar narrativas históricas que buscam fundamentar o conhecimento em fundamentos universais ou objetivos. Em vez disso, ele destaca como o conhecimento é moldado por lutas de poder, interesses políticos e práticas sociais específicas. Ao revelar as contingências históricas e as relações de poder envolvidas na produção do conhecimento, a genealogia de Foucault questiona as pretensões de objetividade e neutralidade do saber, mostrando como o conhecimento é inseparável do contexto social e político em que é produzido²⁵.

Neste sentido, a homossexualidade na Idade Média se beneficia deste duplo movimento metodológico, a princípio, a arqueologia se propõe compreender as particularidades do envolvimento sexual e afetivo entre o mesmo sexo no período, o faremos a partir da análise do conceito de sodomia e das relações de amor e amizade no monasticismo. A genealogia contribui ao colocar estes conceitos em perspectiva histórica e relacioná-los com a homossexualidade contemporânea, buscando pontos de encontro e distanciamento.

CORPUS DOCUMENTAL

Utilizaremos como fonte os escritos de figuras históricas relevantes para o monacato e para o período dos séculos XI-XII, Pedro Damiano, Anselmo da Cantuária e Elredo de Rievaulx. A princípio, a problemática do sexo será abordada por diferentes pontos de vista, que oscilam entre maior e menor tolerância frente às práticas homossexuais no ambiente monástico, para então prosseguirmos para uma análise que se propõe ser mais abrangente em termos de sexo e afetividade.

Os autores que compõem o *corpus* deste trabalho escreveram extensamente sobre a sexualidade frente a uma instituição que condenava veementemente qualquer tipo de prática sexual extraconjugal sem o objetivo de reprodução. O cenário que a documentação nos oferece é rico para avaliarmos diferentes concepções do cristianismo medieval frente ao sexo. Seremos

²⁴ FOUCAULT, M. **A Arqueologia do Saber**. Editora Forense Universitária, 2008, pp.1-21.

²⁵ MACHADO, R. **Foucault, a ciência e o saber**. Ed. Zahar, 2006.

confrontados com posicionamentos mais radicais e institucionalizados, como a luta contra a corrupção clerical de Pedro Damiano, a espiritualidade monástica de sublimação do desejo sexual de Elredo de Rievaulx, e pelas epístolas de Anselmo da Cantuária, nas quais a condenação do sexo andava lado a lado com a exaltação do amor entre homens. Fica estabelecido pelo corpus documental que estamos diante de um recorte geográfico e temporal específico, limitado à cristandade ocidental, especificamente nos ambientes monásticos de Fonte Avellana, na Itália central, e a dois mosteiros nas ilhas britânicas, a abadia de Rievaulx, em York e da Cantuária, no condado de mesmo nome.

Optamos por dividir este estudo em capítulos temáticos, a iniciar por uma genealogia da homossexualidade, dos séculos XIX ao XXI, apresentando diferentes concepções sobre o fenômeno que fora se alterando ao longo do tempo. Mantivemos a proposta de diálogo entre passado e presente, colocando a homossexualidade em perspectiva com a formas de sexualidade observadas na Idade Média. O primeiro capítulo apresentará um breve panorama histórico sobre a homossexualidade e discutirá conceitos e vocabulários essenciais para a compreensão do tema. Iniciaremos no século XIX, avaliaremos o impacto da ciência moderna nos saberes da homossexualidade, e como ela tem contribuído para agregar ao conhecimento da sexualidade humana como fenômeno que compartilha elementos sociais e biológicos. Em seguida, partiremos para o período medieval, discutiremos o papel da sexualidade como artifício para realizar uma leitura da Idade Média a partir do olhar contemporâneo, avaliaremos a pertinência de compreender o período a partir do conceito de sexualidade e suas categorias. Por fim, apresentaremos uma genealogia sobre o conceito de Sodomia, e como ele foi mobilizado pelos autores medievais para designar atividades sexuais que estabelecem paralelos com a homossexualidade.

O segundo capítulo, focalizado na temática sexual, é conduzido pelo paradigma da tolerância, sobre o qual nos posicionamos e buscamos alternativas para a análise historiográfica tradicional sobre homossexualidade na Idade Média. Nos baseamos principalmente em Pedro Damiano, sua influência no pontificado de Leão IX, atuação como abade e posteriormente como bispo de Óstia. Sua trajetória esteve ligada à purificação moral do clero, combate aos bispos simoníacos, defendia a flagelação da carne para purgar os pecados, prescrevia longos jejuns para sua comunidade eremítica em Fonte Avellana e fez frente a uma das práticas mais difundidas entre o clero, a sodomia. Entre seus escritos mais conhecidos, o *Liber Gomorrhianus*, temos um registro histórico das práticas sexuais no clero, principalmente entre indivíduos de mesmo sexo.

O capítulo seguinte, centrado no amor e amizade, abre com uma discussão acerca dos conceitos que fundamentam a cultura do amor e do afeto no cristianismo do século XII. Os principais autores que compõem este capítulo são Anselmo da Cantuária e Elredo de Rievaulx. Anselmo esteve ligado às instituições clericais, após anos como monge e abade de Bec, na Normandia, assumiu o bispado da Cantuária e exerceu influência na cúria papal e em toda Igreja da Inglaterra. Apesar de conduzir condenações contra casos de prática sexual entre homens, Anselmo é conhecido pelo uso de belas descrições de amor em suas cartas para outros monges com os quais havia compartilhado o claustro em Bec e para noviços da Cantuária. A temática amorosa em suas epístolas beira o erotismo e mostram o sentimento da perda de um amante que carregou por toda vida.

Elredo de Rievaulx tem uma trajetória que destoa dos outros autores mencionados, manteve-se como abade de Rievaulx, não assumiu cargos maiores ou exerceu grande influência nas instituições eclesiásticas. Sua influência esteve voltada para sua ordem monástica, os cistercienses, na qual mantinha contato com outras figuras de renome, como Bernardo de Claraval. Elredo relata claramente suas experiências sexuais, e, apesar de lamentá-las, as reconhece como uma característica humana. Encontra, em meio à elaboração de sua teologia, espaço para sublimar os desejos sexuais e canalizá-los para dentro de amizades espirituais.

Neste estudo parto do pressuposto da historicidade das relações homossexuais. A representação da Idade Média repercute o ponto de vista de pessoas, em sua maioria, heterossexuais e predominantemente cristãs²⁶. É urgente que a análise da homossexualidade na Idade Média seja retomada a fim de que sejam adequadamente questionadas características atribuídas ao período a fim de apoiar ideologicamente perseguição e violência contra grupos minoritários. Neste sentido, questionamos as narrativas tradicionais que trouxeram a heterossexualidade como norma para o período medieval, e reavaliemos o espaço de sexualidades dissidentes na História Medieval.

²⁶ SCHULTZ, J. *Heterosexuality as a threat to medieval studies*. **Journal of the History of Sexuality**, Jan. 2006, Vol. 15, No. 1, pp.14-29.

CAPÍTULO 1. HOMOSSEXUALIDADE: UM BREVE HISTÓRICO

DO SÉCULO XIX AO XXI

Michel Foucault identifica a partir do século XVII um lento processo de mudança nos saberes e discursos sobre a sexualidade que a conduz para a censura e o pudor na fala e nas práticas²⁷. Esta seção explora a sexualidade como fenômeno em expansão a partir da segunda metade do século XIX. O ápice deste processo resulta na constituição da sexualidade como uma característica intrínseca ao indivíduo, segundo Foucault:

A mecânica do poder que ardorosamente persegue todo esse despropósito [sexualidades aberrantes] só pretende suprimi-lo atribuindo-lhe uma realidade analítica, visível e permanente: encrava-o nos corpos, introdu-lo nas condutas, torna-o o princípio de classificação e de inteligibilidade e o constitui em razão de ser e ordem, natural da desordem. Exclusão dessas milhares de sexualidades aberrantes? Não, especificação, distribuição regional de cada uma delas. Trata-se, através de sua disseminação, de semeá-las no real e de incorporá-las ao indivíduo. (FOUCAULT, M. “**História da Sexualidade**: a vontade de saber” São Paulo: Paz e Terra, 2013, p. 49)

Discursos, saberes e políticas voltadas as sexualidades desviantes demonstravam preocupação em descrever e controlar as instâncias do ser relacionadas ao sexo. Este fenômeno esteve ligado ao controle que a sociedade burguesa vitoriana estabeleceu sobre o sexo e a sexualidade, a fim de silenciar práticas e discursos, confinando-as ao propósito pudico da reprodução.

Cria-se um aparato para educar os corpos no sentido do decoro sexual, reservado ao quarto e ao matrimônio. A pedagogia, medicina, religião, o Estado, atuam na domesticação da sexualidade para controlar o que deve ou não ser praticado, ou, ao menos, o que deve ou não ser dito e levado a público. Neste processo as instituições, sobretudo o setor médico psiquiátrico, atuam na classificação e busca de respostas para as formas de sexualidades desviantes.

A homossexualidade surge neste contexto como aparato conceitual e linguístico para explicar certos comportamentos sexuais considerados desviantes, observados entre indivíduos do sexo masculino. Karl Heinrich Ulrichs (1825–1895), pioneiro ao formular uma teoria científica que explicasse a existência do desejo sexual entre indivíduos de mesmo sexo, na série

²⁷ FOUCAULT, M. **História da Sexualidade**: a vontade de saber. São Paulo: Paz e Terra, 2013.

de cinco livros intitulados *Forschungen über das Räthsel der mann männlichen Liebe* (Pesquisas sobre o Enigma do Amor Entre Homens), partia do princípio de que o desejo sexual é uma característica inata ao ser humano. Ulrichs rompeu com a concepção hegemônica do período que o comportamento homossexual seria fruto de um desvio da moralidade, um problema a ser corrigido pela lei²⁸.

Contudo, Ulrichs não utilizava o vocabulário “homossexual”. Cunhou sua própria nomenclatura para identificar indivíduos que mantinham atividades sexuais com outros do mesmo sexo. *Urning* e *Dioning*²⁹, dois nomes que, respectivamente, simbolizavam um homem homossexual e um homem “real”, heterossexual, nas palavras de Ulrichs. O “homossexual” como palavra foi criada pelo jornalista austro-húngaro Károly Maria Kertbeny, em um panfleto publicado em 1869, no qual, assim como Ulrichs, cunhou sua própria nomenclatura para atuar na defesa dos direitos dos indivíduos homossexuais frente a repressão estatal.

A segunda metade do século XIX na Europa ocidental pode ser considerada um período de transição no campo da sexualidade. Os saberes e discursos sobre a sexualidade ainda estavam fortemente pautados na moralidade, as leis criminalizavam as relações sexuais entre homens como crime de sodomia e pederastia³⁰, ligados a uma tradição cristã de condenação de práticas sexuais entre homens.

A atuação de Ulrichs é relevante, por utilizar suas ideias como pretexto para argumentar em favor da libertação dos indivíduos homossexuais no reino de Hanôver, território da atual Alemanha, e pelo fim das prisões por ofensas sexuais. Ademais, formulou alternativas aos julgamentos morais que categorizavam e definiam as práticas homossexuais, mobilizou os avanços científicos, sobretudo na área da biologia e embriologia, para buscar uma teoria que explicasse esses comportamentos sexuais. Para Ulrichs, os “*Urnings*” eram homens com uma psique feminina, *anima muliebris virili corpore inclusa*³¹.

²⁸ KENNEDY, H. "Karl Heinrich Ulrichs: First Theorist of Homosexuality". In: ROSARIO, V. (ed) **Science and Homosexualities**. Nova York: Palgrave, 1997.

²⁹ *Urning* e *Dioning* são palavras derivadas de Urano e Dione. Ulrichs cria os conceitos a partir de dois mitos do nascimento de Afrodite, o primeiro deles, a partir da castração que Cronos faz de seu pai Urano, lançando sua genitália ao mar, resultando no nascimento de Afrodite. *Dioning* faz alusão à Dione, esposa de Zeus e mãe de Afrodite.

³⁰ A pederastia é uma forma de relação entre dois homens, geralmente com uma diferença de idade. Junto da sodomia, a conceito foi mobilizado entre os séculos XVII-XIX em âmbito legislativo como sinônimo de homossexualidade.

³¹ Alma de uma mulher no corpo de um homem. Cf. KENNEDY, H. "Karl Heinrich Ulrichs: First Theorist of Homosexuality". In: ROSARIO, V. (ed) **Science and Homosexualities**. Nova York: Palgrave, 1997. p. 33–34.

Ulrichs foi responsável por um dos primeiros movimentos notadamente público em favor da liberdade sexual, contribuindo para romper com os fundamentos vigentes que não identificavam a sexualidade como característica intrínseca ao indivíduo.

Por outro lado, o discurso da inerência da homossexualidade produziu resultados adversos e serviu para atacar as práticas homossexuais. Psiquiatras e sexologistas como Krafft-Ebing (1840 – 1902) e Karl Westphal (1833 – 1890) determinaram que a homossexualidade é parte de um comportamento moral desviante causado por anomalias e degenerações de ordem neurológica³². Krafft-Ebing em *Psychopathia sexualis* (1886), formulou um sistema de psicopatias e anomalias sexuais que teriam suas causas em problemas no sistema nervoso central. É nessa obra que os termos “homossexual”, “heterossexual” e “bissexual” são empregados de forma mais recorrente, e, a partir de então, substituem a sodomia e pederastia, ao menos na literatura médica e científica. Ademais, a formulação da homossexualidade como patologia foi influente em diversas esferas da sociedade e política alemã, ao menos até 1964, quando foi revogada a lei anti práticas homossexuais.

O impacto de Ulrichs reverberou nos anos seguintes, sobretudo na atuação de Magnus Hirschfeld (1868 – 1935) nas décadas iniciais do século XX. Hirschfeld foi médico e sexologista alemão que atuou na comunidade médica científica estadunidense e europeia até a ascensão do nazi-fascismo na Alemanha, aperfeiçoou as teorias sobre homossexualidade desenvolvidas nos anos anteriores por Ulrichs.

Durante sua formação na escola de medicina da Universidade de Estrasburgo, entrou em contato com as obras de Krafft-Ebing, da qual adotou o vocabulário “homossexualidade”. Hirschfeld mobilizou o conhecimento científico como propulsor de pautas políticas e sociais, buscou na biologia e medicina meios para concretizar mudanças sociais³³. Suas teorias buscavam despatologizar a homossexualidade e demonstrar o caráter natural deste fenômeno.

O homossexual de Hirschfeld era entendido pelas suas características biológicas e inatas, não havia a possibilidade de adquirir a homossexualidade enquanto um “desvio moral”, suas causas congênitas estavam na atividade hormonal e cerebral de cada indivíduo. Em um mundo que predominava o discurso patológico da homossexualidade, Hirschfeld recomendava uma “terapia de ajustamento”. Nela, guiava seus pacientes para a aceitação de sua condição sexual e os encorajava a manter relações de proximidade com indivíduos sexualmente

³² OOSTHERUIS, H. Richard von Krafft-Ebing's "Stepchildren Of Nature": Psychiatry and the Making of Homosexual Identity. In: ROSARIO, V. (ed) **Science and Homosexualities**. Nova York: Palgrave, 1997. p. 67-89.

³³ STAKLEY, J. *Per scientiam ad justitiam*: Magnus Hirschfeld and the Sexual Politics of Innate Homosexuality In: ROSARIO, V. (ed) **Science and Homosexualities**. Nova York: Palgrave, 1997, p. 133-155.

semelhantes, a fim de evitar o isolamento e o peso da culpa que era socialmente colocada nesses indivíduos.

A terapia era conduzida pelo Comitê Científico Humanitário (*Wissenschaftlich-humanitäres Komitee*), instituição fundada por Hirschfeld em 1897, a qual atuava pela descriminalização e reconhecimento social de indivíduos homossexuais e transsexuais. O comitê esteve ligado ao Instituto para Estudo da Sexualidade (*Institut für Sexualwissenschaft*), também comandado por Hirschfeld entre 1919 e 1935, onde foram realizadas as primeiras cirurgias de redesignação sexual e tratamentos hormonais em pessoas transsexuais.

O instituto foi crucial para os estudos de Hirschfeld, foi onde realizou suas pesquisas com diversos sujeitos homossexuais e transsexuais, formulando a teoria que as categorias de “homossexual” e “heterossexual” eram insuficientes para descrever a magnitude da diversidade sexual humana. Constatava que cada sujeito era uma unidade sexual por si só, carregando características particulares que o definia enquanto sujeito sexuado³⁴.

As atividades do Instituto e do Comitê foram encerradas com a ascensão do nazismo na Alemanha, os arquivos e bibliotecas foram queimados em maio de 1933, médicos e pacientes foram perseguidos. Hirschfeld estava fora da Alemanha durante este período, nunca mais retornou ao seu país, vivendo até o final de seus dias em Nice, sul da França. Em 1996 o Instituto para Estudo da Sexualidade reabriu na Universidade Humboldt de Berlim e se mantém em atividade.

Seguindo para as décadas de 1960 e 1970, foram marcadas por movimentos sociais de contracultura e liberdade sexual responsáveis por consolidar a homossexualidade como fenômeno emergente e presente em diversas sociedades. As revoltas em Stonewall em 1969, Nova York, marcaram o momento de luta por direitos, reconhecimento político e liberdade sexual de indivíduos homossexuais e transsexuais. Stonewall reverberou rapidamente em outras partes do mundo, sinalizando em favor da construção comunitária conectada pela identidade sexual e simbolizando o nascimento do movimento gay.

A partir deste momento o vocabulário e conceitos ligados a homossexualidade começaram a ser amplamente empregados em diversos contextos, contudo, foi apenas na década de 90 que observamos maior consolidação e circulação deste fenômeno em escala global. No Brasil, por exemplo, era comum durante o período ditatorial (1964 – 1985) travestis serem presas acusadas pelo crime de felação³⁵ ou pederastia, enquanto nos anos seguintes já se observa

³⁴ STEAKLEY, J. *Per scientiam ad justitiam: Magnus Hirschfeld and the Sexual Politics of Innate Homosexuality*. in: ROSARIO, V. (ed) "**Science and Homosexualities**". Nova York: Palgrave, 1997, p. 133-155.

³⁵ Felação deriva do latim *felatio*, sexo oral.

a formação de grupos e comunidades nos grandes centros urbanos em prol dos direitos de homossexuais, lésbicas, travestis e transsexuais.

A década entre 1980 e 1990, foi marcada pela emergência da AIDS e significou uma reviravolta no movimento gay, que inclui a saúde pública como elemento essencial de acesso à população gay, ademais, a AIDS foi uma arma retórica importante às camadas conservadoras da sociedade que a viam como forma de justificar o ódio pelo estigma e pela via da punição divina.

Os anos 90 foram essenciais para os movimentos sociais de liberdade sexual, os avanços tecnológicos consideráveis, sobretudo no campo da genética, produziram novos saberes sobre a sexualidade humana. A grande questão que ainda perdurava sobre a homossexualidade era se os indivíduos homossexuais haviam feito uma escolha moral para sua sexualidade ou se expressavam uma característica intrínseca a eles. Acreditava-se que encontrar uma lei universal para a sexualidade humana através da biologia encerraria essa discussão e amenizaria os casos de homofobia que eram cada vez mais evidentes após anos de “saída do armário”.

Cientistas, como o inglês Simon LeVay, buscaram no cérebro respostas para a sexualidade humana. Os resultados que LeVay apresentou em 1991 demonstraram uma diferença anatômica no cérebro de indivíduos homossexuais e heterossexuais³⁶. O hipotálamo, uma pequena região na base do cérebro, responsável pela regulação do desejo sexual em humanos, contém um grupo de células chamado de INAH3 (terceiro núcleo intersticial do hipotálamo anterior) que possuem um volume celular maior para homens e menor para mulheres. A descoberta de LeVay demonstrou que o volume celular do INAH3 em homens homossexuais é mais próximo ao de mulheres heterossexuais do que homens heterossexuais. Neste mesmo campo de estudos, grupo de cientistas do *Netherlands Institute for Brain Research*, em Amsterdã, notou que o núcleo supraquiasmático do hipotálamo de homens homossexuais é maior e mais alongado do que em homens heterossexuais³⁷.

Nos estudos genéticos, Michael Bailey e Richard Pillard³⁸ encontraram influência genética na determinação da sexualidade. Estudos com gêmeos monozigóticos e dizigóticos³⁹ demonstraram maior incidência de homossexuais em gêmeos monozigóticos (52% da

³⁶ LEVAY, S. “Gay, Straight, and the Reason Why: The Science of Sexual Orientation”. Oxford University Press, 2017.

³⁷ HOFFMAN, M. A. SWAAB, D. F. “An enlarged suprachiasmatic nucleus in homosexual men” Elsevier: **Brain Research**, 537 (1990) 141-148.

³⁸ BAILEY, M., PILLARD, R. “A genetic study of Male Sexual Orientation”. **Arch Gen Psychiatry**— Vol 48, December 1991, p. 1089-1096.

³⁹ Gêmeos monozigóticos são aqueles gerados da fecundação de um único óvulo, resultando em dois indivíduos geneticamente idênticos; dizigóticos são aqueles gerados pela fecundação de óvulos diferentes, resultando em variação genética.

amostragem de 56 casais de gêmeos do sexo masculino), contra menor incidência em gêmeos dizigóticos (22% da amostragem de 54 casais de gêmeos do sexo masculino) ou irmãos adotivos (11% da amostragem de 57 casais de irmãos adotivos). O experimento conclui haver um fator hereditário ligado à formação da sexualidade humana, contudo, os dados eram insuficientes para identificar as especificidades desses fatores genéticos. Nos anos seguintes, grupo de cientistas nos Estados Unidos descobriram uma relação entre a orientação sexual e a região cromossômica Xq28 no cromossomo X em homens⁴⁰.

Essas descobertas sinalizam alguns problemas na construção da sexualidade. Os anos finais do século XX foram um frenesi na descoberta de uma causa única para a homossexualidade. Os cientistas estavam convictos que ela seria biológica, ou ao menos assim deveria ser, pois significaria uma saída para o preconceito proveniente majoritariamente das crenças que a homossexualidade seria uma escolha voluntária de desvio moral. Atualmente, compreendemos a sexualidade como um fenômeno plural, e assumimos que ainda não foi possível, com os recursos que dispomos, compreender sua formação por completo.

Observa-se na última década (2010 – 2020) a emergência de estudos genéticos que buscam as peças para compor o quebra-cabeça que é a sexualidade humana. Assim, aumentou o volume de estudos que conciliavam a esfera social e ambiental com fatores genéticos e biológicos. O maior estudo conduzido até então com 493,001 participantes entre Estados Unidos, Reino Unido e Suíça, concluiu não haver um único gene responsável pela determinação da sexualidade humana⁴¹. Ao menos cinco *loci* autossômico (genes não localizados em cromossomos responsáveis pela diferenciação sexual), ligados à regulação hormonal e ao olfato, influenciam em características relacionadas ao comportamento sexual humano. Contudo, a carga genética sem interação com o ambiente sociocultural não resultaria no que conhecemos por um indivíduo homossexual. O estudo ressalta haver uma influência externa significativa na formação da sexualidade humana, que extrapola os saberes genéticos e anatômicos atuais. Compreender a interação entre os fatores biológicos e sociais na formação da homossexualidade ainda é um capítulo a ser escrito nos próximos anos.

Apresentamos até aqui um panorama do processo de formação da sexualidade que experienciamos na contemporaneidade. Todo esse processo ocorreu baseado em saberes e linguagens derivados de uma cultura europeia ocidental oitocentista e evoluiu a partir das

⁴⁰ HU, Stella, et al. “Linkage between sexual orientation and chromosome Xq28 in males but not in females”. *Nature genetics*, volume 11, november 1995, pp. 248-256.

⁴¹ GANNA, A. *et al.* “Large-scale GWAS reveals insights into the genetic architecture of same-sex sexual behavior”. *Science*, 882, 2019.

experiências europeias e estadunidenses ao longo do século XX, moldando a forma de vivenciar a sexualidade. Neste sentido, a sexualidade não é parte da episteme do período em questão neste estudo. É necessário buscar as formas interpretativas com que as pessoas da Idade Média vivenciavam sua sexualidade. Vejamos na seção seguinte como o cristianismo medieval elaborou os saberes sobre o sexo.

SEXUALIDADES MEDIEVAIS?

A seção anterior abordou a homossexualidade como a conhecemos hoje. Vimos que as características identitárias são específicas do século XIX e que reverberam em nossa sociedade contemporânea após uma série de mutações ao longo do século XX. A partir deste ponto de vista, a rigor, não há homossexualidade na Idade Média, pois seria anacrônico transportar para o passado conceitos contemporâneos. No entanto, historiadores observam no passado medieval interações e práticas sexuais que aludem as nossas experiências com a sexualidade.

A experiência da sexualidade medieval é complexa e plural. O ponto de partida é compreender a “genderização” das relações sexuais, a dependência do gênero do indivíduo que atuava durante o sexo⁴². Em nosso vocabulário moderno, fazer sexo ou, coloquialmente, transar, é um verbo que implica ação mútua e horizontal, sem distinguir o sujeito que está tomando a ação.

Contudo, as pessoas da Idade Média entendiam o sexo como algo que é feito a alguém, o verbo mais comum utilizado, *concupere*, literalmente, deitar-se com alguém, implica a existência de um sujeito, subentendido como um homem, que faz a ação a alguém, uma mulher⁴³. O papel assumido durante o sexo era extremamente relevante, e determinava uma ordem natural que o sexo deveria assumir; no caso de dois parceiros de mesmo sexo assumindo papéis que não foram premeditados para o seu gênero, ocorria a inversão da ordem natural do sexo.

Alain de Lille (1128 – 1202), autor do poema “*De Planctu Naturae*”, faz uma analogia entre a gramática e a inversão do papel sexual assumido durante o sexo entre dois homens:

Transformo riso em lágrimas [...] quando Vênus, em guerra com Vênus, muda ‘eles’ em ‘elas’ e com sua magia desfaz o homem [...]. O sexo ativo estremece em desgraça quando se vê degenerado no sexo passivo. Um homem transformado em mulher

⁴² KARRAS, R. M. “**Sexuality in Medieval Europe: Doing unto others**”. Routledge, 2017.

⁴³ KARRAS, R. M. “**Sexuality in Medieval Europe: Doing unto others**”. Routledge, 2017. p. 6.

denigre⁴⁴ o justo nome de seu sexo. A magia de Vênus o transforma em hermafrodita. Ele é sujeito e predicado: o mesmo termo dado uma dupla aplicação. Este homem estende ao longe as leis da gramática. Tornando-se um bárbaro da gramática, quando nega a masculinidade que lhe foi dada por natureza.⁴⁵ (Alan of Lille “**The Plaint of Nature**”. Pontifical Institute of Medieval Studies. Toronto, 1980, p. 67 – 68. Tradução do autor.)

A passagem mostra como que, como na gramática, no sexo há uma ordem natural e sua inversão significaria um ato contra a natureza. Vemos em Alain de Lille uma construção comum entre os séculos XI-XII sobre a homossexualidade, um ato transgressor, contra a natureza. O sujeito passivo no sexo, aquele que subverte a ordem natural, ao assumir o papel feminino, é visto como um homem degenerado, desviante⁴⁶. O sujeito ativo, por outro lado, apesar de manter seu papel de penetrar durante o sexo, é tão desviante quanto o passivo, pois estava mantendo relações sexuais fora do casamento e sem o objetivo de reprodução. A manutenção do sexo como uma atividade conjugal e reprodutiva era ideal para todos os setores sociais, exceto aqueles que mantivessem votos de castidade, neste caso o sexo era proibido em qualquer circunstância.

Para os parâmetros de referência da sexualidade medieval, não havia uma separação entre sexo homossexual ou heterossexual, mas sim uma diferença entre sexo reprodutivo e não-reprodutivo. Assim, tanto o sexo entre pessoas de mesmo gênero ou não, poderiam ser considerados igualmente desviantes. Diferente da contemporaneidade, a heterossexualidade não era a norma, por incluir o sexo não-reprodutivo, mas sim procriação e castidade eram parâmetros normativos e relevantes⁴⁷.

A grande questão que esses parâmetros levantam é que, enquanto classificamos os sujeitos pela diferença ou semelhança de gênero com quem mantêm relações sexuais, as pessoas na Idade Média separavam em grupos daqueles que eram sexualmente ativos ou que haviam tomado votos de castidade. Essa classificação é relevante, pois o estudo desenvolvido nos próximos capítulos lida com autores monásticos, e a castidade é essencial para observância da regra e do convívio nos mosteiros.

Outra marca que separa nossa sexualidade daquela experienciada pelas pessoas da Idade Média são as identidades. Concebemos orientação sexual (heterossexual, homossexual,

⁴⁴ O termo utilizado originalmente por Alain no latim é “*denigrat*” que traduzido literalmente para o português significa “denegrir”, termo obsoleto e racista. No entanto, optamos por mantê-lo para preservar a proximidade ao original.

⁴⁵ *In lacrymas risus, in fletum gaudia verto Cum Venus in Venerem pugnans, illos facit illas: Cumque suos magica devirat arte viros. Sic in passivum degenerare genus. Femina vir factus, sexus denigrat honorem, Ars magicae Veneris hermaphroditat eum. Praedicat et subjicit, fit duplex terminus idem, Grammaticae leges ampliat ille nimis. Se negat esse virum, naturae factus in arte Barbarus.*

⁴⁶ KARRAS, R. M. **Sexuality in Medieval Europe**: Doing unto others. Routledge, 2017.

⁴⁷ KARRAS, R. M. **Sexuality in Medieval Europe**: Doing unto others. Routledge, 2017.

bissexual), identidade de gênero (masculino, feminino e neutro) e sexo biológico (homem e mulher) como categorias independentes. Um certo indivíduo pode nascer com um sexo biológico que não corresponde a sua identidade de gênero e uma orientação sexual que independe das outras características. Para as pessoas da Idade Média, a sexualidade não se distingue do sexo biológico e do gênero, uma mulher com desejo por outra mulher estaria transgredindo o comportamento natural feminino, portanto, seria considerada uma mulher desviante.

Seria impossível traduzir toda a experiência da sexualidade medieval em um único ponto de vista. A sexualidade dos penitenciais irlandeses de São Columbano do século VI não é a mesma confrontada por Burcardo de Worms no extremo leste do Sacro Império no século XI. Como fruto de interações culturais e sociais, a sexualidade depende de como cada autor pensou e transmitiu os saberes da sexualidade, pautado em sua posição social, religião, educação e ocupação⁴⁸.

SODOMIA

Em linhas gerais, o conceito de sodomia pode ser aplicado para qualquer atividade sexual fora do casamento e/ou sem reprodução. Contudo, esta definição não é absoluta, cada autor desenvolveu um conceito para sodomia segundo as interpretações das escrituras e de autores prévios e relevantes para a teologia medieval. Esta seção traça a genealogia da Sodomia, dos autores antigos ao século XI, evidenciando as mudanças no conceito de Sodomia, até se consolidar como de natureza sexual. Esta análise é fundamental para a compreensão da homossexualidade na Idade Média, pois a Sodomia é a categoria medieval que mais se aproxima da homossexualidade contemporânea, e nos permite visualizar a evolução da forma com que o sexo entre homens era interpretado a partir da institucionalização do cristianismo.

A narrativa da destruição das cidades de Sodoma e Gomorra em Gênesis 19 conta a história de Ló, estrangeiro que habitava a cidade de Sodoma com suas duas filhas e esposa. Uma certa noite, dois anjos são enviados a Sodoma para averiguar se as denúncias, que naquela cidade habitavam pecadores, eram verdadeiras. Ló oferece sua hospitalidade e recebe os anjos em sua casa. Ao anoitecer, a casa de Ló é rodeada pelos habitantes homens de Sodoma, os quais demandam: “Onde estão os homens que entraram em tua casa esta noite? Faze-os sair, para que

⁴⁸ KARRAS, R. M. **Sexuality in Medieval Europe**: Doing unto others. Routledge, 2017.

nos *deitemos* com ele” (Gênesis 19:5). Ló oferece suas filhas no lugar dos anjos, contudo, inicia-se um motim para tentar alcançar os anjos, mas eles fecham a porta da casa de Ló e cegam os habitantes de Sodoma. Os anjos ordenam que Ló saia da cidade, pois o Senhor a destruiria pelos seus pecados, com fogo e enxofre que caíram dos céus. Ao amanhecer, Ló foge da cidade com suas filhas e esposa, são ordenados a fugirem para as montanhas e não olharem para trás.

Não fica claro na narrativa de Gênesis qual a natureza do pecado cometido pelos sodomitas. A tradução bíblica⁴⁹ apresentada acima utiliza-se de uma tradição judaico-cristã que identifica o pecado de Sodoma como a prática sexual entre homens. Contudo, não é evidente que a natureza do pecado dos sodomitas seja, de fato, sexual. A opção pelo verbo “deitar-se” é tendencioso, e se baseia nas interpretações que enxergam na narrativa de Sodoma e Gomorra uma lição moral de condenação da homossexualidade. Nas versões bíblicas latina, grega e hebraica, os verbos utilizados em Gênesis 19:5 são “*cognoscamus eos*”, “*συγγενώμεθα*” (*suggignomai*) e “*yādha*” (יָדָה / יָדָה), respectivamente, que significam, em tradução literal para o português, “conhecer”⁵⁰.

Derrick Sherwin Bailey, teólogo inglês que atuou em favor dos direitos homossexuais, argumenta em favor da destruição de Sodoma e Gomorra pelos seus pecados de inospitalidade. Desde o início da narrativa, vemos Ló oferecendo hospedagem aos anjos que visitavam Sodoma, enquanto os habitantes se juntavam em um motim na frente de sua casa demandando conhecer os visitantes.

Apenas pela narrativa de Gênesis não é possível determinar qual a natureza do “conhecimento” que os sodomitas demandam dos anjos. Segundo o Léxico do Antigo Testamento em hebraico e inglês⁵¹, das 934 ocorrências de “*yādha*” no Antigo Testamento, apenas dez são explicitamente sexuais, neste sentido, não favorece a interpretação de “conhecer” (*yādha*) como sexual⁵².

⁴⁹ Para este estudo foram consultadas diversas edições da Bíblia. A versão em português corresponde à Bíblia do Peregrino (Cf. BÍBLIA. Português. Bíblia do Peregrino. Tradução de Luís Alonso Schökel. São Paulo, Paulus, 2017), em inglês utilizamos *The New Oxford Annotated Bible with Apocrypha* (Cf. BÍBLIA. Inglês. The New Oxford Annotated Bible with Apocrypha. Oxford University Press, 2018) e versão Douay-Rheims, traduzida do latim entre 1582-1610. As edições modernas foram comparadas com os textos originais em latim, do qual utilizamos as versões da Vetus Latina, Vulgata de Jerônimo e Vulgata de Stuttgart. Os textos latinos disponibilizados em notas de rodapé são todos retirados da Vulgata de Jerônimo.

⁵⁰ BAILEY, D.S. **Homosexuality and the Western Christian Tradition**. Archon Books., 1975, p. 2-3.

⁵¹ BROWN, F., DRIVER, S. R., BRIGSS, C. A. **A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament**. Oxford, 1952.

⁵² BAILEY, D.S. **Homosexuality and the Western Christian Tradition**. Archon Books., 1975, p. 2-3.

Segundo Bailey, a interpretação do pecado de Sodoma como sexual, e, sobretudo, envolvendo indivíduos de mesmo sexo, não fazia parte da versão original do texto de Gênesis. A partir desta constatação, o teólogo formula teorias para explicar o sentido de “conhecer” na narrativa de Gênesis 19:5 e traça, entre os últimos séculos antes de Cristo e os primeiros séculos depois de Cristo, o percurso de formação da história do pecado de Sodoma como sexual.

Bailey argumenta que Ló como um *gēr*, habitante não nascido em Sodoma, ao receber dois visitantes desconhecidos, havia violado a lei local de proteção da cidade, pois os Sodomitas não conheciam os estrangeiros e suas intenções poderiam ser hostis⁵³. Outra possível interpretação articulada por Bailey está no propósito pedagógico da narrativa de Sodoma, que ensinaria as consequências para aqueles que não oferecessem hospitalidade aos estrangeiros.

De todas as menções à Sodoma no Antigo Testamento, nenhuma faz alusão a qualquer tipo de conotação sexual. Vejamos alguns exemplos, em Ezequiel 16-49-50 temos: “Olha, este foi o delito de Sodoma, tua irmã: soberba, fartura de pão, e bem-estar tranquilo a tiveram e suas aldeias, mas não a mão ao desgraçado e ao pobre. Elas se envaideceram diante de mim, cometeram *abominações*, e as tirei do meio quando o vi” (Ezequiel 16-49:50).

O contraste entre abundância e avareza favorece a interpretação de Sodoma como um pecado de inospitalidade, no lugar da perversão sexual. No entanto, dado o histórico de interpretações de Gênesis 19, a palavra abominação do versículo cinquenta, pode ser interpretada como uma abominação de cunho sexual. O termo utilizado na bíblia hebraica, *tō' ēbhāh* (תועבה), pode carregar uma conotação secundária de abominação sexual, contudo seu sentido primário está relacionado a idolatria⁵⁴.

Ainda na tradição veterotestamentária, Jeremias 23-14 diz: “entre os profetas de Jerusalém vi algo horroroso: adúlteros e mentirosos que apoiam os perversos, para que ninguém se converta de sua maldade; para mim, todos os seus habitantes são como Sodoma e Gomorra” (Ezequiel 16:49-50). O livro de Sabedoria faz alusão ao episódio de Gênesis 19:

Sim, houve quem negou hospitalidade a uns visitantes desconhecidos; mas estes escravizaram uns imigrantes que lhes faziam bons trabalhos. Mais ainda: que castigo não tocará àqueles por terem recebido hostilmente os estrangeiros! Mas esses, depois de hospedá-los à sua chegada, quando tinham já os mesmos direitos, os maltrataram com trabalhos desumanos. E os feriu a cegueira, como aos que, à porta do justo, envoltos numa densa escuridão, tateiam a entrada de sua porta. (Sabedoria 19:14-16)

Enquanto Jeremias evoca a imagem de Sodoma como a de um amplo espectro de pecados, a passagem de Sabedoria corrobora com a teoria de Bailey da inospitalidade.

⁵³ BAILEY, D.S. **Homosexuality and the Western Christian Tradition**. Archon Books., 1975, p. 2-3.

⁵⁴ BROWN, F., DRIVER, S. R., BRIGGS, C. A. **A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament**. Oxford, 1952.

Poderíamos reproduzir diversos outros exemplos do uso de Sodoma como modelo de destruição e ira divina. No entanto, de todas as passagens bíblicas que condenam o sexo entre homens, como em Levítico 18–22, Romanos 1-27, Coríntios 6:9-10 e 1 Timóteo 1:10, não há menções de Sodoma e Gomorra.

As únicas referências a Sodoma relacionada a qualquer tipo de atividade sexual nos livros bíblicos ocorrem no Novo Testamento, em segundo Pedro e Judas:

[...] se condenou Sodoma e Gomorra, reduzindo-as às cinzas e deixando-as como advertência de futuros malvados; embora tenha libertado Ló, o justo, que sofria com a conduta dos *libertinos*. [...] Sua ideia de prazer é a orgia em pleno dia; sujos e nojentos, deleitam-se em seus embustes quando banqueteam convosco. Têm os olhos cheios de adúlteros, jamais saciados do pecado, sedutores de ânimos, vacilantes, com a mente treinada na cobiça: dignos de maldição. (Pedro 2:6-13)

Em Judas temos: “Semelhantemente, Sodoma e Gomorra e as cidades vizinhas: fornicaram, deram-se a vícios contra a natureza, e agora sofrem a pena de um fogo eterno para exemplo de outros” (Judas 1:7). Tanto em Pedro como em Judas, não é especificado qual o tipo de orgia, adultério, fornicação ou vício contra a natureza fora praticado pelos sodomitas. Dado que as sexualidades vivenciadas no período não se diferenciavam entre heterossexual ou homossexual, a conotação sexual de Sodoma pode ser entendida como qualquer atividade sexual que fosse contra o ideal reprodutivo pregado pela tradição judaico-cristã dos primeiros séculos⁵⁵.

Partindo das escrituras para os textos apócrifos, no livro de Jubileus, registro de um judaísmo ortodoxo mais rígido e conservador⁵⁶, as menções de Sodoma tomam um tom mais acalorado.

O Senhor executou seu julgamento em Sodoma, Gomorra e Zeboim, e toda a região do Jordão, e ele as queimou com fogo e enxofre, e as destruiu até este dia, mesmo que eu tenha declarado a ti todos os trabalhos deles [de Sodoma e Gomorra], que eles eram perversos e extremamente pecadores, e que eles se contaminavam e **cometiam fornicação em sua carne**, e trabalhavam para espalhar a impureza na terra. Dessa forma, Deus irá executar seu julgamento nos lugares onde estiverem praticando impurezas conforme os Sodomitas. (Livro dos Jubileus, 16:5-6, tradução do autor, negritei)

A segunda menção ocorre no vigésimo livro:

E [Abraão] disse [aos seus filhos e netos] do **julgamento dos gigantes, e do julgamento dos Sodomitas**, como eles foram julgados por conta de suas perversões, e morreram pela sua fornicação, e impureza, e corrupção mútua pela fornicação. E guardem-se de toda fornicação e impurezas, e de toda poluição do pecado. Para que não se faça de nosso nome uma maldição, e toda sua vida um sibilo, e todos os seus filhos serão destruídos pela espada, e você se torne amaldiçoado como Sodoma, e todos os seus remanescentes como os filhos de Gomorra (Livro dos Jubileus, 20:5-6. Tradução do autor. Negritei)

⁵⁵ BROWN, P. **Corpo e Sociedade**. Ed. Zahar, 1990.

⁵⁶ BAILEY, D.S. **Homosexuality and the Western Christian Tradition**. Archon Books., 1975, p. 11.

Bailey chama a atenção para esta passagem, por identificar uma nova possibilidade interpretativa para o pecado de Sodoma. Ao comparar o julgamento divino dos Sodomitas com o dos gigantes⁵⁷, o livro dos Jubileus possibilita compreender o pecado dos Sodomitas como uma tentativa de prática sexual entre espécies diferentes, anjos e humanos.

A partir deste argumento, Bailey tenta despir Sodoma de sua roupagem “homossexual”, argumentando em favor de um pecado heterossexual, entre mulheres e anjos. Contudo, dado o cenário de indiferenciação da sexualidade entre categorias que identifique os atos como homossexuais ou heterossexuais, há um impedimento em distinguir a natureza das práticas sexuais atribuídas a Sodoma.

A predominância de judeus da diáspora em diferentes regiões da bacia do mediterrâneo e o êxito de comunidades cristãs primitivas, que buscavam nos padres e monges dos desertos um estilo de vida de renúncia sexual e de continência dos prazeres da carne⁵⁸, colaborou para sacramentar a natureza sexual do pecado de Sodoma na tradição judaico-cristã dos primeiros séculos.

Exegetas das escrituras judaicas, como Filo de Alexandria (20 a.C.-50 d.C.), já haviam estabelecidos o pecado dos Sodomitas não só como de natureza sexual, mas relacionado a práticas homossexuais. Em “*Quest. et Solut. in Gen. iv*” Filo questiona sobre o significado do verbo “conhecer”⁵⁹ em Gênesis 19:5, e de prontidão responde: “o significado literal indica servidão, falta de lei e **pederastia** indecorosa. Mas para um significado mais profundo, lascívia e homens desenfreadamente impuros, levantando uma abundância de desejo.”⁶⁰. Ao evocar a pederastia, forma antiga de relação sexual entre um homem mais velho com um jovem, Filo inicia uma tradição exegética que ecoará pelos séculos seguintes em diversas reinterpretações de Sodoma.

Em “De Abraão”⁶¹, ao narrar a história de Sodoma e Gomorra, Filo, na verdade, está narrando o que observava na Alexandria de seu tempo. Poucas características da história bíblica permanecem, dando espaço para o julgamento que ele mesmo fazia de seus contemporâneos. Nesta mesma tradição, outros autores antigos, como Flávio Josefo, Juvenal e Petrônio, se

⁵⁷ “Naquele tempo viviam gigantes na terra, como também daí por diante, quando os filhos de Deus se uniram às filhas dos homens e elas geraram filhos. Estes são os heróis, tão afamados dos tempos antigos.” (Gênesis 6:4). Os gigantes são referências aos Nephelims, filhos de anjos com mulheres humanas, responsáveis pela ira divina que resultou no dilúvio.

⁵⁸ BROWN, P. **Corpo e Sociedade**. Ed. Zahar, 1990.

⁵⁹ No original grego, *suggignomai* (συγγενώμεθα)

⁶⁰ PHILO, **Questions and Answers on Genesis**. Translated from the ancient Armenian version of the original Greek by Ralph Marcus. Cambridge: Harvard University Press, 1953, p. 311. Tradução do autor, negritei.

⁶¹ PHILO, De Abrahamo. In: **Philo: with an English translation**. Cambridge: Harvard University Press. London, 1949, vol. 6

apropriaram da imagem de Sodoma como reflexo de suas próprias observações nas sociedades da bacia mediterrânea nos primeiros séculos depois de Cristo.

O período da Patrística deu continuidade às interpretações da narrativa de Sodoma enquanto condenação de práticas homossexuais. Clemente de Alexandria atribuía aos Sodomitas o amor ardente por garotos. Para João Crisóstomo, eles praticavam um coito sem a finalidade de procriação. Este momento foi essencial para formação da moral cristã que predominou durante a Idade Média, o pecado de Sodoma faz parte deste processo e tomou papel ativo quando se trata da construção de uma moral sobre as práticas sexuais.

Entre os séculos V-VI, quatro autores do cristianismo se destacam nas interpretações do episódio bíblico de Sodoma. Agostinho de Hipona, atribui a Sodoma uma vasta gama de pecados. Nas “Confissões”, a cidade é referência para punição divina⁶², enquanto na “Cidade de Deus”, Agostinho argumenta que a razão da destruição de Sodoma foram os costumes de “atos sexuais ilícitos entre homens” (*stupra in masculos*)⁶³. Por este motivo, Ló havia oferecido suas filhas para a multidão de homens em frente de sua casa.

Em Jerônimo (347–420), o tom sexual de Sodoma é mais amplo e sutil, ele assume que o episódio bíblico de Sodoma teve diversas interpretações alegóricas e espirituais. Nos comentários em Ezequiel, o pecado de Sodoma é identificado como orgulho e Jerônimo acata o texto bíblico no sentido de uma falta de hospitalidade. No entanto, em carta para amando, presbítero de Bordeaux, Jerônimo responde ao questionamento: “se uma mulher encontra seu marido como adúltero e como sodomita, ela pode tomar outro homem como seu marido?”⁶⁴

A ligação do sodomita com o adultério já indica um certo envolvimento sexual, mas a resposta de Jerônimo confirma:

Somos todos humano e complacentes em nossas próprias falhas; e o que nossa vontade nos conduz, atribuímos a necessidade natural. É como se um jovem rapaz dissesse: ‘Estou sobrecarregado pelo meu corpo, o brilho da natureza acende minhas paixões, minha estrutura e meu órgãos reprodutivos clamam por sexo’.
(MIGNE, P.L. 22, 562. Tradução do autor)

Apesar do conteúdo sexual, não fica claro qual a natureza do sodomita, se ela estaria relacionada ao adultério, em uma relação sexual extraconjugal e não reprodutiva, ou se o adultério foi cometido com um indivíduo de mesmo sexo.

⁶² “Por isso, os atos ilícitos que são contra a natureza, como os que cometeram os sodomitas, devem ser detestados e punidos sempre”. SANTO AGOSTINHO. **Confissões**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017, p.88.

⁶³ SANTO AGOSTINHO. **A Cidade de Deus III**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018.

⁶⁴ MIGNE, J.-P. *Patrologia Latina*. Vol. 22. Paris: J.-P. Migne, 1844-1855, p. 562. Tradução do autor.

Ambrósio (340–397) assumiu uma postura semelhante à do seu contemporâneo Jerônimo. No tratado exegético *De Abraão*, do ano 387, Sodoma é destruída pela luxúria e pela libido desordeira dos habitantes (*luxuriae victorias vis quaedam libidinis potest rationalibi subrepere, ut infundat et irratinabiles passionnes*)⁶⁵. No entanto, Ambrósio assume uma postura plural, também interpreta o pecado de Sodoma como falta de hospitalidade. No quinto livro do Hexamerão, do ano 389, escreve:

Enquanto os pássaros até oferecem suas próprias vidas por estranhos, nós fechamos as portas para eles. Banimos de nossas portas aqueles pássaros, que sob risco de perigo para si, escoltam os outros. Enquanto as cegonhas consideram esses como seus defensores, nós frequentemente os tratamos como inimigos. Posso estar errado, mas esta pode ter sido a razão pela qual o povo de Sodoma sofreu punições. (MIGNE, P.L. 14, 230. Tradução do autor)

O último autor dos séculos iniciais da Idade Média que estruturou como a moral cristã enxergava a história de Sodoma e Gomorra foi Gregório Magno (540–604). Em uma das obras mais influentes para a moral medieval, *Moralia in Job*, Gregório reproduz a passagem de Ezequiel que identifica Sodoma como um pecado de inospitalidade. No entanto, na mesma obra, a chuva de enxofre que cai sobre Sodoma é vista como sinal de impureza sexual. Gregório identifica a punição de Sodoma pela sua “perversão carnal” (*scelera carnis*), “desejos perversos do fedor da carne” (*peruersa desideria ex fetore carnis*) e um “desejo injusto” (*ex iniusto desiderio*)⁶⁶.

Seguimos até então três tradições textuais, o das escrituras, os exegetas dos primeiros séculos e a patrística. O período da patrística fixou a interpretação sexual de Sodoma, assumindo características que oscilavam entre as interpretações voltadas para a imagem de destruição e ira divina e o conteúdo sexual. Notamos que o vocabulário mobilizado pelos autores mencionados não menciona a palavra “Sodomia”, o pecado ou crime de Sodoma sempre aparece adjetivado como “de Sodoma”, “Sodomítico” ou “dos Sodomitas”. A função adjetiva confere uma caracterização do crime ou do pecado em questão, mas não representa o indivíduo pecador em sua essência.

Mark Jordan argumenta que, a partir do século VII, inicia-se um processo de abstração do conceito envolvendo Sodoma. Originária da região insular na atual Irlanda e Inglaterra, a literatura penitencial atuava no sentido de compilar, classificar e punir atos pecaminosos, e foi um veículo importante para disseminar o conhecimento sobre as interpretações sexuais de

⁶⁵ MIGNE, J.-P. *Patrologia Latina*. Vol. 14. Paris: J.-P. Migne, 1844-1855, 476.

⁶⁶ MIGNE, J.-P. *Patrologia Latina*. Vol. 75. Paris: J.-P. Migne, 1844-1855, 1053.

Sodoma. A classificação dos pecados nos penitenciais inicia um processo que identifica o pecador como pertencente a uma categoria específica que associa sua identidade ao pecado.

Observamos um movimento semelhante com a formação das heresias, tomando o exemplo da heresia ariana, observamos nos textos polêmicos a caracterização do herege enquanto “ariano”, aquele que pratica o arianismo⁶⁷. O esquema de categorizar o oponente, no caso o herege, ou nos penitenciais, o pecador, produz uma imagem caricata, que o reduz a uma característica fundamental e essencial à sua existência.

Neste sentido, a partir do século XI, vemos que o vocabulário, predominantemente adjetivo, relacionado a Sodoma, passa por um processo de abstração e conseqüente substantivação. Surge, então, a Sodomia e o Sodomita, ambos conceitos que retiram do pecador sua posição genérica, para reduzir a essência do pecado ao ato de Sodomia, cometido por um Sodomita. Observa-se neste processo a transição do ato para a pessoa, deixa-se de lado uma descrição penitencial para dar espaço ao conceito de Sodomia. Os pecadores deixam de ser pessoas que performam atos desviantes para se tornarem Sodomitas praticando Sodomia.

⁶⁷JORDAN, M. D. “**The Invention of Sodomy in Christian Theology**”. University of Chicago Press, 1999, p. 43.

CAPÍTULO 2 - SEXO E O PARADIGMA DA TOLERÂNCIA

HISTORIOGRAFIA E TOLERÂNCIA

Christianity, Social Tolerance and Homosexuality de John Boswell, iniciou uma tradição historiográfica na qual o cerne era a investigação do problema da tolerância do cristianismo frente à homossexualidade. Este capítulo será guiado pelo “paradigma da tolerância”. O argumento central de Boswell pode ser dividido em quatro aspectos principais: i) o cristianismo surge em uma atmosfera Grega e Romana de tolerância à homossexualidade; ii) nada nas escrituras justifica a hostilidade contra homossexuais iii) o cristianismo dos primeiros séculos até o século XII não demonstra nenhuma animosidade contra a homossexualidade; iv) apenas nos séculos XII-XIII se tem uma crescente hostilidade contra a homossexualidade⁶⁸.

Os quatro pontos argumentativos orientaram a produção historiográfica sobre o tema ao menos até o início do século XXI, quando a teoria *queer* começou a frutificar fora da academia estadunidense. A centralidade do sexo na análise sobre homossexualidade dificulta o avanço para além da questão da tolerância, pois as análises se baseavam majoritariamente em fontes que discutiam a permissividade e as respostas dadas ao envolvimento sexual.

Este capítulo se insere na discussão sobre tolerância refutando-a, ao mesmo tempo em que endossamos a possibilidade de tolerância por uma via ainda pouco analisada pela historiografia, na qual esta seria resultado da notoriedade pública dada ao pecado. Baseamos a análise substancialmente na vida e escritos de Pedro Damiano.

PEDRO DAMIANO E A LUTA CLERICAL CONTRA SODOMIA

Vida

Pedro (1007 – 1072) foi monge eremita do século XI. Amplamente reconhecido como um dos principais defensores da reforma da Igreja Católica no período, sua obra influenciou significativamente a teologia cristã. Nascido em Ravena, foi educado pelos beneditinos e mais

⁶⁸ KEUFLER, M. (ed.) **The Boswell Thesis: Essays on Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality.** Chicago University Press, 2005.

tarde estudou direito canônico e teologia em Parma e Faenza. Antes de ingressar na vida eremítica, em 1034, foi professor laico nas mesmas cidades⁶⁹.

Damiano escreveu sobre teologia, filosofia, moralidade cristã e, sobretudo, um vasto epistolário, incluindo o “*Liber Gomorrhianus*”, no qual endereça a sodomia e a corrupção sexual do clero. Além da influência de sua obra escrita, desempenhou um papel importante na política eclesiástica do seu tempo. Foi nomeado cardeal-bispo de Ostia em 1058 e atuou no combate à simonia. Influente principalmente nos papados de Leão IX, Estevão IX, Alexandre II e Gregório VII, morreu em 1072 sendo canonizado em 1828 pelo papa Leão XII.

Pouco se sabe da vida de Damiano pelos seus próprios escritos. Seu biógrafo, João de Lodi, bispo de Gubbio e autor da *Vita Petri Damiani*, é uma das principais fontes para a vida de Damiano, principalmente por estar em Fonte Avellana como monge durante seu priorado. Na *Vita*, João de Lodi constrói a trajetória de um Damiano mártir, com destaque para sua infância, quando Pedro foi rejeitado por sua mãe e recebeu cuidados da esposa de um clérigo que trabalhava na casa de seus pais. Logo após sua mãe recebê-lo novamente, ainda criança, ela morre, e poucos anos depois perde seu pai.

Relegado aos cuidados de um de seus irmãos, foi abusado e violentado. Acolhido por seu irmão mais velho, recebe educação beneditina em Ravena. Já aos seus 27 anos, em 1034, era renomado professor em sua cidade natal. Apesar de já ligado à tradição eclesiástica, Pedro não era ordenado. O ímpeto de adentrar a ordem monástica veio da vontade de abandonar a vida mundana e suas riquezas que havia acumulado como professor⁷⁰. Estudiosos como Owen Blum, destacam que a vocação monástica de Pedro aconteceu após viver parte de sua vida como professor laico, e se espantar com a imoralidade das pessoas no mundo e com a corrupção causada pelas riquezas⁷¹.

Blum, em sua análise da vida de Damiano, concorda com o exposto por João de Lodi, a vocação monástica de Pedro viria após viver parte de sua vida como professor laico, e se espantar com a imoralidade das pessoas no mundo e com a corrupção causada pelas riquezas. Contudo, Damiano não relata este momento de sua vida em seus escritos, os dados biográficos

⁶⁹ Quando Damiano escreve para a Imperatriz Agnes em 1067, diz que trocou suas “vestes acadêmicas” (*clericalis cyclas*) pelo “hábito monástico” (*cuculla*). Cf. BLUM, O. J. **The fathers of the Church: Peter Damian Letters** 121-150. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1989, p. 178.

⁷⁰ Nas cidades do norte da Itália, como foi o caso de Ravena, Parma e Faenza, os leigos realizavam um papel importante na educação, atuando em escolas catedráticas ou independentemente, formando um círculo de alunos ao seu redor, cobrando pelos seus serviços, como foi o caso de Damiano. Cf. DRESSIER, F. *Petrus Damiani. Leben und Werk. Studia Anselmiana* 34, 1954.

⁷¹ BLUM, O. J. **The fathers of the Church: Peter Damian Letters** 1-30. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1989, p. 3-12.

que temos acesso pelo próprio Damiano são posteriores ao seu ingresso em Fonte Avellana, salvo raríssimas exceções.

Apesar de ser um tema recorrente em Damiano, a sexualidade é constantemente reprimida em suas obras. Seus principais escritos que abordam a visão sobre a sexualidade do clero concentram-se no casamento clerical e na prática sexual nos mosteiros. Lester Little levanta a possibilidade de que a situação em que o maior combatente do casamento clerical foi socorrido pela esposa de um padre durante a infância possa ter uma simetria irônica e literária excessiva para ser completamente crível⁷². Lodi descreve a esposa do clérigo nos seguintes termos: “A esposa do presbítero exerceu o ofício de sacerdote, enquanto também suavizava o afeto materno em direção à piedade”⁷³. J.-P. Migne, editor da *Vita* na Patrologia Latina, relembra nesta descrição a capacidade de Lodi de distorcer a narrativa em seu favor, adicionando a forma com que se refere a esta mulher em outras passagens, mulherzinha pecadora (*peccatrix muliercula*)⁷⁴.

Outro episódio de destaque foi quando morreu em Parma, aproximadamente em 1034⁷⁵, onde um clérigo, casado com uma mulher, vivia por perto. Este casal morreu em um incêndio que devastou a cidade de Parma. Dyan Elliott aponta este episódio como uma “hagiografia às avessas”, enquanto os santos casados da igreja primitiva são percebidos como tendo alcançado a salvação por meio do martírio, a morte unida do sacerdote e de sua esposa leva apenas à perdição perpétua — uma projeção de sua união carnal pecaminosa⁷⁶. Little argumenta que este evento esteve ligado ao momento em que Damiano ingressa no mosteiro, tomado pela indignação de um clérigo casado⁷⁷. A memória do casal aparece futuramente em seus escritos como algo que ainda o incomodava. O matrimônio clerical foi revisitado por Damiano em suas incursões de restaurar a moral do clero.

Leclercq identifica que a associação de Damiano com o feminino sempre acontecia com mulheres indisponíveis sexualmente⁷⁸. No entanto, em duas de suas cartas a erotização do

⁷² ELLIOTT, D. **Fallen Bodies**: Pollution, Sexuality, and Demonology in the Middle Ages. University of Pennsylvania Press, 1999, p. 96.

⁷³ “*Uxor presbyteri officio functa est sacerdotis, dum et maternum ad pietatem mollivit affectum*”. MIGNE, J.-P. Patrologia Latina. Vol. 144. Paris: J.-P. Migne, 1844-1855, cols. 115-16.

⁷⁴ MIGNE, J.-P. Patrologia Latina. Vol. 144. Paris: J.-P. Migne, 1844-1855, cols. 115-16. Tradução do autor.

⁷⁵ WILMART, A. “Une lettre de S. Pierre Damien à l'impératrice Agnès”. **Revue Benedictine**, Tomo XLIV, 1932, p. 125-146.

⁷⁶ ELLIOTT, D. **Fallen Bodies**: Pollution, Sexuality, and Demonology in the Middle Ages. University of Pennsylvania Press, 1999, p. 97.

⁷⁷ LITTLE, L. “The Personal Development of Peter Damian” In: CHESTER, W., MCNAB, B., RUIZ, T. (ed.) **“Order and Innovation in the Middle Ages: Essays in Honor of Joseph R. Strayer**”. Princeton University Press, 2015, p. 330 – 355.

⁷⁸ LECLERCQ, J. **Saint Pierre Damien**, ermite et homme d'église. Uomini e dottrine, VIII. Roma, 1960.

feminino se faz presente. Ao escrever para a imperatriz Agnes, propõe um ideal de uma “união íntima e amorosa com o único e verdadeiro rei, Jesus Cristo”⁷⁹, em outra carta para Condessa Guilla, esposa de Rainerius II, marquês de Santa Maria, na Itália, diz:

Uma vez que é melhor ser indiscutivelmente ignorante sobre uma questão da qual pode surgir conflito, do que sempre tentar esquecê-lo, é mais seguro conversar por escrito com jovens mulheres, em cuja presença fico apreensivo. Certamente, eu, que já sou um homem idoso, posso olhar para o rosto de uma mulher idosa forrada de rugas de forma lícita e segura, cujas características são úmidas com a reuma dos seus olhos lacrimejantes; mas como os adolescentes (*pueros ab igne*)⁸⁰ guardo os meus olhos à vista dos mais belos e atraentes rostos. O meu coração está de fato infeliz, pois uma centena de leituras dos evangelhos não são suficientes para os reter; enquanto a recordação da beleza, vista apenas uma vez, não deixa a minha memória. E o esquecimento não consegue impedir a imagem de vaidade, se a lei escrita pelo dedo de Deus não perdura.⁸¹ (REINDEL, K (Ed.). **Die Briefe des Petrus Damiani**: Volume 3. Munique, MGH, 1983, p. 522. Tradução do autor).

Com exceção do relato supracitado, não há outro registro sobre suas vivências sexuais e afetivas. Lester Little argumenta que a privação de afeto durante a infância, e a sexualidade mal resolvida durante a adolescência, gerou um adulto carregado de traumas, que se valeu da oportunidade de adentrar um eremitério como válvula de escape⁸². Ao ingressar na vida eremítica, garantiu o distanciamento social e físico das pessoas e problemas que ele tinha dificuldade de lidar, como era o caso do desejo sexual.

Little destaca que o papel da escrita em Damiano é central, pois garantia o distanciamento que desejava, era um instrumento em que podia descarregar sua raiva, seus sentimentos e desejos⁸³. Não é à toa que os temas em que Damiano se aprofunda são voltados para o sexo, dinheiro e o prazer mundano. Ademais, Damiano era defensor e praticante da flagelação corporal, como meio de purgar os pecados da carne e se aproximar da purificação de Cristo⁸⁴.

⁷⁹ REINDEL, K (Ed.). **Die Briefe des Petrus Damiani**: Volume 3. Munique, MGH, 1983, p. 141.

⁸⁰ Literalmente, rapazes em fogo, referência ao período da adolescência em que Damiano identificava maior impulso sexual.

⁸¹ *Quoniam rei ex qua conflictus oboritur, melius est gratuitam ignorantiam possidere quam de comparanda semper oblivione configere, iuven-culis mulieribus, quarum formidamus aspectus, tuto litterarum praebemus alloquium'. Ego certe qui iam senex sum, anus quidem faciem rugis exara-tam ac lipientium oculorum fluoribus madidam securus intueor, licenter s attendo, a venustioribus autem aque fucatis sic oculos tanquam pueros ab igne custodio. Infelix quippe cor meum, quod evangelica tenere mysteria centies perlecta non sufficit, semel aspectae formae memoriam non amittit. Et ibi vanitatis imaginem oblivio non intercipit, ubi lex divino descripta digito non permansit.*

⁸² LITTLE, L. “The Personal Development of Peter Damian”. In: CHESTER, W., MCNAB, B., RUIZ, T. (ed.) **Order and Innovation in the Middle Ages**: Essays in Honor of Joseph R. Strayer. Princeton University Press, 2015, p. 330 – 355.

⁸³ LITTLE, L. “The Personal Development of Peter Damian”. In: CHESTER, W., MCNAB, B., RUIZ, T. (ed.) **Order and Innovation in the Middle Ages**: Essays in Honor of Joseph R. Strayer. Princeton University Press, 2015, p. 330 – 355.

⁸⁴ Cf. *De Laude Flagelollum*. MIGNE, J.-P. **Patrologia Latina**. Vol. 145. Paris: J.-P. Migne, 1844-1855, col. 679.

Liber Gomorrhianus

Logo após a ascensão de Leão IX ao papado, em 1049, Damiano escreve um de seus tratados mais relevantes do ponto de vista histórico, o *Liber Gomorrhianus*⁸⁵. Preocupado com a corrupção sexual do clero, dedica o livro ao papa, e nele denuncia os tipos de corrupção sexual cometido pelo clero. Defendia que, para além da penitência, os clérigos sodomitas deveriam perder o cargo eclesiástico, podendo retornar às ordens clericais após penitência e em posição inferior à que ocupavam anteriormente. No geral, o *Liber Gomorrhianus* surge em um período de mobilização para reformar a espiritualidade cristã. Os esforços de Damiano sempre convergiram para resgatar a espiritualidade dos primeiros padres que se isolaram no deserto e buscaram a renúncia do corpo como meio de atingir a ascese espiritual⁸⁶.

A sodomia, até o século XI, está documentada majoritariamente na literatura penitencial. Damiano dialoga intensamente com os penitenciais ao longo da construção do *Liber Gomorrhianus*, com destaque para o penitencial *Corrector sive Medicus* de Burcardo de Worms. Para Damiano, a tradição penitencial era ineficaz e imprecisa ao tratar da sodomia. As prescrições penitenciais não combatiam a sodomia que era cada vez mais alarmante nos ambientes monásticos.

Logo no início, Damiano define o que entende por sodomia:

Para que a totalidade do assunto se revele a você [Leão IX] em ordem, desta perversidade, quatro variedades de crime ocorrem. Alguns, de fato, se contaminam a si, outros se mancham reciprocamente, tocando os órgãos viris com as mãos, alguns entre as coxas, outros praticam sexo anal. E nestes casos, há uma progressão por graus, de modo que as ações posteriores são consideradas mais graves do que as anteriores. Maior penitência é imposta àqueles que caem com outros do que àqueles que, por meio de si, se sujam com a contaminação da ejaculação, sendo julgados mais rigorosamente aqueles que corrompem outros por trás do que aqueles que se unem entre as coxas. Portanto, o artífice da queda encontrou essa progressão, para que, quanto mais alto se ascende por meio deles, mais prontamente a infeliz alma mergulhe nas profundezas do abismo do inferno.⁸⁷(REINDEL, K (Ed.). **Die Briefe des Petrus Damiani**: Volume 1. Munique, MGH, 1983, p. 287-88. Tradução do autor)

Os diferentes tipos de sodomia elencados por Damiano são referência direta às gradações apresentas por Burcardo, e englobam qualquer prática ligada ao prazer sexual que

⁸⁵ As edições modernas do *Liber Gomorrhianus* contam com traduções que censuraram o vocabulário explícito e aclamado usado por Damiano. Para tanto, utilizamos a versão latina contida na MGH. Cf. REINDEL, K (Ed.). **Die Briefe des Petrus Damiani**: Volume 1. Munique, MGH, 1983.

⁸⁶ BROWN, P. **Corpo e Sociedade**. Ed. Zahar, 1990.

⁸⁷ *Ut autem res vobis tota per ordinem pateat, ex huius nequitiae scelere quatuor diversitates fiunt. Alii siquidem semetipsos polluunt, alii sibi in vicem inter se manibus virilia contractantes inquinantur, alii inter femora, alii fornicantur in terga. Et in his ita per gradus ascenditur, ut quaeque posteriora praecedentibus graviora iudicentur. Maior siquidem penitentia illis imponitur, qui cum aliis cadunt, quam hiis, qui per semetipsos egesta seminis contagione sordescunt et districtius iudicantur, qui alios in posteriora corrumpunt, quam hii, qui inter femora coeunt. Hos itaque corruendi gradus artifex diaboli machinatio repperit, ut quo altius per eos ascenditur, eo proclivius infelix anima ad gehennalis baratri profunda mergatur.*

esteja fora do matrimônio e do âmbito reprodutivo. Burcardo mantinha como via penitencial a prática de jejuns a pão e água por um certo período, estipulados a partir da posição social ou do cargo eclesiástico que o penitente ocupava:

Você cometeu fornicção como os sodomitas fazem, ou seja, introduzindo seu membro no ânus de um homem, copulando com ele conforme o costume dos sodomitas? Se você tem uma esposa e fez isso uma ou duas vezes, deverá fazer penitência por dez anos nos dias estabelecidos, um deles à base de pão e água. Se você tem o hábito de fazer isso, terá que fazer penitência por doze anos nos dias estabelecidos. Se você cometeu o mesmo crime com seu irmão de sangue, deverá realizar penitência por quinze anos nos dias estabelecidos. Você já cometeu fornicção com um homem entre as coxas, como alguns costumam fazer, colocando seu órgão sexual entre as coxas de outro e se movimentando até ejacular? Se sim, você fará penitência de quarenta dias comendo apenas pão e água. Fornicou, como alguns costumam fazer, tomando na sua mão o pênis de outro, e o outro segurando em seu pênis, e assim alternando entre si, de modo que com este prazer projetou a sua semente? Se sim, você deve fazer penitência durante trinta dias com pão e água. Você já cometeu fornicção sozinho, como alguns costumam fazer, segurando seu pênis em sua mão, puxando seu prepúcio e movendo sua própria mão, de modo que, com esse prazer, você ejaculou? Se sim, você deve fazer penitência por dez dias com pão e água. Fornicou contra a natureza, ou seja, acasalou com homens ou com animais, ou seja, com uma égua, uma vaca, um burro ou qualquer outro animal? Se já o fez uma ou duas vezes e se não tem mulher com quem pudesse satisfazer o seu prazer, farás penitência durante quarenta dias com pão e água, que se chama Quaresma, pelos próximos sete anos, e nunca mais ficará sem penitência.⁸⁸(BURCHARD OF WORMS. “*Corrector Sive Medicus*”. In: GAGNON, F. **Le Corrector sive Medicus de Burchard de Worms (1000-1025)**: présentation, traduction et commentaire ethno-historique. Université de Montréal, 2010.)

A princípio, notamos a diferença entre a sodomia de Damiano e a de Burcardo. Este se insere em uma tradição penitencial que remonta os primórdios das escrituras cristãs e da rede penitencial advinda da região insular da Europa medieval no século VII. A sodomia não é um conceito por si só, é uma categoria em que se estabelece semelhança à história bíblica de Gênesis 19:21. Ademais, para Burcardo, apenas o sexo anal entre homens poderia ser considerado um pecado “a maneira dos sodomitas”, todas as outras formas elencadas por Damiano, apesar de estarem no penitencial, não são equiparadas à sodomia.

⁸⁸ *Fecisti fornicationem sicut Sodomitae fecerunt, ita ut in masculi terga et in posteriora virgam tuam immitteres, et sic secum coires more Sodomitico? Si uxorem habuisti, et semel vel bis fecisti, X annos per legitimas ferias penitere debes, unum ex his in pane et aqua. Si in con suetudine habuisti, XH annos per legitimas ferias poenitere debes. Si cum fratre tuo carnali idem scelus perpetrasti, XV annos per legitimas ferias poenitere debes. Si cum masculino intra coxas, ut quidam solent, fornicationem fecisti, ita dico, ut tuum virile membrum intra coxas alterius mitteres, et sic agitando semen effunderes? Si fecisti, XXXX dies in pane et aqua poeniteas. Fecisti fornicationem, ut quidam facere solent, ita dico ut tu in manum tuam veretrum alterius acciperes, et alter tuum in suam, et sic altematim veretra manibus vestris commoveretis, ut sic per illam delectationem semen a te projiceres? Si fecisti, triginta dies in pane et aqua poeniteas. Fecisti solus tecum fornicationem, ut quidam facere solent, ita dico, ut ipse tuum virile membrum in manum tuam acciperes, et sic duceres praeputium tuum, et manu propria commoveres ut sic per delectationem semen a te projiceres? Si fecisti, X dies in pane et aqua poeniteas. Fecisti fornicationem contra naturam, id est ut cum masculis vel cum animalibus coires, id est cum equa, cum vacca, vel cum asina, vel cum alio aliquo animali? Si semel vel bis fecisti.*

A posição social ocupada pelo pecador é outro ponto de divergência entre Damiano e Burcardo. O *Liber Gomorrhianus* se preocupa mais especificamente com as comunidades monásticas e o clero que exercia função sacramental, fazendo distinção apenas entre ranque eclesiástico, enquanto Burcardo escreve visando um público mais amplo. Além disso, a sodomia do *Corrector sive Medicus*, está centrada exclusivamente no sexo entre homens, não há menções se o sexo anal heterossexual poderia ser considerado sodomia, enquanto Damiano considera qualquer tipo de sexo, independente do gênero das partes, como tal.

Para Damiano, grande parte da literatura penitencial carecia de autoridade e credibilidade, pois prescrevia penitências brandas. A recomendação para casos graves, como sexo anal e com animais, era de uma “penitência por dez anos e receber uma punição mais grave, caso tenha pecado frequentemente”. No *Liber*, classifica esses cânones como apócrifos e propõe uma refutação das práticas penitenciais prescritas:

No entanto, uma vez que, misturados com os cânones sagrados, encontram-se certas futilidades em que homens malditos com vã presunção depositam sua confiança, nós consideramos alguns deles aqui, a fim de demonstrar claramente que não apenas eles, mas todos os outros escritos semelhantes a eles, onde quer que sejam encontrados, são falsos e totalmente apócrifo⁸⁹. [...] Muitas outras manipulações, mentiras e sacrílegas do diabo são encontrados inseridos nos cânones sagrados que seria mais agradável para obliterarmos do que escrever.⁹⁰ (REINDEL, K (Ed.). **Die Briefe des Petrus Damiani**: Volume 1. Munique, MGH, 1983, p. 287-88. Tradução do autor)

As sugestões de Damiano convergiam para uma pena que não diferencia clérigos e laicos na severidade e duração da penitência, o período submetido aos jejuns seriam os mesmos. A diferença ocorre na determinação de degradação de ranque eclesiástico dos clérigos. Sugestão essa que fora motivo de discordância entre Damiano e Leão IX.

Segundo Damiano, a razão pela qual manuais de penitência com penas brandas para sodomitas continuavam sendo utilizados era que esse pecado estava profundamente enraizado no ambiente eclesiástico. A sodomia era perniciosa, por ser invisível se feita com discrição, e revogável por meio da absolvição e da penitência⁹¹. Isso levava os sodomitas a se agarrarem

⁸⁹ Nesta passagem, Damiano faz referência principalmente ao penitencial de Burcardo de Worms. Cf. PETER DAMIAN “*Liber Gomorrhianus*”. In: **The Book of Gomorrah** – An eleventh century treatise against Clerical Homosexuality Practices. Tradução, introdução e notas por Peter J. Payer. Ontario, 1982. p. 50.

⁹⁰ *Sed quoniam quaedam naeniae sacris canonibus reperiuntur admistae, in quibus perditii homines vana praesumptione confidunt, ex ipsis aliquas hic apponimus, ut non solum eas, sed et omnes alias sibi similes scriptas, ubicunque repertae fuerint, falsas et omnino apocryphas liquido demonstremus. et multa alia mendosa, atque sacrilega versutia diaboli sacris canonibus reperiuntur inserta, quae nobis magis libet obliterare, quam scribere; magis conspuere, quam tam vana ludibria schedulis inculcare.*

⁹¹ LEYSER, C. “Cities of the Plain: The Rhetoric of Sodomy in Peter Damian’s Book of Gomorrah”. **Romanic Review** 86 (1995): 191–212.

aos jejuns como uma forma de escudo frente à comunidade monástica e, principalmente, à danação eterna⁹².

Junto da prática penitencial, havia o ato de confissão, que Damiano denunciou ocorrer entre os próprios pares que haviam cometido sodomia. Tanto a penitência quanto a confissão eram invalidadas aos olhos de Damiano, que se via em meio a uma comunidade afundada no pecado. Ele recorre à imagem de um câncer que se espalha rapidamente entre os membros dos mosteiros para descrever a sodomia⁹³.

Após a discussão penitencial, Damiano faz uma breve observação de extrema importância:

Não há diferença se alguém pecar com uma serva de Deus ou com um homem. Em vez disso, para um pecado igual, a sentença é decretada como sendo a mesma. De nenhuma maneira você [sodomita] pode discordar de mim, nada pode lhe dar uma causa justificável para discordar dos meus argumentos⁹⁴. (REINDEL, K (Ed.). **Die Briefe des Petrus Damiani**: Volume 1. Munique, MGH, 1983. Tradução do autor)

Embora já tenha definido a sodomia como uma prática sexual que pode ser realizada tanto por homens quanto por mulheres, Damiano nos oferece a possibilidade de entender uma divisão entre aqueles que a praticavam. Entre o grupo de pessoas que praticavam sexo anal, aqueles que o faziam com mulheres não se consideravam no mesmo patamar daqueles que o praticavam com homens. Essa análise é relevante, por oferecer um vislumbre da segregação de um grupo baseado exclusivamente no critério de praticar sexo com homens, que provavelmente recebiam penitências mais severas, como visto em Burcardo, que apenas designava penitências para sodomitas que praticavam sexo com homens.

Ademais, a constatação de que havia uma rede confessional dentro dos mosteiros entre sodomitas⁹⁵, corrobora a análise de um grupo segregado entre os que haviam tomado voto

⁹² “Veja, ó, bom homem sodomita, em sua própria escritura, que você ama singularmente, que você ama ansiosamente, que você prende a si como um escudo de defesa” (*Ecce, o bone vir Sodomita, in ipsa tua scriptura, quam singulariter diligis, quam inhianter amplecteris, quam tibi velut clypeum defensionis opponis*). REINDEL, K (Ed.). **Die Briefe des Petrus Damiani**: Volume 1. Munique, MGH, 1983.

⁹³ “O câncer da imundície sodomita se espalha pela ordem clerical.” (*Vitium igitur contra naturam velut cancer ita serpit, ut sacrorum hominum ordinem attingat*). REINDEL, K (Ed.). **Die Briefe des Petrus Damiani**: Volume 1. Munique, MGH, 1983.

⁹⁴ *aperte consideras, quia sive cum ancilla Dei quis peccet, sive cum masculino, nihil differt; sed aequale peccatum, par decernitur esse iudicium. Jam nihil est unde mecum confligere, nihil unde a meis jure possis allegationibus dissentire.*

⁹⁵ Eu não aceito que essa coisa escondida deva continuar, ou seja, que alguns, cheios do veneno deste crime, como se estivessem tomando coragem, devam se confessar mutuamente, para que o reconhecimento de sua culpa se torne conhecido por outros. Enquanto envergonham a face dos homens, os próprios autores desta culpa tornam-se os juizes. A indulgência indiscreta que cada um deseja ser aplicado a si mesmo, ele se alegra em doar ao outro através de uma mudança delegada de funções. Assim acontece que, embora devessem ser penitentes por seus grandes crimes, no entanto, seus rostos não empalidecem com jejuns, nem seus corpos definham com a magreza. Enquanto a barriga não é de forma alguma impedida de receber comida sem moderação, o espírito é vergonhosamente inflamado ao ardor da luxúria habitual, com o resultado que aquele que não derramou lágrimas pelo que foi cometido continua a cometer mais seriamente o que deveria ser lamentado. (*illud absconsum iri non*

de castidade, mas mantinham uma vida sexualmente ativa. O critério de segregação seria a prática sexual com outros homens. Não obstante, apesar de Damiano designar uma penitência idêntica para ambos os casos, a sodomia entre homens e a sodomia cometida com mulheres fora tratada diferentemente no *Liber Gomorrhianus*.

O sexo enquanto atividade reprodutiva era vista como natural entre homens e mulheres, apesar de ser um instrumento de busca de prazer, sem necessariamente objetivar a reprodução, o sexo heterossexual mantinha-se em uma categoria das regras da natureza. Por outro lado, o sexo entre homens era classificado como antinatural, não-reprodutivo, incestuoso, e corruptor de almas. O incesto ocorria principalmente porque a sodomia estava circunscrita ao ambiente monástico, onde todos compartilhavam uma irmandade comum na paternidade divina. Para Damiano, o sexo com animais era menos grave do que sexo entre homens, apesar de não-natural e não-reprodutivo, não era responsável por corromper a alma de outro irmão de claustro e espalhar o crime de sodomia⁹⁶.

No geral, o *Liber Gomorrhianus* surge em um período no qual setores ligados ao cristianismo se mobilizaram para reformar a espiritualidade cristã. Os esforços de Damiano sempre convergiram para resgatar uma espiritualidade primitiva que se valiam de valores da castidade monástica, derivada dos primeiros padres que se isolaram no deserto e buscaram a renúncia do corpo como meio de atingir a ascese espiritual.⁹⁷

A tonalidade combativa que Damiano conferiu ao *Liber* era direcionada a todos os que se envolveram em atos de sodomia, apesar de termos apontado a possibilidade de uma segregação entre sodomitas, pautada no objeto de desejo sexual. Contudo, para Damiano, a necessidade de isolamento da comunidade monástica era essencial, independente do gênero do

patior, quod quidam hujus veneno criminis satiat, dum quasi ad cor redeunt, ne reatus ad aliorum notitiam prodeat, inter se invicem confitentur: et dum hominum faciem erubescunt, qui reatus auctores existunt, ipsi iudices fiunt: et indiscretam indulgentiam, quam sibi quisque affectat impendi, gaudeat alteri vicaria permutatione largiri. Unde fit, ut et magnorum criminum poenitentes sint, et tamen nec ora jejunio palleant, nec corpora macie contabescant; et dum nullo modo venter ab immoderata alimentorum perceptione restringitur, in ardorem consuetae libidinis animus turpiter inflammatur. Quo fit, ut qui commissa necdum fleverat, adhuc deterius lugenda committat.) REINDEL, K (Ed.). **Die Briefe des Petrus Damiani**: Volume 1. Munique, MGH, 1983. Tradução do autor

⁹⁶ E, ao que me parece, é mais tolerável ter caído no pecado de devassidão com um animal do que com um homem. Quão mais leve ele é ser julgado quem perece sozinho do que aquele que arrasta outro com ele para a condenação da perdição? Miserável, de fato, é a condição em que a ruína de um depende assim do outro, com o efeito de que, quando um é extinto, o outro segue necessariamente para a morte. (*Et, ut mihi videtur, tolerabilius est cum pecude, quam cum viro in luxuriae flagitium labi. Quanto videlicet levius judicatur quemlibet solum perire, quam secum quoque alium ad interitum perniciem trahere. Miserabilis quippe conditio est, ubi sic unius ruina pendet ex altero; ut dum unus exstinguitur, alter in mortem necessario subsequatur.*) REINDEL, K (Ed.). **Die Briefe des Petrus Damiani**: Volume 1. Munique, MGH, 1983. Tradução do autor

⁹⁷ BROWN, P. Corpo e Sociedade. Ed. Zahar, 1990.

indivíduo que fora o alvo penetrado no caso de sexo anal⁹⁸. O que está em questão não é a homossexualidade ou heterossexualidade, categorias que derivam de uma leitura contemporânea da documentação, mas sim a manutenção da castidade e pureza espiritual, pela função sacramental designada aos membros dos monastérios.

Segundo Conrad Leyser, o *Liber* executa uma função de traçar as fronteiras entre o mundo secular e espiritual. Com a prática da herança por primogenitura cada vez mais difundida a partir do século XI, um grande volume de jovens foi designado aos monastérios. O clero, nestas condições, seria obrigado a regular e controlar a vida monástica com maior rigidez, uma vez que os novos monges haviam experimentado uma vida secular em que o sexo era parte da realidade⁹⁹.

Larry Scanlon acrescenta a tese de Leyser argumentando que o esforço de regular a vida sexual seria também parte da formação identitária do clero, na qual a castidade era a peça central. Scanlon sinaliza que esta identidade era contraditória, uma vez que se definia pelo “celibato paternal”¹⁰⁰, o clérigo tinha que reconhecer, repudiar e sublimar seu potencial reprodutivo para acatar seu dever de criar uma comunidade de filhos e filhas espirituais. Nessas circunstâncias, a sodomia era associada ao feminino, uma abnegação do “falo”, portanto, a subversão agressiva da masculinidade que deveria ser o ideal de vida monástica.

O *Liber Gomorrhianus* é tido como um documento de relevância histórica não só por abordar assuntos de interesse para a atualidade, mas pela importância que teve no momento de sua escrita. O opúsculo foi escrito como uma carta aberta ao papa Leão IX em 1049, e recebe resposta do pontífice em 1051, na qual enaltece os esforços de Damiano, mas sutilmente descarta suas sugestões, tida como radicais. Garantir a perda de ranque eclesiástico daqueles que cometessem sodomia acabaria por gerar desgaste na imagem da igreja e transtorno nas ordens eclesiásticas¹⁰¹. Vejamos:

Sobre estas coisas, já que você escreveu o que pareceu melhor para você, movido por santa indignação, é conveniente que, como você deseja, interponhamos nossa autoridade apostólica, para podermos tirar qualquer dúvida escrupulosa entre aqueles que estão lendo, e para ficar claro para todos que as coisas contidas neste livro, como água lançada no fogo do inferno, encontraram nossa aprovação. Portanto, para que a licença impune do desejo imundo não se propague, é essencial combatê-la com

⁹⁸ Dado o ambiente onde a sodomia era mais recorrente, o monástico predominantemente masculino, e a natureza das práticas elencadas por Damiano, entende-se que a sodomia ocorria majoritariamente entre homens. Mesmo que, por definição, a sodomia ocorra no sexo heterossexual, Damiano documenta em maior quantidade as relações homossexuais.

⁹⁹ LEYSER, C. “Cities of the Plain: The Rhetoric of Sodomy in Peter Damian’s Book of Gomorrah” *Romanic Review* 86, 1995, p. 191–212.

¹⁰⁰ SCANLON, L. “Unmanned Men and Eunuchs of God: Peter Damian’s *Liber Gomorrhianus* and the Sexual Politics of Papal Reform”. *New Medieval Literatures* 2, 1998, p. 37–64.

¹⁰¹ BOSWELL, J. *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*. Chicago University Press, 1981, p. 215-216.

medidas apropriadas de ação apostólica, severidade e, além disso, dar alguma evidência de rigor. Mesmo que todos aqueles poluídos pela sujeira de qualquer um dos quatro tipos mencionados são excluídos de todos os níveis na igreja imaculada pela justa censura de equidade - tanto a dos conselhos sagrados quanto por nosso próprio julgamento - ainda nós, agindo de forma mais humana, desejamos e ordenamos que aqueles que provocaram sua semente [sēmen] com as próprias mãos ou mutuamente com outra pessoa, e até mesmo aqueles que a derramaram por via interfemoral, se não for uma prática recorrente, ou realizada com muitos homens e se eles restringiram seus desejos e expiaram por esses pecados vergonhosos com uma penitência adequada, deve ser admitido a mesma posição que eles mantiveram enquanto em pecado (embora eles não devam mais permanecer assim), confiando na misericórdia divina. Mas pode não haver esperança de recuperar suas classificações para aqueles que estão contaminados com qualquer um dos dois tipos de pecado que você tem descrito - sozinho ou com outros - por muito tempo ou com muitos homens, mesmo por pouco tempo, ou - o que é horrível de mencionar, assim como de ouvir - que caiu na última categoria¹⁰². (REINDEL, K (Ed.). **Die Briefe des Petrus Damiani**: Volume 1. Munique, MGH, 1983, p. 285-86. Tradução do autor)

A réplica de Damiano veio anos depois, em 1054, após seus ímpetos reformistas não terem agradado membros do clero, quando recebeu ameaças vinda de acusadores não especificados. Não se sabe ao certo o conteúdo de tais acusações, porém especula-se que tenha sido pelo impacto do *Liber Gomorrhianus* ou do *Liber Gratissimus* (1053), obra que ataca o clero simonista. De qualquer modo, Damiano havia travado uma batalha na qual acumulara diversos inimigos ao longo dos anos. A carta que escreve para Leão IX como réplica oferece indícios sobre as acusações:

Quão grande é o clamor sobre Sodoma e Gomorra! Quão grave é o pecado deles! “Proponho ir para baixo ver se eles fizeram ou não todo o alegado clamor contra eles que tem vindo a mim. Sou determinado a saber.” (Gn. 18:21). Certamente isso parece ter sido dito para nenhum outro propósito, mas para nos ensinar que a ignorância humana não deve acreditar no que ouve sem investigação, não deve julgar as coisas levemente desconhecidas, nem sentenciar antes que um caso duvidoso seja provado por evidências.¹⁰³ (REINDEL, K (Ed.). **Die Briefe des Petrus Damiani**: Volume 1. Munique, MGH, 1983, p. 333. Tradução do autor. Grifo meu)

Ao evocar a imagem de Sodoma e Gomorra, favorece que suas acusações sejam pelo ataque ao clero sexualmente ativo. Contudo, Owen Blum argumenta que a carta poderia se tratar de um acusador em específico, o Cardeal Humberto da Silva Cândida, que clamava que todos os que

¹⁰² *Ecce omnes illi, qui quavis quatuor generum quae dicta sunt, foeditate polluuntur, prospecta aequitatis censura, ab omnibus immaculatae Ecclesiae gradibus, tam sacrorum canonum quam nostro iudicio depelluntur. Sed nos humanius agentes, eos, qui vel propriis manibus, vel invicem inter se egerunt semen, vel etiam qui inter femora profuderunt, et non longo usu, nec cum pluribus, si voluptatem refrenaverint, et digna poenitudine probrosa commissa luerint, admitti ad eosdem gradus, in quibus in scelere manentes, non permanentes fuerant, divinae miserationi confisi, volumus, atque etiam iubemus; ablata aliis spe recuperationis sui ordinis, qui vel per longa tempora secum, sive cum aliis vel cum pluribus, brevi licet tempore, quolibet duorum foeditatis genere, quae descriperas maculati: vel, quod est horrendum dictu et auditu, in terga prolapsi sunt. Contra quod nostrum apostolicae sanctionis decretum, si quis ausus fuerit vel iudicare vel latrare, ordinis sui se noverit periculo agere.*

¹⁰³ “*Clamor Sodomorum et Gomorrhæorum multiplicatus est, et peccatum eorum aggravatum est nimis; descendam, et videbo, utrum clamorem, qui venit ad me, opere compleverint, an non est ita, ut sciam (Gen. XVIII). Quod profecto ad nil aliud dictum videtur, nisi ut humana doceatur ignorantia sine experimentis audita non credere, incognita non leviter adjudicare, nec ante sententiam promere, quam rem dubiam testimoniis approbarit.*”

havia recebido ordenamento por simonia, incluindo Damiano, deveriam ser invalidados e receber reordenamento. Neste sentido, ficaria claro porque Damiano se defende no final da carta, argumentando não ter feito nada do que o acusavam, mas se fosse do agrado do pontífice, faria penitência pelos seus pecados.

Durante o pontificado de Leão IX, não houve medidas relacionadas à regulação sexual do clero. A grande questão deste período era sobre o casamento clerical, John Boswell identifica Leão IX como o primeiro pontífice a tomar atitudes contra esta prática. Alexandre II (1015-1073), papa entre 1061 e 1073, envolveu-se em polêmicas com o imperador do sacro-império, Henrique IV, ao proibi-lo de se divorciar, além de tê-lo duas vezes em Roma realizando penitências públicas relacionada a disciplina clerical¹⁰⁴.

Alexandre II também é conhecido por proibir a circulação do *Liber Gomorrhianus*, pela obra difamar a reputação do clero, e nas mãos erradas poderia trazer resultados desastrosos. Em carta para o arqui-diácono Hildebrando (futuro papa Gregório VII) e Cardeal Stephano, em 1069, Damiano reclama que um de seus livros foi roubado pelo papa. Novamente, Damiano não esclarece de qual livro está falando, mas lamenta profundamente que fora roubado¹⁰⁵ e enganado, demonstrando afeto pelo livro:

Confio a Deus todo-poderoso e a vós, que sois seus membros, uma reclamação sobre nosso senhor Papa [Alexandre II], que aflige meu coração com uma tristeza tão avassaladora e provoca a alma de este ancião já envelhecido à amargura. Pois ele tirou o nosso livro que, com muito trabalho, havia arrancado da pobreza de um intelecto destituído e débil, e abraçado, como se um filho único, com os braços do deleite de um parente, e você deve saber o quão valioso é o trabalho que ele tirou.¹⁰⁶ (REINDEL, K (Ed.). *Die Briefe des Petrus Damiani*: Volume 4. Munique, MGH, 1983, p. 74. Tradução do autor)

A opinião acadêmica sobre qual seria o livro em questão divide autores, enquanto John Boswell, Lester Little, James Brundage e Dyan Elliott concordam que o livro roubado por Alexandre II era o *Liber Gomorrhianus*, J.J. Ryan, J. Payer, Mark Jordan e Owen Blum discordam, contudo, não oferecem justificativas ou alternativas para o argumento contrário, com exceção de Ryan.

¹⁰⁴ BOSWELL, J. *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*. Chicago University Press, 1981, p. 215-216.

¹⁰⁵ As traduções modernas tentam minorar o fato de o papa ter roubado o livro de Damiano. A edição inglesa de Owen Blum traduz o roubar (*tulit*) como “took away”. Blum não concorda que o livro tenha sido roubado e que ele seja o *Liber Gomorrhianus*.

¹⁰⁶ *Querelam omnipotenti Deo, et vobis, qui ejus estis membra, depono de domino nostro papa, qui cor meum tam crebro moerore conturbat et grandaevi jam senis animam ad amaritudinem provocat. Tulit enim librum nostrum, quem videlicet de paupertatula inopis ingenioli cum magno labore decerpseram, et velut unicum filium ulnis uterinae dulcedinis amplectebam; et hunc qualiter tulerit operae pretium est agnoscatis.*

J.J. Ryan argumenta que a distância entre a escrita do *Liber Gomorrhianus* e a ida de Damiano a Roma, quando o livro fora roubado, era de quinze anos, pouco provável que Damiano carregava o manuscrito do *Liber*, nesta ocasião. Contudo, na carta em que relata o roubo, Damiano também diz que:

Como ele sabia que ele [Alexandre II] não poderia obter isso de mim de nenhuma outra maneira, ele o entregou [o livro] ao senhor abade do Santíssimo Redentor em minha presença, ordenando-lhe que a transcrevesse. Mas à noite ele o roubou sem meu conhecimento e o enfiou em seus baús de livros.¹⁰⁷ (REINDEL, K (Ed.). **Die Briefe des Petrus Damiani**: Volume 4. Munique, MGH, 1983, p. 74. Tradução do autor)

Ou seja, Alexandre II havia pedido o livro para Damiano para transcrevê-lo, motivo pelo qual ele estava com o livro em Roma naquele momento. Boswell argumenta que se trata do *Liber Gomorrhianus*, pois Damiano escreve com tamanha afeição e preocupação sobre a obra na carta a Hildebrando, mesma tonalidade empregada no *Liber*. Ademais, Damiano elaborou seu projeto de reforma até o fim de seus dias, manteve-se fiel a suas ideias preconizadas no *Liber Gomorrhianus*.

Perante o papado, o ataque ao clero sexualmente ativo não foi efetivo. Os efeitos foram mais no sentido de causar disputas com Leão IX em torno de qual deveria ser a via penitencial correta para a sodomia¹⁰⁸, além dos embaraços com o papa Alexandre II. Robert Olsen avalia o impacto do opúsculo de Damiano ao longo do século seguinte a sua escrita, com o Decreto de Graciano de 1142.

A hipótese inicial de Olsen, baseado nas reações que Damiano recebeu nos anos seguintes do *Liber*, é que não houve impacto futuro na elaboração de leis canônicas. O opúsculo se encaixa em uma tradição que remonta aos Sínodos de Ancyra e a tradição penitencial de Regino de Prüm e Burcardo de Worms, contudo, diverge dos principais cânones nos quais esses penitenciais estão ancorados.

A tentativa de criar uma tradição não reverberou em sínodos, concílios e compilados canônicos, que mantiveram as tradições penitenciais anteriores a Damiano. Olsen identifica vinte e cinco coleções canônicas entre o *Liber Gomorrhianus* e o Decreto de Graciano, dentre

¹⁰⁷ *Sciebat enim hoc se a me aliter impetrare non posse; domno abbati S. Salvatoris me praesente tradidit, praecipiens ut transcriberet. Nocte vero, me nesciente, tulit suisque scriniis insarcivit.*

¹⁰⁸ Em 1049 ocorreu o concílio de Reims, presidido por Leão IX, mesmo ano em que ele recebeu o *Liber Gomorrhianus*. O concílio foi convocado em abril, mas não se sabe ao certo a data de sua realização. Damiano envia a carta ao papa na segunda metade de 1049. Não é possível convergir as datas para saber se a realização do concílio foi anterior ou posterior ao *Liber Gomorrhianus*. Nos anais do concílio (PL 142, col. 1411), temos registro de um “*Petrus sanctae Romanae Ecclesiae diaconus*” que apresenta pautas coerentes com que Damiano defendia, como o veto ao casamento clerical, sodomia e simonia. No entanto, não há consenso que este Petrus seja Pedro Damiano. Cf. Uta-Renate Blumenthal, “Eine neuer Text für das Reimser Konzil Leo IX. (1049)?” in **Papal Reform and Canon Law in the 11th and 12th Centuries**, Uta-Renate Blumenthal, *Variorum Collected Studies Series*, I.23–48 (Norfolk 1998).

essas, analisa doze coleções para avaliar a recepção canônica da abordagem de Damiano sobre sodomia¹⁰⁹. Entre os documentos analisados:

Cinco incluem o cânone de Theodoro, encontrados em Regino e Burcardo, três incluem uma versão do cânone pseudo-basiliano G, três incluem o primeiro cânon D do Concílio de Ancira e dois, o segundo cânone E, dois incluem o cânon M sobre masturbação encontrado em Burcardo, um inclui dois cânones anteriormente não mencionados da Penitencial Romana, um inclui um cânone único de Jerônimo, dois incluem dois cânones das obras de Agostinho, e cinco incluem uma versão truncada da carta de Leão a Pedro, *Ad espléndida nitentis*, que é geralmente referenciada como *Quo enim modo* (OLSEN, R. J. “A queer little book: an examination of the reception of Peter Damian’s *Liber Gomorrhianus* by the papacy and the canonical tradition” *Viator* 49 No. 2, 2018, p. 89–110. Tradução do autor.)

Assim, na tradição canônica não se observa impacto do *Liber Gomorrhianus* na elaboração de leis que regulam a atividade sexual do clero. Ademais, a “sodomia damianica”, como Olsen a chama, não é observada nos cânones analisados. Mantém-se a sodomia da tradição penitencial, anterior a Damiano.

Dos cânones em questão, apenas um apresenta certa influência de Damiano, mediada pela resposta de Leão IX. No *Liber de Vita Christiana* (1125-1150), de Bonizo de Sutri¹¹⁰, apresenta-se como penitência para a sodomia a deposição do cargo eclesiástico em casos recorrentes, contudo, prevalece as alternativas de penitências já conhecidas e amplamente difundidas em Burcardo. O último documento analisado por Olsen, o Decreto de Graciano, manteve-se na tradição constatada nos outros compilados canônicos.

Conclui-se assim que o tratamento dado a sodomia, ao menos entre os séculos VIII-XII, período que abarca a documentação consultada por Olsen, não era tão radical quanto se observa na historiografia centrada no paradigma da tolerância. Havia espaço para tolerância, no entanto, a historiografia enfatizou a dimensão repressiva, uma vez que a imagem que perdura da Igreja enquanto instituição foi de uma monarquia papal centralizada e absoluta, que buscava, por meio da eliminação de seus inimigos, manter a ortodoxia das práticas e ritos. O livro de Damiano corrobora esta tese, recebendo maior peso historiográfico do que ele realmente representou no momento de sua escrita.

Por outro lado, a análise de Olsen renova o paradigma da tolerância, ao dar forma e sentido às leis canônicas que perduraram ao menos até o final do século XII, as quais não resultaram em grandes perseguições ou punições frente aos atos de sodomia, independente de quais fossem. Robert I. Moore, ao elaborar a formação das sociedades persecutórias na Europa

¹⁰⁹ Para maior detalhe de quais documentos foram consultados, assim como os cânones aos quais eles fazem referência, confira os apêndices em: OLSEN, R. J. “A queer little book: an examination of the reception of Peter Damian’s *Liber Gomorrhianus* by the papacy and the canonical tradition” *Viator* 49 No. 2, 2018, p. 89–110.

¹¹⁰ BONIZO DE SUTRI. *Liber de vita Christiana*. Hildesheim: Weidmann, 1998.

ocidental, aponta que a sodomia não era alvo de perseguição e punição em fogueiras, ao menos, até o início do século XIV, quando os praticantes de sodomia passaram a ser associados com judeus, heréticos e leprosos¹¹¹.

Robert Olsen encerra sua análise apontando que a “sodomia damianica” fora uma categoria atípica, que não encontra paralelo em outros reformadores do século XI. A obsessão de Damiano pelo controle sexual refletiria seus próprios desejos, e a escrita do *Liber Gomorrhianus* seria uma forma de sublimá-los e combatê-los. Segundo Lester Little, o próprio ato de escrita é apontado por Damiano como uma via de sublimação de seus desejos.

Ao considerar que o sodomita é potencialmente qualquer indivíduo, Damiano assume a sua própria potência em cometer atos sodomitas: “agora confronto você face a face, sodomita, quem quer que você seja”¹¹². Para William Burgwinkle, Damiano age como “agente Legislador, que se propõe a regular o desejo masculino — não o banindo da comunidade, como se isso fosse possível, mas canalizando-o, criando categorias performativas pelas quais o desejo pudesse ser expresso, e redefinindo, rotas transgressivas através do qual ele poderia seguir.”¹¹³ Neste sentido, a resposta para a sodomia, as “categorias performáticas” e “rotas transgressivas”, seria a via eremítica e a extrema privação de prazeres corpóreos, que incluía a prática de autoflagelação.

Burgwinkle aponta que a identidade sodomítica em Damiano não ocorre pela prática sexual, mas pela penitência performada após o ato. Em meio a um universo de penitências indiferenciadas, Damiano propõe que a penitência para sodomia seja uma forma de seja corroborar sua identidade:

[...] mais seis meses morando em um pequeno pátio segregado sob a custódia de um ancião espiritual, ocupado com trabalhos manuais e orações, submetido a vigílias e orações, obrigados a caminhar o tempo todo na companhia de dois irmãos, nunca mais foi permitido associar-se com rapazes para fins de conversa imprópria ou conselho.¹¹⁴ (REINDEL, K (Ed.). **Die Briefe des Petrus Damiani**: Volume 1. Munique, MGH, 1983. Tradução do autor)

A presença de um ancião como guardião do pecador diz muito sobre a forma com que a sodomia acontecia nos ambientes monásticos, Damiano reconhecia que o desejo sexual era próprio de surgir pela aparência jovem e bela dos monges mais novos. Isolar o sodomita com

¹¹¹ MOORE, R. I. *The Formation of a Persecuting Society*. Blackwell Publishing, 2007, p. 88.

¹¹² *Sed jam te ore ad os, quisquis es, carnalis homo, convenio*. REINDEL, K (Ed.). **Die Briefe des Petrus Damiani**: Volume 1. Munique, MGH, 1983, p. 249. Tradução do autor.

¹¹³ BURGWINKLE, W. Visible and Invisible Bodies and Subjects in Peter Damian. In: MILLS, R., CAMPBELL, E. “**Troubled Vision**: Gender, Sexuality and Sight in Medieval Text and Image”. Palgrave Macmillan, 2004, pp. 47-62.

¹¹⁴ *Post hec aliis sex mensibus sub senioris spiritalis custodia segregata in curtricula degens operi manuum et orationi sit intentus, vigiliis et orationibus subiectus et sub custodia semper duorum fratrum spiritalium ambulet, nulla prava locutione vel consilio deinceps iuvenibus coniungendus*.

um ancião, além de estigmatizá-lo frente a toda comunidade, garantiria a contenção de seus desejos¹¹⁵.

Ao propor que o papel da flagelação em Damiano assume um duplo sentido, Burgwinkle converge para o que Olsen e Little analisam ao sugerirem Damiano como um potencial sodomita. Da mesma forma que Little aponta para a escrita como meio de sublimação do desejo, sendo o *Liber Gomorrhianus* o ápice do prazer para Damiano, Burgwinkle aponta a flagelação como outro mecanismo presente na sublimação do desejo sexual.

Ao autoflagelar-se, Damiano não só extirpa os seus desejos sexuais, mas deleita-se no prazer da mortificação corporal que representaria o sofrimento de Cristo na cruz. Vejamos:

Que bênção, que visão maravilhosa! Quando o Juiz celestial olha do céu e o homem se humilha em expiação por seus pecados! Lá o acusado, sentado em julgamento no tribunal de seu ser mais íntimo, ocupa um cargo triplo: em seu coração ele se autodenomina juiz, em seu corpo aparece como réu, enquanto com suas mãos ele se alegra em assumir o papel de carrasco; como o santo penitente diria a Deus: “Senhor, não é necessário ordenar ao teu oficial punir-me, nem é vantajoso para você infligir medo em mim como retribuição de um julgamento justo. Eu coloquei as mãos sobre mim, me vinguei e ofereci a mim mesmo no lugar dos meus pecados...” Os anjos... se deleitam em anunciar este evento a Deus, embora o Juiz invisível já tenha contemplado a mesma ação com prazer. É a vítima que é feita de sacrifício vivo, carregada no altar por anjos e oferecida a Deus. E assim a vítima do corpo humano é invisivelmente unida àquele sacrifício único oferecido no altar da cruz; assim é cada sacrifício reunido em um único tesouro, tanto o que cada membro e aquilo que a cabeça de todos os eleitos ofereceu.¹¹⁶(Opusculum 43: *De laude flagellum*. In: MIGNE, J.-P. PL 145, col. 679–85. Tradução do autor).

Assim, independente de qual fosse o pecado de Pedro, sodomia, simonia, paixão ou ira, purificava seu corpo em um movimento duplo de dor e prazer. As respostas para os vazios deixados, propositalmente ou não, em suas cartas, encaminham para uma figura histórica, que, nas palavras de Lester Little, não é unidimensional, possui carne e sangue. O Damiano do *Liber Gomorrhianus* é um homem linear, absoluto e assertivo em seus objetivos como monge e bispo reformador. Contudo, ao confrontarmos Damiano contra ele mesmo, encontramos uma profundidade que nos deixa mais questionamentos que respostas, mas, ao menos, podemos

¹¹⁵ BURGWINKLE, W. Visible and Invisible Bodies and Subjects in Peter Damian. In: MILLS, R., CAMPBELL, E. “**Troubled Vision:** Gender, Sexuality and Sight in Medieval Text and Image”. Palgrave Macmillan, 2004, pp. 47-62

¹¹⁶ *O quam jucundum! O quam insigne spectaculum! Cum Supernus Judex de coelo prospectat, et homo semetipsum in inferioribus pro suis delictis mittat! Ubi reus ipse, in pectoris sui tribunalibus praesidens, trifarium tenet officium; in corde se constituit judicem, reum in corpore, manibus se gaudet exhibere tortorem; ac si Deo sanctus poenitens dicat: Non opus est, Domine, ut officio tuo me punire praecipias; ipse mihi manus injicio, ipse de me vindictam capio, vicemque meis peccatis reddo. . . Huic econtra spectaculo assistunt angeli, qui gaudent de peccatore converso; et hoc Deo gaudentes annuntiant, cum jam invisibilis Judex id ipsum per se delectabiliter cernat. Haec est hostia quae viva mactatur, ad Deum per angelos oblata defertur; et sic humani corporis victima ili unico sacrificio quod in ara crucis oblatum est, invisibiliter permiscetur; et sic in uno thesauro sacrificium omne reconditur, videlicet et quod unumquodque membrum, et quod caput omnium obtulit electorum.*

vislumbrar o homem por trás do tratado que fomentou práticas de perseguições e ódio a grupos sexualmente desviantes séculos após sua escrita.

Trazendo a discussão para o presente, o sodomita de Damiano, ou de qualquer documento canônico medieval, não é o homossexual da contemporaneidade. Os valores que definem o sodomita medieval compartilham de características com o homossexual, contudo, nas palavras de Foucault:

A sodomia — a dos antigos direitos civil ou canônico — era um tipo de ato interdito e o autor não passava de seu sujeito jurídico. O homossexual do século XIX torna-se uma personagem: um passado, uma história, uma infância, um caráter, uma forma de vida; também é morfologia, com uma anatomia indiscreta e, talvez, uma fisiologia misteriosa. Nada daquilo que ele é, no fim das contas, escapa à sua sexualidade. Ela está presente nele todo: subjacente a todas as suas condutas, já que ela é o princípio insidioso e infinitamente ativo das mesmas; inscrita sem pudor na sua face e no seu corpo já que é um segredo que se trai sempre. É-lhe consubstancial, não tanto como pecado habitual, mas como natureza singular. É necessário não esquecer que a categoria psicológica, psiquiátrica e médica da homossexualidade constituiu-se no dia em que foi caracterizada menos como um tipo de relações sexuais do que como uma certa qualidade da sensibilidade sexual, uma certa maneira de interverter, em si mesmo, o masculino e o feminino. A homossexualidade apareceu como uma das figuras da sexualidade quando foi transferida, da prática da sodomia, para uma espécie de androgenia interior, um hermafroditismo da alma. O sodomita era um reincidente, agora o homossexual é uma espécie. (FOUCAULT, M. História da Sexualidade: a vontade de saber. São Paulo: Paz e Terra, 2013, p. 47-48.)

Esta passagem resume todo o pensamento apresentado neste capítulo inicial, dialoga com os autores que deram forma à homossexualidade na passagem do século XIX ao XX ao mesmo tempo que coloca em perspectiva as dinâmicas entre contemporaneidade e Idade Média. O modelo de sodomia de Foucault encontra suas raízes na jurisdição eclesiástica, e não passava de atos interditos. Damiano, por sua vez, apresenta no *Liber Gomorrhianus* uma visão de sodomia que desafia a definição foucaultiana. Para além de atos interditos, Robert Olsen e Mark Jordan identificam que Damiano elaborou uma categoria na qual cabe a atribuição de uma natureza, ou ao menos de um estigma, àqueles que eram praticantes de sodomia.

***Liber Gomorrhianus*: manuscritos**

Como parte desta pesquisa, foi concedida uma bolsa de estágio de pesquisa no exterior pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo de abril a outubro de 2023, realizei o estágio no Trinity College Dublin, Irlanda, sob supervisão da Prof. Dr. Ruth Mazo Karras. Neste período realizamos um trabalho conjunto de leitura dos manuscritos do *Liber*

Gomorrhianus datados entre os séculos XI e XIV. A motivação desta leitura veio de questionamentos sobre a natureza do título dado ao livro.

O ponto de partida foi identificar na historiografia que o título “*Liber Gomorrhianus*” seria uma adição posterior, datada do século XIV¹¹⁷. No entanto, durante a análise dos manuscritos datados dos séculos XI-XII, notamos a presença do título. Dos manuscritos do século XI, Cod. Vat. Lat. 3797¹¹⁸ e Cod. Vat. Lat. 4930¹¹⁹, da Biblioteca do Vaticano e Cod. 358 da Biblioteca da Abadia de Montecassino¹²⁰, apenas os da biblioteca vaticana contêm o título, apesar deste aparecer no catálogo dos manuscritos de Montecassino, não aparece no manuscrito em si. O Cod. Vat. Lat. 3797 está em estado avançado de deterioração, apenas uma página do *Liber Gomorrhianus* sobreviveu no manuscrito (f. 3r-3v), nas quais se lê no topo da página as letras “GOMO” e “RIANUS”. Outro manuscrito biblioteca vaticana, Vat. Lat. 4920¹²¹, datado do século XII, contém o título,

A produção dos manuscritos contidos na biblioteca vaticana ocorreu durante o abaciato de João de Lodi, que conduziu no *scriptorium* de Fonte Avellana um intenso projeto de cópia das obras de Damiano após sua morte. O manuscrito de Montecassino foi feito por monges de Fonte Avellana, enviados por Lodi para realizar a cópia das obras de Damiano¹²². Este indicativo levanta a hipótese que o responsável pelo título foi João de Lodi, no entanto, não temos acesso a dados e fontes suficientes para comprová-la.

A partir das considerações sobre a datação do título da obra, levantamos novos questionamentos. Visto que o conteúdo do texto é centrado na sodomia, por que o título evoca a imagem de Gomorra e não de Sodoma? Formulamos nossa hipótese a partir de uma passagem do próprio *Liber*:

Eis que vêm sobre ti aquela maldição que, da boca de Davi, foi lançada sobre Joabe e sobre sua casa, quando o sangue de Abner foi derramado. A peste que condenou a casa de Joabe com a vingança cruel por homicídio agora vive na morada de teu corpo. Pois, ao ser ferido, Abner disse a Davi: "Eu sou inocente e meu reino é inocente para sempre do sangue de Abner, filho de Ner. Que venha sobre a cabeça de Joabe e sobre toda a casa de seu pai, e que a casa de Joabe não deixe de suportar a **praga de Gomorra** (*pestis gomorian*). Quanto a isso, a segunda tradução tem: “**Sustentando o fluxo de sêmen** e mantendo a lepra, derramando-se ao fio da espada e necessitando

¹¹⁷ OLSEN, G. **Of Sodomites, Effeminate, Hermaphrodites, and Androgynes**: Sodomy in the Age of Peter Damian. Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2011, p. 209.

¹¹⁸ https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.3797. Acessado em setembro de 2023.

¹¹⁹ https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.4930. Acessado em setembro de 2023.

¹²⁰ Entre todos os materiais consultados, este é o único que não está disponível online. Realizei visita à Biblioteca de Montecassino em setembro de 2023 para consulta do material.

¹²¹ https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.4920. Acessado em setembro de 2023.

¹²² BANNISTER, E. A monastic ark against the current flood: the manuscripts of Peter Damian at the Abbey of Montecassino. **European Review of History**: Revue européenne d'histoire, 17:2, 221-240, 2010.

de pão.¹²³ (REINDEL, K (Ed.). *Die Briefe des Petrus Damiani: Volume 1*. Munique, MGH, 1983, p. 314-315. Tradução do autor. Negritei.)

Damiano aponta um equívoco na tradução da passagem do segundo livro de Samuel (ou 2 Reis) 3:29, onde se lê: “e que venha sobre a cabeça de Joabe e sobre toda a casa de seu pai. Que nunca falte alguém na casa de Joabe que tenha **fluxo de sêmen**, ou leproso, ou que segure um fuso, ou caia pela espada, ou esteja em necessidade de pão”¹²⁴. Sabemos que “*fluxum seminis*” se refere à gonorreia, doença caracterizada pela excreção de material purulento pelas genitais. No entanto, na Idade Média, a secreção era entendida como constante fluxo de sêmen expelido pelas genitais¹²⁵.

O termo “*fluxum seminis*”, quando traduzido do grego para o latim, em algumas versões bíblicas, foi traduzido como “*gomorrhea*”¹²⁶, fazendo alusão à Gomorra. Sabemos que a Bíblia de Fonte Avellana durante o período de Damiano não continha a expressão “*gomorrhea*”, e sim “*fluxus seminis*”¹²⁷. A bíblia utilizada vinha de uma tradução da Vulgata conhecida como Gaulesa Cisalpina, utilizada no sul da Espanha e norte da Itália, sobretudo em Milão, de onde Damiano ordenou que se fizesse uma cópia da Bíblia para seu eremitério em Fonte Avellana¹²⁸. A edição das glosas *Vetus Latina Espanhola* também contém o mesmo termo “*fluxum seminis*”¹²⁹.

A partir desta análise nos resta uma questão: se o conceito chave do livro é a Sodomia, por que o título evoca Gomorra? É pouco provável que o próprio Damiano tenha dado o título ao livro, Glenn Olsen argumenta que o “*Liber Gomorrhianus*” é o título dado ao manuscrito contendo tanto a resposta de Leão IX “*Ad splendidus nientis*”, junto da carta de Damiano. No entanto, a edição de Reindel na MGH, identifica uma tradição nos manuscritos em que o *Liber* é apenas a carta de Damiano.

A atuação de João de Lodi na cópia dos manuscritos de Damiano nos oferece indícios de que pode ter sido ele o responsável pela titulação da obra. Esta hipótese é reiterada pelo fato

¹²³ *Venit, venit super te maledictio illa, que ex ore David in Ioab et in domum eius est, fuso Abner sanguine iaculata. Pestis illa Gomorian nunc in habitatione tui corporis vivit, que domum Ioab crudelis homicidii ultione dampnavit. Percusso quippe Abner ait David: Mundus ego sum et regnum meum usque in sempiternum a sanguine Abner fili Ner, et veniat super caput loab et super omnem domum patris eius, nec° deficiat de domo Ioab Gomorian sustinens. Pro quo secunda translatio habet: Fluxum seminis sustinens et leprosus tenens fusum et cadens gladio et indigens pane.*

¹²⁴ *et veniat super caput Ioab et super omnem domum patris eius nec deficiat de domo Ioab fluxum seminis sustinens et leprosus tenens fusum et cadens gladio et indigens pane.*

¹²⁵ CADDEN, J. *Meanings of Sex Difference in the Middle Ages: medicine, science and culture*. Cambridge University Press, 1993, p. 250.

¹²⁶ Originalmente gonorrhoea em grego, "γονορρηΐς".

¹²⁷ Cf. REINDEL, K (Ed.). *Die Briefe des Petrus Damiani: Volume 1*. Munique, MGH, 1983, p. 314, nota 47.

¹²⁸ VERCELLONE, C. *Variae Lectiones Vulgatae Latinae Bibliorum Editionis*. Nabu Press, 2012.

¹²⁹ Agradeço à professora Ruth por compartilhar seus resultados de pesquisa referentes às glosas *Vetus Latina Espanhola*.

de que os manuscritos dos séculos XI-XII que contém o título foram todos feitos sob supervisão de Lodi, enquanto o único manuscrito do século XI que não contém o título foi escrito em Montecassino. No entanto, não temos informações suficientes sobre o passado de Lodi, para juntar a hipótese da tradução bíblica com sua coordenação do *scriptorium* de Fonte Avellana.

No entanto, esta pesquisa lançou luz sobre novas interpretações sobre o “*Liber Gomorrhianus*”. Há uma longa tradição historiográfica que utilizou do *Liber* como o maior exemplo de perseguição e intolerância à homossexualidade. No entanto, sabemos que Damiano não pensava em termos de homossexualidade ao redigir sua carta para papa Leão IX, a extensa análise historiográfica que focou no paralelo sodomia/homossexualidade, ignorou o real sentido dado ao *Liber*.

Quando Damiano elenca os quatro tipos de sodomia, masturbação, masturbação conjunta, sexo interfemoral e sexo anal, o elemento comum a todos é a emissão de sêmen. Contudo, é necessário compreender o sêmen em perspectiva histórica. Damiano era um grande crítico dos cânones, voltando-se para a bíblia como sua principal fonte. O sêmen na tradição judaica veterotestamentária, era considerado o sangue que sofreu excitação e extravasou por excesso de libido¹³⁰. Sangue era sinal de impureza, incapacitando que o membro do clero celebrasse o sacramento.

Mas se o próprio Deus onipotente recusa aceitar o sacrificio de vossas mãos, quem sois vós, ousando impor importunamente algo que Ele rejeita? “Os sacrificios dos ímpios são abomináveis ao Senhor” (Provérbios 15:8). Mas para aqueles que menosprezam e desdenham ouvir aquele que escreve, pelo menos ouçam-no profetizando com palavras divinas. Ouçam-no pregando e rejeitando vossos sacrificios, clamando publicamente contra vossas oferendas. Pois o iminente profeta Isaías, ou melhor, o Espírito Santo, através da boca de Isaías, diz: “Ouça a palavra do Senhor, príncipes de Sodoma; dai ouvidos à lei do nosso Deus, povo de Gomorra. Para que serve a mim a multidão de vossos sacrificios?” [...]; e ainda que multipliqueis as vossas orações, não as ouvirei, **porque as vossas mãos estão cheias de sangue.** [...] Percebam, pois, que embora a sentença divina da correção comum atinja todos os males dos vícios, ela desce principalmente sobre os príncipes de Sodoma, sobre o povo de Gomorra, para que, se talvez dissimulem a verdade deste pecado mortal, pelo menos a temeridade dos litigiosos se submeta ao testemunho divino. Se, no entanto, alguém nos opuser que, na locução profética, se acrescenta: “Vossas mãos estão cheias de sangue”, para que se entenda mais o homicídio do que a impureza da carne, saiba que nas divinas declarações todos os pecados são chamados de sangue, conforme declarado por Davi, que diz: “Livra-me, ó Deus, do sangue”. No entanto, se nos esforçarmos para examinar astutamente a natureza deste vício e recordar as palavras dos físicos, **encontraremos que o fluxo do sêmen é gerado a partir da origem do sangue. Assim como a água do mar se transforma em espuma pela agitação dos ventos, da mesma forma, pela manipulação dos órgãos genitais, o sangue é excitado ao se transformar no fluido seminal.** Portanto, é considerado justamente não se afastar de um entendimento sadio se aquilo que foi dito, “Vossas mãos estão cheias de sangue”, parece uma referência à praga da impureza. E talvez

¹³⁰ “Encontraremos que o fluxo do sêmen é gerado a partir da origem do sangue” (*invenimus seminis fluxum ex sanguinis origine procreatum*). Cf. REINDEL, K (Ed.). **Die Briefe des Petrus Damiani**: Volume 1. Munique, MGH, 1983, p. 318. Vgl. Isidoro, Etym. IX 6,4: *Nam semen viri spuma est sanguinis...*

tenha sido isso que a vingança contra Joabe representou, não originada por outra culpa senão a do sangue derramado, para que aquele que, desejando derramar sangue alheio, fosse justamente atingido por uma punição adequada, se não tolerasse, por sua própria vontade, **o fluxo de seu próprio sangue**¹³¹. (REINDEL, K (Ed.). *Die Briefe des Petrus Damiani*: Volume 1. Munique, MGH, 1983, p. 318-19. Tradução do autor)

Damiano é claro e direto com sua crítica, a mão daqueles que prestam sacrifícios a Deus estão sujas de sangue, não o sangue do assassinato, mas do fluxo de sêmen, gerado a partir do próprio sangue. Este trecho conecta as hipóteses levantadas a partir da análise dos manuscritos, o título faz referência à peste de Gomorra, “*gomorrhæa*”, ou “*fluxum seminis*”, o principal fator de poluição do clero. Portanto, o sexo e a masturbação eram meios pelos quais se poluía o corpo, e não a causa principal do problema.

Descentralizar a interpretação contemporânea que enxergou no *Liber* um exemplo de intolerância à homossexualidade, possibilitou novas leituras, colocando em perspectiva conceitos relevantes para o período, como pecado, poluição corporal e sêmen, lidos a partir da alegoria bíblica de Sodoma e Gomorra, evidenciando o objetivo central de Damiano de reformar a espiritualidade e purificar o clero.

ANSELMO DA CANTUÁRIA E ELREDO DE RIEVAULX: CONTRAPONTO DA RADICALIDADE

Estabelecido o veto a qualquer prática sexual fora do casamento sem reprodução no cristianismo medieval, a radicalidade com qual Damiano lida com o sexo, aponta para que ele fosse um caso isolado no século XI. A resposta de Leão IX, recusando sutilmente as propostas de Damiano, o impacto nulo do *Liber Gomorrhianus* nas coleções canônicas subsequentes, e a

¹³¹ *Si tamen omnipotens Deus ipsum sacrificium de manibus vestris dedignatur accipere, qui vos estis, qui nolenti importune praesumitis ingerere? Vereor enim timorem impios esse abominabiles Domino. Sed vos, qui stomachamini et despicitis audire scripta mea, saltem auscultate ore prophetico ad vos loquentem. Audite ipsum concionantem, intonantem, vestra sacrificia respicientem, vestris obsequiis publice reclamantem. Nam eximius propheta Isaías, immo Spiritus Sanctus per os Isaiae, ait: "Audite, quid dicat Dominus: Principes Sodomorum, percipite auribus legem Dei nostri, populus Gomorrae! Quae mihi est multitudo victimarum vestrarum?", dicit Dominus. Manus vestrae sanguine plenae sunt. Igitur advertite, quia quamvis sententia divina correptionis communiter feriat omnia mala vitiorum, in principes tamen Sodomorum, in populum Gomorrhæe praecipue iaculatur, ut si forte dissimulet testimonium humanum quam mortale sit hoc vitium, saltem divino testimonio humiliter acquiescat temeritas litigiosorum. Si autem ab aliquo nobis opponatur, quod in prophetica locutione subiungitur: "Manus," inquit, "vestre sanguine plene sunt," ut videlicet in divine vectionis oraculo magis homicidium quam carnis immunditiam velit intellegi, noverit in divinis eloquiis omnia peccata sanguinem nuncupari David attestante, qui ait: "Libera me de sanguinibus, Deus" (Psalmi 50:16). Verumtamen, si et huius vitii naturam studeamus sollerter inspicere et physicorum dicta ad memoriam revocare, invenimus seminis fluxum ex sanguinis origine procreatum. Sicut enim agitatione ventorum aqua maris in spumam vertitur, ita contrectatione genitalium sanguis in humorem seminis excitatur. Non ergo a sano intellectu abhorreere merito creditur, si quod dictum est, "Manus vestre sanguine plene sunt," de peste immunditiae dictum esse videatur. Et hoc fortasse fuit, quod illa in Ioab vindicta non ex alia quam ex fusi sanguinis culpa processit, ut qui alienum sanguinem volens effuderat, digna eum poena percelleret, si et sui sanguinis profluvium nolendo toleraret.*

possível censura de Alexandre II ao livro indicam que a radicalidade de Damiano ao lidar com o sexo não era o modelo convencional.

Anselmo da Cantuária e Elredo de Rievaulx apresentam fórmulas mais atenuadas ao lidar com o sexo. Ambos escreveram sobre suas experiências sexuais utilizando um vocabulário eloquente, mas suas atitudes como arcebispo e abade não refletiram a eloquência com que julgaram suas próprias práticas sexuais. Ademais, os registros lidando explicitamente com sexo são menos frequentes do que em Damiano, indicando que o julgamento e punição por pecados de ordem sexual não eram tão abundantes.

Em “*Deploratio virginittatis male amissae*”, escrita enquanto era prior em Bec (c. 1070), Anselmo lamenta a perda de sua virgindade:

Minha alma, minha alma miserável, alma lastimável de um homem lastimável, abandone sua letargia, derrube seu pecado, desperte sua mente. Lembre-se em seu coração da enormidade de sua transgressão e grite com um gemido tremendo. Aumente, infeliz, aumente o horror de sua maldade e prolongue um terror horrorizado e uma angústia aterrorizante. Você, digo eu, uma vez purificada na brancura do céu, agraciada com o Espírito Santo, comprometida com a profissão cristã, era uma virgem, prometida a Cristo. [...] Agora [Cristo] não é o benigno noivo de minha virgindade, mas o terrível juiz de minha impureza. Ah, memória de prazeres perdidos, por que você acrescenta ao peso da minha infelicidade? Como é triste o destino de uma pessoa má, para quem tanto o bem quanto o mal causam igual angústia! Pois minha má consciência e sua agonia, na qual temo estar destinado a queimar, me torturam; a memória de uma boa consciência e suas recompensas, que sei que perdi e não posso mais recuperar, me torturam. Oh, como é miserável, como é doloroso perder irreversivelmente aquilo que deveria ser preservado interminavelmente! Pois tu, minha alma infiel a Deus, perjura ao Senhor, adúltera de Cristo, voluntariamente da sublimidade da virgindade, miseravelmente se afundou no abismo da fornicção. Tu, outrora desposada com o Rei dos céus, tornaste-te uma prostituta ardente aos tormentos dos demônios. Ai, rejeitada por Deus, lançada ao diabo; na verdade, abandonando Deus, abraçaste o diabo! Pois tu, minha desventurada, prostituta obstinada, impudente fornicadora, tu ofereceste primeiro ao teu amante e criador Deus o repúdio, e por tua própria vontade te entregaste ao teu insidiador e destruidor demônio¹³². (*S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi: Opera omnia, Volumen Tertium*. Edimburgo: Thomas Nelsons and Sons, 1946, p. 81. Tradução do autor)

¹³² *Anima mea, anima aerumnosa, anima, inquam, misera miseri homunculi, excute torporem tuum et discute peccatum tuum et concute mentem tuam. Reduc ad cor enorme delictum et perduc de corde immanem rugitum. Intende, infelix, intende sceleris tui horrorem et protende horrificum terrorem et terrificum dolorem. Tu, inquam, quae quondam candidata caelesti lavacro, dotata spiritu sancto, in Christiana professione iurata, virgo fuisti, Christo desponsata. ...Utique non iam benignum sponsum virginittatis meae, sed terribilem iudicem immunditiae meae. Heu memoria perditae iucunditatis, cur sic superageaves pressuram possidentis infelicitatis? Quam misera sors flagitiosi hominis, cui et bonum et malum pariter sunt in tormentum! Torquet enim me mala conscientia et cruciatus eius, in quibus timeo me arsurum; torquet me bonae conscientiae et praemiorum eius memoria, quae scio me perdidisse nec amplius recuperaturum. Vae miserum perdere, dolendum perdere, id perdere irrecuperabiliter quod servari debet interminabiliter! Heu inconsolabile perdere, quod non solum est damnosum bonorum, sed insuper est lucrosus tormentorum!” Tu namque, anima mea perfida deo, periura dei, adultera Christi, libenter de sublimitate virginittatis miserabiliter es dimersa in baratrum fornicationis. Tu illa olim desponsata regi caelorum, ardentem facta es scortum tortoris tartarorum. Heu abiecta a deo, proiecta diabolo; immo abiectens deum, amplectens diabolum! Tu enim, tu miserrima mea, meretrix obstinata, fornicatrix impudens, tu prior amatori et creatori tuo deo repudium obtulisti, et ad insidiatorem et perditorem tuum daemone te sponte contulisti.*

Os usos de imagens que evocam a “fornicação da alma”¹³³ levantam questionamentos sobre a natureza da virgindade a que Anselmo se refere. Havia cometido fornicção no sentido físico? Estaria se referindo a alguma outra forma de pecado que atormentava sua alma? Ou apenas dominando o estilo de escrita monástica?

Richard Southern argumenta que como parte dos escritos mais antigos de Anselmo, a meditação faz parte de um primeiro estágio em que voltou ao seu interior para buscar autoconhecimento e ajuda no caminho da salvação¹³⁴. Brian McGuire segue a mesma linha, a meditação trata de um pecado de natureza sexual, muito provavelmente um relato de sua própria experiência¹³⁵. Anselmo está tentando encontrar seu caminho na vida monástica e reconciliar os desejos de seu corpo e mente com as exigências da regra monástica. Ao escrever sobre e concretizar a natureza horrível de sua tentação, ele espera purificar-se do pecado.

No entanto, a meditação como gênero de escrita possui um propósito específico:

O propósito das orações e meditações seguintes é excitar a mente do leitor para o amor ou o temor a Deus, ou para o autoexame. Elas não devem ser lidas com agitação, mas tranquilamente, não devem ser superficialmente passadas ou apressadas, mas apreciadas pouco a pouco, com meditação profunda e reflexiva.¹³⁶(*Orationes sive meditationes Prologus. S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi: Opera omnia, Volumen Tertium*. Edimburgo: Thomas Nelsons and Sons, 1946, p. 3. Tradução do autor)

Escritas na primeira pessoa do singular, colocavam o leitor no lugar do pecador, interrogando suas próprias más ações e intenções, buscando o autoconhecimento, ou suplicando a Deus e aos santos por ajuda. Dessa forma, o leitor-pecador, se prepara para sua jornada de volta a Deus¹³⁷. Segundo Karen Cheatham, a imagem da virgindade, recorrente nos escritos de Anselmo, não é vista em termos físicos, mas sim um estado de espírito. Uma alma virgem é aquela que regozija em união com Deus. Cheatham vai além:

Não há alusões na meditação de Anselmo a uma alma pura refém de um corpo danificado, nem críticas sobre o desejo sexual e paixões indomáveis; essas coisas não são a causa da perda da virgindade. Na verdade, de acordo com Anselmo, o pecado reside inteiramente na vontade, não na carne ou nos apetites — seu foco não são impulsos carnis descontrolados ou a natureza humana caída, mas a desobediência da vontade. (CHEATHAM, K. “They Hasten toward Perfection: Virginal & Chaste Monks in the High Middle Ages” Tese de doutorado em Estudos da Religião, Universidade de Toronto, 2010, p. 51)

¹³³ MCGUIRE, B. P. “Love, friendship and sex in the eleventh century: The experience of Anselm”. *Studia Theologica* - Nordic Journal of Theology, 2010, p. 118.

¹³⁴ SOUTHERN, R. “Saint Anselm: A portrait in a landscape”. Cambridge University Press, 1990, p. 109.

¹³⁵ MCGUIRE, B. P. “Love, friendship and sex in the eleventh century: The experience of Anselm”. *Studia Theologica* - Nordic Journal of Theology, 2010, p. 119.

¹³⁶ *Orationes sive meditationes quae subscriptae sunt, quoniam ad excitandam legentis mentem ad dei amorem vel timorem, seu ad suimet discussionem editae sunt, non sunt legendae in tumultu, sed in quiete, nec cursim et velociter, sed paulatim cum intenta et morosa meditatione.*

¹³⁷ CHEATHAM, K. “They Hasten toward Perfection: Virginal & Chaste Monks in the High Middle Ages” Tese de doutorado em Estudos da Religião, Universidade de Toronto, 2010, p. 47.

A exclusão de qualquer elemento carnal na experiência pessoal de Anselmo, no entanto, não exclui que o desejo sexual era um elemento possível no horizonte monástico. O papel de identificação do pecador com o texto demonstra a ciência de Anselmo frente aos pecados da comunidade monástica e os endereça de uma forma completamente diferente do radicalismo de Damiano. A reconciliação com Deus era possível e fazia parte da jornada de crescimento espiritual no monasticismo.

Anselmo lida com a questão da sodomia durante o concílio de Londres de 1102, no qual se determina que:

Aqueles que cometem o crime de sodomia e aqueles que voluntariamente os auxiliaram foram condenados neste Concílio e sujeitos a excomunhão (*anathema*) até que, por meio de penitência e confissão, provem ser dignos de receber absolvição. Foi decretado que qualquer pessoa notoriamente culpada por esse crime, se pertencer à ordem religiosa, não deve ser promovida a nenhum degrau adicional na hierarquia; e, se já ocupar alguma dessas posições, deve ser destituída. Se for leigo, em toda a Inglaterra, será privado do condição que legalmente pertence ao seu posto; e ninguém, exceto um bispo, doravante deve presumir dar absolvição desse crime a qualquer pessoa que não tenha feito voto de viver sob uma regra. Também foi decretado que, em toda a Inglaterra, tal excomunhão deve ser renovada em todas as igrejas a cada domingo. (EADMER. *Historia Novorum in Anglia: Et, Opuscula Duo de Vita Sancti Anselmi Et Quibusdam Miraculis Ejus*. Cambridge University Press, 2012.)

No mesmo ano, Anselmo escreve para William, arqui-diácono da Cantuária, sobre as resoluções do Concílio:

Em relação àqueles que, antes da excomunhão ou sem conhecimento dela, pecaram no pecado de sodomia, a sentença será semelhante se, ao confessarem, buscarem penitência. Isso será concedido conforme a vossa discricção, levando em consideração a idade, a persistência do pecado, se têm esposas ou não, e, acima de tudo, se demonstram um arrependimento sincero e prometem uma correção completa. É importante considerar que até agora este pecado foi tão público que quase ninguém se envergonha dele, e, portanto, muitos se precipitaram nele sem conhecer a sua gravidade. No entanto, aqueles que, após conhecerem a excomunhão, se contaminam com o mesmo pecado, devem ser mais severamente penitenciados. Esta penalidade também é deixada à vossa discricção, conforme as causas mencionadas anteriormente¹³⁸. (*S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi: Opera omnia, Volumen Quartum*. Edimburgo: Thomas Nelsons and Sons, 1946, p. 169-170. Tradução do autor)

A manutenção da via penitencial como resposta à sodomia e a necessidade de notoriedade pública do pecado para ser degradado no cargo eclesiástico, ressoa a resposta dada

¹³⁸ *De illis qui ante excommunicationem, vel post excommunicationem nescientes eam factam, Sodomitico peccato peccaverunt, par et similis erit sententia, si confitentes paenitentiam petierint. Quam secundum discretionem vestram dabitur, considerantes aetatem, peccati diuturnitatem, et utrum habeant uxores an non, et secundum quod videritis eos ex corde paenitere et deinceps integram correctionem promittere. Considerandum etiam est quia hactenus ita fuit publicum hoc peccatum, ut vix aliquis pro eo erubesceret, et ideo multi magnitudinem eius nescientes in illud se praecipitabant. Illi vero, qui post excommunicationem cognitam eodem se peccato contaminaverunt, graviore sunt multandi paenitentia. Quam etiam in vestra discretionem secundum praedictas causas ponimus.*

por Leão IX a Damiano anos antes. A grande questão em Anselmo, não recai no ato sexual em si, mas na ciência da gravidade do pecado e no ato de ceder ao desejo.

Semelhante às respostas de Anselmo, foi a forma com que Elredo de Rievaulx (1110-1167) lidou com a sodomia. O tratamento que confere ao sexo é plural, ao mesmo tempo, em que se mostra tolerante ao desejo e apreciação da beleza externa, é hostil à consumação do desejo sexual. Sua trajetória é muito presente em seus escritos e assim como Anselmo demonstrou sua passagem da corrupção carnal para a ascensão espiritual.

Apesar de não ser complacente com a sodomia, Elredo aparentemente não conhecia o conceito, ou se conhecia, nunca absorveu o vocabulário. Opta por endereçar o assunto a partir dos desejos da carne, em contraste com a espiritualidade. O episódio de Sodoma e Gomorra aparece apenas uma única vez em toda obra ascética de Elredo:

Se ao menos aqueles que governam a Igreja, corrigissem seus próprios afetos de acordo com esta regra! Muitos deles cercam seus parentes com um apego excessivamente humano. Não apenas deixam de restringi-los com rigor da vaidade e prazer do mundo, mas, pior ainda, com uma presunção condenável, até mesmo lhes fornecem os meios para satisfazer suas paixões — do próprio preço do sangue de Cristo. Que tristeza! Entrar nas casas de alguns de nossos bispos — e, o que é mais vergonhoso, de alguns de nossos monges — é como entrar em Sodoma e Gomorra. Jovens efeminados, com os cabelos arrumados, vestidos como cortesãs, desfilam com as nádegas à mostra. A Escritura diz sobre eles: “Eles colocaram os meninos em bordéis”. Em meio à devassidão de tais pessoas, teu sangue, Senhor Jesus, é recebido, tua cruz é erguida, tuas feridas são expostas, o preço de tua morte é desperdiçado¹³⁹. (*Aelredi Rievallensis Opera Omnia, 1 Opera Ascetica, Speculum Caritatis, III: 64*. ed. Anselm Hoste e C.H. Talbot, CCCM I, Turnhout: Brepols, 1971, p.135. Tradução do autor)

A imagem de Sodoma e Gomorra claramente se refere a devassidão sexual dos bispos e monges, no entanto, Elredo não prescreve nenhum tipo de punição, a correção desses atos deveria vir do interior dos próprios pecadores, corrigir seus afetos (e não a sodomia) conforme a regra monástica.

Esta breve análise contrasta com o radicalismo de Damiano e colabora para constatar a intolerância frente às práticas homossexuais. Independente do nível de radicalismo no tratamento dado à sodomia, não há qualquer espaço para tolerância da homossexualidade no cristianismo medieval. No entanto, nos resta uma questão fundamental no tratamento da sodomia.

¹³⁹ *Ad quam regulam utinam rectores Ecclesiae suum castigarent affectum, quorum multi domesticos sanguinis sui nimis carnaliter amplectentes, non solum eos a mundi uanitate et uoluptate nullo rigore compescunt, immo ex ipso pretio sanguinis Christi, unde suas expleant libidines, damnabili praesumptione prospiciunt. Proh dolor! Sic est ingredi domos quorundam episcoporum nostrorum, et quod magis pudet, cucullatorum, quasi quis ingrediatur Sodomam et Gomorrhham. Procedunt quidam capillati et effeminati seminudis natibus cultu meretricio, de qualibus Scriptura : E? fosuerunt, inquit, fueros in brostibulo. Et in talium libidines tuus sanguis assumitur, Domine lesu, erigitur crux tua, panduntur uulnera tua, insumitur pretium mortis tuae.*

A fórmula clássica para se lidar com o pecado é a confissão, seguido de penitência. Contudo, dois fatores podem alterar essa equação, a notoriedade pública do pecado e a reincidência. A publicidade do pecado é parte de um equilíbrio muito sutil entre o que a Igreja condenava ou tolerava. No entanto, a questão é muito mais complexa do que apenas tolerar ou não o sexo.

Adentrar o que é ou não tolerado pela Igreja demanda compreender quais domínios estão sob o poder do julgamento eclesiástico. Jacques Chiffolleau aponta que, ao menos até o século XI, não cabia à Igreja julgar o que era oculto, os crimes e pecados, mesmo que de grande magnitude, se pertencentes ao foro inteiro, não era cabível o julgamento por parte da Igreja¹⁴⁰. O sexo, alocado no domínio da vontade, recaía sob o foro interno, que está além das faculdades jurídicas da Igreja. Essa zona de isenção completa é posta apenas sob os olhos de Deus¹⁴¹.

A questão do oculto sempre esteve imbricada com o sexo, Chiffolleau aponta que tudo que recaía ao domínio do oculto carregava em si uma interpretação sexual. A heresiologia medieval, principalmente a partir do século XI, dá um lugar especial aos atos sexuais transgressores. O herege, a bruxa, o simoníaco, o sodomita, recaíam em uma seita no qual a transgressão sexual era elemento essencial para a construção de uma contra sociedade¹⁴². O sexo passa a ser um elemento retórico que justificava a opressão.

A falsa sensação de tolerância preconizada por Boswell até o século XI, coincide com o silêncio das fontes que não julgavam o oculto. Da mesma forma que a contraparte, a defesa de uma sociedade na qual a intolerância é atemporal, não se sustenta, pois o silêncio, o oculto, recai na neutralidade. Não havia medidas práticas para perseguir sistematicamente a homossexualidade, os casos de julgamento e opressão são pontuais, e revelam que o pecado se tornou público, seja pela posição social ocupada pelos pecadores ou pela notoriedade da reincidência¹⁴³.

A mudança no julgamento do oculto fica clara quando examinamos o papel da confissão e da penitência na sodomia. Ao menos até meados do século XI, predominava uma forma de penitência tarifada, sob demanda, em que o pecador, quando peca, procura o confessor para ser designada uma penitência. O que se sucede à penitência tarifada é a penitência privada, em que

¹⁴⁰ CHIFFOLEAU, J. “*Ecclesia de Occultis Non Iudicat? L’eglise, le secret, l’occulte du XIIe au XVe siècle*”. CIHAM - Histoire, Archéologie et Littératures des mondes chrétiens et musulmans médiévaux, 2006.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 360.

¹⁴² CHIFFOLEAU, K., “*Contra naturam. Une approche casuistique de la nature au XIIe-XIVe siècle*”, *The Theatre of Nature, Micrologus. Nature Sciences and Medieval Societies*, 3 (1996), 265-312.

¹⁴³ A maioria dos casos de sodomia levados a público foram de pessoas que ocupavam cargos relevantes, membros da nobreza ou do alto clero. O escândalo público necessitava de medidas igualmente públicas, como as performances de penitência que ocorriam em frente às catedrais. Cf. MANSFIELD, M. *The Humiliation of Sinners: Public Penance in Thirteenth Century France*. Cornell University Press. 1995.

há um exame de consciência mais profundo, o confessor demonstra conhecer o pecador em suas intimidades, os procedimentos de confissão oferecem ao pecador uma descrição detalhada dos pecados para haver identificação do pecador com o pecado. Segundo Julien Théry, é apenas na virada do século XII para o XIII que se tem uma perseguição sistemática aos praticantes de sodomia, fruto de um aparato jurídico especializado. Anterior a este período, a jurisdição eclesiástica atribuía um papel secundário aos sodomitas, apenas em 1179, no Concílio de Latrão III que é decretado uma pena mais específica¹⁴⁴.

A disciplina sexual dos líderes da igreja, cujos comportamentos impróprios representavam uma ameaça significativa para a reputação e influência da Igreja entre os fiéis se tornou central e até mesmo obsessiva a partir do papado de Inocêncio III (1198-1216). Para lidar efetivamente com esse problema, as formas do procedimento inquisitorial foram estabelecidas pelo cânone 8 (*Qualiter et quando*) do Concílio de Latrão IV. O *modum inquisitionis* permitia a investigação dos líderes eclesiásticos, membros da hierarquia da igreja, sem a necessidade de uma parte acusadora formal e baseados apenas na existência de uma *diffamatio*, uma “má reputação”. Ademais, neste mesmo Concílio é determinada a obrigatoriedade de confissão anual para todos os fiéis de ambos os sexos.

Inocêncio III citou um trecho do Gênesis (18:20-21) para justificar essa inovação fundamental, onde Deus promete enviar anjos para investigar os crimes dos habitantes de Sodoma, cujo conhecimento lhe foi transmitido por meio de um “clamor”. Essas palavras foram rapidamente incorporadas aos mandamentos pontifícios que enviavam investigadores para conduzir audiências de testemunhas sobre “crimes” atribuídos pela reputação a arcebispos, bispos, abades ou outros líderes religiosos. Essa prática se tornou comum em vários lugares a partir do século XIII, assim, os próprios termos usados nos procedimentos mais característicos das novas instituições de governo centralizado evocavam implicitamente a culpa e o castigo de Sodoma, evidência implícita para qualquer erudito familiarizado com o latim bíblico¹⁴⁵.

Portanto, o momento em que Boswell identifica o fim da tolerância, coincide com a intensificação da atuação de juristas e canonistas no sentido de identificar e perseguir os crimes que atentavam à onipotência divina. O paradigma da tolerância é também o paradigma do oculto, o fim da tolerância representa o momento em que a Igreja traz a publicização do oculto.

¹⁴⁴ THÉRY, J. “Innommables abominations sodomitiques: les débuts de la persécution. Autour de l’une des premières sentences conservées (justice épiscopale d’Albi, 1280)”. *Cahiers de Fanjeaux*, 2019, p. 12.

¹⁴⁵ THÉRY, J. “Innommables abominations sodomitiques: les débuts de la persécution. Autour de l’une des premières sentences conservées (justice épiscopale d’Albi, 1280)”. *Cahiers de Fanjeaux*, 2019, p. 18-19.

CAPÍTULO 3: AMOR E AMIZADE NO MONASTICISMO DOS SÉCULOS XI-XII

Na transição da era carolíngia para a virada do segundo milênio d.C., o século X emerge como um momento de transformação. Embora as fontes históricas dessa época sejam escassas, a influência dos laços afetivos persistiu no cristianismo, especialmente no ambiente protegido das comunidades monásticas. Apesar do enfraquecimento dos poderes seculares, os monges permaneceram comprometidos em guiar a sociedade em direção à salvação. Expandindo-se além dos limites do mosteiro, o monasticismo promoveu a paz e conteve a violência, remodelando assim os valores sociais. Durante este período, os monges ocuparam uma posição proeminente, enfatizando a importância das emoções em seu discurso e promovendo laços íntimos dentro de suas comunidades. O cerne deste projeto eclesiástico residia no princípio da reforma através do afeto, influenciando tanto a introspecção individual quanto o arcabouço social mais amplo¹⁴⁶.

A centralidade das emoções contribuiu para o favorecimento de uma cultura de emoções “positivas” (alegria, desejo e desfrute), que junto da tradição monástica ascética (remorso, sofrimento, luto), criam redes complexas de emoções paradoxais para as sensibilidades modernas. Entre as emoções, o amor era central, envolvendo desde a prática litúrgica à conversão espiritual, impactando na organização das instituições cristãs. O amor é a força que coloca a alma em movimento em direção à salvação, compreendida como a jornada do amor carnal para o espiritual, revelando em suas diversas facetas as interações entre carne e espírito. Enquanto desejo (*libido*) e paixão (*patior, passio*) o amor se aproximava dos desejos da carne, as formas de caridade (*caritas*) e dileção (*dilectio*), relacionavam-se ao espiritual.

Este processo resultou no que Damien Boquet chama de “antropologia do afeto”¹⁴⁷, fundamentada na passagem de Gênesis 1:26: “Façamos o homem à nossa imagem e semelhança”. Resgatando o pensamento de Agostinho, o monasticismo dos séculos XI-XII, centrado, sobretudo na ordem de Cister, compreendia a imagem da humanidade como divina, e a semelhança com a vontade de se conformar a esta imagem¹⁴⁸. Após o pecado original, a vida do cristão deve ser direcionada ao restauro da semelhança. O amor é a ferramenta da

¹⁴⁶ BOQUET, D. PIROSKA, N. **Medieval Sensibilities: A History of Emotions in the Middle Ages**. Polity Press, 2018, p. 85-86.

¹⁴⁷ BOQUET, D. “Affectivity in the Spiritual Writings of Aelred of Rievaulx”. In: DUTTON, M. **A companion to Aelred of Rievaulx (1110-1167)**. BRILL, 2017, p. 168.

¹⁴⁸ MCGINN, B. The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism In: **The Growth of Mysticism**, vol 2. New York, 1994, p. 149–323.

vontade que direciona a alma no caminho da salvação. Em linhas gerais, é o desejo intenso da alma racional que une o sujeito que deseja com aquilo que é desejado¹⁴⁹.

DA PAIXÃO AO AFETO

O cristianismo dos primeiros séculos definiu novos contornos religiosos e antropológicos que gravitavam as emoções¹⁵⁰. As traduções latinas de obras gregas foram fundamentais para estabelecer um campo semântico comum ao ocidente latino medieval. A palavra latina de maior relevância neste contexto foi *affectus*, utilizada para traduzir o termo “*pathos*” (πάθος)¹⁵¹ do grego. No entanto, o significado de *affectus* adquiriu uma dimensão multivalente em casos particulares, autores como Cícero, Sêneca e Quintiliano, utilizavam *affectus* para diversos conceitos advindos do grego: *diathesis* (disposição/inclinação), *hetos* (tendência) e *hormè* (impulso). *Affectus* também é visto como sinônimo de *passio* (paixão/sofrimento) e *perturbatio* (perturbação)¹⁵².

Os questionamentos envolvendo as emoções remontam à filosofia clássica grega, no entanto, foi a influência estoica que dialogou diretamente com o cristianismo medieval. Entre os estoicos, os sentimentos eram vistos como potências negativas, doenças da alma que arrastavam o homem para o vício. O caminho a ser percorrido era da erradicação dos sentimentos em favor de um estado de apatia sentimental.

Os teólogos cristãos dos primeiros séculos, como Tertuliano e Lactâncio, contribuíram argumentando em favor da neutralidade das emoções. O debate é deslocado da natureza dos sentimentos para os movimentos e vontades da alma que os direcionam. Um sentimento bem direcionado culminaria na redenção dos pecados, enquanto o mal uso resultaria em pecado.

Essa transição é marcada sobretudo pelo paralelo entre *pathos* e *affectus*, a escolha lexical teve impactos para além da semântica, representando o distanciamento entre a antropologia cristã das emoções e a tradição filosófica¹⁵³. Agostinho foi o principal propulsor

¹⁴⁹ BOQUET, D. “Affectivity in the Spiritual Writings of Aelred of Rievaulx”. In: DUTTON, M. **A companion to Aelred of Rievaulx (1110-1167)**. BRILL, 2017, p. 168.

¹⁵⁰ BOQUET, D. PIROSKA, N. **Medieval Sensibilities: A History of Emotions in the Middle Ages**. Polity Press, 2018, p.30.

¹⁵¹ Segundo o dicionário Bailly, *pathos* pode ser traduzido como: o que se experimenta, p. oposto ao que se faz, isto é, tudo o que afeta o corpo ou a alma, para o bem ou para o mal, especialmente para o mal. *Pathos* dá origem às palavras latinas *patior* e *passio*, significando sofrimento e paixão, respectivamente. BAILLY, A. **Dictionnaire Grec-Français**. Paris: Librairie Hachette, 2020.

¹⁵² BOQUET, D. “Affectivity in the Spiritual Writings of Aelred of Rievaulx”. In: DUTTON, M. **A companion to Aelred of Rievaulx (1110-1167)**. BRILL, 2017, p. 169.

¹⁵³ BOQUET, D. PIROSKA, N. **Medieval Sensibilities: A History of Emotions in the Middle Ages**. Polity Press, 2018, p. 28.

desta mudança, ao romper com a noção de apatia dos estoicos, considerava que as emoções poderiam ser boas: “Se estes movimentos, estes afetos, que procedem do amor, do bem e da santa caridade, se devem chamar vícios, teremos que admitir que os verdadeiros vícios se chamem virtudes”¹⁵⁴.

Apesar de utilizar o mesmo vocabulário dos antigos, Agostinho cria um paradigma: no lugar do descarte imediato das emoções, propõe uma análise introspectiva de auto questionamento sobre a espontaneidade dos sentimentos. O estado de apatia cede lugar à busca por salvação, que só poderia ser atingida ao cultivar bons sentimentos.

Outro ponto que distancia a antropologia cristã das emoções da antiguidade é o domínio da vontade, para os antigos, o sentir emoções era motivo para falta de virtude. No cristianismo, sobretudo em Agostinho, a questão reside no direcionamento da vontade, apenas sentir o desejo carnal não constitui um pecado *per se*, mas dar vazão a este desejo, direcionar sua vontade para a realização do desejo, leva ao caminho do pecado. Agostinho restaura a racionalidade das emoções, ao alocá-las no domínio do desejo e da vontade.

Para ilustrar este processo, ele utiliza do pecado original como exemplo, no qual a origem da queda não foi o pecado em si, mas o que Agostinho chama de rebelião. Adão e Eva colocaram seu desejo no mesmo plano da vontade de Deus, desafiando-o. A dilaceração da vontade foi a maior penalidade para o pecado do homem, resultando no que Agostinho chama de “vontades de carne” (*voluntas carnalis*)¹⁵⁵. A vontade da carne, no entanto, não era apenas o sexo, mas qualquer ímpeto que distanciasse o homem de Deus e do espírito.

Durante os séculos XI-XII, o pensamento monástico reavivou o debate em torno das emoções, fundamentado no pensamento filosófico e nos autores cristãos dos primeiros séculos. Bernardo de Claraval, uma das figuras de maior renome da Ordem de Cister no período, utilizou do vocabulário e do pensamento agostiniano para elaborar sua síntese das emoções, com a queda, o homem perdeu sua capacidade de não ser perturbado pela tentação dos desejos da carne (*posse non turbari*), no entanto, com o livre arbítrio e a graça concedida por Deus, conservou a capacidade de não pecar (*posse non peccare*).

¹⁵⁴ AGOSTINHO. **A cidade de Deus**, vol. 2, livro XIV, capítulo IX. Lisboa: Fundação Calouste-Gulbekian, 2017, p. 1261.

¹⁵⁵ BOQUET, D.; PIROSKA, N. **Medieval Sensibilities: A History of Emotions in the Middle Ages**. Polity Press, 2018, p. 26.

OS USOS DO AMOR E DA AMIZADE: DO POLÍTICO AO ESPIRITUAL

Origens da amizade no monasticismo

A amizade não era novidade quando adentrou o monasticismo em meados do século X, como retórica, era utilizada no *topos* comunicativo da nobreza para estabelecer alianças e laços de interesses políticos. Ademais, o vocabulário empregado neste contexto era muito mais simplificado e direto do que veremos com as amizades monásticas.

As bases da formação de um tipo de amizade específica ao monasticismo foram lançadas na passagem do século IX ao X. O fortalecimento das comunidades monásticas e o surgimento de escolas vinculadas aos mosteiros e catedrais, impulsionaram e formalizaram o ensino de um estilo de escrita específica ao clero regular. A influência de obras clássicas no ensino contribuiu para que o vocabulário empregado na escrita epistolar, e, conseqüentemente, no vocabulário desenvolvido para o campo da amizade, tivesse sua origem nos autores antigos. Os modelos de escrita se desenvolveram na chamada *ars dictaminis*, a arte da escrita de cartas, que intersecta com o desenvolvimento da retórica na escrita medieval. A escrita de cartas pressupunha a habilidade de “montar um quebra-cabeça”¹⁵⁶, com frases prontas, retiradas de textos clássicos da antiguidade e das escrituras.

Este movimento, que se estendeu por três séculos (X-XII), esteve centrado na região de domínio anglo-saxão e franco, sobretudo, Normandia, sul da Inglaterra e norte da França. Certas regiões da Itália também foram afetadas pela expansão da amizade monástica, mas em menor grau. A especificidade espacial é explicada, em parte, pela expansão e desenvolvimento monástico, impulsionado pelas reformas carolíngias e pelo surgimento de centros de aprendizagem, Bec na Normandia e Montecassino na Itália central. A nobreza laica estava inserida neste movimento na manutenção das comunidades monásticas, o direito de herança por primogenitura a partir do século XI intensificou o número de oblatos nos mosteiros, aumentando consideravelmente o número de indivíduos ingressando na vida monástica. Ademais, o surgimento de novas ordens contribuiu para a renovação e releitura teológica dos cânones do monasticismo, como foi o caso das ordens de Cluny e Cister. É neste contexto de

¹⁵⁶ MCGUIRE, B. P. **Friendship and Community: The Monastic Experience 350–1250**. Kalamazoo, 1988, p. 185.

transformações que observamos como a vida monástica começou a lidar com o fenômeno da amizade entre membros da comunidade¹⁵⁷.

A semente da amizade estava plantada, o vínculo entre líderes de casas monásticas e membros da nobreza se intensificava na troca de serviços espirituais e na doação de itens úteis aos mosteiros, a sobrevivência de um mosteiro vinha, muitas vezes, de doações externas. Assim, observa-se a formação de uma rede epistolar entre nobreza-clero em que se faz presente os usos da amizade para estreitar laços de apoio mútuo.

Estabelecida as bases materiais para o desenvolvimento da amizade monástica, este lento processo começou com a definição de um tipo de amizade própria entre membros de comunidades monásticas. Brian Patrick McGuire identifica na amizade de Dunstan da Cantuária e Wulfred de Glastonbury, a primeira expressão genuinamente monástica, identificados como “*familiaris amator*”¹⁵⁸. *Amator* ressoava uma tradição ciceroniana de amizade íntima, enquanto *familiaris* indicava os primeiros passos da amizade monástica em direção ao comunitário.

Nas primeiras décadas do século XII, William de Malmesbury, quando se referindo a amizade de Dunstan e Wulfred, altera o vocabulário para “*sancta amicitia*”¹⁵⁹, novamente ecoando elementos antigos e monásticos. Apesar de o par “*familiaris amator*” e “*sancta amicitia*” preservarem, aparentemente, o mesmo sentido, McGuire aponta haver um salto na concepção da amizade do século XI ao início do XII, a escola de vocabulário de William mostra que o fator espiritual (*sancta*) passa a ser muito mais relevante do que elementos mundanos de coesão comunitária. Nos próximos tópicos analisaremos três casos que coincidem com esta transição e demonstram a relevância das questões mundanas/espirituais e individuais/comunitárias.

Tradição textual: usos políticos e retórica da amizade

Retomando o reavivamento dos debates em torno das emoções, é relevante pontuarmos os desdobramentos na tradição textual e política dos usos do vocabulário afetivo. Os séculos XI-XII são conhecidos pela celebração do amor e amizade nos registros escritos, especialmente epistolares, nos quais longas descrições dos sentimentos que o remetente cultivava pelo

¹⁵⁷ MCGUIRE, B. P. **Friendship and Community: The Monastic Experience 350–1250**. Kalamazoo, 1988, p. 183.

¹⁵⁸ WILLIAM DE MALMESBURY. **Memorials of Saint Dunstan**, ed. William Stubbs. Londres: Rolls Series, n. 63, 1874, p. 15.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 263-64.

destinatário são comuns. Esses usos, no entanto, chamam a atenção dos olhos modernos pela forma que constrói uma relação íntima e afetiva entre indivíduos de mesmo sexo, suscitando paralelos com a homossexualidade.

Apesar das semelhanças, esses tipos de relações revelam muito mais sobre uma nova forma de se relacionar no contexto monástico dos séculos XI-XII do que propriamente sobre sexualidade. Contudo, não deixam de ser um registro valioso para se pensar o contexto da homosociabilidade monástica, que revelam redes afetivas e emocionais nas quais o componente homoafetivo e homossexual são parte do horizonte de possibilidades das quais membros do clero regular estavam submetidos.

a. Usos políticos

Pedro Damiano, se destacou como mestre nos usos do vocabulário da amizade para construir uma rede de aliados políticos em meio ao contexto de reformas no século XI. O arsenal retórico de Damiano foi fundamental enquanto atuou como legado papal, para articular uma rede de correspondências baseada em um corpo de ideias compartilhadas. Contudo, é evidente que o vocabulário de Damiano é muito mais contido e restrito à convivência monástica, se comparado a Anselmo. Em carta ao eremita Leo, da Abadia de Sitria, intitulada *Dominus vobiscum* (c. 1048–55), escreve:

Ao Senhor Leo, envolto pelo amor da liberdade celestial, Pedro, pecador e monge, seja o que for enquanto servo e filho.

A vossa sabedoria, amado pai, não desconhece que eu não considero a ti como apenas um companheiro ou amigo, mas sim como pai, instrutor, mestre e senhor, escolhido por mim acima de quase todos os mortais. E confio que, por intercessão de suas orações, encontrarei lugar diante das divinas orelhas da misericórdia¹⁶⁰. (REINDEL, 1983, p. 249. Tradução do autor).

Ainda nesta carta, expressa o valor comunitário da Igreja, permeado pelo amor, assim como na amizade. Chamo a atenção para a escolha de vocabulário *karitatis* para expressar a ideia de um amor universal, comunitário:

A Igreja de Cristo, de fato, é tão conectada pela ligação mútua do amor (*karitatis*) que “em muitos é uma e em cada um é totalmente por meio do mistério”, de modo que “toda” a Igreja universal não sem razão é chamada de singularmente esposa de Cristo, e cada alma eleita é considerada cheia pelo mistério do sacramento como sendo a Igreja¹⁶¹. (REINDEL, K (Ed.), 1983, p. 255. Tradução do autor).

¹⁶⁰ *Domino Leoni, amore supernae libertatis inclusus, Petrus, peccator monachus, quicquid servus et filius. Non ignorat sanctitatis vestrae prudentia, dilectissime pater, quia te non qualemcumque complicem vel amicum, sed te patrem, te doctorem, te magistrum et dominum electum mihi prae cunctis pene mortalibus habeo, meque tuae orationis instantia apud divinas aures misericordiae locum invenire confido.*

¹⁶¹ *Ecclesia siquidem Christi tanta karitatis invicem inter se compage coniungitur, ut et "in pluribus una et in singulis sit per mysterium tota", adeo ut et "omnis" universalis Ecclesia non immerito una Christi perhibeatur "singulariter sponsa et unaquaeque electa anima per sacramenti mysterium plena esse credatur Ecclesia.*

Os anos de 1063 e 1064 foram politicamente ativos para Damiano, que passou grande parte deste período fora de Fonte Avellana, em missão na abadia de Cluny, onde estreitou laços de devoção e lealdade com o abade Hugo. Em Roma, participou do sínodo convocado por Alexandre II, papa eleito pelo governante germânico em oposição ao papa Honório II. Este período de intensa produção epistolar, a retórica da amizade se fez presente em seus usos políticos. Julian Haseldine destaca que as redes de lealdade seguem uma variedade de termos e códigos que compartilham dos princípios da unidade cristã, que por sua vez é expressa sem necessariamente a profundidade sentimental vista na construção de relações pessoais¹⁶².

O substrato da amizade em Damiano sempre esteve ligado aos perigos dos desejos carnis. Enquanto grande parte do monasticismo nos séculos XI-XII refletiam autores como Agostinho e Ambrósio, ressaltando o caráter cenobítico dos mosteiros, Damiano encontrava em Basílio e Pacômio a expressão maior da vivência monástica, o isolamento, o desligamento mundano e o anacoretismo. No entanto, apesar de defensor de práticas eremitas, Damiano acreditava na amizade como força de coesão social intra-mosteiros.

Empenhado nos ideais de purificação espiritual da Igreja, o tema da vida sexual do clero reflete nas concepções de amizade em Damiano. O modelo que almeja é da amizade entre Cristo e João Evangelista. O apóstolo era tido como exemplo de virgindade masculina no cristianismo medieval, Damiano ressalta esta característica referindo-se à relação entre ambos:

Merecidamente, portanto, o bem-aventurado João, assim como todos os anteriores e posteriores escritores dos volumes divinos, é precedido pela singular glória da eloquência, que não foi poluída pela luxúria, nem corrompida pelo desejo, mas adornada pela integridade virginal com o título de perpétua incorrupção. Certamente, deixando o leito nupcial da união conjugal, ele transferiu todo o ardor da carne para o prazer das delícias celestiais e, de maneira mais estreita, uniu-se no amor ao seu Redentor e amado, renunciando assim às alianças do leito conjugal¹⁶³ (*Sermo LXIII. De Sancto Joanne Apostolo Et Evangelista*. PL 144, col. 863. Tradução do autor)

A partir deste exemplo, Damiano delimita não haver ligação entre sexo e amizade. A manutenção da virgindade por João Evangelista justifica a predileção de Cristo pelo apóstolo. Da mesma forma, compara sua amizade com Leo de Síria, baseada na relação entre instrutor e discípulo, com a amizade entre João e Cristo, fundamentada na busca por conhecimento. Para Damiano, o que João buscava em Cristo era sabedoria, refletindo a ideia de que amigos devem

¹⁶² HASELDINE, J. "Love, Separation and Male Friendship: Words and Actions in Saint Anselm's Letters to his Friends" In: HADLEY, D. (Ed.). **Masculinity in Medieval Europe**. Routledge, 2014, pp. 238-256.

¹⁶³ *Merito nempe beatus Joannes et praecedentes omnes ac subsequentes divinatorum scriptores voluminum, gloria singularis praecedat eloquii, quem non luxuria polluit, non libido corrumpit, sed virginalis integritas perpetuae incorruptionis titulo decoravit. Qui nimirum nuptialis copulae thalamum deserens, omnem illecebrae carnalis ardorem in coelestium deliciarum transtulit voluptatem, arctissimeque se in sui Redemptoris ac dilectoris amore conjunxit, propter quem scilicet conjugalis tori foedera abdicavit.*

buscar sabedoria um no outro. A virgindade acrescenta uma camada à amizade que reflete a agenda reformista e Damiano, João era o modelo do clero reformado: casto e sábio.

No entanto, tendo em vista a amizade como movimento de busca e a relação entre desejos da carne e espiritualidade, uma passagem do *Liber Gomorrhianus* se destaca:

Dize, homem às avessas, responda, efeminado, o que procuras no homem que não podes encontrar em ti mesmo? Que diversidade de sexos, que várias formas de membros, que suavidade, que ternura das atrações carnaís, que rosto macio e gracioso? Que o vigor do olhar masculino te aterrorize, peço-te, afasta a tua mente dos membros viris. **Pois é o dever da natureza que cada um busque externamente o que não pode encontrar nos limites de suas próprias capacidades.** Se, portanto, o toque da carne masculina te deleita, vira as mãos para ti mesmo e sabe que tudo o que não encontras em ti mesmo, buscas em vão no corpo alheio¹⁶⁴. (REINDEL, K (Ed.), 1983, p. 313. Tradução do autor. Grifo do autor)

Neste sentido, há um paralelo entre sexo e amizade. Enquanto a amizade é a jornada em busca de sabedoria, almejando o aperfeiçoamento espiritual e a salvação, o sexo é a busca de saciar os desejos da carne. Este paralelo reflete as virtudes e ideias que os membros da comunidade monástica devem cultivar.

Retórica da amizade

Entre os maiores expoentes do cultivo da amizade na tradição textual e epistolar está Anselmo da Cantuária (c. 1033-1109). Brian Patrick McGuire identifica nas correspondências de Anselmo uma renovação na expressão de sentimentos por meio da amizade¹⁶⁵, centralizada no aspecto comunitário, esses laços eram ligados pelo amor:

Anselmo amava seus colegas monges precisamente porque, assim como ele, eram dedicados ao mesmo aprendizado, à mesma disciplina e aos mesmos amores. Anselmo ignorava a diversidade e a individualidade para afirmar a unidade da experiência humana, especialmente no claustro. (MCGUIRE, B. P., 1988, p. 215. Tradução do autor)

Durante seu período como prior e abade em Bec, Anselmo ocupou a posição de líder carismático, responsável por manter a união da comunidade monástica. A amizade, expressa em seus objetivos comuns de amor e espiritualidade, era um forte fator de coesão social. Entre

¹⁶⁴ *Dic, vir evirate, responde, homo effeminate, quid in viro quaeris, quod in temetipso invenire non possis"? Quam diversitatem sexuum, quae varia liniamenta membrorum, quam mollitiem, quam carnalis illecebrae teneritudinem, quam lubrici vultus iocunditatem? Terreat te, quaeso, vigor masculini aspectus, abhorreat mens tua viriles" artus. Naturalis' quippe appetitus officium est, ut hoc unusquisque extrinsecus quaerat, quod intra suae facultatis claustra reperire non valeat. Si ergo te contrectatio masculine carnis oblectat, verte manus in te et scito, quia " quicquid apud te non " invenis ", in alieno corpore in vacuum quaeris. Vae tibi, infelix anima, de cuius interitu tristantur angeli, insultant plausibus inimici. Facta es praeda daemonum, rapina crudelium, spoliium impiorum: Aperuerunt super te os suum omnes inimici tui, sibilaverunt et fremuerunt dentibus et dixerunt: Devoravimus eam; en ista est" dies, quam" expectabamus", invenimus", vidimus".*

¹⁶⁵ MCGUIRE, B. P. **Friendship and Community: The Monastic Experience 350–1250.** Kalamazoo, 1988, p. 211.

os anos de 1070 e 1093, majoritariamente durante seu período em Bec, Anselmo trocou um extenso número de cartas com membros de outras comunidades monásticas, especialmente da Cantuária.

É necessário, no entanto, pontuar que há dois momentos distintos da escrita de Anselmo. Enquanto prior e abade em Bec, teve seu momento de maior expressividade afetiva, empregando um vocabulário passional e caloroso, em que os elementos do anseio pela presença do amigo e sofrimento do distanciamento se faziam presentes. Em 1093, assume o arcebispado da Cantuária, e abandona o tom anterior, voltando-se para uma escrita pragmática, orientada ao ofício eclesiástico. Para além das questões envolvendo o amadurecimento de Anselmo e do pragmatismo previsto em sua posição como arcebispo, Richard Southern, aponta que as próprias amizades de Anselmo, envolvidas em desentendimentos e desapontamentos, foram responsáveis por uma visão mais austera da amizade¹⁶⁶. As mudanças impulsionadas por motivações subjetivas e pessoais serão discutidas posteriormente.

Tendo em vista o conteúdo e o vocabulário empregado nas cartas de Anselmo, surgem dois questionamentos fundamentais: estariam fundamentados em sentimentos e experiências reais, vivenciados por Anselmo, ou apenas recursos retóricos que ecoam a estilística emergente da época? McGuire e Julian Haseldine argumentam que o fator comunitário da amizade em Anselmo impedia a formação de laços íntimos, favorecendo a interpretação do uso retórico da amizade: “amizade para ele era apenas um meio de expressar sua vocação como monge e não uma necessidade humana individual que exigisse atenção constante”¹⁶⁷. Essa vertente interpretativa se favorece de duas análises: a primeira centrada nas fontes bíblicas e exegéticas em detrimento de fontes da antiguidade, e a leitura de cartas nas quais os remetentes não eram pessoas próximas a Anselmo.

A leitura alegórica das escrituras era parte do ofício divino nos mosteiros, contribuindo para formar a mentalidade do período¹⁶⁸. Era comum na produção textual monástica a capacidade de utilizar símbolos bíblicos para dar significado a situações reais, com a amizade não foi diferente. As escrituras oferecem um arcabouço simbólico para construir as relações de amizade, evocando a imagem da união de Deus com a humanidade pelo amor, reforçando o sentido comunitário. As alegorias de certas passagens específicas, como o Cântico

¹⁶⁶ SOUTHERN, R. W. *St. Anselm: A Portrait in Landscape*. New York, 1990, p. 140–141.

¹⁶⁷ MCGUIRE, B. P. *Friendship and Community: The Monastic Experience 350–1250*. Kalamazoo, 1988, p. 216.

¹⁶⁸ LECLERCQ J., *Monks and Love in Twelfth Century France: Psycho-Historical Essays*. Oxford: 1979, 34–35.

dos Cânticos, tocam nas dinâmicas entre o amor comunitário e individual, como mostra a exegese de Cassiano:

Lemos algo semelhante também na pessoa da noiva no Cântico dos Cânticos, que diz: 'Ordenai em mim o amor' (Ct. 2:4). Pois este é verdadeiramente o amor ordenado, que não odeia ninguém, mas ama alguns mais do que outros por direito de seus méritos, e que, embora ame generosamente a todos, escolhe ainda para si, dentre estes, aqueles que deve abraçar com afeto especial, e novamente entre aqueles que são os mais altos e principais no amor, seleciona alguns que se elevam acima do afeto dos outros." (CASSIANO. *Collationes*. Ed. M. Petschenig. CSEL, vol. XIII. Viena: Tempsky, 1886, p. 450)

Outras passagens reforçam o sentido comunitário, em Salmos 44 descreve-se um casamento no qual o noivo simboliza o Messias e a noiva, seus seguidores. Paulo, em cartas aos romanos, formula um dos principais princípios do cristianismo: ame ao próximo como a ti mesmo. Neste mesmo sentido, no evangelho de Mateus, Cristo diz aos Fariseus que amar a Deus é o maior mandamento, e o segundo maior, amar ao próximo¹⁶⁹.

O segundo aspecto que favorece a análise comunitária, é o uso da amizade como retórica, para tratar de assuntos que interessavam o ofício eclesiástico ou para escrever para pessoas fora do círculo íntimo de Anselmo. Em carta a Walter (1077), monge da abadia de São Wandrille, Anselmo responde sobre questões eclesiásticas a um monge que não conhecia pessoalmente, no entanto, a linguagem amorosa se destaca:

Se meu coração fosse mais duro que pedra e mais frio que gelo, certamente deveria aquecer com o fogo de seu amor e amolecer com o óleo de sua doce fala. Pois tanto ardem em ardor de caridade, tanto exalam o odor da benignidade, são tão agradáveis em doçura, tão fecundas em salutar advertência, essas letras com as quais a doce afeição e a querida sabedoria de vocês dignaram-se a se comunicar à minha pequenez, que minha mente não descansará até que meus olhos vejam o rosto dela, meus ouvidos ouçam sua voz e minha alma desfrute de sua presença, ela que tão generosamente antecipou um amor desconhecido por mim, que tão utilmente buscou me incentivar à melhoria por meio de cartas, e que tão prudentemente advertiu para qualquer bondade que haja em mim¹⁷⁰. (*S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi: Opera omnia, Volumen Tertium*. Edimburgo: Thomas Nelsons and Sons, 1946, p. 210-11. Tradução do autor)

Anos depois, durante a primavera de 1086, Anselmo estava fora de Bec devido a uma visita na Inglaterra, quando escreve para dois de seus parentes, Haimo e Rainald, em carta que o uso da linguagem passional e amorosa fica evidente:

¹⁶⁹ HASELDINE, J. "Love, Separation and Male Friendship: Words and Actions in Saint Anselm's Letters to his Friends" In: HADLEY, D. (Ed.). **Masculinity in Medieval Europe**. Routledge, 2014, pp. 238-256.

¹⁷⁰ *Si cor meum esset lapide durius et glacie frigidius, utique deberet calefcere igne vestrae dilectionis et mollescere oleo vestrae dulcis allocutionis. Tanto namque flagrant caritatis ardore, tanto fragrant benignitatis odore, tanta suavitate sunt iucundae, sic sunt salubris admonitionis fecundae litterae, quibus meae parvitati vestra dignata est se notificare dulcis dilectio et dilecta prudentia, ut nolit quiescere mens mea, donec videant oculi mei vultum eius et audiant aures meae vocem eius et fruatur anima mea praesentia eius, qui me tanto ignotus ignotum amore gratis anticipavit, qui me tam utiliter absentem litteris exhortari ad profectum studuit, qui me tam prudenter bona si qua sunt in me - custodire praemonuit.*

Quando ouvi, almas mais queridas da minha alma, como se amam mutuamente e sobre o que minha alma deseja sobre vocês, quando ouvi que vocês, de tão longe, procuraram pela minha face, não consigo expressar quanta alegria encheu meu coração, quanto se alargou minha esperança em relação a vocês, e quanto mais intensamente ardeu meu desejo por vocês. Meus amados, meus olhos anseiam pelos seus rostos, meus braços se estendem em direção aos seus abraços. Meus lábios anseiam por seus beijos, deseja a convivência de vocês durante o tempo restante da minha vida, para que, em plena alegria da vida futura, minha alma se regozije com vocês¹⁷¹. (*S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi: Opera omnia, Volumen Tertium*. Edimburgo: Thomas Nelsons and Sons, 1946, p. 258. Tradução do autor)

A presença do vocabulário afetivo em carta para familiares reforça o argumento da amizade comunitária e uso da linguagem passional como recurso retórico. Ademais, Anselmo faz um apelo a Haimo e Rainald para ingressarem como monges em Bec, compondo a comunidade monástica. No entanto, é curioso observar a presença de elementos físicos para expressar o amor neste caso em particular. Esta mesma descrição de olho no olho, abraços e beijos aparecem novamente em apenas mais uma carta, ao abade de Westminster, Gilbert Crispin, também datada de 1086. Em 1096, já como arcebispo da Cantuária, escreve aos monges de Bec, para reafirmar os laços com seus irmãos e recepcionar os noviços:

Se eu quiser expor plenamente meu coração para o amor que tenho por vocês, uma grande carta não será suficiente; e se eu tentar resumir, de forma alguma minha afeição será saciada. Contudo, nesta incerteza, meu consolo é a consciência de vocês, pela qual vocês são testemunhas de quanto sempre os amei sinceramente, e quanto os desejei, e para o quê, enquanto estive convosco, esforcei-me para que progredissem. E se nem todos perceberam isso, porque Deus aumentou o número, vocês o reconhecem após minha partida: daqueles que sabem e experimentaram, aprendam. Portanto, rogo e suplico a todos igualmente, para que a memória e o amor por mim nos corações daqueles que os tiveram não esfriem, e que nos pensamentos daqueles que não me conheceram, seja aceso e persista. Pois embora esteja ausente de vocês fisicamente, eu carrego sempre em meu coração meu ninho, a igreja de Bec, com todos os seus filhos, e a apresento a Deus em minhas orações e em todo meu bom desejo, se isso significa alguma coisa¹⁷². (*S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi: Opera omnia, Volumen Quartum*. Edimburgo: Thomas Nelsons and Sons, 1946, p. 144-45. Tradução do autor)

¹⁷¹ *Cum audivi, animae dilectissimae animae meae, quas sicut se diligit et de quibus quod de se desiderat anima mea, - cum audivi vos de tam longe quaesivisse faciem meam, exprimere nequeo quantum gaudium perfudit cor meum, quantum dilatata est spes mea de vobis, quantum prius ardens vehementius exarsit desiderium meum de vobis. Concupiscunt iam, dilectissimi mei, concupiscunt oculi mei vultus vestros, extendunt se brachia mea in amplexus vestros. Anhelat ad oscula vestra os meum, desiderat conversationem vestram quidquid restat de vita mea, ut in pleno gaudio futurae vitae vobiscum gaudeat anima mea.*

¹⁷² *Si cor meum dilectioni vestrae de vobis plene exponere volo, magna carta non sufficiet; et si breviter dicere propono, nequaquam affectum meum satiat. Sed in hac dubietate consolatur me vestra conscientia, qua mihi conscii estis, quantum semper vos et quam veraciter dilexerim, et quid et quantum de vobis desideraverim, et ad quid, quamdiu vobiscum sum conversatus, vos proficere studuerim. Et si non omnes hoc experimento, quia deus numerum auxit, postquam a vobis discessi, cognoscitis: ab illis qui sciunt et experti sunt discite.*

Omnes igitur pariter precor et obsecro, ut mei memoria et dilectio in cordibus eorum, qui eam habuerunt, non tepescat, et in mentibus eorum, qui me non noverunt, accendatur et perseveret. Quamvis enim corpore sim vobis absens, nidum tamen meum, ecclesiam dico Becci, cum omnibus pullis suis mecum porto semper in corde meo, et eam in orationibus meis et in omni bono desiderio meo, si quid haec sunt, repraesento deo.

No horizonte da homoafetividade e homossexualidade, os usos retóricos da amizade contribuem para compreender uma sociedade na qual as relações entre homens adquirem uma camada muito mais dinâmica do que o simples binarismo heterossexualidade/homossexualidade da contemporaneidade. O amor no monasticismo medieval transcende o físico, em uma amálgama de relações espirituais que se fundamentam no amor universal e comunitário.

Entre as principais cartas de Anselmo, um conjunto em particular chama atenção¹⁷³. Gondolfo (1024-1108) foi um dos principais remetentes de Anselmo, ingressando junto dele em Bec em 1060. No ano de 1063, Gondolfo é eleito abade de Caen, e posteriormente da Cantuária até ser eleito bispo de Rochester em 1077. Desenvolveu um laço de amizade íntima com Anselmo, refletido no uso especial da linguagem amorosa com que Anselmo se dirige a Gondolfo, na qual a intimidade se sobressai ao comum. Em 1071, escreve de Bec para Gondolfo na Cantuária:

Quando me proponho a escrever para ti, alma mais amada da minha alma, quando me proponho a escrever para ti, estou incerto de onde devo começar. Pois tudo o que sinto por ti é doce e agradável ao meu coração; tudo o que desejo para ti é o que a minha mente concebe como o melhor. Pois te vi de tal maneira que, como tu sabes, que te amo (*diligerem*¹⁷⁴), te ouço de tal maneira que, como Deus sabe, eu te desejo. Daí decorre que, para onde quer que tu vás, o meu amor te acompanha; e onde quer que eu permaneça, o meu desejo te abraça. E tu me perguntas nas tuas mensagens, me encorajas nas tuas cartas, me instiga com os teus presentes, se eu me lembro de ti? “Que a minha língua se prenda ao meu palato se eu não me lembrar de ti, se eu não me propuser”, como dizia Gondolfo, “nos momentos mais importantes da nossa amizade”. Não falo aqui de Gondolfo, meu pai, mas de Gondolfo, o monge, nosso irmão. Pois como poderia eu esquecer de ti? Como apagar de minha memória aquele que está impresso em meu coração como um selo de cera? Além disso, por que, como ouço, te queixas com tanto pesar de nunca veres as minhas cartas e, com tanto amor, desejas recebê-las frequentemente, quando sempre tens a minha consciência contigo? Pois, quando te silencias, eu sei que me amas (*diligis me*); e quando eu me calo, tu sabes que eu te amo¹⁷⁵. (*S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi: Opera omnia*,

¹⁷³ O conjunto em questão se refere às cartas enviadas para Gondolfo. Não temos acesso às correspondências enviadas por Gondolfo, mas o conjunto documental de Anselmo permite visualizar com certa clareza a relação que se desenvolveu entre eles. Este conjunto é composto pelas cartas 7, 16, 28, 34, 41, 51, 59. Cf. SCHMITT, S. *Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi: Opera omnia, Volumen Tertium*. Edimburgo: Thomas Nelsons and Sons, 1946.

¹⁷⁴ Das diversas formas de amor em latim, *dilectio/dilectionis* expressava uma forma de amor exclusiva, um favoritismo direcionado àquele que é amado, o mais amado entre todos. Derivado do conceito grego de *diathesis* (διαθεσις), disposição ou inclinação a algo.

¹⁷⁵ *Cum tibi propono scribere, anima dilectissima animae meae, cum tibi propono scribere: incertus sum unde potissimum exordiar allocutionem meam. Quidquid enim de te sentio, dulce et iucundum est cordi meo; quidquid tibi opto, id est quod optimum excogitat mens mea. Talem enim te vidi, ut quomodo tu scis te diligerem; talem te audio, ut quomodo Deus te desiderem. Unde fit ut quocumque tu vadas, amor meus te prosequatur; et ubicumque ego remaneam, desiderium meum te complectatur. Et tu rogitas me tuis nuntis, hortaris me tuis litteris, pulsas me tuis donis, ut memor sim tui? »Adhaereat lingua mea faucibus meis, si non memor sum tui, si non proposui« Gondulfum »in praecipuis « amicitiae meae«. Non hic dico Gondulfum illicum, meum patrem, sed Gondulfum monachum, nostrum fratrem. Qualiter namque obliviscar tui? Is enim qui cordi meo velut sigillum cerae*

Volumen Tertium. Edimburgo: Thomas Nelsons and Sons, 1946, p. 103. Tradução do autor).

O caso de Gondolfo é particular, pois revela o padrão do qual Anselmo submetia suas amizades, oscilando entre uma dinâmica íntima e comunitária. As escolhas de vocabulário, como *diligo* no lugar de *caritas*¹⁷⁶, e o extenso número de cartas trocadas com Gondolfo, o privilegia entre as amizades de Anselmo.

No entanto, na finalidade que Anselmo coloca para sua produção epistolar, havia espaço tanto para cartas íntimas quanto para a resolução de questões eclesásticas¹⁷⁷. Veremos que, apesar de um claro padrão nas correspondências de Anselmo, sua originalidade surpreende. Segundo McGuire, as cartas enviadas a Gondolfo são o exemplo perfeito da amizade anselmiana: declarações massivas de amor no início, levando a interpretações equivocadas, mal-entendidos e expectativas falsas; depois, uma série de explicações mais cuidadosas, muitas desculpas por não escrever e esclarecimento do assunto¹⁷⁸. Anselmo como alguém que ama seus amigos relaciona-se muito mais com uma visão teleológica cristã de salvação da alma pelo amor ao próximo do que necessariamente uma relação íntima da amizade¹⁷⁹.

O conteúdo da correspondência de 1071 revela uma amizade em que há certas disparidades. Ao longo do tempo Anselmo reduz seu tom acalorado ao escrever para Gondolfo especificamente. Em outra carta escrita entre 1073 e 1074, Anselmo reclama da pressão colocada por Gondolfo ao demandar demasiada atenção:

Novamente se impõe sobre mim, ciente como estou da consciência do outro, que é minha, para que minha carta voe pelo mar até lá e voe mais vezes, como se desejasse receber informações sobre o estado da minha amizade. Mas o que minha carta dirá a você que você não sabe, minha segunda alma? Entre no lugar secreto do seu coração e considere o afeto do seu verdadeiro amor, e você aprenderá o amor do seu verdadeiro amigo¹⁸⁰. (*S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi: Opera omnia, Volumen Tertium*. Edimburgo: Thomas Nelsons and Sons, 1946, p. 121. Tradução do autor).

imprimatur, quomodo memoriae meae subtrahitur? Praeterea cur - sicut audio - tanto maerore quereris quod numquam litteras meas videas, et tanto amore quaeris ut eas saepe accipias, cum meam conscientiam tecum semper habeas? Te quippe silente ego novi quia diligis me; et me tacente "tu scis quia amo te«.

¹⁷⁶ Ambos podem ser traduzidos como “amor”, no entanto, são formas diferentes de amor. *Diligo* estabelece uma relação de exclusividade, enquanto *caritas* tem um senso mais amplo de amor ao próximo.

¹⁷⁷ “Pois tudo o que nossa afeição escreve, seja ao se comunicar intimamente ou ao pedir alguma coisa.” (*Quidquid enim dilectio nostra aut sese intimando aut aliquid rogando scribit*). *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi: Opera omnia, Volumen Tertium*. Edimburgo: Thomas Nelsons and Sons, 1946, p. 106-107. Tradução do autor.

¹⁷⁸ MCGUIRE, B. P. “Love, friendship and sex in the eleventh century: The experience of Anselm”. *Studia Theologica - Nordic Journal of Theology*, 2010, p. 130.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 127.

¹⁸⁰ *Instat et instat mihi conscius alterius suae conscientiae, id est meae, ut ad se trans mare volitent et volitent saepius litterae meae, quasi volens discere statum amicitiae meae. Sed quid te docebit epistola mea quod ignores, o tu altera anima mea? »Intra in cubiculum« cordis tui et considera affectum veri amoris tui, et cognosces amorem veri amici tui.*

Em um período de uma década, a relação entre Gondolfo e Anselmo assume um tom completamente diferente. A paixão inicial cede lugar a uma amizade amena, em que a ciência de ser amado bastava. O derradeiro sopro da intimidade aparece na última carta (c. 1077) endereçada exclusivamente a Gondolfo, curta e direta, na qual Anselmo encerra com “adeus”:

Tanto meu Gondolfo quanto teu Anselmo são testemunhas de que eu e você não temos absolutamente necessidade de expressar nosso afeto mútuo por cartas. Uma vez que tua alma e minha alma nunca suportam estar ausentes uma da outra, mas estão incessantemente entrelaçadas, nada nos falta mutuamente, exceto que não estamos presentes fisicamente um para o outro. Mas por que eu descreveria meu amor por ti em uma carta quando tu guardas cuidadosamente a imagem real dele no arco do teu coração? Pois o que é teu amor por mim senão a imagem do meu amor por ti? Tua vontade, conhecida por mim, me convida, portanto, a escrever algo para ti por causa da nossa separação física; mas como somos conhecidos um pelo outro pela presença de nossas almas, não sei o que dizer a ti, exceto: que Deus faça contigo o que Ele sabe ser agradável a Si mesmo e benéfico para ti. Adeus¹⁸¹. (*S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi: Opera omnia, Volumen Tertium*. Edimburgo: Thomas Nelsons and Sons, 1946, p. 152-53. Tradução do autor)

Apesar de não termos acesso às cartas de Gondolfo, a oscilação de Anselmo nos mostra uma relação na qual a homoafetividade é latente. Na *Vita Gundulfi*, de autoria anônima, é ressaltado que Anselmo e Gondolfo viveram em uma santa comunhão (*sancta societatis*)¹⁸², no qual suas almas estavam unidas em uma só. É frequente Anselmo se referir a Gondolfo como um desdobramento de si:

No mesmo ano, Anselmo, a quem mais tarde vimos elevado à dignidade do pontificado de Cantuária por sua venerável santidade e admirável doutrina, veio a Bec para se converter, e foi tão vinculado a Gondolfo por amizade que se chamava a si mesmo outro Gondolfo, e a Gondolfo, outro Anselmo, e se alegrava com tais designações. Pois eles tinham em Deus um só coração e uma só alma, frequentes eram as conversas sobre espiritualidade, muitas lágrimas derramadas enquanto conversavam, uma exortação mútua para sempre ascenderem às coisas mais elevadas, e uma santa emulação para se superarem no trabalho de Deus¹⁸³. (*Vita Gundulfi*. Rodney M. Thomson (org.). Toronto: Centre for Medieval Studies, 1977, p. 45).

O círculo de amizades íntimas de Anselmo não se restringiu a Gondolfo, outros monges recebiam cartas em que a linguagem afetiva se sobressaía. Maurice, também monge em Bec,

¹⁸¹ *Et meus GONDULFUS et tuus ANSELMUS est testis quia ego et tu nequaquam indigemus, ut mutuos nostros affectus per epistolas nobis invicem indicemus. Quoniam enim anima tua et anima mea sese ab invicem nequaquam esse patiuntur absentes, sed sunt indesinenter se mutuo amplectentes: nihil nobis invicem deest de nobis, nisi quia corpore non sumus nobis praesentes. Cur autem tibi dilectionem meam describam in carta, cum eius veram imaginem assidue serves in cordis tui arca? Quid enim aliud est tua dilectio erga me, quam imago meae dilectionis erga te? Invitat igitur me nota mihi tua voluntas, ut propter corporalem nostram absentiam aliquid tibi scribam; sed quia nobis noti sumus per animarum praesentiam, nescio quid tibi dicam, nisi deus tibi faciat quod ipse scit sibi placere et tibi expedire. Vale.*

¹⁸² *Vita Gundulfi*. Rodney M. Thomson (org.). Toronto: Centre for Medieval Studies, 1977, p. 43.

¹⁸³ *Eodem nichilominus anno Anselmus, quem pro sua sanctitate spectabili et doctrina mirabili postea Cantuariensis pontificatus infula sullimatum uideimus, Beccum et ipse ad conuersionem ueniens, tanta Gundulfo est amicitia uinctus ut se alterum Gundulfum, Gundulfum uero alterum Anselmum diceret / et uocari gauderet. Erat enim illis in Deo cor unum et anima una, frequens de spiritualibus collocutio, multa inter colloquendum lacrimarum effusio, mutua ut semper ad altiora conscenderent exhortatio, sancta ut se inuicem praeuenirent ad opus Dei emulatio.*

estabeleceu uma relação de irmandade e paternidade durante o priorado de Anselmo. Maurice é enviado à Cantuária em 1073 e colocado aos cuidados de Gondolfo, momento em que se inicia a troca de cartas com Anselmo, onde predomina a tristeza pelo distanciamento.

No entanto, Anselmo mantém a relação com Maurice no âmbito racional. Quando é indagado por Maurice para que peça a Lanfranco o seu retorno a Bec, Anselmo responde ser necessário um motivo mais racional do que a falta um do outro:

Sobre o retorno teu, que indicas desejar, silenciosamente resolvi adiar, até que em um momento mais oportuno possamos apresentar uma decisão mais racional (*rationabiliter*) ao reverendo senhor e pai nosso arcebispo Lanfranco, a cuja vontade devemos obedecer.¹⁸⁴ (*S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi: Opera omnia, Volumen Tertium*. Edimburgo: Thomas Nelsons and Sons, 1946, p. 154. Tradução do autor)

Maurice também demandava cartas de Anselmo e percebeu que, ao longo do tempo, elas perderam a eloquência. Recebeu uma última carta entre 1080 e 1083, na qual é chamado de “amado irmão e filho” (*dilecto patri et filio*) uma única vez na abertura. Assim como as cartas de Gondolfo, não temos acesso às cartas de Maurice, o que dificulta compreender essas relações por inteiro, porém, ambos interpretaram de forma literal e pessoal o tom afetivo de Anselmo. Embora Anselmo se expressasse utilizando uma linguagem afetiva, o prelúdio dessa escolha retórica era lidar com assuntos práticos¹⁸⁵.

Na relação de Anselmo com Gondolfo e com Maurice, o distanciamento foi um elemento fundamental, que garantiu o desenvolvimento de uma amizade sem a necessidade da presença física, a ciência do amor mútuo bastava. No entanto, um caso específico chama atenção, entre as décadas de 1070 e 1080, enquanto sua relação com Maurice declinava, Anselmo escrevia para Gilbert Crispin, monge de Bec levado para Cantuária.

A relação entre Anselmo e Crispin é particular em vários aspectos, Crispin já era monge em Bec antes do ingresso de Anselmo, recebendo-o. Ademais, são nas cartas para Gilbert que Anselmo reaviva seu estilo passional. Em 1077/78, quando Crispin parte de Bec para Cantuária, compor a comunidade monástica de Lanfranco, Anselmo escreve em tom de sofrimento passional:

As dádivas do teu afeto, querido amigo, são queridas para mim. Mas elas jamais podem consolar meu coração, privado de ti, na minha saudade pela tua pessoa amada. Na verdade, se me enviasse todo o odor aromático, todo o brilho do metal, toda gema de grande valor, toda variedade de tecido, minha alma as rejeitaria. De fato, ela jamais será consolada por sua separação, exceto ao recuperar sua outra metade, minha alma dividida. A angústia do meu coração sempre que penso nisso é minha testemunha; as lágrimas obscurecendo meus olhos e escorrendo pelo meu rosto e dedos enquanto

¹⁸⁴ *De reditu tuo quod te desiderare significas, sub silentio adhuc decrevi suppressere, donec tempore opportuniore reverendo domino et patri nostro archiepiscopo Lanfranco, cuius voluntati nos oboedire oportet, desiderium nostrum rationabiliter valeamus suggerere.*

¹⁸⁵ MCGUIRE, B. P. Love, friendship and sex in the eleventh century: The experience of Anselm. **Studia Theologica** - Nordic Journal of Theology, 2010, p. 139.

escrevo são minha testemunha. E certamente sábias do meu amor por ti tanto quanto eu, mas, na verdade, eu mesmo não estava ciente disso. Aquele que nos separou um do outro me ensinou o quanto te amava. Verdadeiramente, uma pessoa não possui conhecimento do bem e do mal se não experimentou ambos. Por nunca experimentar tua ausência, eu não sabia o quão delicioso era estar contigo, o quão amargo era sem ti¹⁸⁶. (*S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi: Opera omnia, Volumen Tertium*. Edimburgo: Thomas Nelsons and Sons, 1946, p. 208-9. Tradução do autor)

Este exemplo de sofrimento é raro em Anselmo, sobretudo ao acrescentar elementos que o refletem em seu corpo. Contudo, é na carta de 1086, quando Crispin já havia assumido a abadia de Westminster, que Anselmo atinge o ápice da expressão física na amizade:

Se eu desejasse escrever sobre o afeto de nosso amor mútuo, temeria parecer para aqueles ignorantes sobre isso ultrapassar a verdade, ou ser forçado a subtrair algo da verdade. Muitas vezes percebia o quão grande e verdadeiro esse afeto era quando se mostrava olho no olho, lábio a lábio, abraço a abraço: agora, ao contemplar como aquele em quem eu me deliciava com tanta alegria está irremediavelmente perdido, percebo isso ainda mais¹⁸⁷. (*S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi: Opera omnia, Volumen Tertium*. Edimburgo: Thomas Nelsons and Sons, 1946, p. 272-3. Tradução do autor)

Anselmo emprega esta mesma descrição de “olho a olho, beijo a beijo e abraço a abraço” (*oculo ad oculum, osculo ad osculum, amplexu ad amplexum*) ao apelar para dois de seus familiares, Haimo e Rainald, ingressarem em Bec. A raridade com que emprega o elemento corpóreo na amizade levanta questionamentos sobre quais experiências refletem este uso em particular. Enquanto há argumentos favoráveis à amizade de Anselmo e Gilbert terem adentrado a carnalidade, o surgimento desta descrição específica no ano de 1086, tanto para Crispin como para Haimo e Rainald, é um forte argumento que direciona aos usos retóricos.

Retomando a historiografia das décadas de 1950 a 1990, os exemplos analisados foram utilizados como justificativa para comprovar a homossexualidade de Anselmo¹⁸⁸. No entanto, independente de rotular a orientação sexual de Anselmo, visamos compreender pelas suas cartas, um forte expoente de homosociabilidade que esconde em suas brechas elementos da homossexualidade.

¹⁸⁶ *Dulcia mihi sunt, amice dulcissime, munera dulcedinis tuae; sed nequaquam consolari possunt desolatum de te cor meum a desiderio dilectionis tuae. Certe si mittas omnem aromatum odorem, omnem metallorum nitorem, omnem lapidum pretiositatem, omnem texturae varietatem: renuet, immo non poterit consolari a scissura sua, nisi recepta altera parte sua, scissa anima mea. Testis est angor cordis mei hoc ipsum cogitantis, testes lacrimae obtenebrantes oculos et rigantes faciem et digitos id ipsum scribentis. Et quidem tu sciebas sicut ego ipse erga te dilectionem meam, sed utique ego ipse nesciebam eam. Qui nos scidit ab invicem, ille me docuit quantum te diligem. Vere non habet homo scientiam boni vel mali, qui non experitur utrumque. Nesciebam enim non expertus absentiam tuam, quam dulce mihi erat tecum esse, quam amarum sine te esse.*

¹⁸⁷ *Si velim scribere mutuae nostrae dilectionis affectum, timeo ne aut videar ab ignorantibus veritatem excedere, aut necesse sit aliquid veritati subtrahere. Qui affectus quantus et quam verus sit cum multum cognoscerem, quando sese oculo ad oculum, osculo ad osculum, amplexu ad amplexum ostenderet: nunc multo magis experior, cum abesse illum irrecuperabiliter, in quo tanta iucunditate delectabar, intueor.*

¹⁸⁸ BOSWELL, J. **Christianity, Social Tolerance and Homosexuality**. Chicago University Press, 1981.

Se de fato Anselmo sentia atração sexual e afetivas por outros homens, não daria vazão a este desejo em suas cartas. Primeiro pelo fato que cartas eram instrumentos de comunicação pública, muito raramente Anselmo escrevia visando atingir um só indivíduo¹⁸⁹. Ademais, a interpretação de que o vocabulário utilizado por Anselmo com Gondolfo, Maurice e Gilbert se traduzia em sentimentos e vivências reais, ignora todo o contexto de mudanças entre os séculos XI-XII que impactou a escrita monástica.

No entanto, a questão é ainda mais fundamental, as formas de se relacionar na Idade Média eram fortemente marcadas pelo distanciamento entre o domínio da afetividade e do sexo¹⁹⁰. Enquanto na contemporaneidade os modelos apontam para a convergência do objeto de afeto e de desejo sexual, Anselmo faz parte de um momento em que a paixão, o amor e desejo por indivíduos do mesmo sexo não escalam necessariamente para a consumação sexual. Há uma cultura do afeto que oferece um arcabouço linguístico para que se possa expressar diferentes formas de amor e amizade, e as formas de amizades até então vistas são sua maior expressão.

Amizades íntimas

Contrastando com a historiografia que reconheceu nas amizades monásticas o valor comunitário, uma segunda tradição se desdobra a partir da valorização de fontes da Antiguidade, referenciadas nos escritos de Anselmo. Richard Southern, argumenta que Anselmo estava mais preocupado com laços de amizades íntimas em meio a comunidade monástica. A influência de Cícero e Cassiano na formação da amizade monástica no século XII proporcionou base teórica para a amizade ser expressa em instâncias distintas.

Oscilando entre comunitarismo e exclusividade, Cassiano define três tipos de amizades: i) natural, desenvolvida entre pais e filhos, irmãos e pelo casamento; ii) propósito em comum, entre grupos que cooperavam pelo mesmo objetivo de natureza prática, como mercadores e soldados; iii) espiritual, união de alma na busca de um objetivo nobre e racional, na qual a ênfase recai sob o compartilhamento de um ideal comum¹⁹¹.

Cassiano traduz as três formas de amizade para a convivência monástica, todas eram necessárias para o bom funcionamento da vida em comunidade: i) a forma natural estabelecia relações com membros fora dos monastérios, em busca de presentes e oblatos que ajudavam na

¹⁸⁹ CONSTABLE, G. *Letters and Letter-Collections*. Brepols, 1976.

¹⁹⁰ KARRAS, R. M. *Sexuality in Medieval Europe: Doing unto others*. Routledge, 2017.

¹⁹¹ CASSIANO. *Collationes*. Ed. M. Petschenig. CSEL, vol. XIII. Viena: Tempsky, 1886, pp. 437-62.

manutenção do monastério; ii) as amizades com um propósito comum eram voltadas ao aprendizado prático e litúrgico e aos trabalhos manuais; iii) a forma íntima e espiritual desafiava o senso de comunidade, no entanto suas características racionais de moderação e controle das emoções a direcionava para um objetivo espiritual de salvação¹⁹².

A origem oriental de Cassiano o coloca em um lugar privilegiado no monasticismo ocidental, sintetizando ambas as tradições em uma única doutrina monástica, na qual a renúncia do mundo e da carne e o amor comunitário dialogam para construir um modelo de amizade em que há espaço para relações íntimas e comunitárias. O modelo que ressoa em Cassiano é o da amizade antiga, na qual as intimidades eram restritas a homens e valorizadas à medida que compartilhavam de atividades coletivas e racionais¹⁹³.

Inserido em uma tradição de amizades moderadas, racionais e sem elemento afetivo, segundo Southern, Anselmo transforma e valoriza a produção textual sobre amizade em termos do clamor afetivo, ressaltando a necessidade de expressar o desejo pela pessoa amada, muitas vezes traduzido na dor física causada pela ausência. Southern ressalta não haver espaço para os propósitos corporativos da amizade, resultando até mesmo em um ciúme hostil aqueles fora do laço de amor¹⁹⁴.

Visto que a centralidade deste trabalho é colocar o contexto medieval em diálogo com a homossexualidade, para o leitor contemporâneo, inserido em um contexto em que o amor e o sexo entre homens é parte de um fenômeno conhecido por homossexualidade, a linguagem de Anselmo salta aos olhos. No entanto, acreditamos que, se de fato há indícios que possibilitam compreender Anselmo na categoria “homossexual”, eles não estão contidos no contexto das amizades analisadas até então.

Para além dos apontamentos já feitos sobre o caráter público das cartas, o fenômeno que observamos emergindo em Anselmo foi restrito a um curto período. A amizade no século X não apresentava as mesmas características linguísticas do século seguinte, e já no século XII o fenômeno da linguagem afetiva havia se espalhado para outros meios, utilizado de forma ampla para se referir a relações amorosas entre homens e mulheres fora dos âmbitos da amizade e do meio monástico.

¹⁹² McGuire justifica a existência de amizades íntimas como forma de manutenção de uma comunidade em crescimento, a ideia de *concordia* se tornava cada vez mais necessária para as comunidades monásticas proliferarem. As amizades íntimas eram um mecanismo que contribui para esta manutenção e prosperidade. Cf. MCGUIRE, B. P. **Friendship and Community: The Monastic Experience 350–1250**. Kalamazoo, 1988, p. 77-85.

¹⁹³ SOUTHERN, R. W. **St. Anselm: A Portrait in Landscape**. New York, 1990, p. 67-68.

¹⁹⁴ SOUTHERN, R. W. **St. Anselm: A Portrait in Landscape**. New York, 1990, p. 142.

Há um consenso entre historiadores sobre a extrema dificuldade de dar um sentido às palavras de Anselmo. A particularidade de suas cartas dificilmente encontra paralelo em outros autores do período, alguns nomes chamam a atenção como Marbodo de Rennes e Baldrico de Dol, ambos com trajetórias muito semelhantes à de Anselmo, reforçando a ideia de um fenômeno restrito a um setor social específico. Southern ressalta que a interpretação da escrita epistolar de Anselmo não pode ser explicada apenas pelo simbolismo ou pelas tradições textuais e retóricas¹⁹⁵. Há elementos subjetivos que não podem ser acessados por meio dos documentos escritos que temos acesso.

Anselmo e Osbern

Considerando que estamos diante de uma análise sobre homossexualidade no monasticismo dos séculos XI-XII, quais elementos mais se aproximam deste fenômeno? Até então vimos que a experiência sexual de Anselmo fornece evidências robustas para a prática sexual entre homens. No entanto, a parte substancial de seu conjunto epistolar, quando colocada em perspectiva histórica, nos apresenta um fenômeno histórico dos usos retóricos da amizade que, apesar de corroborar com a homosociabilidade, se distancia da homossexualidade.

Mantendo a proposta de expandir o horizonte da homossexualidade na historiografia medieval para além da análise sexual, construiremos nosso argumento em cima de uma relação de Anselmo que se destaca entre todas outras, e nos oferece vestígios sólidos de um romance homoafetivo. A relação entre Anselmo e Osbern, apesar de curta, marca o momento de maior intensidade nas relações afetivas de Anselmo. Escrita por Eadmer da Cantuária a *Vita Sancti Anselmi*¹⁹⁶ nos oferece uma descrição mais detalhada da relação com Osbern. Sabemos que Eadmer iniciou a escrita nos últimos anos de vida de Anselmo (c.1109), pois grande parte dos eventos foram narrados pelo próprio Anselmo.

O propósito da adição de uma parte dedicada a Osbern na *Vita*¹⁹⁷ não cumpre a função de mostrar o amor ímpar de Anselmo, Eadmer opta por narrar a relação de ambos a partir do impulso de Anselmo de reformar o comportamento de Osbern em particular. Isto fica mais

¹⁹⁵ SOUTHERN, R. W. **St. Anselm and his biographer**. Cambridge University Press, 1963, p. 140–141.

¹⁹⁶ EADMERI, *Vita Sancti Anselmi*. Edited with Introduction, Notes and Translation by R. W. Southern. Londres: Thomas Nelsons and Son LTD. 1962.

¹⁹⁷ EADMERI, *Vita Sancti Anselmi*. Edited with Introduction, Notes and Translation by R. W. Southern. Londres: Thomas Nelsons and Son LTD, 1962, p. 16-20.

evidente quando avançamos para o capítulo intitulado: *Ratio quare juvenibus ut proficerent plus ceteris intenderit* (Razão pela qual deu maior atenção ao treinamento de jovens do que outros).

Quando chega a Bec, Osbern é um “*adolescentulus*” que desafiava a autoridade de Anselmo, ao mesmo tempo em que o odiava: “mas suas boas qualidades foram muito prejudicadas por seu caráter verdadeiramente difícil, e pelo ódio mordaz (*more canino*) com o qual ele perseguia Anselmo”¹⁹⁸. No entanto, logo de início observamos um tratamento diferenciado conferido a Osbern. Eadmer relata que Anselmo preferiu o caminho do amor para corrigir a má postura de Osbern, e que, ao passar do tempo, Osbern corresponde, amando-o de volta e abandonando seu comportamento anterior.

A narrativa de Eadmer sobre a relação entre Anselmo e Osbern contribui para construir a imagem de Anselmo como líder caridoso, que optava pelo caminho do amor e do bom exemplo no lugar da disciplina e punição corporal¹⁹⁹. O filtro da escrita de Eadmer omitiu as nuances sentimentais que Anselmo expressava por Osbern em suas cartas. A falta de moderação com que Anselmo amava Osbern indicava uma experiência única em sua vida: “Ele suportava indulgentemente as travessuras juvenis dele e, dentro do possível sem prejuízo para a Regra, permitia-lhe muitas coisas para alegrar a sua juventude e domar o seu espírito indomável.”²⁰⁰ A partir deste ponto há um vácuo de informações na *Vita* até o desenrolar da morte de Osbern.

Ao analisar de perto os eventos envolvendo Osbern, temos de lidar com uma cronologia turbulenta. Sabemos que Anselmo ingressa em Bec aos 27 anos em 1060 e é feito prior em 1063 com a saída de Lanfranco para a abadia de Caen. Sobre Osbern temos pouquíssimas informações para além do seu nome e que provavelmente vinha de uma família pobre das proximidades de Rouen, que sua mãe era viúva e que ele era um oblato em Bec. De acordo com a lista de monges de Bec²⁰¹, Osbern ingressa em um período muito próximo ao de Gondolfo e Anselmo. Pelas cartas de Anselmo podemos inferir que sua morte foi entre 1070 e 1071.

¹⁹⁸ *Sed mores qui in eo valde perversi erant ista multum decolorabant, et insuperodium quod omni more canino contra Anselmum exercebat.* EADMERI, *Vita Sancti Anselmi*. Edited with Introduction, Notes and Translation by R. W. Southern. Londres: Thomas Nelsons and Son LTD, 1962, p. 16.

¹⁹⁹ MCGUIRE, B. P. “Love, friendship and sex in the eleventh century: The experience of Anselm”. *Studia Theologica - Nordic Journal of Theology*, 2010, p. 123.

²⁰⁰ *puerilia facta ejus benigne tolerare, multa illi quae sine ordinis detrimento tolerari poterant concedere, in quibus et aetate ejus delectaretur, et e frenis animus in mansuetudinem curvaretur.* EADMERI, *Vita Sancti Anselmi*. Edited with Introduction, Notes and Translation by R. W. Southern. Londres: Thomas Nelsons and Son LTD, 1962, p. 16.

²⁰¹ Segundo Richard Southern, o nome de Osbern aparece na lista próximo ao do sobrinho de Lanfranco, também nomeado Lanfranco. No entanto, sabemos que Lanfranco (sobrinho) é enviado para Bec apenas em 1072, com outros dois monges, Wido e Osbern da Cantuária, data na qual Osbern de Bec já havia morrido. Desta informação podemos inferir que Osbern ingressa em Bec antes ou, ao menos, junto de Anselmo, uma vez que o nome *Osbernus* aparece logo antes a *Gundulfus* e *Anselmus*. Cf. PORRÉ, A. *Histoire de L'Abbaye du Bec*, 2 vols. 1901, p. 630.

Do conjunto epistolar que sobreviveu ao tempo, há um vazio documental anterior a 1070. Anselmo inicia sua rede de correspondências pouco antes da morte de Osbern, há um espaço de 7 anos entre sua nomeação como prior e sua primeira carta, enviada a Lanfranco para parabenizar a ascensão como arcebispo da Cantuária.

O silêncio epistolar pré-1070 pode ser explicado pelo fato que Anselmo está próximo ao seu círculo de amigos e irmãos, principalmente porque até 1093, os principais remetentes de Anselmo são monges de Bec. O início das cartas coincide com a ida de Lanfranco a Cantuária, momento em que leva junto de si alguns dos monges, como Gondolfo, Henrique e posteriormente Maurice, para reconstruir a igreja inglesa após a invasão Normanda de 1066.

O principal registro de Eadmer, no entanto, é quando narra a morte de Osbern. Não sabemos ao certo que tipo de enfermidade o levou ao óbito, Eadmer menciona apenas uma “*gravi corporis infirmitate*” (grave enfermidade), no entanto, é neste momento em que vemos a máxima expressão do amor de Anselmo. Durante o período em que Osbern esteve acamado, Anselmo passou dia e noite ao lado de sua cama, suprimindo todas as necessidades: *lecto jacentis die noctuque assidere, cibum et potum ministrare, omnium ministrorum super se ministeria suscipere*²⁰² (Permaneceu ao lado da cama dia e noite, forneceu comida e bebida, assumiu sobre si o fardo de todos os serviços).

Quando Osbern morre, enquanto Anselmo lamentava, testemunhamos um dos momentos de maior misticismo na vida de Anselmo. O corpo de Osbern aparece coberto de sangue e Anselmo o questiona²⁰³: “*Quid est, fili? Quomodo es?*” (Então meu filho, como está?), e Osbern responde: “*Ile antiquus serpens ter insurrexit in me, et ter cecidit in semetipsum, et ursarius Domini Dei liberavit me*” (A antiga serpente se levantou contra mim três vezes, e três vezes caiu sobre si mesma, e o guardião do Senhor Deus me libertou).

Durante um ano inteiro, todos os dias, celebrou uma missa em nome de Osbern, e quando não podia estar presente, enviava alguém para cumprir seu ofício:

Depois disso, Anselmo, para não negar o dever de amor sagrado que havia dedicado enquanto vivo, celebrou diariamente uma missa por sua alma durante um ano inteiro. E se alguma vez fosse impedido de celebrar esse sacramento? Ele garantia que aqueles que tinham a responsabilidade de dizer missas votivas realizassem uma missa pela alma de seu irmão, e ele retribuía esse serviço conforme surgia a oportunidade,

²⁰² EADMERI, *Vita Sancti Anselmi*. Edited with Introduction, Notes and Translation by R. W. Southern. Londres: Thomas Nelsons and Son LTD, 1962, p. 17.

²⁰³ A aparição de Osbern após sua morte, apesar de ser um episódio ímpar na vida de Anselmo, não era um evento raro no contexto em questão. Eadmer fez parte do círculo de monges da Cantuária que reescrevem a vida São Dunstano, na qual Wilfredo, amigo do santo, aparece para ele após sua morte. Há um paralelo muito forte entre Dustano e Wilfredo, Anselmo e Osbern. Contudo, o foco entre o primeiro era a o forte amor e amizade de Dustano e Wilfredo, enquanto entre Anselmo e Osbern o foco está na caridade e benevolência de Anselmo.

celebrando outra missa antes daquela destinada ao seu amigo falecido.²⁰⁴ (EADMERI, *Vita Sancti Anselmi*. Edited with Introduction, Notes and Translation by R. W. Southern. Londres: Thomas Nelsons and Son LTD, 1962, p. 19)

Eadmer continua retomando os elementos que exaltava o trabalho espiritual de Anselmo, quando a imagem de Osbern desaparece, relata sua interpretação do episódio:

“A antiga Serpente”, ele [Anselmo] disse, "levantou-se contra ele três vezes, porque o diabo o acusou, primeiro, dos pecados que ele cometeu após o batismo e antes de ser oferecido por seus pais ao serviço de Deus no mosteiro; em segundo lugar, acusou-o dos pecados que ele cometeu entre sua oblação pelos seus pais e sua profissão; em terceiro lugar, acusou-o dos pecados que ele cometeu entre sua profissão e sua morte. Mas três vezes ele recuou porque descobriu que os pecados nos quais ele havia caído enquanto ainda estava no mundo foram apagados pela fé de seus pais ao oferecê-lo a Deus; e os pecados que ele cometeu após viver no mosteiro antes de sua profissão, ele encontrou apagados na própria profissão; e os pecados dos quais ele era culpado após sua profissão e antes de sua morte, ele descobriu, para sua confusão, apagados e remidos pela verdadeira confissão e penitência em seu leito de morte. E assim, a Serpente lamentou que a astúcia maligna com a qual o atraiu ao pecado foi, pelo justo julgamento de Deus, virada contra sua própria cabeça, acumulando assim sua própria condenação. Então: 'o guardião do Senhor Deus o libertou'.²⁰⁵ (EADMERI, *Vita Sancti Anselmi*. Edited with Introduction, Notes and Translation by R. W. Southern. Londres: Thomas Nelsons and Son LTD, 1962, p. 18-19)

A salvação da alma de Osbern só seria possível com a árdua dedicação de Anselmo ao cultivo do amor e amizade. Eadmer encerra relatando que Anselmo enviou cartas a diversos lugares pedindo orações para a alma de Osbern²⁰⁶, e que a partir deste momento: “Alguns deles [monges de Bec e Cantuária] se dedicaram de corpo e alma ao serviço de Anselmo, esperando sucederem a Osbern no lugar que ele ocupava em seu afeto. No entanto, mesmo agradecendo a Deus por essa mudança de coração, Anselmo ‘se tornou tudo para todos, para que pudesse salvar todos’ (Cor. 9:22)”.²⁰⁷

²⁰⁴ *Post haec Anselmus ut sanctae dilectionis munus quod vivo impenderat mortuo non negaret? per integrum annum omni die missam pro anima ejus celebravit. Quod si aliquando a celebratione ipsius sacramenti impediabatur? eos qui missas familiares debebant suam pro anima fratris missam dicere faciebat, et ipse missas eorum dum opportunum erat ante missam sui defuncti alia missa persolvebat.*

²⁰⁵ *Antiquus serpens insurrexit in eum. quia de peccatis quae post baptismum priusquam a parentibus ad servitium Dei in monasterium offerretur commiserat illum diabolus accusavit; de peccatis etiam quae post oblationem parentum ante suam professionem fecerat illum accusavit; de peccatis nichilominus quae post professionem ante obitum suum egerat illum accusavit. Sed ter cecidit in semetipsum. -1 quia peccata quae in seculo constitutus admiserat per fidem parentum quando eum Deo obtulerunt deleta invenit, et peccata quae postmodum in monasterio degens ante suam professionem fecerat in ipsa professione deleta invenit; peccata etiam quae post professionem ante obitum suum egerat per veram confessionem et poenitentiam deleta atque dimissa in ipso ejus obitu confusus invenit, sicque malignas versutias suas quibus eum ad peccandum illexerat, justo Dei judicio in se ad cumulum suaedamnationis retorqueri ingemuit. Et ursarius Domini Dei liberavit eum. Ursarii Dei, boni angeli sunt. Sicut enim ursarii ursos? ita angeli malignos demones a saevitia sua coercent et opprimunt, ne nobis noceant quantum volunt.*

²⁰⁶ Eadmer dá a entender que foram muitas cartas “uper haec missis circumquaque epistolis pro anima sui Osberni orationes fieri petiit et obtinuit.” (Após isso, enviou cartas a todos os lados, para que fossem feitas orações pela alma de Osbern). Destas cartas, temos acesso apenas a três delas, duas enviadas a Gondolfo e outra a Henrique, ambos na Cantuária neste momento (c. 1071). Cf. *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi: Opera omnia, Volumen Tertium*. Edimburgo: Thomas Nelsons and Sons, 1946. Cartas 4, 5 e 7.

²⁰⁷ *Ex hoc ergo singuli quique corpore et animo se subdunt Anselmo, cupientes in amicitiam ejus haereditario jure succedere Osberno. At ille in conversione ipsorum Deo gratias agens? omnibus omnia factus est, ut omnes faceret*

O fato de Anselmo expandir seu amor a outros monges após a morte de Osbern, explica a rede de amizades que surge a partir de 1071. No entanto, também nos permite vislumbrar a exclusividade que Anselmo mantinha com Osbern entre os anos de 1060-1070. Apesar de outros devotarem seu amor a Anselmo, ninguém ocupou o lugar de Osbern, o que explica o distanciamento que Anselmo tinha com Gondolfo, Maurice e Gilbert. A presença física, o desejo de possuir Osbern não encontra paralelo em nenhuma outra relação de amizade na vida de Anselmo.

As particularidades dessa relação se avolumam conforme retornamos ao conjunto epistolar, Osbern é mencionado em apenas três cartas, nas quais Anselmo envia logo após sua morte. Em carta ao abade Gebert de São Wandrille, em Rouen, também datada do ano da morte de Osbern, Anselmo escreve:

Portanto, rogo a você com tantas súplicas quanto posso, que não retirem a mão de consolação que estenderam a ela quando estava tão oprimida pela viuvez e pobreza, agora que sua alma é lamentavelmente atormentada por inúmeras dificuldades e pela tristeza pela morte de seu filho. Eu sei, é claro, que pode ser considerada presunção um homem sem importância, a quem nada é devido e que não pode retribuir nada, pedir que algo seja concedido em sua intercessão. No entanto, pela grandeza da afeição mútua que me uniu ao mencionado irmão, filho da mesma viúva, como se fôssemos um só, sua vida exigindo isso, gostaria de me colocar como filho de sua mãe em lugar do falecido; tanto que não me envergonho de pedir, mesmo por insistência persistente, por minha mãe.²⁰⁸ (*S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi: Opera omnia, Volumen Tertium*. Edimburgo: Thomas Nelsons and Sons, 1946, p. 94-95)

Apesar de não mencionar nenhum nome nesta carta, a descrição dos eventos e a datação de 1071 convergem para que Anselmo esteja falando sobre Osbern. Os elementos de junção das almas, a afeição ímpar pelo irmão falecido são os mesmos encontrados nas cartas enviadas a Gondolfo e Henrique quando da morte de Osbern:

Com o máximo fervor possível e em poucas palavras, peço a você e a todos os meus amigos que orem pelo falecido Osbern, meu amigo mais querido. **Onde quer que Osbern esteja, minha alma está com a dele.** Portanto, que eu receba em seu nome, enquanto estou vivo, o que poderia esperar de meus amigos quando eu estiver morto, para que eles estejam livres de obrigações para comigo quando eu morrer. Adeus, adeus, meu querido amigo; e para retribuir sua insistência, eu rogo e rogo e rogo;

salvos. EADMERI, *Vita Sancti Anselmi*. Edited with Introduction, Notes and Translation by R. W. Southern. Londres: Thomas Nelsons and Son LTD, 1962, p. 19.

²⁰⁸ *Precor igitur quantis valeo supplicationibus, ut manum consolationis quam ei porrexistis, cum tantum viduitate et paupertate premeretur, nunc ne retrahatis, cum multiplicatis aerumnis etiam dolore defuncti filii anima eius miserabiliter torquetur. Et quidem scio quia praesumptionis existimari queat, quod homuncio, cui nihil debetur et qui nihil retribuere potest, quicquam sua intercessione concedi quaerat. Sed adeo mutuae dilectionis immensitas me et praedictum fratrem, filium eiusdem viduae, vita eius hoc exigente, duos videlicet in unum conglutinavit, ut eo defuncto matri eius me velim filium pro eo substituere, quatenus pro matre mea iam me non pudeat vel importune sollicitum esse. Verum esto ut haec importunitatis meae irnpudentia a quolibet iudicetur: dum vestrae benignitatis clementia a viduis et orphanis praedicetur et a Christo, qui in illis recipiet et pro illis retribuet, approbetur.*

lembre-se de mim e não esqueça a alma de Osbern, meu amado.²⁰⁹ (*S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi: Opera omnia, Volumen Tertium*. Edimburgo: Thomas Nelsons and Sons, 1946, p. 81-82. Tradução do autor. Negritei)

A imagem das almas é única em Anselmo, sua relação com Osbern nos oferece o quadro completo de uma amizade que passa por elemento da presença física e ascende espiritualmente na junção das almas. O fato de Anselmo desejar ocupar o lugar do filho da falecida viúva, converge com a descrição da unificação de almas, pois ele mesmo sendo parte de Osbern, seria filho de sua mãe. A amizade com Osbern representa seu amadurecimento espiritual e seu triunfo sobre a carne, é o modelo de amizade monástica em sua completude. Todas as amizades desde então foram baseadas puramente no valor espiritual.

Um aspecto que emerge da relação com Osbern é o fato que Eadmer reproduz uma relação paternal entre Anselmo e Osbern. McGuire é um dos precursores desta interpretação, utilizando argumentos psicanalíticos, diz que a relação conturbada entre Anselmo e seu pai durante a infância e juventude, contribuiu para que ele buscasse suprir esse laço sendo uma figura paterna exemplar para Osbern. Os únicos registros documentais que temos da relação paterna é a mistura que Eadmer faz ao se referir a Anselmo como *pater* e a Osbern como *filius*, mas ao mesmo tempo mantém o uso de *amici* e *amicitia*.

A imagem da paternidade em Anselmo aparece em sua oração para São Paulo, na qual Jesus assume o papel materno e paterno:

Mas também Tu, Jesus, bom Senhor, não és também uma mãe? Não é verdade que és uma mãe que, como uma galinha, reúne seus pintinhos debaixo de suas asas? Verdadeiramente, Senhor, Tu és uma mãe. Pois o que outros conceberam e deram à luz, receberam de Ti. Tu, antes deles, por meio de um parto de morte, nasceste enquanto morrias. Pois se não tivesses dado à luz, não terias suportado a morte; e se não tivesses morrido, não terias dado à luz. Pois pelo desejo de gerar filhos para a vida, provaste a morte, e ao morrer, deste à luz. Tu por Ti mesmo, eles por Tua ordem e ajuda. Tu como o autor, eles como os servos. Portanto, Tu, Senhor Deus, és mais ainda uma mãe. Ambos, portanto, são mães. Pois embora sejam pais, são também mães. Pois vós, tanto Tu por Ti mesmo, quanto Tu por ele [Paulo], realizastes para que, nascendo para a morte, renascêssemos para a vida. Portanto, sois pais pelo efeito, mães pelo afeto. Pais pela autoridade, mães pela bondade. Pais pela proteção, mães pela compaixão. Portanto, Tu também és mãe, e Tu também és mãe. Embora não sejais iguais em magnitude de afeto, não sois dissimilares em qualidade. Mesmo que não igualem a plenitude da benevolência, concordam na vontade. Mesmo que não

²⁰⁹ *Pro OSBERNO defuncto, dulcissimo meo, ut rogem te et omnes amicos meos, quam scio sermone minori et quam possum affectu maiori. Ubi cumque OSBERNUS est, anima eius anima mea est. Accipiam igitur in illo vivus quidquid ab amicis poteram sperare defunctus, ut sint otiosi me defuncto. Vale, vale, mi carissime, et ut secundum importunitatem tuam retribuam tibi, precor et precor et precor, memento mei et ne obliviscaris animae OSBERNI, dilecti mei. Quod si te nimis videor onerare, mei obliviscere et illius memorare.*

coincidam na plenitude da compaixão, não discordam na intenção.²¹⁰ (*S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi: Opera omnia, Volumen Tertium*. Edimburgo: Thomas Nelsons and Sons, 1946, p. 81-82. Tradução do autor.)

Sally Vaughn, em sua análise das correspondências de Anselmo com mulheres, aponta que a questão de paternidade e maternidade em Anselmo é o ponto central para se realizar uma leitura de sua produção epistolar. Assim como McGuire, defende que a relação com Osbern deve ser vista a partir do paralelo pai/filho, pois Anselmo se colocava na posição paternal frente aos monges de Bec. No entanto, para além de Eadmer, em nenhum outro registro temos dados suficientes para confirmar esta hipótese. Eadmer utiliza tanto da imagem paterna como da amizade para tratar da relação entre Osbern e Anselmo, enquanto Anselmo se refere a Osbern apenas como amigo ou como “se fossemos um só”.

Vaughn vai além, afirma que ao colocar todo o conjunto das cartas em perspectiva, não há como defender uma perspectiva de análise pautada na homossexualidade ou no homoeroticismo. Sua justificativa é que:

Esperançosamente, esta análise da correspondência de Anselmo [com mulheres] revelará seus métodos e propósitos ao construir primeiro as cartas individuais e, em seguida, esculpir a coleção para a representação de ideais e imagens específicas. **E, esperançosamente, acabará de vez com a noção de que, por meio de qualquer carta ou pequeno grupo de cartas, Anselmo inadvertidamente revelou sua homossexualidade ou tendências homoeróticas.** Anselmo reuniu e coletou suas cartas com uma grande consciência de que seriam amplamente lidas tanto como modelos individuais de pensamento e comportamento quanto como ideais coletivos da trajetória, primeiro, do abade modelo e, depois, do arcebispo modelo - como ele as pretendia. Jamais ele teria deixado uma imagem de homossexual. Embora essa questão tangencial sobre a sexualidade de Anselmo precise ser firmemente deixada de lado, um estudo da correspondência de Anselmo sobre mulheres responderá a muitas outras perguntas - e perguntas mais importantes - sobre o caráter de Anselmo, suas visões de sua própria sociedade e os ideais que ele imaginava para essa sociedade. Nenhum desses ideais previa um papel para a homossexualidade ou o homoeroticismo. (VAUGHN, S. *St Anselm and the Handmaidens of God: A Study of Anselm's Correspondence with Women*. Brepols, 2002, p. 17-18. Tradução do autor. Grifo meu.)

²¹⁰ *Sed et tu IESU, bone domine, nonne et tu mater? An non est mater, qui tamquam gallina congregat sub alas pullos suos? Vere, domine, et tu mater. Nam et quod alii parturierunt et pepererunt, a te acceperunt. Tu prius illos et quod pepererunt parturiendo mortuus es et moriendo peperisti. Nam nisi parturisses, mortem non sustinuisses; et nisi mortuus esses, non peperisses. Desiderio enim gignendi filios ad vitam mortem gustasti, et moriens genuisti. Tu per te, illi iussi et adiuti a te. Tu ut auctor, illi ut ministri. Ergo tu, domine deus, magis mater. Ambo ergo matres. Nam etsi patres, tamen et matres. Vos enim effecistis, tu per te, tu per illum, ut nati ad mortem renasceremur ad vitam. Patres igitur estis per effectum, matres per affectum. Patres per auctoritatem, matres per benignitatem. Patres per tuitionem, matres per miserationem. Ergo et tu mater, et tu mater. Etsi quantitate affectus impares, in qualitate tamen non dissimiles. Quamvis magnitudinem benignitatis non coaequantem, voluntate tamen concordantes. Licet plenitudine miserationis non convenientes, intentione tamen non disconvenientes.*

De fato, devemos concordar que Anselmo não tinha como perspectiva deixar “uma imagem de homossexual” ou que seus ideais não “previam um papel para a homossexualidade e homoerotismo”, o conceito de homossexualidade não existia neste período e seria anacrônico dizer que Anselmo pensava em termos de homossexualidade. Ademais, a análise isolada das cartas, quando lidas com os olhos modernos, chamam a atenção de imediato para a homossexualidade. Isso diz mais sobre como nós concebemos as relações entre homens hoje do que na Idade Média, entretanto, é inevitável não levar a cabo uma análise que coloque este conjunto documental em perspectiva com a homossexualidade.

Portanto, afirmar que a sexualidade em Anselmo é uma preocupação tangencial que deve ser deixada de lado é uma falácia. Já demonstramos como Anselmo estava preocupado e tinha em seu horizonte questões envolvendo sexualidade, suas cartas acrescentam a esta análise uma dimensão afetiva que, além de complementar a sexualidade, contribui para compreender nuances da sociabilidade masculina nos ambientes monásticos que tinham como perspectiva as relações afetivas e sexuais.

Vaughn ignora um fator decisivo da formação dos modelos retóricos que refletiram na escrita de Anselmo. A retomada de fontes antigas na cultura que floresceu entre os séculos XI-XII, colocou os autores medievais frente a uma literatura em que a relação entre homens envolvia desde o intelecto até o sexo. Uma dessas modalidades de interação era conhecida como pederastia, em que um homem mais velho era responsável por tutorar um rapaz mais jovem, envolvendo desde a aprendizagem intelectual até a iniciação na vida sexual.

A forma com que a relação entre Anselmo e Osbern se desenrola é semelhante a pederastia antiga, exceto a parte sexual. A condução de Anselmo frente ao comportamento de Osbern foi uma forma de introduzi-lo nos ideais da vida monástica e não há indícios ou razões que nos façam acreditar que esta relação, apesar de sua proximidade física, tenha evoluído para relações sexuais. Anselmo relata que tinha predileção de se aproximar de jovens pois eram como “cera à espera de um carimbo”, se fosse muito líquida não seguraria a forma, se muito rígida não seria possível estampá-la. A juventude representava o momento certo de moldar a alma para a espiritualidade: “Eu vigio os jovens com maior solícitude, cuidando para cortar

todos os seus defeitos desde o início, para que, posteriormente, devidamente instruídos na prática de exercícios sagrados, possam se formar à imagem de um homem espiritual”.²¹¹

A predileção de Anselmo por Osbern pode ser explicada pelo fato dele ser um oblato, monges que eram ofertados por suas famílias a conventos e mosteiros. A idade de entrada de oblatos no mosteiro garantia que eles ainda fossem virgens, Anselmo relata que oblatos possuíam um status diferenciado nos mosteiros, e muitas vezes se vangloriavam de sua pureza por não terem um passado anterior ao ingresso na vida monástica²¹².

Independente da natureza da relação entre Anselmo e Osbern, não temos fontes suficientes para determiná-la com precisão. A historiografia que se debruçou sobre Anselmo considera esta relação misteriosa e envolta de questões não respondidas, abrindo espaço para diversas interpretações que oscilam entre uma relação homoafetiva, paternal ou uma amizade nos moldes tradicionais dos séculos XII. O que podemos tirar desta análise é que a relação com Osbern difere de qualquer outra que Anselmo tenha estabelecido nos anos seguintes após sua morte.

Amizades espirituais

Quando adentramos a amizade espiritual, os vínculos com Deus e com o próximo tornam-se inseparáveis. Ao lado das experiências vistas em menor escala nas comunidades afetivas de figuras como Anselmo da Cantuária²¹³, os valores da caridade, dileção e amizade tornaram-se a essência da reforma monástica: dominavam o pensamento sobre a *vita communis* dentro do claustro, e sobre a sociedade cristã como um todo. Os valores da amizade espiritual e caridade absorveram as lógicas de solidariedade comunitária da sociedade feudal. Como resultado, os laços da carne (familiares e políticos) passaram a ser envolvidos pelos laços do amor espiritual. O princípio de governo em rede, característico da sociedade feudal, fortaleceu não apenas as fundações políticas, mas também as fundações espirituais da amizade. Na escala dos valores religiosos, a amizade espiritual aprimorou a virtude da caridade.

²¹¹ *Quod ipse animadvertens? juvenibus majori sollicitudine invigilo, procurans cuncta in eis vitiorum germina extirpate, ut in sanctarum exercitiis virtutum postea competenter edocti, spiritualis in se transforment imaginem viri.* EADMER, *Vita Sancti Anselmi*. Edited with Introduction, Notes and Translation by R. W. Southern. Londres: Thomas Nelsons and Son LTD, 1962, p. 21.

²¹² “*Liber Anselmi Archiepiscopi de humanis moribus*”. In: **Memorials of St. Anselm**, eds. R. W. Southern and F. S. Schmitt, London: Oxford University Press, 1969, p. 68-70.

²¹³ ROSENWEIN, B. H. **Emotional communities in the early Middle Ages**. First printing, Cornell paperbacks ed. Ithaca, NY: Cornell Univ. Press, 2007.

É fato que há diferentes maneiras com as quais os autores medievais abordaram a questão da espiritualidade na amizade, desde uma extensão, na qual o conteúdo espiritual era parte de pressupostos ideológicos compartilhados em âmbito político e social, até o desenvolvimento com um aspecto da espiritualidade cristã. Enquanto as formas analisadas até o momento tendem a um conjunto retórico, político ou elemento de coesão comunitária, a dimensão espiritual representava a união de almas, a busca de amar e ser amado (*amare et amari*)²¹⁴. Diferente de outros tipos de amizades, a espiritual previa um cultivo do amor ao próximo com a formação de laços de exclusividade.

Apesar do tema da espiritualidade estar no horizonte das amizades de Anselmo e Damiano, não estabeleceram amizades espirituais no sentido em que estamos abordando, a não ser pelo caso de Anselmo e Osbern que, apesar de não receber a alcunha de amizade espiritual, se assemelhavam a ela. No entanto, entre os autores do século XII, foi Elredo de Rievaulx que dedicou maiores esforços para o desenvolvimento da amizade espiritual, que deixa de ser mais um aspecto da vida monástica para representar o caminho em direção a Deus.

As fontes sobre a vida de Elredo atestam como a permissividade sexual teve importância no seu desenvolvimento como monge e abade. Os anos iniciais que passou na corte de David I da Escócia representam um momento em que Elredo lamenta ter engajado em uma vida sexualmente ativa:

Eis, doce Senhor, percorri o mundo e examinei tudo aquilo que nele está, pois tudo o que está no mundo (como aquele que conhecia os segredos mais profundos dizia) é ou concupiscência da carne, ou concupiscência dos olhos, ou orgulho de vida. Eu estava atado pelas correntes dos meus piores hábitos, o amor pela minha linhagem me conquistava, as amarras da companhia graciosa me apertavam, especialmente o nó de uma certa amizade, mais doce para mim do que todas as delícias da minha vida. A morte era assustadora, porque após a morte uma punição certa aguardava tal alma. As pessoas diziam, observando algo ao meu redor, mas sem saber o que acontecia dentro de mim: “Ah, como as coisas vão bem para ele! Sim, como vão bem!” Eles não tinham ideia de que as coisas estavam indo mal para mim lá, onde só poderiam ir bem. Profundamente dentro de mim estava minha ferida, crucificando, aterrorizando e corrompendo tudo dentro de mim com um odor intolerável²¹⁵. (*Aelredi Rievallensis Opera Omnia, 1 Opera Ascetica, Speculum Caritatis*. ed. Anselm Hoste e C.H. Talbot, CCCM I, Turnhout: Brepols, 1971, 47. Tradução do autor)

²¹⁴ SANTO AGOSTINHO. **Confissões**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

²¹⁵ *Ecce, dulcis Domine, perambulavi mundum, et ea quae in mundo sunt, quia quidquid in mundo est (ait ille arcanorum tuorum conscius), aut concupiscentia carnis, aut concupiscentia oculorum, aut superbia vitae. Vinculabat me catena pessimae consuetudinis meae, vinciebat amor sanguinis mei, stringebant vincula socialis gratiae, maxime nodus cuiusdam amicitiae, dulcis mihi super omnes dulcedines illius vitae meae. Mors suspecta terrebat, quia talem animam post mortem certa poena manebat. Et dicebant homines, attendentes quaedam circa me, sed nescientes quid ageretur in me: "O quam bene est illi! O quam bene est illi!" Ignorabant enim, quia ibi mihi male erat, ubi solum poterat bene esse. Valde enim intus erat plaga mea, crucians, terrens, et intolerabili fetore omnia interiora mea corrumpens.* (*Aelredi Rievallensis Opera Omnia, 1 Opera Ascetica*, ed. Anselm Hoste e C.H. Talbot, CCCM I, Turnhout: Brepols, 1971, 47.)

Dois aspectos da forma com que Elredo transmitiu sua sexualidade através dos textos chamam a atenção, a indiferença frente ao sexo homossexual e heterossexual conferiu a Elredo o que Boswell chama de “*gender blindness*”²¹⁶, quando se trata de considerar qualquer impulso sexual fora do casamento como uma ameaça para a castidade pecaminosa, inclui no horizonte de possibilidades sexuais as relações entre o mesmo gênero²¹⁷.

O segundo aspecto refere-se aos momentos em que o próprio Elredo comenta sobre sua sexualidade, da qual a atração erótica por outros homens foi uma força relevante. Brian McGuire identifica duas vertentes textuais em Elredo referentes aos relatos sexuais, a primeira, predominante em *Spirituali Amicitia*, ecoa as Confissões de Agostinho como exemplar linguístico e conceitual de uma consciência sexual e espiritual²¹⁸. O prólogo abre com o seguinte:

Quando eu ainda era um menino na escola, e o afeto de meus companheiros me deleitava grandemente, e entre os costumes e vícios aos quais essa idade costuma estar sujeita, toda a minha mente se entregava à afeição, e se dedicava ao amor, de modo que nada me parecia mais doce, mais agradável, mais útil do que ser amado e amar.²¹⁹
(*Aelredi Rievallensis Opera Omnia, I Opera Ascetica, Spirituali Amicitia*. ed. Anselm Hoste e C.H. Talbot, CCCM I, Turnhout: Brepols, 1971, p. 287. Tradução do autor)

Para um autor do século XII narrando sua experiência pessoal, Agostinho era o grande modelo e mestre da escrita²²⁰. Elredo molda sua própria experiência nas Confissões para construir uma jornada pessoal em direção a Deus, que, segundo McGuire, é mais relevante no sentido de mostrar para o leitor um exemplo de lição moral do que necessariamente ser um escrito autobiográfico.

No entanto, a escrita de Elredo não se restringe reproduzir modelos, ele permite transparecer seu caráter humano, visto que a maioria de seus escritos relevantes se concentram já nas últimas décadas de sua vida, assemelhando-se a uma escrita confessional de aconselhamento, baseada em suas próprias experiências. Enquanto Agostinho aponta o

²¹⁶ BOSWELL, J. **Christianity, Social Tolerance and Homosexuality**. Chicago University Press, 1981, p. 223.

²¹⁷ “Entre meninos e meninas conversar e não tentar” (*Inter pueros et puellas conversari et non tentari*) (*De vida eremitica*, PL 32, col.1459); “mas contemos os materiais dos vícios, controlemos o apetite, restrinjamos a intimidade e a convivência com mulheres e efeminados dentro dos limites necessários” (*Sed vitiorum materias gulam comprimamus, requiem corporis, feminarum et effeminatum familiaritatem atque convictum intra metas necessarias cohibeamus*) (*De vida eremitica*, PL 32: 1462).

²¹⁸ MCGUIRE, B. P. Sexual awareness and Identity in Aelred of Rievaulx (1110-67). In: **The American Benedictine Review**, 45:2, Junho, 1994, p. 184-226.

²¹⁹ *Cum adhuc puer essem in scholis, et sociorum meorum me; gratia plurimum delectaret, et inter mores et uitia quibus aetas illa periclitari solet, totam se mea mens dedit affectui, et deuouit amori; ita ut nihil mihi dulcius, nihil iucundius, nihil utilius quam amari et amare uideretur.* (*Aelredi Rievallensis Opera Omnia, I Opera Ascetica, Spirituali Amicitia*. ed. Anselm Hoste e C.H. Talbot, CCCM I, Turnhout: Brepols, 1971, 287)

²²⁰ MCGUIRE, B. P. Sexual awareness and Identity in Aelred of Rievaulx (1110-67). In: **The American Benedictine Review**, 45:2, Junho, 1994, p. 191.

casamento como solução para sua falta de moderação sexual na adolescência, Elredo não segue o mesmo caminho, o ingresso na vida monástica e o cultivo e amadurecimento das amizades era a forma de alcançar a sublimação do desejo sexual.

Com base em sua principal fonte, *De Amicitia* de Cícero²²¹, Elredo incorpora no conceito de amizade uma dimensão cristã. Dialoga com Agostinho e Cassiano, ampliando a concepção cristã de amizade, transformando-a no elemento central da vida no claustro. Elredo vai muito além de suas fontes e utiliza sua própria experiência na juventude como exemplo, desde os anos iniciais na corte de David I da Escócia, passando pelo ingresso em Rievaulx até os anos finais como abade.

Como parte da comunidade Cisterciense na porção insular da Europa, Elredo seguia a corrente filosófica e teológica que prosperava no continente, sobretudo na figura de Bernardo de Claraval. Os cistercienses tinham uma forma particular de lidar com os sentimentos e afetos, o exercício de olhar para o interior e dominar os impulsos da alma aproximavam os Cistercienses dos estoicos, no entanto, diferente de dominar para abolir os sentimentos, na ordem de Cister, dominar significava ter controle para vivenciá-los com parcimônia para se colocar no caminho da salvação. O conceito de “*affectus*” apresentado por Elredo em *Speculum Caritatis*, ilustra bem a esta ideia entre os cistercienses: “*Est igitur affectus spontanea quaedam ac dulcis ipsius animi ad aliquem inclinatio.*” (o afeto é uma inclinação espontânea e agradável da própria alma em direção a alguém). Dominar a inclinação espontânea dos afetos significava direcioná-los para o cultivo de sentimentos que levariam à salvação da alma.

Elredo parte do lugar-comum das amizades monásticas, amar a todos. No entanto, estava convencido de que entre o todo, a amizade espiritual se desenvolvia apenas com alguns exclusivos. Amar um número reduzido de pessoas como amigos, auxiliaria o monge (ou qualquer cristão) a alcançar o amor de Deus. O neoplatonismo cristão de Elredo, derivado de Agostinho, previa um movimento contínuo, do desejo carnal, ao amor pela alma, até se alcançar o divino²²².

Em *Spirituali Amicitia* (c. 1164-1167), a grande questão que permeia todas as instâncias da amizade é a castidade. Elredo demonstra como é possível sair dos desejos da carne para a

²²¹ O modelo de amizade de Cícero se baseia em elementos comunitários, Elredo constrói sua base a partir desse conceito. No entanto, o elemento do amor comunitário “*benevolentia et caritas*” é substituído pelo amor exclusivo “*dilectio*”. *Est enim amicitia nihil aliud nisi omnium diuinarum humanarumque rerum benevolentia et caritate consensio.* (*De Amicitia*, 6.20).

²²² MCGUIRE, B. P. **Friendship and Community: The Monastic Experience 350–1250.** Kalamazoo, 1988, p. 297.

completude do espírito. Assim, o objetivo da obra é apresentar um conjunto de regras que previa a manutenção da castidade ao longo das fases da amizade.

Escrita já no final da vida de Elredo (c. 1161-1167), reflete suas experiências como alguém que saiu de uma vida laica para alcançar a completude do espírito no claustro. Dividida em três livros, Elredo dialoga com jovens monges de Rievaulx, Ivo, Walter, Gualterus e Gratianus, nos quais responde questionamentos sobre amizade. O primeiro estágio da amizade, a carnalidade, aparece quando Walter descreve sua amizade com Gratianus, e Elredo responde:

Essa é uma amizade carnal, especialmente destinada aos adolescentes, como eram Agostinho e o amigo do qual falamos. No entanto, se você evitar infantilidades e desonestidades, e se nada vergonhoso prejudicar essa amizade, então, na esperança de alguma graça mais rica, este amor pode ser tolerado como uma espécie de primeiro passo em direção a uma amizade mais sagrada. À medida que a devoção cresce com o apoio de interesses espirituais, e à medida que a maturidade aumenta com a idade e os sentidos espirituais são iluminados, então, com afeto purificado, tais amigos podem ascender a planos mais elevados, assim como mencionamos ontem que, devido a uma espécie de semelhança, a ascensão é mais fácil da amizade humana para a amizade com Deus.²²³ (*Sp. Amicitia*, CCCM, III, 87, p. 335-6. Tradução do autor)

A fase “juvenil” da amizade, corresponde ao primeiro estágio dos quatro apresentados por Elredo: *ernitis ergo quatuor gradus, quibus ad amicitiae perfectionem conscenditur; quorum primus est electio, secundus probatio, tertius admissio, quartus rerum, diuinarum et humanarum: cum quadam caritate et benevolentia summa consensio*²²⁴ (Assim, existem quatro etapas pelas quais se ascende à perfeição da amizade, das quais a primeira é a escolha, a segunda a prova, a terceira a admissão, e a quarta é a concordância em relação a assuntos divinos e humanos, com certa caridade e benevolência suprema). A fase da escolha admitia uma certa flexibilidade quanto aos desejos da carne que, no entanto, não se traduz na possibilidade de consumação do desejo. Elredo tinha ciência dos desejos que atormentavam a alma e nos seus anos finais como abade não acreditava no caminho da mortificação corporal para corrigir os desejos carnis. O caminho era a formação de amizades que, pelo amor mútuo, caminhassem para o estágio final de caridade e benevolência.

Em *Speculum Caritatis* (c. 1142), comenta que o afeto carnal não deve ser totalmente rejeitado nem plenamente admitido:

Portanto, o afeto carnal, que é gerado por certos ornamentos externos de um homem, não deve ser totalmente rejeitado, nem deve ser aceito de maneira desenfreada. Pois é um afeto próximo àquele que conduz aos vícios; e a menos que esse afeto seja cautelosamente evitado, ele se insinuará quase imperceptivelmente naquele que se

²²³ *Igitur haec amicitia quam diximus puerilem, eo quod in pueris magis regnat affectus, ut infida, et instabilis, et impuris semper mixta amoribus, ab his quos spiritalis amicitiae dulcedo delectat, omnimodis caueatur. Quam non tam amicitiam, quam amicitiae dicimus esse uenenum, cum in ea amoris numquam modus possit seruari legitimus, qui est ab animo ad animum; sed honestam eius uenam, ex carnis concupiscentia fumus quidam emergens, obnubilet et corrumpat; et neglecto spiritu, ad carnis desideria trahat.*

²²⁴ *Sp. Amicitia*, CCCM, III, 8, p. 319. Tradução do autor.

entrega sem discernimento. Este afeto é, portanto, admitido de maneira salutar, desde que seja admitido de maneira ponderada e moderada; ou seja, se a virtude nele brilhar, é mais facilmente acolhido; se, no entanto, houver vício, deve-se insistir mais veementemente em corrigi-lo.²²⁵ (*Spec. Caritatis*, CCCM I, 65, p. 136. Tradução do autor)

Apesar de condenar a prática sexual, Elredo acreditava na possibilidade do cultivo da amizade pela ternura, afeto e toque físico. A aparência física também cumpre um papel importante:

[...] ocorre uma dupla origem do afeto carnal. Na maioria das vezes, não é a virtude ou o vício em si, mas uma certa disposição exterior do homem que atrai a atenção de quem o observa. Com facilidade, a beleza de alguém, a fala agradável, a postura madura, a aparência graciosa, mesmo sem saber que tipo de pessoa ele é, provocam e influenciam o afeto²²⁶. (*Spec. Caritatis*, CCCM I, 36, p. 121-22. Tradução do autor)

Segundo Elredo, os elementos físicos desempenharam um papel significativo em suas amizades durante a juventude. Ao entrar para a comunidade de Rievaulx em 1134, aos 24 anos, foi acolhido por Hugo, monge mais experiente da abadia que mantinha laços amizade com Simon. A beleza e juventude de Simon capturaram imediatamente a atenção de Elredo, levando-os a desenvolver uma forte amizade: *Quis enim non obstupescat, quis non miretur puerum tenerum et delicatum, clarum genere, forma conspicuum*²²⁷ (Quem não ficaria surpreso, quem não se maravilhariam que um jovem frágil, distinto por nascimento e notavelmente belo, tenha adotado tal estilo de vida de tal maneira!).

Hugo e Simon foram as principais referências de Elredo nos anos iniciais em Rievaulx. Não temos grandes informações sobre ambos, Elredo escreveu sobre ele em termos clássicos da amizade, ainda sem perspectiva do que seria a amizade espiritual futuramente. Seu laço de amizade foi muito mais marcante com Simon, no entanto, curto, devido à morte precoce de Simon. Elredo dedica os últimos capítulos de seu *Speculum Caritatis* para lamentar a morte de seu amado:

Amei-te porque me acolheste em amizade desde o início da minha conversão, mostraste-te mais íntimo comigo do que com os outros, associaste-me ao teu próprio Hugo nas profundezas da tua alma. Tão grande era o teu amor por ambos, tão semelhante a tua afeição, tão única a tua dedicação, que, como pareço ter

²²⁵ *Igitur carnalis affectus, quem parturit quidam hominis exterioris ornatus, nec omnino respuendus est, nec ita ut se profuderit, admittendus. Vicinus enim illi est affectus ille, qui ducit ad uitia; et nisi iste prudentius caueatur, ille sine sensu pene patientis illabitur. Ad hoc igitur affectus iste salubriter admittitur, si tamen suspense et temperate quodammodo admittatur; ut uidelicet si uirtus in eo claruerit, facilius amplectatur; si uero uitium, correctioni eius uehementius insistatur. Quidquid enim de officiali affectu diximus, de hoc quoque sentiendum nihilominus arbitremur. Ab his tamen, qui adhuc carnalibus uitii appetuntur, consulte affectus iste respuitur, a quibus rarissime sine uitii titillatione sentitur.*

²²⁶ *Carnalis deinde affectus duplex occurrit origo. Plerumque enim cuiuslibet non quidem uirtus aut uitium, sed quaedam exterioris hominis habitudo animum sibi intuentis inclinat. Facile quippe alicuius et forma elegantior, et sermo suauior, et maturus incessus, et uenustus aspectus, etiam ignorantis qualis ipse homo sit, prouocat et perstringit affectum.*

²²⁷ *Spec. Caritatis*, CCCM, I, 100, p. 58. Tradução do autor.

compreendido pelas tuas palavras para comigo, o teu afeto não preferia um ao outro, embora a razão imparcial o preferisse a mim por causa da sua santidade²²⁸. (*Spec. Caritatis*, CCCM, I. 109, p. 61-62. Tradução do autor)

A intensidade da relação entre ambos era tanta que, após a morte de Simon, Elredo foi acusado de manter uma amizade demasiadamente carnal:

E eis como o meu Simon era amado por todos, abraçado por todos, acarinhado por todos. Mas talvez alguns julguem agora com severidade as minhas lágrimas, considerando o meu amor como demasiado carnal. Que eles interpretem como quiserem; mas Tu, Senhor, vê-las, considera-as. Outros veem o que se passa exteriormente, não percebem o que sofro interiormente. Aí estão os Teus olhos, Senhor. Certamente, aos meus olhos, esse teu servo não possuía nada que o impedisse de passar para os Teus abraços²²⁹. (*Spec. Caritatis*, CCCM, I. 112, p. 63. Tradução do autor)

A convicção de Elredo de que seu amor por Simon era aceito por Deus sugere que era um amor casto. Como celibatário, entendia que a sexualidade era proibida. No entanto, não exclui a presença de seus impulsos sexuais. Durante toda sua escrita se mostrou consciente de seus desejos, pecados, falhas e progressão espiritual²³⁰. Buscou brechas para conciliar a eminência de seus desejos com a castidade, sempre percorrendo em uma linha muito tênue entre o erótico e o carnal, o lícito e o pecado.

Sua consciência se faz presente ao relatar que a autoridade da abadia colocou limites na amizade com Simon:

Lembro-me muitas vezes, enquanto meus olhos vagueavam para cá e para lá, ao encontrar o olhar dele impregnado de tanto pudor, que subitamente, recolhendo-me para dentro de mim mesmo, com a mão da sua gravidade, contive toda aquela leviandade e comecei a refletir sobre algo útil comigo mesmo. Na verdade, a autoridade de nossa Ordem proibia de nos falar, mas o olhar dele me falava, o andar dele me falava, o próprio silêncio dele me falava. Um olhar modesto, uma passada medida, seriedade na fala, silêncio sem amargura²³¹. (*Spec. Caritatis*, CCCM, I. 107, p. 60. Tradução do autor)

²²⁸ *Dilexi te, qui me ab ipso initio conuersionis meae in amicitiam suscepisti, qui te mihi prae caeteris familiarem exhibuisti, qui in ipsis uisceribus animae tuae tuo me Hugoni associasti. Tanta enim tibi erat circa utrosque dilectio, tam similis affectio, tam una deuotio, ut, sicut mihi uidetur ex uerbis tuis collegisse, neutrum alteri tuus praeferret affectus, quamuis eius sanctitatem mihi omnino praeferendam certa ratio iudicaret.*

²²⁹ *Et ecce quomodo meus Simon amabatur ab omnibus, amplectabatur ab omnibus, ab omnibus fouebatur. Sed forte iudicant nunc aliqui fortes lacrimas meas, nimis carnalem existimantes amorem meum. Interpretentur eas, ut uolent; tu autem, Domine, uide eas, respice eas. Vident alii quid exterius agitur, quid interius patiar non attendunt. Ibi tui oculi, Domine. Certe in oculis meis nihil habuit hic seruus tuus, quod uel impedimento ei sit ad tuos transire amplexus.*

²³⁰ MCGUIRE, B. P. "Sexual Awareness and Identity in Aelred of Rievaulx (1110-67)". *The American Benedictine review*, 45:2 June 1994, p. 224.

²³¹ *Memini me saepe, cum oculis huc illucque discurrerem, ad unum eius aspectum tanto pudore perfusum, ut subito intra memetipsum receptus, manu grauitatis omnem illam compescere leuitatem, ac me ad me colligens inciperem mecum aliquid utile actitare. Simul quidem loqui Ordinis nostri prohibebat auctoritas, sed loquebatur mihi aspectus eius, loquebatur mihi incessus eius, loquebatur mihi ipsum silentium eius. Aspectus pudicus, matus incessus, grauitas in sermone, silentium sine amaritudine.*

Elredo está construindo uma amizade exemplar para fazer valer seu argumento de alcançar a salvação e espiritualidade por meio do amor. Recorreu às escrituras para basear o modelo de sua amizade com Simon, elemento que justificava a possibilidade de uma aproximação carnal. A relação de David e Jonathan no primeiro livro de Samuel, ou primeiro Reis, estabelece o alicerce histórico como modelo ideal de amizade. Elredo enfatiza os elementos físicos e as virtudes de Jonathan, atingindo a completude da amizade que se beneficiava de elementos carnis e espirituais:

Entre abraços e beijos, após banharem-se mutuamente com lágrimas e expressarem um afeto piedoso por meio de um choro sincero, Jonathas propôs novamente um pacto, dizendo: "Tu, de fato, serás rei, eu, porém, serei o segundo depois de ti." Um homem digno de altos louvores, desprovido de inveja e cobiça, que preferiu a amizade ao reino, e que, o que parecia ser seu, quis que fosse do outro²³². (*Spec. Caritatis*, CCCM, III. 69, p. 138. Tradução do autor)

Em suas orações pastorais, adiciona uma oração “para suas próprias necessidades”²³³:

Que Teu Espírito bom e doce desça ao meu coração, preparando nele uma morada para Si, purificando-o de toda impureza da carne e do espírito, infundindo nele o aumento da fé, esperança e caridade, o afeto da comunhão, piedade e humanidade. Que o calor das concupiscências seja apagado pelo orvalho de Sua bênção, que, pela Sua virtude, mortifique as agitações libidinosas e as afeições carnis. Concede-me fervor e discernimento para Te amar, louvar, orar, meditar e dedicar todas as minhas ações e pensamentos a Ti, devoção e eficácia em todas essas coisas até o fim da minha vida. (*Oratio Pastoralis*, CCCM I, p. 760-61. Tradução do autor)

A maioria dos registros que descrevem a sexualidade de Elredo são datados dos anos finais de sua vida, o amadurecimento espiritual e o controle dos desejos da carne o colocaram em um lugar confortável para relatar suas experiências sem que fosse acusado de qualquer envolvimento sexual. Ademais, seus registros serviram como exemplo para os ingressos de Rievaulx trilharem seus próprios caminhos espirituais.

Ao escrever para sua irmã, em *Institutione Inclusarum*, faz um apelo à castidade. Elredo traça uma autobiografia de sua jornada do carnal ao espiritual. Os primeiros impulsos apareceram durante seu período na corte de David I da Escócia, quando ingressou aos 14 anos (c. 1124) como “*echonomus*”, a datação é reforçada pela imagem de solidão que permeia sua vida de carnalidade, quando ainda não havia ingressado em Rievaulx para que cultivasse amizades que pudessem ajudá-lo:

Agora, recordo, como eu disse, as minhas corrupções, enquanto a névoa da luxúria se dissipava da concupiscência lodosa da carne e a fonte da puberdade, **para que não houvesse ninguém para me arrancar e me salvar**. Pois as palavras dos perversos

²³² *Inter amplexus et oscula cum se mutuis lacrymis perfudissent, ac pio fletu pium protestarentur affectum, renouato rursus foedere intulit Ionathas: Tu quidem eris vex, ego autem ero secundus post te. O uirum summis laudibus efferendum. Virum expertem inuidiae, cupiditatis uacuum, qui amicum regno praetulit, qui, quod uidebatur suum, esse uoluit alienum.*

²³³ KARRAS, R. M. “Friendship and Love in the lives of two twelfth-century English saints”. *Journal of Medieval History* 14, 1988, p. 311.

prevaleceram sobre mim, aqueles que em suas doces taças de amor me ofereciam o veneno da luxúria. A doçura da sua afeição e a impureza da sua cobiça, convergia em uma só, arrastavam-me, ainda frágil na minha juventude, pelos precipícios dos vícios e imergiram-me nas profundezas da depravação²³⁴. (*Instit. Inclus.* 32. CCCM I, p. 674. Tradução do autor. Negritei)

Mesmo quando já em Rievaulx, apesar de não dar vazão aos impulsos sexuais, eles ainda atormentavam sua mente. Elredo relata que conheceu um monge que, no início de sua conversão, mantinha um péssimo hábito (*pessimae consuetudinis*). McGuire interpreta que este péssimo hábito era o vício que Elredo mantinha em se masturbar, esse registro é claramente autobiográfico e retoma o sofrimento que teve nos primeiros anos em Rievaulx:

Conheci um monge que, no início de sua conversão, temia pela sua castidade devido aos impulsos naturais, à violência dos hábitos viciosos e às sugestões astutas da tentação. Ele ergueu-se contra si mesmo e, nutrindo um ódio feroz contra sua própria carne, buscava afligi-la acima de tudo. Assim, ele macerava o corpo com a abstinência, subtraindo o que lhe era devido por direito e até reprimindo os movimentos mais simples. No entanto, quando a excessiva fraqueza o obrigava a se permitir mais, eis que a carne, mais uma vez, erguia a cabeça e perturbava a suposta tranquilidade adquirida. Frequentemente, ele se imergia em águas geladas, tremendo enquanto recitava salmos e orava. Muitas vezes, ao perceber movimentos ilícitos, friccionava o corpo com urtigas, aplicando um fogo à carne nua para superar o fogo interior. E quando todas essas coisas não eram suficientes, e mesmo assim o espírito da fornicação o pressionava, então, restando apenas isso, ele se prostrava aos pés de Jesus, orava, chorava, suspirava, suplicava, conjurava, implorava para que Ele o matasse ou o curasse. Ele clamava frequentemente: "Não partirei, não descansarei, nem te deixarei, a menos que me abençoes." O alívio era concedido por um momento, mas a segurança lhe era negada. Enquanto os estímulos da carne descansavam um pouco, as afeições ilícitas invadiam o peito dele. Meu Deus, que cruces, que tormentos aquele pobre suportou naquela época, até que uma tão grande delícia da castidade foi infundida nele, que ele venceu todas as voluptuosidades da carne que podem ser sentidas ou imaginadas. E agora a doença da velhice se instalou, no entanto, ele não se ilude com segurança²³⁵. (*Instit. Inclus.* 18. CCCM I, p. 653-54. Tradução do autor)

²³⁴ *Recole nunc, ut dixi, corruptiones meas cum exhalaretur nebula libidinis ex limosa concupiscentia carnis et scatebra pubertatis, nec esset qui eriperet et saluum faceret. Verba enim iniquorum praeualuerunt super me, qui in suaui poculo amoris propinabant mihi uenenum luxuriae, conuenientesque in unum affectionis suauitas et cupiditatis impuritas rapiebant imbecillem adhuc aetatem meam per abrupta uitiorum atque mersabant gurgite flagitiorum.*

²³⁵ *Noui ego monachum, qui cum in initio suae conuersionis, tum naturalibus incentiuis, tum uiolentia uitiosae consuetudinis, tum suggestionem callidi tentatoris, pudicitiam suam periclitari timeret, erexit se contra se, et aduersus carnem suam immanissimum concipiens odium, nihil magis quam quod: eam afflitteret expetebat. Itaque inedia macerabat corpus, et quae ei de iure debebantur subtrahens, etiam motus eius simplices comprimebat. Sed cum iterum nimia debilitas sibi plus indulgere compelleret, ecce caro rursus caput erigens, acquisitam, ut putabatur, infestabat quietem. Plerumque uero se frigidis aquis iniciens, tremens aliquandiu psallebat et orabat. Saepe etiam illicitos sentiens motus, urticis fricabat corpus, et nudae carni apponens incendium incendio superabat. Et cum haec omnia non sufficerent, et nihilominus eum spiritus fornicationis urgeret, tunc, quod solum superfuisset, prostratus ante pedes lesu orat, plorat, suspirat, rogat, adiurat, obtestatur, ut aut occidat, aut sanet. Clamat crebro: Non abibo, non quiesco, nec te dimittam nisi benedixeris mihi. Praestatur ad horam refrigerium, sed negatur securitas. Quiescentibus enim paululum carnis stimulis, affectiones illicitae pectus inuadunt. Deus meus quas cruces, quae tormenta tunc pertulit miser ille, donec tanta ei infusa est delectatio castitatis, ut omnes quae sentiri possunt uel cogitari carnis uinceret uoluptates. Et tunc quoque recessit ab eo, sed usque ad tempus. Et nunc senectuti morbus accessit, nec sic tamen sibi de securitate blanditur.*

Esta passagem resume toda jornada de Elredo rumo à castidade, nos primeiros anos em Rievaulx vemos uma resposta fortemente ascética aos seus impulsos sexuais, Walter Daniel relata que Elredo havia construído uma pequena câmara de tijolos, semelhante a um pequeno tanque, na casa de noviços (*probatorio cassellam*), na qual se banhava com as águas geladas do rio Rye, para extirpar o calor dos vícios de seu corpo²³⁶.

Nos anos seguintes, quando assume como prior de Rievaulx, Elredo relata lidar com um monge que apresentava hábitos semelhantes aos seus durante a juventude, nesta passagem temos o primeiro momento em que Elredo transiciona para uma figura exemplar de superação dos desejos da carne:

Vi um homem que, na sua juventude, oprimido pela força do hábito, não conseguia se conter. Finalmente, ao refletir sobre si, ele ficou excessivamente envergonhado, e logo seu coração se aqueceu, um fogo se inflamou em sua meditação. Em seguida, indignado consigo mesmo de maneira saudável, ele se lançou em uma autocrítica severa, declarando guerra ao corpo e privando-o até do que parecia necessário. Ele desprezou e evitou todas as consolações temporais e tudo o que considerava agradável à carne, recusando-se a permitir a si mesmo qualquer descanso ou consolo na comida ou na bebida²³⁷. (*Instit. Inclus.* 18. CCCM I, p. 653-54. Tradução do autor)

Ainda temos uma marca intensa do ascetismo corporal ao lidar com o desejo sexual, característico do período anterior a 1147, ano em que assume como abade de Rievaulx. Apesar de ter adotado medidas de mortificação corporal, Elredo nunca adotou o isolamento dos anacoretas como via de extirpação do desejo. O amadurecimento espiritual após anos de luta contra a carnalidade, refletiu no desenvolvimento da espiritualidade na amizade durante seu abaciato (c. 1147-1167), momento em que produz suas obras de maior importância, *Speculum Caritatis* e *Spirituali Amicitia* e quando o amor se torna o elemento central.

Em um contexto predominantemente masculino, laços emocionais e espirituais eram naturais e até mesmo desejados. A espiritualidade cisterciense colaborava com o desenvolvimento dessas relações, o resgate de imagens bíblicas dos Salmos e Cânticos dos Cânticos, ilustrava a convivência monástica em termos eróticos e passionais. Contudo, para os Beneditinos e Cistercienses da Europa continental, a amizade era uma forma de contato

²³⁶ *Nec pretereundum quomodo in probatorio cassellam testeam ad modum paruule cisterne sub terra fabricauerat, cui per occultus riuulos aqua influebat. Os autem eius lapide latissimo claudebatur ne a quoquam cerneretur. In quam Alredus machinam intrans, se quando secretum silencium reperisset, et aqua frigidissima totum corpus humectans calorem in sese omnium extinxit uinciorum.*

²³⁷ *Vidi hominem qui cum in pueritia sua, ui consuetudinis oppressus, continere non posset, tandem in se reuersus supra modum erubuit, et mox concaluit cor eius intra eum, et in meditatione eius exarsit ignis. Deinde salubriter irascens sibi, invectione grauissima irruit in seipsum, et bellum indicens corpori, etiam ei quae necessaria uidebantur ademit. Successit grauitas leuitati, loquacitati silentium. Nemo eum postea uidit iocantem, ridentem nemo conspexit, nemo ex ore eius otiosum sermonem audiuit, temporales consolationes et quid- quid carni suauae putabat, ita contempsit et exhorruit, ut nullam sibi requiem, nullam in cibo uel potu consolationem indulgeri pateretur.*

intelectual mantido principalmente por cartas. Em Rievaulx, a amizade encontrou um ambiente próspero para desenvolver suas características íntimas para além das redes epistolares.

Independente da evolução espiritual de Elredo, a imagem que perdurou foi de seus exageros carnavais durante a juventude, a franqueza e abertura com que endereçou sua sexualidade resultou em represálias na construção de sua memória. Na *Vita Ailredi*, Walter Daniel relata que em uma visão do corpo de Elredo, ele brilhava por inteiro, senão por um pequeno local abaixo do umbigo, sombreado por uma nuvem²³⁸.

Após sua morte em 1167, as práticas implementadas por Elredo como abade não se sustentaram, Rievaulx já não era mais um local onde as amizades íntimas prosperavam, as brechas da regra beneditina que possibilitaram o contato visual, as mãos dadas, as visitas e conversas íntimas não eram mais permitidas. A intimidade cultivada por Elredo, apesar de resultar em prósperas relações espirituais, criou em Rievaulx um ambiente no qual nem todos recebiam o mesmo tratamento do abade.

Ao romper com o senso comunitário, Elredo também cultivou inimizades e oposições. O ciúme que alguns monges fora do círculo íntimo de Elredo sentiam por aqueles que compartilhavam da intimidade do abade, não foi um problema endereçado na formação das amizades espirituais. Em 1170, Rievaulx passou por uma intervenção do papa Alexandre III devido ao grande número de monges que fugiram da abadia, indicativo que as medidas de Elredo não foram continuadas²³⁹.

²³⁸ EADMERI, *Vita Sancti Anselmi*. Edited with Introduction, Notes and Translation by R. W. Southern. Londres: Thomas Nelsons and Son LTD, 1962, p. 53.

²³⁹ MCGUIRE, B. P. **Friendship and Community**: The Monastic Experience 350–1250. Kalamazoo, 1988, p. 337.

CONCLUSÕES

A análise sobre homossexualidade na Idade Média vai muito além da impossibilidade de se traduzir, no vocabulário medieval, o conceito contemporâneo de homossexualidade. Ao longo desta pesquisa, apresentamos a formação da sexualidade contemporânea e seus desdobramentos culturais e políticos, que contrastam e divergem da forma com que os autores monásticos do século XI compreendiam a sexualidade.

Nos debruçamos sobre os procedimentos metodológicos que permitiram compreender as dinâmicas entre passado e presente, revelando, sobretudo, uma historiografia que passou do paradigma da tolerância à emergência dos estudos queer. Neste ínterim, a abordagem metodológica proposta por Foucault ofereceu ferramentas para a análise histórica da homossexualidade na Idade Média, destacando a importância de considerar as construções sociais e discursivas da sexualidade em diferentes períodos históricos.

Reconhecemos a complexidade e pluralidade da sexualidade medieval, a princípio, pela análise genealógica da sodomia, que enfatizavam a falta de hospitalidade e outros pecados, até as interpretações posteriores que associavam Sodoma a práticas sexuais desviantes, acompanhamos como a moralidade cristã medieval foi moldada pela interpretação das escrituras e pelas tradições exegéticas.

A ascensão do conceito de sodomia a partir do século XI, representando uma abstração do “pecado de Sodoma”, para um termo substantivo que caracterizava o pecador, reflete um processo de categorização e estigmatização dos indivíduos com base em sua conduta sexual. Essa transição do ato para a pessoa, do pecador para o sodomita, demonstra como a sociedade medieval passou a rotular e identificar os indivíduos com base em sua sexualidade, criando uma categoria específica para aqueles que praticavam atos considerados desviantes. É importante reconhecer não apenas as práticas sexuais em si, mas as interpretações culturais e religiosas que moldaram a compreensão e a percepção dessas práticas ao longo do tempo.

No segundo capítulo, temos uma análise sobre o paradigma da tolerância em relação à homossexualidade, explorando os argumentos centrais apresentados por John Boswell e sua influência na historiografia até o início do século XXI. Ao adentrar a vida de Pedro Damiano, marcada por eventos traumáticos e uma jornada espiritual intensa, temos percepções sobre as complexidades subjacentes à compreensão da sexualidade na história cristã. Sua obra, especialmente o *Liber Gomorrhianus*, revela uma preocupação incessante com a corrupção sexual no clero e a prática da sodomia, destacando seu papel como defensor da reforma eclesiástica. A análise das obras de Damiano revela não apenas suas convicções teológicas, mas

sua luta e o uso da escrita como meio de expressão e purgação. Sua defesa da flagelação corporal como um caminho para a purificação espiritual ressalta sua visão ascética e seu compromisso com a renúncia aos prazeres mundanos.

No *Liber Gomorrhianus*, Damiano desempenhou um papel fundamental na reforma espiritual da Igreja no século XI, destacando-se como uma voz incisiva contra a corrupção sexual no clero. Seu tratado reflete não apenas a preocupação com a conduta moral dos membros da igreja, mas também a luta por uma espiritualidade que remontasse aos valores primordiais da castidade e ascese espiritual dos primeiros padres monásticos. Ao confrontar as práticas penitenciais da época e propor medidas mais severas, Damiano delineou as fronteiras entre o mundo secular e espiritual, moldando a identidade do clero em torno da castidade como pilar central.

No entanto, Robert Olsen revela que, apesar do fervor reformista de Damiano e de sua incansável luta contra a sodomia clerical, seu impacto na legislação canônica foi limitado. A tradição penitencial anterior a Damiano persistiu, e suas propostas para punição e purificação dos sodomitas não encontraram eco significativo nos documentos subsequentes. A figura complexa de Damiano não pode ser reduzida a um mero reformador moral. Sua obsessão com o controle sexual pode refletir não apenas convicções religiosas, mas seus próprios conflitos internos e desejos pessoais. A proposta de penitências extremas, como isolamento e autoflagelação, revela uma tentativa de sublimar os impulsos sexuais através da dor e da mortificação do corpo.

A análise desses eventos históricos, à luz das teorias modernas sobre sexualidade e poder, destaca as complexidades da identidade sodomita na época de Damiano. Enquanto o conceito de homossexualidade como uma categoria socialmente construída surge apenas no século XIX, as noções de sodomia na Idade Média eram mais fluidas e multifacetadas, permeadas pela autoridade eclesiástica e pelas visões teológicas da época. Assim, ao considerar o legado de Damiano e seu *Liber Gomorrhianus*, somos confrontados não apenas com um debate sobre a regulamentação da sodomia clerical, mas com questões mais amplas sobre poder, sexualidade e identidade na história e na sociedade contemporânea.

Enquanto Damiano demonstrou um radicalismo extremo em sua abordagem, Anselmo e Elredo adotaram abordagens mais ponderadas. Anselmo, em sua meditação sobre a perda da virgindade, não apenas lamenta a queda da pureza espiritual, mas reflete sobre a natureza do pecado e da vontade humana. Sua análise sugere que o pecado reside na vontade, e não na carne, e que a busca pela reconciliação com Deus é fundamental para a jornada espiritual do

indivíduo. Por outro lado, Elredo, embora também enfatize a importância da correção dos afetos e da conformidade com a regra monástica, adota uma abordagem mais plural em relação ao desejo sexual, condenando a devassidão, mas oferecendo espaço para a correção interna dos pecadores.

Ambos reconhecem a gravidade do pecado da sodomia, mas suas respostas são diferentes de Damiano. Enquanto Anselmo enfatiza a importância da confissão e da penitência como meios de reconciliação com Deus, Elredo destaca a necessidade de uma transformação interna e uma conformidade mais profunda com os princípios espirituais. A análise dessas abordagens também lança luz sobre a evolução das atitudes da Igreja em relação ao sexo e à sodomia. A transição do modelo de penitência tarifada para o procedimento inquisitorial reflete uma mudança significativa na abordagem da Igreja em relação aos pecados sexuais, marcando o fim da tolerância e o início de uma era de maior vigilância e punição.

Adentrando o terceiro capítulo, a transição para o século XI emerge como um momento crucial na evolução das emoções e da espiritualidade no contexto do cristianismo medieval. Neste período de transformação, os monges desempenharam um papel central na promoção de uma cultura emocional que se estendia além dos limites do mosteiro, influenciando significativamente a sociedade da época. Ao enfatizar a importância das emoções, especialmente do amor, no caminho da salvação, os monges remodelaram os valores sociais e religiosos, promovendo uma antropologia do afeto fundamentada na busca pela imagem divina na humanidade.

A transição das paixões para os afetos, sob a influência do pensamento agostiniano, marcou uma mudança fundamental na compreensão das emoções no contexto cristão. Ao reconhecer que as emoções poderiam ser positivas, desde que direcionadas para o bem e a caridade, Agostinho iniciou uma tradição que reverberou ao longo dos séculos seguintes. A ênfase na vontade e no direcionamento dos afetos, em vez de sua erradicação, levou a uma nova compreensão da relação entre as emoções e a busca pela salvação. O surgimento da amizade monástica como uma forma específica de vínculo emocional refletiu essas mudanças na compreensão das emoções. À medida que a amizade oscilava entre aliança política e conexão espiritual, as comunidades monásticas se tornavam não apenas centros de devoção, mas também de apoio mútuo e comunhão espiritual. A transição do século XI para o XII testemunhou essa evolução, com a amizade monástica passando a ser concebida não apenas como um vínculo comunitário, mas como uma expressão sagrada de união espiritual.

O conjunto epistolar analisado neste trabalho revela não apenas a complexidade das relações afetivas na Idade Média, mas o uso político e retórico da amizade. Enquanto alguns monges, como Pedro Damiano, empregavam a retórica da amizade para articular alianças políticas e reforçar redes de lealdade, Anselmo da Cantuária cultivava uma expressão emocional mais intensa, não apenas para fortalecer os laços comunitários, mas para lidar com questões práticas e eclesiásticas.

Os escritos de Damiano e Anselmo oferecem uma visão multifacetada das relações sociais e emocionais na sociedade medieval. Enquanto Damiano destaca a importância da amizade na coesão social e espiritual dos mosteiros, empregando-a como instrumento político em um período marcado por reformas eclesiásticas, Anselmo revela a profundidade das emoções e laços afetivos na comunidade monástica, utilizando a linguagem da amizade como uma expressão genuína de vínculos espirituais e de irmandade. Ambos os enfoques ilustram a complexidade das relações humanas e o papel crucial que a retórica da amizade desempenhou na vida intelectual, política e espiritual da Idade Média.

As práticas retóricas e políticas sobre o vocabulário afetivo, especialmente da amizade, no contexto medieval, revela nuances sobre a sociedade e o pensamento da época. A tradição textual e política da amizade nos séculos XI-XII testemunhou uma celebração notável da amizade nos registros escritos, especialmente entre monges e clérigos. Essas expressões afetivas serviram como ferramentas políticas e retóricas, permitindo a construção de alianças e redes de lealdade, como demonstrado nos casos de Pedro Damiano e Anselmo da Cantuária.

Desvela-se que no contexto monástico no qual as relações afetivas e emocionais, incluindo as homoafetivas, eram parte integrante da vida cotidiana. Embora essas relações não devam ser reduzidas a uma interpretação exclusivamente sexual, a expressão de afeto entre indivíduos do mesmo sexo neste contexto desafia as concepções modernas sobre sexualidade na Idade Média. Assim, a amizade é vista como elemento de coesão social e retórica espiritual, tanto Damiano quanto Anselmo empregaram a retórica da amizade para promover a coesão social em suas comunidades monásticas.

No entanto, observamos, a partir das correspondências de Anselmo, uma complexa interação entre retórica e prática na expressão da amizade. Enquanto algumas relações, como aquela com Gondolfo, parecem refletir uma intimidade genuína, outras, como a com Maurice, revelam uma abordagem mais racional e pragmática por parte de Anselmo.

O contexto das amizades íntimas nos leva a uma compreensão mais profunda da complexidade das relações humanas no contexto monástico. Contrariando algumas

interpretações modernas, que tendem a projetar conceitos contemporâneos de homossexualidade retroativamente, podemos observar que as relações entre os monges eram multifacetadas, envolvendo elementos de irmandade, aprendizado espiritual e apoio mútuo.

No centro dessa investigação, encontramos a relação entre Anselmo e Osbern, que desperta a atenção devido à sua intensidade e exclusividade. Embora algumas interpretações modernas possam sugerir uma conotação homoafetiva nessa relação, a evidência histórica disponível não nos permite uma conclusão definitiva nesse sentido. O contexto cultural e as práticas monásticas da época devem ser cuidadosamente considerados ao interpretar essas relações.

A relação entre Anselmo e Osbern, assim como outras amizades monásticas, reflete os ideais de moderação, racionalidade e amor espiritual que permeavam a vida monástica. Embora a linguagem utilizada por Anselmo em suas cartas possa parecer sugestiva aos olhos contemporâneos, devemos contextualizá-la nas normas sociais e culturais da Idade Média. A interpretação dessas cartas requer uma abordagem que considere não apenas os aspectos afetivos, mas o contexto histórico e cultural mais amplo.

Ao examinar a relação entre Anselmo e Osbern, somos confrontados com as limitações de nossa compreensão histórica e a necessidade de evitar anacronismos. Embora seja tentador aplicar categorias modernas como homossexualidade a contextos históricos distintos, devemos fazê-lo com cautela e sensibilidade ao contexto. A verdadeira natureza das relações íntimas entre os monges medievais pode permanecer na maioria desconhecida para nós, mas sua complexidade e importância na vida monástica são inegáveis.

Neste mesmo contexto, a amizade espiritual nos escritos de Elredo de Rievaulx revela uma jornada complexa e multifacetada, que transcende as fronteiras da mera convivência social e dos laços familiares e políticos. No cerne dessa abordagem está a busca por uma ligação mais profunda, que une as almas em direção a Deus, transformando a própria essência da vida monástica e permeando a sociedade cristã.

Elredo emerge como uma figura central nesse contexto, dedicando-se incansavelmente ao desenvolvimento da amizade espiritual como um caminho para a santidade. Sua própria trajetória, marcada por lutas pessoais e uma busca constante pela purificação espiritual, serve de testemunho vivo aos desafios e das possibilidades que essa forma de amizade oferece.

Ao longo de suas obras, Elredo explora temas como a castidade, o controle dos impulsos carnis e o cultivo do amor ao próximo como elementos essenciais da amizade espiritual. Suas reflexões, embasadas em uma profunda compreensão das Escrituras e da tradição cristã,

oferecem não apenas orientações práticas, mas inspiração para aqueles que buscam trilhar um caminho de maior proximidade com Deus e com o próximo.

...

Retomado os pontos principais da pesquisa, é ilusório creditarmos à Igreja uma tolerância frente a qualquer tipo de relação sexual entre indivíduos do mesmo sexo. No mesmo sentido, é ilusório justificar uma análise histórica que tenha em seu horizonte a perspectiva de tolerância religiosa frente à homossexualidade.

Não há espaço na tradição textual da Idade Média para relatos que entregue de prontidão uma descrição sobre homossexualidade. Não faria sentido, visto a publicidade dos documentos, que qualquer figura proeminente, ou que tivesse acesso ao letramento, escrevesse um testamento incriminando a si. O que temos acesso e que mais se aproxima à homossexualidade são documentos jurídicos e condenações tribunais de indivíduos julgados por sodomia, ou registros penitenciais que continham descrições precisas sobre a prática sexual entre homens. Até mesmo nesses casos temos que manter o olhar crítico e questionar se tais argumentos não eram armas retóricas para acusar certos indivíduos injustamente.

A maioria dos registros analisados neste estudo, ao mesmo tempo em que podem ser compreendidos como autobiográficos, representando um exemplo de superação da carnalidade em direção à espiritualidade e construindo o trajeto da santidade, possuem um forte apelo à tradição textual com funcionalidades diversas no mundo monástico, sem necessariamente representarem uma contrapartida no mundo real. Neste sentido, pensar especificamente em sexualidade significa trabalhar com um número muito restrito de fontes, resultando em uma análise que inevitavelmente em algum momento esbarra nas questões de tolerância e repressão.

Expandir o objeto de estudo para a homoafetividade e homosociabilidade representou a expansão das fontes e metodologias de análise para compreender um quadro mais amplo e complexo das relações entre indivíduos do mesmo sexo, deixando de lado o preciosismo de encontrar um registro que de respostas concretas para um problema histórico complexo.

Retorno a John Boswell, pois sua produção histórica é muito cara à análise que almejamos. É fato que o argumento de Boswell reproduz tudo aquilo que criticamos, a própria ideia de tolerância que aparece no título de sua principal obra já direciona sua análise. Como católico, ele tinha um propósito, estamos falando de alguém que escreveu na década de 80 do século XX, a violência, o estigma e a epidemia de AIDS eram latentes, tornando muito mais difícil falar abertamente sobre homossexualidade.

No entanto, a parte do rigor histórico, Boswell teve a coragem de escrever uma extensa análise em que termos como gay e homossexualidade são frequentemente utilizados, além disso, uma análise sobre cristianismo na Idade Média, um período em que a atuação e disputa de grupos religiosos é ainda mais acirrada pelo controle dos resultados da análise histórica. Na historiografia com a qual dialogamos, nenhum outro autor recebeu tantas críticas e foi tão revisitado quanto Boswell. É fundamental reconhecermos que ao lançar as bases deste campo de estudo, Boswell fundou toda uma tradição historiográfica que, concordando ou não com sua análise, são frutos de seu pensamento. Portanto, apesar das adversidades, Boswell atingiu seu objetivo: iniciou uma corrente de estudos que garantiram o lugar da homossexualidade na análise histórica.

É notável que este estudo não converge com a ideia de tolerância preconizada por Boswell, nossa proposta nunca foi encontrar argumentos favoráveis para um “paraíso *queer*”²⁴⁰ na Idade Média, mas acrescentar uma nova dimensão afetiva a uma área de estudo que continua substancialmente concentrada na sexualidade. No entanto, frente às análises fornecidas no terceiro capítulo deste estudo, pode parecer que falhamos em satisfazer nossos objetivos, pois, de fato, os momentos em que mais nos aproximamos de conseguir um vislumbre sobre homossexualidade foi ao falar sobre sexo.

Apesar desta aparente falha, atingimos o objetivo de colocar a homoafetividade em perspectiva histórica nas fontes analisadas. Não é possível afirmarmos categoricamente que com este estudo temos uma análise completa sobre homossexualidade e afetividade na Idade Média. Há inúmeras contrapartidas para nosso argumento, e algumas delas foram incorporadas ao estudo. De fato, se colocamos as cartas de Anselmo em perspectiva histórica, temos todo um aparato retórico que desmancha o argumento da homossexualidade. Contudo, a argumentação retórica também não supriu com respostas sólidas o surgimento de uma cultura do afeto nos séculos XI-XII. Alguns questionamentos ainda restam, não temos acesso ao substrato no qual esta cultura estava florescendo, não podemos afirmar com certeza que estamos diante de uma tradição textual que não possui paralelo algum com o cotidiano de um monastério.

Visto que a separação do afeto e do sexo é latente na cultura medieval, o argumento retórico é tão válido quanto qualquer outro que tenha a homoafetividade em perspectiva. Podemos estar diante de indivíduos que conciliavam amar outro do mesmo sexo, no sentido

²⁴⁰ O'ROUKE, Michael “Becoming (queer) Medieval: Queer Methodologies in Medieval Studies: Where are we now?”. **International Congress of the European Middle Ages**, University of Leeds, UK, July 2002, p. 9-14.

romântico e passional, ao mesmo tempo em que não mantinham nenhum tipo de contato sexual. Reforçar a ideia de separação entre sexo e amor abre espaço para nuances não exploradas, uma vez que nossa leitura contemporânea não compreende os espaços que surgem desta separação. O erotismo, a sensualidade não consumados, a tensão e conflito entre a carne e espírito eram categorias relevantes para que um monge do século XI compreendesse a si como indivíduo em dinâmica com o comunitarismo monástico.

A abordagem que escolhemos para apresentar este estudo foi dividir os capítulos nos temas que se relacionam com a homossexualidade. No entanto, mantivemos algumas estruturas nas quais evidenciamos um autor mais que o outro, pois acreditamos que assim conseguimos manter as particularidades de cada um, enquanto colocados em perspectiva.

A princípio, podemos concluir que nenhuma postura extremista foi adiante, o extremo combativo de Damiano que desejava a expulsão imediata de qualquer membro do clero que se poluísse no sexo, à flexibilidade de Elredo de dar espaço aos desejos carnis em suas amizades. Anselmo representa um caminho mais neutro, lidou com a homossexualidade de forma clássica: confissão e penitência, condenando casos evidentemente públicos, e deu espaço a dada permissividade sentimental, mantendo o distanciamento físico, sem muitas brechas para elementos eróticos.

Estas constatações entram em conflito com a análises historiográficas que enxergam no século XI um movimento de reforma da igreja e do monasticismo. A reforma, representada na figura de Damiano, não havia surtido efeitos nos séculos seguintes, segundo Robert Olsen. No entanto, esse estudo se restringe até meados da segunda metade do século XII, os aparatos institucionais que expandiram a jurisdição eclesiástica para o âmbito do oculto surtiram efeitos maiores a partir do século XIII, momento em que Robert Moore identifica maior atividade da sociedade persecutória²⁴¹.

No que se refere à análise das instâncias afetivas, acreditamos que ainda há muito a se explorar em termos de homosociabilidade e afetividade. No entanto, nosso objetivo de apresentar um quadro amplo, que fosse além da historiografia que propusemos dialogar, foi satisfatório. Colocamos em perspectiva nuances que não estavam necessariamente ancoradas em experiências reais, mas que ecoavam a forma com que a cultura dos séculos XI-XII lidou com relações afetivas entre homens.

Enquanto reiteramos certos aspectos da sexualidade medieval como a separação entre amor e sexo, dispusemos de uma análise centrada em Elredo de Rievaulx que contesta esta

²⁴¹ MOORE, R. I. **The Formation of a Persecuting Society**. Blackwell Publishing, 2007.

separação, revelando os espaços que se abrem ao criar uma cultura na qual o erótico e o sensual está sempre a espreita, mas nunca é consumado.

Por fim, totalizando os três anos de pesquisa que resultaram neste estudo, fomos além da proposta inicial apresentada em 2021 ao programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp. Expandir para se pensar a amizade como potência da homosociabilidade garantiu um estudo que combinou temas que não haviam sido colocadas em diálogo anteriormente. Ademais, o período de pesquisa no exterior mostrou-se proveitoso pelas questões levantadas em um corpus documental que já estava no horizonte de pesquisa desde os primórdios. Destaco as considerações sobre análise de manuscritos, a titulação do *Liber Gomorrhianus* e a descentralização da sodomia, junto das propostas voltadas para o julgamento do oculto, como análises que contribuíram para propor novas perspectivas de análise à questão da sexualidade.

BIBLIOGRAFIA

Documentos consultados

Pedro Damiano

- BLUM, O. J. **The fathers of the Church: Peter Damian Letters**. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 6 volumes.
- Cod. Cassinensis 358. Biblioteca da Abadia de Montecassino.
- Cod. Vat. Lat. 3797. https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.3797. Acessado em setembro de 2023.
- Cod. Vat. Lat. 4920. https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.4920. Acessado em setembro de 2023.
- Cod. Vat. Lat. 4930. https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.4930. Acessado em setembro de 2023.
- PEDRO DAMIANO. “*Liber Gomorrhanius*”. In: ROLLO, D. **Medieval Writings on Sex between Men**. BRILL, 2022.
- PEDRO DAMIANO. “*Liber Gomorrhanius*”. In: **The Book of Gomorrah – An eleventh century treatise against Clerical Homosexuality Practices**. Tradução, introdução e notas por Peter J. Payer. Ontario, 1982. p. 50.
- REINDEL, K (Ed.). **Die Briefe des Petrus Damiani: Volume 1-4**. Munique, MGH, 1983.
- PEDRO DAMIANO. *Opusculum 43: De laude flagellum*. In: MIGNE, J.-P. **Patrologia Latina**. Vol. 144. Paris: J.-P. Migne, 1844-1855, p.679–85.

Anselmo da Cantuária

- S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi: Opera omnia, 6 vols*. Edimburgo: Thomas Nelsons and Sons, 1946.
- EADMER, *Vita Sancti Anselmi*. Edited with Introduction, Notes and Translation by R. W. Southern. Londres: Thomas Nelsons and Son LTD. 1962.

Elredo de Rievaulx

- AELRED DE RIEVAULX; AYTO, J.; BARRATT, A. **Aelred of Rievaulx’s “De institutione inclusarum”**: two English versions. London; New York; Toronto: Oxford University Press, 1984.
- Aelredi Rievallensis Opera Omnia, 1 Opera Ascetica, Spirituali Amicitia*. ed. Anselm Hoste e C.H. Talbot, CCCM 1, Turnhout: Brepols, 1971.
- ELREDO DE RIEVAULX. **Mirror of Charity**. Cistercian Publications, 1990.
- ELREDO DE RIEVAULX. **Spiritual Friendship**. Cistercian Publications, 2010.
- WALTER DANIEL. *Vita Ailredi Abbatis Rievall*. Translated from Latin with Introduction and notes by F. M. Powiche. Thomas Nelsons and Sons, 1950.

Demais fontes

- ALAN DE LILLE. **The Plaint of Nature**. Pontifical Institute of Medieval Studies. Toronto, 1980.
- BÍBLIA. Português. Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.
- BONIZO. **Liber de vita christiana**. 2., unveränd. Aufl ed. Hildesheim: Weidmann, 1998.
- BURCARDO DE WORMS. “Corrector Sive Medicus” In: GAGNON, F. **Le Corrector sive Medicus de Burchard de Worms (1000-1025)**: présentation, traduction et commentaire ethno- historique. Université de Montréal, 2010.
- CASSIANO. **Collationes**. Ed. M. Petschenig. CSEL, vol. XIII. Viena: Tempsky, 1886.
- EADMER. **Historia Novorum in Anglia: Et, Opuscula Duo de Vita Sancti Anselmi Et Quibusdam Miraculis Ejus**. Cambridge University Press, 2012.
- JERÔNIMO. **Commentaria in Hiezechielem**. Edição por Francis Glorie. Corpus Christianorum Series Latina, vols. 75-75A. Turnhout: Brepols, 1964.
- JÚNIOR, A. A. B.; BIRRO, R. M.. *O Corrector Sive Medicus (Ou Corrector Burchardi, Ou Ainda De Poenitentia, C.1000-1025) De Burcardo De Worms (C.965-1025): Apresentação E Tradução Dos Capítulos 1-4, Além Das “Instruções” De Penitência 001 A 095*. **Revista Signum**, 2016.
- Memorials of Saint Dunstan**, ed. William Stubbs. Rolls Series, n. 63: London, 1874, 'Auctore B', ch. 9.
- MIGNE, J.-P. **Patrologia Latina**. Vol. 14. Paris: J.-P. Migne, 1844-1855.
- MIGNE, J.-P. **Patrologia Latina**. Vol. 145. Paris: J.-P. Migne, 1844-1855.
- MIGNE, J.-P. **Patrologia Latina**. Vol. 22. Paris: J.-P. Migne, 1844-1855.
- MIGNE, J.-P. **Patrologia Latina**. Vol. 75. Paris: J.-P. Migne, 1844-1855.
- PHILO DE ALEXANDRIA. **Questions and Answers on Genesis**. Translated from the ancient Armenian version of the original Greek by Ralph Marcus. Cambridge: Harvard University Press, 1953.
- REGINO DE PRÜM, “De ecclesiasticis disciplinis” In: Migne, J.-P. **Patrologia Latina**. Vol. 132. Paris: J.-P. Migne, 1844-1855.
- SANTO AGOSTINHO. **A Cidade de Deus I**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2016.
- SANTO AGOSTINHO. **A Cidade de Deus II**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.
- SANTO AGOSTINHO. **A Cidade de Deus III**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018.
- SANTO AGOSTINHO. **Confissões**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- SANTO AGOSTINHO. De ciuitate Dei. **Corpus Christianorum Series Larina**, vols. 47–48, Turnhout: Brepols, 1955.

Estudos consultados

- AUSTIN, G. **Shaping church law around the year 1000: the Decretum of Burchard of Worms**. Aldershot: Ashgate, 2009.
- BAILEY, D. S. **Homosexuality and the western Christian tradition**. Repr. of the 1955 ed. by Longmans, Green, London ed. Hamden, Conn.: Archon Books, 1975.
- BAILEY, M., PILLARD, R. “A genetic study of Male Sexual Orientation”. **Arch Gen Psychiatry**— Vol 48, December 1991, p. 1089-1096.
- BOSWELL, J. **Christianity, Social Tolerance and Homosexuality**. Chicago University Press, 1981.

BANNISTER, E. A. 'A monastic ark against the current flood': the manuscripts of Peter Damian at the Abbey of Montecassino. **European Review of History: Revue europeenne d'histoire**, v. 17, n. 2, p. 221–240, abr. 2010.

BEACH, A. I.; COCHELIN, I. (EDS.). **The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West**. 1. ed. Cambridge University Press, 2020.

BLUMENTHAL, U.-R. **Papal Reform and Canon Law in the 11th and 12th Centuries**. Variorum Collected Studies Series, I.23–48. Norfolk, 1998.

BOQUET, D. **L'ordre de l'affect au Moyen âge: autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx**. Caen: Publications du CRAHM, 2005.

BOQUET, D. **L'ordre de l'affect au Moyen Âge**. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx. Publications du CRAHM, Caen, 2005.

BOQUET, D. PIROSKA, N. **Medieval Sensibilities: A History of Emotions in the Middle Ages**. Polity Press, 2018.

BOQUET, D.; NAGY, P. **Medieval sensibilities: a history of emotions in the middle ages**. Cambridge ; Medford, MA: Polity, 2018.

BOSWELL, J. **Christianity, social tolerance, and homosexuality: gay people in Western Europe from the beginning of the Christian era to the fourteenth century**. Chicago ; London: University of Chicago Press, 1980.

BOSWELL, J. Revolutions, Universals and Sexual Categories. **Salmagundi**, n. 58/59, p. 89–113, 1982.

BOVO, C. R. No âmago da epistolografia medieval: tipologia epistolar e política na correspondência de Pedro Damiano (1040-1072). **História (São Paulo)**, v. 34, n. 2, p. 263–285, dez. 2015.

BOVO, C. R. O combate à simonia na correspondência de Pedro Damiano: uma retórica reformadora do século XI? **Anos 90**, v. 20, n. 38, 12 set. 2013.

BRENT, P., "Homosexuality", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Spring 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/homosexuality/>>.

BRIAN, N. "Aelred of Rievaulx's appropriation of Augustine: A window on two views of friendship and the monastic life. **Cistercian Studies Quarterly**; 2002.

BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A. **A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament**. Oxford, 1952.

BRUNDAGE, J. A. **Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe**. Chicago: University of Chicago Press, 1987

BROWN, P. **Corpo E Sociedade - O Homem, a Mulher E a Renuncia Sexual No Inicio Do Cristianismo**. Zahar, 2021.

BROWN, P. **Corpo e Sociedade**. Ed. Zahar, 1990.

BULLOUGH, V. **Homosexuality: A History: From Ancient Greece to Gay Liberation**. New York: New American Library, 1979.

BURDEN, J. Reading Burchard's *Corrector*: canon law and penance in the High Middle Ages. **Journal of Medieval History**, v. 46, n. 1, p. 77–97, 1 jan. 2020.

BURGER, G.; KRUGER, S. F. (EDS.). **Queering the Middle Ages**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001.

BURGWINKLE, B. Queer Theory and the Middle Ages. In: **French Studies**, Vol. LX, No I, 79-88, 2006.

BURGWINKLE, W. E. **Sodomy, masculinity, and law in medieval literature: France and England, 1050 - 1230**. Cambridge New York Melbourne Madrid Cape Town Singapore São Paulo Delhi: Cambridge University Press, 2004.

BURGWINKLE, W. Visible and Invisible Bodies and Subjects in Peter Damian. In: MILLS, R., CAMPBELL, E. **Troubled Vision: Gender, Sexuality and Sight in Medieval Text and Image**. Palgrave Macmillan, 2004, pp. 47-62.

BURTON, J. **Monastic and Religious Orders In Britain 1000-1300**. Cambridge University Press, 1994.

BYNUM, C. **Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages**. University of California Press, 1982.

CADDEN, J. **Meanings of Sex Difference in the Middle Ages: medicine, science and culture**. Cambridge University Press, 1993.

CADDEN, J. **Nothing Natural is Shameful: sodomy and science in Late Medieval Europe**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013.

CAMPBELL, E.; MILLS, R. (EDS.). **Troubled Vision: Gender, Sexuality, and Sight in Medieval Text and Image**. New York: Palgrave Macmillan US, 2004.

CANATELLA, H. M. Friendship in Anselm of Canterbury's Correspondence: Ideals and Experience. **Viator**, v. 38, n. 2, p. 351–367, jan. 2007.

CARDEN, M. **Sodomy: a history of a Christian biblical myth**. London: Equinox, 2004.

CHEATHAM, K. "They Hasten toward Perfection: Virginal & Chaste Monks in the High Middle Ages" Tese de doutorado em Estudos da Religião, Universidade de Toronto, 2010,

CHIFFOLEAU, J. "*Ecclesia de Occultis Non Iudicat?* L'eglise, le secret, l'occulte du XIIe au XVe siècle". **CIHAM** - Histoire, Archéologie et Littératures des mondes chrétiens et musulmans médiévaux, 2006.

CHIFFOLEAU, K., "*Contra naturam*. Une approche casuistique de la nature au XIIIe-XIVe siècle". The Theatre of Nature, *Micrologus*. **Nature Sciences and Medieval Societies**, 1996, pp. 265-312.

CLARK, A. **Desire: a history of European sexuality**. 2nd edition ed. London New York: Routledge, 2019.

CONSTABLE, G. "Aelred of Rievaulx And The Nun Of Watton: An Episode In The Early History Of The Gilbertine Order". **Studies in Church History Subsidia**. 1978, pp.205-226.

CONSTABLE, G. **Letters and Letter-Collections**. Brepols, 1976.

DINSHAW, C. **Getting medieval: sexualities and communities, pre- and postmodern**. Durham, NC: Duke University Press, 1999.

DOMENICI, T., LESSER, R. **Disorienting Sexuality: Psychoanalytic Reappraisals of Sexual Identities**. Routledge, 1995.

- DOSE, R. **Magnus Hirschfeld: The Origins of the Gay Liberation Movement.** Monthly Review Press, 2014.
- FOUCAULT, M. **História da Sexualidade.** São Paulo: Paz e Terra, 2013, 4 vols.
- HALPERIN, D (ed.). **Before Sexuality.** Princeton University Press, 1990, p. 3.
- HOFFMAN, M. A. SWAAB, D. F. “An enlarged suprachiasmatic nucleus in homosexual men” Elsevier: **Brain Research**, 537 (1990) 141-148.
- HU, Stella, et al. “Linkage between sexual orientation and chromosome Xq28 in males but not in females”. **Nature genetics**, volume 11, november 1995, pp. 248-256.
- JORDAN, M. D. **The Invention of Sodomy in Christian Theology.** University of Chicago Press, 1999.
- DUNNE, B. W. Homosexuality in the Middle East: An Agenda for Historical Research. **Arab Studies Quarterly**, v. 12, n. 3/4, p. 55–82, 1990.
- DUTTON, M. **A companion to Aelred of Rievaulx (1110-1167).** BRILL, 2017.
- ELLIOTT, D. **Fallen bodies: pollution, sexuality, and demonology in the Middle Ages.** Philadelphia, Pa: PENN, Univ. of Pennsylvania Press, 1999.
- ELLIOTT, D. **The corrupter of boys: sodomy, scandal, and the medieval clergy.** Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2020.
- FRIDOLIN DRESSLER. **Petrus Damiani. Leben und Werk.** [s.l: s.n.].
- GANNA, A. *et al.* “Large-scale GWAS reveals insights into the genetic architecture of same-sex sexual behavior”. **Science**, 882, 2019.
- GLENN W. OLSEN. Anselm and Homosexuality. **Anselm studies**, 1988.
- GOODICH, M. (ED.). **Other Middle Ages: witnesses at the margins of medieval society.** Philadelphia, Penn: University of Pennsylvania Press, 1998.
- GOODICH, M. **The Unmentionable Vice: Homosexuality in the Later Medieval Period.** Santa Barbara: Ross-Erikson, 1979.
- GOODRICH, M. Sodomy in Medieval Secular Law. **Journal of Homosexuality**, v. 1, n. 3, p. 295–302, 20 jun. 1976.
- HADLEY, D. M. (ED.). **Masculinity in medieval Europe.** London: Longman, 2002.
- HALLIER, A. OCSO **The Monastic Theology of Aelred Of Rievaulx: an Experiential Theology.** Translated by Columban Heaney OCSO with a special introduction by Thomas Merton. Translations from Aelred's works by Hugh McCaffery OCSO. Irish University Press, 1969.
- HALLIER, A. **The Monastic Theology of Aelred of Rievaulx.** Shannon: Irish University Press, 1969.
- HALPERIN, D. M.; WINKLER, J. J.; ZEITLIN, F. I. (EDS.). **Before sexuality: the construction of erotic experience in the ancient Greek world.** Princeton, N.J: Princeton University Press, 1990.
- HASELDINE, J. **Friendship in Medieval Europe.** Stroud (GB): Sutton publ, 1999.
- HASELDINE, J. P. Friendship Networks in Medieval Europe: New models of a political relationship. **AMITY: The Journal of Friendship Studies**, v. 1, p. 69–88, 2013.

HASELDINE, J. Understanding the language of *amicitia*. The friendship circle of Peter of Celle (c. 1115–1183). **Journal of Medieval History**, v. 20, n. 3, p. 237–260, jan. 1994.

HERBERT, K. **Peace-weavers and shield-maidens: women in early English society**. Hockwold-cum-Wilton, Norfolk, England: Anglo-Saxon Books, 1997.

HOFFMAN, M. A. SWAAB, D. F. “An enlarged suprachiasmatic nucleus in homosexual men” Elsevier: **Brain Research**, 537, 1990, pp. 141-148.

HOSTE, A. **Bibliotheca Aelrediana: a survey of the manuscripts, old catalogues, editions and studies concerning St. Aelred of Rievaulx**. Steenbrugis: Hagae Comitatus, 1962.

J. J. RYAN. **Saint Peter Damiani and His Canonical Sources**. [s.l.] Brepols, 1956. v. 2

JAEGER, C. S. **Ennobling love: in search of a lost sensibility**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999.

JAGOSE, A. **Queer theory: an introduction**. New York: New York University Press, 1996.

JORDAN, M. D. **The invention of sodomy in Christian theology**. Chicago (Ill.): the University of Chicago press, 1997.

KARRAS, R. **From Boys to Men: Formations of Masculinity in Late Medieval Europe**. University of Pennsylvania Press, 2002.

KARRAS, R. M. “Friendship and Love in the lives of two twelfth-century English saints”. **Journal of Medieval History** 14 (1988) p. 311.

KARRAS, R. M. Friendship and love in the lives of two twelfth-century English saints. **Journal of Medieval History**, v. 14, n. 4, p. 305–320, jan. 1988.

KARRAS, R. M. **Sexuality in Medieval Europe: doing unto others**. 3rd edition ed. London New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2017.

KARRAS, R. M. **Sexuality in Medieval Europe: Doing unto others**. Routledge, 2017.

KARRAS, R. M. The Regulation of “Sodomy” in the Latin East and West. **Speculum**, v. 95, n. 4, p. 969–986, 1 out. 2020.

KARRAS, R. **Thou Art the Man: The Masculinity of David in the Christian and Jewish Middle Ages**. University of Pennsylvania Press, 2021.

KARRAS, R., BENNET, J. **The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe**. Oxford University Press, 2013.

KENNEDY, H. "Karl Heinrich Ulrichs: First Theorist of Homosexuality". In: ROSARIO, V. (ed) **Science and Homosexualities**. Nova York: Palgrave, 1997.

KEUFLER, M. (ed.) **The Boswell Thesis: Essays on Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality**. Chicago University Press, 2005.

KNOWLES, D. **The Monastic Order in England: a history of its development from the times of St Dunstan to the Fourth Lateran Council, 940-1216**. 1. paperback ed.; [Reprint of the] 2. ed. 1963 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

KNOWLES, D. **The Monastic Order in England**. Cambridge University Press, 1963.

KNUDSEN, C. D. **Naughty Nuns and Promiscuous Monks: Monastic Sexual Misconduct in Late Medieval England**. 2012.

KOLVE, V. A. Ganymede/Son of Getron: Medieval Monasticism and the Drama of Same-Sex Desire. *Speculum*, v. 73, n. 4, p. 1014–1067, out. 1998.

LAQUEUR, T. **Inventando o Sexo**. Corpo e gênero dos Gregos à Freud. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

LEVAY, S. **Gay, Straight, and the Reason Why: The Science of Sexual Orientation**. Oxford University Press, 2017.

LECLERCQ, J. **Monks and love in twelfth-century France: psycho-historical essays**. Oxford : New York: Clarendon Press ; Oxford University Press, 1979.

LECLERCQ, J. **O amor às letras e o desejo de Deus: iniciação aos autores monásticos da idade média**. [s.l.] Paulus Editora, 2022.

LECLERCQ, J. **Saint Pierre Damien**, ermite et homme d'eglise. Uomini e dottrine, VIII. Roma, 1960.

LITTLE, L. “The Personal Development of Peter Damian” in: CHESTER, W., MCNAB, B., RUIZ, T. (ed.) **Order and Innovation in the Middle Ages: Essays in Honor of Joseph R. Strayer**. Princeton University Press, 2015, p. 330 – 355.

LEYSER, C. “Cities of the Plain: The Rhetoric of Sodomy in Peter Damian’s Book of Gomorrah,” **Romanic Review** 86 (1995): 191–212.

LEYSER, C. Cities of the plain: The rhetoric of sodomy in Peter Damian’s “Book of Gomorrah”. **Romanic Review**, v. 86, n. 2, p. 191, mar. 1995.

LINEHAN, P. (ED.). **The medieval world**. Londres: Routledge, 2007.

LITTLE, L. K. The Personal Development of Peter Damian. Em: JORDAN, W. C.; MCNAB, B.; RUIZ, T. F. (Eds.). **Order and Innovation in the Middle Ages: Essays in Honor of Joseph R. Strayer**. [s.l.] Princeton University Press, 2015. p. 317–342.

LOCHRIE, K., McCracken, P., SCHULTZ, J. (ed.). **Constructing Medieval Sexuality**. University of Minnesota Press, 1997.

MILLS, R., CAMPBELL, E. **Troubled Vision: Gender, Sexuality and Sight in Medieval Text and Image**. Palgrave Macmillan, 2004, pp. 47-62.

MANSFIELD, M. C. **The humiliation of sinners: public penance in thirteenth-century France**. 1. printing, Cornell paperbacks ed. Ithaca, N.Y.: Cornell Univ. Press, 2005.

MCDONIE, R. J. Mysterious Friends in the Prayers and Letters of Anselm of Canterbury. Em: CLASSEN, A.; SANDIDGE, M. (Eds.). **Friendship in the Middle Ages and Early Modern Age**. [s.l.] DE GRUYTER, 2011. p. 309–348.

MCGINN, B. **The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism**, vol. 2, The Growth of Mysticism, 5 vols. New York, 1994.

MCGUIRE, B. P. “Love, friendship and sex in the eleventh century: The experience of Anselm”. **Studia Theologica - Nordic Journal of Theology**, 2010.

MCGUIRE, B. P. **Brother and lover: Aelred of Rievaulx**. New York: Crossroad, 1994.

MCGUIRE, B. P. **Friendship and Community: The Monastic Experience 350–1250**. Kalamazoo, 1988.

MCGUIRE, B. P. **Friendship and community: the monastic experience 350-1250**. Kalamazoo, Mich: Cistercian publ, 1988.

MCGUIRE, B. P. Love, friendship and sex in the eleventh century: The experience of Anselm. **Studia Theologica - Nordic Journal of Theology**, v. 28, n. 1, p. 111–152, jan. 1974.

MCGUIRE, B. P. Sexual awareness and Identity in Aelred of Rievaulx (1110-67). **The American Benedictine Review**, 45:2, Junho, 1994, pp. 184-226.

MCNEILL, J. J. **The church and the homosexual**. 4. ed ed. Boston: Beacon Press, 1993.

MCNEILL, J. T.; GAMER, H. M. (EDS.). **Medieval handbooks of penance: a translation of the principal libri poenitentiales and selections from related documents**. Repr. [d. Ausg.] 1938 ed. New York, NY: Columbia Univ. Pr, 1990.

MCNEILL, J. **The Church and the Homosexual**. Kansas City: Sheed, Andrews and McMeel, 1976.

MEWS, C. J. Cicero and the Boundaries of Friendship in the Twelfth Century. **Viator**, v. 38, n. 2, p. 369–384, jan. 2007.

MICHAEL GLEDHILL. Peter Damian and ‘the World’: Asceticism, Reform and Society in Eleventh-Century Italy. **King’s College London**, [s.d.].

MICHEL FOUCAULT. **A Arqueologia do Saber**. [s.l.] Editora Forense, 2011.

MICHEL FOUCAULT. **História da sexualidade 4: as confissões da carne**. [s.l.] Editora Paz e Terra, 2021a.

MICHEL FOUCAULT. **História da sexualidade: vol.1: a vontade de saber**. [s.l.] Editora Paz e Terra, 2021b.

MICHEL FOUCAULT. **História da sexualidade: vol.2: o uso dos prazeres**. [s.l.] Editora Paz e Terra, 2021c.

MICHEL FOUCAULT. **História da sexualidade: vol.3: o cuidado de si**. [s.l.] Editora Paz e Terra, 2021d.

MILLS, R. **Seeing sodomy in the Middle Ages**. Chicago: The University of Chicago Press, 2015.

MOORE, R. I. **The Formation of a Persecuting Society**. Blackwell Publishing, 2007.

MURRAY, A. Confession before 1215. **Transactions of the Royal Historical Society**, v. 3, p. 51, 1993.

NOELL, B. **Aelred of Rievaulx’s Appropriation of Augustine: A Window on Two Views of Friendship and the Monastic Life**. v. 37, 2002.

NOORT, E.; TIGCHELAAR, E. J. C. (EDS.). **Sodom’s sin: Genesis 18-19 and its interpretations**. Leiden ; Boston: Brill, 2004.

O’ROUKE, Michael “Becoming (queer) Medieval: Queer Methodologies in Medieval Studies: Where are we now?”. **International Congress of the European Middle Ages**, University of Leeds, UK, July 2002, p. 9-14.

O’ROURKE, M. Becoming (Queer) Medieval: Queer Methodologies in Medieval Studies: Where are We Now? **Medieval Feminist Forum**, v. 36, p. 9–14, set. 2003.

OLSEN, G. W. **Of sodomites, effeminate, hermaphrodites, and androgynes: sodomy in the age of Peter Damian**. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2011.

OLSEN, R. J. "A queer little book: an examination of the reception of Peter Damian's *Liber Gomorrhianus* by the papacy and the canonical tradition" **Viator** 49 No. 2 (2018) 89–110.

PAYER, P. J. **Sex and the penitentials: the development of a sexual code, 550-1150**. Toronto ; Buffalo: University of Toronto Press, 1984.

PAYER, P. J. **The bridling of desire: views of sex in the later Middle Ages**. Toronto: University of Toronto Press, 1993.

PORÉE, A. **Histoire de L'Abbaye du Bec**, 2 vols., 1901.

ROBERT, A. (dir.), **Une histoire de l'homosexualité**. Paris: Seuil, 2006.

ROSARIO, V. A. (ED.). **Science and Homosexualities**. New York: Routledge, 1997.

ROSENWEIN, B. H. **Emotional communities in the early Middle Ages**. First printing, Cornell paperbacks ed. Ithaca, NY: Cornell Univ. Press, 2007.

SCANLON, L. Unmanned men and eunuchs of God: Peter Damian's "*Liber Gomorrhianus*" and the sexual politics of papal reform. **New medieval literatures**, v. 2, p. 37–64, 1998.

SCHULTZ, J. A. Heterosexuality as a Threat to Medieval Studies. **Journal of the History of Sexuality**, v. 15, n. 1, p. 14–29, 2006.

SOUTHERN, R. W. **Saint Anselm and his biographer: a study of monastic life and thought 1059-c.1130**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

SOUTHERN, R. W.; ANSELM. **Saint Anselm: a portrait in a landscape**. 6. print ed. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2004.

STEHLING, T. To Love a Medieval Boy. **Journal of Homosexuality**, v. 8, n. 3–4, p. 151–151, 18 maio 1983.

STURGES, R. S. **Dialogue and deviance: male-male desire in the dialogue genre (Plato to Aelred, Plato to Sade, Plato to the postmodern)**. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

SULLIVAN, N. **A critical introduction to queer theory**. New York: New York University Press, 2003.

THÉRY, J. « Innommables abominations sodomitiques » : les débuts de la persécution. Autour de l'une des premières sentences conservées (justice épiscopale d'Albi, 1280). **Cahiers de Fanjeaux**, v. 52, 2019.

THOMSON, R. M. (ED.). **The life of Gundulf, Bishop of Rochester**. Toronto: published for the Centre for Medieval Studies by the Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1977.

TURNER, W. B. **A genealogy of queer theory**. Philadelphia: Temple University Press, 2000.

VAUGHN, S. N. Saint Anselm and His Students Writing about Love: A Theological Foundation for the Rise of Romantic Love in Europe. **Journal of the History of Sexuality**, v. 19, n. 1, p. 54–73, 2010.

VAUGHN, S. N. **St. Anselm and the handmaidens of God: a study of Anselm's correspondence with women.** Turnhout: Brepols, 2002.

VERCELLONE, C. *Variae Lectiones Vulgatae Latinae Bibliorum Editionis.* Nabu Press, 2012.

WILMART, A. Une lettre de S. Pierre Damien à l'impératrice Agnès. **Revue Bénédictine**, v. 44, n. 1–4, p. 125–146, jan. 1932.