

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

ALEXEY DODSWORTH MAGNAVITA

**Do Céu aos Genes:  
Transições epistêmicas, anomalias cosmológicas e suas  
inquietações éticas – uma interlocução foucaultiana**

SÃO PAULO  
2013

ALEXEY DODSWORTH MAGNAVITA

**Do Céu aos Genes:  
Transições epistêmicas, anomalias cosmológicas e suas  
inquietações éticas – uma interlocução foucaultiana**

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação da Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, como exigência parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Política e Ética.

Orientador: Professor Dr. Renato Janine Ribeiro.

SÃO PAULO

2013

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação Serviço de Biblioteca e Documentação  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo  
MM196d c

Magnavita, Alexey Dodsworth. Do Céu aos Genes: Transições Epistêmicas,  
Anomalias Cosmológicas e suas Inquietações Éticas - Uma Interlocução Foucaultiana / Alexey  
Dodsworth Magnavita ; orientador Renato Janine Ribeiro. - São Paulo, 2013.  
173 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São  
Paulo. Departamento de Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

1. Epistemologia. 2. Cosmologia. 3. Ética. 4. Anomalia. 5. Anormal. I. Ribeiro, Renato Janine,  
orient. II. Título.

*Aos anormais, monstros, híbridos, mutantes, desviantes, aberrações, polimorfos e transumanos, lhes dedico este trabalho e repito a pergunta do coelho-monstro a Donnie Darko: "why are you wearing that stupid man suit?"*

## AGRADECIMENTOS

À professora Yolanda Glória Gamboa Muñoz, que em 2007 me insuflou com o vírus do gosto por Foucault na metade da minha graduação em Filosofia. Eu, que jamais o tinha lido, fui a ele apresentado com a delicadeza de uma amiga que me apresenta a um amigo. Ao que parece, segundo depoimentos, este sentimento de “ser um velho amigo de infância” do filósofo em torno do qual trabalhamos numa dissertação parece ser algo recorrente, de modo que não devo estar louco. Ao menos, não muito.

Ao meu orientador, Renato Janine Ribeiro. Melhor orientador eu não poderia ter: crítico e justo de uma forma que é tão difícil de encontrar, que parece algo de outro Universo. Se as utopias ainda não existem, ao menos se realizam no espaço de suas aulas.

Aos meus professores, em especial a Carlos Linhares (“*once upon a time*”... você vê? Terminei filosofando!), Sônia Dion e Marcus Orione, que me incutiram tanta paixão com suas aulas.

Um agradecimento especial vai para diversas pessoas que, por deliciosas sugestões de leitura, possibilitaram a realização deste trabalho. Aos meus tios Pasqualino Magnavita, Maria Luigia Magnavita (*in memoriam*) e aos amigos Angela Schaun, Kátia Lins, Marcelo Lago, Henriete Fonseca, Rosana Pocinho e Eli Vieira. A todos vocês meu muito obrigado pelas indicações de livros! Tudo foi se juntando caoticamente e, no final, não é que fazia sentido?

Aos meus amigos, ótimos interlocutores. Vocês são tantos que seria preciso um capítulo inteiro para enumerá-los. Mas um agradecimento especial vai para meus colegas de graduação na Universidade São Judas Tadeu: vocês tornaram toda a nossa viagem uma aventura muito divertida! Para Alessandra Batista e Carol Bottacin vai um abraço em especial, pelas piadas e risadas compartilhadas.

Aos meus familiares, que cozinham para mim enquanto a única coisa que eu fazia era enlouquecer entre letras e livros: Karin Magnavita e Leonardo Chioda. E para Ariel e Clementine, pessoas não-humanas que dormiam sobre meus livros enquanto eu estudava, acrescentando ternura a um processo muitas vezes árduo.

## RESUMO

A presente pesquisa aborda o problema das discontinuidades históricas que deram lugar às mudanças epistêmicas ao longo dos séculos. As rupturas cosmológicas são apresentadas como os “elementos de erosão epistêmica” referidos por Foucault, e apontadas como o gatilho de desencadeamento do conceito de “anomalia”. Das anomalias celestiais aos indivíduos anormais, questões éticas são evocadas como inquietações que antecedem o que Foucault descreve como “a morte do homem”.

Palavras-chave: Epistemologia, Cosmologia, Anomalia, Anormal, Ética.

## **ABSTRACT**

This research deals with the problem of historical discontinuities that have given rise to epistemic changes through the centuries. Cosmological ruptures are presented as the "elements of epistemic erosion" mentioned by Foucault, and identified as unleashing triggers of the "anomaly" concept. From heavenly anomalies to abnormal individuals, ethical issues are raised as concerns that precede what Foucault describes as "the death of man".

Keywords: Epistemology, Cosmology, Anomaly, Abnormal, Ethics.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>11</b>
<b>1. DESASTRE</b> .....	<b>13</b>
1.1. O Céu dos antigos .....	14
1.2. O gradual fim da Cosmologia aristotélico-ptolomaica .....	20
1.3. Mapeamento da anomalia .....	24
1.3.1. A anomalia e o anormal no século XVI .....	26
1.3.2. A anomalia e o anormal no século XVII .....	28
1.3.3. A anomalia e o anormal no século XVIII .....	33
1.3.4. A anomalia e o anormal no século XIX .....	37
1.3.5 A anomalia e o anormal no século XX .....	42
1.4. Uma possível resposta à questão foucaultiana: erosões que vêm de fora .....	43
<b>2. DEFORMIDADE</b> .....	<b>51</b>
2.1. O monstro: encruzilhada viva de dois mundos .....	53
2.2. Doença de hoje, sagrado de ontem .....	58
2.3. Os monstros que reúnem vida e morte e as crianças expostas .....	65
2.4. A fundação de Roma por uma criança exposta: indícios da adoção de um sistema astronômico heliocêntrico pré-copernicano .....	70
2.4.1. A concepção dos filhos de Marte .....	71
2.4.2. Nascimento dos gêmeos semidivinos .....	75
2.4.3. A fundação de Roma: indícios de heliocentrismo .....	77
<b>3. DESVIO</b> .....	<b>85</b>
3.1. Alimento para Moloch .....	87
3.2. A ordenação absoluta da episteme renascentista: nada a corrigir, tudo a tolerar .....	89
3.3. O domínio mágico sobre o Céu .....	91
3.4. A vingança do Céu .....	96

3.5. <i>Scientia sexualis</i> .....	98
3.5.1. <i>Scientia sexualis macrocosmica</i> .....	107
3.5.2. <i>Scientia sexualis microcosmica</i> .....	113
3.8. A vontade de saber .....	119
<b>4. DESTINO</b> .....	130
4.1. O conflito político entre nominalismo e realismo .....	132
4.2. Os julgamentos dobrados .....	137
4.3. A guerra nominalista das palavras .....	139
4.4. Programas abertos para uma ética diferencial .....	148
4.5. O Arco de Íris e a utopia comunal cristã .....	153
4.6. A morte do homem .....	156
4.7. Heterotopias .....	158
4.8. Destino: novos Céus e Terras, novos dilemas e perigos .....	160
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	168

## INTRODUÇÃO

Embora dissertações de mestrado não tenham na originalidade uma obrigação, procuro apresentar no presente trabalho alguns possíveis acréscimos no que concerne às pesquisas realizadas pelo filósofo francês Michel Foucault em torno da problemática da anomalia e dos anormais e das discontinuidades que possibilitaram as mudanças epistemológicas ao longo dos séculos.

No primeiro capítulo, procuro demonstrar não serem apenas três elementos e sim quatro os que constituem o plano genealógico da anomalia e do anormal. Ao monstro humano, ao indivíduo a corrigir e ao onanista (o trio de elementos apresentado por Foucault em sua obra “*Os Anormais*”, de 1975), faço acrescentar um quarto elemento: o Céu da nova astronomia. Valendo-me da ferramenta gráfica *Google Ngram Viewer*, identifico a incidência da palavra “anomalia” em publicações ao longo dos séculos e procuro demonstrar como ela irrompe e ganha poder dentro do contexto das revoluções paradigmáticas envolvendo a nova cosmologia, ultrapassa sua “coisa” original (a estrutura celeste) e passa a – paulatinamente – atravessar os seres. Defendo uma hipótese: desamparado diante de um céu não mais perfeito e ordenado, angustiado diante de anomalias extraterrestres contra as quais nada pode fazer, o ser humano projeta as anormalidades no plano humano, tentando assim corrigir o mundo e apaziguar sua orfandade do antigo Cosmo.

O segundo capítulo é dedicado a corroborar as observações de Foucault sobre como a figura do “monstro” só se torna “anormal” a partir do século XIX. Valendo-me de obras astrológicas que remontam aos primeiros séculos da Era Cristã, destaco o monstro como um ser anteriormente integrado a uma norma celestial inerente ao paradigma aristotélico-ptolomaico. Em decorrência da destruição deste Céu, a figura do monstro se converte num anormal e a ética da resignação é abandonada em prol de propostas de cura e correção.

No terceiro capítulo, procuro demonstrar que, ao contrário do que diz Foucault e conforme afirma o historiador inglês John Boswell, o indivíduo que prefere o mesmo sexo já existe com uma essência particular muito antes do século XIX. Apresento os manuais de diagnóstico astrológico, escritos sob a égide de um inatismo genético-cósmico. Tratam-se de obras nas quais é possível identificar capítulos inteiros dedicados a uma “*scientia sexualis*” dos seres sexualmente desviantes. Mas, conforme sustenta Boswell, tal ente cuja essência é diferenciada não era submetido a “práticas de correção” nos primeiros séculos da Era Cristã. Tais práticas surgem paulatinamente no esteio confessional da Igreja Católica, onde num primeiro momento temos “ações a corrigir”. Em seguida, com o avanço da medicina psiquiátrica do século XIX, temos enfim o surgimento de um “ser a corrigir” – e, se antes a “causa” deste desvio era macrocós mica, no século XX se torna microcós mica: do Céu, a “*scientia sexualis*” passa a apelar aos genes.

No quarto e último capítulo, abordo os conflitos entre realismo e nominalismo numa perspectiva não-metafísica, mas política, abordando o fenômeno do levante dos “indivíduos anormais” na segunda metade do século XX e início do século XXI. Procuo demonstrar como tais atores, valendo-se de suas respectivas “anormalidades” e “desvios”, ensaiam a criação de uma ética diferencial capaz de contemplar o que virá após a morte do homem e o surgimento do transumano.

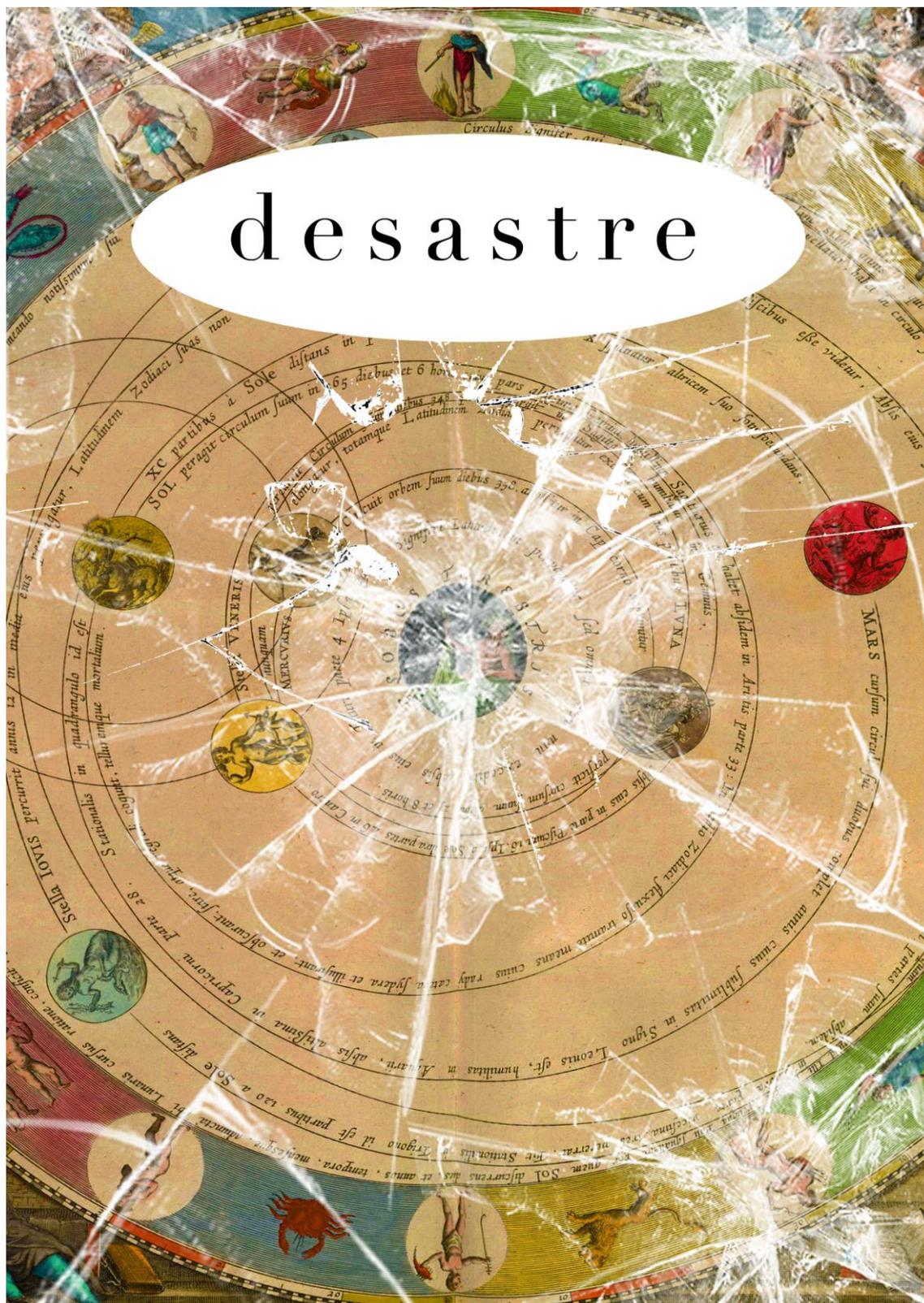


Figura 1: Intervenção sobre o “Planisphaerium Arateum”, 1631. Autor: Andreas Cellarius (1596-1665).  
Fonte: (WIKIPEDIA COMMONS, 2013).

## 1. Desastre

*And new philosophy calls all in doubt,  
The element of fire is quite put out,  
The sun is lost, and th'earth, and no man's wit  
Can well direct him where to look for it.  
And freely men confess that this world's spent,  
When in the planets and the firmament  
They seek so many new; they see that this  
Is crumbled out again to his atomies.  
'Tis all in pieces, all coherence gone,  
All just supply, and all relation;*

John Donne (1572-1631), **Anatomy of the World**

***De como o campo da anomalia, segundo Foucault, foi constituído por três elementos: o monstro humano, o indivíduo a corrigir e o onanista. Acrescento um quarto elemento: o novo Céu do trio Copérnico-Kepler-Galileu. Desamparados diante de um Cosmo repleto de anomalias, as projetamos nos seres e tentamos corrigi-las.***

### **1.1. O Céu dos antigos**

É em sua aula de 22 de janeiro de 1975, transcrita na obra “*Os Anormais*” (FOUCAULT, 2001, p.69-100), que Michel Foucault (1926-1984) apresenta a figura do “monstro”, ao lado do “indivíduo a ser corrigido” e da “criança masturbadora” como os ancestrais genealógicos do “anormal” e das “anomalias”. Esclarece-nos que o “indivíduo anormal” é uma entidade que surge entre os séculos XVIII e XIX e assume grande importância na ciência médica e psiquiátrica desde então. Conforme procurarei demonstrar ao longo deste capítulo, um quarto elemento é parte constituinte da gênese da anomalia, mas não na forma de um ente biológico, e sim do que circunda todos os seres: a nova cosmologia que se institui após as mudanças paradigmáticas perpetradas pelos físicos Nicolau Copérnico (1473-1543), Galileu Galilei (1564-1642) e Johannes Kepler (1571-1630), ao longo dos séculos XVI e XVII. Para discorrer sobre o possível nexos causal entre a nova cosmologia e o surgimento dos anormais, será necessário considerarmos o problema das discontinuidades que deram lugar às mudanças epistemológicas, evidenciando acontecimentos e descobertas cuja natureza colaborou para a erosão dos antigos modelos de pensamento.

Apesar de Foucault ter abordado o problema das transformações epistêmicas em sua obra de 1966, “*As Palavras e As Coisas*”, ele não relaciona a mudança do paradigma celeste no século XVI com o conceito de anomalia sobre o qual discorre em seu livro “*Os Anormais*”, de 1975. Neste capítulo, procuro demonstrar como a ruptura da metafísica aristotélica e da mecânica celeste ptolomaica está diretamente implicada na emergência das anomalias que, oriundas do Céu, invadem a Terra e se apossam dos seres, fazendo surgir a figura do anormal. Tais transformações não tiveram apenas implicações científicas, mas também políticas e éticas, num atravessamento mútuo que nos revela: não há ciência pura, isenta de política, e muito menos as transformações do ideário cosmológico se deram num súbito momento. Implicados que estavam com a política religiosa de sua época, os personagens responsáveis pelas transformações ocorridas ao longo dos séculos XVI e XVII elaboraram uma mudança que foi, acima de tudo, cautelosa e paulatina. Sincronizada a este ritmo, a ideia de “anomalia” irrompe da nova Astronomia e invade o mundo de forma lenta e inexorável.

Recordemo-nos do Céu ptolomaico, herdeiro da metafísica aristotélica: a Terra é centro do Universo, ao redor do qual o Sol, a Lua e os planetas se movem em órbitas

circulares perfeitas. A região situada acima da Lua é absolutamente distinta daquela situada abaixo (chamada de “mundo sublunar”). O mundo terrestre, sublunar, seria composto por matéria vulgar, ordinária e sujeita a mutações, em contraposição à esfera celeste, composta por éter incorruptível - a assim chamada “quintessência”<sup>1</sup>.

O Cosmo aristotélico é, sobretudo, uma realidade onde cada coisa tem seu lugar natural, tanto na Terra como no Céu. A totalidade do “*Ouranós*” se divide em mundo sublunar (a Terra, composta por matéria grosseira sujeita à inconstância e à impermanência) e mundo supralunar (a esfera celeste, onde se manifesta o “*aithér*”, lugar da constância, da perenidade e da incorruptibilidade). No mundo sublunar, a Terra, os corpos cuja natureza (“*physei*”) é leve tenderiam para o alto. Corpos pesados tenderiam para baixo. Os corpos celestes seriam livres de geração, destruição, mudança de qualidade e tamanho, movendo-se em círculos perfeitos, incrustados em esferas de éter. Nada no mundo supralunar teve início ou terá fim e o Universo, apesar de imenso, é finito. Conforme nos explica o professor Eduardo C. B. Bittar (2003, p.446), referindo-se à obra aristotélica “*De Caelo*”:

...o celeste é a mais alta circunferência da abóbada circular na qual se distribuem planetas e estrelas. Lugar do ingerado e do incorruptível, é a morada das coisas que transitam no *aithér*. Na dimensão *extra caelum* nada mais há, nem tempo, nem lugar, nem razão. Na dimensão *intra caelum*, há de haver toda a matéria, toda a corporeidade, e, em consequência, todo o movimento. [...] Não há, portanto, como conceber-se uma nova dimensão que transborde à abrangência totalizante da matéria do *ouranós*. Este é mais um argumento a favor da finitude do Universo. [...] A abóbada é una e limitada; sendo eterna a sua consistência, não obstante a corruptibilidade do engendrado sublunar, o devir e a inconstância heraclitianos, toda a vida e todo o ser se submetem à constância e à perenidade do universo (*tò pantós*). *Ouranós* é, enfim, aquilo que existe sempre.

Nesta cosmologia, a esfericidade é um conceito fundamental. Os corpos celestes seriam, portanto, esféricos, incorruptíveis, perfeitos e de movimento circular. Como exemplo desta projeção da ideia da absoluta perfectibilidade na abóbada celeste, o filósofo da ciência Alexandre Koyré (1862-1964) cita um discurso do matemático e astrônomo inglês Thomas Digges (1546-1595), cujo teor evidencia um céu mais teológico que astronômico:

Não podemos jamais admirar suficientemente essa maravilhosa e incompreensível ordem imensa da obra de Deus, proposta a nossos sentidos: com efeito, a bola da Terra, sobre a qual nos movemos, ao senso comum parece grande, porém comparada com o orbe da Lua é muito pequena; mas comparada ao *Orbis Magnus*, em que está contida, mal

<sup>1</sup> Em cosmologia moderna, a quintessência é uma forma hipotética de energia passível de explicar as observações do Universo em expansão acelerada. Já na metafísica aristotélica, a quintessência era um “quinto elemento”, distinto dos quatro usuais (fogo, terra, ar e água), imune à mudança e à deterioração, encontrado apenas nos corpos celestes. O termo significa literalmente “quinta essência”. No texto, refiro-me à quintessência aristotélica.

conserva uma dimensão sensível, tão maravilhosamente é esse orbe do movimento anual maior do que o pequeno astro escuro em que vivemos. Mas não sendo esse *Orbis Magnus*, como foi declarado antes, senão um ponto em relação à imensidão do céu imóvel, podemos facilmente nos dar conta de quanto é pequeno na obra de Deus este nosso mundo Elemental corruptível, mas não poderemos jamais ser suficientemente capazes de admirar a imensidão do Resto. Especialmente daquele Orbe fixo, adornado de inumeráveis luzeiros e que se estende para o alto em uma altitude Esférica sem fim. Desses luzeiros Celestes deve-se pensar que não percebemos senão aqueles que estão na parte inferior do mesmo Orbe, e que, à medida que se alteiam, parecem de uma quantidade cada vez menor, até que, não sendo nossa visão capaz de ir mais longe, ou de conceber, a maior parte deles permanece invisível para nós, em razão de sua distância espantosa. E bem podemos imaginar que ali se situe a corte gloriosa do grande Deus, sobre cuja obra inacessível e invisível podemos em parte conjecturar a partir desses luzeiros visíveis, e a cuja potência e majestade finitas somente convém um tal lugar infinito, excedendo todos os demais, tanto em qualidade como em quantidade. (DIGGES apud KOYRÉ, 2006, p.35-37)

É importante ressaltar que, mesmo na época de Aristóteles (384 a.C. - 322 a.C.) e até o século XVI, era possível identificar anomalias celestes a olho nu, mas a grande maioria dos filósofos naturais fornecia explicações que, por assim dizer, salvavam as aparências e explicavam tais anomalias como ilusões de ótica ou fenômenos terrestres, mantendo assim a incorruptibilidade do mundo supralunar. Pelo menos três fenômenos distintos poderiam ser utilizados desde aquela época como contestação às teorias aristotélicas de um céu de movimento perfeitamente circular e composto por matéria incorruptível: a cintilação estelar, a observação de cometas e meteoros e a retrogradação dos planetas.

Primeira suposta anomalia: a cintilação estelar. A luz das estrelas parece falhar, se comparada à luz fixa e infalível dos planetas. No que tange à cintilação estelar, Aristóteles (apud BITTAR, 2003, p.489-498) a justifica como uma ilusão de ótica decorrente da distância maior das estrelas, se comparada às distâncias planetárias. A teoria aristotélica evoca a falibilidade dos sentidos humanos e, assim, sustenta a perfeição da matéria celeste.<sup>2</sup>

Segunda suposta anomalia: as estrelas cadentes e cometas. Para Aristóteles (apud BITTAR, 2003, p.489-498), não seriam fenômenos celestes, e sim terrestres (sublunares), restritos à esfera de ação do mundo sublunar. Erupções vulcânicas liberariam restos, e tais vestígios seriam os meteoros.

Explicação similar é dada ao fenômeno dos cometas: de forma alguma a aparição de tais luzes irregulares comprometeria a regularidade perfeitamente circular dos corpos celestes, uma vez que – assim como os meteoros – os cometas não seriam oriundos do

---

<sup>2</sup> O mesmo argumento da “falibilidade dos sentidos” será evocado pelo astrônomo vaticano Christoph Clavius (1538-1612) quando, em 1609, Galileu demonstrou que os corpos celestes eram compostos por matéria comum, e não pelo perfeito éter. Segundo Clavius, o que os telescópios revelavam era uma sofisticada ilusão de ótica causada pelas lentes. O filósofo Cremonini (1550-1631) chegou a se recusar a olhar pelo telescópio, ameaçando levar Galileu à Inquisição.

céu<sup>3</sup>. De fato, os cometas não são inseridos em “*De Caelo*”, e Aristóteles os cita na “*Meteorologica*”. Conforme nos explica o professor Eduardo C. B. Bittar (2003, p.496):

Para Aristóteles, em verdade, os cometas são fruto do processo de ignição das regiões mais altas do mundo sublunar, onde se concentra grande quantidade de exalação seca e quente. A combustão aí ocorrida provoca o que se convém chamar, pela aparência, de cometa, o que varia em intensidade segundo a combinação de variáveis.

Terceira suposta anomalia: a retrogradação dos planetas. Qualquer observador humano constata que, de tempos em tempos, os planetas saem de seu movimento circular supostamente perfeito, passando a se mover para trás. Para explicar este fenômeno e, assim, salvar a tese das órbitas circulares perfeitas, Ptolomeu (90-168) recorre a uma teoria desenvolvida duzentos anos antes da Era Cristã, pelo matemático grego Apolônio de Pérgamo (262 a.C.-194 a.C.). De acordo com esta teoria ptolomaica (apud VAN GENT, 2006, p.6), o movimento dos corpos celestiais era explicado pela combinação de dois movimentos circulares distintos. A órbita maior do planeta foi chamada por Ptolomeu de *deferente* e, na medida em que o planeta a realizava, passava por círculos menores chamados de *epiciclos*. O movimento dos planetas nos pequenos círculos dos epiciclos ao longo do grande círculo deferente deveria ser suficiente para garantir a uniformidade e perfeição do sistema cosmológico mas, ainda assim, irregularidades podiam ser identificadas. A fim de compensar tais discrepâncias entre cálculo e realidade, Ptolomeu deslocou a Terra do centro do círculo deferente, introduzindo outro ponto, chamado *equante*. Se considerarmos os movimentos planetários tomando o equante como centro verdadeiro, os cálculos ptolomaicos correspondiam à realidade observada. No total, Ptolomeu necessitou de 34 (trinta e quatro) círculos distintos para justificar a perfeita circularidade celestial.

O que se verifica como implicação filosófica e teológica, neste paradigma, é a tese da perfeita normalidade e de um sentido pleno que a tudo preenche. Sendo a Terra um reflexo pálido do perfeito Céu, todas as coisas que nela existem têm sentido, ordenação, e mesmo o pior dos eventos terá uma justificativa celeste. Conforme escreve o senador, advogado e astrólogo siciliano Julius Firmicus Maternus (337-350):

---

<sup>3</sup> Cometas são explicados de formas distintas por cada filósofo da antiguidade. Para Anaxágoras (500 a.C. – 428 a.C.) (apud BITTAR, 2003, p.495) e Demócrito (460 a.C. – 370 a.C.) (apud BITTAR, 2003, p.495), seriam conjunções planetárias; para os pitagóricos (apud BITTAR, 2003, p.495), seriam planetas raros, visíveis apenas em longos intervalos de tempo; para Ésquilo (525/524 a.C. – 456/455 a.C.) e Hipócrates de Quios (470 a.C. – 410 a.C.) (apud BITTAR, 2003, p.495), cometas seriam ilusões causadas por reflexão luminosa. Em nenhum dos casos, aventa-se uma hipótese que conteste a perfeita regularidade e circularidade dos corpos do mundo supralunar. O que importa, para todos, é preservar o conceito de perfectibilidade celeste.

Pois a Mente Divina está difundida por todo o corpo do Universo como num círculo, agora fora, agora dentro, e rege e manda em todas as coisas. Concebida por auto fecundação, é preservada pelo eterno movimento feroso para a procriação e preservação de todas as coisas. Nunca abandona este dever por cansaço, mantendo-se a si mesma, o mundo e tudo o que existe no mundo com o seu movimento eterno. A partir desta Alma, os fogos eternos das estrelas realizam a rápida conclusão das suas órbitas, animados pelo poder da Mente Viva. Trazem parte desta alma para os corpos terrenos e, em troca, devolvem-na aos perpétuos fogos da grande Alma. Desta forma, a Alma imortal doa ao frágil corpo terreno a confiança no seu poder. A alma individual corresponde, em todos os aspectos, ao seu autor e fonte, o qual é difundido através de todas as coisas vivas nascidas na Terra e as anima com o fogo divino. Portanto, como somos semelhantes aos planetas, não devemos privá-los dos seus poderes através de argumentos ímpios, visto sermos moldados e criados graças aos seus percursos diários. (MATERNUS, 2001, p.10)

Trata-se, acima de tudo, de uma ética cristã da resignação, cujo terreno já havia sido preparado pelos estoicos e que encontra na Astrologia a sua maior defesa. Assim argumenta Firmicus Maternus (2001, p.13):

Ainda negam o poder do Destino e desprezam a força das estrelas? Não vêem o fim nefasto dos bons, as acções cheias de sucesso dos malvados, a destruição dos inocentes, a segurança dos culpados? Quando o Destino nos determina tudo isso, somos injustos se ainda mantivermos nossa oposição. No final terão que responder como todos estes exemplos vos incitam: o culpado pecou porque o Destino o forçou e o inocente que é condenado é instigado pela Necessidade Fatal.

Ainda que nem todos os astrólogos partilhassem da mesma visão fatalista de Firmicus Maternus<sup>4</sup>, o que os menos fatalistas buscam é respeitar a perfeição dos movimentos celestiais e, a partir do conhecimento astrológico, tentar prevenir malefícios. A Astrologia Helenística, reunindo conceitos mesopotâmicos mesclados à doutrina aristotélica dos elementos, estabeleceu relações entre os quatro elementos do devir sublunar e o conhecimento médico, numa complexa doutrina astrológico-médica conhecida como “iatromatemática”, que perdurou até o século XVI. Esta palavra, oriunda do grego “ιατρομαθηματικων”, significa “cura pela matemática” e é assim descrita por Ptolomeu (1940, p.31-33) em seu “*Tetrabiblos*”<sup>5</sup>:

Reconhecendo, aparentemente, que estas coisas são assim, aqueles que mais avançaram nesta faculdade da arte, os egípcios, uniram totalmente a medicina à predição astronômica. Eles jamais teriam descoberto certos

<sup>4</sup> De fato, Ptolomeu em seu “*Tetrabiblos*” defende a possibilidade de evitar e corrigir os males, ainda que sua defesa evidencie um livre arbítrio mitigado.

<sup>5</sup> Nesta dissertação, valho-me de duas edições do “*Tetrabiblos*”: a tradução do grego para o inglês efetuada em 1940 por F. E. Robbins para a LCL, em Cambridge e a tradução para o português efetuada por Maria Carlota Machado Mendes em 2001 para a SADALSUUD, em Lisboa. Nos textos de teor mais filosófico, utilizo a versão em inglês (que permite o acesso ao texto original em grego); nos de teor técnico-astrológico, utilizo a versão em português.

meios de evitar, desviar ou remediar as condições universais e particulares que acontecem ou se fazem presentes em razão do ambiente, se tivessem qualquer noção de que o futuro não pode ser mudado e alterado. Mas, como assim é, eles dispõem da faculdade de resistir por meios naturais em segundo lugar em relação aos decretos do destino, e atrelaram à possibilidade de prognóstico a sua faculdade útil e benéfica, através do que eles chamam de seus sistemas iatromatemáticos (astrologia médica), para que, por meio da astronomia, possam ter sucesso em aprender as qualidades das temperaturas subjacentes, os eventos que irão ocorrer no futuro por causa do ambiente e as suas causas naturais, baseados no fato de que, sem este conhecimento, quaisquer medidas de ajuda devem falhar na maior parte dos casos, visto as mesmas não serem apropriadas para todos os corpos ou doenças; e, por outro lado, por meio da medicina, através do conhecimento do que é propriamente simpático ou antipático em cada caso, se proceda, na medida do possível, tomar as medidas de precaução contra a doença e prescrever o tratamento infalível para a doença existente.<sup>6</sup>

Ainda que o sistema iatromatemático egípcio pretendesse prevenir ou curar doenças, tais procedimentos médicos não se fundam na proposta de “correção de anormalidades”, posto que elas não existiam. A doença não é uma “condição anormal”, é parte da natureza. Ela é, conforme o original em grego, “*pathos*” (“*παθος*”), sendo suscetível à manipulação por intermédio do que Ptolomeu chama de “ordenações naturais”. Neste paradigma de uma plena harmonia macrocós mica, composta por matéria incorruptível e movimentos circulares perfeitos, não havia espaço para a existência de anomalias e anormalidades. Todas as coisas da natureza integram o plano da perfeita ordenação celestial. Este paradigma nos fala de condições patológicas que integram a natureza, mas não de “seres anormais”. Nada existe que seja fora da norma, pois tudo no mundo sublunar está – como espelho – unido à perfeita ordem cósmica. A “anomalia”, conforme busco demonstrar a seguir, emerge especificamente da ruptura com o paradigma aristotélico-ptolomaico.

## 1.2. O gradual fim da cosmologia aristotélico-ptolomaica

Foram três os grandes golpes perpetrados contra a perfeição e incorruptibilidade celestial, e estão aqui expostos em sua ordem cronológica:

---

<sup>6</sup> Traduzido do inglês: “*Recognizing, apparently, that these things are so, those who have most advanced this faculty of the art, the Egyptians, have entirely united medicine with astronomical prediction. For they would never have certain means of averting or warding off or remedying the universal and particular conditions that come or are present by reason of the ambient, if they had any idea that the future cannot be moved and changed. But as it is, they place the faculty of resisting by orderly natural means in second rank to the decrees of fate, and have yoked the possibility of prognostication as useful and beneficial faculty, through what they call their iatromathematical systems (medical astrology), in order that by means of astronomy they may succeed in learning the qualities of the underlying temperatures, the events that will occur in the future because of the ambient, and their special causes, on the ground that without this knowledge any measures of aid ought for the most part to fail, because the same ones are not fitted for all bodies or diseases (affections); and, on the other hand, by means of medicine, through their knowledge of what is properly sympathetic or antipathetic in each case, they proceed, as far as possible, to take precautionary measures against impeding illness and to prescribe infallible treatment for existing disease.*”

O primeiro golpe, perpetrado por Nicolau Copérnico, retira a Terra da posição de centro do Cosmo, inserindo o Sol no lugar desta. O modelo heliocêntrico foi publicado postumamente, em 1543, e recebeu o título de *“De revolutionibus oribum coelestium”* (*“As revoluções dos orbes celestes”*). Ainda assim, o novo modelo não era melhor que o de Ptolomeu sob o ponto de vista experimental. Copérnico apenas transferiu propriedades terrestres para o Sol: mudou um centro para o outro, mas não atacou as ideias aristotélicas de circularidade perfeita, nem tampouco os aspectos transcendentais da cosmologia antiga, mantendo-se o máximo possível fiel ao modelo cosmológico ptolomaico. Por exemplo: o capítulo IV expressa, por intermédio de seu título, uma afirmação: *“O movimento dos corpos celestes é uniforme, perpétuo e circular ou composto de movimentos circulares”* (COPÉRNICO, 1984, p.25). Neste texto, Copérnico (1984, p.26) – ainda fiel à tese da perfeição circular celestial – argumenta, acerca da aparente irregularidade observada nas órbitas planetárias:

...Convém, não obstante, reconhecer que os seus movimentos<sup>7</sup> são circulares ou compostos de muitos círculos, porque esta irregularidade ocorre de harmonia com uma lei definida e retornos fixos às suas posições originais, o que não poderia acontecer se não fossem circulares.

No mesmo capítulo, Copérnico (1984, p.26-27) atribui à Terra e à ilusão (falibilidade dos sentidos) a razão de quaisquer disparidades, às quais ele se refere como “aparentes”. Como se pode verificar no excerto a seguir, ele procurava defender um dos pontos principais da metafísica aristotélica: a perfeita circularidade dos corpos celestes.

Com efeito, é impossível que por uma só esfera um corpo celeste simples seja movido não uniformemente. Para que tal acontecesse, seria preciso que houvesse inconstância na força motriz, de natureza quer externa quer interna, ou disparidade do corpo em movimento. Mas como à inteligência repugnam ambas estas explicações e é inaceitável atribuir tal coisa a corpos que se encontram estabelecidos numa ordem perfeitíssima, é natural que os seus movimentos, embora regulares, nos apareçam como irregulares, ou porque os pólos dos seus círculos são diferentes (dos da Terra), ou porque talvez a Terra não esteja no centro dos círculos nos quais aqueles se movem, acontecendo que quando observamos a Terra, os percursos destes planetas, por causa das distâncias diferentes, nos pareçam, quando estão mais próximos, maiores do que quando estão mais afastados (como se demonstra na Óptica). [...] Por esta razão julgo necessário, antes de tudo, que diligentemente verifiquemos qual é a relação entre a Terra e o Céu para que, ao desejarmos sondar coisas tão elevadas, não suceda ignorarmos as que estão próximas de nós e por causa desse erro atribuamos ao Céu o que pertence à Terra.

Em decorrência de tantas defesas à perfeita circularidade, Copérnico foi – num sentido técnico - um ptolomaico, ou pelo menos assim sustentam Koyré e Thomas Kuhn

<sup>7</sup> Copérnico se refere, aqui, aos movimentos dos planetas.

(1922-1996) em suas obras. Tanto Koyré (2006, p.9-53) quanto Kuhn (2007, p.93-105) afirmam que as proposições copernicanas são assaz conservadoras, ainda que tenham – em sua época – espalhado perplexidade. Mas, em defesa de Copérnico, vale dizer que este procedimento de apego ao antigo modelo parece se configurar como regra, e não como exceção. Há, sobretudo, uma fidelidade política, filosófica ou religiosa que impede a ciência de ser revolucionária “aos saltos”. Conforme nos explica Kuhn (2007, p.91):

No desenvolvimento de qualquer ciência, admite-se habitualmente que o primeiro paradigma explica com bastante sucesso a maior parte das observações e experiências facilmente acessíveis aos praticantes daquela ciência. Em consequência, um desenvolvimento posterior comumente requer a construção de um equipamento elaborado, o desenvolvimento de um vocabulário e técnicas esotéricas, além de um refinamento de conceitos que se assemelham cada vez menos com os protótipos habituais do senso comum.

É duvidoso, contudo, afirmar que Copérnico não tivesse sequer considerado romper com os modelos cosmológicos de perfeita circularidade. Numa hipótese, ele foi cauteloso diante do que se impunha como uma tradição filosófica sustentada sobretudo pelo temerário poder eclesiástico. Em outra hipótese, Copérnico – como a maioria das pessoas – tentou encaixar suas descobertas no “antigo jogo”, não conseguindo identificar as anomalias por uma deficiência perceptiva que nos seria natural. Vale mais uma vez citar Kuhn, que procura demonstrar o quanto tendemos a ficar cegos diante de anomalias que se infiltram em nossas “tradicionais regras de jogo”. Referindo-se a um experimento psicológico realizado em 1949, Kuhn escreve (2007, p.89-90):

Numa experiência psicológica que merece ser melhor conhecida fora de seu campo original, Bruner e Postman pediram a sujeitos experimentais que identificassem uma série de cartas de baralho, após serem expostos a elas durante períodos curtos e experimentalmente controlados. Muitas das cartas eram normais, mas algumas tinham sido modificadas, como, por exemplo, um seis de espadas vermelho e um quatro de copas preto. Cada sequência experimental consistia em mostrar uma única carta a uma única pessoa, numa série de apresentações cuja duração crescia gradualmente. Depois de cada apresentação, perguntava-se a cada participante o que ele vira. A sequência terminava após duas identificações corretas sucessivas.

Mesmo nas exposições mais breves muitos indivíduos identificavam a maioria das cartas. Depois de um pequeno acréscimo no tempo de exposição, todos os entrevistados identificaram todas as cartas. No caso das cartas normais, estas identificações eram geralmente corretas, mas as cartas anômalas quase sempre identificadas como normais, sem hesitação ou perplexidade aparentes. Por exemplo, o quatro de copas preto era tomado pelo quatro de espadas ou de copas. Sem qualquer consciência da anomalia, ele era imediatamente adaptado a uma das categorias conceituais preparadas pela experiência prévia. [...] Com uma exposição maior das cartas anômalas, os entrevistados começaram então a hesitar e a demonstrar consciência da anomalia. Por exemplo, frente a um seis de espadas vermelho, alguns disseram: isto é um seis de espadas, mas há

algo de errado com ele – o preto tem um contorno vermelho. Uma exposição um pouco maior deu margem a hesitações e confusões ainda maiores, até que, finalmente, algumas vezes de modo repentino, a maioria dos entrevistados passou a fazer a identificação correta sem hesitação.

Todavia, independentemente de não ter conseguido identificar “as cartas anômalas no jogo”, ou ainda que tenha se esforçado conscientemente em prol da sustentação da metafísica aristotélica, demonstrando tamanha cautela diante do paradigma dominante<sup>8</sup>, Copérnico desencadeia uma sucessão de eventos que culminará na destruição total desta metafísica e do modelo celestial ptolomaico.

De fato, caberá ao astrólogo e astrônomo Johannes Kepler - valendo-se de dados referentes às observações do planeta Marte - demonstrar que os planetas não se movem em órbitas circulares, e sim elípticas. Considerando suas descobertas, Kepler (apud VAN GENT, 2006, p.8) se desfaz dos epiciclos e equantes, aos quais considera artifícios matemáticos de Ptolomeu, e põe fim às teses aristotélicas da perfeição circular celestial. Em 1609, o mesmo ano no qual Galileu pela primeira vez se valeu de um instrumento ótico para observar as irregularidades lunares, Kepler fez publicar a obra “*Astronomia Nova*”, onde expôs suas três leis dos movimentos planetários:

1. Os planetas descrevem órbitas elípticas, com o Sol localizado em um dos focos;
2. Lei das áreas: o raio vetor que liga um planeta ao Sol descreve áreas iguais em tempos iguais;
3. Os quadrados dos períodos das revoluções (T) são proporcionais aos cubos das distâncias médias (a) do Sol aos planetas. Assim,  $T^2 = ka^3$ , onde “k” é uma constante de proporcionalidade.

É também a obra de Copérnico que prepara o terreno para o terceiro e mais duro golpe contra a metafísica aristotélica, perpetrado por Galileu Galilei em 1609. Mas, para detalhar este golpe e suas implicações científicas e políticas, julgo necessário estabelecer previamente um mapeamento da expressão “anomalia” nas publicações mais relevantes a partir do século XVI, demonstrando um “crescente de intensidade” no qual a anomalia emerge nos céus e gradualmente escorrega para a Terra, alastrando-se pelos seres e fazendo surgir “o anormal”.

---

<sup>8</sup> Uma prova desta cautela que chega às raízes do temor é que Copérnico fez circular anonimamente, em maio de 1514 (quase 30 anos antes do lançamento oficial do “*As Revoluções...*”), o opúsculo “*De hypothesibus motuum coelestium a se constitutis commentariolus*”, no qual expunha – sem cálculos – suas conclusões heliocêntricas. Além disso, no prefácio de seu “*As Revoluções dos Orbes Celestes*”, Copérnico escreve uma longa carta ao papa Paulo III (1468-1549), antecipando críticas de heresia que poderiam ser dirigidas às suas teorias, procurando respondê-las. Por sua vez, o clérigo luterano Andreas Osiander (1498-1552), supervisor técnico da primeira edição de “*As Revoluções dos Orbes Celestes*”, teve a prudência de acrescentar um prefácio à obra de Copérnico, no qual adverte não ser o livro um retrato fiel do Universo, e sim apenas um cálculo coerente com as observações.

### 1.3. Mapeamento da anomalia

Fazendo uso da ferramenta *Google Ngram Viewer*<sup>9</sup>, podemos constatar a incidência das palavras inglesas “*monster*”, “*abnormal*” e “*anomaly*” ao longo dos séculos, corroborando o que nos diz Foucault: “anormal” e “anomalia” são categorias recentes, muito pouco utilizadas antes do século XIX. Note-se, no gráfico a seguir, o quanto as palavras “*abnormal*” e “*anomaly*” apresentam baixa incidência durante os séculos XVI, XVII e XVIII, passando a crescer consideravelmente a partir do século XIX. Mais especificamente a partir de 1840, ocorre uma erupção de livros onde “*abnormal*” é um termo citado e, pouco após 1880, este termo termina por superar “*monster*” (o estudo sobre monstros será abordado no próximo capítulo).



Figura 2: Incidência das expressões inglesas “*monster*”, “*abnormal*” e “*anomaly*” em publicações do século XVI ao XXI. Fonte: (GOOGLE NGRAM VIEWER, 2013)

Se investigarmos as obras francesas, chegaremos ao mesmo resultado: “*monstre*” sobrepunha largamente “*anomalie*” e “*anormale*” entre os séculos XVI e XVIII. No século XIX não chega a haver uma reversão do quadro, mas “*anormale*” e “*anomalie*” se emparelham com “*monstre*”. A inversão da dominância é, de fato, mais poderosa quando examinamos a língua inglesa.

<sup>9</sup> Ferramenta gráfica capaz de mapear palavras em mais de cinco milhões de obras digitalizadas pela empresa *Google*. Tais obras vão de 1500 a 2008. Esta ferramenta também possibilita o acesso às publicações escaneadas, numa ordenação por relevância (número de edições).



Figura 3: Incidência das expressões francesas “*monstre*”, “*anormale*” e “*anomalie*” em publicações do século XVI ao XXI. Fonte: (GOOGLE NGRAM VIEWER, 2013)

Considerando o idioma inglês<sup>10</sup>, a larga maioria das obras onde os termos “*abnormal*” e “*anomaly*” surgem é na literatura médica do século XIX. Mas há uma peculiaridade que vale destacar, pois corrobora a minha defesa do anormal e da anomalia como herdeiros da nova Astronomia, e não apenas do trio genealógico monstro-desviante-onanista citado por Foucault em “*Os Anormais*”. Utilizando a busca de obras através do *Google Ngram Viewer*, é possível constatar que o conceito de “*anomaly*” é mais amplamente utilizado entre os séculos XVII e XVIII, com significado astronômico, a exemplo da obra publicada em 1702 pelo astrônomo Isaac Newton (1643-1727), “*Theory of the Moon’s Motion*”, onde ele se refere às anomalias dos movimentos lunares. De fato, ao longo dos séculos XVII e XVIII, o termo “*anomaly*” é quase que exclusivamente utilizado para se referir aos movimentos planetários – peculiaridade de um novo paradigma, onde o Céu não era mais o lugar da perfeição e da regularidade, mas comportava anomalias. Antes da separação entre a física celeste (que passou a ser designada “Astronomia”) e a simbologia mística (doravante designada “Astrologia”), não havia anomalias no céu. E, conseqüentemente, nem na Terra. Identifico que, quando a anomalia surge no Céu, este conceito – antes incabível - passa também a ser aplicado paulatinamente à vida humana. Anormalidades surgem primeiro na esfera celeste e a Terra, como seu espelho, emula o conceito. A anomalia estava restrita ao Céu, mas se infiltra na esfera terrestre, colando-se às pessoas: o que não pode ser corrigido na esfera celeste será passível de correção nos seres humanos.

Nas considerações a seguir, exponho a gradual infiltração das palavras “anormal” e “anomalia” no universo das publicações ao longo dos séculos. Uma demonstração do quanto um novo discurso se desenvolve e impregna o imaginário humano. A divisão da análise em gráficos distintos pertinentes a cada século permite compreender melhor o fenômeno das palavras estudadas e em quais publicações elas se aplicam, além de seu preciso contexto histórico.

<sup>10</sup> Se me limito a uma investigação dos termos em inglês, é por uma vantagem estratégica: a ferramenta *Google Ngram Viewer* localiza os termos em latim quando os buscamos em inglês.

Incidência percentual máxima do termo “ <i>anomaly</i> ” em publicações	Século
0.0002295435%	XVI
0.0000998823%	XVII
0.0002084219%	XVIII
0.0002801873%	XIX
0.0004621897%	XX

Figura 4: Incidência percentual máxima da expressão inglesa “*anomaly*” em publicações do século XVI ao XX. Fonte: (GOOGLE NGRAM VIEWER, 2013)

Incidência percentual máxima do termo “ <i>abnormal</i> ” em publicações	Século
0.0000616972%	XVI
0.0001609758%	XVII
0.0000403776%	XVIII
0.0009801906%	XIX
0.0016381213%	XX

Figura 5: Incidência percentual máxima da expressão inglesa “*abnormal*” em publicações do século XVI ao XX. Fonte: (GOOGLE NGRAM VIEWER, 2013)

### 1.3.1. A anomalia e o anormal no século XVI

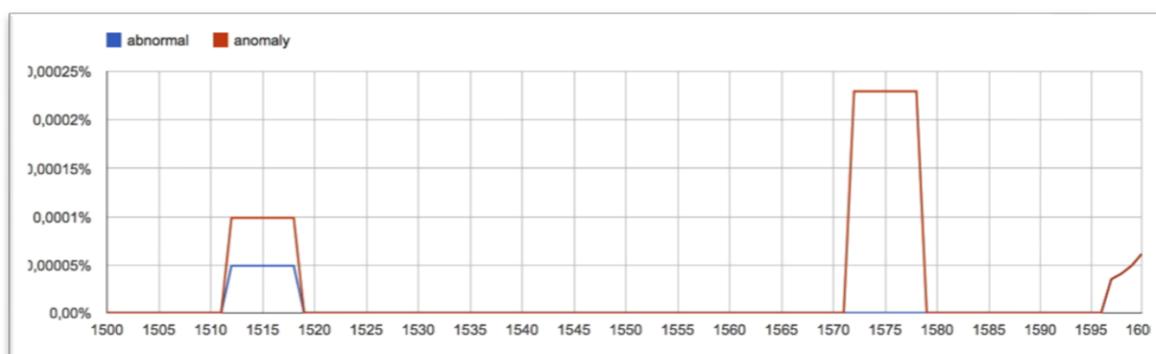


Figura 6: Incidência das expressões inglesas “*abnormal*” e “*anomaly*” em publicações ao longo do século XVI. Fonte: (GOOGLE NGRAM VIEWER, 2013)

Analisando a incidência dos termos “*abnormal*” e “*anomaly*” ao longo do século XVI, com o auxílio do *Google Ngram Viwer*, é possível verificar três picos no gráfico: entre 1512 e 1518; entre 1572 e 1578; a partir de 1597. Ainda que constatemos tais saltos, o percentual de livros dos termos investigados é extremamente baixo: as palavras surgem em menos de 0.0001% das obras entre 1512 e 1518 e em pouco mais de 0.0002% das obras entre 1572 e 1578, totalizando dezessete publicações nas quais o termo “*anomaly*” aparece, e onze publicações nas quais o termo “*abnormal*” é identificado. Os poucos livros apresentados aplicam os termos “anomalia” e “anormal” a questões científicas (especialmente em relação

à ótica e à química) e, em pouquíssimos casos, a questões jurídicas. Na maioria dos anos do século XVI, a incidência destes termos é igual a zero.

De imensa relevância, marcando a eclosão do termo “anomalia” no século XVI, é a já citada obra copernicana “*De revolutionibus orbium coelestium*”, cuja primeira edição veio a ser publicada em 24 de maio de 1543<sup>11</sup>. Neste livro, Nicolau Copérnico expõe as *anomalias astronômicas* e procura explicá-las à luz de uma nova teoria (geocêntrica), frequentemente comparando seus resultados aos obtidos por Ptolomeu, demonstrando o quanto os cálculos, segundo métodos ptolomaicos, incorriam em erros. O termo “anomalia” surge em sete capítulos da obra, sempre em trechos nos quais Copérnico busca corrigir – conforme seu sistema – algumas irregularidades verificadas no sistema ptolomaico: capítulo V do livro III, intitulado “*Explicação da não uniformidade da precessão dos equinócios e da obliquidade*”; capítulo VI do livro III, intitulado “*Os movimentos regulares de precessão dos equinócios e da inclinação eclíptica*”; capítulo X do livro III, intitulado “*Qual é a diferença máxima entre as intersecções do equador e da eclíptica?*”; capítulo XXII do livro III, intitulado “*Como se explicam os movimentos uniforme e não-uniforme do apogeu do Sol*”; capítulo VI do livro IV, intitulado “*Verificação do que se disse acerca dos movimentos uniformes da Lua em longitude e da anomalia*”; capítulo XVI do livro IV, intitulado “*Como as paralaxes da Lua podem ser obtidas*”; capítulo IX do livro V, intitulado “*As paralaxes de Saturno, resultantes da revolução anual da Terra, e a distância de Saturno à Terra*”.

### 1.3.2. A anomalia e o anormal no século XVII

---

<sup>11</sup> A ferramenta *Google Ngram Viewer* localiza esta obra não em sua primeira edição e sim na segunda, em 1566, pois é com a republicação do texto que ele passa a ser considerado “de alta relevância”. As duas edições venderam em torno de 500 livros, o que era considerado um sucesso no que diz respeito ao contexto das publicações científicas da época. Vale ressaltar, no que concerne ao uso da ferramenta gráfica, a não-identificação da grafia latina “*anomaliae*” pelo sistema, que oferece a possibilidade de pesquisa em diversos idiomas, mas não em latim. Quando a grafia é “*anomalia*”, a ferramenta identifica a expressão na busca por palavras inglesas (considerando uma eventual tradução latim-inglês), mas quando a grafia é “*anomaliae*”, os resultados não aparecem e é preciso buscá-los manualmente.



Figura 7: Incidência das expressões inglesas “*abnormal*” e “*anomaly*” em publicações ao longo do século XVII. Fonte: (GOOGLE NGRAM VIEWER, 2013)



Figura 8: fotografia de página da segunda edição de “A Revolução dos Orbes Celestes” (1566), de Copérnico. A expressão latina “*anomalie*” surge destacada em amarelo. Fonte: (GOOGLE BOOKS, 2013).

A figura 7 apresenta maior incidência dos temas “*anomaly*” e “*abnormal*” em relação ao século anterior e demonstra as consequências das grandes descobertas astronômicas do trio Copérnico-Galileu-Kepler: centenas de novas publicações acerca das anomalias. Pesquisando as publicações do século XVII a partir do critério da relevância histórica, a

primeira obra apresentada<sup>12</sup> é “*Novae motuum coelestium ephemerides Brandenburgicae*” (1609), do astrônomo alemão David Origanus (1558-1629), em sua época um dos poucos defensores da tese de que a Terra se movia. Como o título da publicação já anuncia, trata-se da primeira efeméride<sup>13</sup> que considera os “novos movimentos planetários”, conforme os cálculos de Johannes Kepler. Esta publicação anuncia anomalias do Sol e da Lua para o dia 9 de abril de 1609, baseando-se nas investigações keplerianas sobre a elipsidade das órbitas.

O século XVII é abundante de eventos que irão demolir, em golpes sucessivos, a cosmovisão aristotélica. E, nestes eventos, uma dupla recorre no centro das polêmicas: Kepler e Galileu. O primeiro grande evento de destaque ocorre em 9 de outubro de 1604, quando – na direção da Constelação de Ofiúco – fez-se notar um brilho incomum antes inexistente<sup>14</sup> e que durou dezoito meses, desconcertando a sociedade da época e gerando alarde. No dia 17 de outubro de 1604, Kepler atentou para o luzeiro recém-surgido no céu noturno. Galileu, interessado no fenômeno, escreveu um texto – hoje perdido – onde apresentava o fenômeno como uma prova da mutabilidade celeste. Seu artigo rendeu muitas críticas e respostas contundentes elaboradas por filósofos de linha aristotélica, a exemplo de Cesare Cremonini (1550-1631). Nesta época, Galileu ainda não chegara a se declarar publicamente um copernicano, embora numa troca de correspondências com Kepler, em 1597, tenha expressado sua adesão ao sistema geocêntrico, admitindo não dispor ainda de provas suficientes para expor à sociedade.

1609 é o ano-chave no qual Galileu finalmente consegue o recurso necessário para defender sua tese: um recém-inventado instrumento ótico. Esta nova tecnologia, que mais tarde se tornaria conhecida como “telescópio”, foi inventada pelo ótico holandês Hans Lippershey (1570-1619). As aplicações iniciais do novo instrumento serviam à marinha (observação de navios que porventura se aproximassem da costa), mas coube a Galileu a ideia de apontar o instrumento para o Céu e, assim, o astrônomo passou o ano de 1609 realizando diversas observações celestes. Foi capaz de observar as montanhas, vales e crateras lunares, além de quatro satélites do planeta Júpiter. Suas novas descobertas foram

---

<sup>12</sup> Por um erro de digitação dos elaboradores do catálogo do *Google Books*, a obra mais relevante apresentada é “*The Tsimshian: Their Arts and Music*”, de Viola E. Garfield (1899-1983), mas se trata em verdade de uma publicação do século XX. A segunda obra mais relevante é de autoria do médico e naturalista inglês Thomas Moffet (1553-1604), “*Insectorum sive minimorum animalium theatrum: the butterflies and moths*” (publicação póstuma: 1634), na qual o termo “anomalia” aparece uma única vez, referindo-se ao raro pescoço vermelho de um inseto. Considerando as obras disponibilizadas no Google, é a primeira vez que o termo “anomalia” é utilizado para se referir a uma característica biológica.

<sup>13</sup> Publicação que registra as posições planetárias para cada ano.

<sup>14</sup> Com um brilho mais intenso do que o dos próprios planetas, a luz que se tornou conhecida como “Supernova de Kepler” tinha magnitude aparente de -2.5.

publicadas no dia 12 de março de 1610, na obra conhecida como “*Sidereus Nuncius*” (“Mensageiro Estelar”). Nelas, expunha provas definitivas de um céu não composto por éter, nem muito menos “regular e imutável”. É em “*Sidereus Nuncius*”, sobre a Lua, que o astrônomo escreve, desafiando a crença vigente nas esferas perfeitas de éter: “A Lua não é recoberta por uma superfície lisa e polida, mas áspera e desigual, e, assim como a face da Terra, repleta de grandes projeções, cavidades profundas e barrancos”<sup>15</sup> (GALILEI, 1610, p.3). A contestação de Galileu (1610, p.5) aos filósofos é explícita:

A partir das muitas vezes repetidas observações destas manchas, fomos levados à convicção de que a superfície da Lua não é lisa, uniforme e perfeitamente esférica, conforme acreditou um grande número de filósofos - sobre ela e sobre outros corpos celestes - mas desigual, áspera e com muitas cavidades e saliências, não muito diferente da face da Terra, variada por cordilheiras de montanhas e profundos vales.<sup>16</sup>

Mais do que revelar a mera imperfeição da matéria das esferas celestes, Galileu (1610, p. 15) expõe o quanto tais ambientes alienígenas são mais irregulares do que a própria Terra: “A variedade de tais protuberâncias e cavidades da Lua parecem então superar por demais a aspereza da superfície terrestre, conforme demonstraremos mais adiante”.<sup>17</sup>

Em 1611, Galileu faz publicar o “*Istoria e dimostrazione intorno alle macchie solari e loro accidenti*” (“História e demonstração acerca das manchas solares e seus acidentes”), onde demonstra - a partir de observações telescópicas que quase lhe custaram a visão – a irregularidade da matéria da qual o Sol é composto.

1612 é o ano em que Galileu, valendo-se de experimentos não-astronômicos, escreve outro ataque contra a metafísica aristotélica. Em seu “*Discorso intorno alle cose che stanno in sull’acqua, o che in quella si muovono*” (“Discurso a respeito das coisas que estão sobre a água, ou que nela se movem”), Galileu refuta Aristóteles, demonstrando que as coisas afundam na água de acordo com sua massa específica, não de sua forma.<sup>18</sup>

Em 1633, é publicada outra obra de grande relevância editorial: o “*Systema Cosmicum*”, versão em latim traduzida e comentada pelo astrônomo alemão Matthias

<sup>15</sup> Do original italiano: “*La Luna non è ricoperta da una superficie liscia e levigata, ma scabra e ineguale, e, proprio come la faccia della Terra, piena di grandi sporgenze, profonde cavità e anfratti*”.

<sup>16</sup> Do original italiano: “*Da osservazioni più volte ripetute di tali macchie fummo tratti alla convinzione che la superficie della Luna non è levigata, uniforme ed esattamente sferica, come gran numero di filosofi credette di essa e degli altri corpi celesti, ma ineguale, scabra e con molte cavità e sporgenze, non diversamente dalla faccia della Terra, variata da catene di monti e profonde valli*”.

<sup>17</sup> Do original italiano: “*Le varietà di tali protuberanze e cavità della Luna, sembrano poi superare d’assai l’asperità della superficie terrestre, come dimostreremo più innanzi*”.

<sup>18</sup> Em resposta, o filósofo aristotélico Ludovico delle Colombe (1565-1616) escreveu em 1612 o “*Discorso apologetico d’intorno al discorso di Galileo Gailei*”. Como réplica, Galileu realizou uma demonstração prática e pública de seus argumentos, tendo diante de si o cardeal Maffeo Barberini (1568-1644) que viria a se tornar posteriormente o Papa Urbano VIII e, assim, venceu definitivamente delle Colombe.

Bernegger (1582-1640) da obra original de Galileu, “*Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*” (“Diálogo sobre os dois grandes sistemas do mundo”), de 1632. A obra original italiana foi publicada em Florença, sob licença especial dada pela Inquisição. Em 1633, contudo, o texto entrou para a lista de livros proibidos e Galileu foi alvo de um processo onde era acusado de heresia por tentar subverter a filosofia natural aristotélica e as Sagradas Escrituras.

O conteúdo de “*Systema Cosmicum*” é uma longa lista de constatação de sérias anomalias no que concerne ao céu aristotélico/ptolomaico, a saber:

1. Anomalia das observações frente à teoria: os resultados empíricos fornecidos pelas observações telescópicas são incompatíveis com o modelo ptolomaico;

2. Anomalia estelar: a constatação das explosões solares;

3. Anomalia planetária: a constatação das fases de Vênus, que em tese não deveriam existir;

4. Anomalia constitucional: ao contrário do que preconizavam os antigos, as esferas celestes não eram constituídas por éter (a “quintessência”), nem tampouco eram esferas perfeitas e incorruptíveis. Dadas as observações das crateras e montanhas lunares e as constatações no que diz respeito ao planeta Júpiter e seus satélites, as esferas celestes eram constituídas por matéria comum e ordinária. Eram sujeitas, portanto, ao mesmo nosso devir. Como vimos,

“*Systema Cosmicum*” não foi a primeira obra de Galileu a contestar o antigo paradigma celeste. Em 1610, o astrônomo fez publicar em Veneza o seu “*Sidereus Nuncius*”, no qual informa a respeito dos satélites de Júpiter, das montanhas da Lua e constata que os planetas (incluindo os luminares Sol e Lua) não giravam, conforme preconizado pelos antigos, em esferas perfeitas. Uma particularidade verificada tanto em “*Sidereus Nuncius*” e “*Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*” é que em nenhum dos livros Galileu assume o uso do termo “anomalia”, preferindo se valer de expressões tais quais “coisas nunca antes vistas”, “admirável” e “deslumbramento”. Demonstra seu espanto, mas hesita em falar em “anormalidades” ou “anomalias”, expressão que surgirá apenas nos comentários de “*Systema Cosmicum*”, no acréscimo intitulado “*interpres lectoris*” (“leitor intérprete”), mais especificamente nas considerações escritas pelo teólogo Paolo Antonio Foscarini (1565-1616), em carta ao padre Sebastiano Fantoni<sup>19</sup>, da Ordem Carmelita.

Foscarini é a personalidade a quem se deve não apenas a mais veemente defesa do modelo heliocêntrico copernicano na esfera de poder eclesiástico, como também a defesa das constatações elaboradas por Kepler (concernentes à elipsidade das órbitas) e por Galileu (concernentes à

<sup>19</sup> Há dois sacerdotes carmelitas famosos chamados “Sebastiano Fantoni” que viveram no século XVII: o primeiro, nascido em 1550 e morto em 1623; o segundo, nascido nos primeiros anos de 1600 (ano específico indeterminado), morto em 1689, possui outro sobrenome: Castrucci. Considerando o ano de publicação de “*Systema Cosmicum*” (1633), é mais razoável considerar que a carta-comentário de Foscarini foi dirigida a Fantoni Castrucci.

irregularidade da matéria celeste). Em sua obra maior, intitulada “*Lettera sopra l'opinione de' Pittagorici, e del Copernico, della mobilità della terra e stabilità del sole, e del nuovo Pittagorico Sistema del Mondo*” (“Carta sobre a opinião dos pitagóricos e de Copérnico, a respeito da mobilidade da Terra e da estabilidade do Sol, e a respeito do novo pitagórico sistema do Mundo”), publicada em 1615, o teólogo advoga em favor de Copérnico, sustentando que a nova tese em nada contradizia as Sagradas Escrituras<sup>20</sup>, considerando que:

...O sistema de mundo elaborado por Ptolomeu nunca satisfaz inteiramente aos doutos, e eles mesmos sempre suspeitaram que outro sistema fosse mais verdadeiro: pois que mesmo com este sistema, ainda que se salvem todos os fenômenos e aparências resultantes dos corpos celestes, salva-se tudo isso com inumeráveis dificuldades e remendos dos orbes (de várias formas e figuras) de epiciclos, de equantes, de deferentes, de excentricidades, e de milhares de outras invenções e quimeras, que nada mais são do que pura hipótese...<sup>21</sup> (FOSCARINI, 1615, p.8)

Para Foscarini, não importava que a teoria heliocêntrica contradissesse todos os filósofos e astrônomos/astrologos do mundo, ainda que para isso fosse necessário criar toda uma nova Filosofia e Cosmologia dependentes de novas hipóteses e princípios. No que diz respeito às Sagradas Escrituras, Foscarini (1615, p.9) considera que uma verdade não pode se opor à outra e, assim sendo, o problema seria com a exegese bíblica, e não com a Bíblia em si. De fato, Foscarini se converteu num dos únicos defensores de Galileu no âmbito eclesiástico<sup>22</sup> e, assim, terminou por atrair para si uma dura oposição. Inicialmente, foi advertido pelo cardeal Bellarmino (1542-1621), que lhe solicitou, numa carta na qual se referia também a Galileu, o obséquio de falar sempre “em suposição” e com menor veemência, pois tanta certeza irritaria os escolásticos. Num decreto de março de 1616, a obra de Foscarini foi processada pela Inquisição, e o teólogo viria a morrer durante o processo, em junho do mesmo ano. Galileu, por sua vez, foi condenado em 22 de junho de 1633 a obrigatoriamente abjurar de suas teses astronômicas.<sup>23</sup>

---

<sup>20</sup> Seriam seis as contradições entre o texto bíblico e a hipótese heliocêntrica: a assim declarada “estabilidade da Terra”; a mobilidade solar; o fato de o céu estar no alto e a Terra embaixo; a descrição da localização do inferno: no centro da Terra e do Universo; a declarada oposição entre céu e Terra; a afirmação de que, no dia do Juízo Final, o Sol pararia no Oriente e a Lua no Ocidente.

<sup>21</sup> Do original italiano: “...il commune Sistema del Mondo dichiarato da Tolomeo, non ha dato mai a pieno soddisfazione a i dott, si è sempre sospettato anco da gl'istessi, che lo seguirono, che qualche altro fusse il più vero: perciocchè con questo comune, quantunque si salvino tutti i Fenomeni, e le apparenze, che risultano da corpi Celesti, nondimeno si salvano con innumerabili difficoltà, e rappezzamenti di Orbi (e questi di varie forme, e figure) di Epicicli, di Equanti, di Deferenti, di Eccentrici, e di mille altre imaginazioni, e Chimere, che hanno più tosto del puro ipotizzare...”

<sup>22</sup> O padre dominicano Tommaso Caccini (1574-1648) atacou publicamente Galileu num sermão na igreja florentina de Santa Maria Novella, em 1614; outro dominicano, Niccoló Lorini (1544-c.1617), denunciou Galileu por heresia ao cardeal Paolo Sfrondati (1560-1618) no dia 7 de fevereiro de 1615.

<sup>23</sup> Foi também condenado ao cárcere e a recitar um salmo penitencial obrigatoriamente sete vezes por semana, durante três anos – obrigação que ele transferiu, sob concordância da Igreja, para sua filha, Maria Celeste (1600-

As outras obras apontadas como “relevantes” do século XVII e onde podemos identificar o surgimento da palavra “*anomaly*” são, conforme é possível constatar, em sua maioria, astronômicas<sup>24</sup>: “*Astronomia Reformata*” (1665), de Giovanni Battista Riccioli (1598-1671); “*The Sphere of Marcus Manilius made an English Poem with Annotations and an Astronomical Appendix*” (1675), de Edward Sherburne (1618-1702); “*A Description of Helioscopes and Some Other Instruments*” (1676), de Robert Hooke (1635-1703).

### 1.3.3. A anomalia e o anormal no século XVIII



Figura 9: Incidência das expressões inglesas “*abnormal*” e “*anomaly*” em publicações ao longo do século XVIII. Fonte: (GOOGLE NGRAM VIEWER, 2013)

O século XVIII se inicia sem publicações relevantes em inglês em cujo teor conste o termo “*anomaly*”. Entre os anos de 1725 e 1740, identifica-se a incidência do termo, assim como a partir de 1750 até o fim do século, com notável pico entre 1766 e 1772, quando ocorre um aumento de quase 1000% da incidência da expressão em publicações em relação à melhor estimativa dos anos anteriores do mesmo século. “*Abnormal*”, por sua vez, é um termo quase incipiente, que encontra o momento de maior pico entre 1782 e 1788.

Se considerarmos as publicações mais relevantes da primeira metade do século XVIII, identificaremos mais de cem obras e, dentre elas, a massiva maioria é astronômica. Dentre as vinte mais relevantes da primeira metade deste século, dezessete se referem diretamente à astronomia, e três são dicionários<sup>25</sup>.

Nota-se, em relação aos séculos anteriores, o aumento da publicação de dicionários

1634). Trezentos e cinquenta e nove anos depois, no dia 31 de outubro de 1992, uma comissão instituída pelo papa João Paulo II (1920-2005) e presidida pelo cardeal Paul Poupard (nascido em 1930) reconheceu o erro cometido pelo Santo Ofício em relação a Galileu.

<sup>24</sup> Alguns poucos livros se valem da palavra “*anomaly*” em outras searas, como no caso do “*An Elegant and Learned Discourse of the Light of Nature*” (publicação póstuma, em 1652), do teólogo Nathaniel Culverwell (1619-1651). Nesta obra, o teólogo procura mediar os conflitos entre fé e razão, “corrigindo as anomalias” que surgiram nas últimas décadas – uma possível referência ao duro golpe perpetrado contra a ideia de uma perfeita estrutura celeste.

<sup>25</sup> “*Lexicon Technicum*” (1725), por John Harris; “*A New Mathematical Dictionary*” (1726), por Edmond Stone; “*An Universal Etymological English Dictionary*” (1721 e 1737), por Nathan Bailey.

bem sucedidos editorialmente, mas vale lembrar que tais dicionários ingleses não se propunham, em sua época, a uma lexicografia teórica (análises semânticas e sintagmáticas da linguagem), e sim a uma lexicografia prática: mera compilação das assim chamadas “palavras difíceis” (“*hard words*”), ou pouco usadas, geralmente derivadas do latim. Esta intrusão de termos incomuns se intensifica ao longo do século XVIII, criando a necessidade de obras explicativas dos significados destes termos. Temos, como exemplo, o “*Universal Etymological English Dictionary and An Interpreter of Hard Words*” de 1721, escrito pelo filologista Nathan Bailey (?-1742). Este livro, tornado o mais popular dicionário de língua inglesa do século seguinte à sua publicação, chegando à marca de trinta edições, teve sua última edição publicada em 1802. No verbete “*anomaly*” deste dicionário, é possível constatar o uso exclusivamente astronômico desta palavra. Não há exemplo algum de aplicação do termo a outra coisa que não seja a Astronomia na primeira edição:

A ANOMALIA média do Sol ou Planeta (em Astronomia) é um arco da eclíptica, entre o ponto médio e seu apogeu; A ANOMALIA média do Centro (em Astronomia) é um arco do Zodíaco do Primum Mobile, delimitado pela Linha Apsidum, e pela linha do movimento médio do Centro; A ANOMALIA verdadeira do Centro, é o mesmo arco do Zodíaco, delimitado pela linha do Centro; ANOMALIA da Órbita, é o Arco ou distância de um Planeta ao seu Afélio.<sup>26</sup> (BAILEY, 1675, verbete: ANOMALIA)

Curiosamente, ao termo “*normal*” é atribuído o significado de “*perpendicular*”, e mais nada além disso. “Normal”, portanto, seria a relação entre uma reta vertical “AB” com uma reta horizontal “CD”, formando um ângulo de 90°. A reta “AB” simboliza a relação Céu-Terra.

---

<sup>26</sup> Do original inglês: “*The mean ANOMALY of the Sun or Planet (in Astronomy) is an arch of the ecliptick, between its mean place and its apogee; The mean ANOMALY of the Centre (in Astronomy) is an arch of the Zodiack of the Primum Mobile, bounded by the Linea Apsidum, and by the line of the mean motion of the Centre; The true ANOMALY of the Centre, is the same arch of the Zodiack, bounded by the line of the Centre; ANOMALY of the Orbit, is the Arch or distance of a Planet in its Aphelion.*”

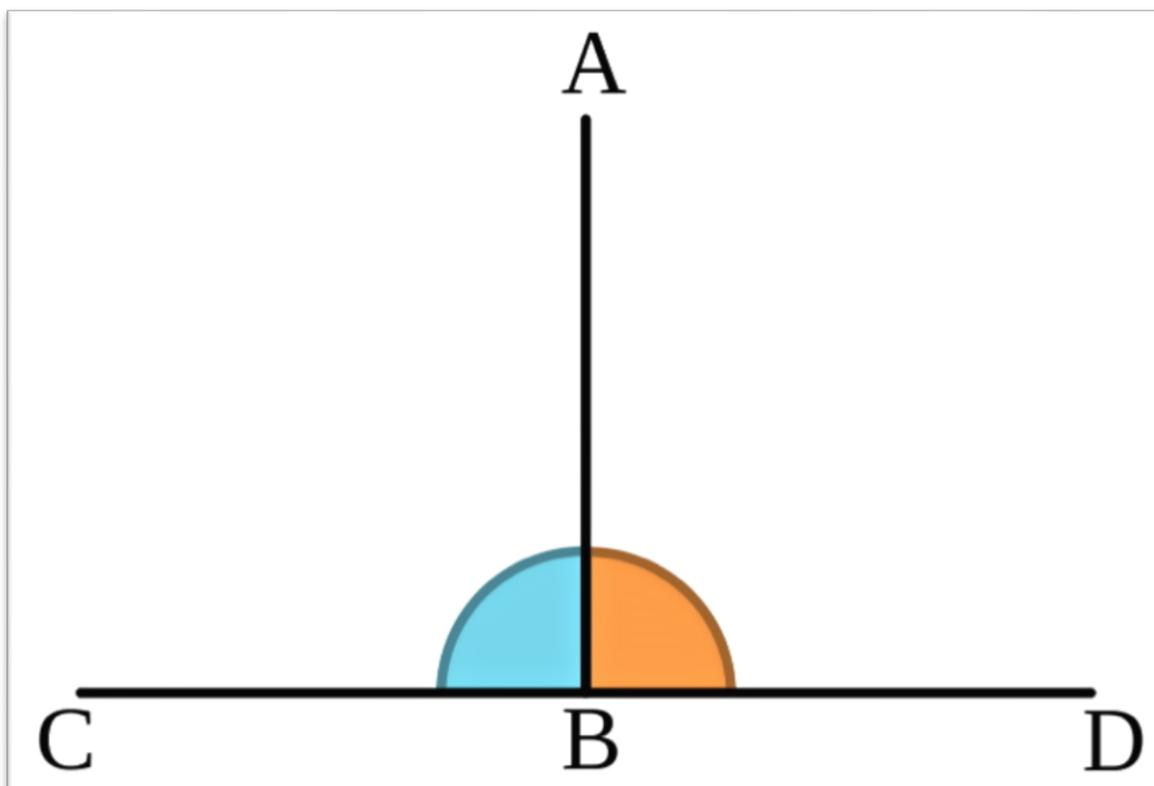


Figura 10: representação de uma “normal”, conforme explicação dada por dicionário do século XVII.

Apesar de o referido dicionário não apresentar o verbete “*abnormal*”, nos oferece os verbetes “*abnormeth*” (ao qual dá o significado de “desfigurado”) e “*abnormity*” (ao qual dá o significado de “enormidade”; os dicionários atuais de inglês definem “*abnormity*” como “monstruosidade”). Digna de nota é a definição dada para “*abnormous*”: “*vast*” (“vasto”), “*huge*” (“enorme”), “*misshapen*” (“deformado”, “disforme”). O que sai da norma, portanto, é o que destroça a perpendicular, desvia a relação de perfeito alinhamento Céu-Terra, convertendo o limitado em vasto, o finito em infinito. O que deforma a simetria. O mundo fechado de Aristóteles se converte, a partir dos séculos XVII e XVIII, num Universo “*abnormous*”: vasto, enorme, deformado, disforme.

Digna de nota é a publicação “*The British Palladium*”, de 1749 a 1751, descrita como um “manual para o uso e prazer dos engenhos de ambos os sexos” (HEATH, 1749, p.2). Trata-se de um almanaque muito popular da época, voltado especialmente para o público feminino, cujo objetivo era fornecer informação científica e artística em linguagem acessível. O autor, identificado como Robert Heath<sup>27</sup>, anuncia seu objetivo na introdução, pretendendo que o “*Palladium*” seja um libelo contra a ignorância e o erro, sobretudo contra publicações supersticiosas voltadas para o público feminino:

<sup>27</sup> Sem referências de nascimento e morte, considerando a quantidade de homônimos contemporâneos e contemporâneos.

...para socorrer a ciência do domínio da ignorância e do erro (tais quais os almanaques 'moon-wife' e 'weather-wife')<sup>28</sup> e estabelecê-la sobre o Trono da Reputação, no Império da Verdade. E nós lamentamos constatar tamanha ignorância disseminada, ao invés do conhecimento, em produções 'weather-wife', ao que parece, pela Patente; as quais, em muitos aspectos, são como a distribuição de histórias de ciganos, ou de leitores da sorte para a melhoria e glória de uma nação!<sup>29</sup> (HEATH, 1749, p.2)

Aulas de Astronomia se intercalam com poesias enviadas pelos leitores de edições anteriores do "Lady Diaries". Tais poesias exultam o brilho da ciência e o fim da ignorância supersticiosa. O século XVIII, portanto, constitui o momento no qual entram na moda os dicionários de "hard words", e é quando se tenta popularizar ao máximo o conhecimento da novíssima Astronomia.

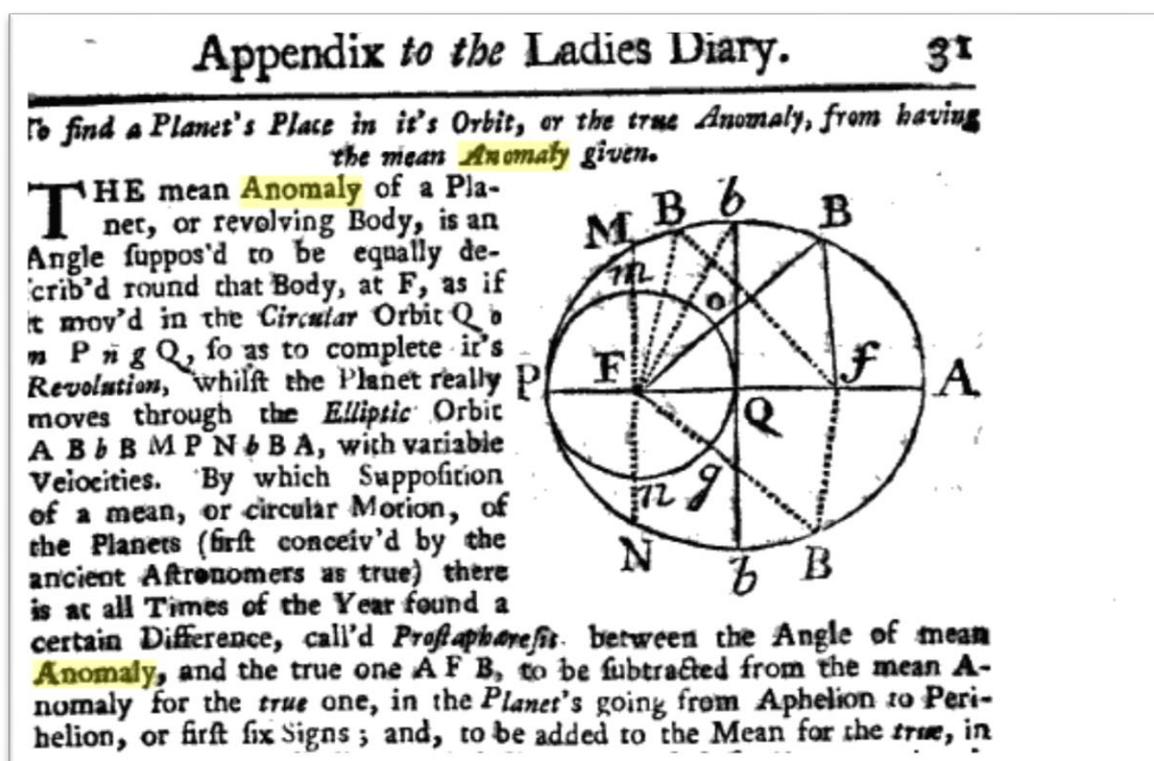


Figura 11: fotografia de página do "The Palladium", ilustrando lição de Astronomia – o que é uma anomalia? Fonte: (GOOGLE BOOKS, 2013)

<sup>28</sup> Os termos "Moon-wife" e "weather-wife" são aplicados a um estilo de publicação de teor místico voltado para o público feminino. Tais manuais eram repletos de conselhos, ditados populares e previsões baseados na aparência da Lua e do céu. Exemplo: "Red sky at night, sailors delight. Red sky at morning, sailors take warning".

<sup>29</sup> Do original inglês: "to rescue Science from the Dominion of Ignorance and Error (such as Moon-wife and Weather-wife) and to establish it upon the Throne of Reputation, in the Empire of Truth. And we are sorry to see such ignorance retail'd, instead of knowledge, in the Weather-wife productions, as it seems, by Patent; which, in many respects, is like the retailing of Gipsy-stories, or the Cant of Fortune-tellers, for the improvement, and a Glory of a Nation!"

### 1.3.4. A anomalia e o anormal no século XIX

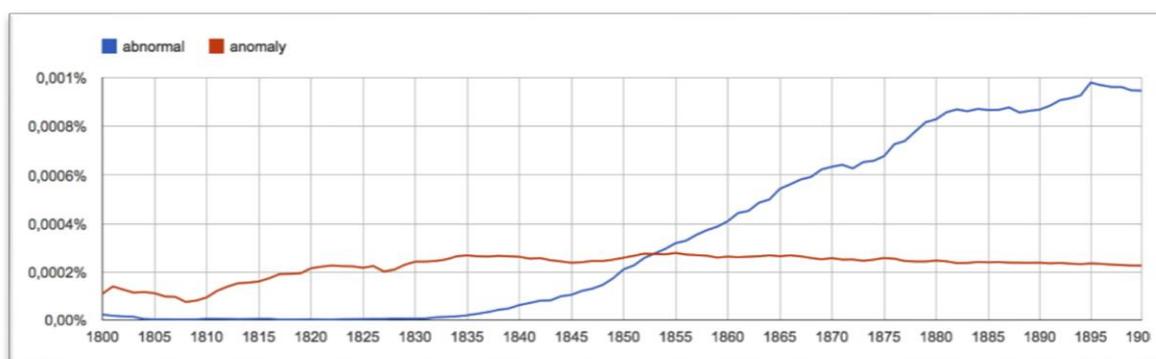


Figura 12: Incidência das expressões inglesas “*abnormal*” e “*anomaly*” em publicações ao longo do século XIX. Fonte: (GOOGLE NGRAM VIEWER, 2013)

Investigando a incidência da palavra “*anomaly*” nas publicações do século XIX, é possível constatar algumas significativas diferenças em relação aos séculos anteriores:

1. Se antes esta palavra era quase exclusivamente aplicada a obras astronômicas, é no século XIX que ela passa a ser usada em outros contextos, sobretudo morais, médicos e psiquiátricos, como no caso do volume 28 do “*The Century Illustrated Monthly Magazine*” (1895), de vários autores. Neste volume, podemos encontrar o termo “*anomaly*” aplicado em três páginas: 550, 606 e 938 e, em todas elas, a palavra surge como sinalizadora de uma degeneração, um distúrbio psiquiátrico;

2. Ao contrário dos séculos anteriores, no século XIX é possível encontrar a incidência dos termos “*anomaly*” e “*abnormal*” em praticamente todos os anos, do princípio ao fim do século;

3. Pela primeira vez, a incidência do termo “*abnormal*” ultrapassa a incidência do termo “*anomaly*” de maneira decisiva e, desde então, nunca mais passou ao segundo lugar. A ultrapassagem ocorre em 1853, e em apenas doze anos a incidência de “*abnormal*” se torna 100% superior à incidência de “*anomaly*”.

Dentre as vinte publicações mais relevantes da primeira metade do século XIX, praticamente a metade é composta por dicionários voltados para a explicação das “*hard words*” e, neles, o termo “*anomaly*” continua a ser aplicado exclusivamente à Astronomia; a outra metade das publicações é de obras astronômicas. Dentre as vinte publicações mais relevantes da segunda metade do século XIX, temos novamente dicionários de “*hard words*”, obras de astronomia e algumas poucas publicações onde finalmente o termo “*anomaly*” é absorvido e utilizado em outros contextos, sobretudo no político/sociológico, a exemplo de “*Slavery in America shown to be peculiarly abominable, both as a political anomaly and an*

*outrage on christianity*” (segunda edição, 1857), de William Day.<sup>30</sup>

A obra de Day é emblemática, por expor os problemas da interpretação questionável de muitos indivíduos em torno do pensamento aristotélico a respeito dos “escravos por natureza” (“*φυσει δούλος*”). Ao longo de sua obra, Day salienta os equívocos de muitas autoridades cristãs de sua época, capazes de justificar a existência da escravidão a partir de argumentos de “destino manifesto” do povo americano e de uma “divisão natural” dos homens entre senhores e escravos. A maioria destas justificativas procurava se sustentar numa interpretação do pensamento aristotélico popularizada pelo espanhol Juan Ginés de Sepúlveda (1489-1565), um dos mais famosos tradutores de Aristóteles. Apesar de não ter escrito um tratado sobre o tema da escravidão, Aristóteles deixa passagens significativas no livro I de sua obra “*Política*”, mas não há um consenso sobre o que o filósofo efetivamente quis dizer ao afirmar que existem, dentre os homens, aqueles que são “naturalmente escravos”. E, apesar desta ausência de consenso, havia até o século XIX aqueles que defendiam a manutenção da escravidão pautados num particular entendimento da obra deste filósofo, valendo-se de um ponto focal do pensamento aristotélico: tudo tem seu lugar natural, e tal naturalidade se funda numa ordem cósmica. Na primeira definição do que seria um escravo, Aristóteles escreve: “Um ser que, por natureza, não pertence a si mesmo, mas a um outro, mesmo sendo homem (*ánthropos on*), este é, por natureza, um escravo. Pertence a um outro que, mesmo sendo homem, é objeto de propriedade e instrumento ordenado à ação (*ógananon praktikón*) e separado.” (Política, I, 5, 1254a, 14-18)

É transparente o caráter tautológico do raciocínio: é escravo quem não pertence a si mesmo, e sim a outro. Trata-se de um estatuto jurídico, não ontológico, pois não explica por que alguém é “escravo por natureza”. E Aristóteles não oferece esta resposta, não expõe um “por quê”, como se pode verificar no seguinte trecho: “Se existe ou não alguém que seja assim por natureza, e se é mais conveniente e justo (*béltion kai díkaion*) para alguém ser escravo ou se, ao contrário, toda escravidão (*pasa douléia*) seja antinatural é o que devemos investigar a seguir.” (Política, I, 5, 1254a, 18-20)

Em suas argumentações subsequentes a respeito da existência do “escravo por natureza”, Aristóteles (apud BITTAR, 2003, 1185-1191) se vale do pensamento analógico, uma das matrizes fundamentais do pensamento antigo. Considerando o entendimento do que seria um valor universal sobre a ordem hierárquica natural que se apresenta em todas as coisas e organismos complexos, Aristóteles diz:

Em todas as coisas que resultam de uma pluralidade de partes e que formam uma única entidade comum, sejam as partes contínuas ou

---

<sup>30</sup> Datas de nascimento e morte incertas, em decorrência de existirem muitos indivíduos com o mesmo nome, na mesma época, vários deles escritores e juristas. Sabe-se apenas, conforme explicitado no próprio livro, que William Day era “*secretary of the east suffolk railway company*”.

separadas, sempre se verá o dominante e o dominado (*to árchon kai to archómenon*). Isto acontece nas criaturas animadas em virtude da ordem da natureza em sua totalidade. [...] O vivente, de qualquer maneira, é composto de alma e corpo, e a primeira, por natureza, comanda e o segundo é comandado (*to árchon kai to archómenon*). (Política, I, 5, 1254a, 28-32; 34-36)

A analogia organicista evidencia a base da unidade da comunidade política em sua época, compreendendo-a como um todo orgânico de partes diferentes e desiguais e, em tal unidade, cada elemento ocupa um lugar natural. Entretanto, apesar de se valer da analogia para explicar a existência de escravos naturais, Aristóteles não demonstra que existem seres humanos “destinados desde seu nascimento” a serem comandados. Argumentos por analogia eram evocados na época de Aristóteles, embora usualmente não fossem considerados argumentos lógicos, e sim falácias. Efetivamente, quem procura demonstrar a “essência natural do escravo” são as obras astrológicas antigas que, pautando-se no pensamento aristotélico do “lugar natural”, vaticinam, a exemplo do capítulo IV (“*Natividades Servis*”) do *Liber Septimus* do *Matheseos Libri VIII* (c. 330 d.C.), de Firmicus Maternus (2001, p.233-234):

1. Se Marte e Saturno estiverem em oposição<sup>31</sup> à Lua, ou se um estiver em oposição e o outro em quadratura<sup>32</sup>, nascerá um escravo, especialmente se a Lua se encontrar ou no IC<sup>33</sup> ou no descendente<sup>34</sup>. Mas, se Júpiter estiver em aspecto favorável, o escravo é liberto. 2. Se o Sol e Mercúrio estiverem em conjunção com o MC<sup>35</sup> e um planeta maléfico<sup>36</sup> estiver em oposição à Lua, localizada no *Cacodaemon*<sup>37</sup>, o nativo será dado a uma mulher escrava. Mas, se Júpiter estiver em aspecto favorável, será dado a uma mulher livre. Se a Parte da Fortuna<sup>38</sup> se encontrar no signo de um planeta maléfico e Marte se encontrar neste signo, é o mapa de um escravo. [...] 10. Se a Lua, num mapa nocturno, estiver no MC, o Sol na sexta casa, e os regentes de ambas as casas na oitava casa, isto fará escravos. [...] 18. Se todos os planetas benéficos<sup>39</sup> se encontrarem na sexta casa, mas os maléficos estiverem na oitava ou nona, e a Lua na terceira, nascerão escravos que serão desgraçados, atrasados mentais e de curta vida.

Apesar de o trecho acima expor apenas quatro considerações da natividade de escravos, são ao todo dezoito demonstrações astrológicas do que determina a existência de

---

<sup>31</sup> Distância angular de 180°.

<sup>32</sup> Distância angular de 90°.

<sup>33</sup> Abreviação de “*immum coeli*” (fundo do céu), o ponto mais baixo do mapa astrológico.

<sup>34</sup> O horizonte oeste, ponto exato oposto ao ascendente.

<sup>35</sup> Abreviação de “*medium coeli*” (meio do céu), o ponto mais alto do mapa astrológico.

<sup>36</sup> Marte ou Saturno.

<sup>37</sup> A décima-segunda casa do mapa astrológico.

<sup>38</sup> Ponto geométrico da astrologia árabe, calculado a partir dos graus de eclíptica do Sol, da Lua e do ascendente.

<sup>39</sup> Vênus e Júpiter.

escravos naturais. O capítulo V do “*Liber Septimus*” é dedicado a analisar o amo no mapa de um escravo, com quatro distintas considerações, a exemplo de:

...2. O número de signos que o Sol estiver afastado de Marte num signo diurno<sup>40</sup>, se estiver deprimido por signo ou casa, dará o número de amos. Num mapa nocturno, o número é o mesmo que o número de signos que separam a Lua deprimida de Marte ou Saturno. Contar signos duplos como dois amos.” (MATERNUS, 2001, p.234)

Ptolomeu (1999, p.86), ao contrário de Firmicus Maternus, não chega a apresentar um capítulo dedicado à identificação detalhada de homens naturalmente escravos em seu “*Tetrabiblos*”, mas define quais signos são “comandantes” e quais são “obedientes” na parte 14 do livro I, e na parte 3 do livro IV apresenta as condições do que seria um “governante natural”: “...pois se ambos os luminares<sup>41</sup> estiverem em signos masculinos<sup>42</sup> e ambos, ou apenas um deles, angular<sup>43</sup>, e particularmente se o luminar do sector estiver também assistido pelos cinco planetas, matutinos em relação ao Sol e vespertinos à Lua, os filhos serão reis.” Na parte 8 do livro II, Ptolomeu (1999, p.48) vaticina:

Quando Marte assume sozinho a regência, é geralmente causador de destruição através da *secura* e, particularmente quando o acontecimento diz respeito aos homens, traz guerras, dissensão civil, captura, escravidão, revoltas, a ira dos líderes e mortes súbitas resultantes de tais causas...

Ou seja: em nenhum momento de sua obra, Aristóteles demonstra as características distintivas de um “escravo por natureza”, ainda que destaque quem não poderia sê-lo: um grego. A escravidão do grego fundar-se-ia na violência sendo, portanto, ilegítima. Quem diagnostica a natureza de um escravo são os astrólogos, pautando-se no pensamento aristotélico de “lugar natural” e na interpretação analógica da natureza, a partir de um conhecimento que seria, em tese, inato. Conforme escreve Firmicus Maternus (2001, p.7):

É esta Mente divina que nos legou a teoria e a técnica desta ciência. Mostrou-nos os percursos, retrogradações, estações, conjunções, fases, elevações, descensões, do Sol, da Lua e de outras estrelas às quais chamamos as “errantes” mas a que os Gregos chamam planetas. Esta Mente fixa-se no frágil corpo terreno e, graças à sua passageira memória da alma soberana, reconhece o que é ensinado e lega-nos todo o conhecimento.

Ao longo dos séculos, a questão da natureza do escravo em Aristóteles não teve grande pertinência histórica, passando a assumir importância no século XVI, por ocasião da

---

<sup>40</sup> Áries, Gêmeos, Leão, Libra, Sagitário, Aquário.

<sup>41</sup> O Sol ou a Lua.

<sup>42</sup> “Signos masculinos” são os ímpares. O mesmo que “signos diurnos”. Ver: nota 40.

<sup>43</sup> Próximos aos pontos conhecidos como “ascendente”, “descendente”, “IC” ou “MC”.

descoberta das Américas, tornando-se a pedra angular a partir da qual muitos viriam a justificar o domínio das potências europeias - sobretudo as ibéricas - sobre os povos indígenas. Um dos tradutores de Aristóteles, o espanhol Juan Ginés de Sepúlveda, chegou a aplicar sua interpretação da “*Política*” aristotélica, defendendo o direito natural dos cristãos de conquistar militarmente os nativos americanos e os muçulmanos na Turquia<sup>44</sup>. O posicionamento de Sepúlveda foi aceito pela alta cúpula de Roma, mas encontrou forte oposição na Ordem Dominicana, sobretudo na figura do frei Bartolomé de Las Casas (1474-1566).

No fim do século XIX, observa-se outra tendência: a apropriação dos termos “*anomaly*” e “*abnormal*” pela ciência psiquiátrica, especialmente no que diz respeito às questões sexuais. Na obra “*Sexual Inversion*” (1897), do médico Havelock Ellis (1859-1939), a expressão “*anomaly*” é aplicada como referência ao desejo homossexual. O que era antes um termo exclusivamente astronômico, assume dimensões mais amplas e invade sobretudo a seara médica. Destaca-se, portanto, uma diferença: enquanto a anomalia astronômica pode ser apenas constatada e nada pode ser feito quanto ao que se impõe como uma realidade cósmica, a anomalia médica concerne a algo a ser tratado, sobretudo no que tange às inclinações sexuais.

Verifica-se também, no gráfico, a erupção da palavra “*abnormal*”. O que nos séculos anteriores se configurava com incidência pálida, irrompe com força no século XIX, chegando a ultrapassar “*anomaly*” em emergência percentual nas publicações. Em quase todas as obras, o “anormal” surge como referência a um personagem, um indivíduo, não mais a um fenômeno celeste. Em “*Abnormal Man*” (1893) e “*Abnormal Woman*” (1895), livros publicados pelo médico Arthur MacDonal (1856-1936), ambos com o subtítulo de “*A Sociologic and Scientific Study*”, temos a exemplificação clara do surgimento desta nova espécie: o ser humano anormal. O anormal não é mais apenas o vasto, o ilimitado, o imenso ou o desfigurado. Não é mais a ruptura da perpendicular, nem se limita à esfera celeste. A anormalidade agora se concentra na condição humana. Merece especial destaque o livro “*The Female Offender*”, publicado em 1895 pelo médico Cesare Lombroso (1835-1909). Os capítulos do livro se dividem num detalhado estudo sobre o formato craniano, o cérebro, a antropometria, as anomalias faciais e as origens raciais da mulher criminosa, numa clara e distinta defesa da existência de uma “essência anômala”.

---

<sup>44</sup> Mais especificamente, nas obras “*Apologia pro libro de iustis belli causis*” (1556) e “*De convenientia militaris disciplinae cum christiana religione*” (1560 – pós-morte)

### 1.3.5. A anomalia e o anormal no século XX

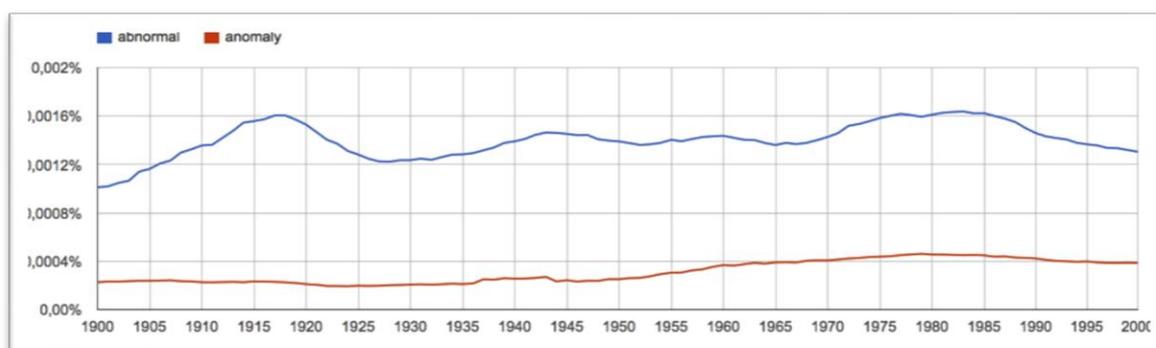


Figura 13: Incidência das expressões inglesas “*abnormal*” e “*anomaly*” em publicações ao longo do século XX. Fonte: (GOOGLE NGRAM VIEWER, 2013)

É no século XX que se estabelece a soberania da incidência do termo “*abnormal*” em relação a “*anomaly*”. O que antes aparecia como fenômeno quase que exclusivamente celeste e ligado a eventos (“*anomaly*”) agora se configura como uma entidade (“*abnormal*”). As publicações onde o termo “anomalia” é identificado continuam a ser predominantemente astronômicas e físicas, mas no século XX penetram a seara psiquiátrica e psicológica e, na medida em que avançamos rumo à segunda metade do século XX, o quadro se altera por completo: as obras mais relevantes onde o termo “*anomaly*” é aplicado são publicações de Psicologia, Psiquiatria, Política, Antropologia<sup>45</sup>. A “anomalia astronômica” perde relevância diante da “anomalia social”. Milhares de obras são escritas com o objetivo de identificar “tipos anormais”, apresentando definições do que viria a ser uma “anomalia humana”, e quase invariavelmente o termo é aplicado no contexto da sexualidade ou da criminalidade – quando não colam as duas coisas: preferências sexuais “anômalas” e uma suposta tendência ao crime.<sup>46</sup>

Quando consideramos a incidência do termo “*abnormal*”, chama a atenção que as vinte publicações mais relevantes da primeira metade do século XX sejam edições cujos títulos apresentam a expressão “*Abnormal Psychology*” em diversas variações: “*the journal of abnormal psychology*”, “*principles of abnormal psychology*”, “*readings in abnormal psychology and abnormal hygiene*”, “*an outline of abnormal psychology*”, com capítulos do tipo “*the sub-normal mind versus the abnormal*”, “*definition of abnormal*”, “*significance of the abnormal as compared with the morbid*”, “*perversions of the sex impulse*” etc. Na segunda metade do século XX, o quadro é o mesmo: a absoluta maioria das publicações que se valem do termo

<sup>45</sup> A exemplo de “*The Savage Anomaly: The Power of Spinoza’s Metaphysics and Politics*” (2000), de Antonio Negri (nascimento: 1933); “*American Indian Treaties: The History of a Political Anomaly*” (1997), de Francis Prucha (nascimento: 1921); “*Moral Theory and Anomaly*” (2000), de Tom Sorell.

<sup>46</sup> A exemplo de “*Sexual Pathology – a study of derangements of the sexual instinct*” (1940), de Magnus Hirschfeld (1868-1935).

“*abnormal*” é composta por livros, revistas ou jornais de Psicologia e Psiquiatria. Os primeiros cinco anos do século XXI apresentam o mesmo quadro.

#### 1.4. Uma possível resposta à questão foucaultiana: erosões que vêm de fora

A arqueologia feita por Foucault no que concerne ao saber renascentista constitui uma investigação dos códigos fundamentais da cultura ocidental da época que estabelecem uma ordem, sem nenhuma pretensão de determinar se o saber em questão diz ou não “a verdade”. A episteme define o campo a partir do qual a arqueologia será analisada, embora nem toda arqueologia se foque exclusivamente na teoria do conhecimento. Em “*As Palavras e As Coisas*”, Foucault apresenta uma concepção menos aberta do conceito de episteme, se comparado ao que podemos constatar ao ler “*A Arqueologia do Saber*”. Num primeiro momento, Foucault (1994, p.144) aproxima o conceito de episteme das definições de paradigma de Thomas Kuhn. Segundo Kuhn (2007, p.29-30), a ciência se torna normativa quando a comunidade científica da época concorda que um determinado trabalho identificou e solucionou problemas, trata-se de uma construção coletiva, jamais meramente individual. Este seria um modelo culturalmente aceito que Kuhn define como “paradigma” ou “exemplar”. Esclarecido este ponto, cumpre enfatizar que a Astrologia, por menos científica que seja considerada nos dias de hoje, constituía um saber normativo que se propunha como instrumento de diagnóstico válido cujo discurso tinha pretensões de verdade entre os séculos I e XVI da Era Cristã, até cair em descrédito e se ver separada da astronomia por definitivo no século XVII, tendo sido Kepler o último dos “astrólogos-astrônomos”<sup>47</sup> e o primeiro astrofísico.

Já em “*A Arqueologia do Saber*”, Foucault (1984, p.153-154) se desliga um pouco dos conceitos kuhnianos de paradigma e define a episteme a partir do conceito de formação discursiva. Diz-se, então, desta episteme, que se trata de uma visão do mundo submetida a um determinado conhecimento que impõe uma estrutura de pensamento inescapável, como se uma “mão anônima” determinasse uma lei invisível. A episteme, conforme apresentada em “*A Arqueologia do Saber*”, é definida como o conjunto de discursos que criam verdades locais e temporais não restritas apenas ao âmbito da ciência normativa, inserindo-se também na arte, na religião e em diversas outras áreas (FOUCAULT, 1984, p.116-135). Foucault, ainda que num primeiro momento procurasse aproximar o conceito de episteme daquele definido por Kuhn como sendo o de paradigma, elabora questões significativas importantes para a presente dissertação: como uma episteme muda para outra? Como elas eventualmente se sobrepõem? Em “*As Palavras e As Coisas*”, Foucault (2007, p.68-69) diz

---

<sup>47</sup> Ou, pelo menos, o último que preconizava uma astrologia científica dentro da Academia. Segundo o historiador da ciência Antonio Favoro (1847-1922), Galileu também traçava horóscopos, mas o fazia em segredo, apenas como forma de obter uma renda extra. (FAVORO, 1881, p.1-10)

que estes problemas nunca foram completamente solucionados, suscitando diversas interrogações (negritos meus):

Não é fácil estabelecer o estatuto das descontinuidades para a história em geral. Menos ainda, sem dúvida, para a história do pensamento. Pretende-se traçar uma divisória? **Todo limite não é mais talvez que um corte arbitrário num conjunto indefinidamente móvel. Pretende-se demarcar um período? Tem-se porém o direito de estabelecer, em dois pontos do tempo, rupturas simétricas, para fazer aparecer entre elas um sistema contínuo e unitário? A partir de que, então, ele se constituiria e a partir de que, em seguida, se desvaneceria e se deslocaria?** A que regime poderiam obedecer ao mesmo tempo sua existência e seu desaparecimento? **Se ele tem em si seu princípio de coerência, donde viria o elemento estranho capaz de recusá-lo? Como pode um pensamento esquivar-se diante de outra coisa que ele próprio? Que quer dizer, de um modo geral: não mais poder pensar um pensamento? E inaugurar um pensamento novo?**

Em seguida, Foucault (2007, p.69) aponta para possíveis forças exógenas impulsionadoras da mudança epistêmica, mas não responde quais são (negritos meus):

**O descontínuo** – o fato de que em alguns anos, por vezes, uma cultura deixa de pensar como fizera até então e se põe a pensar outra coisa e de outro modo – **dá acesso, sem dúvida, a uma erosão que vem de fora**, a esse espaço que, para o pensamento, está do outro lado, mas onde, contudo, ele não cessou de pensar desde a origem. Em última análise, o problema que se formula é o das relações do pensamento com a cultura: **como sucede que um pensamento tenha um lugar no espaço do mundo, que aí encontre como que uma origem, e que não cesse, aqui e ali, de começar sempre de novo? Mas talvez ainda não seja o momento de formular o problema; é preciso provavelmente esperar que a arqueologia do pensamento esteja mais assegurada, tenha mais bem assumido a medida daquilo que ela pode descrever direta e positivamente, tenha definido os sistemas singulares e os encadeamentos internos aos quais se endereça, para tentar fazer o contorno do pensamento e interrogá-lo na direção por onde ele escapa de si mesmo.** Bastará pois, por ora, acolher essas descontinuidade na ordem empírica, ao mesmo tempo evidente e obscura, em que se dão.

Conforme o próprio Foucault constata, a mutação condutora da episteme renascentista para a clássica se deu ao longo do século XVI, estabelecendo-se com firmeza durante o século XVII. Procurei demonstrar, neste capítulo, a relação direta entre o processo de transformação epistêmica e a emergência de um termo impensável para o pensamento aristotélico: a anomalia. Na medida em que um modelo de pensamento é exigido até o seu limite, as anomalias se acumulam, identificam-se elementos, eventos e circunstâncias ou, rememorando as citações de Foucault anteriormente elencadas, o “elemento estranho”, a “erosão que vem de fora”. Kuhn (2007, 77-92) sustenta em sua obra o que expus ao longo deste capítulo: não bastam um ou dois elementos anômalos para demolir um modo de pensar, pois faz parte dos processos psicológicos humanos um apego ao antigo modo, um

apego de tamanha intensidade que nos faz insistir na tentativa de encaixe do novo elemento no antigo modo para, assim, manter o modelo e salvar as aparências.

“Salvar as aparências” (*“σωζειν τα φαινομενα”*) é uma expressão usada originalmente pelo filósofo Simplicio da Cilícia (490-560). Tal expressão não deve ser usada num sentido moral ou social, ilustrando um procedimento aplicável a toda a ciência em geral. Em seu comentário a Aristóteles, Simplicio (apud MORA, 2004, p.2543) escreve o seguinte:

Com frequência, o físico se atará à causa e dirigirá sua atenção à força que produz o efeito que ele estuda, enquanto o astrônomo deduzirá suas demonstrações das circunstâncias exteriores que acompanham este mesmo efeito; ele não é capaz de contemplar a causa e dizer, por exemplo, que causa produz a forma esférica da Terra e dos Astros. Em certa circunstância, por exemplo, no caso em que raciocina em cima dos eclipses, de maneira nenhuma se propõe uma causa; em outros casos crê dever afirmar certas maneiras de ser, na qualidade de hipóteses, de tal modo que, uma vez admitidas estas maneiras de ser, os fenômenos sejam salvos. Por exemplo, pergunta por que o Sol, a Lua e os outros astros errantes parecem mover-se irregularmente; suponham-se excêntricos ao mundo dos círculos descritos pelos astros ou suponha-se cada um dos astros arrastado na revolução de um epiciclo, a irregularidade aparente de sua marcha é igualmente salva. Logo, é necessário declarar que as aparências podem igualmente ser produzidas por uma ou por outra dessas maneiras de ser, de modo que o estudo prático dos movimentos dos astros errantes seja conforme a explicação suposta. [...] Portanto, de nenhum modo cabe aos astrônomo conhecer que corpo está em repouso por natureza e de que qualidade são os corpos móveis; estabelece na qualidade de hipótese que tais corpos são imóveis e que os outros estão em movimento, e examina quais são as suposições com as quais concordam as aparências celestes.

Podemos interpretar “salvar as aparências” como um procedimento provisório de adoção de uma explicação até que as verdadeiras causas sejam conhecidas. Ou, assumindo uma postura filosófica cética, quiçá pirrônica, “salvar as aparências” se torna um procedimento explicativo capaz de dar conta de um determinado modelo, sem pretensões de que algum dia “a verdade” seja descoberta. A crítica passível de ser feita é quando “salvar as aparências” se torna uma finalidade em si, a fim de preservar uma teoria por mera fidelização e apego à tradição. Entretanto, chega-se a um ponto em que se torna impossível ignorar novos elementos, e surgem então indivíduos que se arriscam mais do que a maioria. Tais indivíduos, assumindo a anomalia como impossível de ser ignorada, elaboram conceitos que rivalizam com os anteriores, num processo de medição de forças que não é, de forma alguma, “ciência pura”, mas sobretudo um jogo político no qual a dialética entre conservadorismo e progresso se impõe. Política e ciência se hibridizam e, via de regra, a segunda termina por se submeter à primeira para poder sobreviver, de modo que a vitória de um novo modelo de pensamento não é necessariamente a vitória do modelo “mais verdadeiro”, mas sim dos atores que melhor jogaram o jogo político em sua época. Não foi Copérnico o primeiro a defender ser a Terra o centro do sistema, ao invés do Sol. Mas foi

Copérnico quem, ao escrever um longuíssimo prefácio ao papa Paulo III (1468-1549), teve suficiente diplomacia para expor suas ideias de modo a não tê-las rechaçadas (ou condenadas). Ainda que as teorias copernicanas tenham sofrido críticas, sobreviveram. Esta submissão da ciência à dinâmica política, é claro, ralenta o processo de desenvolvimento, e no caso de Copérnico isso é visível, sobretudo se considerarmos o esforço que o astrônomo faz para tentar salvar algo do modelo ptolomaico, não contestando o – em sua época – tão sagrado pensamento aristotélico. O próprio Copérnico se limita. Conforme comenta o professor Luis de Albuquerque (1917-1992) na introdução à edição portuguesa de “*As Revoluções dos Orbes Celestes*” (1984, p.XIX):

Cometeríamos um erro muito grave, no entanto, se analisássemos este livro de Copérnico, como tem sido em parte feito aqui, de uma perspectiva actual, com uma abertura garantida por mais de quatro séculos que dele nos separam. Copérnico não podia ter sido ele mesmo, e ao tempo ser um Kepler e um Galileu, como por vezes dele têm exigido alguns historiadores da Ciência; exhibe naturais limitações, respeitou princípios sem fundamento suficiente e que era indispensável abandonar; [...] mesmo que a isso se tenha limitado, é forçoso reconhecer que o fez no momento oportuno.

Mesmo as sólidas evidências apresentadas por Galileu não seriam suficientes, sozinhas, para efetuar as mudanças paradigmáticas no século XVII. Conforme expus neste capítulo, houve tentativas de “salvar as aparências”, na forma de argumentos escritos por autoridades da época, sustentando que as irregularidades identificadas por Galileu não passavam de ilusão de ótica causada pelas lentes. O “defeito”, segundo estes conservadores, não estaria no Céu, e sim no instrumento. O grande diferencial de Galileu foi a sua inteligência política, a sua capacidade de se articular com o poder vigente e, bem relacionado com mais de um papa e tendo ao seu lado diversos membros do poder eclesiástico, além de reis e rainhas, sendo capaz de driblar o Santo Ofício por tempo suficiente para desenvolver suas pesquisas e publicá-las. Dedicar as obras a reis e papas era um procedimento comum para o cientista que quisesse sobreviver, e assim procederam Copérnico, Kepler e Galileu.

Se por um lado as forças conservadoras nesta intrincada trama política que se evidencia até hoje podem parecer um problema<sup>48</sup>, Kuhn (2007, p.77-125) as defende como necessárias. Sem um mínimo de inclinação conservadora, a ciência dita “normal” jamais se estabelece e tudo fica no plano da mutação constante, que jamais se solidifica. Os “elementos estranhos”, ou anomalias, desenvolveram poder suficiente ao longo dos séculos para, assim, erodirem paulatinamente diversos elementos de uma metafísica.

---

<sup>48</sup> Não é preciso oferecer muitos exemplos, basta lembrar que muitas religiões buscam continuamente refrear as pesquisas atuais com células-tronco.

Vamos agora à questão que Foucault não responde, mas prefere deixar em aberto: o que seriam os “elementos estranhos” e “erosões que vêm de fora” capazes de desencadear a transição de um *saber que interpreta* (episteme renascentista<sup>49</sup>), fundado em verossimilhanças, para um *saber que analisa* (episteme clássica), fundado em identidades e diferenças? Sustento que, a despeito da mudança de centro ocorrida no século XVI, com Copérnico substituindo a Terra pelo Sol como núcleo da arquitetura celeste nos parecer hoje em dia tão significativa, não o foi tanto em sua época, haja vista a própria insistência de Copérnico em se apresentar não como “a verdade”, e sim como um “melhor modelo de representação”. O que causa assombro, estupor e até mesmo desespero é o que se revela a todo indivíduo dos séculos XVI e XVII, independentemente de sua erudição. Refiro-me às inesperadas intrusões de dois brilhos alienígenas, sendo o primeiro luzeiro a “Supernova de Tycho”, identificada em novembro de 1572 na direção da Constelação de Cassiopéia por vários observadores<sup>50</sup> e longamente estudada pelo astrônomo Tycho Brahe (1546-1601) em sua obra “*De nova et nullius aevi memoria prius visa Stella*” (“Sobre a estrela, nova e nunca antes vista em vida ou memória, por ninguém”). A aparição desta “estrela”, visível até 1574, é considerada como um dos mais importantes eventos da história da Astronomia, estimulando a revisão do antigo modelo celeste e conclamando ao questionamento: seria, de fato, o mundo supralunar perfeito, eterno e imutável conforme pregava Aristóteles? Mas se o primeiro luzeiro inesperado causa assombro, é o segundo que será explorado ao máximo por Johannes Kepler, alguns anos depois. Refiro-me à “Supernova de Kepler”, observada pela primeira vez no norte da Itália no dia 9 de outubro de 1604: o “elemento estranho” propulsor de erosões sucessivas que corroerão o antigo sistema de pensamento. Pois eis que uma nova luz surge no Céu, contradizendo a tese de uma abóbada imutável, e é também a luz da morte tanto num sentido literal quanto simbólico, derradeiro espasmo de uma estrela localizada há 6.1 *parsec*<sup>51</sup> do nosso planeta. O brilho de sua morte leva vinte mil anos para nos alcançar e, aqui chegando em 1604, converte-se também em um dos muitos anúncios da morte de um modelo cosmológico.

A esta anomalia se sucedem outras, desde o golpe dado por Kepler contra a circularidade das órbitas, até a apropriação de um instrumento já existente – o telescópio –

---

<sup>49</sup> Vale lembrar que Foucault não utiliza a expressão “episteme renascentista” em “*As Palavras e As Coisas*”. Ele utiliza, isso sim, a expressão “*epistémê do século XVI*”. O termo “episteme renascentista” foi registrado pela primeira vez pelo artista italiano Giorgio Vasari (1511-1574) no próprio contexto do século XVI, como referência à redescoberta, revalorização e publicação das referências culturais da antiguidade, em grande parte graças à invenção da imprensa escrita por Johannes Gutenberg (1398-1468).

<sup>50</sup> Dentre os quais, além de Tycho Brahe, cito: Francesco Maurolico (1494-1575), Jerónimo Muñoz (1520-1591) John Dee (1527-1609), e Thomas Digges (1546-1595).

<sup>51</sup> 1 *parsec* equivale a  $3,08567758 \times 10^{16}$  metros. O termo não possui plural.

que, retirado de seu propósito original (avistamentos marítimos), é utilizado por Galileu para observar e constatar as irregularidades do Céu. Considerando a matriz analógica da episteme renascentista, podemos comparar o telescópio com um canhão: tal instrumento não apenas “revela” as deformidades, irregularidades e imperfeições que o céu noturno oculta, mas também dispara sucessivas bombas que ferirão de morte uma antiga arquitetura e metafísica<sup>52</sup>. Estrelas que brotam do nada, Lua irregular, manchas no Sol, satélites em Júpiter. Uma vez questionado o “lugar natural” das coisas do Céu, como sustentar este mesmo lugar nas coisas do mundo? Como defender que também os seres tenham seus lugares naturais, conforme preconizava Sepúlveda, baseando-se no pensamento aristotélico? Como continuar a acreditar que a perfeição está no Céu? Ainda que não tenha se aprofundado na destruição do Céu aristotélico/ptolomaico e suas consequências, Foucault parece intuir esta problemática ao declarar que a religião cristã encontra uma nova modalidade de controle dos indivíduos através de sua sexualidade (FOUCAULT, 1994, p.592). De fato, é o que restou ao cristianismo, ao ver destituído o poder ordenador de seu Cosmo aristotélico.

Sustento, portanto, que a mudança da episteme renascentista para a clássica tem nas anomalias astronômicas uma das maiores responsáveis por esta transição. Ferida de morte por sucessivos elementos anômalos ao longo dos séculos XVI e XVII, a arquitetura do mundo supralunar incorruptível passa a incorporar as anomalias que serão paulatinamente infiltradas no homem. Órfã de um Céu que antes nos garantia ordem e sentido e confrontada com o desastre<sup>53</sup>, a humanidade tentará corrigir as “anomalias” na esfera terrestre, instituindo a existência de “seres anormais” passíveis de tratamento e submetidos a um discurso normalizador. Com a queda do Céu, cai também a garantia de que tudo o que existe é parte da Harmonia Macrocósmica. Com as irregularidades alienígenas e a morte da estrela que, ao atravessar o Universo nos golpeia as crenças com seu súbito e inesperado luzeiro, os monstros saem de suas cavernas e, pela primeira vez em séculos, não fazem mais sentido algum.

---

<sup>52</sup> É interessante notar que o telescópio é inventado a partir de uma proposta bélica da marinha, e termina sendo utilizado como instrumento fundamental na guerra dos paradigmas. De uma forma ou de outra, o telescópio é bélico.

<sup>53</sup> Palavra de origem latina que chegou até nós pelo provençal e significa “sem a estrela”.

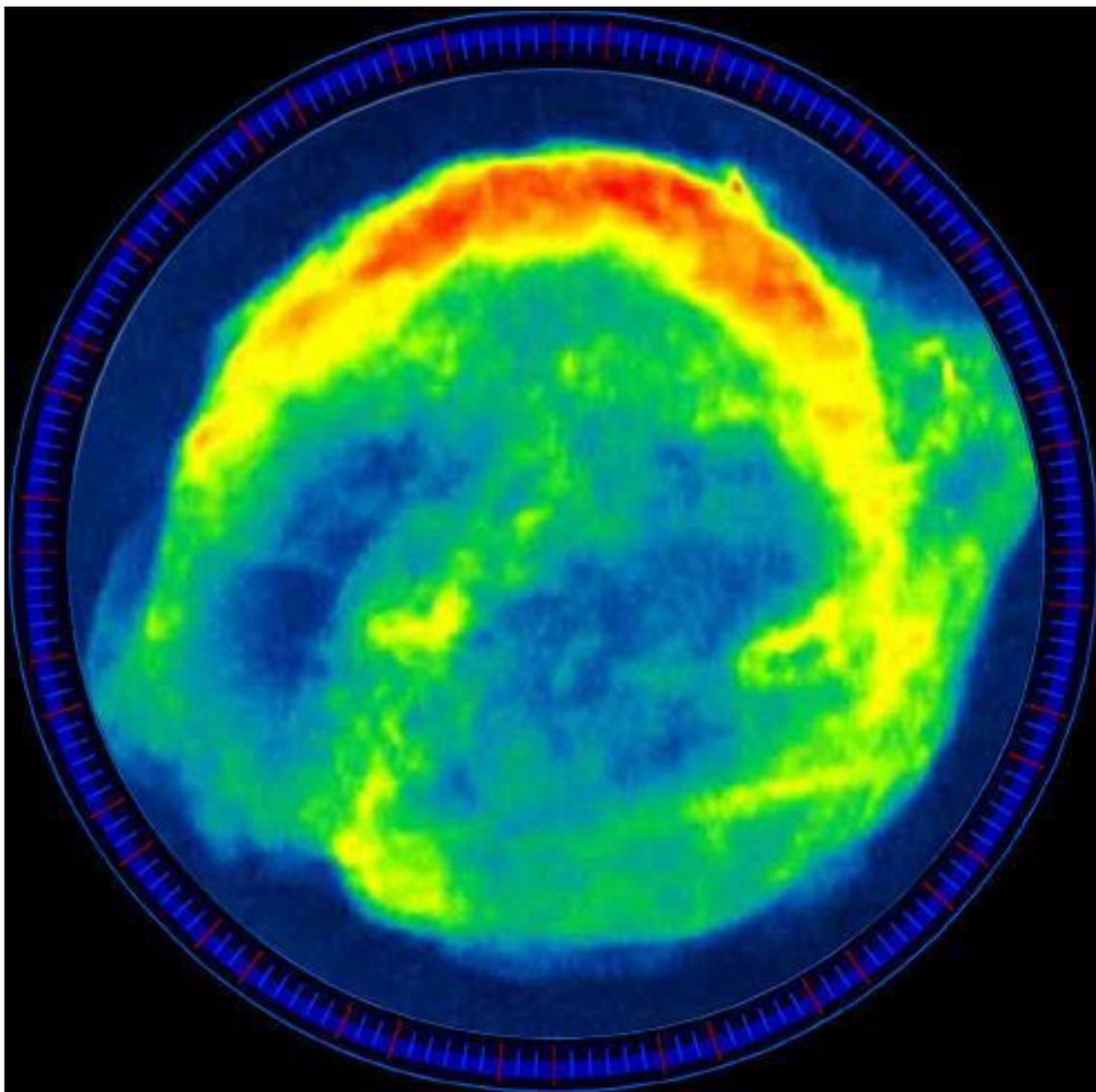


Figura 14: imagem radiotelescópica da SN 1604, a “Supernova de Kepler”. Fonte: (NASA, 2013)

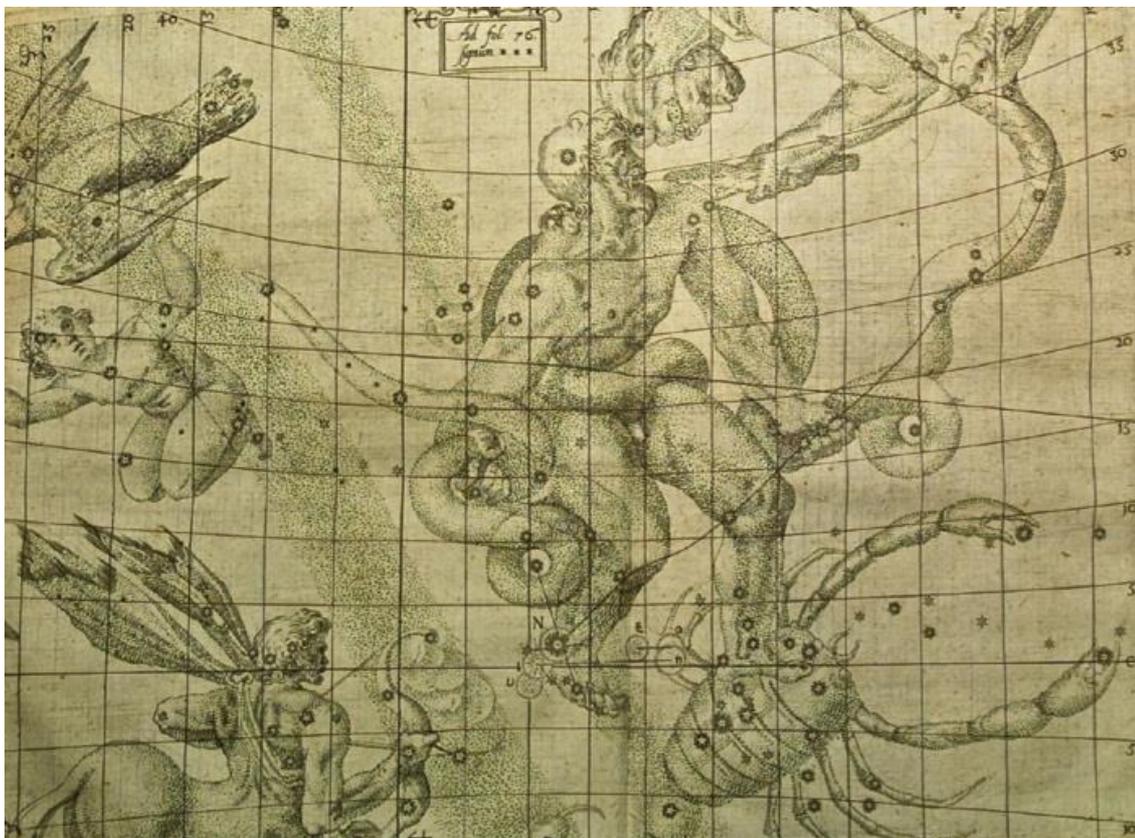


Figura 15: ilustração da “Supernova de Kepler” desenhada pelo próprio Kepler. A supernova pode ser identificada no calcanhar da figura humana acima do escorpião, sinalizada pela letra “N”. Tal ilustração consta na obra original “*Stella Nova*”, armazenada na biblioteca Eisenhower, na Universidade John Hopkins. Fonte: (SÍTIO ELETRÔNICO DA JOHN HOPKINS UNIVERSITY<sup>54</sup>, 2009. Foto de Bryce Roberts)

<sup>54</sup> <<http://fuse.pha.jhu.edu/>> Acesso em: 10 jun 2013.

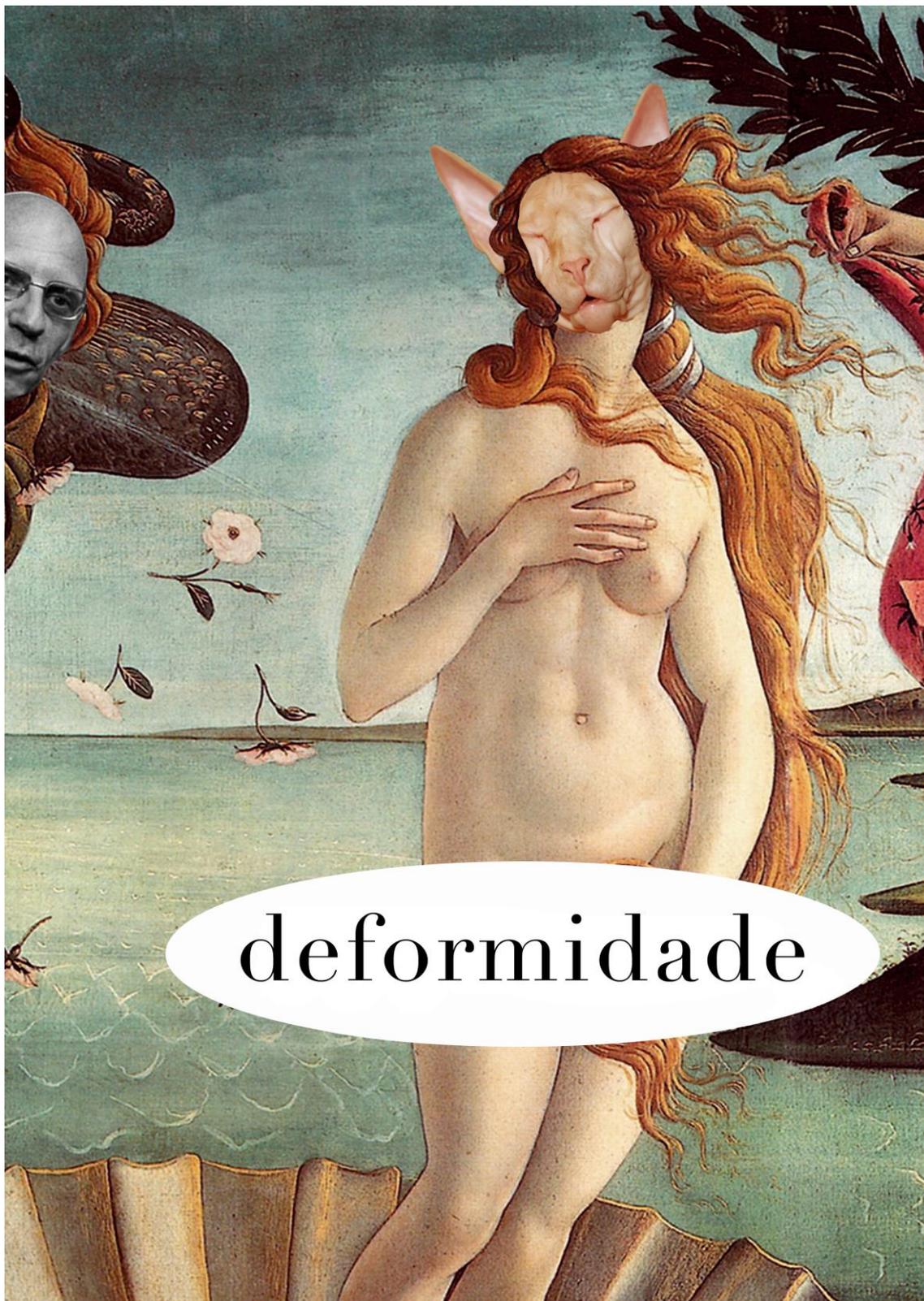


Figura 16: Colagem de Leonardo Chioda baseada na obra "O Nascimento de Vênus" (1486), de Botticelli (1445-1510). Fonte: (ARQUIVOS DO AUTOR, 2013).

## 2. Deforquidade

*“Diabo ou deus, vem a mim, a mim!  
Meu homem e afã!  
Vem com trombeta estridente e fina  
Pela colina!  
Vem com tambor a rufar à beira  
Da primavera!  
Com frutas e avenas vem sem conto!  
Não estou eu pronto?  
Eu, que espero e me estorço e luto  
Com ar sem ramos onde não nutro  
Meu corpo, lasso do abraço em vão,  
Áspide aguda, forte leão -  
Vem, está fazia  
Minha carne, fria  
Do cio sozinho da demonia.  
À espada corta o que ata e dói,  
Ó Tudo-Cria, Tudo-Destrói!”*

Fernando Pessoa (1888-1935), **Hino a Pã**

***Sobre um dos ancestrais do anormal contemporâneo, submetido à correção e à domesticação: o “monstro”, o “enjeitado”, outrora sagrado e criador de mundos.***

## **2.1. O monstro: encruzilhada viva de dois mundos**

Dentre os ancestrais genealógicos do anormal, interessa-nos agora a noção de “monstro”: uma noção jurídica num sentido lato, pois sua existência transtorna as leis da sociedade, embora num primeiro momento – conforme procurarei demonstrar, neste capítulo - esteja inserida na ordem cosmológica da natureza. A figura do monstro é tão antiga quanto a própria história da civilização ocidental, sendo descrita em taxonomias das mais diversas culturas. Todavia, ainda que os monstros sejam uma presença constante em nosso mundo como significantes de uma exceção que se desvela para nosso assombro, o *significado* destes seres muda substancialmente ao longo dos séculos. Sua existência evoca ajustes os mais diversos no âmbito legal e, assim, a história da humanidade se confunde com a história da monstruosidade.

Em sua aula de 22 de janeiro de 1975, Foucault (2001, p.69-100) diz que a figura do monstro só se torna a figura do anormal a partir do século XVIII e de fato assim o é, pois antes deste século tal entidade se inseria numa metafísica cujo teor ordenava uma cosmologia e, por consequência, a própria natureza do mundo. Na metafísica aristotélico-ptolomaica, conforme abordei no capítulo precedente, todas as coisas existentes faziam parte do plano da natureza, ainda que na forma de exceção e excepcionalidade, por menos compreensíveis e mais estranhas que fossem. É a literatura astrológica antiga que nos permite entender melhor o quanto o monstro se inseria numa ordem metafísica e não era, de fato, considerado “anormal”, ainda que fosse considerado muito estranho. No pensamento astrológico que retorna na episteme renascentista, nada é fora da norma, e “exceção” não é sinônimo de “anormal”. A perpendicular que alinha céu e terra (a assim dita “normal”) a tudo insere no entrelaçamento dos movimentos planetários que se manifesta como reflexo no pálido espelho do mundo. O monstro e outras exceções, tal qual o indivíduo que prefere o mesmo sexo<sup>55</sup>, seriam o produto de configurações planetárias específicas e estariam de acordo com os quatro princípios da semelhança, conforme Foucault (2007, p.23-61): “*convenientia, aemulatio, analogia e simpatia*”. Num mundo que se enrola sobre si mesmo, com a terra repetindo o céu, todos os entes têm sua existência justificada por alguma luz do firmamento.

No monstro, a “*convenientia*” se manifesta como uma semelhança decorrente da conexão, da conjunção, do ajustamento das partes. Sendo um híbrido de duas naturezas –

---

<sup>55</sup> Ainda que o indivíduo que prefere o mesmo sexo não seja classificado como “monstro” nas taxonomias astrológicas do começo da Era Cristã, insere-se nos capítulos dedicados ao estudo das exceções. O personagem de sexualidade ambígua será, ele mesmo, um monstro, pois sua existência se localiza na encruzilhada indefinida que reúne duas categorias opostas: o macho e a fêmea.

meio humano, meio “outra coisa” – o monstro é o lugar de ajuste entre naturezas distintas, assim como o limo se ajusta a uma árvore, de modo a formar um todo maior. O monstro é um híbrido, um misto de seres que, convenientemente ajustados, criam a excepcionalidade. Sobre a figura do monstro, Foucault (2001, p.79) assim o define (negritos meus):

O que é o monstro numa tradição ao mesmo tempo jurídica e científica? **O monstro, da Idade Média ao século XVIII de que nos ocupamos, é essencialmente o misto. É o misto de dois reinos, o reino animal e o reino humano:** o homem com cabeça de boi, o homem com pés de ave – monstros. É a mistura de duas espécies, é o misto de duas espécies: o porco com cabeça de carneiro é um monstro. É o misto de dois indivíduos: o que tem duas cabeças e um corpo, o que tem dois corpos e uma cabeça, é um monstro. É o misto de dois sexos: quem é ao mesmo tempo homem e mulher é um monstro. É um misto de vida e morte: o feto que vem à luz com uma morfologia tal que não pode viver, mas que apesar dos pesares consegue sobreviver alguns minutos, ou alguns dias, é um monstro. Enfim, é um misto de formas: quem não tem braços nem pernas, como uma cobra, é um monstro. Transgressão, por conseguinte, dos limites naturais, transgressão das classificações. transgressão do quadro, transgressão da lei como quadro: é disso de fato que se trata, na monstruosidade.

Todavia, a despeito do que nos diz Foucault, ao investigarmos as obras clássicas da literatura astrológica, podemos constatar que a natureza mista do monstro não se restringe apenas ao período compreendido entre a Idade Média e o século XVIII. Nos primeiros séculos da Era Cristã já é possível identificar a assinatura cósmica inerente à monstruosidade em obras as mais diversas, assinatura esta que sempre se expressa na forma do misto, do híbrido. É nestas marcas celestiais da Astrologia que a “*aemulatio*” se faz valer no monstro: na ação à distância das esferas astrais, o espelho terrestre faz brotar as criaturas da exceção.

Tomando como exemplo o “*Tetrabiblos*”, tratado que reúne conhecimento astrológico babilônico, egípcio e grego, é possível verificar no livro III da obra um capítulo intitulado “*Os Monstros*” (“*περι τερατων*”). Nele, Ptolomeu aponta as condições normativas celestiais que propiciam o surgimento de criaturas que não poderiam sequer ser consideradas como pertencentes à raça humana, ainda que tenham nascido de um ser humano. Vê-se que, em sua obra, Ptolomeu (1999, p.60-61) afirma a existência de uma categoria extrema, excepcional, totalmente à parte da humanidade, todavia inserida na ordem cósmica da natureza. Na parte 8 do livro III do “*Tetrabiblos*”, o autor se refere ao nascimento de humanos com traços híbridos animais, assim como cita especificamente os hermafroditas, o “tipo misto” que funde dois sexos num só (negritos meus):

O assunto dos monstros não é estranho ao presente estudo; pois, em primeiro lugar, em tais casos verifica-se que os luminares estão o mais

afastados possível no horóscopo<sup>56</sup> ou sem nenhuma relação com ele, e os ângulos estão separados pelos planetas maléficos. Assim, sempre que se observa tal disposição, pois acontece frequentemente em natividades humildes e azaradas, mesmo que não sejam as genituras de monstros, devemos olhar imediatamente para a Lua Nova ou cheia imediatamente anterior, e para o regente desta e dos luminares do nascimento. Pois se os lugares do nascimento da Lua e do horóscopo, todos ou a sua maioria, não estiverem relacionados com o lugar da sizígia<sup>57</sup> anterior, deve-se supor que a criança será indescritível.

**Agora, se em tais condições os luminares se encontrarem em signos quadrúpedes ou com aspecto de animal, e os dois planetas maléficos estiverem centrados, a criança nem pertencerá à raça humana,** mas se nenhum planeta benéfico der testemunho<sup>58</sup> aos luminares, mas os planetas maléficos o fizerem, será completamente selvagem, um animal com natureza selvagem e nociva; mas se Júpiter ou Vênus testemunharem, será do tipo considerado como sagrado, como por exemplo cães, gatos e semelhantes; se Mercúrio testemunhar, será um daqueles que são úteis aos homens, tais como aves, suínos, bois, cabras e semelhantes. Se os luminares se encontrarem em signos de forma humana, mas os outros planetas estiverem dispostos da mesma maneira, o que nasce será, realmente, da raça humana, ou classificado como humano, mas será um monstro ou inqualificável no seu caráter qualitativo, e as suas qualidades, neste caso, devem ser observadas a partir da forma dos signos em que os planetas maléficos que separam os luminares ou os ângulos se encontram.

Agora, se mesmo neste caso, nenhum dos planetas benéficos dá testemunho a nenhum dos lugares mencionados, o fruto será inteiramente irracional e indescritível na verdadeira acepção da palavra; mas se Júpiter ou Vênus derem testemunho, o tipo de monstro será respeitado e decente, como é normalmente o caso dos hermafroditas, ou dos chamados harpocratiacos<sup>59</sup> e semelhantes. Se Mercúrio der testemunho, juntamente com o anterior, esta disposição produz profetas que também fazem dinheiro com isso; mas quando está sozinho, Mercúrio torna-os desdentados e surdos-mudos, apesar de espertos e astuciosos.

---

<sup>56</sup> O termo “horóscopo”, aqui, surge como sinônimo de “signo ascendente”. “Horóscopo” é um termo grego que significa “olhar a hora”, e o ascendente é um ponto do mapa que se determina a partir da observação da hora do nascimento do nativo.

<sup>57</sup> “Sizígia”, no texto, aparece como sinônimo de “fase lunar”. Contemporaneamente, há outro sentido para o termo, aplicado pela psicologia de corrente junguiana, significando “arquétipo da alteridade”: sonhos com mulheres, para os homens, e vice-versa.

<sup>58</sup> “Dar testemunho”: formar aspecto angular.

<sup>59</sup> Dentre os tipos descritos por Ptolomeu, atenção especial merece a figura do “monstro harpocratiaco”. Na tradução do grego para o inglês feita por F. E. Robbins para a *Loeb Classical Library*, uma nota de rodapé do tradutor informa que “harpocratiaco” é o mesmo que “surdo-mudo”. Não concordo com esta definição, pelas razões que enumero a seguir: 1. Ptolomeu cita os desdentados (*νωδους*) e surdos-mudos (*κωφους*) logo após citar os harpocratiacos (*αρποκρατικους*). Não me parece fazer sentido que seja preciso designar um título específico para surdos e mudos, se estes mesmos vêm citados ao fim do texto; 2. É provável que o tradutor tenha considerado o “monstro harpocratiaco” como “surdo-mudo” levando em conta uma característica da divindade grega conhecida como Harpócrates: era este o deus do silêncio. Todavia, é importante ressaltar que esta é uma divindade adaptada do deus egípcio Hórus em sua versão infantil Har-pa-khered. Considero mais provável, portanto, que a dualidade do monstro harpocratiaco consista no fato de ser um adulto com aspecto infantil, característica comum em algumas síndromes; 3. Destaque-se que, para Plutarco, Har-pa-khered nasceu prematuro e manco. A “monstruosidade harpocratiaca” pode se referir a isso; 4. Se todo monstro ptolomaico é um misto, um híbrido, não basta ser surdo-mudo para ser monstro: ele é meio adulto, meio criança eterna.

É Ptolomeu quem nos apresenta, com sua classificação, a um dos maiores dilemas éticos da História: o que faz um ser humano? Constata-se, no texto precedente, que para Ptolomeu não basta nascer de um humano para igualmente sê-lo. Ainda que alguns monstros sejam considerados humanos no texto ptolomaico, não há uma garantia ontológica de humanidade para todos aqueles que saem do útero de uma mulher. O híbrido, dotado de natureza dupla, podendo ser ao mesmo tempo homem e animal, não é nem uma coisa, nem a outra. A partir da *analogia*, o monstro é sempre um “como se”, um “parecido com”: ele não “é” por si mesmo e, quando se busca entendê-lo, é sempre por intermédio de comparações, de analogias que não lhe permitem liberdade, mas atrelam o monstro a algo já existente. Lembra um cão, lembra um touro, parece uma planta que anda, será parte anjo? Conforme salienta Foucault (2007, p.31):

O espaço das analogias é, no fundo, um espaço de irradiação. Por todos os lados, o homem é por ele envolvido; mas esse mesmo homem, inversamente, transmite as semelhanças que recebe do mundo. Ele é o grande fulcro das proporções – o centro onde as relações vêm se apoiar e donde são novamente refletidas.

Quando este fulcro das proporções é o monstro, eis que surge a questão inquietante, um dos graves dilemas éticos da episteme renascentista: de que modo iremos trata-lo? Esta não é uma questão em jogo nos dias de hoje, uma vez que, para nós, é humano todo ser que nasce de outro ser humano, por mais disforme e estranho que seja o ente. Todavia, na episteme renascentista, evocam-se dilemas: se tratamos o monstro como animal, cometemos um crime contra a parte humana. Se o tratamos como humano, damos direitos indevidos ao aspecto animal. A monstruosidade se inscreve na ordem do Cosmo ptolomaico, onde tudo o que existe não é à toa, mas em contrapartida perturba a lei humana. Conforme aponta Foucault (2001, p.70):

De fato, o monstro contradiz a lei. Ele é a infração, e a infração levada ao seu ponto máximo. E, no entanto, mesmo sendo a infração (infração de certo modo no estado bruto), ele não deflagra, da parte da lei, uma resposta que seria uma resposta legal. Podemos dizer que o que faz a força e a capacidade de inquietação do monstro é que, ao mesmo tempo que viola a lei, ele a deixa sem voz. Ele arma uma arapuca para a lei que está infringindo.

Entretanto, ainda que Foucault tenha razão ao ressaltar a perturbação causada pelos monstros nas questões da lei humana, parece-me que a expressão “desordem da natureza” utilizada na aula de 22 de janeiro de 1975 em “*Os Anormais*” não é muito adequada – pelo menos não na esfera da episteme renascentista. Para a Medicina da episteme clássica, de fato tais seres se manifestam como anomalias, e é possível falar em “desordem natural”. Todavia, conforme podemos verificar nas obras astrológicas antigas, o monstro se insere

perfeitamente nas leis celestes. O híbrido não é “desordem” e nem pode sê-lo num mundo onde todas as coisas estão cosmicamente ordenadas. O monstro é, isso sim, exceção, excepcionalidade, assombro.

Consideremos algumas síndromes genéticas raras descritas pela Medicina contemporânea. Tais síndromes existem desde sempre, mas certamente eram alvo de outro entendimento durante a vigência da episteme renascentista. Em muitos casos de síndromes genéticas, temos justamente a figura mista, a criatura do interregno, das encruzilhadas, cuja existência demandava significantes celestes especiais no princípio da Era Cristã. Se contemporaneamente são os genes que revelam as anomalias e “monstruosidades” a partir de uma ciência que demanda uma cura, antes da ruptura com o Céu ptolomaico eram os astros os significantes de diagnóstico, a partir de uma metafísica que evocava a ética da resignação. Há, também, outra diferença fundamental entre o “monstro” de hoje e o de outrora: para a episteme renascentista, a existência de qualquer coisa que não faça parte da ordem cósmica é simplesmente inadmissível. De onde se tem a conclusão, nestes manuais antigos: não é humano, mas é normal, faz parte da norma celeste e é fruto da vontade divina, ainda que se manifeste como exceção. Nada existe na Terra que não resulte da suprema inteligência de Deus, conforme se evidencia nos clássicos astrológicos, a exemplo do Livro XVIII da “*Astrologia Gálica*”, do astrólogo, médico e matemático Jean-Baptiste Morin de Villefranche (1583-1656). Diz Morin (2002, p.119-121):

A ação e poder do *caelum* e das estrelas e as coisas maravilhosas descritas neste livro são provadas pela experiência. Neste capítulo, como somatório final, mostraremos que nenhuma causa na natureza representa a acção de Deus no universo criado mais perfeitamente do que o fazem os corpos celestes através do seu poder e influência [...] E foi assim que o Omnisciente e Onnipotente Deus imprimiu a sua natureza, de um modo extraordinariamente excelente sobre os corpos celestes – Seus representantes no mundo do nativo – através dos quais Ele governa e determina o destino de todos os seus efeitos naturais, e permite que possamos entender o modo de Sua acção. Primeiro. Tal como o poder de acção de Deus é algo muito simples e inefável a que chamamos a vontade de Deus, o poder do *primum caelum* e dos planetas é algo muito simples e – pelo menos para nós – inefável; é conhecido por nós através da sua influência. Segundo. Tal como o poder da acção de Deus é Onnipotente, assim também o poder do *primum caelum* e dos planetas é Onnipotente, e não há qualquer efeito natural em que o *primum caelum* e os planetas não participem. [...] Oitavo. Tal como tudo o que Deus efectiva está submetido à sua regência, tudo o que o *caelum* e os planetas efectivam permanece submetido ao controle da sua influência, incluindo a marcação da data dos acontecimentos. E esta harmonia entre Deus e os corpos celestes é, de todas as coisas, a maior maravilha possível.

Pois bem: a partir do século XVII, o que se verifica é uma perda de dominância da episteme renascentista. Ela não desaparece, sobrevivendo de algum modo nas religiões e

filosofias esotéricas, mas é sobrepujada pela episteme clássica<sup>60</sup>, onde o Céu não é mais o lugar dos sentidos prontos e garantidos. Se não há garantias de um sentido que nos antecede, dirigimo-nos ao estabelecimento de sentidos que criamos e, a partir daí, passamos a tentar corrigir toda e qualquer “monstruosidade”. A anomalia do Céu nos aterroriza a ponto de querermos ordenar a Terra como compensação.

Os “monstros”, cuja existência era justificada pelo Céu (macrocosmo) e por uma ética da resignação, passaram a ser explicados no século XIX por genes e moléculas (microcosmo) e abordados a partir de uma ética da correção – os tratamentos médicos, as terapias que, mesmo incapazes de desfazer a matriz da monstruosidade, procuram minorar os efeitos do que se evidencia como “misto” e “mescla”. Mas se a questão biológica era relativamente pacífica na episteme renascentista e a estranheza corpórea dos “monstros” era aceita pelo pensamento analógico, os aspectos jurídicos sempre causaram assombro diante da pergunta inescapável: que direitos estes “monstros” terão? Eis o que se apresenta como dilema. Ao longo da história da civilização ocidental, não se identifica uma uniformização de tratamento: o monstro é o lugar do espanto, das indagações, o monstro é o que permite discutir a lei. Conforme Foucault (2001, p.70): “No fundo, o que o monstro suscita, no mesmo momento em que, por existência, ele viola a lei, não é a resposta da lei, mas outra coisa bem diferente. Será a violência, será a vontade de supressão pura e simples, ou serão os cuidados médicos, ou será a piedade.”

## 2.2. Doença de hoje, sagrado de ontem

Passemos a alguns exemplos práticos destes dilemas, mirando casos não abordados por Foucault em “*Os Anormais*”, mas que guardam relevância com os pontos abordados pelo filósofo. Na hipertricose lanuginosa congênita, por exemplo, o indivíduo apresenta pelos profusos espalhados por todo o corpo. Tais pelos são muito finos e felpudos, podendo chegar a vinte e cinco centímetros de comprimento. Também conhecida como “síndrome do lobisomem”, é tão rara que só foram relatados cerca de cinquenta casos desde a Idade Média até os dias atuais. Uma pessoa com hipertricose não costuma apresentar problemas de saúde física ou mental, e tem o tempo de vida médio igual ao de outro ser humano. A única diferença é o seu aspecto animalesco, decorrente da profusão de pelos que lhe confere aspecto animal, às vezes lupino, eventualmente leonino.<sup>61</sup> Um dos

<sup>60</sup> E mesmo a Astrologia contemporânea, ainda que baseada no pensamento renascentista, não segue mais a uma ética da resignação, comprometendo-se antes com um desejo de normalização. Às descrições astrais, fazem-se acompanhar conselhos, terapias e “curas” que inexistiam nas obras clássicas. Se a Astrologia antiga tinha um papel descritivo, a atual tem um objetivo normalizador.

<sup>61</sup> A larga maioria dos portadores de hipertricose da história recente tiveram como destino o circo, onde sua existência era aceitável e lhe possibilitava o sustento. O circo era o gueto, o lugar onde a existência do “monstro” era tolerada. Exemplos: a mexicana Julia Pastrana (1834-1860) e o polonês Stephan Bribowski (1891-1932).

mais famosos casos de hipertricose e que expõe a “ambiguidade jurídica” descrita por Foucault é o do espanhol Pedro González (1537-1618). Segundo o historiador italiano Roberto Zapperi (nascimento em 1932), González foi levado aos dez anos de idade como presente (ou seja, tratado como animal) para o rei Enrique II (1519-1559), da França, e por ele alçado à posição de “cavalheiro” (ou seja, tratado como humano). A mentalidade francesa do século XVI relacionou González à figura do “bom selvagem” e, em decorrência disso, o menino foi tomado como discípulo por Enrique II, que lhe proporcionou acesso à uma refinada educação. Instruído em humanidades e latim (língua acessível apenas à aristocracia), González se torna “*somelier de panneterie bouche du roy*” e passa a receber um salário alto para a época: 240 libras anuais. Além disso, recebe o título de “*Don*”, e passa a ser conhecido como Don Pedro González, tornando-se um dos mais famosos personagens europeus de sua época e deixando seis descendentes – sendo que apenas dois não portavam hipertricose (ZAPPERI, 2006, p.43).



Figura 17: retrato (óleo sobre tela) de Pedro González, “*el selvaje gentilhomme*”, autor anónimo.  
Fonte: (WIKIPEDIA COMMONS, 2013)



Figura 18: fotografia do artista performático polonês Stephan Bribowski (1891-1932), um dos mais famosos casos de hipertricose na história recente. Fonte: (WIKIPEDIA COMMONS, 2013)

Outras condições de “seres mistos” eram previstas nas obras antigas de Astrologia, como “monstros sagrados”. A criatura emergida do interregno de dois mundos podia ter um *status* sacro. Vejamos o que diz Maternus (2001, p.237) em seu “*Matheseos Libri VIII*”. Nesta obra, podemos encontrar no sétimo capítulo do “*Liber Septimus*” a diagnose celestial dos “nascimentos monstruosos” (negritos meus):

Se a Lua se encontrar em signos curvos ou bestiais, ou seja, em Touro, Caranguejo, Escorpião, Capricórnio ou Peixes, e o regente desse signo estiver em aspecto à Lua, e um dos planetas maléfico estiver em quadratura ou oposição à Lua, ou junto a ela, e o segundo planeta maléfico estiver na anáfora do ascendente, em aspecto ao regente da Fortuna<sup>62</sup>, nascerão quadrúpedes de quadrúpedes, especialmente se o regente do ascendente e o regente da Fortuna estiverem nos signos listados. Mas, se o regente da Fortuna ou o regente do ascendente se encontrarem em signos humanos, na sexta casa, com os outros localizados como dissemos, nascerá um monstro de um ser humano. Se planetas maléficos estiverem localizados nos ângulos, juntos ou nas anáforas dos ângulos, e nenhum planeta benéfico se encontrar nos ângulos ou nas anáforas dos ângulos, ou ocultos pelos raios do Sol, nascerá um quadrúpede ou um monstro. Se Marte estiver em oposição ou quadratura ao Sol ou à Lua no ascendente, o quadrúpede que nascer será destinado ao sacrifício público. **Mas se, com tudo o que descrevemos, Júpiter e Vênus estiverem localizados fora dos ângulos, em aspecto ao Sol, Lua ou ascendente, o que nascer será criado pelos homens, ou consagrado em templos ou santuários.**

Evidencia-se, portanto, que nem todo “monstro” seria temido, nem tampouco há um julgamento moral negativo sobre o caráter destes seres de aspecto híbrido. Ao contrário, há a consideração da sacralidade de alguns deles, em função da influência dos então chamados “planetas benéficos”: Júpiter e Vênus. Lembremo-nos que também Ptolomeu (1999, p.61) considera estes dois planetas como significantes de uma “monstruosidade positiva”, conforme citado anteriormente: “*o tipo de monstro será respeitado e decente*”.

Apesar de nem Firmicus Maternus e nem Ptolomeu citarem explicitamente o aspecto do “monstro consagrado em templos ou santuários”, temos algumas pistas. Um dos mitos mais recorrentes na Europa é o do “*Green Man*”, entidade sagrada cuja aparência reúne a mescla de humano com plantas e é abundante em esculturas eclesiásticas.

---

<sup>62</sup> Ponto geométrico calculado a partir de regras da astrologia árabe.



Figura 19: um “*green man*”: meio humano, meio planta, entalhado na Catedral de Bomberg, Alemanha, século XIII. Fotografia de Johannes Otto Forst. Fonte: (WIKIPEDIA COMMONS, 2013)

A epidermodisplasia verruciforme, também conhecida como doença de Lewandowsky-Lutz, é uma rara condição genética que faz surgir verrugas imensas por todo o corpo, assemelhadas a cascos de árvore. Pés e mãos parecem “criar raízes”, e os portadores são conhecidos como “homens-planta” ou “homens-árvore”. Ao contrário do que ocorre em outras condições genéticas, o portador de epidermodisplasia nasce com aparência perfeitamente humana, e passa a desenvolver o aspecto arbóreo em algum momento entre um e vinte anos de idade (às vezes mais tarde). Eis que temos um caso mais perturbador que o dos homens-lobo: o portador de epidermodisplasia nasce humano, definido, e trai nossa percepção, convertendo-se em “monstro”, em “misto humano-planta”, com o passar dos anos. Se a Medicina atual procura tratar os homens-planta, concedendo-lhes a normalidade, tais personagens eram considerados sagrados em várias culturas antes do século XVI e ainda hoje costumam ser venerados em algumas regiões da Índia. Podem ser os “monstros sacros” de Ptolomeu, presentes em diversas mitologias, não apenas pagãs, como também cristãs, simbolizando o renascimento e a aliança entre homem e natureza. Os homens-planta contemporâneos são submetidos a tratamentos ainda pouco

eficazes, que visam minorar<sup>63</sup> os efeitos da doença. A doença de hoje é o sagrado de ontem.



Figura 20: Dede Koswara, o “homem-árvore de Java”, portador de epidermodisplasia verruciforme. Fonte: (SÍTIO ELETRÔNICO DO GEOGRAPHIC CHANNEL<sup>64</sup>, 2012)

---

<sup>63</sup> Geralmente com pouco êxito, pois os “cascos arbóreos” costumam retornar após serem extraídos com laser.

<sup>64</sup> <[www.natgeo.com.br/](http://www.natgeo.com.br/)> Acesso em: 10 jun 2013.

### 2.3. Os monstros que reúnem vida e morte e as crianças expostas

Um tipo específico capaz de desencadear outro dilema muito sério é a criatura que reúne em si mesma um misto de vida e morte: a criança natimorta. Temos neste exemplo, no caso das culturas cristãs, um problema canônico: batiza-se ou não um ser que nasceu morto? O problema, todavia, ultrapassa a mera questão canônica e é muito mais antigo do que o próprio cristianismo. Quais os direitos de herança de uma criança natimorta? Foucault (2001, p.81) explicita este problema jurídico bastante comum:

No direito, por exemplo, das sucessões, na jurisprudência, vocês encontram toda uma série de discussões, de casos infinitas vezes repetidos, o mais típico dos quais é o seguinte. Um homem morre, sua mulher está grávida; ele faz um testamento em que diz: 'Se o filho que minha mulher tiver vier a termo, herdará todos os meus bens. Se, ao contrário, a criança não nascer ou nascer morta, se for natimorto, então os bens passarão para a minha família.' Se nasce um monstro, para quem irão os bens? Deve-se considerar que o filho nasceu ou não nasceu? A partir do momento em que nasce essa espécie mista de vida e morte que é a criança monstruosa, coloca-se para o direito um problema insolúvel. Quando nasce um monstro com dois corpos, ou com duas cabeças, deve receber um ou dois batismos? Deve-se considerar que o casal teve um filho ou dois?

Para a episteme renascentista, mesmo esta condição possui significantes celestiais, isto é, integra a ordem cósmica e faz parte da vontade divina. Conforme Ptolomeu (1999, p.61) explica, na parte 9 do livro III do "*Tetrabiblos*", intitulada "*Dos filhos que não são criados*"<sup>65</sup> (texto imediatamente subsequente a "*Dos monstros*"), esclarecendo que o problema da criança natimorta não é apenas um problema que concerne ao tempo de vida. Ao contrário: trata-se do ser para quem o tempo não se faz, pois, ao nascer, traz consigo a morte:

Como ainda falta a explicação dos filhos que não são criados na discussão dos assuntos relativos ao nascimento propriamente dito, é adequado ver que, de certa forma, este procedimento está ligado ao estudo respeitante à duração de vida, pois a questão em qualquer dos casos é do mesmo tipo; mas de outra forma, é distinta, porque há uma certa diferença no verdadeiro significado da questão. Pois a questão da duração da vida considera aqueles que em geral resistem durante períodos perceptíveis de tempo, ou seja, não menos do que um circuito do sol, e tal espaço é correctamente entendido como sendo um ano; mas potencialmente também períodos menores do que este, meses, dias e horas, são períodos perceptíveis de tempo. Mas o estudo respeitante a crianças que não são criadas refere-se àquelas que não atingem de todo o 'tempo' assim definido, mas que perecem antes do 'tempo' devido ao excesso de influências nefastas.

Os significantes astrológicos aqui implicados são os mais diversos, sempre envolvendo os planetas maléficos: Marte e Saturno. Conforme o exemplo de Ptolomeu (1999, p.61):

<sup>65</sup> No original grego, o capítulo se chama "*ατροφων*" ("atrofiados").

...Pois é apenas o caso que se um dos luminares estiver angular e um dos planetas maléficos estiver em conjunção com ele, ou em oposição, tanto em graus como em igualdade de distância, enquanto nenhum planeta benéfico lhe faz aspecto, e se o regente dos luminares estiver nos lugares dos planetas maléficos, a criança que nasce não será criada, mas encontrará imediatamente o seu fim.

Há também, em Firmicus Maternus (2001, p.228-231), considerações sobre o nascimento de crianças natimortas, embora o capítulo II do “*Liber Septimus*” do “*Matheseos Libri VIII*” seja intitulado “*crianças expostas*” e, portanto, aborde mais do que apenas os mistos de vida e morte. Ocorre que, ao contrários dos antigos egípcios, que costumavam assumir todas as crianças nascidas, os gregos (e também os romanos) introduziram a prática de “expor aos elementos” bebês indesejados, ou seja, abandoná-los à própria sorte (daí a expressão “crianças expostas”). Muitas eram as razões que levavam os pais a “expor” uma criança recém-nascida na cultura greco-romana. Uma das mais comuns justificativas para tal prática decorria do fato de alguns bebês apresentarem não os famosos traços híbridos de homem e animal, quando então podiam ser até mesmo sacralizados. O problema real consistia no nascimento de crianças com partes faltantes. Se o misto de criança com animal era sacralizado, os bebês cujos corpos eram incompletos deveriam ser mortos, conforme estava previsto na antiga lei.

Um dos mais famosos exemplos da sacralização do monstro é a história do Minotauro. É em sua “*Arte de Amar*” que Ovídio (43 a.C.–17 d.C.) nos diz (2011, p.300): a criança teria nascido “*semibovemque virum semivirumque bovem*” (“meio-homem e meio-touro”), e teria sido filha de Pasífae, esposa do rei Minos de Creta, com um touro. A arte expõe com clareza o acolhimento da criatura híbrida por sua mãe<sup>66</sup>, e as versões da história falam sobre uma criatura humana com cabeça de touro que é efetivamente criada, convertida em fera temível apenas quando amadurece. Ovídio (2011, p.300) não deixa dúvidas: a criança não é morta, mas escondida num labirinto. Tratamento diferente, portanto, do fornecido às crianças com partes faltantes, cujo destino seria a exposição aos elementos.

---

<sup>66</sup> Evidentemente, o que importa aqui não é se o Minotauro foi ou não uma criatura real, e sim a demonstração mítica e artística do acolhimento do bebê-monstro que, ao contrário das crianças nascidas com partes do corpo faltando, eram “expostas aos elementos” (abandonadas). Entretanto, cabe ressaltar que muitos estudiosos discorrem sobre o que teria sido o Minotauro histórico: para o historiador A. B. Cook, o Minotauro nada mais era além da representação do temperamento do rei Minos; segundo o arqueólogo francês Edmond Pottier, a fera representava uma forma cretense de tortura, na qual as vítimas eram encerradas dentro de um touro de bronze e postas para cozinhar. Considerando as inúmeras representações de Pasífae carregando um bebê monstruoso com cabeça bovina, sustento a possibilidade de uma explicação biológica: seria o Minotauro uma criança deformada, cujo aspecto animalesco na face lhe teria concedido a fama de monstro sagrado e, por isso, a criatura foi encerrada num templo labiríntico?



Figura 21: Pasífae e o Minotauro: *kylix* ático descoberto na Vulci etrusca revela o acolhimento do monstruoso bebê. Fonte: (WIKIPEDIA COMMONS, 2013)

Seguindo instruções do Oráculo de Delfos, um labirinto foi construído para abrigar a entidade, dentro do Templo de Cnossos, cuja descoberta arqueológica se deu no final do século XIX.<sup>67</sup>

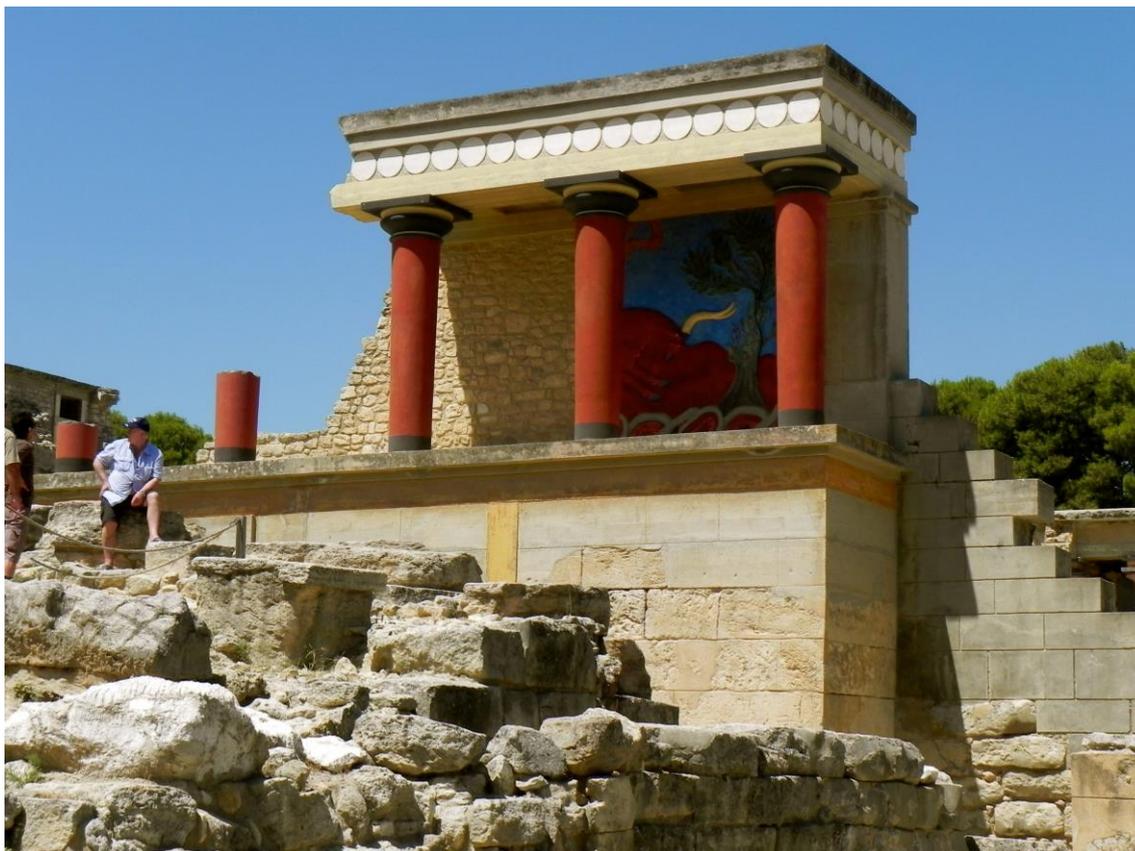


Figura 22: fotografia do Palácio de Cnossos, em Creta. O arqueólogo inglês Arthur Evans (1851-1941) causou polêmica ao tentar restaurar as pinturas do local, pintando-as com cores fortes, de acordo com suas próprias suposições de como Cnossos teria sido. Um achado na Casa Norte de Cnossos revelou os ossos de 337 crianças chacinadas. Foto do autor. Fonte: (ARQUIVOS DO AUTOR, 2011)

A “criança exposta”, portanto, não era o monstro. A “exposição aos elementos” (abandono) se dava quando algo lhes *faltava*: bebês sem um dos braços, ou sem pernas, disformes etc. Para os antigos gregos, o maior problema não era a “monstruosidade mista”, não era reunir num só ser características duplas. Estas “criaturas das encruzilhadas” eram toleradas, em maior ou menor grau, ou mesmo temidas, respeitadas e até sacralizadas. O problema maior era a falta de “algo”, a inexistência do que deveria existir. Ptolomeu (1999, p.62) fala em “*mera bola de carne, e imperfeita*”. O hábito de expor tais recém-nascidos aos

<sup>67</sup> Apesar de ser divulgado que a descoberta das ruínas se deveu ao arqueólogo inglês Arthur Evans (1851-1941), na verdade coube a um antiquário e comerciante cretense cujo nome ironicamente era Minos Kalokairinos (1843-?) a identificação de alguns quartos do palácio. As terras, contudo, pertenciam a turcos que impediram a continuidade de investigações do local por Kalokairinos. O local foi enfim comprado em 1900 pelo arqueólogo Arthur Evans (1851-1941), que realizou as escavações, identificando um vasto sítio arqueológico da Idade do Bronze. Apesar de não ter encontrado labirinto algum nas escavações, a arquitetura labiríntica do lugar parece justificar o mito, além da identificação da ossada de muitas crianças com idade entre oito e doze anos, lá sacrificadas por motivos ainda não esclarecidos.

elementos fazia parte da moral da cultura e era previsto por lei: se é um humano inacabado, então não tem direitos. Na origem do direito romano encontramos a Lei das Doze Tábuas (“*Lex Duodecim Tabularum*”), uma antiga legislação que constitui o fundamento da República Romana. Ainda que o texto original tenha se perdido quando os gauleses incendiaram Roma em 390 a.C., historiadores reconstituíram parte de seu conteúdo, através de citações de autores os mais diversos, a exemplo de Cícero (106 a.C.–43 a.C.)<sup>68</sup>.

Algumas considerações: as Doze Tábuas parecem ter alguma relação com o significado das doze casas astrológicas.<sup>69</sup> A Tábua I, por exemplo, discorre sobre o sujeito que será julgado (o equivalente ao conceito de “eu” da primeira casa zodiacal); a Tábua II é uma das mais incompletas em decorrência das perdas ao longo dos séculos, mas parece tratar das posses e das indenizações em casos de processos (o equivalente ao conceito de “posses materiais” da segunda casa zodiacal); nesta reconstituição, a Tábua IV concerne ao pátrio poder (o equivalente ao conceito de “família” da quarta casa zodiacal). Nela, pode-se ler, por exemplo: “*Cito necatus insignis ad deformitatem puer esto*” (“*se alguma criança nascer com alguma deformidade, deveria ser morta*”). Esta lei tem origem nos direitos espartanos da Grécia, prevendo que uma criança deficiente não poderia ser um bom soldado pois terminaria sendo morta ou poria seus parceiros em risco, nem tampouco seria um bom agricultor, fragilizando a sociedade. Verifica-se, portanto, que o problema não é a aparência (ter aspecto animal, por exemplo), e sim a incapacidade decorrente da ausência de membros funcionais. A prática de “expor recém-nascidos”, contudo, não seguia necessariamente as condições da Tábua IV e era muito comum que pais abandonassem seus filhos por razões ilegais variadas como, por exemplo, a rejeição a gêmeos em decorrência da crença de que um deles seria maligno. Diante da incapacidade de identificar qual o seria, ambos eram abandonados. A “exposição aos elementos” era prática tão recorrente, que Firmicus Maternus (2001, p.228-231) dedica vinte e seis aforismos às crianças expostas, em seu “*Matheseos Libri VIII*” – um dos assuntos com mais aforismos em toda a obra.<sup>70</sup> Eis alguns exemplos dados por Maternus (2001, p.230):

13. Se os planetas benéficos estiverem ocultos pelos raios do Sol e os maléficos estiverem em ascensões matutinas, o nativo será exposto. O mesmo é verdadeiro se a Lua estiver sinódica e perder toda a sua luz, e

<sup>68</sup> Em “*De Oratore*”, I.44, Cícero escreve: “*Though all the world exclaim against me, I will say what I think: that single little book of the Twelve Tables, if anyone look to the fountains and sources of laws, seems to me, assuredly, to surpass the libraries of all the philosophers, both in weight of authority, and in plenitude of utility.*”

<sup>69</sup> Para a Astrologia ocidental, a divisão da eclíptica zodiacal se dá em doze casas, sendo que cada casa representa uma área da existência: 1. A identidade e a vontade; 2. As posses; 3. O comércio, as viagens; 4. A família; 5. A descendência; 6. A vida prática; 7. O casamento (mas também os inimigos declarados); 8. A morte; 9. Os estudos superiores e a lei; 10. A vida pública; 11. As amizades; 12. Os infortúnios (e também os inimigos ocultos).

<sup>70</sup> Basta lembrar que na obra de Firmicus Maternus o assunto “escravos” conta com dezoito aforismos, “gêmeos” considera sete aforismos e “monstros”, apenas quatro.

nenhum planeta benéfico lhe fizer aspecto. Se um planeta maléfico aspectar a Lua nesta posição, o nativo nascerá morto ou será despedaçado por cães.

A quase totalidade dos aforismos discorre sobre crianças expostas cujo destino é serem devoradas por cães ou afogadas. Num único aforismo que muito nos importará mais adiante, o destino da criança exposta não é a morte como, por exemplo, diz Firmicus Maternus (2001, p.229):

7. Se Marte e Saturno estiverem num ângulo, ou num ângulo e o outro na anáfora ou na epicatáfora de um ângulo, e a Lua estiver em conjunção com um deles, ou em quadratura ou oposição a um deles, o nativo será exposto. Mas, com todos estes assim localizados, se um planeta benéfico entrar em aspecto à Lua, dirigindo-se a ela, o exposto será recolhido e criado no lugar dos filhos do descobridor.

#### **2.4. A fundação de Roma por uma criança exposta: indícios da adoção de um sistema astronômico heliocêntrico pré-copernicano**

Um dos casos mais famosos de crianças expostas é justamente aquele no qual o destino final não foi a morte, e sim a coroa: a mítica história dos híbridos humano-divinos Rômulo e Remo, fundadores de Roma, filhos do deus Marte com uma humana (Réia Silvia, uma virgem vestal), retirados de sua mãe por um homem chamado Amúlio, atirados ao rio Tibre onde sobrevivem e são amamentados por uma loba. Tal mito, tendo sido levado a sério por filósofos da antiguidade, expõe com clareza as evidências de que astrólogos antigos consideravam o Sol e não a Terra como centro do sistema, conforme procurarei expor a seguir. Ao que tudo indica, uma das mais importantes cidades da história do Ocidente não apenas traz em seu nascimento a marca do enjeitado Rômulo, monstro híbrido humano-divino, como também assegura a partir dos relatos de astrólogos que estudaram sua fundação: não somos centro do Universo.

Antes de tudo, vale destacar que a configuração planetária de Firmicus Maternus (2001, p.229) anteriormente descrita e aplicada a “crianças abandonadas, porém recolhidas e salvas” não é tão comum, pois para Marte e Saturno estarem – ambos – num ângulo do tema, isso significa que estes planetas devem estar numa distância angular de 0°-10°, 85°-95° ou 175°-185°, o que ocorre periodicamente, mas com intervalo de muitos meses entre uma conexão angular e outra. Ainda assim, o posicionamento específico destes dois planetas em ângulos zodiacais só ocorre em algumas horas específicas do dia, ao longo de alguns poucos dias, ou seja, não se trata de uma configuração banal. Este aforismo de Firmicus Maternus será fundamental para entendermos melhor as circunstâncias que envolvem a vida de Rômulo e a fundação mítica de Roma. Pouco importa, aqui, se Rômulo foi ou não um personagem real e se Roma foi de fato fundada numa data defendida por astrólogos. Conforme veremos, importante é o enigma que se configura a partir destes

estudos, e a possível e fascinante constatação histórica de que a revolução copernicana representou o resgate de um conhecimento existente antes do início da Era Cristã.

Lucius Tarutius Firmanus (nascimento e morte no século I a.C.) foi um astrólogo e filósofo romano conhecido por sua alta competência matemática. Amigo de Cícero e do também filósofo Marco Terentio Varro (116 a.C.–27 a.C.), Tarutius se empenhou – a pedido de Varro – na reconstrução do horóscopo de concepção<sup>71</sup> e nascimento dos gêmeos semidivinos, Rômulo e Remo. Outro alvo de seu estudo também foi a suposta data de fundação da cidade de Roma.



Figura 23: fotografia de moeda em homenagem a Otaviano Augusto, na qual se atribui ao imperador o signo de Capricórnio (uma vez que sua concepção se deu no fim de dezembro), não obstante seu nascimento em 23 de setembro (ou seja: Sol em Libra). Ver: nota 73. Foto do autor. Fonte: (ARQUIVOS DO AUTOR, 2012)

#### 2.4.1. A concepção dos filhos de Marte

De acordo com Tarutius, a fecundação dos gêmeos fundadores foi bastante dramática: dedicada a ser uma virgem vestal, Réia Silvia se viu arrebatada pelo deus da guerra, Marte, na terceira hora do dia 23 de Choiak<sup>72</sup> do primeiro ano da segunda Olimpíada, o equivalente a 24 de junho de 772 a.C. (calendário juliano)<sup>73</sup>. Na antiga Roma,

<sup>71</sup> Para os antigos, o horóscopo da concepção era tão importante quanto o do nascimento e recebia o nome de “astrologia genética”. Segundo Ptolomeu, o ascendente do nascimento corresponde à posição da Lua no momento da concepção, ou vice-versa. O estudo do mapa da concepção foi bastante difundido entre os povos da antiguidade mediterrânea, e durante muito tempo houve discussões acaloradas sobre qual mapa seria mais importante: o de nascimento, essencialmente matriarcal, quando a criança sai do ventre da mulher? Ou o da concepção, considerado patriarcal, quando o macho fecunda a fêmea? Um dos mais ilustres exemplos da aplicação da astrologia genética é o do imperador Otaviano Augusto, nascido em 23 de setembro de 63 a.C., isto é, no signo solar de Libra. Para Manilius, Augusto era de Capricórnio, pois fora concebido em fins de dezembro. De fato, as moedas de Augusto levavam uma inscrição atribuindo a pertinência do imperador a Capricórnio. Todavia, dada a dificuldade para determinar com precisão o momento da concepção – um momento muito menos visível que o do parto – os astrólogos se inclinaram para uma astrologia baseada no momento do nascimento. Em seu “*Tetrabiblos*”, Ptolomeu chega a discorrer sobre estas duas possibilidades de abordagem, e toma partido da astrologia pautada no momento do nascimento da criança, e não de sua concepção.

<sup>72</sup> Conforme o antigo calendário copta, baseado no egípcio.

<sup>73</sup> Há uma disparidade entre a equivalência dada ao dia 23 de Choiak como sendo o dia 24 de junho no calendário Juliano. Programas de conversão, como o disponível em <http://www.oriold.uzh.ch/static/coptic.html> (Acesso em: 29 jul 2013) apontam 23 de Choiak do ano da segunda Olimpíada como sendo 19 de dezembro de 772 a.C. (onde coincidentemente, assim como no dia 24 de junho de 772 a.C., também ocorreu uma Lua Nova, mas não um eclipse). Diversos pesquisadores, a exemplo do historiador italiano Leonardo Magini (2001, p.45) e

as horas eram contadas a partir do nascer do Sol, ou seja, a terceira hora equivaleria nesta data a algum momento entre 7 e 8 horas da manhã. Segundo o filósofo e historiador Plutarco (45-120), a concepção de Rômulo e Remo se deu num eclipse solar. Assim nos relata Plutarco (1914, p.5-9):

Nos tempos do filósofo Varro, um profundo conhecedor de História chamado Tarutius, um amigo próximo, bom filósofo e matemático, e também um que por curiosidade tinha estudado um modo de desenhar esquemas e tabelas, considerado um perito na arte; a ele, Varro propôs levantar a natividade de Rômulo, até o primeiro dia e hora, fazendo suas deduções a partir dos diversos eventos da vida deste homem sobre os quais ele poderia se informar, exatamente como na reconstrução de um problema geométrico; pois concernia, segundo ele, à mesma ciência, tanto a predição da vida de um homem segundo sua hora de nascimento, quanto a descoberta de sua hora de nascimento de acordo com o conhecimento de sua vida. A esta tarefa Tarutius se comprometeu, em primeiro lugar olhando para as ações e incidentes na vida do homem, juntamente com o tempo de sua vida e modo de sua morte, e em seguida comparando todas estas observações reunidas, ele muito confiantemente e positivamente anunciou que Rômulo foi concebido no ventre de sua mãe no primeiro ano da segunda Olimpíada, no vigésimo-terceiro dia do mês chamado pelo egípcios de Choiak, à terceira hora, momento no qual ocorreu um eclipse total do Sol, tendo nascido no vigésimo-primeiro dia do mês Thoth, por volta da aurora, e que a primeira pedra de Roma foi colocada por ele no nono dia do mês Pharmuthi, entre a segunda e a terceira hora.<sup>74</sup>

De fato, a data de 24 de junho de 772 a.C. coincide com um eclipse solar, o que valida a fama de excelente matemático atribuída a Tarutius<sup>75</sup>. Entretanto, este eclipse foi completo no Ártico e no Norte europeu, mas não em Roma. Em Roma, a distância de 31' de arco entre o Sol e a Lua produziu um eclipse apenas parcial. Se Tarutius era um matemático e astrônomo tão bom, por que supostamente teria falado em “eclipse total” quando em Roma houve apenas um parcial? Talvez seja o caso típico dos eventos tornados exagerados na medida em que os relatos se sucedem, afinal Plutarco se refere ao dito por

---

do astrólogo James Holden (2006, p.21), defendem uma equivalência invertida (o exato oposto, ou seja, seis meses de diferença).

<sup>74</sup> Tradução do inglês “*In the times of Varro the philosopher, a man deeply read in Roman history, lived one Tarutius, his familiar acquaintance, a good philosopher and mathematician, and one, too, that out of curiosity had studied the way of drawing schemes and tables, and was thought to be a proficient in the art; to him Varro propounded to cast Romulus's nativity, even to the first day and hour, making his deductions from the several events of the man's life which he should be informed of, exactly as in working back a geometrical problem; for it belonged, he said, to the same science both to foretell a man's life by knowing the time of his birth, and also to find out his birth by the knowledge of his life. This task Tarutius undertook, and first looking into the actions and casualties of the man, together with the time of his life and manner of his death, and then comparing all these remarks together, he very confidently and positively pronounced that Romulus was conceived in his mother's womb the first year of the second Olympiad, the twenty-third day of the month the Aegyptians call Choiak, and the third hour, at which time there was a total eclipse of the sun; that he was born the twenty-first day of the month Thoth, about sunrising; and that the first stone of Rome was laid by him the ninth day of the month Pharmuthi, between the second and third hour.*”

<sup>75</sup> Evidentemente, se 23 de Choiak equivaler a 24 de junho de 772 a.C. Resta o problema da conversão do calendário copta para o Juliano e se o que Tarutius escreveu e se perdeu foi fielmente reproduzido por Varro e Plutarco.

Varro sobre os estudos de Tarutius – não se trata de uma fonte direta. Talvez Tarutius tenha se valido de valores levemente incorretos para as passagens latitudinais da Lua, ou tenha desejado inserir uma marca especial para o momento do enlace entre um deus e uma mortal.<sup>76</sup> É inconteste, porém, que houve um eclipse.

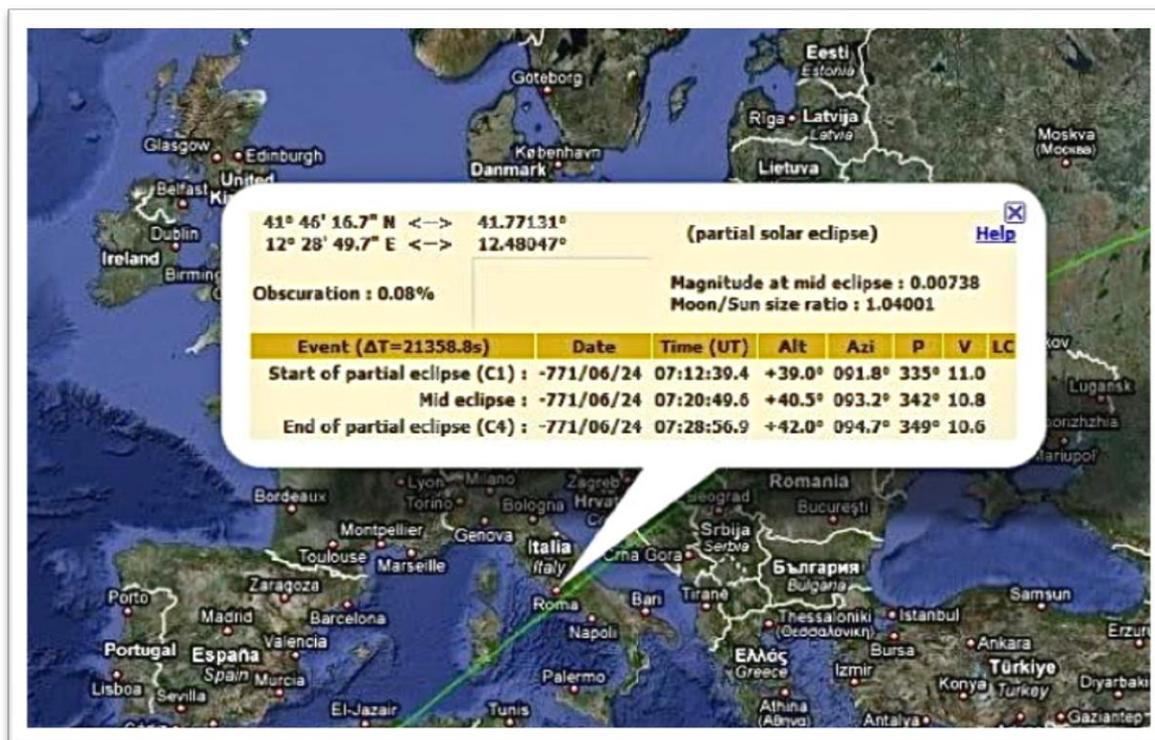


Figura 24: demonstração astronômica computacional da existência de um eclipse solar parcial ocorrido em Roma na suposta data da concep o dos gêmeos semidivinos, frutos do enlace entre o deus Marte e a virgem vestal Réia Silvia. O eclipse ocorreu entre 7:12:39.4 e 7:28:56.9, com ponto máximo às 7:20:49.6. Fonte: (ECLIPSE FINDER, 2012)

<sup>76</sup> Tarutius parece ter levado em considera o também outros dados simbólicos em sua “engenharia reversa” astrológica: o eclipse de 24 de junho de 772 a.C. se deu no signo de Gêmeos, o que   bem significativo se falamos da concep o dos gêmeos meio humanos, meio deuses. No mito, Rômulo e Remo são filhos do deus Marte e, na data da concep o, o planeta Marte se encontrava domiciliado no signo de  ries – seu posicionamento de maior poder. A concep o se dá no momento da ascensão de Júpiter, o maior de todos os deuses. Ressalte-se, contudo, que não há textos identificados como sendo de Tarutius a respeito dos posicionamentos planetários da concep o ou nascimento de Rômulo e Remo. Varro nos fornece apenas as datas. O caso da funda o de Roma, conforme veremos a seguir,   diferente: Varro, citado por Solino, transmite as posi es planetárias do nascimento da cidade.

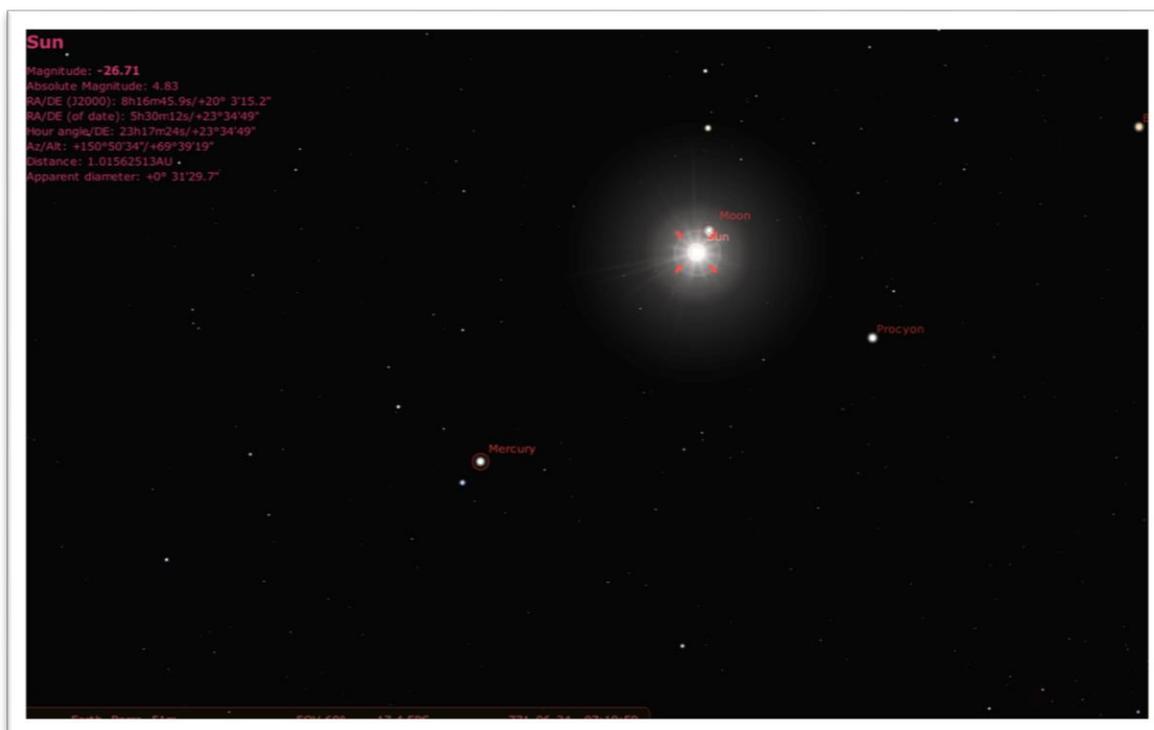


Figura 25: representação astronômica da conjunção soli-lunar eclipsante ocorrida no suposto momento da concepção dos gêmeos semidivinos, no dia 24 de junho de 772 a.C. Fonte: (STELLARIUM, 2013)

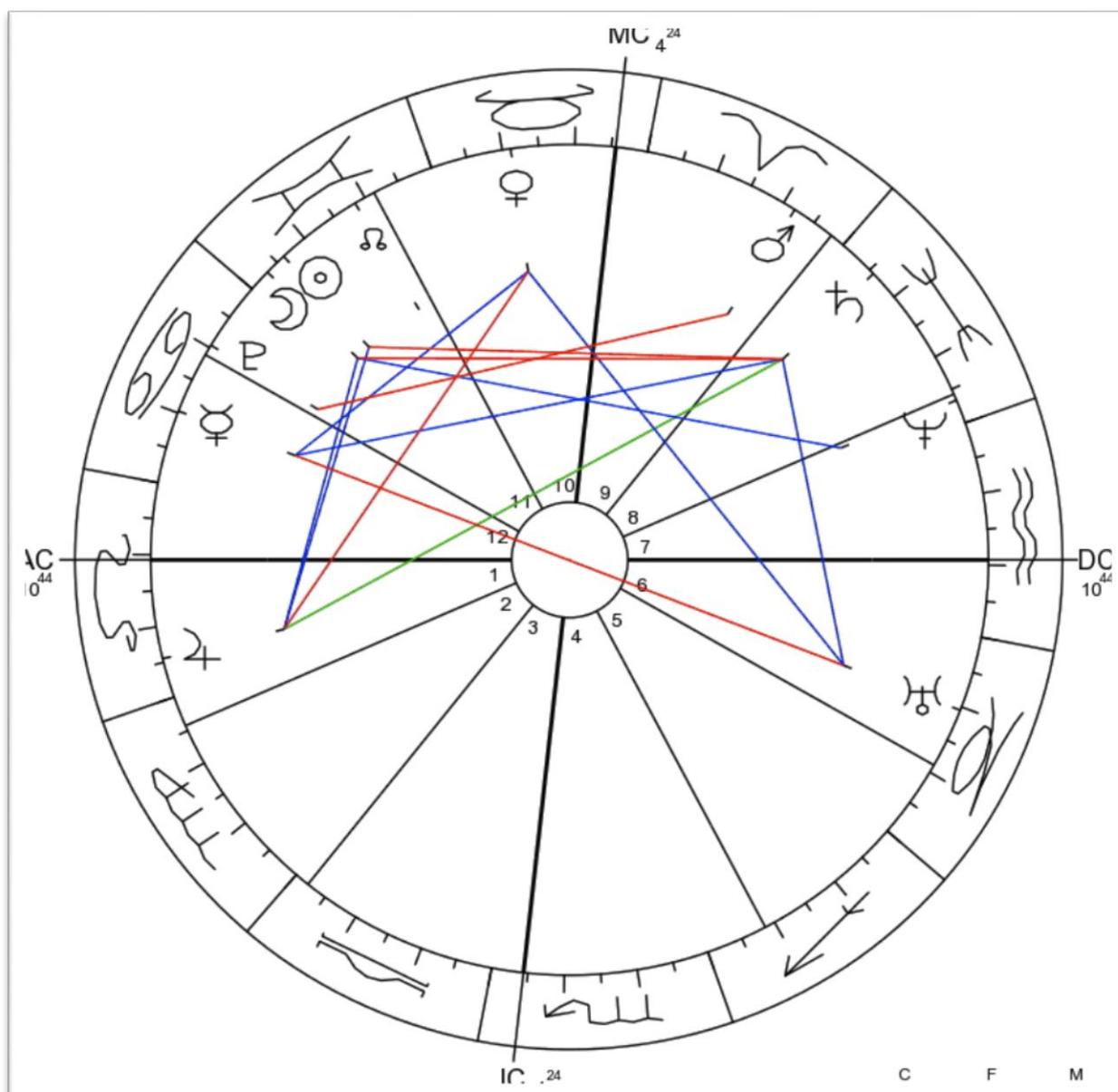


Figura 26: configuração astrológica da suposta concepção de Rômulo e Remo, considerando a data de 24 de junho de 772 a.C. Fonte: (ASTRODATABANK, 2013)

#### 2.4.2. Nascimento dos gêmeos semidivinos

O nascimento dos gêmeos se deu, segundo o texto de Plutarco sobre Varro e Tarutius, na aurora de 21 de Thoth, logicamente nove meses depois da suposta concepção semidivina, ou seja, no ano de 771 a.C. Isto equivale, segundo pesquisadores<sup>77</sup>, ao dia 24 de março de 771 a.C. (ou seja: os gêmeos foram gestados por nove meses menos dois

<sup>77</sup> Como o já citado Leonardo Magini (2001, p.45). Já segundo alguns programas de conversão do calendário copta para o Juliano, como o já referido <http://www.oriold.uzh.ch/static/coptic.html> (Acesso em: 30 jul 2013), 21 de Thoth equivale a 18 de setembro. Verifica-se a mesma disparidade de seis meses entre o programa e as referências de vários pesquisadores, a exemplo de Magini.

dias) por volta das 6h10m (momento da aurora naquele dia). Alguns indícios interessantes: o mês de março tem este nome em homenagem ao deus Marte, pai dos gêmeos segundo o mito, de modo que é provável que os romanos tenham batizado este mês de “*mars*” em homenagem ao nascimento dos filhos do deus. Além disso, o nascimento dos gêmeos foi concebido pelo astrólogo como muito próximo do ponto vernal – momento de início da primavera no Hemisfério Norte, símbolo de renovação e renascimento. Eis uma curiosa coincidência: se considerarmos a astrologia tradicional, geocêntrica, a configuração planetária do momento deste nascimento é perfeitamente condizente com o aforismo de Firmicus Maternus sobre crianças abandonadas, porém recolhidas e criadas por outro ser. No caso dos gêmeos, eles foram arrancados de sua mãe e jogados no rio, porém sobreviveram, foram amamentados por uma loba e posteriormente criados pelo pastor Fáustulo e sua mulher, Aca Laurência.

Repito, portanto, o aforismo de Maternus (2001, p.229) já anteriormente exposto e o relacionamento com o suposto nascimento de Rômulo e Remo: “*Se Marte e Saturno estiverem num ângulo, ou num ângulo e o outro na anáfora ou na epicatáfora de um ângulo*” (nota: Saturno estava ascendente e Marte bem próximo ao fundo do céu, ou seja, um estava perfeitamente angular e o outro quase angular); “*e a Lua estiver em conjunção com um deles, ou em quadratura ou oposição a um deles, o nativo será exposto*” (nota: a Lua se encontrava conjunta a Marte, no signo de Gêmeos, o mesmo da suposta concepção). “*Mas, com todos estes assim localizados, se um planeta benéfico entrar em aspecto à Lua, dirigindo-se a ela, o exposto será recolhido e criado no lugar dos filhos do descobridor*” (nota: Lua e Júpiter, o chamado “grande benéfico”, formavam aspecto). Teria Firmicus Maternus pensado no mapa de nascimento de Rômulo e Remo quando escreveu este aforismo em seu “*Matheseos Libri VIII*”, considerando o descritivo de Plutarco acerca dos cálculos de Tarutius? É uma possibilidade, embora cause estranheza a ausência de exemplificação objetiva por parte de Firmicus Maternus num caso tão notável, sendo que o astrólogo apreciava expor casos reais como forma de substanciar seus aforismos e, assim, convencer o leitor da eficácia da Astrologia. Seria de se esperar que Maternus citasse explicitamente o nascimento dos fundadores de Roma no capítulo II do “*Liber Septimus*”, se considerarmos que Rômulo e Remo são o mais famoso caso de “crianças expostas” da história ocidental. Talvez Firmicus Maternus apenas não tenha atentado para aplicação de seu aforismo no caso do nascimento de Rômulo e Remo, e tudo se trate de uma curiosa coincidência entre uma data mítica e uma regra astrológica que se adequou.

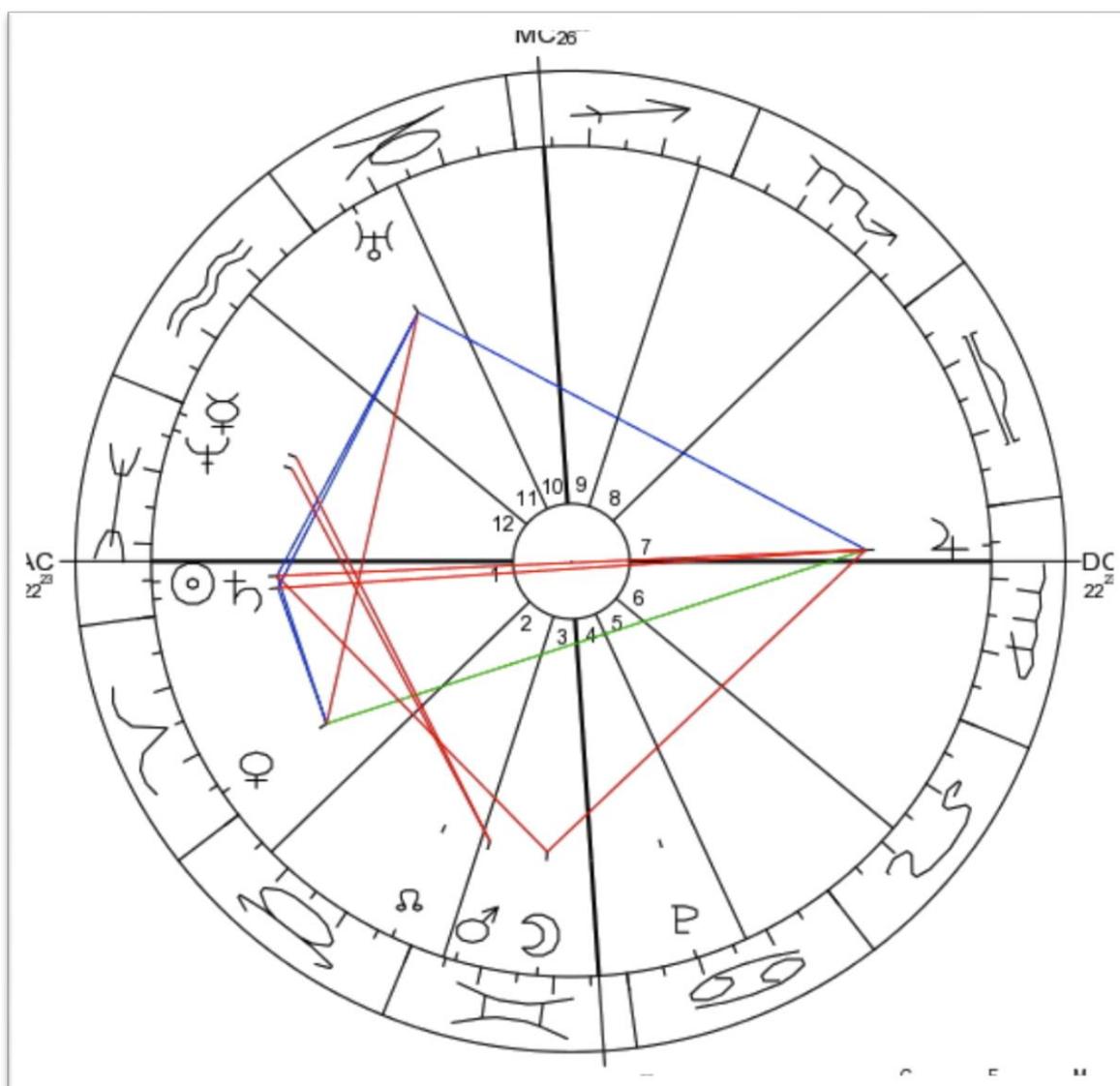


Figura 27: configuração astrológica do suposto nascimento de Rômulo e Remo, segundo data informada por Tarutius conforme descrição de Plutarco. Nota-se a perfeita correspondência entre as posições planetárias aqui expostas e o aforismo de Firmicus Maternus (2001, p.229) sobre “crianças expostas, porém salvas”. Fonte: (ASTRODATABANK, 2013)

### 2.4.3. A fundação de Roma: indícios de heliocentrismo

Temos, por fim, o caso mais emblemático e enigmático: a data de fundação de Roma. Considerando que não há um registro preciso desta informação, alguns filósofos e astrólogos da antiguidade se debruçaram sobre a questão. Vários autores antigos relatam o ano da fundação como sendo algum momento entre 813 a.C. e 728 a.C. Plutarco afirma que a fundação de Roma se deu no trigésimo dia de um mês, durante um eclipse solar<sup>78</sup>. Uma

<sup>78</sup> “... (3) but they say that the day on which Romulus founded his city was precisely the thirtieth of the month, and that on that day there was a conjunction of the sun and moon, with an eclipse, which they think was the one seen by Antimachus, the epic poet of Teos, in the third year of the sixth Olympiad.” PLUTARCO, “The Parallel Lives”, XII, 1-18.

vez que Plutarco seguia o calendário egípcio, o trigésimo mês era sempre o da Lua Nova (quando, eventualmente, ocorrem eclipses solares). Uma longa tradição estabelece o aniversário de Roma como sendo no dia 21 de abril do calendário juliano, e oficialmente a data de fundação condiz com o ano sustentado por Varro: 21 de abril de 753 a.C. Entretanto, nesta data não houve eclipse algum, o que é incompatível com a informação fornecida por Plutarco. O “nono dia de Pharmuthi do terceiro ano da sexta Olimpíada” citado por Plutarco também é impossível, pois isso equivaleria ao dia 4 de abril de 754 a.C., quando também não houve eclipse algum. Ou seja: o texto de Plutarco sobre a fundação de Roma é contraditório em si mesmo, pois fala de um eclipse numa data na qual ele não pode ter ocorrido.

Em “*De Divinatione*”, à parte seu tradicional ceticismo em relação a questões astrológicas, Cícero (1923, p.97-99) confere outras pistas:

Mais uma vez: se importa sob qual aspecto do céu ou combinação de estrelas cada ser vivo nasce, então necessariamente as mesmas condições devem afetar também os seres inanimados: pode alguma declaração ser mais ridícula do que esta? Seja como for, o nosso bom amigo Lucius Tarutius Firmanus, mergulhado na tradição caldeia, fez um cálculo, baseado no pressuposto de que o aniversário de nossa cidade ocorreu na festa de Pales (hora na qual a tradição diz que foi fundada por Rômulo), e a partir deste cálculo Tarutius foi mais longe ao assegurar que Roma nasceu quando a Lua estava no signo de Libra e do fato de que, sem hesitação, profetizou seu destino. Que estupendo poder tem a ilusão! E foi também a data de nascimento da cidade sujeita à influência da Lua e das estrelas?<sup>79</sup>

A Lua em Libra constitui informação transmitida não apenas por Cícero, como também por Varro. Referindo-se aos cálculos efetuados por Tarutius, o compilador Solino (nascimento e morte no terceiro século da Era Cristã), descreve os supostos posicionamentos planetários do nascimento da cidade, segundo Varro<sup>80</sup>. O texto a seguir é emblemático, por expor uma possível e surpreendente constatação: astrólogos antigos consideram o Sol como centro do sistema. Os negritos são meus:

Segundo afirma Varro, diligentíssimo autor, Roma foi construída por Rômulo, cujos genitores foram Marte e Réia Silvia... Rômulo lançou as bases auspiciosas das muralhas aos dezoito anos de idade, entre a segunda e a terceira hora no décimo-primeiro dia de maio. **Segundo Lucius Tarutius, prodigioso e famosíssimo matemático, Júpiter estava**

<sup>79</sup> CICERO, “*De Divinatione*”, II.97-99. Tradução do original em latim: “*Et, si ad rem pertinet, quo modo caelo affecto compositisque sideribus quodque animal oriatur, valeat id necesse est etiam in rebus inanimis; quo quid dici potest absurdius? L. Quidem Tarutius Firmanus, familiaris noster, in primis Chaldaicis rationibus eruditus, urbis etiam nostrae natalem diem repetebat ab iis Parilibus, quibus eam a Romulo conditam accepimus, Romanque, in iugo cum esset luna, natam esse dicebat, nec eius fata canere dubitabat. O vim maximum erroris! Etiamne urbis natalis dies ad vim stellarum et lunae pertinebat?*”

<sup>80</sup> Texto original disponível em: <http://www.forumromanum.org/literature/antiquitates.html> Acesso em: 30 jul 2013.

**em Peixes, Saturno, Vênus, Marte e Mercúrio em Escorpião, o Sol em Touro e a Lua em Libra.**<sup>81</sup>

Temos aqui dois problemas, e a confusão maior decorre do texto de Plutarco:

Primeiro problema: se a fundação de Roma se deu com a Lua em Libra (segundo Varro e Cícero, referindo-se a Tarutius), é impossível que tenha ocorrido num eclipse na festa da Parilia. Para um eclipse ocorrer na Parilia, a Lua deveria obrigatoriamente ser nova, ou seja, estar nos signos de Áries ou Touro. Deste modo: 1. ou a Lua não estava em Libra; 2. ou não houve eclipse algum; 3. ou a fundação não ocorreu na Parilia. Saliente-se que apenas Plutarco se refere ao suposto eclipse da fundação da cidade. Estaria ele confundindo o fenômeno atribuído por Tarutius à concepção dos gêmeos semidivinos com o aniversário de Roma? Segundo problema: ainda que nem Varro e nem Cícero descrevam eclipse algum de acordo com os cálculos de Tarutius, ambos concordam com uma informação: a Lua estaria em Libra. Solinus cita claramente o que Varro teria informado a respeito das posições planetárias fornecidas por Tarutius. Ocorre que a configuração planetária exposta por Solinus é absolutamente impossível para a astrologia, se considerarmos a observação a partir da Terra (sistema ptolomaico, geocêntrico). Levando em conta a data apontada por Varro, 21 de abril de 753 a.C. entre 8 e 9 horas da manhã, teremos a seguinte configuração:

---

<sup>81</sup> Tradução de excerto de citação feita por Solino (I,18): “*Ut affirmat Varro auctor diligentissimus, Romam condidit Romulus Marte genitus et Rhea Silvia... Romulus... auspicato fundamenta murorum iecit, duodeviginti natus anos undecimo kalendas Maias hora post secunda ante tertiam plenam: sicut Lucius Tarutius prodidit mathematicorum nobilissimus love in Piscibus, Saturno, Venere, Marte, Mercurio in Scorpione, Sole in Tauro, Luna in Libris constitutis.*”

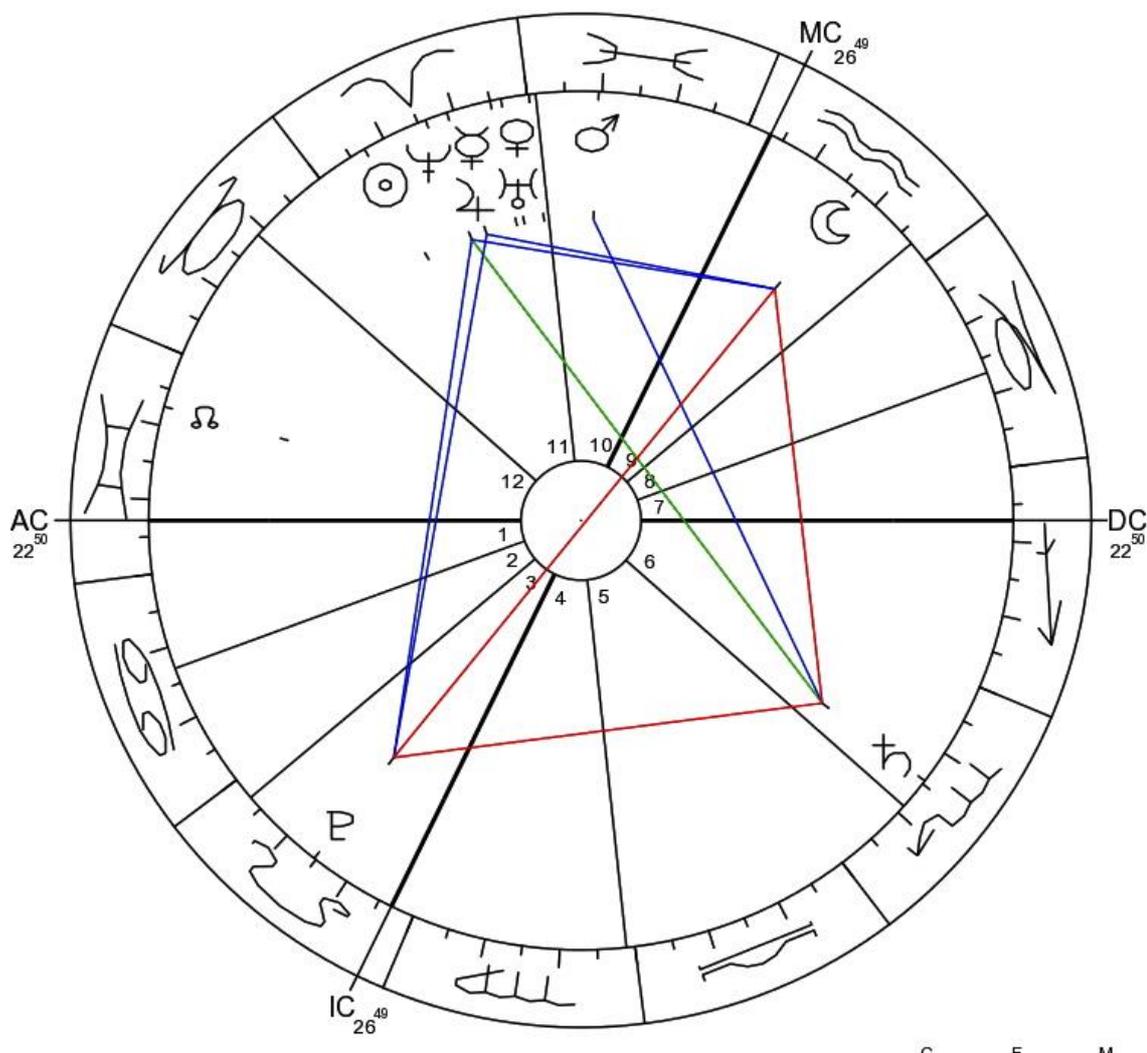


Figura 28: Configuração astrológica para o suposto momento da fundação de Roma segundo o filósofo Varro: 21 de abril de 753 a.C., entre 8h e 9h. Fonte: (ASTRODATABANK, 2013)

Os posicionamentos planetários simplesmente não batem com os descritos por Tarutius. Temos o Sol em Áries, a Lua em Aquário, Mercúrio e Júpiter em Áries, Vênus e Marte em Peixes e apenas Saturno – concordando com os cálculos do astrólogo - se encontra em Escorpião. Diversos pesquisadores contemporâneos tentam desvendar a incompatibilidade destas informações atribuindo o descritivo de Varro aos maus cálculos de Tarutius ou a uma má descrição feita por Solino. Realmente, é impossível que uma configuração astrológica apresente Sol em Touro e Mercúrio e Vênus em Escorpião, pelo seguinte fato conhecido pelo mais inexperiente estudioso da astrologia: em decorrência da proximidade de Mercúrio e Vênus ao Sol, estes dois planetas sempre estarão necessariamente muito próximos do astro-rei. Para um Sol em Touro, Mercúrio só poderia estar nos signos de Áries, Touro ou Gêmeos e em nenhum signo mais. Do mesmo modo, Vênus só poderia estar nos signos de Peixes, Áries, Touro, Gêmeos ou Câncer. Quaisquer outros signos seriam impossíveis. Erros de cálculo astrológico eram comuns na antiguidade,

e é bastante compreensível que mesmo um ótimo astrólogo da época afirme, por exemplo, que o planeta Mercúrio se encontrava em Gêmeos, quando na verdade se encontrava em Câncer. Deslizes de graus capazes de conduzir ao signo imediatamente posterior ou anterior ao real eram comuns e justificáveis, considerando-se o instrumental impreciso da época. Mas “Sol em Touro e Mercúrio em Escorpião” não é mera imprecisão – é absurdo, pois envolve que os dois astros estejam em oposição, algo inadmissível para qualquer observador terrestre. Bastam poucas lições de Astronomia básica para saber que Mercúrio sempre acompanha o Sol, jamais podendo se opor ao astro-rei. Não seria caso de “mau cálculo”, portanto. Astrologicamente falando e nos desfazendo de eufemismos, os dados de Tarutius seriam uma verdadeira aberração, pois não existe “Sol em Touro, Vênus e Mercúrio em Escorpião”, e um erro de tal magnitude seria impressionante para um principiante em Astrologia, ainda mais para um matemático da reputação de Tarutius, capaz de identificar um eclipse ocorrido muitos séculos antes. O erro estaria no relato de Solino? Ou talvez no relato de Varro? A maioria dos pesquisadores aposta nesta teoria de distorção de comunicação: um diz que o outro disse, mas ninguém dispõe de um texto escrito pelo próprio Tarutius<sup>82</sup>. De fato, a distorção informativa é uma possibilidade.

Todavia, se mudarmos a perspectiva do observador e considerarmos o Sol como centro do sistema, e não a Terra, chegaremos a uma surpreendente constatação ilustrada pela Figura 29, a seguir:

---

<sup>82</sup> Plínio, O Velho (23-79) menciona a existência de Tarutius no livro I da “*Historia Naturalis*”, dizendo que ele escreveu em grego sobre os corpos celestes (“*L. Tarutius qui Graece de astris scripsit*”). Esta é a provavelmente a razão da inexistência das obras deste astrólogo: os gregos não suportavam (e, conseqüentemente, não preservavam) textos escritos por romanos em língua grega. O que se perdeu com a não preservação da obra de Tarutius é inimaginável. Teria ele exposto claramente que era o Sol o centro do sistema, e não a Terra?

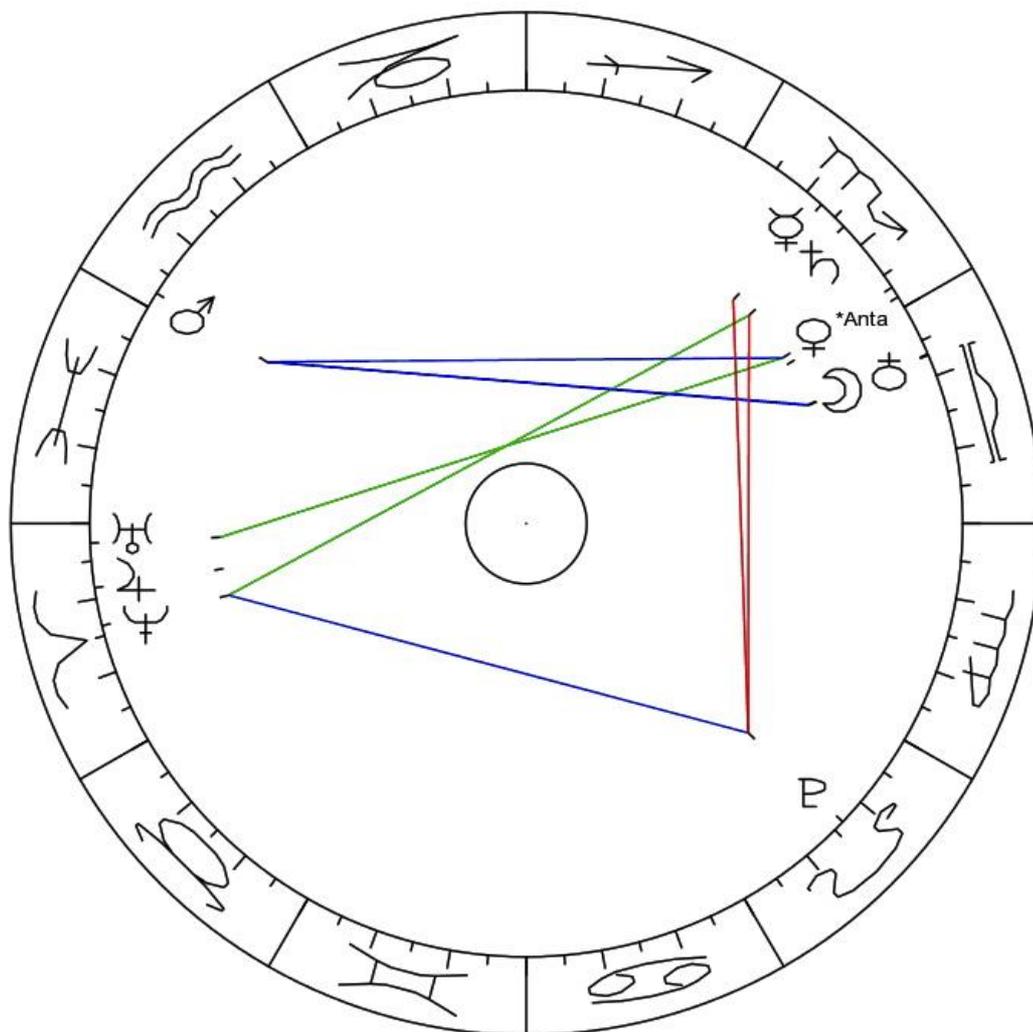


Figura 29: Configuração planetária heliocêntrica para o suposto nascimento de Roma: 21 de abril de 753 a.C., entre 8h e 9h. Fonte: (ASTRODATABANK, 2013)

Considerando a perspectiva heliocêntrica (o Sol no centro), os resultados são quase idênticos aos apontados por Tarutius: Mercúrio, Vênus e Saturno estão em Escorpião; a Lua está em Libra; Júpiter, por meros nove graus, não está em Peixes (encontra-se nos primeiros graus de Áries). Quanto ao Sol, sua posição sideral era realmente Touro. Considerando o deslocamento de perspectiva que ora proponho, isto implicaria em Tarutius ser um astrólogo muito melhor do que se dizia, uma vez que teria tido a capacidade de identificar o movimento das constelações, algo supostamente impensável para a época (assumia-se as estrelas como fixas na abóbada celeste). A única incompatibilidade séria, aqui, é a posição do planeta Marte: encontrava-se em Aquário, e não em Escorpião. Todavia, é digno de nota que a estrela Antares – corriqueiramente confundida com Marte, de onde deriva seu nome “*anti Ares*”, “rival de Marte” ou “similar a Marte” – se encontrava em Escorpião, colada a Vênus. Se considerarmos que houve uma distorção de

comunicação, um mal entendido envolvendo Marte e Antares<sup>83</sup>, ao que tudo indica Tarutius e Varro consideravam o Sol como centro do sistema, e não a Terra.

<b>Astros</b>	<b>Posições astrais da fundação de Roma, segundo Tarutius</b>	<b>Posições astrológicas geocêntricas</b>	<b>Posições astrológicas heliocêntricas</b>
Sol	Touro	Áries (signo tropical) ou Touro (constelação)	Áries (signo tropical) ou Touro (constelação)
Lua	Libra	Aquário	Libra
Mercúrio	Escorpião	Áries	Escorpião
Vênus	Escorpião	Peixes	Escorpião
Marte	Escorpião	Peixes	Aquário (provável confusão com Antares em Escorpião)
Júpiter	Peixes	Áries (apenas alguns graus após Peixes)	Áries (apenas alguns graus após Peixes)
Saturno	Escorpião	Escorpião	Escorpião

Figura 30: quadro das posições planetárias de acordo com o exposto por Tarutius para a fundação de Roma, em comparação com as posições ptolomaicas e as posições heliocêntricas. Em vermelho, destaco as incompatibilidades aberrantes, o que evidencia as posições heliocêntricas como bem mais compatíveis com as descritas por Tarutius.

Defendo, portanto, que a carta astrológica descrita por Tarutius e Varro para o nascimento de Roma é compatível com o sistema copernicano, que viria a ser estabelecido muitos séculos depois, ou seja, refiro-me aqui a astrólogos que eram “copernicanos” muitos séculos antes de Copérnico vir a existir. Consequentemente, para estes dois astrólogos antigos, a Terra era considerada um planeta como outro qualquer a girar em torno do Sol. A astrologia ptolomaica, portanto, ao considerar nosso planeta como centro, não constituía unanimidade<sup>84</sup>. Foi tão-somente um sistema que passou a ter dominância no início da Era Cristã, encontrando suporte na metafísica aristotélica e persistindo por séculos. Admitir o geocentrismo era mais confortável do que admitir o heliocentrismo, tanto numa perspectiva teológica quanto matemática<sup>85</sup>.

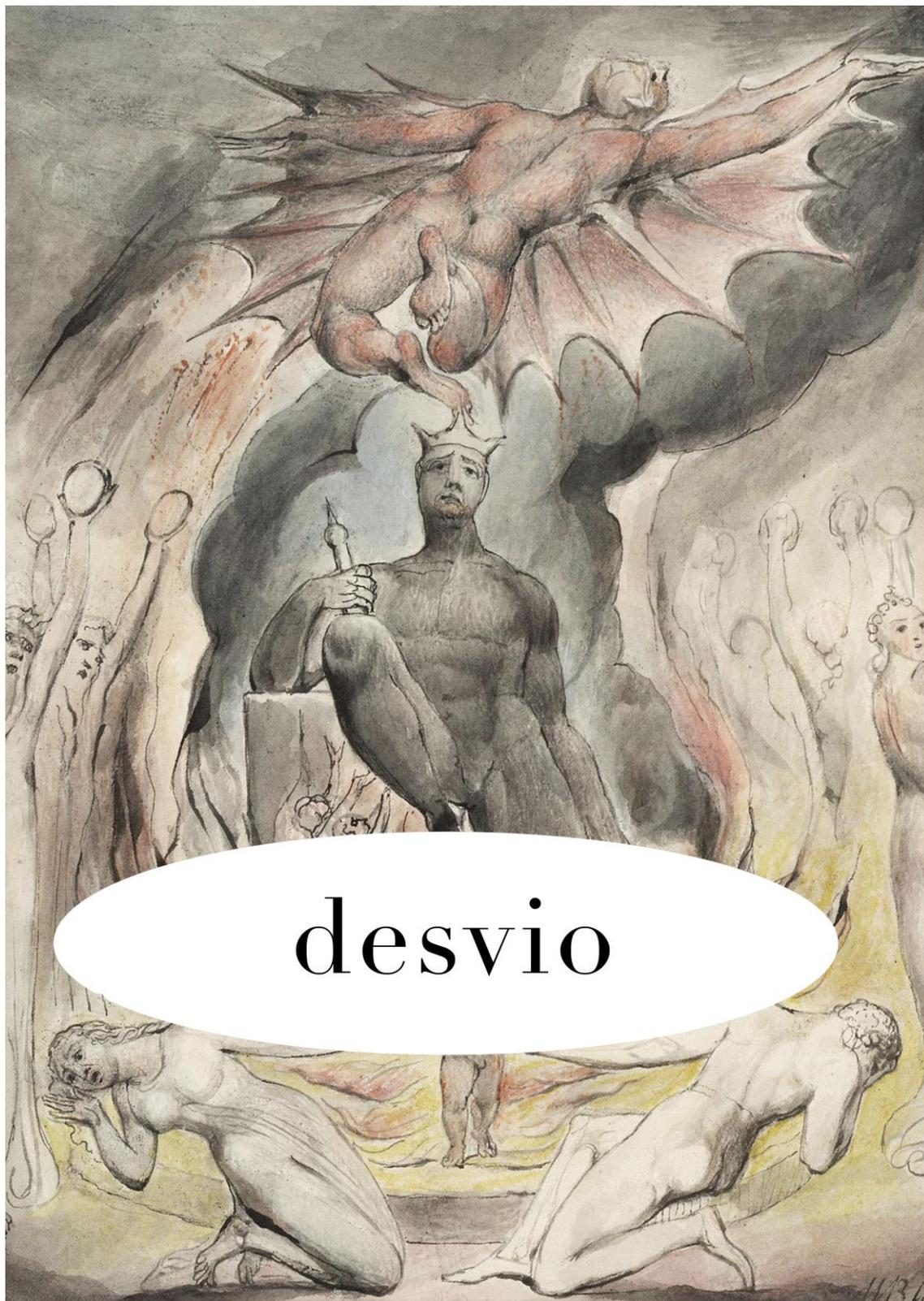
A cidade fundada por Rômulo, monstro humano-divino, a criança enjeitada e exposta aos elementos, já anunciava em sua assinatura astrológica estabelecida por Tarutius: não

<sup>83</sup> Afinal, o texto é de Solinus citando o que Varro disse sobre Tarutius, e o astrólogo pode muito bem ter dito algo como “o astro cuja natureza é de Marte”, como fazem os astrólogos até hoje quando se referem a Antares.

<sup>84</sup> Vale ressaltar que Tarutius não estaria isolado em seu suposto heliocentrismo. Filolau de Crótona, nascido no século 5 a.C., foi um filósofo pré-socrático de corrente pitagórica que estabeleceu uma cosmologia assaz curiosa, na qual a Terra era considerada um planeta que orbitava – com todos os outros, além do Sol e de um estranho corpo celeste chamado Antiterra – ao redor de um “fogo central”. Este “fogo central” pode ser interpretado como o centro galáctico. Ao que tudo indica, Filolau foi o primeiro filósofo a atribuir movimento ao planeta Terra.

<sup>85</sup> O heliocentrismo é matematicamente mais complexo que o geocentrismo. As posições geocêntricas demandam apenas observação, diferente das heliocêntricas, que exigem pleno domínio da matemática.

somos o centro do Universo. E, nesta dinâmica de desconstruções, está sempre Marte como importante significante simbólico. Lembremo-nos que foi graças às observações do planeta vermelho que Kepler rompeu definitivamente com a teoria do movimento circular das esferas celestes, conforme expus no capítulo anterior, concedendo-nos nova cidadania cósmica: uma existência onde a anomalia finalmente era admitida. Por sua vez foi o Marte mítico - centenas de anos antes de Kepler - o responsável pelo nascimento da “criança anormal”, mista e enjeitada, fruto do estupro e da conspurcação da pureza (Réia Silvia, a virgem vestal). A mesma criança que – ironia das ironias – viria a fundar a cidade-mãe responsável pelo Direito que tanta importância teve na construção da Europa. Roma é, portanto, mãe da civilização e ao mesmo tempo filha do enjeitado, do fruto do estupro. O Marte de Rômulo, símbolo clássico da discórdia, da guerra, mas também do crescimento e da primavera, é também – na analogia renascentista - o Marte de Kepler e da destruição do círculo. Sempre Marte, a entidade que anuncia nas histórias variadas nas quais se insere: nada mais será como antes. Inevitável teorizar: seria esta a sequência natural da mitologia, caso tivesse sido continuada pelos gregos e romanos? Marte como senhor da humanidade? Do mesmo modo que Saturno destronou *Ouranós*, o Céu, e Júpiter por sua vez destronou Saturno, caberia a Marte – enfim – destronar Júpiter. A sequência do mais distante para o mais próximo a nós, afinal, parece servir de chave e promessa de deslocamento simbólico: Urano – Saturno – Júpiter – Marte – Terra.



desvio

Figura 31: “*The Flight of Moloch*” (1809), de William Blake (1757-1827). Fonte: (WIKIPEDIA COMMONS, 2008)

### 3. Desvio

*“Eu, filho do carbono e do amoníaco,  
Monstro de escuridão e rutilância,  
Sofro, desde a epigênese da infância,  
A influência má dos signos do zodiaco.”*

Augusto dos Anjos (1884-1914), ***Psicologia de um vencido***

***Diante de um Cosmo subitamente repleto de anomalias impossíveis de serem corrigidas, resta aos poderes vigentes a tentativa de corrigir os seres. Eis o alvo: aqueles cujos pecados clamam ao Céu por vingança. A scientia sexualis retoma sua vontade de diagnóstico, passando da perspectiva macro para a microcós mica. E uma criatura muito antiga ressurg e, com novo nome.***

### 3.1. Alimento para Moloch

Continuando a investigação acerca dos “ancestrais genealógicos do anormal”, no presente capítulo nos interessam o que Foucault (2001, p.69-100) chama de “onanista”, além de um personagem cuja importância cresce em paralelo à devastação da ordem do Céu aristotélico-ptolomaico. Refiro-me ao “indivíduo a ser corrigido”, cujos desvios são fundamentalmente sexuais, personagem outrora amparado na “normal” – perpendicular que conecta Céu e terra. Indecente, porém repleto de sentido cosmológico, o desviante sexual é o mais afetado pela destruição da crença numa ordem celeste pré-existente, pois seus desvios – antes tolerados – serão tornados inadmissíveis.

Começemos, pois, nossas investigações em torno deste que é o mais recente ancestral genealógico dos anormais: o onanista. O indivíduo masturbador é apontado por Foucault (2001, p.73-74) como sendo um personagem próprio do fim do século XVIII e, de fato, não o encontramos na literatura astrológica antiga. A investigação da incidência percentual de termos em publicações ao longo dos séculos usando o *Google Ngram Viewer* confirma tais considerações de Foucault. Vejamos, por exemplo, a incidência do termo “*onanism*” em publicações do século XVI até os dias atuais:



Figura 32: incidência percentual do termo inglês “*onanism*” em publicações, do século XVI aos dias atuais. Fonte: (GOOGLE NGRAM VIEWER, 2013)

Considerando as obras digitalizadas e catalogadas pelo *Google*, é possível identificar a primeira publicação que se refere a “*onanism*” como sendo a quinta edição<sup>86</sup> da

<sup>86</sup> A primeira edição da “*Cyclopaedia*” data de 1728, mas o *Google* digitalizou apenas a quinta edição, de 1743, de modo que não é possível saber se o termo “*onanism*” já constava na primeira edição ou se surgiu apenas na quinta. Considerando que a edição de 1743 é póstuma, é bem provável que o termo já existisse em edições anteriores. O *Google Ngram Viewer* apresenta apenas publicações relevantes a partir do critério “número de edições”, o que explica o fato de a quinta edição ter sido digitalizada, mas não a primeira.

“*Cyclopaedia, or an Universal Dictionary of Arts and Sciences*”, do escritor inglês Ephraim Chambers (1680-1740), no verbete “*onania and onanism*”:

ONANIA e ONANISMO, termos que constituem a concepção dos antigos empíricos para denotar o crime de auto-polução; mencionado nas Escrituras por ter sido praticado por Onan, e punido com sua morte. Alguns consideram a fama de tais termos em outros lugares das Escrituras, particularmente o Levítico, cap. XX., onde são chamados de “doação de alimentos para a Moloch”<sup>87</sup>, sendo o castigo estipulado o apedrejamento até a morte.<sup>88</sup>

Se considerarmos o termo “*masturbation*”, verificaremos no gráfico a seguir que ele também surge no contexto do século XVIII e cresce imensamente nos séculos XIX e XX:



Figura 33: incidência percentual do termo inglês “*masturbation*” em publicações, do século XVI aos dias atuais. Fonte: (GOOGLE NGRAM VIEWER, 2013)

A primeira evidência do termo “*masturbation*” numa publicação data de 1705, intitulada “*The Relative Duties of Parents and Children, Husbands and Wives, Masters and Servants*”, do sacerdote inglês William Fleetwood (1656-1723), num capítulo específico intitulado “*The dangers of masturbation – Onania, or the heinous sin of self-pollution and all its frightful consequences in both sexes considered*”.

Conforme afirmei, não se encontram referências a onanistas ou masturbadores nas grandes e mais antigas obras de diagnose astrológica. Isto é bastante significativo, considerando que, dentre os três “ancestrais genealógicos do anormal” referidos por

<sup>87</sup> “Moloch” ou “Moloque” é o nome dado a uma divindade meio-humana e meio-taurina (lembremo-nos do Minotauro, do capítulo precedente) ou meio-leonina, para a qual os amonitas (uma etnia de Canaã), em cerca de 1900 a.C., sacrificavam crianças recém-nascidas. A masturbação poderia ser interpretada como um “sacrifício de crianças”, já que com a poluição incontáveis sementes de potenciais seres humanos seriam vertidas fora do útero gerador. Referências ao perigo da liberação do sêmen humano fora da sacralidade da relação heterossexual (pois o sêmen poderia ser convertido em “alimento para demônios”) são encontradas no “*Malleus Malleficarum*”, obra apócrifa inquisitorial do século XV, escrita por dois padres dominicanos. Discorro sobre o “*Malleus*” mais adiante, neste mesmo capítulo.

<sup>88</sup> Tradução do original em inglês: “ONANIA and ONANISM, terms which form late empirics have framed, to denote the crime of self-pollution; mentioned in scripture to have been practiced by Onan, and punished with him death. Some take it for the fame with in the other places of scripture, particularly Levit, ch. xx. is called “giving of feed to Moloch” for which the punishment allotted is stoning to death.”

Foucault, um deles é tão antigo quanto o próprio cristianismo: os monstros, sobre os quais tratei no capítulo precedente. No que diz respeito ao “indivíduo a ser corrigido”, este guarda importantes semelhanças e diferenças em relação aos seus irmãos genealógicos: o onanista também é um ente a ser corrigido; o “monstro” só passa a ser alvo de terapias, tratamentos e correções a partir da medicina do século XVIII; todavia, enquanto o “monstro” se manifesta como exceção, onanistas e “indivíduos a serem corrigidos” são fenômenos recorrentes ou, como bem diz Foucault, “regulares em sua irregularidade”. Constituem, ao mesmo tempo, insolúvel paradoxo: o que os define como “a serem corrigidos” é o fato de serem, na prática, incorrigíveis. Diz Foucault (2001, p.73):

Outro equívoco é que, no fundo, quem deve ser corrigido se apresenta como sendo a corrigir na medida em que fracassaram todas as técnicas, todos os procedimentos, todos os investimentos familiares e corriqueiros de educação pelos quais se pode ter tentado corrigi-lo. O que define o indivíduo a ser corrigido, portanto, é que ele é incorrigível. E no entanto, paradoxalmente, o incorrigível, na medida em que é incorrigível, requer um certo número de intervenções específicas em torno de si, de sobre-intervenções em relação às técnicas familiares e corriqueiras de educação e correção, isto é, uma nova tecnologia da reeducação, da sobrecorreção. De modo que vocês veem desenhar-se em torno dessa indivíduo a ser corrigido a espécie de jogo entre a incorrigibilidade e a corrigibilidade. Esboça-se um eixo da corrigível incorrigibilidade, em que vamos encontrar mais tarde, no século XIX, o indivíduo anormal, precisamente. O eixo da corrigibilidade incorrigível vai servir de suporte a todas as instituições específicas para anormais que vão se desenvolver no século XIX. Monstro empalidecido e banalizado, o anormal do século XIX também é um incorrigível, um incorrigível que vai ser posto no centro de uma aparelhagem de correção. Eis o ancestral do anormal do século XIX.

### **3.2. A ordenação absoluta da episteme renascentista: nada a corrigir, tudo a tolerar**

Voltemos, pois, às antigas obras astrológicas. De fato, a despeito de se pretenderem manuais de diagnóstico, uma espécie de pré-genética onde a perspectiva é macrocósmica e os astros cumprem o papel de genes e moléculas, em lugar algum destas obras há pretensões ou indicações de tratamento ou terapias. Ainda que capítulos inteiros sejam dedicados à diagnose de “monstros” e indivíduos que preferem o mesmo sexo, não há referência a mecanismos de correção de tais seres. Trata-se, conforme abordei nos capítulos precedentes, de uma ética da resignação, coerente com o pensamento de que o Céu, o “*primum mobile*” aristotélico, concedendo-nos sentidos que antecedem nossa existência, possui uma ordem própria. Mesmo que tal ordem se configure como impossível de ser inteiramente compreendida por nossa limitada consciência humana, seria possível explicá-la a partir de posicionamentos planetários. Subjaz a esta ética a ideia de que tudo o que existe é bom, ainda que este bem nos escape ao entendimento e, exatamente por isso, não há o que “tratar”. Inevitável, portanto, lembrar de um dos filósofos que mais discutiu esta questão: Agostinho de Hipona (354-430), cuja obra “*Cidade de Deus*” (426) foi alvo dos

estudos de Foucault<sup>89</sup>, principalmente no que tange às questões da carnalidade e do ato sexual. Uma das teses fundamentais de Agostinho (2005, p.155-158) é bem pertinente à episteme renascentista: a inexistência do Mal. Diante de tal afirmação, é comum que contestem o filósofo a partir da premissa de que, na prática, males variados são repetidamente verificados. Agostinho foi – por um bom tempo de sua vida – um maniqueu. Compreendia a existência como cindida entre duas forças igualmente poderosas: o Bem e o Mal não como meros atos, mas como essências metafísicas supremas ou, conforme criam os maniqueus, duas forças antagônicas divinas: Ahriman (o Mal) e Ahura-Mazda (o Bem). Agostinho se afasta do maniqueísmo ao compreender que constitui falha lógica considerar a existência de duas entidades todo-poderosas, uma benéfica e outra maléfica. Se Deus existe e é perfeito, ele só pode ser o Sumo Bem. E o mal, seu contrário, é tudo o que não existe. Agostinho embasa as doutrinas da fé católica com sua filosofia, mas tal filosofia não constitui consenso nem entre os católicos, tampouco entre algumas vertentes cristãs que insistem na existência de um Mal ontológico. Agostinho (2005, p.158), contudo, não diz que não ocorrem coisas más. O que ele diz é que o Mal não existe *como substância* ou, melhor dizendo, como *entidade*. Agostinho discorre profundamente a este respeito no Livro Sétimo de suas “*Confissões*”. Primeiro, objetando contra o maniqueísmo, expondo a contradição fundamental desta seita: se existe um Bem Supremo incorruptível, todas as outras proposições sobre um Mal Supremo são falsas. Se existe um Bem Supremo de onde emanam todas as coisas, não pode existir nada criado por Deus que seja essencialmente ou estruturalmente maligno. Assim diz Agostinho (2005, p.156):

Vi pois, e foi para mim evidente, que tu eras o autor de todos os bens, e que não há em absoluto substância alguma que não tenha sido criada por ti. E como não as fizestes todas iguais, todas as coisas existem, porque cada uma por si é boa, e todas juntas muito boas, porque nosso Deus fez todas as coisas muito boas.

Note-se, contudo, que a criação de todas as coisas como “muito boas” não significa que elas sejam “sumamente boas” pois, neste caso, seriam incorruptíveis e não poderiam existir, pois seriam Deus. Dizer que algo é “o mal em si” constitui contradição, pois o mal absoluto é – por lógica - inexistente. “...ser privado de todo o bem é o nada absoluto”, afirma Agostinho (2005, p.155). No capítulo XIII do Livro Sétimo, fica evidente a existência de uma ordem superior criadora e reguladora de todas as coisas e, ainda que nem tudo seja por nós humanos apreciado, tudo faz sentido e tem sua razão de ser. No trecho abaixo (negritos meus), eis o que nos ensina Agostinho (2005, p.156):

**E para ti, Senhor, não existe absolutamente o mal; e nem para a universalidade de tua criação, porque nada existe fora dela, capaz de**

<sup>89</sup> Estudos expostos em “*Dits et Écrits*” I, III e IV, assim como em “*História da Sexualidade*” 1 e 2.

**romper ou de corromper a ordem que tu lhe impuseste.** Todavia, em algumas de suas partes, determinados elementos não se harmonizam com outros, e estes são considerados maus. Mas, como esses mesmos elementos combinam com outros, são da mesma forma bons, e bons em si mesmos. E mesmo esses elementos que não concordam entre si se harmonizam com a parte inferior das criaturas que chamamos terra, com seu céu cheio de nuvens e de vento, como lhe é conveniente. **Longe de mim dizer: Oxalá não existissem essas coisas! – Embora, considerando-as separadamente, eu as desejasse melhores, somente o fato de existirem deveria bastar para eu te louvar porque o proclamam os dragões da terra e todos os abismos;** o fogo, o granizo, a neve, o vento da tempestade, que executam tuas ordens; os montes e todas as colinas; as árvores frutíferas e todos os cedros; as feras e todos os gados; os répteis e todas as aves; os reis da terra e todos os povos; os príncipes e todos os juizes da terra, os jovens e as virgens, os anciões e as crianças: todos louvam teu nome. Mas como também do alto dos céus és louvado, que seja louvado o nosso Deus, lá no alto por todos os teus anjos, todas as potestades, o sol e a lua, todas as estrelas<sup>90</sup> e a luz, os céus dos céus, e as águas que estão sobre os céus glorificam teu nome; eu já não desejava nada melhor, porque, considerando o todo, os elementos superiores me pareciam sem dúvida melhores que os inferiores; mas um julgamento mais sadio me fazia considerar o todo melhor que os elementos superiores tomados à parte.

Ainda que após a conversão ao cristianismo Agostinho tivesse discordâncias em relação aos astrólogos, guardava com estes pelo menos uma afinidade: a crença de que todas as coisas existentes são o que são por um desígnio divino. Se este desígnio pode ou não ser vislumbrado a partir do estudo dos movimentos celestes, esta é uma questão menor. O importante, aqui, é compreender a ética da resignação a partir de seu pressuposto maior: tudo o que existe foi criado por uma inteligência ordenadora e, portanto, tudo faz sentido. Não há por que “corrigir” o que se configura como reflexo de uma harmonia macrocós mica. Curioso, neste sentido, é o papel da Igreja Católica quando diante das coisas que ela mesma passaria a tentar corrigir com tanta força a partir do século XVI. Num primeiro momento, a Igreja se limita a estimular o autoexame; em seguida, surge a confissão e tal procedimento é tido como, por si mesmo, suficiente; as práticas correccionais são relativamente recentes na história do cristianismo, conforme procurarei expor mais adiante.

### 3.3. O domínio mágico sobre o Céu

Sobre as confissões: segundo Foucault (1988, p.21-63) não as encontraremos nem na Antiguidade grega e nem na helenística, muito menos na cultura romana. Ainda que exista o imperativo moral aristotélico de “dizer a verdade aos amigos”, tal procedimento não

<sup>90</sup> As referências de Agostinho aos astros são inúmeras em sua obra. Ele de fato praticou Astrologia por muito tempo, entre os dezenove e os vinte e oito anos, mas deixou de praticá-la por não conseguir explicar o fato de duas pessoas nascidas no mesmo momento terem destinos tão distintos (um ser rico e o outro, escravo). Muda, então, sua perspectiva: os astros servem, de fato, à glória divina. Mas os astrólogos, por mais que tentem, não conseguem compreender a mente de Deus através das posições dos planetas e a Astrologia é, portanto, falsa. Ver: capítulo VI do Livro Sétimo das “Confissões”.

evoca nem a ideia de salvação, nem a de saúde física ou espiritual, mas sim do bom estabelecimento da “*polis*”. Enquanto na Antiguidade a verdade em questão concerne aos “discursos verdadeiros”, no ato confessional o sujeito que enuncia o discurso deve ser o referente do enunciado. Todavia, na história cristã do século II ao V, evidencia-se um ato confessional não-verbal, uma constrição ritual realizada por intermédio de sacrifícios auto-impostos. Do século VI em diante, a confissão é incorporada aos atos penitenciais, na forma de um modelo que se inclina para o laico, tendo por objetivo o cumprimento de penalidades restauradoras. É no século XIII que o IV Concílio de Latrão (1215) estabelece a obrigação confessional<sup>91</sup>, ou seja, a prática recorrente do discurso sobre si como fundamental, a ponto de tais procedimentos se tornarem comuns, cotidianos, com o sacerdote instando os fiéis a um exaustivo derramamento de palavras.

É curioso notar que é a partir do século XVI – justamente quando as “anomalias” passam a invadir o antes perfeito e ordenado espaço celeste – que se verifica um processo de intensificação ainda maior dos procedimentos confessionais nos quais os mínimos aspectos da vida individual são escarafunchados. Esta coincidência significaria mera correlação ou haveria a crença num processo de causação, onde os erros humanos estariam maculando a própria abóbada celeste? Aposto fortemente na existência da crença nesta causação de via inversa, esta “mácula” impetrada ao Céu pelas ações humanas.

Para sustentar minha hipótese, cabe ressaltar que na episteme renascentista não são apenas as esferas celestes que afetam a humanidade no mundo sublunar. O contrário faz parte desta dinâmica: *o homem afeta o Céu*. Ainda que Foucault (2007, p.27-28) nos descreva que (negritos meus)

**A terra sombria é o espelho do céu disseminado, mas, nesta contenda, os dois rivais não têm nem o mesmo valor nem a mesma dignidade.** As luzes da erva, sem violência, reproduzem a forma pura do céu: ‘As estrelas’, diz Crollius, ‘são a matriz de todas as ervas, e cada estrela do céu não é mais que a prefiguração espiritual de uma erva tal como a representa e, assim como cada erva ou planta é uma estrela terrestre olhando o céu, assim também cada estrela é uma planta celeste em forma espiritual, a qual só pela matéria é diferentes das terrestres...

, há também o efeito reverso decorrente da ação humana: o mundo celeste se vê afetado por agentes terrestres. No texto a seguir (negritos meus), Foucault (2007, p.28) nos expõe o poder do homem:

Mas pode também ocorrer que a contenda permaneça aberta e que o calmo espelho não reflita mais que a imagem dos ‘dois soldados irritados’. **A similitude torna-se então o combate de uma forma contra outra** – ou melhor, de uma mesma forma separada de si pelo peso da matéria ou pela

<sup>91</sup> Mais especificamente em seu cânon 21, estabelecido pelo Papa Inocêncio III (1160-1216).

distância dos lugares. O homem de Paracelso<sup>92</sup> é, como o firmamento, ‘constelado de astros’; mas não está a ele ligado como ‘o ladrão às galeras, o assassino ao suplício da roda, o peixe ao pescador, a caça ao caçador’. **Pertence ao firmamento do homem ser ‘livre e poderoso’, ‘não obedecer a ordem alguma’, ‘não ser regido por nenhuma das outras criaturas’.** Seu céu interior pode ser autônomo e repousar somente em si mesmo, sob a condição, porém, de que, por sua sabedoria, que é também saber, ele se torne semelhante à ordem do mundo, a retome em si e faça assim equilibrar no seu firmamento interno aquele onde cintilam as estrelas visíveis.

Ou seja: em decorrência do princípio emulador (“*aemulatio*”), não apenas o Céu afeta a Terra, mas também o homem age sobre as esferas celestes. Eis a chave fundamental da magia, tão presente nos chamados filósofos herméticos do final da Idade Média e do Renascimento, sendo emblemático o exemplo de Cornelius Agrippa de Nettesheim (1486-1535), filósofo e alquimista alemão. Para tais filósofos do século XVI, o homem é uma síntese viva da natureza, possuindo em si todos os elementos da criação: os quatro elementos, aspectos animais, vegetais e angélicos. Força viva de co-criação do Universo junto à inteligência divina. Os filósofos herméticos deixam claro e os católicos levam a sério: não apenas é possível chegar à natureza humana a partir dos estudos celestes (Astrologia), como também seria possível alcançar o poder celeste a partir da vontade humana (magia). Agrippa (apud NICOLA, 2005, p.181-182) afirma, no seguinte texto (negritos meus):

O homem é dito microcosmo, isto é, um mundo menor, porque tem em si tudo o que está contido no mundo maior: de fato, nele pode-se identificar o corpo que nasce da mistura dos elementos, o espírito celeste, a vida vegetativa das plantas, a sensibilidade dos animais e a razão, a mente angélica e a imagem de Deus. [...] De fato, o homem está em relação com todas as estrelas e os planetas. Nele estão presentes a estabilidade e a imutabilidade de intenções de Saturno; a clemência, a justiça e a realeza de Júpiter; a constância e a firmeza de ânimo de Marte; do Sol, o lume, a razão, o juízo que distingue o justo do injusto, a luz que purifica as trevas da ignorância; de Vênus, o amor e o desejo de crescimento e da própria multiplicação; de Mercúrio, a inteligência, a acuidade de engenho, o discurso racional, a pronta vivacidade dos sentidos; da Lua, o voltar-se para as coisas terrenas para conservar a vida e a capacidade de desenvolver o crescimento em si e nas outras coisas... Por isso o homem é dito mundo menor, porque é o vínculo, o nó e a perfeição extrema do mundo maior... **E, mesmo sendo dito mundo menor, o inteiro mundo maior e todos os mundos particulares estão obrigados a servi-lo.**

O ente humano, portanto, não é mero receptáculo passivo das influências celestes, não é como as outras criaturas da Terra, mas é também capaz de afetar o Céu ao seu redor<sup>93</sup>. Apesar de tal pensamento ser mais evidente nos filósofos herméticos cristãos do

<sup>92</sup> Pseudônimo de Phillipus Aureolus Theophrastus Bombastus von Hohenheim (1493-1541), médico, físico, astrólogo e ocultista suíço-alemão.

século XVI<sup>94</sup>, já há indícios desta capacidade própria e única do homem para interferir no Céu – ainda que minimamente - no “*Tetrabiblos*” ptolomaico, onde Ptolomeu (1999, p.2-9) afirma: o homem sábio, por intermédio de seu conhecimento, dominará os astros. Citando mais uma vez Foucault (2007, p.27), sobre a emulação (negritos meus):

Por esta relação de emulação, as coisas podem se imitar de uma extremidade à outra do universo sem encadeamento nem proximidade: por sua reduplicação em espelho, o mundo abole a distância que lhe é própria; triunfa assim sobre o lugar que é dado a cada coisa. **Desses reflexos que percorrem o espaço, quais são os primeiros? Onde a realidade, onde a imagem projetada? Frequentemente não é possível dizê-lo, pois a emulação é uma espécie de geminação natural das coisas**; nasce de uma dobra do ser, cujos dois lados imediatamente se defrontam. **Parcelso compara essa duplicação fundamental do mundo à imagem de dois gêmeos ‘que se assemelham perfeitamente, sem que seja possível a ninguém dizer qual deles trouxe ao outro sua similitude.’**

Não é à toa o crescente horror da Igreja Católica ao longo dos séculos contra as ditas artes ocultas e o hermetismo. Conforme é possível verificar na bula intitulada “*Summis Desiderantes Affectibus*” de 5 de dezembro de 1484, promulgada pelo Papa Inocêncio VIII (1432-1492), a Igreja não considerava tais crenças absurdas, ao contrário, as temia: em decorrência da manipulação mágica, causam-se transtornos na terra. Num século marcado pela reinvenção da esfera celeste como um lugar onde também atuam o devir e a corrupção, algumas considerações são inevitáveis. Dentre elas, as mais graves: estaríamos contaminando o Céu com nossa corrupção, ou mesmo utilizando o poder das estrelas com finalidades corruptas? Estaria o Céu, por emulação, refletindo a desordem terrestre? Corrigir o humano possibilitaria a restauração da ordem celeste?<sup>95</sup>

Tais preocupações éticas despontam a partir do Papa Inocêncio VIII e se intensificam gravemente ao longo do século XVI, tendo como base uma famosa publicação cuja autorização foi falsamente atribuída à Igreja Católica. Refiro-me ao “*Malleus Malleficarum*”, publicado na Alemanha em 1487 e escrito por dois padres dominicanos: Heinrich Kramer (1430-1505) e Jacob Sprenger (1436-1495). Este manual, repleto de referências a Aristóteles e Agostinho de Hipona, tinha como principal pretensão ser capaz de resolver os problemas com a bruxaria apontados pelo Papa Inocêncio VIII em sua “*Summis Desiderantes Affectibus*”. O “*Malleus*”, todavia, não apenas foi recusado pela

<sup>93</sup> Um exemplo extremo desta crença é a antiga cultura maia, que também possuía seu sistema astrológico próprio. Os sacrifícios rituais de outros seres humanos recriavam uma cosmogonia, e pretendiam garantir o nascimento do próprio Sol. Havia a crença de que, sem determinados procedimentos mágicos rituais, a ordem celeste poderia simplesmente se esfacelar. O Céu dependia do homem tanto quanto o homem dependia do Céu.

<sup>94</sup> Firmicus Maternus, no princípio da Era Cristã, enfatiza de fato a absoluta e inescapável soberania das esferas celestes sobre a natureza humana (sem vice-versa).

<sup>95</sup> Ressalte-se que, para os astrólogos antigos, fundamentalmente religiosos, os planetas não são venerados como deuses. Os planetas não são divindades. O homem, criado à semelhança do Deus Único, pode afetar a criação – o que envolveria, também, os astros no Céu, que são tão criaturas de Deus quanto o homem.

Faculdade de Teologia da Universidade de Colônia, como foi acusado de “obra antiética” por esta mesma instituição. Kramer, por sua vez, inseriu uma falsa nota de apoio do Papa Inocêncio VIII ao “*Malleus*”, conferindo assim popularidade ao texto, o que proporcionou treze edições do livro entre 1487 e 1520 – um verdadeiro campeão de vendas em sua época. O “*Malleus*” se estabeleceu como o mais consultado livro de combate à bruxaria até a metade do século XVII<sup>96</sup>, tendo sido adotado tanto por sacerdotes católicos de toda a Europa, quanto por protestantes. Ainda que jamais tenha sido uma obra oficialmente adotada pela Igreja Católica e pela Santa Inquisição, é dito que o “*Malleus*” foi efetivamente o grande manual normativo inquisitorial informal ao longo de dois séculos. Ao investigarmos a primeira parte desta obra, nos depararemos com algumas crenças significativas justificadas a partir tanto da obra aristotélica quanto da agostiniana. Temos, por exemplo, a clara afirmação da crença na ação dos astros sobre a natureza humana (KRAMER; SPRENGER, 1928, p.1): “Mas ainda toda a alteração que se produz no corpo humano – por exemplo, o estado da saúde ou da doença – pode ser atribuído a causas naturais, conforme demonstrou Aristóteles em seu sétimo livro da Física. E a maior destas causas é a influência das estrelas.”<sup>97</sup>

Destaco também a convicção de que Deus se vingará das manipulações mágico-astroológicas intencionais, gerando caos e desgraça na esfera terrestre (negritos meus). Assim dizem Kramer e Sprenger (1928, p.19-20):

...consideremos apenas a astrologia. Nesta não há pacto, e conseqüentemente não há invocação, salvo quando exista certo tipo de invocação tácita, pois as figuras dos demônios e seus nomes aparecem às vezes em cartas astrológicas. E uma vez mais, os signos necromânticos são escritos sob a influência de determinados astros, para compensar a influência e oposições de outros corpos celestes e imprimi-los, pois os signos e caracteres dessa classe encontram-se com frequência gravados em anéis, joias ou algum outro metal precioso, mas os signos mágicos são gravados sem referência alguma à influência dos astros, e com frequência em qualquer substância, inclusive em substâncias sórdidas e vis que, quando enterradas em determinados locais, provocam danos, prejuízos e doenças. Porém estamos analisando os mapas que são traçados em relação aos astros. E estes diagramas e imagens necromânticas não possuem relação alguma com os corpos celestes. Portanto, sua consideração não tem nada a ver com este estudo. Mas muitas destas imagens utilizadas em ritos supersticiosos não possuem eficácia, isto é, no que se refere a sua fabricação, ainda que seja possível que o material do qual são compostas possuam determinados poderes, contudo, isso não se deve ao fato, de que possam ser fabricadas sob a influência de alguns astros. Porém muitos afirmam que de todo modo é ilegal utilizar, inclusive,

<sup>96</sup> Uma pausa no que tange às preocupações com a bruxaria se deu entre 1520 e 1560, sobretudo no contexto germânico, em decorrência da influência de Paracelso e Agrippa, cuja obra desvinculava a magia do satanismo e demonstrava uma obediência das operações mágicas dos talismãs às leis naturais.

<sup>97</sup> Tradução da versão inglesa: “*Moreover, every alteration that takes place in a human body – for example, a state of health or a state of sickness – can be brought down to a question of natural causes, as Aristotles has shown in his 7th book of Physics.*”

imagens como essas. Mas as imagens criadas pelas bruxas não possuem poderes naturais, muito menos o material do qual são formadas; **mas modelam essas imagens por ordem do demônio, para que ao fazê-lo possam, por assim dizer, burlar a obra do Criador e provocar Sua cólera, de modo que, em castigo às maldades delas, Ele permita que muitas pragas caiam sobre a terra.** Para piorar sua culpa, satisfazem-se em modelar tais imagens nas estações mais solenes do ano.<sup>98</sup>

Combater a bruxaria e corrigir os praticantes de magias astrologicamente orientadas seria, portanto, um verdadeiro imperativo moral. Uma vez que a vingança divina parece ser profusa e generalizada, se as pragas recaem sobre a terra, todos sofrem: culpados e inocentes. A correção se converte em ato de sobrevivência e o temor das pragas divinas já se evidenciava desde o século XIV, em decorrência do assolamento da Europa pela peste negra.

### 3.4. A vingança do Céu

Não apenas as operações mágicas astrologicamente orientadas seriam capazes de evocar a fúria de Deus, mas também atos específicos muito mais banais e cotidianos. Eis que, dentre os pecados mais conhecidos, os assim chamados “pecados capitais” tão abordados por Tomás de Aquino (1225-1274) em sua “*Suma Teológica*”, ou mesmo os “pecados veniais e mortais”, conforme a Igreja Católica os classifica<sup>99</sup>, desponta gradualmente uma categoria pouco conhecida pelo vulgo: os pecados que clamam ao Céu por vingança<sup>100</sup>. A titulação desta classe de delito é bastante significativa: tratam-se de ações capazes de perturbar o Céu, evocando dele não a justiça, mas a vingança. São estes:

---

<sup>98</sup> Tradução da versão inglesa: “...Let us therefore consider only Astrology. In Astrology there is no compact, and therefore there is no invocation, unless by chance there be some kind of tacit invocation, since the figures of demons and their names sometimes appear in Astrological charts. And again, Necromantic signs are written under the influence of certain stars in order to counteract the influence and oppositions of other heavenly bodies, and these are inscribed, for signs and characters of this kind are often engraved upon rings, gems, or some other precious metal, but magic signs are engraved without any reference to the influence of the stars, and often upon any substances, nay, even upon vile and sordid substances, which when buried in certain places, bring about damage and harm and disease. But we are discussing charts which are made with reference of the stars. And these Necromantic charts and images have no reference to any heavenly body. Therefore a consideration of them does not enter into the present discussion. Moreover, many of these images which have been made with superstitious rites have no efficacy at all, that is to say, in so far as the fashioning of them is concerned, although it may be that the material of which they are made does possess a certain power, although this is not due to the fact that they were made under the influence of certain stars. Yet many hold that it is in any case unlawful to make use even of images like these. But the images made by witches have no natural power at all, nor has the material of which they are formed any power; but they fashion such images by command of the devil, that by so doing they may, as it were, mock the work of the Creator, and that they make provoke Him to anger so that in punishment of their misdeeds He may suffer plagues to fall upon the earth. And in order to increase their guilt they delight especially to fashion many such images at the more solemn seasons of the year.”

<sup>99</sup> Os protestantes rejeitam esta classificação dos pecados, acusando os católicos de terem definido algo sem fundamentação bíblica.

<sup>100</sup> Categoria aceita tanto por católicos quanto por protestantes, em decorrência da fundamentação bíblica. De fato, há passagens em que Deus explicitamente se vinga de toda uma coletividade em decorrência de pecados específicos.

1. Homicídio voluntário;
2. Atos sensuais contra a natureza (sodomia homo ou heterossexual e masturbação);
3. Oprimir os pobres, sobretudo os mais indefesos: crianças, viúvas, idosos;
4. Não pagar o devido e justo salário a quem trabalha.

Tais pecados se relacionam com passagens bíblicas conhecidas. O primeiro se refere ao sangue de Abel, o segundo concerne ao pecado de Sodoma, o terceiro diz respeito ao clamor do povo oprimido no Antigo Egito e à opressão contra viúvas e órfãos. A injustiça contra o assalariado é a matriz de sustentação da gravidade do quarto pecado. Destaco mais uma vez, aqui, a designação desta classe de pecados: *que clamam ao Céu por vingança*. Evidencia-se uma crença forte: a de que atos humanos são capazes de causar perturbação no Céu. A vingança, note-se, tem duplo sentido: por um lado ela não é justa ou razoável, mas furiosa e sangrenta e pode ser compreendida negativamente: diferente da justiça divina, na vingança divina todos os membros de uma comunidade são atingidos, culpados ou inocentes. Por outro lado, “vingança” deriva do termo latino “*vindicta*”, utilizado no Direito Romano como uma possibilidade de libertação do escravo (o oprimido) e consta nas Doze Tábuas: “*manumissio vindicta*”.

Diante da questão “*por que se diz que tais pecados clamam ao Céu por vingança?*”, responde o Papa Pio X (1835-1914): “...porque assim diz o Espírito Santo e porque a iniquidade de tais pecados é tão grave e manifesta que provoca Deus a puni-los com os mais severos castigos”.<sup>101</sup> (PIO X, 1905)

Trata-se, evidentemente, de uma tautologia: os pecados que clamam ao Céu por vingança são assim conhecidos porque são muito graves, e são muito graves porque assim declara o Espírito Santo. Pio X não explica, todavia, a razão da gravidade. Observa-se, contudo, que todos os quatro guardam entre si uma semelhança: em todos eles, há uma vítima que não pode se defender: o assassinado, o pobre, o empregado. São todos, por assim dizer, “escravizados”, submetidos a um poder abusivo. No caso dos atos homossexuais e da masturbação, estas “vítimas” seriam as sementes lançadas para fora do útero feminino, isto é, a negação da vida aplicada a entes que não têm como se defender.<sup>102</sup> A despeito de aparentemente ter sido Pio X, no século XX, o primeiro a definir a expressão

<sup>101</sup> Tradução do italiano da “questão 967” de “*Il Catechismo Maggiore di San Pio X*”. No original: “...perché lo dice lo Spirito Santo e perché la loro iniquità è così grave e manifesta che provoca Dio a punirli con più severi castighi”.

<sup>102</sup> É de se considerar, portanto, o fato de que na Bíblia os atos homossexuais entre homens são condenados em diversas passagens, mas nenhuma condena os atos homossexuais entre mulheres. Sendo o homem o dador da vida, crença encontrada inclusive na obra aristotélica (especificamente em “*Peri zwiwn genésews*”), na qual a mulher é mero receptáculo passivo do princípio ativo: a semente, o problema estaria no desperdício das sementes masculinas que seriam, no final das contas, convertidas em “alimento para Moloch”. Os atos homossexuais entre homens estariam equiparados, portanto, à sodomia heterossexual e à masturbação masculina.

“pecados que clamam ao Céu”<sup>103</sup>, a particular referência à vingança celeste contra o desperdício de sêmen já surge nas páginas do “*Malleus Malleficarum*” e na própria Bíblia.

O processo de extensão do domínio da confissão, segundo Foucault (2001, p.211-254), se deu a partir do século XVI, e tal intensificação se dá sobretudo em decorrência da Reforma e da Contrarreforma. A confissão se torna cada vez mais dedicada no que concerne ao sexto mandamento: “não cometer atos impuros”, mandamento este que se refere em especial ao ato sexual desviante.

O Papa João Paulo II (1920-2005) concedeu novo sentido aos pecados que clamam ao Céu, enfatizando o problema da exploração dos pobres e deixando de lado as referências aos atos sodomíticos<sup>104</sup>. Refere-se, assim, aos “pecados sociais que clamam ao Céu” e atribui suas causas ao neoliberalismo. Explorar os pobres reuniria numa só ação o ato de matar, oprimir e não pagar o que é devido. Todas estas coisas seriam, no fundo, a mesma.

**À luz da doutrina social da Igreja compreende-se melhor a gravidade dos ‘pecados sociais que clamam ao céu, porque geram violência, rompem a paz e a harmonia entre as comunidades de uma mesma nação, entre nações e as distintas zonas do Continente’. [...] Entre eles devem ser lembrados, ‘o comércio de drogas, a reciclagem de lucros ilícitos, a corrupção em qualquer ambiente, o terror da violência, a corrida aos armamentos, a discriminação racial, as desigualdades entre os grupos sociais, a destruição irracional da natureza’. [...] Estes pecados manifestam uma crise profunda devida à perda do sentido de Deus e pela ausência daqueles princípios morais que devem nortear a vida de cada homem. Sem referências morais, cai-se na avidez desenfreada de riqueza e de poder, que ofusca qualquer visão evangélica da realidade social. Não raro, isto leva algumas instâncias públicas a descuidar a situação social. Domina cada vez mais, em muitos Países americanos, um sistema conhecido como ‘neoliberalismo’; sistema este que, apoiado numa concepção economicista do homem, considera o lucro e as leis de mercado como parâmetros absolutos a prejuízo da dignidade e do respeito da pessoa e do povo. Por vezes, este sistema transformou-se numa justificação ideológica de algumas atitudes e modos de agir no campo social e político que provocam a marginalização dos mais fracos. De fato, os pobres são sempre mais numerosos, vítimas de determinadas políticas e estruturas frequentemente injustas. (JOÃO PAULO II, 1999)**

### 3.5. *Scientia Sexualis*

Em “*História da Sexualidade – A Vontade de Saber*”, sobre os homossexuais, Foucault (1988, p.50-51) afirma (negritos meus):

<sup>103</sup> Não encontrei referência a esta classificação formal antes de Pio X, embora estes pecados específicos tenham sido profusamente citados a partir do século XVI – principalmente pelos protestantes – como evocadores da vingança divina.

<sup>104</sup> Embora, ainda assim, Paulo II condene a homossexualidade e o uso de preservativos. Os direitos das sementes continuam a ter valor.

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 um 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, porém, como natureza singular. É necessário não esquecer que a categoria psicológica, psiquiátrica e médica da homossexualidade constitui-se no dia em que foi caracterizada – o famoso artigo de Westphal em 1870<sup>105</sup>, sobre ‘as sensações sexuais contrárias’ pode servir de data natalícia [...]** 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.

É bem verdade que a literatura médica oficial passou a incorporar o termo “homossexual” muito recentemente, descrevendo as mais diversas teorias explicativas para a causa da homossexualidade e estabelecendo uma nova categoria de seres humanos marcados por aquilo que Foucault define como “uma fisiologia misteriosa”. De teorias iniciais de inatismo genético determinístico à abordagem mais amena das “inclinações” genéticas, o discurso da Biologia do início do século XX é muito similar ao da antiga Astrologia, no sentido de que começa com teses de submissão do comportamento humano a fatores determinísticos e com o passar dos anos suaviza tal discurso, mudando-o para o conceito de “inclinações”. A astrologia já havia feito o mesmo percurso: dos vaticínios fatalistas de Firmicus Maternus, passando pelo livre arbítrio mitigado de Ptolomeu até a famosa frase atribuída a Tomás de Aquino “*os astros inclinam, não determinam*”, os planetas no céu são os ancestrais diretos dos genes na carne. Diz Aquino (1980, questão IX, artigo V):

Pois a mór parte dos homens seguem as paixões, às quais só os sapientes resistem. Donde vem que, na mór parte dos casos, verifica-se o que é prenunciado dos actos humanos, pela consideração dos corpos celestes. Porém, como diz Ptolomeu o sapiente domina os astros, porque resistindo às paixões, impede, por vontade livre e de nenhum modo sujeita ao movimento celeste, tais efeitos desses corpos.

Foucault, como vimos na citação anterior, pontua o século XIX como o momento no qual um *desejo* se viu convertido discursivamente numa *identidade*, numa *essência*. Enquanto o cristianismo interpretava a homossexualidade como uma prática, a medicina

<sup>105</sup> Ao que minha pesquisa indica, Foucault foi preciso ao estabelecer o primeiro uso do termo “*homosexual*” como sendo na obra do neurologista alemão Carl Friedrich Otto Westphal (1833-1890). Pesquisando com a ferramenta *Google Ngram Viewer*, é possível encontrar obras anteriores onde o termo “*homosexual*” aparece como, por exemplo, em “*Illustration of Madness*” (1810), do médico inglês John Haslam (1764-1844), mas o termo não aparece na obra original, e sim em notas de rodapé e prefácios feitos por autores outros em republicações no século XX. Deste modo, a incidência do termo “*homosexual*” anterior a 1870 é falsa, pois considera a inserção posterior do termo, em edições de quase um século depois.

passa a falar em “os homossexuais” – não mais mera prática, e sim um “ser”. Na perspectiva cristã, um indivíduo que praticasse o coito homoerótico não era rotulado como pertencente a uma subclasse específica da humanidade, e bastava a ele que – após a confissão – se redimisse a partir de algumas práticas que o purificariam do ato. O sujeito não *era* algo, ele *tinha feito* algo contra a natureza, e este algo era errado por representar o desperdício da semente, isto é, tratava-se de um problema eminentemente masculino. Conforme lembra o sacerdote católico americano Daniel A. Helminiak (nascido em 1942): “Não há um único texto da Bíblia que faça uma referência clara ao sexo entre lésbicas” (HELMINIAK, 1998, p.123). Até o século XVIII, o investimento das instituições de poder vigentes (a Igreja, mais especificamente) nesta direção raramente envolvia condenar o praticante de sodomia à morte na fogueira. Via de regra, o poder eclesiástico se limitava a prescrever orações como forma de redenção contra o ato torpe, conforme se pode verificar na confissão abaixo, transcrita pela Santa Inquisição na Capitania da Bahia do final do século XVI por intermédio de um escrivão de nome Manoel Francisco (apud VAINFAS, 1997, p.45-51):

Aos vinte e nove dias do mês de julho de mil quinhentos e noventa e um anos, nas casas de morada do senhor visitador Heitor Furtado de Mendonça, perante ele apareceu em esta mesa o padre Frutuoso Álvares, vigário de Nossa Senhora da Piedade de Matoim, dizendo que tinha que confessar nesta mesa, sem ser chamado. Pelo que lhe foi dado juramento dos Santos Evangelhos em que pôs sua mão direita, sob cargo do qual prometeu dizer verdade. E, confessando-se, disse que de quinze anos a esta parte que está nesta capitania da Bahia de Todos os Santos, cometeu a torpeza dos tocamentos desonestos<sup>106</sup> com algumas quarenta pessoas pouco mais ou menos, abraçando, beijando, a saber, com Cristóvão de Aguiar, mancebo de dezoito anos, então que era ora há dous ou três anos, filho de Pedro D’Aguiar, morador na dita sua freguesia, teve tocamentos com as mãos em suas naturas ajuntando a uma com a outra e havendo polução da parte do dito mancebo duas vezes. E assim também tocou no membro desonesto a Antônio, moço de dezessete anos, criado ou sobrinho de um mercador que mora nesta cidade que chamam fuão<sup>107</sup> de Siqueira e com este moço não houve polução<sup>108</sup>, haverá um mês um pouco mais ou menos. E assim também teve congresso por diante ajuntando os membros desonestos um com outro sem haver polução com um mancebo castelhano que chamam Medina, de idade de dezoito anos, morador que era na ilha de Maré, sendo feitor do mestre de capela desta cidade, e por outra vez com este mesmo teve abraços e beijos e tocamentos nos rostos, e isto com este castelhano foi há três ou quatro anos. E assim com outros muitos moços e mancebos que não conhece nem sabe os nomes, nem onde ora estejam, teve tocamentos desonestos e torpes em suas naturas e abraços, e beijando, e tendo ajuntamento por diante e dormindo com algumas vezes na

<sup>106</sup> A palavra *desonestidade* mantinha, na época, forte conotação de indecência ou sensualidade, de sorte que “*tocamentos desonestos*” significavam carícias sensuais, indecentes. O mesmo vale para a expressão “*membro desonesto*”, recorrente das confissões de sodomia, termo alusivo ao pênis.

<sup>107</sup> Forma arcaica de “fulano”.

<sup>108</sup> O detalhamento da ausência da polução é coerente com a ideia de que o problema da homossexualidade masculina está no desperdício da semente.

cama, e tendo cometimentos alguns pelo vaso traseiro<sup>109</sup> com alguns deles, sendo ele o agente<sup>110</sup>, e consentindo que eles o cometessem a ele pelo seu vaso traseiro, sendo ele o paciente, lançando-se de barriga para baixo e pondo em cima de si os moços e lançando também os moços com a barriga para baixo, pondo-se ele confessante em cima deles, cometendo com seu membro os vasos traseiros deles e fazendo da sua parte por efetuar, posto que<sup>111</sup> nunca efetuou o pecado de sodomia penetrando. E, em especial, lhe lembra que cometeu isto desta maneira algumas dez vezes nesta cidade onde ele ora é vigário com um moço que chamam Gerônimo, que então podia ser de idade de doze ou treze anos, e isto poderá haver como dois ou três anos, o qual moço é irmão do cônego Manuel Viegas, que é ora estudante nesta cidade. E assim também lhe aconteceu isto com outros muitos moços e mancebos a que não sabe os nomes, nem onde estão, nem suas confrontações que acaso iam ter com ele. [...] E perguntado se dizia ele a estas pessoas com quem pecava que cometer aquelas torpezas não era pecado, respondeu que não, mas que alguns deles entendiam ser pecado, e alguns, por serem pequenos, o não entenderiam, mas que ele confessante sabe muito bem quão grandes pecados sejam estes que tem cometido, e deles está muito arrependido e pede perdão, e do costume<sup>112</sup> disse nada. E foi admoestado que se afaste da conversação destas pessoas e de qualquer outra que lhe possa causar dano em sua alma, sendo certo que fazendo o contrário será gravemente castigado<sup>113</sup>, e lhe foi mandado que torne a esta mesa no mês que vem, e assinou aqui com o senhor visitador. [...] E por não dizer mais o senhor visitador o admoestou muito que, pois era sacerdote e pastor de almas, e tão velho, pois disse que é de sessenta e cinco anos pouco mais ou menos, e tem passado tantos ator torpes em ofensa de Deus Nosso Senhor, e ainda há um só mês que os deixou de cometer, que se afaste deles e das ruins ocasiões, e torne a esta mesa no dito tempo que lhe está mandado, e ele disse que assim o faria e assinou aqui. Manuel Francisco, notário do Santo Officio o escrevi – Heitor Furtado de Mendonça – Frutuoso Álvares.

Dentro do paradigma católico anterior ao século XIX, a prática homossexual era um *comportamento a ser corrigido*, ainda que tal determinação fosse – na prática – vã, pois o pecado da sodomia era assaz recorrente.<sup>114</sup> Enquanto comportamento, a recorrência do pecado não descrevia uma essência, e sim um ato - no máximo, com o passar dos anos e com a incorporação do conhecimento científico da Medicina do século XIX, passou-se a admitir uma *inclinação*.

Ou seja, Foucault (1988, p.43-83) divide o problema da homossexualidade em dois

<sup>109</sup> Ânus, na linguagem inquisitorial.

<sup>110</sup> Na linguagem inquisitorial, “agente” é o que penetra, e “paciente” se referia àquele que era penetrado.

<sup>111</sup> “*Posto que*”, na época, não tinha valor explicativo, e sim adversativo, significando “ainda que” e “apesar de que”.

<sup>112</sup> Segundo VAINFAS, quando os inquisidores perguntavam “*do costume*”, queriam saber o tipo de relacionamento que o confessante mantinha com seu cúmplice, ou seja, se eram naquele momento amigos, inimigos, se havia pendência de dívidas entre eles etc;

<sup>113</sup> Os castigos possíveis seriam divinos, não consistindo castigos físicos perpetrados pela Igreja, ao menos não nesta época.

<sup>114</sup> Basta verificar, em “*Confissões da Bahia*”, a quantidade de retornos de um mesmo homem para a confissão dos mesmos pecados, sempre com os mesmos resultados: após o relato, conselhos episcopais e prescrição de orações.

momentos: 1. posterior ao século XIX, quando nasce “o homossexual”, portador de uma anatomia diferenciada, de um mistério inscrito em seu corpo (os genes), fruto de um discurso tanto médico quanto jurídico que estabelece espécies e subespécies homossexuais; 2. anterior ao século XIX, quando tal ente não existia, e tudo se limitava a atos os quais, de acordo com a Igreja, qualquer um poderia cometer. Este período anterior ao século XIX pode ser ainda subdividido em outros dois: 2.1. a homossexualidade da episteme renascentista, condenada do mesmo modo que se condenavam as operações mágicas (sêmen vertido sem intenção procriadora: alimento para Moloch); 2.2. a homossexualidade na episteme clássica (pós-século XVI) e na moderna (pós-século XVIII), desprovida de teores místicos, associada a males morais e conectada a doenças diversas. Fica evidente, nos estudos históricos, que a perseguição aos praticantes de relações homossexuais aumentou após a ruptura com a episteme renascentista, quando mecanismos de confissão, controle e punição foram intensificados.

Aponto, contudo, para uma importante lacuna nas pesquisas de Foucault<sup>115</sup>. Parece ter passado despercebido para ele um fato também historicamente documentado e já amplamente exposto na presente dissertação: não derivam da pura Medicina do século XIX as primeiras tentativas de identificar causas para a homossexualidade, e também não é da pura Medicina do século XIX o primeiro movimento que busca converter o desejo pelo mesmo sexo numa essência diferenciada. Verdadeiros compêndios que ensinam detalhadamente como identificar pessoas que desejam o mesmo sexo existem desde o primeiro século depois de Cristo. Refiro-me aos mais famosos livros de astrologia expostos nesta dissertação, escritos por grandes autoridades europeias neste assunto, livros estes que, como já vimos, funcionavam como verdadeiros manuais de diagnóstico e taxonomia. Tais obras realizavam em sua época o que os compêndios médicos buscaram fazer a partir do século XIX: identificar *a marca oculta*, *a anatomia secreta*, o agente diferenciador - macrocósmico, no caso – capaz de declarar: eis um desviante. O objeto diagnosticado num manual astrológico dos primeiros séculos da Era Cristã evidentemente não leva o nome de “homossexual”<sup>116</sup>, posto que este termo não existia naquela época, mas se fala sim em “amantes de rapazes”<sup>117</sup>.

O astrólogo dos dezesseis primeiros séculos da Era Cristã, também ele uma

<sup>115</sup> Conforme exporei no próximo capítulo, não sou o único e nem o primeiro a apontar esta lacuna em Foucault. Um dos melhores amigos do filósofo, o historiador inglês John Boswell (1947-1994), faz a mesma crítica. Boswell, contudo, argumenta a partir de evidências históricas distintas das por mim apresentadas no presente capítulo desta dissertação. Procuo acrescentar, portanto, novos dados às críticas de Boswell.

<sup>116</sup> A versão portuguesa elaborada pela SADALSUUD traduz como “*Homossexualidade*” o título do capítulo XV do “*Liber Septimus*” do “*Matheseos Libri VIII*” de Firmicus Maternus – neste caso específico, uma tradução inadequada para o original latino “*De puerorum amatoribus*”.

<sup>117</sup> “Amante” é agente ativo, ou seja, sempre o homem. A mulher é “a amada”.

autoridade dos diagnósticos, era como um “Lombroso macrocósmico”, à procura de traços cósmico-genéticos desviantes – embora, é claro, a anatomia oculta da astrologia não permitisse um conhecimento tão imediato quanto aquele preconizado pela pseudociência da fisiognomia. Entretanto, o objetivo de tal diagnose dos desejos sexuais não consistia na intenção de correção, terapia<sup>118</sup>, cura ou qualquer coisa similar. As tentativas de terapia, de tratamento dos desviantes sexuais, datam do século XIX. Ainda que determinados valores negativos fossem impetrados aos desviantes, a ética presente na cultura antiga é uma ética da tolerância, da resignação. Lembremo-nos do que nos diz Agostinho (2005, p.156): tudo o que existe é bom e faz sentido para a Inteligência Divina, mesmo que não nos pareça bom em nossa humana perspectiva. Confessar-se bastaria.

Mesmo Ptolomeu (1999, p.30-31), que preconiza uma astrologia curativa, na verdade junta a “iátrica” (“*iatriké*”) com a “matemática” e, referindo-se à “iátrica”, propõe a cura do corpo, e não da alma (terapêutica). Saliento essa diferença entre “iátrica” e “terapêutica” preconizada por Fílon (apud FOUCAULT, 2006, p.120-122) porque toda a pretensão de “cura da alma”, com suas ideias de harmonia, equilíbrio, paz e bem-estar provêm da Astrologia contemporânea, como repetição da psiquiatria do século XIX e da primeira metade do século XX. O astrólogo antigo não estava preocupado com a harmonia interior, não era preciso evocá-la, ela já estava presente mesmo nas coisas pouco apreciáveis, pois é tudo “obra divina”. No paradigma antigo, tudo o que existia era parte da ordem cosmológica, não havia por que querer - por exemplo - que uma pessoa nascida com Marte no signo de Áries fosse “mais mansa para atingir a harmonia”. Do mesmo modo, não fazia o menor sentido tentar “curar” ou “harmonizar” os desejos sexuais desviantes dos nativos. Se a natureza não quisesse seres agressivos, beligerantes, não teria feito surgir um indivíduo com Marte em Áries, do mesmo modo que se a existência dos desviantes sexuais e monstros não fizesse parte da ordem cósmica, eles não existiriam.

Mas as coisas mudam, e a confiança na harmonia macrocósmica se estilhaça, espelho partido do Céu numa Terra desamparada. A Astrologia subsiste, mas agora responde aos dilemas da normalização e se adapta à episteme clássica e à moderna como uma forma de (des)confiança angustiada em relação à harmonia celeste. Conforme aponta Theodor W. Adorno (1903-1969) ao longo de “*As Estrelas Descem à Terra*” (2008), a Astrologia contemporânea<sup>119</sup> não passa de uma estratégia de adestramento e bom comportamento a conclamar que sejamos harmoniosos, bonzinhos e equilibrados, evitemos

---

<sup>118</sup> Nem no sentido dado por Fílon de Alexandria (cerca de 25 a.C.- cerca de 50 d.C.) de “*therapeutiké*” como “cura da alma”, nem no de “*iatriké*” como “cura do corpo”; esta distinção é lembrada por Foucault (2006, p.120-122).

<sup>119</sup> Adorno se refere, mais propriamente, às colunas de horóscopo do “*New York Times*”.

a agressividade, evitemos a dor, o sofrimento. E assim Adorno (2008, p.176-179) denuncia (grifos meus):

De qualquer forma, muito mais hoje em dia do que antes, o mundo apresenta-se, para a maioria das pessoas, como um “sistema” coberto por uma rede de organização totalmente abrangente, sem buracos onde o indivíduo possa “esconder-se” [...] A astrologia cuida dessa sensação, traduzindo-a em uma forma pseudo-racional, de modo a focar as angústias sem objeto [...] a um simbolismo bem definido, mas também proporcionando um conforto vago e difuso, com o que dá àquilo que não tem sentido a aparência de um sentido oculto e grandioso, simplesmente reafirmando que este não pode ser buscado nem no domínio do que é humano nem tampouco pode ser propriamente compreendido por nós. [...] **A despeito desse conforto, a astrologia espelha exatamente a opacidade do mundo empírico e implica tão pouca fé transcendente**, é, em si mesma, tão opaca que pode ser facilmente aceita por pessoas supostamente céticas e desiludidas. **A atitude intelectual que ela expressa é a do agnosticismo desorientado.**

Se a Astrologia contemporânea aconselha que as pessoas se harmonizem, é porque ela acredita na desarmonia. É, curiosamente, uma Astrologia que não confia em Deus, desde que a perfeição do Céu aristotélico todo feito de éter e de movimentos circulares precisos foi colocada em xeque no século XVII. A mensagem transmitida tanto pela Astrologia contemporânea quanto pelas terapias mentais é muito clara: devemos nos harmonizar, porque é tudo um caos. Não há mais harmonia garantida, é preciso conquistá-la e, claro, “normalizar-se”. E, porque vivemos no século dos anormais, tudo é anormal, tudo “precisa de terapia”. Para Adorno, a Astrologia contemporânea não brota da fé, e sim do exato oposto: da falta de fé. Ao seguirmos os conselhos das colunas de horóscopo, as determinações, as orientações, estamos nos protegendo da desordem do universo, procurando um equilíbrio porque, na real, estamos apavorados desde o século XVII, quando o Céu deixou de ser o lugar das garantias divinas.

Mais, sobre curas: na antiguidade, a diagnose médica, assim como a astrológica, era menos voltada para a prática terapêutica (da alma), focando-se mais na observação, diagnóstico, prevenção e tratamento de doenças (do corpo: “*iatriké*”). Hipócrates (460-377 A.C.), considerado por muitos o patrono da Medicina, afirma em seus “*Aforismos*”<sup>120</sup> que o conhecimento astronômico é essencial para os estudo médicos. Diz Hipócrates (1923, p.72-73): “...a contribuição da astronomia<sup>121</sup> para a medicina não é pouca, mas certamente muito grande. Porque as doenças sazonais dos homens, como seus órgãos digestivos, sofrem

<sup>120</sup> Não é absolutamente certo que Hipócrates tenha sido, de fato, o autor do que se considera hoje como o “*corpus hippocraticum*”, e a suspeita recai sobre a grande diversidade de estilos de escrita ao longo do “*corpus*”. A coleção de setenta obras em grego jônico pode muito bem ter sido escrita pelos estudantes e discípulos de Hipócrates, para a biblioteca de Cós. Oficialmente, contudo, atribui-se a autoria da coleção a Hipócrates.

<sup>121</sup> Vale lembrar que, à época de Hipócrates, “Astronomia” e “Astrologia” eram termos sinônimos. A separação veio a ocorrer apenas no século XVII. No original grego, Hipócrates usa a expressão “*αστρονομία*”, ou seja, “Astronomia”.

mudanças”.<sup>122</sup> Hipócrates (1923, p.104-105) relaciona constantemente doenças a forças estelares<sup>123</sup> como, por exemplo, na afirmação:

Também é preciso se proteger contra os levantes dos astros, especialmente da Estrela Cão, depois Arcturus, e também das configurações das Plêiades. Pois é especialmente nestes momentos que as doenças culminam em crise. Algumas se revelam fatais, algumas chegam ao fim, todas as outras mudam para uma outra forma e outra constituição.<sup>124</sup>

Além de todo o exposto, na Idade Média a Astrologia era uma das artes liberais e fazia parte do corpo de estudos do “*quadrivium*”, que incluía a Aritmética (a teoria do número), a Geometria (a teoria do espaço), a Música (aplicação da teoria do número) e a Astrologia (aplicação da teoria do espaço)<sup>125</sup>. Dito isso, e considerando que a Astrologia era um conhecimento oficial na antiguidade, servindo de orientação não apenas para a Medicina como também para os estudos do direito, não convém ignorar e subestimar seu peso como instrumento de diagnóstico ao longo de quase dezessete séculos. Foucault provavelmente não travou contato com os manuais antigos de diagnóstico diferencial que possibilitariam um entendimento muito distinto sobre a questão dos desviantes sexuais categorizados como “uma espécie”.

Considerando os documentos astrológicos, o que se verifica é que a categorização dos desviantes sexuais como espécie diferenciada se dá pelo menos desde o século I depois de Cristo, segue até algo em torno do século XVI, quando então a Igreja Católica se encarrega de elaborar um novo paradigma. A religião cristã praticamente apaga o conceito do desviante sexual como uma pessoa portadora de uma essência diferenciada, tornando-o “uma pessoa que pecou”. Por que isso se dá? Repito a questão por mim levantada no início deste capítulo: será coincidência que as tentativas mais dedicadas de corrigir desviantes sexuais se deem a partir do mesmo século em que o Céu aristotélico-ptolomaico é

---

<sup>122</sup> Tradução da versão inglesa: “...*the contribution of astronomy to medicine is not a very small one but a very great one indeed. For with the seasons men’s diseases, like their digestive organs, suffer change*”.

<sup>123</sup> Ainda que Hipócrates aponte constantemente alguns elementos estelares como maus sinais para a saúde, especialmente as configurações das Plêiades e a ascensão da estrela Arcturus, em momento algum de sua obra ele se refere à Astrologia conforme preconizada por Ptolomeu ou outros astrólogos. Não se refere a signos, nem a planetas, mas aponta continuamente para a má ação do clima sobre a constituição humana. Os astros sinalizariam alterações do clima e, por conta disso, sinalizariam epidemias e doenças. É duvidoso afirmar que Hipócrates acreditasse, como Ptolomeu, num sistema de causação astrológica, no qual os planetas afetam o corpo humano. Não há evidências disso em sua obra. As posições estelares sinalizariam mudanças climáticas, e o clima – isso sim – afetaria a saúde humana.

<sup>124</sup> Tradução da versão inglesa: “*One must also guard against the risings of the stars, especially of the Dog Star, then of Arcturus, and also of the settings of the Pleiades. For it is especially at these times that diseases come to a crisis. Some prove fatal, some come to an end, all others change to another form and another constitution.*”

<sup>125</sup> Muito embora algumas obras se refiram à *Astronomia* como integrante do *quadrivium*, é incorreto pensar nesta “Astronomia” como a ciência separada de sua mística a partir do século XVII. O astrônomo que antecede o século XVII, a exemplo de Kepler (e, como vimos no capítulo I, do próprio Galileu nas horas vagas), era aquele que estudava os fenômenos celestes e, também, os supostos significados terrestres decorrentes do movimento dos planetas. Astronomia e Astrologia se separam propriamente na segunda metade do século XVII.

destroçado? Seria mera coincidência que o termo “anomalia” surge no contexto da nova astronomia e paulatinamente se infiltra no discurso médico e psicológico? Por que antes algo é tolerado e mesmo explicado a partir de uma ordem cósmica, ainda que considerado pecado, mas passa então a ser alvo de tentativas cada vez mais elaboradas e mesmo apelando para a ciência (ou pseudociência) com o fito da correção, num crescente de intensidade? Primeiro a confissão, com penitências leves; em seguida, penitências mais graves e, eventualmente, a morte na fogueira; por fim, psiquiatria, remédios e choques elétricos. Sustento esta hipótese: *diante de anomalias celestes incorrigíveis, diante da orfandade da Normal que se destroça, a perpendicular que outrora alinhava Céu e terra é então desfeita, restando ao poder eclesiástico tentar corrigir os homens*. Não há mais uma genética cósmica, ninguém “é” desviante, todos podem cometer desvios, ou seja: a homossexualidade não é – para o âmbito da Igreja - algo intrínseco, e sim um pecado que qualquer um pode cometer. Sendo comportamento, e não essência, converte-se em ato intencional de pecar, trata-se de *volição* e, assim, não inspira mais tolerância ou condescendência. A tolerância, antes evocada, passa a ser perigosa: se toleramos os desviantes sexuais, eles podem atrair a vingança divina sobre a cidade, assim como supostamente ocorreu com Sodoma.

Após um intervalo de quase quatrocentos anos, o conceito de “identidade essencial diferenciada” retorna com força através da Medicina do século XIX, mas desta vez a partir de um discurso psiquiátrico, não mais astrológico e, diferente do discurso astral, temos aqui uma pretensão inicial de correção. A ciência, posta a serviço de uma moral religiosa cristã, partindo do princípio de que o homossexual é um doente para quem o desejo pelo mesmo sexo é apenas mais um sintoma dentre diversos outros necessariamente conectados: inclinação ao crime, à doença mental etc. O conceito de essência, conforme veremos, retorna com força, se apropria do discurso vigente e se sustenta a partir dele. Não se trata de uma verdade descoberta, mas de uma *verdade produzida* que irá nortear as autoridades de sua época. Não há muita diferença nos discursos científicos (ou que se pretendem científicos) e acadêmicos sobre a homossexualidade do que havia no discurso hoje tido como supersticioso, da Astrologia. Do cósmico ao molecular, do Céu aos genes, o que muda é a perspectiva, mas não o intento: diagnosticar uma essência diferenciada que revele e justifique o desviante sexual. Mas se a Medicina do século XIX investe num discurso diagnóstico com o fito de corrigir e curar, indo além de uma “iátrica” (cura do corpo) e se pretendendo “terapêutica” (cura da alma), é a partir de meados do século XX que a mesma Medicina passa a sustentar a proposta de aceitar os homossexuais, retomando a ética da resignação e da tolerância inerente aos manuais astrológicos do início da Era Cristã,

embora por motivos bem diferentes. Se a tolerância preconizada pelo cristianismo católico<sup>126</sup> brota de uma profunda fé na perfeição da obra divina, a tolerância médico-científica advém num primeiro momento<sup>127</sup> da fatalidade do corpo (inatismo genético) e, num segundo momento<sup>128</sup>, da compreensão da diversidade. Eis o “eterno retorno” da *scientia sexualis*.

### 3.5.1. *Scientia Sexualis Macrocosmica*

Façamos as comparações e comecemos pelo pensamento astrológico que serve e base à episteme do Céu renascentista e suas profusas obras acerca dos diagnósticos macrocósmicos. É no século IV, em seu “*Matheseos Libri VIII*”, que Julius Firmicus Maternus descreve pormenorizadamente todos os indícios astrológicos de uma identidade desviante. Especificamente no capítulo XXV do “*Liber Septimus*”, intitulado “*Eunucos, Hermafroditas e Pervertidos*”, ele diz:

Se o Sol e a Lua estiverem em signos femininos, quer juntos ou em casas diferentes, Vênus num signo feminino em qualquer ângulo, e se a Lua e Marte estiverem em signos masculinos, e Vênus também estiver num signo masculino no mapa de uma mulher, nascerão mulheres que tomam o caráter de um homem e desejam relações com mulheres como homens. (MATERNUS, 2001, p.257)

Temos, aqui, uma pré-sexologia já ciente da existência de distinções entre sexo biológico, identidade de gênero e preferência sexual. Firmicus Maternus (2001, p.257-260) continua, estabelecendo outras regras diagnósticas:

Se Vênus estiver no signo de Mercúrio e vice versa<sup>129</sup>, ou se estes estiverem nos termos<sup>130</sup> um do outro, a Lua em Virgem, Capricórnio, Touro ou Leão, e os outros planetas masculinos estiverem em signos femininos, e os femininos em masculinos, nascerão hermafroditas. [...] Em geral, se a

<sup>126</sup> Há uma substancial diferença entre a fé do cristianismo católico primitivo e a fé do cristianismo protestante (que brota no contexto do século XVI), e esta diferença está marcada na matriz da tolerância. A crítica feroz dos protestantes contra os católicos na época da Reforma recai sobre a questão das indulgências, e isso é muito mais amplo do que parece à primeira vista. Para um protestante, os católicos toleram demais, são indulgentes em excesso. Para o católico primitivo, a resignação absoluta é parte de sua ética: se ele confia em Deus, como pode não tolerar tudo o que existe?

<sup>127</sup> Do século XIX até por volta da sétima década do século XX.

<sup>128</sup> A partir da sétima década do século XX. O desejo homossexual, por exemplo, só saiu do Catálogo Internacional de Doenças em 17 de maio de 1990.

<sup>129</sup> A descrição implica em Mercúrio estar nos signos de Touro ou Libra, e Vênus estar nos signos de Gêmeos ou Virgem. A razão para associar intercâmbios entre os planetas Mercúrio e Vênus e o hermafroditismo parece ter razões míticas, pois Hermafrodita é uma entidade que nasce da união entre os deuses Hermes (Mercúrio, para os romanos) e Afrodite (Vênus, para os romanos). A troca de regência entre os planetas seria, portanto, um indício para o hermafroditismo.

<sup>130</sup> “Termos” são divisões desiguais do zodíaco, sendo que em cada parte há um planeta que funciona como representante. Há várias formas de estabelecer os termos que não são consensuais: técnicas caldeias, técnicas egípcias, hindus, babilônicas etc.

Lua, Sol e o ascendente estiverem na face ou nas costas<sup>131</sup> de Capricórnio, Carneiro, Touro, Leão, indicam todo o tipo de impurezas sexuais, justamente com a extrema efeminação do corpo. Em todos os mapas, se a Lua se encontrar na cauda do Leão, produzirá homossexuais<sup>132</sup> que servem como tocadores de tímpanos para a mãe dos deuses. [...] Vênus e Marte, em signos tropicais<sup>133</sup>, se estiverem em oposição ou quadratura entre si em signos femininos, fazem pervertidos, mas secretos. Localizados tal como dissemos, sem a influência de Júpiter, fazem as mulheres prostitutas e os homens homossexuais.

Considerando que Julius Firmicus Maternus foi não apenas um astrólogo, como também um advogado de alta notoriedade, e também considerando que a Astrologia gozava de estatuto privilegiado em sua cultura (tanto num sentido médico quanto num sentido jurídico), é de esperar que o “*Matheseos Libri VIII*” fosse levado a sério como argumento de autoridade. Diagnósticos poderiam ser feitos a partir de suas instruções, com a finalidade de detectar “indivíduos desviantes” – mas não de trata-los. Vale ressaltar que o “*Matheseos Libri VIII*” não se restringe ao diagnóstico de desviantes sexuais, mas estabelece regras de identificação também para criminosos e deficientes mentais. Mas Firmicus Maternus parecia especialmente preocupado com a questão do desvio sexual, pois dedica não apenas o capítulo XXV de sua obra a este tipo de diagnóstico. O capítulo XV é especialmente dedicado às normas de identificação de desviantes sexuais masculinos – praticamente uma constante nas obras astrológicas, onde a prática homossexual masculina parece importar mais que a feminina. Assim vaticina Maternus (2001, p.243-244):

Mercúrio e Marte em conjunção, no ascendente, fazem amantes de rapazes. Se os dois estiverem num signo estranho<sup>134</sup>, a indicação será mais forte. Também, se Vênus estiver no signo de Mercúrio e Mercúrio estiver mal localizado<sup>135</sup>, os nativos são levados pelo desejo amoroso para a cama de rapazes. Para ser exato: isto ocorre quando Vênus está no signo de Mercúrio e Mercúrio está no IC ou no descendente, ou na casa seis, oito, nove ou doze, ou na anáfora<sup>136</sup> do ascendente, ou na sua debilidade<sup>137</sup>. Se

<sup>131</sup> Expressões como “face”, “costas” ou “cauda” de um signo parecem estar associadas a graus específicos dos ditos signos (que podem variar de zero a trinta, sendo cada grau associado a uma parte do signo).

<sup>132</sup> O termo “homossexuais”, aqui, conforme expus, é inadequado. Firmicus Maternus usa a expressão “amantes de rapazes” (“*de puerorum amatoribus*”).

<sup>133</sup> Aqui vale a distinção entre “signo tropical” e “signo sideral”. Signos tropicais são projeções de eclíptica terrestre num zodíaco intelectual, geométrico, dividido igualmente em doze partes de trinta graus cada. São diferentes, portanto, dos signos siderais, que se referem a constelações celestiais.

<sup>134</sup> Não há nenhuma referência tradicional para o que significa “signo estranho”. Se o termo se refere a um signo cuja natureza seja estranha aos planetas envolvidos, poderíamos nos referir aos signos de queda ou exílio de Mercúrio ou Marte, que seriam, respectivamente, Sagitário e Peixes para Mercúrio; Touro, Libra e Câncer para Marte.

<sup>135</sup> O significado de “má localização de Mercúrio” varia de acordo com o autor. Pode se referir, por exemplo, à presença do planeta nas casas 9 ou 12.

<sup>136</sup> “Anáfora do ascendente”, aqui, tem o sentido de casa zodiacal onde se encontra o regente planetário do signo ascendente.

a Parte do Casamento<sup>138</sup>, calculada com exatidão, cair no signo de Mercúrio<sup>139</sup>, e se Mercúrio estiver num ângulo, num signo masculino, isto fará amantes de rapazes que nunca desejam ter relações com mulheres. E se Marte e Mercúrio trocarem de signo<sup>140</sup>, de forma a Marte estar no signo de Mercúrio e vice versa, isto ainda fará amantes de rapazes, especialmente se os dois assim localizados estiverem no signo de Marte. Se Mercúrio estiver no signo de Marte e Marte lhe fizer uma oposição ou quadratura, isso faz amantes de rapazes. Do mesmo modo, se Marte estiver no signo de Mercúrio e Mercúrio lhe fizer uma oposição ou quadratura, isto indica os mesmos vícios lascivos. Se a Lua estiver no signo ou termos de Mercúrio<sup>141</sup>, e Mercúrio estiver no signo da Lua<sup>142</sup>, isto terá o mesmo efeito.

Julius Firmicus Maternus não está só em suas classificações e diagnósticos, e o “*Matheseos Liber VIII*” nem de longe constitui um caso isolado na história da cultura astrológica ocidental. Retroagindo ainda mais no tempo, encontramos a figura de Dorotheus de Sidon (nascimento e morte no século I), autor do famoso “*Carmen Astrologicum*”, originalmente escrito em grego e com evidentes influências do conhecimento astrológico persa e árabe. O capítulo 7 do Livro II da obra de Sidon é intitulado “*Conhecimento da Sodomia*” e constitui um manual com instruções detalhadas de como identificar o indivíduo desviante, sendo as descrições algo similares às de Firmicus Maternus mas, ainda assim, um tanto diferentes. Diz Sidon (2002, p.50-51):

Agora esclarecer-te-ei sobre a sodomia e o que significa naquilo que existe nos homens e nas mulheres. Se Vênus estiver na casa de Mercúrio e Mercúrio estiver num mau lugar, então o nativo não amará as mulheres, mas o seu prazer residirá nos rapazinhos. Se o lote do casamento<sup>143</sup> estiver com Mercúrio, e Mercúrio estiver num signo masculino que seja um ângulo, ele sentirá desejo por rapazinhos, mas não gostará do coito com as mulheres. Se encontrares Marte na casa de Mercúrio e Mercúrio na casa de Marte<sup>144</sup>, então ele sentirá cobiça por homens; o aspecto de Marte a Mercúrio, a partir de uma quadratura ou oposição, indica o mesmo. [...] Se Vênus estiver no ângulo do Ocidente<sup>145</sup>, em oposição, e a Lua estiver no ascendente, então, se o nativo for uma mulher, indica que ela será uma lésbica, desejosa de mulheres e, se o nativo for um homem, ele sentirá desejo por homens, especialmente se Vênus estiver em Leão ou Virgem, ou

---

<sup>137</sup> “Debilidade do ascendente” pode sugerir a casa onde se encontra o planeta que se exila no ascendente.

<sup>138</sup> Elemento da Astrologia Árabe, incorporada ao conhecimento astrológico europeu.

<sup>139</sup> Ou seja: nos signos de Gêmeos ou Virgem.

<sup>140</sup> Isso implicaria em Mercúrio estar nos signos tradicionalmente associados a Marte (Áries ou Escorpião), e Marte se encontrar – por sua vez – nos signos tradicionalmente associados ao planeta Mercúrio (Gêmeos ou Virgem).

<sup>141</sup> Ou seja: Lua em Gêmeos ou em Virgem.

<sup>142</sup> Ou seja: Mercúrio em Câncer.

<sup>143</sup> “Lote do casamento” é sinônimo de “parte do casamento” – ponto matemático estabelecido a partir de regras da Astrologia Árabe.

<sup>144</sup> Isso implica em Marte nas casas 3 ou 6, e Mercúrio nas casas 1 ou 8.

<sup>145</sup> Ponto do mapa chamado “signo descendente”, o exato oposto ao signo ascendente.

numa das casas dos maléficos<sup>146</sup>. Se os maléficos a aspectam (a Vênus), então será ainda pior. Se Vênus estiver sob os raios do Sol<sup>147</sup>, então será pior e mais depravado. Se Vênus estiver na casa de Saturno e Saturno estiver na casa de Vênus<sup>148</sup>, no ângulo do Ocidente ou no ângulo sob a terra<sup>149</sup>, ou no sexto ou no décimo-segundo lugares<sup>150</sup>, então o nativo será efeminado e será um daqueles com quem se pratica algo semelhante àquilo que se faz com as mulheres<sup>151</sup>. Vênus também indica o mesmo se estiver cadente<sup>152</sup>, ou num mau lugar<sup>153</sup>, enquanto os maléficos<sup>154</sup> se encontram num signo feminino que seja um ângulo; então o nativo será efeminado, frágil nas articulações e na força, e praticar-se-á nele o ato das mulheres. E será pior para ele se os dois luminares<sup>155</sup> estiverem num signo feminino, ou se um dos luminares estiver num signo feminino aspectado por Saturno ou Marte. Se este (Saturno ou Marte) estiver em Capricórnio, Aquário, Carneiro, Touro ou Peixes, e o lote da doença estiver com estes dois num signo feminino, se o nativo for uma mulher, então ela será uma lésbica; se estiverem num signo masculino, sendo o nativo um homem, então eles não farão às mulheres aquilo que devem. [...] Se Júpiter aspectar algo parecido com isto, aliviará o sofrimento ou mantê-lo-á secreto.

Também Ptolomeu (1999, p.83-84) dedica trechos de seu “*Tetrabiblos*” ao diagnóstico diferencial de homossexuais, definindo não meramente o que o cristianismo passou a definir como “ato”, mas sobretudo sustentando uma *essência diferenciada*. Em todos estes textos astrológicos antigos, evidencia-se a descrição de indivíduos cuja anatomia celestial os inclina para o desejo do mesmo sexo. Na parte 14 do livro III, intitulado “*Das doenças da alma*”, Ptolomeu orienta especificamente sobre o diagnóstico dos desviantes:

...Mas se igualmente Marte ou Vênus também, quer um ou ambos, for tornado masculino, os homens tornam-se viciados em relações sexuais naturais e são adúlteros, insaciáveis, e prontos em qualquer ocasião para atos vis e ilegais de paixão sexual, enquanto as mulheres são ávidas de relações contra natura, lançam olhares convidativos e são aquilo a que chamamos tribades<sup>156</sup>; pois relacionam-se com mulheres e realizam as

<sup>146</sup> Os chamados “maléficos” são os planetas Marte e Saturno, e suas casas naturais são a 1, a 8, a 10 e a 11.

<sup>147</sup> Proximidade angular entre Vênus e o Sol, de até 5 graus de orbe (situação na qual o planeta Vênus se torna completamente invisível para um observador terrestre).

<sup>148</sup> Isso implica em Saturno nas casas 2 ou 7, e Vênus nas casas 10 ou 11.

<sup>149</sup> Outra forma de dizer *immum coeli* ou “fundo do céu”.

<sup>150</sup> Casas 6 ou 12.

<sup>151</sup> Aparentemente, uma referência ao ato de se deixar penetrar. Seria o que chamamos contemporaneamente de “ato homossexual passivo”.

<sup>152</sup> “Casa cadente” é o termo que designa, em Astrologia, as casas 3, 6, 9 e 12.

<sup>153</sup> O conceito de “mau lugar para Vênus”, considerando as regras usuais de Astrologia, envolve o posicionamento deste planeta nas casas 1 ou 8, muito embora isto não esteja claro na obra de Sidon.

<sup>154</sup> “Maléficos” – referência aos planetas Marte e Saturno.

<sup>155</sup> O Sol e a Lua.

<sup>156</sup> Lésbicas.

funções dos homens. [...] Mas, por outro lado, quando os luminares na configuração mencionada estão sem assistência em signos femininos, as mulheres excedem-se nas práticas naturais e os homens nas contra natura, com o resultado de que as suas almas se tornam suaves e efeminadas. Se Vênus for também tornado feminina, as mulheres tornam-se depravadas, adúlteras e voluptuosas, com o resultado de se poder lidar com elas de maneira natural em qualquer ocasião e por quem quer que seja, e de modo que elas não recusam absolutamente nenhum ato sexual, mesmo que seja vil ou ilegal. Os homens, pelo contrário, tornam-se efeminados e imperfeitos relativamente às relações contra natura e às funções das mulheres, e são tratados como doentes, mas privada e secretamente. Mas se Marte também estiver constituído de modo feminino, a sua falta de vergonha é evidente e franca, e realizam os atos mencionados de ambos os tipos, assumindo a postura de alcoviteiros vulgares que se submetem ao abuso geral e a todo o tipo de baixezas, até serem timbrados com a reprovação e o insulto que resultam de tais práticas.

Muitos séculos depois, Guido Bonatus (1235-1296), astrólogo italiano, escreveu 146 considerações de diagnóstico para um sem fim de manifestações humanas, e a identificação da figura do “desviante sexual” não ficou de fora. A 131ª consideração de Bonatus (2002, p.39-40) declara:

...Observar, na natividade de um homem, se o Sol e a Lua estão ambos em signos masculinos, ou ambos num quadrante masculino, ou num signo masculino; pois, se assim for, significa que os atos e temperamentos do nativo serão aqueles que naturalmente pertencem aos homens. Mas, na natividade de uma mulher, os luminares assim dispostos tornam-na uma espécie de virago, alguém que desdenhará dos homens e se intrometerá em seus assuntos; e tal mulher, se casar, usará de certeza as calças<sup>157</sup>. Se Vênus e Marte estiverem ambos em signos masculinos, o nativo será moderadamente atraído pelos deleites de Vênus e usá-los-á conforme a natureza e a lei; mas, se estiverem orientais<sup>158</sup>, será mais enganador e imoderado, com inclinações para o incesto, a sodomia etc. Mas, se estiverem ocidentais e em signos femininos, os seus espíritos serão obscenos e bestiais; e, mais ainda, se Saturno lhes fizer qualquer aspecto. Mas se for uma mulher, e Marte e Vênus estiverem orientais, e em signos masculinos, ela detestará o abraço dos homens, não obtendo nenhum deleite neles, preferindo divertir-se com um pouco de luxúria com pessoas do seu próprio sexo. Mas, se Marte e Vênus estiverem em signos femininos e ocidentais, ela adorará e deleitar-se-á com as ternuras masculinas. E Ptolomeu, no seu *Centiloquium*, afirma, ‘Que se Vênus estiver ligada a Saturno, numa natividade, e tiver dignidades na sétima, o nativo será algo imperfeito e desagradável nas suas carícias venéreas’.

<sup>157</sup> Não tive acesso ao texto original de Bonatus, mas à tradução portuguesa feita por Maria Carlota Machado Mendes. A versão em inglês escrita por William Lilly (1602-1681), contudo, fala em “breeches” (“calças”).

<sup>158</sup> “Planetas orientais”, para a Astrologia, são aqueles que se posicionam a leste, ou seja, entre o início da Casa 10 e o início da Casa 4 no sistema astrológico das doze casas.

## XV. [DE PUERORUM AMATORIBUS.]

10

- 1 Mercurius et Mars partiliter in horoscopo constituti [pariter] puerorum amatores efficiunt; fortius tamen hanc libidinem faciunt conualescere, si in alienis domibus fuerint collocati. Sed et si Venus in domo Mercurii fuerit posita, Mercurius vero male sit in genitura positus, ad puerorum concubitus praepostero amore semper impellunt. Sed ut manifestius intelligatur: cum Venus in domo Mercurii fuerit, scilicet si Mercurius in IMC. sit aut in occasu aut in VIII. ab horoscopo loco aut in VI. aut in XII. aut in anafora horoscopi aut in deiectionibus suis, id est in quibus humiliatur <locis>, tunc hoc quod diximus complet.
- 2 Si locus coniugis partiliter computatus in domo Mercurii ceciderit, Mercurius vero in cardine constitutus in masculino sit signo, puerorum amatores efficiet, sed

2 quadr. vel diam. rad. N] diam. v. quadr. rad. D diam. rad. vel quadr. F 3 semiviros ζ (cf. I 30, 11 et de err 17, 26)] sine viro Δ sine vino F sine libidine vel sine semine σ  
 4 ptisicos AN tsysicos BG tsysichos D 5 maioribus xσ] maioribus (invenibus A) | add. σ 7 minoribus] iunioribus A  
 8 mulieribus om. F | libentius AB] libenter D<sup>2</sup>G v om. Δ  
 10 lemma om. N 11 in hor. part. AB | partiliter] pariter σ 12 del. xζ | efficiunt AG 13 hunc A'B 16 posita F] inventa Δ 18 fuerit Mercurii AG (leg. Mercuri) | scilicet A'G] Saturnus A om. B 19 aut post sit om. Δ 20 loco post XII. pon. Δ utroque loco hab. G 22 add. x | comple- tur x 23 Mercurii ΔB] Saturni A'G

Figura 34: fotografia do original latino "Matheseos Libri VIII", de Julius Firmicus Maternus. Capítulo dedicado ao diagnóstico de homens que desejam o mesmo sexo. Fonte: (GOOGLE BOOKS, 2013)

Conforme procurei demonstrar, o propósito do diagnóstico dos desviantes sexuais não foi algo restrito a uma ou outra obra astrológica antiga. Tratava-se, isso sim, de procedimento regular. O "desviante incorrigível" já existia, com uma essência diferenciada e uma anatomia oculta – no caso, uma anatomia macrocósmica. Não importa, aqui, se tais técnicas diagnósticas não são consideradas científicas, se são ou não reais ou se constituem falácia *non sequitur*. Interessa-me evidenciar, com tais textos antigos, a crença na existência de indivíduos cuja "anatomia oculta" os tornava diferentes desde seu

nascimento. A mesma crença retornaria séculos mais tarde, a partir de outra matriz: o inatismo determinista genético.

### 3.5.2. *Scientia Sexualis Microcosmica*

A conversão de mero desejo em identidade veio acompanhada, ao longo dos séculos XIX e XX, de uma mobilização em torno da compreensão de uma causalidade a partir do universo micro. A busca por uma “essência biológica” para o homossexual persiste no imaginário popular do nosso século atual, sobretudo por conta das pesquisas em torno de causas genéticas para a homossexualidade. Deixamos a amplitude dos céus e dos planetas e voltamos nossos olhos para células, genes e moléculas, com a mesma intenção de vinte séculos atrás: diagnosticar. Conforme sugere Foucault (1988, p.81), extraímos prazer deste desejo de saber:

...E é necessário perguntar se, desde o século XIX – e sob o fardo de seu positivismo decente – a *scientia sexualis* não funciona, pelo menos em algumas de suas dimensões, como uma *ars erotica*. Essa produção de verdade, mesmo intimidada pelo modelo científico, talvez tenha multiplicado, intensificado e até criado seus modelos intrínsecos. Diz-se, frequentemente, que não fomos capazes de imaginar novos prazeres. Pelo menos, inventamos um outro prazer: o prazer da verdade do prazer, prazer de sabê-la, exibi-la, descobri-la, de fascinar-se ao vê-la, dizê-la, cativar e capturar os outros através dela, de confiá-la secretamente, desalojá-la por meio da astúcia; prazer específico do discurso verdadeiro sobre o prazer. [...] Deve-se acreditar que nossa *scientia sexualis* não passe de uma forma particularmente sutil de *ars erotica*?”

Abordando pesquisas recentes, uma das mais conhecidas investigações sobre homossexualidade e diagnósticos microcósmicos foi realizada pelo geneticista americano Dean Hamer (nascimento em 1951), em 1993. Nesta pesquisa, Hamer afirma categoricamente que a homossexualidade tem uma origem genética. A pesquisa de Hamer é – mesmo refutada - ainda citada por muitos homossexuais, como forma de explicar que a homossexualidade é biologicamente causada e que, portanto, as pessoas nascem homossexuais, assim como se pode nascer com os olhos azuis, ser canhoto, albino e tantas outras características geneticamente estabelecidas.

Cabe, aqui, um aparte: um ponto muito mal compreendido acerca do discurso de Foucault está em sua crítica em relação aos movimentos de liberação gay ou mesmo em sua crítica à busca por justificações científicas para a homossexualidade. O que ele critica não é a afirmação do desejo gay e nem a pesquisa genética, e sim a afirmação deste desejo condicionada a argumentos biológicos e naturalistas. Foucault (1984, p.26-30) assim opina:

O que eu quis dizer é que, na minha opinião, o movimento homossexual hoje precisa mais de uma arte de viver do que de uma ciência ou um conhecimento científico (ou pseudocientífico) daquilo que é a sexualidade. A

sexualidade faz parte de nossas condutas. Faz parte da liberdade de que gozamos neste mundo. A sexualidade é algo que nós mesmos criamos – ela é nossa criação, além de ser a descoberta de um aspecto secreto de nosso desejo. Devemos compreender que, com os nossos desejos, instauram-se novas formas de relações, novas formas de amor, novas formas de criação.

A rejeição foucaultiana ao determinismo biológico e a uma suposta origem física e monocausal para a homossexualidade (posições astrológicas, alterações hormonais, cerebrais ou mesmo genéticas) amplia a questão e coloca o desejo homossexual como algo passível de ser vivenciado por toda e qualquer criatura humana. Acerca da polêmica do determinismo biológico *versus* o caráter adquirido, Sigmund Freud (1856-1939) demonstrou prudência muitos anos antes:

Nem a hipótese de que a inversão é inata, nem tampouco a conjectura alternativa de que é adquirida explicam sua natureza. No primeiro caso, é preciso dizer o que há nela de inato, para que não se concorde com a explicação rudimentar de que a pessoa traz consigo, em caráter inato, o vínculo da pulsão sexual com determinado objeto sexual. No outro caso, cabe perguntar se as múltiplas influências acidentais bastariam para explicar a aquisição da inversão, sem necessidade de que algo no indivíduo fosse ao encontro delas. A negação deste último fator, segundo nossas colocações anteriores, é inadmissível. (FREUD, 2002, p.19)

Tal posicionamento cauteloso incomoda algumas correntes gays militantes, que preferem apregoar a certeza de um determinismo biológico como uma forma de convencer a sociedade de que a homossexualidade deve ser aceita. Entretanto, uma coisa é o argumento ético de respeito à diversidade e ao direito dos afetos estabelecidos entre duas pessoas adultas e com capacidade de consentimento. Sob este viés, pouco importa se o desejo é biologicamente determinado ou não. Outra coisa é uma desculpa pautada no determinismo biológico, no estilo “não posso fazer nada, nasci assim”. Por outro lado, a ideia de que o desejo homossexual está ao alcance de todos pode ser utilizada por religiosos fundamentalistas, que falam em “escolha”, “opção”, e aí retornamos ao conceito de culpa, de ato volitivo pecaminoso: se fez, o fez porque quis. Que a preferência homossexual das pessoas que mantêm relações consensuais deve ser aceita e respeitada, é algo que nem entra em questão para Foucault, mas o que muitos militantes mal percebem é que a defesa do desejo homossexual como uma identidade biologicamente determinada não garante maior tolerância, podendo constituir combustível perfeito justamente para aqueles que combatem sua prática. Afinal, se provamos que o desejo homossexual é fruto de alterações cerebrais, hormonais ou genéticas, tudo isso poderia ser fisicamente alterado por drogas, terapias e outras biotecnologias, do mesmo modo que corrigimos a miopia ou outra

singularidade fisiológica incômoda<sup>159</sup>. O preconceito se apropriará de qualquer discurso fornecido para se validar como racional e razoável. Cabe aqui salientar a pergunta foucaultiana por excelência: *a quem realmente interessa o conhecimento das causas do desejo homossexual?* Interessa apenas aos homossexuais ou podemos admitir que alimenta também um propósito de mecanismos de controle?

Nos Estados Unidos, onde a sexualidade não parece ser um assunto tão privado, como atestam as leis contra a sodomia existentes ainda em muitos Estados, as teses de uma homossexualidade inata foram acolhidas com estardalhaço por vários grupos gays. A estes gays norte-americanos, a pesquisa de Hamer parecia funcionar como um excelente argumento para combater as leis puritanas. Afinal, se a homossexualidade é tão biológica quanto o albinismo e outras diferenciações fisiológicas, sua prática não poderia ser delituosa. O sistema legal poderia ser induzido a definir os homossexuais como um grupo que dispõe de direitos específicos.

A pesquisa de Hamer foi publicada na edição de 16 de julho de 1993 da revista *“Science”*, com o título *“Uma ligação entre marcadores de DNA sobre o cromossomo X e a orientação sexual masculina”*. Ironicamente, com entusiasmo similar aos ativistas gays, reagiram os homofóbicos. Afinal – no raciocínio deles – se há uma causa biológica para a homossexualidade, ela poderia ser curada. Vale aqui lembrar que os anos 90 foram conhecidos no meio científico como a década em que o mapeamento do genoma foi iniciado. Se era realmente possível identificar um gene anômalo como causador do desejo homossexual, algum tipo de “terapia gênica” poderia ser proposta. Curiosamente, entre entusiastas pró e anti-gays, quase nenhum investigou o conteúdo científico do artigo que causou tamanho tumulto. Em verdade, Hamer não havia identificado um gene gay. Seria possível dizer, no máximo, que ele transpôs as primeiras etapas que poderiam *eventualmente, mas não indubitavelmente*, identificar um gene gay. Em genética molecular, há uma abordagem chamada “estudo de localização”, utilizada para identificar doenças hereditárias. O processo funciona conforme descrito por Michel de Pracontal (nascimento em 1954), doutor em ciências da informação sobre divulgação científica em *“A Impostura Científica em Dez Lições”*. Conforme Pracontal (2002, p.83-91):

1. Presumimos que uma característica “A” (por exemplo: a homossexualidade) está

---

<sup>159</sup> Ainda que o risco de “terapias médicas de cura da homossexualidade” ou “seleção genética que impeça homossexuais” nos pareça mínimo, ele existe. Em Foucault, o conceito de “perigo” é importante demais para ser ignorado. A possibilidade surge, ainda que na ficção: no episódio 3 da 18ª temporada do seriado *“Law and Order SVU”* intitulado *“Misbegotten”* (2008), os detetives investigam atentados terroristas contra um laboratório científico. Este laboratório, tendo sido responsável pela descoberta de um “gene gay”, estava prestes a vender testes passíveis de identificar tal gene, sendo que muitos pais queriam fazer o teste com o fito de abortar a criança, caso o resultado fosse positivo. Vale também citar, na esfera ficcional, o filme *“GATACCA”* (1997), que aborda uma preocupação com as tecnologias eugênicas. Diz Foucault (1994, p.236): “Parece-me que existe a possibilidade de fazer trabalhar a ficção na verdade, de induzir efeitos de verdade com um discurso de ficção e de fazer de modo que o discurso de verdade suscite algo que ainda não existe.”

associada a um gene, mas não sabemos qual;

2. Procuramos em qual região cromossômica o gene tem maior probabilidade de estar;

3. Para isso, valemo-nos de famílias nas quais o caráter “A” é freqüente (no caso da pesquisa de Hamer, pesquisas onde havia muitos homens homossexuais na família);

4. Buscamos, nestas famílias, um ou mais marcadores típicos para o caráter “A”. Marcadores, vale dizer, não são genes, mas sim pequenos segmentos de DNA;

5. Se descobrimos uma variante rara na população geral (e a homossexualidade é relativamente incomum, se comparada à prática majoritária), porém comum em determinadas famílias que possuem o caráter “A”, presumimos que um gene ligado ao caráter “A” esteja na mesma região cromossômica do marcador.

Foi exatamente o procedimento de cinco passos acima descrito que Hamer realizou em sua pesquisa, a partir do estudo de 114 famílias de homossexuais do sexo masculino, sendo que 40 destas famílias comportavam dois irmãos gays cada uma. Por fim, Hamer demonstrou que 33 pares de irmãos possuíam marcadores concordantes numa região do cromossomo X (ou seja, transmitido pela mãe), região esta que leva o nome de Xq28. Ressalte-se aqui a imensa diferença entre “prova” e “indício”. Com esta pesquisa, Hamer no máximo tinha uma presunção, um indício de algo, mas jamais poderíamos divulgar que um gene gay foi descoberto. O fato de existirem marcadores concordantes entre trinta pares de irmãos gays pode muito bem ter diversas outras explicações que nada têm a ver com preferências sexuais. E Hamer sabia disso, mas pareceu ignorar as alternativas, tanto que sua pesquisa foi contestada por vários trabalhos posteriores como, por exemplo, uma investigação realizada em 1999<sup>160</sup>. Mas se Hamer sabia que sua pesquisa estava muito distante de ser conclusiva, se ele sabia que existiam muitas outras hipóteses para o que ele havia verificado, por que não se posicionou de maneira mais clara quando a grande imprensa tratou de divulgar – falsamente e com estardalhaço – que um gene gay havia sido identificado? Segundo Michel de Pracontal, Hamer se prestou ao jogo por estar envolvido com uma ideologia. Vejamos o que relata Pracontal (2002, p.86-86) sobre seu encontro com Dean Hamer (negritos meus):

Encontrando-o em 1994, em sua casa em Georgetown, equivalente do *Quartier Latin* parisiense em Washington, lembro-me de uma longa discussão que abordava tanto os aspectos sociais e políticos do seu trabalho como igualmente seu conteúdo científico. Totalmente envolvido em seu assunto, Hamer contou-me, principalmente, que tinha testemunhado em processos suscitados pelas leis anti-sodomia; o sentido de sua intervenção era dar crédito à ideia de que a homossexualidade é um ‘caráter permanente’ – *permanent trait* – e não uma escolha voluntária, de tal modo

<sup>160</sup> Rice, Anderson, Risch e Ebers, “*Male Homosexuality: Absence of Linkage to Microsatellite Markers at Xq28*”. *Science* 284: p.665-667.

que ela diz respeito ao direito constitucional e não pode mais ser reprimida. Hamer havia empreendido essas ações em ligação com Simon Le Vay, um neurobiólogo de Los Angeles que militava em associações homossexuais e definia a si próprio como um militante gay. Le Vay tinha publicado em 1991 um estudo segundo o qual o cérebro dos gays diferia dos heterossexuais: uma estrutura do hipotálamo era duas ou três vezes menor nos homos do que nos heteros<sup>161</sup>. Esse estudo não foi confirmado e suscita problemas metodológicos que não escaparam a Simon Le Vay. **Eu o entrevistei alguns dias depois de Dean Hamer, e ele me confiou que não tinha certeza se sua hipótese sobre o cérebro gay era exata, mas desejava que fosse, no interesse dos homossexuais.**

Do determinismo astrológico ao genético, muda-se o discurso, mas não a crença na essência desviante. Em seu artigo “*Os genes não somos nós*”, o biólogo britânico Richard Dawkins (nascimento em 1941) declara que já deveríamos ter enterrado o cadáver do determinismo genético há muito tempo. E argumenta: indivíduos homossexuais erram fragorosamente ao buscar uma justificativa biológica para serem aceitos, tanto quanto homofóbicos e preconceituosos também se equivocam ao supor que o desejo sexual diferenciado se trata de uma doença. Escreve Dawkins (2005, p.188), sobre supostos genes gays:

E daí? Estarão tremendo as bases da sociologia? Estarão os teólogos torcendo as mãos de preocupação e os advogados esfregando as suas de ganância? Será que esse achado nos diz algo de novo em relação a ideias como ‘culpa’ ou ‘responsabilidade’? Será que ele acrescenta algo, numa ou noutra direção, à acalorada controvérsia em torno da ideia de que a homossexualidade poderia, ou deveria, ser curada? Esse achado deveria, por acaso, tornar os indivíduos homossexuais mais ou menos orgulhosos, ou envergonhados, de suas predileções? A resposta a todas essas perguntas é ‘não’. Se você sente orgulho, pode continuar sentindo. Se você prefere se sentir culpado, continue se sentindo culpado. Nada mudou.

Em seguida, Dawkins recorre à alegoria da planta e da receita para explicar a ingenuidade na crença no determinismo genético. Segundo o biólogo, uma planta possibilita a reversibilidade. Se dispomos de uma planta de um carro, por exemplo, podemos desconstruir este carro passo a passo, e remontá-lo novamente. A receita, todavia, não permite o mapeamento um-a-um. Não é possível “reverter” um prato aos seus ingredientes originais. Genes, diz Dawkins, têm a ver com plantas e receitas ao mesmo tempo. Se por um lado é perfeitamente possível mapear o genoma e frações de proteína, por outro lado é impossível garantir que os mesmos ingredientes desencadearão o mesmo prato. Questões ambientais, impossíveis de controlar totalmente, são tão poderosas quanto os genes que formam a receita. O “sabor resultante” pode ser absolutamente distinto do imaginado. Diz Dawkins (2005, p.190-191):

---

<sup>161</sup> LE VAY, “*A difference in hypothalamic structure between homosexual and heterosexual men*”. Science 253: p.1034-1037.

...o fato de um indivíduo possuir um gene particular não determina infalivelmente que ele será homossexual. É muito mais provável que a influência causal será estatística. [...] Imagine a seguinte manchete no jornal: ‘Cientistas descobrem que há uma causa para o homossexualismo’. Obviamente, não há nenhuma novidade nisso; é uma afirmação trivial. Tudo tem causa. Dizer que o homossexualismo é causado por genes é mais interessante, e tem o mérito estético de desapontar os chatos politicamente inspirados, mas não diz mais sobre a irrevogabilidade do homossexualismo do que a minha manchete trivial. Algumas causas genéticas são difíceis de reverter. Outras são fáceis. Algumas causas ambientais são fáceis de reverter. Outras são difíceis. Pense com quanta tenacidade nos apegamos ao sotaque adquirido na infância: um imigrante adulto é chamado de estrangeiro a vida toda. O determinismo, nesse caso, é muito mais inelutável do que o de muitos efeitos genéticos. Seria interessante saber a probabilidade estatística de um homem que apresenta um gene particular na região xq28 do cromossomo X se tornar homossexual. A mera demonstração de que existe um gene ‘para’ o homossexualismo deixa o valor dessa probabilidade quase totalmente em aberto. Os genes não têm o monopólio do determinismo. Então, se você odeia os homossexuais ou os ama, se você deseja confiná-los ou ‘curá-los’, é melhor que seus motivos para isso não tenham nada a ver com genes.

Na medida em que se verifica que Hamer “pulou” etapas importantes do processo científico de investigação por estar comprometido com uma ideologia (ainda que progressista e bem intencionada), não é possível deixar de perceber os perigos que emergiram a partir de tudo isso, como um famoso “tiro pela culatra” passível de estigmatizar homens não-homossexuais portadores do “gene suspeito” Xq28, rotulando-os como “enrustidos”, ou mesmo de induzir ao aborto<sup>162</sup> mulheres que, uma vez grávidas, fizessem testes de identificação deste específico marcador genético, com a finalidade de evitar filhos homossexuais.

Não obstante os equívocos de Hamer, cabe salientar que as ciências biológicas contemporâneas apontam, sim, para indícios genéticos da inclinação homossexual. Há diversas pesquisas além das de Hamer, a exemplo de “*Genetic and Enviromental Influences on Sexual Orientation*” (DAWOOD, K.; BAILEY, M.; MARTIN, G., 2009). Mas mesmo tais pesquisas, por mais criteriosas que sejam, sofrem uma “apropriação midiática” e passam a ser divulgadas a partir de uma retórica que distorce o que foi efetivamente pesquisado – tanto com a melhor quanto a pior das intenções, no que concerne aos direitos dos indivíduos homossexuais. Não é a pura ciência, sem Filosofia, que nos possibilitará uma sociedade mais justa, uma vez que mesmo o mais bem elaborado trabalho científico pode servir de argumento por pessoas preconceituosas. Conforme explicita Dawkins, o preconceituoso não se deixa persuadir pela evidência científica – ao contrário, ele a distorce e a usa em favor próprio.

A sujeição da pesquisa a uma ideologia incorre naquilo que os cientistas anglo-saxões atentos costumam chamar no meio científico de “*wishful thinking*”, cuja tradução livre

<sup>162</sup> Como na já citada ficção “*Misbegotten*” (2008).

poderia ser “pensamento desejoso”, processo no qual o desejo de que algo seja verdade faz com que o pesquisador seja menos honesto e menos criterioso em seu trabalho, uma vez que já crê fortemente no resultado de uma pesquisa. A ciência, aqui, fica comprometida a uma ideologia, a interesses políticos de um grupo específico, e perde o seu teor de busca da verdade, tornando-se antes enunciadora de uma verdade. Mas eis que se descortina a inevitável questão foucaultiana: *existe uma ciência pura, isenta de comprometimentos e/ou embates ideológicos e políticos?* A resposta para tal questão é: não, não existe, afinal a ciência é feita por seres humanos, mas nem por isso se deixa de fazer ciência. A investigação histórica deixa claro o quanto um suposto discurso científico puro se encontra atrelado a ideologias específicas e a ele se sujeita, e foi o que procurei demonstrar no primeiro capítulo da presente dissertação. Em muitos casos, a política vigente impede o avanço da ciência, ou o retarda; em tantos outros, interesses especiais são sustentados a partir de uma *produção da verdade*. Deste modo, por exemplo, a ciência econômica desempenha um papel na sociedade capitalista, enunciando verdades que servem aos interesses burgueses. Não há uma relação excludente entre ciência e ideologia. Haveria, isso sim, uma retroalimentação. A ciência, ao contrário do que se teoriza, não está imune aos jogos políticos e interesses ideológicos, antes servindo a tais interesses e a eles se submete<sup>163</sup>. Concluir isso não tira o valor da ciência, mas previne contra a ingenuidade e os perigos decorrentes desta inocência. Ainda que as investigações microcósmicas/moleculares sejam consideradas científicas, ao contrário das macrocósmicas/astrológicas, ambas apresentam significativos pontos de interseção, conforme procurei demonstrar no presente capítulo.

### 3.6. A vontade de saber

O que subjaz ao discurso essencialista presente tanto nos antigos manuais astrológicos quanto na ciência do século XIX e primeira metade do século XX não é o que a pessoa faz ou fez, e sim o que ela em tese “é”, o que pressupõe alguém com características inatas de quem se pode esperar isto ou aquilo. No século XIX, temos as teses inatistas propagadas por um discurso que se pretende científico, determinando o negro como preguiçoso e malandro, a mulher como romântica e emocional; nos textos cristãos, assim como em diversas passagens filosóficas clássicas, temos diversas referências à natureza inferior da mulher. No que tange aos homossexuais, só o fato de nos referirmos a um desejo (gostar do mesmo sexo) como uma identidade (“ser” algo) já conduz a interpretações

---

<sup>163</sup> Evidentemente, há descobertas científicas que vão contra os interesses vigentes. A depender dos conflitos políticos, a pressão social é capaz de retardar a verdade científica ou mesmo se apropriar de seu discurso, sofismando, como forma de defender uma ideologia específica. Não pretendo, aqui, esgotar um assunto tão complexo e que mereceria outra dissertação, mas salientar a relação de mútua interferência entre ciência e política.

equivocadas, a partir das quais se infere que existe um comportamento comum, características de personalidade, destinos específicos ligados a uma “essência homossexual”, e estes discursos não são produzidos apenas pelo senso comum, mas antes se infiltram no senso comum a partir de um jogo híbrido que mescla ciência oficial, crenças antigas e mídia. Seja na forma de críticas altamente questionáveis (“homossexuais são mais promíscuos e traem mais”), seja na forma de elogios igualmente improváveis (“homossexuais são mais sensíveis e inteligentes do que heterossexuais”), é inevitável verificar, neste discurso, a ideia de uma essência inata do homossexual, a ideia de uma especificidade biologicamente determinada que torna todos os desejantes do mesmo sexo como fazendo parte de um subconjunto modelar com traços comuns de personalidade que vão além do mero desejo sexual. Até mesmo entre alguns militantes gays contemporâneos, o mais importante parece ser a afirmação de uma identidade (“eu sou homossexual”) do que as implicações do desejo (“o que eu desejo? Como posso experimentar a vida a partir dos meus desejos?”) e, assim, deixam-se de buscar as diferenças que singularizam (“no que eu, gay, difiro dos outros gays?”). Evoca-se que as pessoas “saíam dos armários” como uma obrigatoriedade ideológica, e aquele que mantém relações homossexuais mas que não se declara publicamente é tido como covarde e mentiroso, numa clara manifestação de que o desejo privado deve ser tornado público e posto a serviço de uma ideologia, de uma política específica. Substitui-se o “*don’t ask, don’t tell*” da cultura homofóbica por uma “obrigação do dizer”, de alguns militantes que também se permitem atravessar por certa intolerância. Afinal, como ficam os tímidos? Terão todos a obrigação da publicidade do desejo? E os que atrelam ao seu *eros* o gosto pelo proibido, pela “coisa oculta”? Como podemos falar em políticas de inclusão sem incluirmos os que apreciam o segredo do próprio desejo?

Em todas as situações confessionais (a confissão sacerdotal, a psicanálise, a sessão psiquiátrica etc.), o “sujeito desejante” produz um discurso sobre sua própria sexualidade, que será consequentemente interpretado por um “sujeito suposto saber”, uma autoridade. Ocorre que, para Foucault (1988, p.23-57), a verdade revelada neste processo não se trata de uma descoberta, e sim de uma *produção*. Trata-se de um *espaço de veridicação*<sup>164</sup>, ou seja, de construção de um discurso que estará necessariamente vinculado a uma ideologia e a interesses que estão além do sujeito desejante, incluindo este sujeito e dissolvendo toda a sua singularidade num conjunto de universais que ajustam as pessoas a um todo que confirma – e na verdade constrói – uma identidade. Sem se dar conta, a pessoa homossexual paulatinamente se converte naquilo que é instituído como sendo “a identidade”, uniformizando seu caráter, submetendo-se a um modelo de conjunto. O singular é ajustado a um universal.

---

<sup>164</sup> Aqui, Foucault se refere especificamente à psicanálise e à psiquiatria.

O começo do século XX foi marcado pelo surgimento de diversas “tecnologias do sexo” e “ciências da sexualidade” que se encontravam assaz comprometidas com o objetivo de preservar e promover a força laboral produtiva e procriadora, servidora de um sistema capitalista em desenvolvimento cujo centro fundamental era a família burguesa. Deste modo, homossexuais evidentemente incomodavam por constituírem uma anomalia no sistema que exigia a procriação. E, conforme podemos averiguar, “o homossexual” não apenas supostamente disporia de uma essência espiritual diferenciada. Quando Foucault aponta para o fato de que o discurso posterior ao século XIX apostaria numa “fisiologia misteriosa”, ele mal sabia o quanto estava coberto de razão, se considerarmos pesquisas como as efetuadas por Hamer e seu polêmico “gene gay”. Começando pelas investigações anatômico-cerebrais e passando pelas glândulas e hormônios, a investigação da “causa do desvio” segue para dimensões cada vez mais microcósmicas, até alcançar os genes e cromossomos. Vista por este prisma, a celeuma criada por Hamer na década de 1990 nada mais era do que uma releitura das interpretações biológico-determinísticas elaboradas por Westphal mais de cento e vinte anos antes, e também uma reconstrução em escala microcósmica do discurso astrológico-determinístico de vinte séculos atrás. Hamer não está só: o indiano Amar J. S. Klar (nascimento em 1947), do Centro de Pesquisa de Câncer em Maryland, EUA, escreveu um artigo sobre uma suposta relação entre a homossexualidade masculina e a direção dos redemoinhos capilares<sup>165</sup>, trazendo à tona mais uma vez a busca por traços de identificação de desviantes sexuais. Médicos a serviço da Alemanha no período do Nazismo se empenharam arduamente em identificar traços fisiológicos que poderiam associar homens e mulheres ao desejo homossexual, a partir de metodologias e teorias que evocam Lombroso e seus estereótipos de fisiognomia. Em sua pesquisa, Klar tenta demonstrar razões genéticas para o desejo homossexual masculino, relacionando a direção dos redemoinhos capilares como traço fenotípico identificante do comportamento sexual. Os redemoinhos são determinados geneticamente e não se alteram com o ambiente e, segundo Klar, nos homens homossexuais este redemoinho está orientado no sentido anti-horário. Ocorre que tanto nossos cabelos quanto os hemisférios cerebrais são originados do mesmo tecido embrionário, a camada ectodérmica. Segundo Klar, alterações cerebrais embrionárias incorreriam numa determinação do desejo homoerótico, e isso seria revelado fenotipicamente através da orientação do redemoinho capilar. Tal pesquisa foi prontamente alvo de diversas refutações, teve sua publicação negada pela revista “*Science*”, mas ainda assim encontrou eco na mídia e foi aceita como “real” por muitos homossexuais desavisados que, mesmo tendo seus redemoinhos capilares no sentido horário, parecem

---

<sup>165</sup> Klar, “*Excess of counterclockwise scalp hair-whorl rotation in homosexual men*”, *Journal of Genetics* vol. 83, 2004. Disponível em: <[www.ias.ac.in/jgenet/Vol83No3/251.pdf](http://www.ias.ac.in/jgenet/Vol83No3/251.pdf)> Acesso em: 10 jul 2013.

querer descobrir uma explicação biológico-determinante para seus desejos diferentes e, assim, se sentirem “normais”.

Enquanto hoje temos um discurso sobre redemoinhos capilares invertidos, em 1906 tínhamos teses sobre assobios. O médico Pires de Almeida, em 1906, cita um pretenso discurso científico que permite identificar homossexuais a partir de sua suposta incapacidade de assobiar. Assim diz Almeida (apud GREEN; POLITO, 2004, p.80):

Ulrichs diz que os uranistas<sup>166</sup>, bem como as mulheres, não sabem assobiar, e – mais ainda – que encontram grande dificuldade em aprendê-lo; entretanto, Moll, interrogando-os em grande número, teve resultado contrário, isto é, tanto assobiam e podem assobiar os homens normais como estes. Há aqui, parece-me, um erro de observação de parte a parte – os que não sabem assobiar são unicamente os pederastas passivos; uns, pelo abalo incômodo que produz, no reto, não só esse, como outros movimentos mais ou menos violentos; a tosse, o espirro etc.; outros, pelos pontos de contato que aproximam o feminista da mulher, igualmente avessa a esse gênero de música.

Podemos até considerar ridículo este discurso do princípio do século passado tanto quanto nos parece ridículo, atualmente, o discurso sobre forças planetárias homossexualizantes, mas isso não muda o fato de que o mesmo tipo de procedimento que visa a identificar traços característicos em pessoas que desejam o mesmo sexo é ainda hoje verificado. E, não obstante o já superado discurso geneticista determinístico possa parecer mais sofisticado para o leigo, seduzido por termos complexos tais quais “genes” e “cromossomos”, o que norteia tais teses – pelo menos num primeiro momento - é basicamente a mesma coisa: o homossexual é o resultado de sua biologia. Contemporaneamente, todavia, são raros os geneticistas que afirmam a ideia de “causa única” para a sexualidade humana, apontando de modo mais razoável para uma congregação de fatores, dentre os quais a influência genética é evidente, porém não “determinística”<sup>167</sup>. É como a Astrologia conforme compreendida por Tomás de Aquino, “*astros inclinam, mas não determinam*”, totalmente diferente da divulgada pelo fatalista Firmicus Maternus. Os geneticistas contemporâneos que pesquisam a homossexualidade estão para Aquino assim como os “deterministas” estão para Firmicus Maternus.

Na larga maioria das vezes, o discurso da primeira metade do século XX – e me refiro aqui ao discurso científico - busca afirmar verdades sobre a homossexualidade, mas está quase sempre comprometido com uma moral heteronormativa. Na década de 1930, no contexto brasileiro, o maior expoente de teorias biológicas sobre a homossexualidade foi o

<sup>166</sup> O termo “uranismo”, cunhado pelo advogado alemão Karl Ulrichs (1825-1895), refere-se aos indivíduos do sexo masculino que preferem o mesmo sexo. Ulrichs se inspira no mito da castração de Urano, cujos testículos caem no mar e fazem nascer a deusa Vênus.

<sup>167</sup> Dizer que a influência genética não é determinística é totalmente diferente de afirmar que “não há influência genética”, conforme insistem alguns religiosos neopentecostais. E ainda que ela não seja determinística, a questão ética é outra: por que deveria ser negado ao indivíduo a liberdade de viver o seu desejo homossexual, se ele for proposto a outro adulto com capacidade de consentir?

médico Leonídio Ribeiro (1893-1976), que escreveu longa obra que relacionava a homossexualidade ao mau funcionamento endócrino. Esta obra, intitulada “*Homossexualismo e Endocrinologia*”, data de 1938 e chegou a ser traduzida na Itália, onde encontrou grande receptividade sobretudo entre médicos nazistas na Alemanha<sup>168</sup>, que tentavam reverter a homossexualidade de prisioneiros a partir de superdoses de hormônios. O princípio envolvido é evidente: *busca-se a causa da homossexualidade como forma de poder ter, sobre ela, algum controle*. E até mesmo uma pretensa “cura”. Para Ribeiro, seria possível a intervenção médica para tratar o indivíduo classificado como “homossexual”. No excerto abaixo, podemos conhecer os procedimentos defendidos por Ribeiro, tão experimentados – sem sucesso – pelos nazistas. Diz Ribeiro (apud GREEN; POLITO, 2004, p.80):

Provado que o homossexualismo é, em grande número de casos, uma consequência de perturbações do funcionamento das glândulas de secreção interna, logo surgiu a possibilidade de seu tratamento. Era mais um problema social a ser resolvido pela medicina. Ao pesquisador vienense Steinach coube [...] o mérito de haver conseguido modificar os caracteres sexuais dos animais. A partir de 1910, depois de castrar cobaias machos e enxertar a glândula do sexo oposto, provocou neles o aparecimento de sinais físicos femininos. As mesmas experiências foram repetidas, em sentido inverso, com idênticos resultados. A masculinização ou feminilização nunca eram, porém, absolutas, porque permaneciam também vários fatores do outro sexo. Sand, Pezard, Lipschutz confirmaram o fato, em outros animais, de acordo com as experiências que citamos. Verificando-se, assim, que é possível, no laboratório, não só masculinizar fêmeas e feminilizar machos, com transplantações ovarianas ou testiculares, como ainda obter, no mesmo animal, o chamado ‘hermafroditismo experimental’, estava indicado o verdadeiro caminho para o tratamento médico dos casos de inversão sexual.

O discurso científico é oras utilizado a favor, oras utilizado contra a aceitação da homossexualidade. Se em alguns momentos tem o claro objetivo de descrever a homossexualidade como “normal”, por ser biológica, em diversas outras circunstâncias serve como base para a ideia da “cura”, uma patologia do desejo. O discurso está sempre implicado com uma ideologia. Deste modo, não é apenas a partir do discurso científico que deveríamos pleitear o respeito pelos direitos humanos. A questão é filosófica, é ética, e não meramente biológica. Ao longo de toda sua obra, Foucault se mostrou extremamente cauteloso com a noção de “ideologia” na descrição da história e do exercício do poder. Diz Foucault (1994, p.148), acerca das ideologias:

A noção de ideologia me parece dificilmente utilizável por três razões. A primeira é que, quer se queira, quer não, ela está sempre em oposição a

---

<sup>168</sup> Uma detalhada pesquisa sobre as tentativas de “cura” da homossexualidade pelos nazistas foi realizada por Daniel Borrillo, professor de Direito na Universidade de Paris X e se encontra no livro “*Homofobia, História e Crítica de um Preconceito*” (p.82-86).

algo que seria a verdade. Pois bem, eu creio que o problema não é fazer a divisão entre o que, em um discurso, provém da cientificidade e da verdade e aquilo que provém de outra coisa, mas sim ver historicamente como se produzem efeitos de verdade dentro do discurso que não são em si mesmos nem verdadeiros nem falsos. Segundo inconveniente: creio que ela se refere necessariamente a algo assim como o sujeito. E, em terceiro lugar, a ideologia está em uma posição secundária em relação a algo que funciona para ela como infraestrutura ou determinante econômico, material, etc. Por essas três razões, creio que é uma noção que não se pode utilizar sem precaução.

A questão apontada por Foucault não envolve a negação de eventuais indícios biológicos para as preferências sexuais. Ele jamais nega tais indícios. A questão é: a que serve este conhecimento ou a negação dele? Com qual ideologia ela está implicada? Quem o enuncia como absoluto, o faz com qual intenção? Quem o rejeita, o faz com qual intenção? Nota-se pelo menos uma diferença em relação à *scientia sexualis* astrológica da episteme renascentista: no caso do diagnóstico astrológico, não havia nenhuma vontade de correção, nenhuma “*therapeutiké*” ou “*iatriké*” sugerida. Tudo era da norma do Céu. A Medicina dos séculos XIX e XX se volta para a questão dos homossexuais com um propósito bem diferente, um propósito comprometido com a meta cristã intensificada após a ruptura do Céu aristotélico-ptolomaico: *saber para corrigir, mediante uma iátrica*. Apenas na segunda metade do século XX as pesquisas sobre as causas da homossexualidade assumiram um posicionamento de justificar a tolerância, a exemplo das obras astrológicas antigas. Até mesmo o posicionamento da Igreja Católica se modifica em relação aos homossexuais: se antes o desejo homossexual era apenas um ato, passa-se a admitir uma *forte inclinação*, algo que brota da essência do ser, de modo que o catolicismo não pretende mais corrigir homossexuais, embora os convoque a uma vida de celibato. As propostas corretivas e as pretensões de reversão sexual se limitam, no presente momento, a algumas igrejas chamadas “neopentecostais”. Comparando as perspectivas destas instituições religiosas, observaremos que a católica admite a homossexualidade como algo que faz parte do ser, conclamando as pessoas à não-prática; já algumas instituições protestantes negam o “ser homossexual”, conclamando as pessoas à correção. Eis o que diz, a título de exemplo, o cardeal polonês Zenon Grocholewski (nascimento em 1939). Os negritos são meus:

Desde o Concílio Vaticano II até hoje, diversos documentos do Magistério, e especialmente o Catecismo da Igreja Católica, confirmaram o ensinamento da Igreja sobre a homossexualidade. **O Catecismo distingue entre os actos homossexuais e as tendências homossexuais.** Quanto aos actos, ensina que, na Sagrada Escritura, esses são apresentados como pecados graves. A Tradição considerou-os constantemente como intrinsecamente imorais e contrários à lei natural. Por conseguinte, não podem ser aprovados em caso algum. **No que respeita às tendências homossexuais profundamente radicadas, que um certo número de homens e mulheres apresenta, também elas são objectivamente**

**desordenadas e constituem frequentemente, mesmo para tais pessoas, uma provação. Estas devem ser acolhidas com respeito e delicadeza; evitar-se-á, em relação a elas, qualquer marca de discriminação injusta. Essas pessoas são chamadas a realizar na sua vida a vontade de Deus e a unir ao sacrifício da cruz do Senhor as dificuldades que possam encontrar.** (GROCHOLEWSKI, 2005)

Nota-se contraste significativo do texto acima com o discurso neopentecostal proferido por Malafaia (nascimento em 1956). Ele se apropria do discurso científico, enfatizando a inexistência de um determinismo genético, mas evoca uma unanimidade que não há no discurso psicológico. Ao enfatizar que o ato homossexual é um pecado, Malafaia incorre numa interpretação bíblica muito específica que não é sequer consenso entre os cristãos, haja vista a publicação do padre Daniel Helminiak, contestando toda a interpretação (e mesmo a tradução) que se fez da Bíblia. Ao dizer que não propõe uma “terapêutica”, na verdade Malafaia se vale do sentido de “*iatriké*”: não há remédio para o corpo. Mas o que ele pretende (a confissão, o perdão, entregar a vida a Cristo) constituem propostas de uma “*therapeutiké*” comprometida com o ideário neopentecostal. Os negritos na citação abaixo são meus:

O ser humano é um ser social e vive sob a influência de modelos, padrões. Os psicólogos são unânimes em dizer que mais importante do que a determinação genética para uma criança decidir a sua preferência sexual é a maneira como ela é criada. Não há determinismo genético. E, se é uma questão de comportamento, **um homossexual pode abandonar essa prática e tornar-se heterossexual**; até porque, a maioria dos homossexuais tem algum grau de atração pelo sexo oposto. [...] a menos que eles se arrependam dessa prática abominável aos olhos de Deus e convertam-se a Cristo, serão condenados a passar a eternidade no inferno, um lugar de pranto, dor e ranger de dentes. [...] **Embora remédios e técnicas terapêuticas não possam transformar um homossexual em heterossexual, se ele reconhecer seu erro, confessá-lo a Deus, pedir perdão e entregar sua vida a Cristo, será justificado pelo sangue de Jesus, liberto do pecado que o domina e transformado em uma nova criatura.** Mas, para isso, é preciso, sobretudo, que o homossexual tenha consciência da sua condição pecaminosa e queira dar um novo rumo à sua vida. É uma decisão pessoal dele render-se à verdade, entregar-se a Cristo. (MALAFAIA, 2013)

Diante de todo o exposto no presente capítulo, podemos chegar a algumas conclusões:

Primeira conclusão: **o homossexual enquanto “ser” portador de uma anatomia oculta não se origina no século XIX, conforme afirma Foucault.** Este “ser”, conforme procurei demonstrar, já existia nos primeiros séculos da Era Cristã, justificado por uma anatomia astrológica oculta e diferenciada, embora não recebesse o título de “homossexual”. A mesma tese que ora defendo é sustentada pelo historiador inglês John

Boswell<sup>169</sup> (1947-1994) em duas obras: “*Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*” (1980) e “*Same-Sex Marriages in Premodern Europe*” (1994).

Segunda conclusão: **originalmente, a Igreja não buscava tratar e corrigir estes seres, embora o que eles fizessem fosse considerado pecado.** As pessoas eram instadas à confissão pela instituição da Igreja, mas não se pretendia corrigi-las e, ainda que tenham ocorrido casos de intolerância e perseguição aos homossexuais, não se tratava de procedimento institucionalizado. Ao contrário: de acordo com Boswell (1994, 464p.), até o século XII a Igreja Católica não havia dedicado nenhuma preocupação especial quanto à homossexualidade, chegando a realizar ritos de união entre pessoas do mesmo sexo. Tais cerimônias eram denominadas “*adelphopoiesis*”<sup>170</sup> e foram bastante estudadas e expostas por Boswell em seu livro “*Same-Sex Unions in Premodern Europe*” (1994). Ainda que os estudos de Boswell não constituam um consenso entre historiadores, mesmo os mais críticos admitem que as cerimônias “*adelfopoiéticas*” poderiam ser uma estratégia católica para acobertar casais compostos por dois homens, justificando sua intimidade através de um ritual místico. Conforme comenta um dos maiores críticos de Boswell, o teólogo e historiador Philip Lyndon Reynolds, professor da *Candler School of Theology* nos Estados Unidos:

Subjaz neste muito confuso livro uma tese interessante e plausível, que é a seguinte: Por um lado, a cultura cristã pré-moderna não sabia nada sobre o casamento gay, não tinha noção do que era uma pessoa homossexual e condenava atos. Por outro lado, institucionalizou ou de outra maneira reconheceu relações do mesmo sexo, tais quais as irmandades aqui estudadas, possibilitando espaço para a expressão do que nós agora consideramos como inclinações homossexuais - muito mais espaço do que era possível, por exemplo, nas culturas do final da Idade Média e da Reforma. Eles podem até ter ocasionalmente dado cobertura para atos homossexuais.<sup>171</sup> (REYNOLDS, 1995)

Evidencia-se uma tolerância por parte da Igreja Católica em relação a duas pessoas do mesmo sexo que se amavam. Em “*Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*”<sup>172</sup>

---

<sup>169</sup> Boswell e Foucault foram amigos muito próximos. Entretanto, Boswell criticava algumas teorias do amigo, acusando-o (conforme veremos no próximo capítulo, as críticas são indiretas, mas salientes) de ser excessivamente nominalista. O próprio Boswell se definia como um essencialista. A crítica principal de Boswell a Foucault é a mesma que ora faço: **a categorização de humanos numa taxonomia fundada em predileções sexuais já existia muito antes da medicina do século XIX.** Isto é evidente, nas obras astrológicas expostas neste capítulo.

<sup>170</sup> Palavra originária da junção dos termos gregos “*ἀδελφός*”, “irmão” e “*ποιέω*”, “fazer”, ou seja: “tornar irmãos”.

<sup>171</sup> Tradução do original em inglês: “*Buried in this very muddled book is an interesting and plausible thesis, which goes like this: On the one hand, premodern Christian culture knew nothing of gay marriage, had no concept of the homosexual person and condemned homosexual acts. On the other hand, institutionalized or otherwise socially recognized same-sex relationships, such as the brotherhoods studied here, provided scope for the expression of what we would now regard as homosexual inclinations--much more scope than was possible, for example, in the cultures of the late Middle Ages and the Reformation. They may even have occasionally provided cover for homosexual acts.*”

(1980), Boswell expõe uma interpretação revolucionária a respeito da tradição católica, afirmando – a partir de documentos históricos – que a Igreja de Roma não perseguia e nem se preocupava seriamente com pessoas que desejam o mesmo sexo, pelo menos até o século XII. A perseguição, quando passou a ocorrer, era irregular e se intensificou a partir do século XVI. O antropólogo Luiz Mott (nascimento em 1946) explicita esta irregularidade por parte do catolicismo:

A sodomia, entretanto, não foi estigmatizada e perseguida em todos os tribunais do Santo Ofício da Espanha, nem mesmo pela Inquisição portuguesa em seus primeiros anos de instalação. Isto demonstra que inexplicáveis fatores históricos, políticos e culturais estariam por trás do maior ou menor radicalismo da homofobia católica. Variações e contradições da condenação moral dos desvios sexuais refletem a condição pantanosa, imprecisa e ilógica do catolicismo em relação ao amor entre pessoas do mesmo sexo. As razões cruciais que levaram a Inquisição a perseguir os homossexuais masculinos teriam sido duas. Ao condenar à fogueira apenas os praticantes da cópula anal, os Inquisidores reforçavam a mesma maldição bíblica que condenava ao apedrejamento “o homem que dormir com outro homem como se fosse mulher”. Ou seja, o crime é derramar o sêmen no vaso “antinatural”, uma vez que judaísmo, cristianismo e islamismo se definem como essencialmente pronatalistas, quando o ato sexual se destina exclusivamente à reprodução. Daí a perseguição àqueles que ousassem ejacular fora do vaso natural da fecundação, uma insubordinação antinatalista inaceitável para povos dominados pelo dogma demográfico do ‘crescei e multiplicai-vos como as estrelas do céu e as areias do mar’. A segunda razão tem a ver com o estilo de vida andrógino e irreverente, quiçá revolucionário, dos próprios sodomitas, chamados de ‘filhos da dissidência’. Eis o trecho de um discurso homofóbico lido num sermão de um Auto de Fé de Lisboa em 1645: ‘O crime de sodomia é gravíssimo e tão contagioso, que em breve tempo infecciona não só as casas, lugares, vilas e cidades, mas ainda Reinos inteiros! Sodoma quer dizer traição. Gomorra, rebelião. É tão contagiosa e perigosa a peste da sodomia, que haver nela compaixão é delito. Merece fogo e todo rigor, sem compaixão nem misericórdia!’ (MOTT, 2011)

Ressalto que as condenações à morte perpetradas contra homossexuais são, conforme insiste Boswell (1980, 269-332), restritas ao contexto histórico posterior ao século XVI. Antes disso, quando ocorriam, eram irregulares e diziam mais respeito ao temperamento do juiz e a eventuais outros crimes realizados pelo réu do que necessariamente em decorrência dos atos homossexuais. A prática homossexual por si só não constituía motivo suficiente para condenar um indivíduo à morte. Via de regra, conforme expus anteriormente, recomendava-se oração após a confissão ao sacerdote. Mas, de acordo com o que Mott expõe ao se referir ao Auto da Fé de 1645 em Lisboa, a situação se torna bem mais grave na medida em que avançamos para além do século XVI. Pessoas que praticam o mesmo sexo se tornam perigosas para a sociedade, pois seus atos evocam a vingança do Céu, vingança esta manifestada por intermédio de desastres naturais capazes

---

<sup>172</sup> Apesar de criticado por alguns historiadores que acusam Boswell de diminuir os crimes da Igreja contra homossexuais, este livro ganhou o “*National Book Award*” em 1981.

de destruir cidades inteiras.

De modo que sustento minha terceira conclusão, ainda que na forma mitigada de hipótese<sup>173</sup>: **um dos fatores-chave para a mudança de tratamento da Igreja Católica em relação aos homossexuais foi a destruição do Céu aristotélico-ptolomaico.** A ideia do “ser”, aplicada aos indivíduos que preferem o mesmo sexo, se desfaz em meados do século XVI, concomitantemente às revoluções copernicana-kepleriana-galileana. Sem uma matriz de sentido celeste pré-ordenado, sem uma Astrologia que a sustente, não há mais razão para crer na essência diferenciada. As pessoas que desejam o mesmo sexo deixam de ser chamadas meramente à confissão, e passam a ser corrigidas. Entre os séculos XVI e XVIII, pessoas que desejam o mesmo sexo passam a ser perseguidas, submetidas a “tratamentos espirituais” e mesmo queimadas na fogueira. Não existe mais o “ser” desviante, e sim pessoas que pecam. E, porque pecam, aumentam a anomalia no mundo, um mundo já apavorado diante de um Céu tornado imperfeito. O desejo se torna um ato volitivo antissocial, sem nenhuma justificação celeste: a pessoa ofende voluntariamente a Deus, atraindo a vingança divina na forma de catástrofes capazes de afetar toda a comunidade. A prática homossexual passa a ser considerada antiética por constituir ato egoísta, capaz de colocar em risco os próprios conterrâneos.

Quarta conclusão: **é no século XIX que a Medicina faz ressurgir (e não “surgir”, já que este ser já havia sido estabelecido como categoria nas obras astrológicas) o “ser” determinado a desejar o mesmo sexo, e o batiza “homossexual”.** Submetida a um modelo cultural cristão, esta Medicina procura investigar as causas biológicas desta diferença, com o fito de corrigi-la mediante uma proposta de “*iatriké*”. Da metade do século XX em diante, abandona-se a proposta de correção do homossexual, mas não as pesquisas concernentes à matriz biológica que determina esta diferença. A instituição Católica absorve as novas perspectivas médicas e não pretende mais corrigir homossexuais, embora os convoque a uma vida de celibato. Algumas instituições denominadas “evangélicas” contemporâneas, por sua vez, ora rejeitam as teses científicas, ora distorcem o discurso da ciência e insistem no modelo predominante entre os séculos XVI e XIX: o homossexual nada mais é que um pecador que pode ser instado a deixar de praticar seus erros. Preconizam exorcismos e orações como táticas de heterossexualização e, embora não pretendam queimar homossexuais na fogueira, ameaçam-nos com o fogo do inferno.

---

<sup>173</sup> Ainda que se possa argumentar que minha hipótese constitui falácia *non sequitur*, uma vez que o fato de dois eventos históricos ocorrerem num mesmo período não significar que um “cause” o outro (no caso, a ruptura do Céu astrológico conduzindo ao aumento da intolerância contra homossexuais), considero a mudança de tratamento por parte da Igreja para com os homossexuais muito grande e súbita. Deste modo, considero pertinente apontar uma possível relação de causalidade efetiva. Esta conclusão, evidentemente, não tem a mesma força das anteriormente expostas e, por isso, prefiro chamá-la “hipótese”. Saliento que não encontrei autores que defendessem ou contestassem a hipótese que apresento como “terceira conclusão” no presente capítulo.

Note-se que, ao rejeitar a busca incessante em prol de uma explicação (seja ela científica ou metafísica) para a homossexualidade, Foucault aponta para uma diferenciação significativa entre seu pensamento e aquele protagonizado pela escola de Frankfurt. Foucault não quer “encontrar a identidade perdida” ou “libertar a natureza aprisionada”, tampouco “extrair a verdade fundamental”. No início dos anos 80 e até sua morte, Foucault irá declarar – em mais de uma ocasião – que o problema não é “descobrir-se homossexual”, muito menos buscar as pretensas causas destes desejos. O fundamental, isso sim, é *tornar-se gay*, no sentido de construir um modo de vida singular a partir de nossos próprios desejos. Para compreender isso, é importante diferenciar os termos “gay” de “homossexual” que, apesar de aparentarem relação de sinonímia para o leigo, possuem uma notável diferenciação histórica: se o “homossexual” é um doente originário da ciência do final do século XIX, “gay” é uma cultura ativista de políticas afirmativas que emerge no contexto hippie dos anos 60 do século XX. Conforme veremos no capítulo final, o arco-íris da bandeira gay é maior do que o movimento homossexual: é o símbolo da aliança entre Céu e terra, elo resgatado e necessário após séculos de lutas e tormentos. O arco-íris é a ponte entre as anomalias celeste e terrestre que, com suas profusas cores, anuncia a emergência da Era da Diversidade – e, com ela, novos dilemas éticos e novos perigos.



Figura 35: O arco-íris, símbolo da diversidade. Elaboração em photoshop de Leonardo Chioda. Fonte: (ARQUIVOS DO AUTOR, 2013).

#### 4. Destino

*“Este era o momento em que a história prendia a respiração, e o presente se destacava do passado da mesma forma que um iceberg se rompe dos despenhadeiros gelados que lhe dão origem para navegar pelo oceano, solitário e orgulhoso. Tudo o que as eras passadas haviam conquistado era, agora, como nada.”*

Arthur Clarke (1917-2008), **O Fim da Infância.**

*“There's a starman waiting in the sky  
He'd like to come and meet us  
But he thinks he'd blow our minds  
There's a starman waiting in the sky  
He told us not to blow it  
Cause he knows it's all worthwhile  
He told me:  
Let the children lose it  
Let the children use it  
Let all the children boogie.”*

David Bowie, **Starman.**

***Eis que os desviantes e deformados conclamam o seu direito à existência, recusando as estratégias de normalização que lhes são imputadas. Não mais em busca de sentidos prontos e garantidos pelo Céu astrológico, nem mais amedrontado diante do hostil Céu astrofísico, o homem se prepara para morrer e, assim, reconstruir-se no Céu astronáutico.***

#### **4.1. O conflito político entre nominalismo e realismo**

“Homossexual”, conforme discutimos no capítulo precedente, é um termo que surge no contexto psiquiátrico do final do século XIX. A finalidade da nova expressão é ilustrar uma categoria de indivíduos, uma espécie em torno da qual se elabora um discurso patológico que suscita as mais diferentes questões, dentre as quais destaco: há uma razão biológica para esta diferença? Há tratamento? Como normalizar tais seres? No que parece ser uma oposição de John Boswell (1989, p.1-16) ao seu amigo Foucault<sup>174</sup>, o historiador inglês critica a tese da “nova categoria do indivíduo que prefere o mesmo sexo” como essência diferenciada apenas a partir do contexto do século XIX. Referindo-se à lei da gravidade como exemplo, Boswell (1989, p.4) argumenta: ela (a gravidade) existia antes de Newton tê-la nomeado desta forma. Do mesmo modo, o “indivíduo homossexual” já existia antes de a palavra ser inventada pela moderna psiquiatria. Conforme procurei demonstrar nos capítulos anteriores, valendo-me dos manuais astrológicos de diagnóstico, Boswell (1980, 424p.) tinha razão ao afirmar que esta “categoria à parte” era descrita numa taxonomia desde os primeiros séculos da Era Cristã. Embora não recebesse o nome de “homossexual”, é evidente nas obras astrológicas que a pessoa que prefere o mesmo sexo já era considerada como portadora de uma “anatomia oculta” e, portanto, possuidora de uma essência diferenciada. A categoria já existia como suposta essência, ainda que recebesse outras denominações e fosse investigada a partir de critérios outros (o macrocosmo). Recusar a crença numa essência sexualmente desviante apenas porque os termos utilizados no passado eram outros é, segundo Boswell (1989, p.1-16), o erro dos nominalistas extremados.

O conflito entre nominalismo e realismo é antigo na história da filosofia e remonta a Platão (428/427 a.C.-348/347 a.C.): as coisas existem com suas distinções porque tais distinções são reais, ou elas não passam de convenções arbitrárias estabelecidas pelos seres humanos? Para os realistas<sup>175</sup>, as coisas existem por si, independentemente da ordenação humana. Na filosofia moderna e contemporânea, o nominalismo está mais

---

<sup>174</sup> Embora não se dirija diretamente a Foucault, o artigo de 1989 de Boswell (“*Revolutions, Universals and Sexual Categories*”) pode ser considerado uma resposta ao discurso foucaultiano presente em “*Os Anormais*”, acerca do surgimento da categoria do homossexual no século XIX. A Wikipedia em inglês se refere à “crítica de Boswell a Foucault”, mas não cita a fonte desta crítica. Verificando os artigos disponíveis de Boswell e dois de seus livros mais conhecidos relacionados nas referências desta dissertação, não encontrei nenhuma crítica direta deste a Foucault, embora o texto evidencie a discordância.

<sup>175</sup> A maioria dos cientistas opera de acordo com parâmetros realistas: as distinções existem independentemente da percepção humana. Elas são o que são, ordenadas por si, e o homem apenas descobre tais distinções.

presente do que nos séculos anteriores, podendo até predominar em alguns autores, como Foucault. Para os nominalistas, categorias existem porque foram criadas pela percepção humana, mas tais categorias não passam de nomes. O realista argumenta que está *descobrimdo* algo, o nominalista argumenta que está *inventando* algo. Conforme Boswell (1989, p.2) nos detalha sobre os realistas (essencialistas):

Os seres humanos são, eles insistem, diferenciados sexualmente. Muitas categorias podem ser concebidas para caracterizar a taxonomia sexual humana, algumas mais ou menos competentes do que outras, mas a precisão da percepção humana não afeta a realidade. A dicotomia heterossexual/homossexual existe no discurso e pensamento, porque ela existe na realidade: não foi inventada pelos taxonomistas sexuais, mas observada por eles.<sup>176</sup>

Seria possível, segundo Boswell (1989, p.2), chegar a um consenso entre nominalismo e realismo: assumindo posturas moderadas, ambas as partes seriam capazes de perceber alguma razão nos argumentos umas das outras. O realista reconheceria que os sistemas de categorização (nominalistas que são) podem ser mais ou menos acurados e, por isso, são importantes. Em contrapartida, o nominalista reconheceria que determinadas coisas existem (ou seja, há realismo em algum grau), mesmo sem influências culturais. Tudo isso é mais do que uma mera questão metafísica, é sobretudo uma controvérsia de natureza política, conforme explicitado por Boswell (1989, p.2) no excerto a seguir, e os extremismos de ambas as partes dificultam o diálogo. Tal dificuldade para o consenso norteou e ainda norteia algumas das maiores oposições entre os que se definem como “conservadores” e os que se identificam como “progressistas”. Haveria um meio-termo possível?

...O realismo tem sido historicamente visto por grupos nominalistas como conservador, quando não reacionário, em seu reconhecimento implícito do valor e/ou imutabilidade do status quo; e o nominalismo tem sido geralmente considerado pelos realistas como uma ideologia radical obscurantista projetada mais para minar e subverter os valores humanos do que para esclarecê-los. Justamente tais conotações políticas podem ser vistas operando hoje no debate acadêmico sobre questões de sexualidade. Os esforços da sociobiologia para demonstrar uma etiologia evolutiva da homossexualidade foram veementemente denunciados por muitos que consideram tal empreendimento como realismo reacionário, um esforço para convencer as pessoas de que as categorias sociais são fixas e imutáveis, enquanto que, do outro lado, ‘curas’ psiquiátricas da homossexualidade são amargamente ressentidas por muitos como a loucura cínica de uma pseudociência nominalista: convencer alguém que ele não deve querer ser um homossexual, convencê-lo a pensar em si mesmo como um

---

<sup>176</sup> Tradução do original em inglês: “*Humans are, they insist, differentiated sexually. Many categories might be devised to characterize human sexual taxonomy, some more or less apt than others, but the accuracy of human perceptions does not affect reality. The heterosexual/homosexual dichotomy exists in speech and thought because it exists in reality: it was not invented by sexual taxonomists, but observed by them.*”

'heterossexual', e - pronto! - Ele é um heterossexual. A categoria é a pessoa.<sup>177</sup>

Ainda que Boswell (1989, p.2) evoque a possibilidade do consenso entre nominalismo e realismo, tal consenso implicaria em dar ganho de causa ao segundo grupo, pois a partir do momento em que o nominalista reconhece que há essências reais que se manifestam independentemente da cultura, então se admite o realismo, ainda que limitado. O nominalismo, ainda assim, não sai inteiramente derrotado. A partir da matriz do real (essência), há uma flutuação cultural submetida ao devir da episteme. O homossexual existe em todas as culturas, ainda que receba outros nomes ou nome algum, mas “gay” – conforme Foucault sustenta e pretendo demonstrar – é uma categoria restrita à cultura ocidental. Um exemplo ilustrativo: quando o presidente iraniano, Ahmadinejad (nascimento em 1956), afirmou em 2007 que “nós não temos homossexuais no Irã, como vocês têm nos Estados Unidos”<sup>178</sup>, ele pode ter razão a depender de qual perspectiva ele fale. Se fala numa perspectiva nominalista, ele tem razão: os indivíduos que preferem o mesmo sexo não são, de forma alguma, como os gays norte-americanos que assumem posições ativistas, militantes e constroem uma cultura bem singular. Se fala numa perspectiva realista, está enganado, pois no Irã certamente existem homens que preferem outros homens, ainda que – em decorrência da forte repressão iraniana – se casem com mulheres ou vivam em celibato.

Quanto à questão política, Boswell diz que os realistas são vistos como conservadores e os nominalistas como propagadores de uma ideologia obscura que subverte valores humanos. Entretanto, o que se observa é que tanto o nominalismo quanto o realismo são evocados por ambos os grupos (conservadores e progressistas), de acordo com as próprias conveniências de tais partidos. Grupos conservadores cristãos, por exemplo, costumam evocar teses realistas (essencialistas) quando se referem à natureza do homem e da mulher e aos supostos papéis pré-definidos de cada um. Referem-se à “natureza humana” como algo definido, estanque, e que os relativistas (nominalistas, é claro) tentam subverter. Todavia, estes mesmos grupos conservadores se valem de

---

<sup>177</sup> Tradução do original em inglês: “Realism has historically been viewed by the nominalist camp as conservative, if not reactionary, in its implicit recognition of the value and/or immutability of the status quo; and nominalism has generally been regarded by realists as an obscurantist radical ideology designed more to undercut and subvert human values than to clarify them. Precisely these political overtones can be seen to operate today in scholarly debate over issues of sexuality. The efforts of sociobiology to demonstrate an evolutionary etiology of homosexuality have been vehemently denounced by many who regard the enterprise as reactionary realism, an effort to persuade people that social categories are fixed and unchangeable, while on the other side, psychiatric ‘cures’ of homosexuality are bitterly resented by many as the cynical folly of nominalist pseudoscience: Convince someone he shouldn’t want to be a homosexual, persuade him to think of himself as a ‘heterosexual’, and - presto! - he is a heterosexual. The category is the person.”

<sup>178</sup> Sítio eletrônico G1. “Ahmadinejad é recebido sob protesto nos EUA e diz que no Irã não há gays”. Disponível em: [http://g1.globo.com/Noticias/Mundo/0,,MUL\\_109423-5602,00.html](http://g1.globo.com/Noticias/Mundo/0,,MUL_109423-5602,00.html), acesso em 23 jul 2013.

argumentos nominalistas quando tentam convencer os homossexuais de que suas preferências foram socialmente construídas. Já os grupos ditos progressistas costumam evocar o realismo como forma de defesa aos homossexuais, argumentando que eles possuem, sim, uma essência diferenciada. Mas evocam também o nominalismo para atacar as ideias de essências diferenciadas para o homem e a mulher. Isto exposto, não considero o realismo como “conservador” e o nominalismo como “progressista”. É possível evocar uma coisa ou outra, a depender do que se defenda. O que Boswell propõe é um diálogo entre as duas facções, para que ambas reconheçam a “alguma razão” que há nos argumentos uma da outra. Tal empreendimento, contudo, é extremamente difícil dado o nível de agressividade e paixão que se pode verificar nos argumentos utilizados. Via de regra, as diferentes facções se expressam de modo a convencer apenas os que já estão convencidos.

O grande problema do nominalismo extremo, em suma, deriva de sua suposição de que tudo no homem é cultural. Se a homossexualidade é uma “categoria inventada”, isso se dá pela sociedade e pela época, não constituindo algo que faz parte do ser. Seria algo que pode ser vivido por qualquer um. Apesar de hesitante, Boswell (1989, p.13) parece se inclinar para o realismo:

Neste sentido, eu ainda diria que houve 'gays' na maioria das sociedades ocidentais. Não está claro para mim que esta é uma posição 'essencialista'. Mesmo se as sociedades formulam ou criam 'sexualidades' que são altamente específicas, de certa forma pode acontecer que sociedades diferentes construiriam outras semelhantes, como elas muitas vezes constroem estruturas políticas ou de classe semelhantes o suficiente para serem incluídas na mesma rubrica (democracia, oligarquia, proletariado, aristocracia, etc. – todas as quais são simultaneamente particulares ou gerais.<sup>179</sup>

Há, conforme expus ao longo desta dissertação, uma substancial diferença no que tange ao modo como as diferentes culturas ocidentais pré-moderna e moderna classificavam e lidavam com o indivíduo que prefere o mesmo sexo. O homossexual da moderna Medicina difere da categoria apresentada pelos antigos manuais de diagnóstico astrológico não apenas por ter como “causa primeira” os elementos microcósmicos, mas principalmente em decorrência do fato de que o discurso psiquiátrico inicialmente servia a hipóteses de tratamento médico (“*iatriké*”), enquanto o discurso astrológico dos dezesseis primeiros séculos da Era Cristã se constrói em torno de uma ética da resignação pautada em diagnósticos macrocósmicos. No caso da astrologia havia, portanto, a matriz de

---

<sup>179</sup> Tradução do original em inglês: “*In this sense, I would still argue that there have been 'gay persons' in most Western societies. It is not clear to me that this is an 'essentialist' position. Even if societies formulate or create 'sexualities' that are highly particular in some ways, it might happen that different societies would construct similar ones, as they often construct political or class structures similar enough to be subsumed under the same rubric (democracy, oligarchy, proletariat, aristocracy, etc. - all of which are both particular or general.*”

tolerância apontada por Boswell em seus estudos, embora tal tolerância fosse fraca e se limitasse a suportar o que não pode ser mudado. Cabe informar que o próprio Boswell (1980, p.52) cita explicitamente a Astrologia<sup>180</sup> em sua obra, ainda que com brevidade:

A antiga astrologia contribuiu com várias teorias sobre constelações zodiacais que produziriam uma ou outra tendência sexual. Variedades de comportamento homossexual são mencionadas – por exemplo, a pederastia (aparentemente num sentido técnico), a passividade, a prostituição masculina -, mas nenhuma palavra que poderia significar ‘gay’ ou ‘homossexual’ genericamente. Certas relações de Vênus e de Marte, contudo, foram pensadas como causadoras da heterossexualidade.<sup>181</sup>

Na nota 28, Boswell (1980, p.52) se refere em especial à obra de Julius Firmicus Maternus, exposta diversas vezes na presente dissertação:

Ver, por exemplo, Julius Firmicus Maternus, *Matheseos Libri VIII*. [...] Em diversos capítulos [...] uma variedade de causas astrológicas são propostas como produtoras de pederastas, mulheres incontinentes, homens passivos, mulheres com obsessão anal, homens dados à incontinência com suas línguas, homens que preferem sexo “sujo” (?), eunucos, hermafroditas, transexuais, etc.<sup>182</sup>

Por outro lado, as alegações de Boswell (1980, 424p.) a respeito da condescendência da cultura cristã dos primeiros doze séculos em relação aos indivíduos que amam o mesmo sexo são consideradas exageradas pelos estudiosos da teoria “*queer*”. Boswell é corriqueiramente acusado de tentar minorar os erros do catolicismo por ter sido, ele mesmo, católico<sup>183</sup>. De fato, a condição do ente homossexual segundo os manuais astrológicos oficiais não era muito melhor – as pessoas eram, no máximo, consideradas dignas de piedade. Tolerância, contudo, não implica necessariamente admiração e respeito.

<sup>180</sup> Parece-me interessante destacar que, ao longo da pesquisa que me conduziu a escrever esta dissertação, eu desconhecia os estudos de Boswell e ignorava que ele apontasse as obras astrológicas antigas como uma prova documental de que os homossexuais já existiam como “entes” nos primórdios do cristianismo. Ou seja: cheguei às mesmas conclusões que ele, sem tê-lo lido até terminar de escrever o capítulo 3 desta dissertação, o que foi uma surpresa prazerosa – e saliento isso justamente para destacar que não estou sendo “original” no que tange às provas documentais oferecidas pela Astrologia. Agradeço ao amigo Eli Vieira, doutorando em genética pela Universidade de Cambridge, por ter me recomendado a leitura da obra de Boswell.

<sup>181</sup> Tradução do original em inglês: “*Late antique astrology contributed various theories about zodiacal constellations which would produce one sexual proclivity or another. Varieties of homosexual behavior are mentioned – e.g., pederasty (apparently in a technical sense), passivity, male prostitution – but no word occurs which might mean ‘gay’ or ‘homosexual’ generically. Certain relations of Venus and Mars at the moment of birth, however, were thought to cause heterosexuality.*”

<sup>182</sup> Tradução do original em inglês: “*See, e.g., Julius Firmicus Maternus, Matheseos Libri VIII. [...] In several chapters [...] a variety of astrological causes are propounded for producing pederasts, incontinent women, passive men, anally obsessed woman, men given to incontinence with their tongues, male prostitutes, men who prefer “dirty” (?) sex, eunuchs, hermaphrodites, transsexuals, etc.*”

<sup>183</sup> Católico e homossexual, Boswell propunha o resgate de um catolicismo primitivo, onde – segundo ele – os indivíduos que amavam o mesmo sexo eram tolerados. Em decorrência de seu posicionamento, Boswell encontrou opositores fortes em ambos os *fronts*: foi criticado tanto por militantes gays quanto por católicos.

O ente fruto das posições celestes é aceito, afinal não se pode modificar o Céu e todas as coisas possuem uma assinatura divina que só nos permite interpretação, não “tratamento”. Tratar, corrigir, normalizar, seria admitir o erro divino. A matriz da tolerância aqui implicada, portanto, tem mais um fundo teológico que de direitos humanos: aceita-se o diferente não pelo que esta aceitação implica (respeito à diversidade), mas por temor a Deus (não contestar a perfeição de Sua obra).

#### 4.2. Os julgamentos dobrados

Ainda que levemos em conta a diferença de tratamento em relação aos desviantes ao longo dos séculos, há pelo menos um ponto em comum que podemos constatar entre o desviante dos manuais astrológicos e a categoria patológica presente nos primeiros livros sobre “homossexualismo”: em ambos os casos, verifica-se o que Foucault (2001, p.3-32) aponta como “julgamentos dobrados”, isto é, a disposição para relacionar o desejo das pessoas com coisas outras sem nenhuma relação lógica a partir de uma contestável conexão causal: o procedimento conhecido como falácia *non sequitur*. Se o desviante dos manuais astrológicos é apontado como tendo inclinações para um caráter ruim, e é muito comum encontrarmos no texto de Firmicus Maternus a associação do gosto pelo mesmo sexo com diversos julgamentos morais, o homossexual dos séculos XIX e XX é categorizado como um ser em torno do qual gravitará todo um sistema de delitos e vicissitudes. Inclinação ao crime, coprofagia e tantos outros distúrbios que tornam tais indivíduos suscetíveis a serem julgados por tudo o que supostamente vem acoplado aos seus interesses sexuais. A falsa conexão causal típica da falácia *non sequitur* é constantemente evocada tanto nos manuais antigos quanto no discurso médico da modernidade. Se o criminoso é julgado, não apenas o crime entra no julgamento, como também sua eventual sexualidade desviante: um assassino heterossexual jamais terá sua sexualidade destacada, em contrapartida aos procedimentos aplicados quando o assassino por acaso prefira o mesmo sexo.

No que tange à *relação dos discursos*, verificamos que, apesar das mudanças de termos que designam os desviantes, há uma constante que se mantém no Ocidente, uma tradição a partir da qual se evoca a necessidade de diagnosticar. Ao invés da “*ars erotica*” oriental, o Ocidente sempre esteve envolvido na elaboração de uma “*scientia sexualis*”. A grande preocupação da cultura ocidental não é a intensificação do prazer, nem tampouco a descoberta de novas formas de prazer, mas sim o estudo e as especulações teóricas em torno do gozo e do sexo. Dentro do espírito deste procedimento científico ou mesmo pré-científico, estabelecemos supostas causalidades entre conceitos, com guisa de encontrar a origem basal do desvio. Queremos entender o desejo mais do que vivê-lo, e isso parece

próprio da estratégia ocidental. Já as culturas orientais são conhecidas por terem elaborado uma “*ars erotica*”: a verdade do sexo se extrai do prazer, que é tomado como prática e reunido como experiência. Já a “*scientia sexualis*” é da ordem do discurso. Não obstante Foucault tenha efetuado uma oposição entre “*ars erotica*” e “*scientia sexualis*” em “*A Vontade de Saber*” (1976), é nas entrevistas compiladas em “*Ditos e Escritos IV*” (2006) que ele se posiciona de maneira mais precisa. Salienta, por exemplo, que os gregos jamais tiveram uma “*ars erotica*”, e sim uma “*tékhnē tou̐ bioû*”, onde a economia do prazer desempenhava um importante papel. A “*tékhnē tou̐ bioû*” constituía efetivamente uma “arte do viver”, mas seu objetivo não era o prazer, e sim o domínio perfeito sobre si mesmo. A hermenêutica cristã, com o passar dos anos, estabeleceu uma nova constituição desta “*tékhnē*”, estabelecendo todo um conjunto de interdições e propostas de sublimação do desejo – aí está o grande gozo do Ocidente.

Autores diferentes e seus livros, assim como o conjunto de suas obras sobre sexo, desejo, sexualidade e a própria definição de “desvio” (criada a partir da tese de que existe o “normal”), alimentam-se mutuamente, servem de referência uns dos outros, aparentemente avançando nas questões mas, em verdade, girando em círculos, sempre em torno da mesma “*scientia sexualis*”: a vontade de saber para melhor controlar.

Não há, efetivamente, algo de original num sentido ético no discurso da episteme moderna sobre desviantes sexuais além do deslocamento do macro para o microcosmo. É possível rastrear a mesma intencionalidade para muitos séculos atrás, conforme procurei demonstrar no capítulo precedente. A busca por uma causa para o comportamento desviante é a mesma desde os primeiros séculos da Era Cristã, apenas o instrumental teórico foi modificado e, neste movimento, o que era considerado “conhecimento válido” (a astrologia, por exemplo) hoje é chamado de “superstição”.

Compreender as categorias foucaultianas do discurso é o primeiro passo para apreender o conceito de *controle discursivo*: a razão utilizada como instrumento de controle, domínio e exclusão. Foucault (2008, 79p.) distingue precisamente várias táticas de controle discursivo e, dentre elas, chamam a atenção os *procedimentos excludentes*: a própria divisão razão/loucura, verdade/falsidade, reto/desviado já pressupõe que existem discursos que não podem circular como os outros. Há discursos aceitáveis e inaceitáveis, seja porque são considerados inadmissíveis na esfera jurídica, seja porque contrariam a estabilidade da autoridade vigente, ou mesmo porque fogem à verdade revelada da tradição. Conforme assinala Foucault, até pode não parecer “sensato” situar num mesmo nível a verdade e a falsidade, o reto e o desviado, mas, na perspectiva genealógica, damo-nos conta de que – no momento essencial situado entre Hesíodo e Platão – o discurso deixa de valer pelo que é ou pelo que faz e vale apenas pelo que diz. O discurso ritual (que cura, que permite o contato com os mitos) é colocado abaixo do discurso racional, filosófico. A própria filosofia

nasce da exclusão do mito, instituindo um discurso racional cujos procedimentos são recorrentemente excludentes.

Foucault se refere também aos *procedimentos de controle interno ao discurso*: é fato que há um controle do dizer por outros dizeres. Estabelecemos textos considerados como “de primeira grandeza”, saberes com estatuto privilegiado, limitando assim as nossas possibilidades discursivas. Nestes procedimentos, a disciplina tem papel fundamental, pois estabelece limites precisos e regras de jogo para que determinadas proposições sejam consideradas como verdadeiras ou como falsas, como retas ou desviadas. Foucault descreve também os *procedimentos de rarefação*: a partir da apropriação social do discurso, limitamos o entendimento, o intercâmbio e a comunicação. Isso vale para qualquer saber, institucionalizado ou não. Encontramos tais procedimentos nos textos herméticos de direito e medicina, ou mesmo séculos atrás nos textos esotéricos de astrologia, compreensíveis apenas para iniciados. Com isso, criamos os excluídos e estabelecemos uma casta, uma elite intelectual. Jargões médicos e psicológicos, discursos complexos criados em torno da questão dos desviantes, por exemplo, constituem um procedimento de rarefação que cumpre eficientemente seu propósito: “*falamos de vocês, mas vocês não entendem nada do que dizemos.*” Conforme veremos mais adiante, os procedimentos discursivos se aproximam muito dos procedimentos de delimitação das heterotopias, conforme definidas por Foucault. Os discursos, todavia, não se resignam aos limites estabelecidos. Graças principalmente aos desviantes, enfeitados e “monstros”, enfim, graças aos *anormais*, as palavras são desapropriadas, ressignificadas, servem para demarcar novos territórios e fazem valer a inventividade política. Dentro de um ainda que existente realismo, há um nominalismo possível que recria e reinventa.

### **4.3. A guerra nominalista das palavras**

Para Foucault (2008, 79p.), o poder não está fora do discurso, e nem é sua origem. Em verdade, *o poder funciona através da ordem do discurso*, pois os dizeres se configuram como um dispositivo estratégico das relações de domínio e, acima de tudo, das relações de opressão. É a partir do estudo das identidades desviantes que podemos, com grande clareza, verificar como se operam as guerras discursivas, os jogos políticos e as revoluções.

Ao menos num ponto, Foucault e seu amigo Boswell concordam: nem o antigo desviante e nem o homossexual moderno são sinônimos de “gay”. A distinção feita entre os termos “homossexual” e “gay” é bastante pertinente, não apenas por conta do contexto histórico envolvido, mas também por toda a intencionalidade que norteia tais expressões.

No final dos anos 60 do século XX - no mesmo contexto do movimento hippie e da

evocação do “*flower power*”<sup>184</sup> - paulatinamente alguns homens e mulheres homossexuais passaram a se referir a si mesmos como “*gays*”, o que provocou consternação em muitas pessoas de sexualidade dita “normal”, uma vez que um vocábulo comum<sup>185</sup> tinha sido sequestrado, apropriado por um “grupo pervertido”<sup>186</sup>. Adotada em primeiro lugar no contexto norte-americano, a expressão se espalhou rapidamente pelo resto do mundo, tendo conotações políticas no momento de sua difusão, passando a designar pessoas – homens ou mulheres – que eram felizes em suas diferenças de preferência sexual.

Anteriormente ao movimento hippie, no contexto inglês do século XIX, “*gay*”<sup>187</sup> tinha significados específicos e distintos para homens e mulheres, significados estes matizados pelas cores fortes do machismo. Se o “*gay man*” era um luxurioso, um farrista, uma “*gay woman*” era o que se definia como uma prostituta. Um século antes, o mesmo termo era utilizado com constância para se referir a pessoas inconformistas. Também podemos encontrar a utilização de “*gay*” como “vistoso, chamativo” em muitos textos desta mesma época. A utilização da ferramenta “*Google Ngram Viewer*” nos permite identificar a taxa percentual de incidência do termo “*gay*” em milhões de livros digitalizados, desde 1500 até os dias de hoje:

---

<sup>184</sup> Termo designado pelo poeta Allen Ginsberg (1926-1997) em 1965. Refere-se à não-violência e ao triunfo pelo poder do amor.

<sup>185</sup> Ainda que fora de moda no contexto dos anos 1960 dos EUA.

<sup>186</sup> Não há indícios, considerando as publicações disponibilizadas pelo *Google Books*, de um preciso momento no tempo a partir do qual o termo “*gay*” passou a ser utilizado positivamente por indivíduos homossexuais. O que se verifica é uma transição paulatina ao longo do século XX: as pessoas homossexuais eram chamadas de “*gay*” num sentido pejorativo (significando “fúteis”, “levianas”). A partir dos anos 1960, estas pessoas resolveram assumir o termo, a partir de outro sentido possível para a palavra: “felizes”, “alegres”, “divertidas”. Não há evidências de um autor específico que tenha proposto o uso do termo num sentido positivo. Ao que parece, tratou-se de uma mudança paulatina de significado, algo gradual, bem conforme o que Foucault chama de “descontinuidades”. Fenômeno similar pode ser verificado no Brasil, atualmente: o movimento autointitulado “*Marcha das Vadias*” se apropriou de um termo ofensivo atribuído a mulheres e decidiu ressignificá-lo positivamente. A “*vadia*” deste movimento é a mulher que, senhora de si mesma e de seu corpo, não se intimida e confronta o machismo e as crenças religiosas que afrontam os direitos conquistados pelo movimento feminista: diz-se “*vadia*” como o antigo homossexual se dizia “*gay*”: “*sou mesmo, e daí?*”. Apenas o tempo poderá dizer se “*vadia*” se tornará, como “*gay*”, um termo com novo significado. Outro termo curioso é “*piriguete*” ou “*periguete*”, atribuído no Brasil a mulheres que se vestem como querem e tomam a iniciativa no sexo. Não deixa de ser interessante constatar a semelhança deste termo com “perigo”. O que tornaria estas mulheres “perigosas” é o fato de elas não se intimidarem com o que se estabelece como “o comportamento adequado a uma mulher”, conforme padrões conservadores de etiqueta.

<sup>187</sup> A etimologia de “*gay*” é a mesma do italiano “*gaio*”, do francês “*gai*” e do espanhol “*gayo*”. Em português, temos a palavra “*gaiato*”, que se refere a pessoas travessas. Todas elas provêm do provençal “*gai*”, “alegre”, “que dá alegria”. Ao longo dos séculos, o termo inglês “*gay*” foi também utilizado para se referir à alegria, à satisfação, ao prazer e à diversão.



Figura 36: incidência do termo “gay” em percentual de publicações, desde o século XVI até o princípio do XXI. Fonte: (GOOGLE NGRAM VIEWER, 2013)

Conforme podemos verificar através das funções desta ferramenta, o termo “*gay*” passa a ser citado numa onda crescente a partir do século XVIII (após um pico no final do século XVI), alcança seu ponto máximo durante o século XIX e se mantém numa média estável. Decresce de intensidade ao longo das primeiras décadas do século XX, caindo em desuso, e passa por uma ascensão vertiginosa a partir de sua oitava década. Entretanto, em cada período o que se constata é que este termo era utilizado em contextos bastante distintos, de modo que o significante é o mesmo, mas os significados são outros. Nas obras digitalizadas pelo *Google* referentes ao século XVI, encontramos partituras de músicas em que a palavra é utilizada para cantar a felicidade<sup>188</sup>, ou mesmo para se referir a algo divertido<sup>189</sup>. Em meados do século XVII, encontramos obras em que “*gay*” se refere a algo fútil, leviano<sup>190</sup>, criticável, assim como textos nos quais o mesmo termo é utilizado no sentido de “alegre, feliz”<sup>191</sup>. E assim transcorrem os séculos XVIII e XIX, quando uma mesma palavra é utilizada tanto para designar algo criticável (leviandade) quanto para representar alegria e leveza.

Ao longo do século XIX e nas primeiras seis décadas do século XX, quando o termo “*gay*” aparece numa variação de 0.012% a 0.024% dos livros digitalizados pelo *Google*, o que se verifica é uma utilização ampla e irrestrita do termo para designar “alegria, felicidade”, como no livro “*The Gay Place*” (1961), escrito por Billy Lee Brammer (1929-

<sup>188</sup> Como em “*Música Transalpina*”, madrigais de 1588.

<sup>189</sup> Caso da obra “*English Recusant Literature*” volume 203 (1558-1640), uma seleção de D. M. Rogers.

<sup>190</sup> Como na obra de 1650, “*Moses his choice with his eyes fixed upon heaven discovering the happy conditions of a self-denying heart*”, de Jeremiah Burroughs. Na página 217, podemos ler: “*What a shameful thing is it for those that are Christians, that know spiritual excellencies, to look upon those that are gay, and brave outwardly. What do those that are gay and brave attire themselves for, but to have the eyes of men drawn after them? Let children’s eyes be drawn after them, but if they have rotten spirits, let them be to looked upon, notwithstanding they be in gay cloaths: but for those that are gracious, Jesus Christ looks upon them as his glory (...)*”. Vale também citar *The Christian Warfare*, de I. Downame, obra de 1634, onde, na página 516, o termo *gay* aparece repetidas vezes, designando algo leviano.

<sup>191</sup> Como em “*The Works of Moliere*”, obra de 1671, onde, na página 59, podemos ler “*Come, let us have feasting and dancing. Let us to be gay, gay, gay: grief is not but a fancy*”.

1978). O sentido do termo “*gay*” no título deste romance de teor político nada tem a ver com sexualidade, e designa apenas o adjetivo “feliz”.

Em 1942, é publicada nos Estados Unidos uma comédia romântica autobiográfica que se tornou muito popular, intitulada “*Our Hearts Were Young and Gay*”<sup>192</sup>, escrita pela atriz Cornelia Otis Skinner (1899-1979) em parceria com a jornalista Emily Kimbrough (1899-1989). O livro se manteve no topo da lista dos mais vendidos do “*New York Times*” durante o ano de 1943 e ganhou uma versão para o cinema em 1944. O teor da obra nada tem a ver com questões homossexuais, e conta as desventuras europeias de duas moças recém-saídas da faculdade de Bryn Mawr. Recuando ainda mais no século XX, verifica-se que Robert W. Chambers (1865-1933) escreveu “*The Gay Rebellion*” (1913), um livro de ficção que igualmente nada tem a ver com homossexuais, muito menos com revoltas homossexuais.

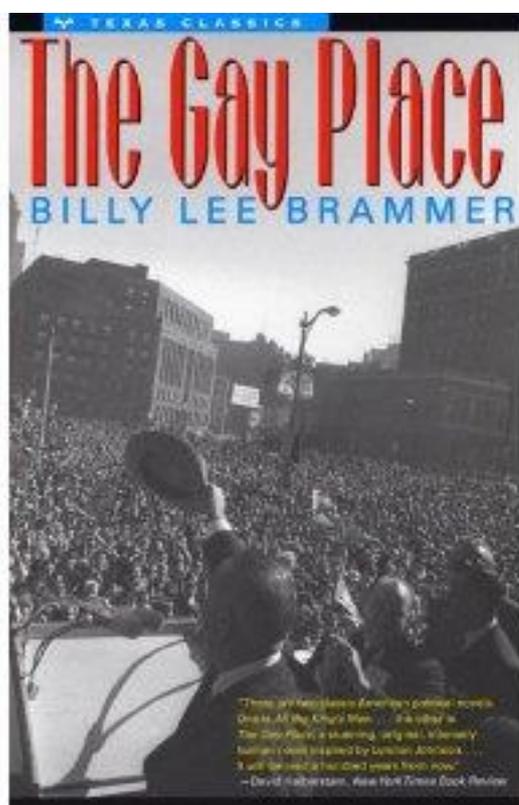


Figura 37: foto da capa do livro “*The Gay Place*”, de Billy Lee Brammer. Fonte: (GOOGLE BOOKS, 2013)

<sup>192</sup> Note-se a forma como Skinner se refere a Kimbrough: “*To know Emily is to enhance one’s days with gaiety, charm and occasional terror*”. É evidente que o termo *gay*, no contexto das seis primeiras décadas do século XX, atrelava-se somente ao significado de “alegria e felicidade”, estando completamente descolado de qualquer acepção de homossexualidade ou de qualquer outra identidade desviante.

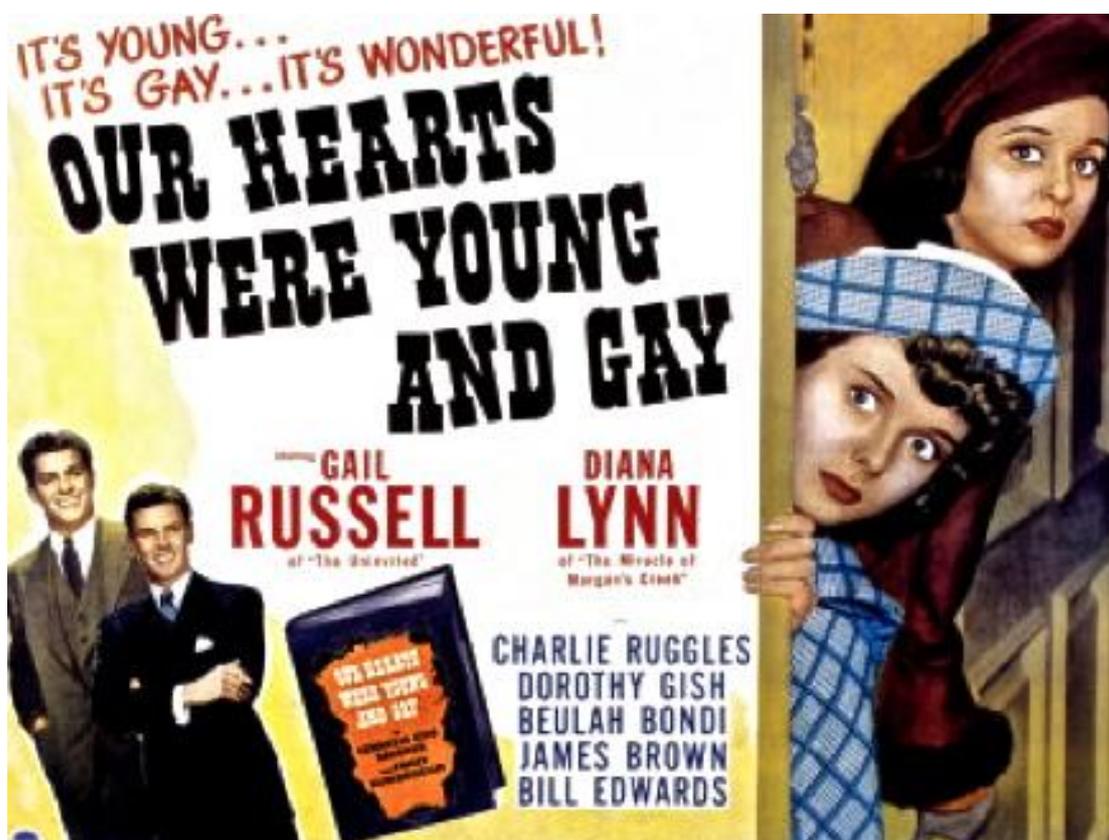


Figura 38: cartaz do filme “*Our Hearts Were Young and Gay*”. Fonte: (WIKIPEDIA COMMONS, 2013)

No século XIX, podemos encontrar também livros de poesia, como no caso de “*Poems Grave and Gay*” (1867), escritos por William Winter (1836-1917). Ou seja, até finais dos anos 1960, qualquer busca por livros que contenham o termo “*gay*” nada nos revelará acerca do movimento social que atualmente se vale deste nome. Mais uma vez, utilizando a ferramenta “*Google Ngram Viewer*”, podemos verificar em que momento específico se dá a apropriação do vocábulo comum pelos ditos “desviantes”, o momento em que “*gay*” se torna uma ferramenta discursiva política. Vejamos o gráfico a seguir, que compara a incidência dos termos ingleses “*gay*” e “*homosexual*” nos últimos 500 anos:



Figura 39: incidência percentual dos termos ingleses “gay” e “homossexual” em publicações do século XVI até o XXI. Fonte: (GOOGLE NGRAM VIEWER, 2013)

Checando as obras digitalizadas, é possível verificar que o termo “*gay*” - até então sem nenhuma implicação política - teve sua utilização cada vez mais reduzida em livros a partir de meados de 1930, chegando aos anos 1960 com menos de 0.0008% de incidência em livros digitalizados pelo *Google*. Ocorre, então, no final dos anos 60 do século XX, o fenômeno da apropriação discursiva por parte dos ditos “desviantes”. Antes disso, é digno de nota que o termo inglês “*homossexual*”, implicado num discurso patológico da sexualidade, toma corpo e surge numa onda crescente das publicações do século XX. Ele praticamente inexistia num período anterior ao final do século XIX<sup>193</sup>, conforme afirma Foucault em suas genealogias da sexualidade. Como podemos verificar no gráfico, é durante os anos 70 do século XX que os dois termos se cruzam e a palavra “*gay*” ganha força, empurrando a palavra “*homossexual*” para baixo. Podemos verificar o fenômeno com mais detalhe na próxima versão do gráfico, concentrada especificamente no século XX:

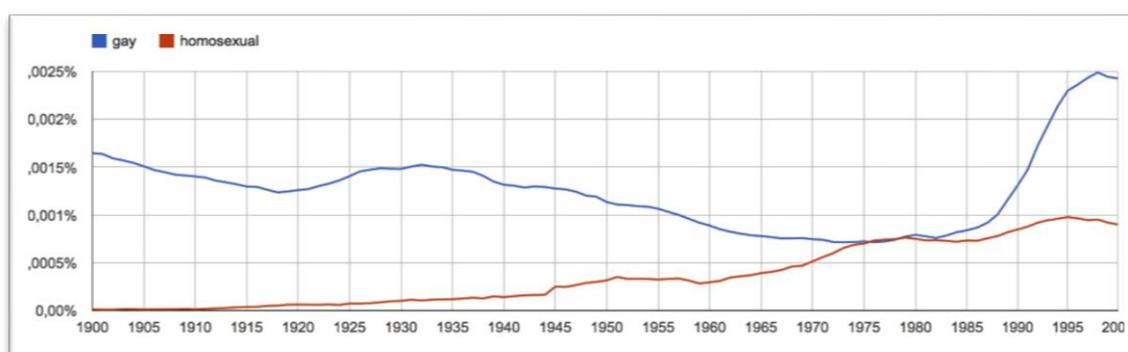


Figura 40: comparação da incidência dos termos ingleses “gay” e “homossexual” em publicações ao longo do século XX. Fonte: (GOOGLE NGRAM VIEWER, 2013)

<sup>193</sup> Apesar de o gráfico mostrar a aparição do termo “*homossexual*” por volta de 1620, trata-se de falsa incidência decorrente de um erro de classificação por parte do *Google*. De fato, como diz Foucault, a primeira vez em que o termo aparece é no contexto das últimas décadas do século XIX.

O gráfico serve como ilustração de uma guerra nominalista: o termo “*gay*” ganha nova significação pelo movimento hippie e pela cultura “*flower power*”, praticamente forçando o declínio da outra palavra (“*homosexual*”), de significação patológica. É uma eficiente demonstração de como o poder opera através dos dizeres.

Se é no final dos anos 60 do século XX que o movimento hippie se apodera do termo “*gay*” para designar expressões alternativas de amor e afeto, é ao longo dos anos 70 que “*gay*” (identidade afirmativa) se encontra com “*homosexual*” (identidade patológica). O sentido afirmativo (“*gay*”) passa a superar largamente o sentido patologizante (“*homossexual*”) em percentuais de citação, numa intensa onda crescente que se manifesta nas duas últimas décadas do século XX – coincidindo com as primeiras paradas gays. Enquanto o termo “*homosexual*” mantém uma variação percentual de citações inferior a 10% ao longo das décadas, a incidência do termo “*gay*” (agora já significando quase que exclusivamente um indivíduo que prefere o próprio sexo) cresce quase 300% entre 1980 e 2000.

A diferença nominalista mais substancial entre os termos ingleses “*gay*” e “*homosexual*” está no fato de que, enquanto a categoria “*homossexual*” era um objeto de conhecimento das biociências, os gays eram um grupo específico que afirmava um posicionamento político, uma identidade. Os gays surgidos no final dos anos 1960 lutam por seus direitos, enquanto os homossexuais eram aqueles para quem se prescreviam tratamentos. “Ser gay”, portanto, seria uma postura afirmativa, e não a aceitação de uma condição patológica, e esta é a diferença frisada por Foucault. Seria uma postura de resistência contra a normatividade, uma resistência na qual o sujeito, dizendo-se gay, está a dizer: “*sou feliz sendo o que sou, recuso-me a aceitar a condição de portador de patologias*”.

Antes dos anos 60 do século XX, o que se verifica é a predominância de um discurso patologizante e excludente. “*The Homosexual Neurosis*”<sup>194</sup>, livro de 1922 escrito pelos psiquiatras Wilhelm Stekel (1868-1940) e James Samuel Van Teslaar (1880-1926), reúne grande quantidade de teorias psiquiátricas e psicanalíticas que associam o desejo homossexual ao ciúme do pai, estabelecendo também relações de vínculo entre a “personalidade homossexual” e o alcoolismo, a criminalidade, o suicídio, evocando a falácia *non sequitur* anteriormente abordada nesta dissertação.

Emblemática é a obra do médico e psicólogo Havelock Ellis (1859-1939), intitulada

---

<sup>194</sup> Os capítulos de “*The Homosexual Neurosis*” recebem nomes autoexplicativos, como se pode verificar nos seguintes exemplos: “*Jealousy of the Father, Homosexuality and Epilepsy, Sadistic Attitud, A Marriage with the Father, Jealousy of the Mother, A Girl who Hates all Children, Why Women Abuse Servant Girls, Jealousy and Paranoia, Metamorphosis Sexualis Paranoica, Jealousy and Criminality, Homosexuality and Sadism, Coprophagia, The Neurotic’s Inability to Love*”, além de tantos outros. O livro também apresenta capítulos em que teoriza causas precisas para o desejo homossexual (“*The Formula of Homosexuality*”) e ainda apresenta propostas supostamente terapêuticas (“*Various Therapeutic Measures – Hypnosis*” etc.).

“*Sexual Inversion*”<sup>195</sup> e publicada pela primeira vez em 1897, em Londres. Este livro contém trinta e três casos de estudo de indivíduos homossexuais, homens e mulheres, e foi um dos mais importantes textos de combate à criminalização de homossexuais na Inglaterra. O argumento utilizado, contudo, gravita em torno da teoria de que a homossexualidade é uma doença, e não um comportamento criminoso. Uma nova edição, lançada em 1915, tentava incorporar as teorias psicanalíticas de Freud acerca da sexualidade humana. Ao pesquisarmos várias obras em que o termo “*homossexual*” se faz presente nas primeiras seis décadas do século XX, poderemos constatar o mesmo discurso patologizante, ora em busca de uma causa, ora em busca de uma terapêutica normalizadora.

Ao longo de “*Ditos e Escritos*”, Foucault aponta para o fato de que *é preciso procurar ser gay*, ou seja, assumir uma postura ativista, militante, que luta por um lugar ao sol, mas não simplesmente porque isso seria bom para os homossexuais, e sim porque isso favoreceria uma sociedade mais diversa. Quando dizemos que alguém é gay, este discurso não se limita a descrever uma pessoa que realiza atos sexuais com o mesmo sexo, mas também – e principalmente - se refere a uma forma de se posicionar diante do mundo, valendo-se de sua diferença para pleitear direitos na sociedade. Muito embora atualmente tendamos a nos referir a qualquer homossexual como sendo gay, para Foucault a diferença é clara: os termos não são, em nenhuma instância, sinônimos. A homossexualidade é um desejo, uma atração erótica, porém nem todo homossexual se posiciona como gay. “Gay” é muito mais: é um posicionamento político de afirmação e sustentação de sua diferença. Se a existência de pessoas que desejam o mesmo sexo é algo constante e verificável em todos os tempos e culturas e, portanto, uma essência defendida pelo realismo, “gay” é um fenômeno cultural, nunca verificado na história humana, ou seja: de existência nominalista.

Contudo, mais do que apenas copiar os modelos heteronormativos e buscar a inclusão social, “ser gay”, segundo Foucault, é se aproveitar de sua diferença a fim de criar novas formas de relação, inventar novos estilos de vida. Ou seja: fazer cumprir uma agenda aberta nominalista de criatividade infinita. Ser gay não se resumiria, portanto, a batalhar por uma inserção no estado vigente das coisas, e sim viabilizar formas de alterar este estado. Foucault em momento algum pretende limitar sua abordagem à conquista de direitos existentes, como o direito ao casamento entre homossexuais, mas como uma *militância sem fim em prol da diferença*, e isso vai muito além das minorias sexuais, englobando o conceito de respeito à diversidade num sentido bem mais amplo. Trata-se da proposta de uma ética diferencial num programa aberto, uma ética do devir livre de imperativos, mas que se cria e

---

<sup>195</sup> Esta obra teve grande importância na Europa do final do século XIX e foi muito significativa no caso do escritor Oscar Wilde (1854-1900), preso em 1895, acusado de “cometer atos imorais com diversos rapazes”. Condenado a dois anos de prisão, Wilde só foi liberado em 1897, e em sua defesa sempre se tentou utilizar o argumento da patologia como forma de libertação: se de criminoso ele se assumisse “doente”, poderia ser transferido para um hospital.

recria a cada instante. Não se trata de mero relativismo, mas de estar aberto ao que sequer foi imaginado. Sobre a questão do casamento gay, por exemplo, Foucault reconhece que tal conquista é importante, mas adverte que limitar a luta à mera reprodução do modelo conjugal heteronormativo seria um empobrecimento, uma perda de oportunidade de realizar mudanças significativas. Se o desejo amoroso existe enquanto essência realista, os modelos de vivência deste desejo podem assumir múltiplas formas (nominalismo) e não precisam estar atrelados a uma agenda conservadora, nem se deixar cooptar por ela. O que Foucault propõe é algo muito mais revolucionário do que muitos militantes gays poderiam sequer aventar: a utilização da própria condição marginal como uma forma de não apenas ser aceito pela sociedade, mas como uma forma de transformar a estrutura. Ser gay, para Foucault, é criar uma nova cultura. E, conforme compreendo, implicado em tudo isso está muito mais do que a aceitação de um gosto sexual. O que está em jogo é a ética da diferença, seja ela qual for, sem imperativos absolutos que se pretendem antropocêntricos.

O movimento gay do final do século XX e da primeira década do século XXI, todavia, pode perfeitamente ser considerado conservador. Os clamores praticamente se focam em torno da reprodução heteronormativa: o direito de casar, de adotar crianças, constituir família, deixar herança para o parceiro etc. Não que Foucault seja contra a conquista de tais direitos, mas é bastante claro em seu discurso que ele considera tudo isso pouco. Comenta Foucault (1994, p.166):

A homossexualidade é uma ocasião histórica para reabrir as virtualidades relacionais e afetivas, não particularmente pelas qualidades intrínsecas do homossexual, mas pela sua posição de alguma maneira oblíqua; porque as linhas diagonais que ele pode traçar no tecido social permitem que apareçam essas virtualidades.

Ao que tudo indica, Foucault espera um destino muito maior para o mundo, graças aos desviantes. Espera que eles se aproveitem de sua condição de desvio para desencadear revoluções maiores. Por exemplo: por que um adulto não pode adotar outro? Por que não podemos casar a três? Por que uma pessoa transexual não pode ser um misto de masculino e feminino e ser reconhecida formalmente como pertencente ao gênero neutro? Tais perspectivas costumam apavorar o lado realista dos grupos conservadores. Em suas entrevistas sobre ética, sexualidade e política, Foucault quase sempre transmite o pensamento de que o movimento gay se empobrece, se deixa cooptar pela heteronormatividade, atendo-se a meramente reproduzir o modelo vigente ao invés de inventar uma nova cultura. Além disso, é evidente que no século XX se opera ao mesmo tempo um crescente e uma dissolução da força dos oprimidos, por conta de super-especificações da luta contra a opressão: temos o movimento feminista, o movimento gay e

o movimento negro. Apesar de tais grupos efetivamente lutarem contra a mesma coisa (a opressão normativa branca, masculina e heterossexual), em diversas ocasiões não parecem se dar conta disso. Separados, são mais fracos e se deixam cooptar, e não é à toa que existem tantos gays racistas e/ou machistas, negros machistas e/ou homofóbicos, mulheres racistas e/ou homofóbicas. Cada grupo se foca bem em sua própria causa, mas sutilmente se deixa tomar pela reprodução do pensamento dominante. A historiadora e psicanalista francesa Elisabeth Roudinesco (nascimento: 1944) levanta estas mesmas questões foucaultianas. Diz Roudinesco (2002, p.7-8):

Os recentes debates sobre o "pacto da solidariedade" trouxeram à luz uma situação inédita que nem os antropólogos, nem os psicanalistas, nem os filósofos, nem os sociólogos, nem os historiadores tinham realmente imaginado: afinal, por que homossexuais, homens e mulheres, manifestam o desejo de ser normalizar, e por que reivindicam o direito ao casamento, à adoção e à procriação medicamente assistida? O que aconteceu então nos últimos trinta anos na sociedade ocidental para que sujeitos qualificados, alternadamente, de sodomitas, invertidos, perversos ou doentes mentais tenham desejado não apenas serem reconhecidos como cidadãos integrais, mas adotarem a ordem familiar que tanto contribuiu para seu infortúnio? [...] Em 1973, a revista *Recherches* publicava um número especial intitulado 'Três bilhões de perversos'. Contra os preconceitos de todos os tipos, filósofos, escritores e psicanalistas reivindicavam para os homossexuais um direito à diferença [...] Os signatários se pretendiam herdeiros da longa história da raça maldita, magnificamente encarnada a seus olhos por Oscar Wilde, Arthur Rimbaud, Marcel Proust. A singularidade de um destino, mesmo o da anormalidade, lhes parecia preferível ao mergulho na monotonia de uma vida acadêmica e sem graça. Invocavam "nossos amantes berberes" contra toda forma de opressão - familiar, colonial, sexual. A família era então contestada, rejeitada, declarada funesta ao desabrochar do desejo e da liberdade sexual. Assimilada a uma instância colonizadora, ela parecia carregar todos os vícios de uma opressão patriarcal, que proibia às mulheres o gozo dos seus corpos, às crianças o gozo de um auto-erotismo sem entraves, aos marginais o direito de desenvolver suas fantasias e suas práticas perversas. Édipo era então, com Freud, Melaine Klein e Lacan, considerado cúmplice de um capitalismo burguês do qual era preciso se livrar sob pena de recair no jugo do conservadorismo. O antiedipianismo causava furor, apoiando-se aliás na grande tradição dos utopistas ou libertários que, de Platão a Campanella, haviam sonhado com uma possível abolição da família. Hoje em dia tais declarações são julgadas obsoletas pelos interessados, e mesmo hostis à nova moral civilizada em busca de norma e de de um familiarismo redescoberto. Pois tudo indica que o acesso tão esperado a uma justa igualdade dos direitos em matéria de práticas sexuais - para as mulheres, para as crianças, para os homossexuais - tenha tido como contrapartida não a proclamação de uma ruptura com a ordem estabelecida, mas uma forte vontade de integração a uma norma outrora infame e fonte de perseguição.

#### **4.4. Programas abertos para uma ética diferencial**

Sempre que questionado sobre como seria o destino da nova cultura de um novo tempo, Foucault se evadia, e tal procedimento não é de se estranhar. Para Foucault, a simples ideia de criar um programa – ainda que um programa humanista - corresponderia à

aniquilação da inventividade. Todo programa de invenção deveria ser aberto. Em uma de suas mais significativas entrevistas, Foucault deixa muito claro que todo programa deve ser vazio e, assim, recusa-se a prescrever o futuro e a assumir o papel de “guru gay”. Suas reticências em relação aos partidos políticos são bem conhecidas, assim como a importância dada aos grupos desvinculados de partidos oficiais, conforme destaque na declaração a seguir (negritos meus). Diz Foucault (1982):

Desde o século XIX, as grandes instituições políticas e os grandes partidos políticos confiscaram o processo de criação política; quero dizer por aí que eles tentaram dar à criação política a forma de um programa político, a fim de se apoderar do poder. **Penso que se deve preservar o que aconteceu nos anos sessenta e no início dos anos setenta.** Uma das coisas que é preciso preservar, na minha opinião, é a existência, fora dos grandes partidos políticos, e fora do programa normal ou ordinário, de uma certa forma de inovação política, de criação política e de experimentação política. É um fato que a vida cotidiana das pessoas mudou muito entre o início dos anos sessenta e agora, e minha própria vida mostra isso. **É evidente que não devemos essa mudança aos partidos políticos, mas a numerosos movimentos. Esses movimentos sociais de fato transformaram nossas vidas, nossas mentalidades e nossas atitudes, assim como as atitudes e mentalidades de outras pessoas – pessoas que não pertenciam a esses movimentos.**<sup>196</sup>

Podemos relacionar este discurso de Foucault com a importância do movimento hippie, do “*flower power*”. O impulso do final dos anos 1960, afinal, era fundamentalmente apartidário. E se no Brasil a questão das minorias se revela cada vez mais um diferencial estratégico que pode significar a diferença entre a vitória ou a derrota numa eleição, é fato que muitas transformações sociais no contexto do nosso país se deram por conta de movimentos espontâneos, organizados informalmente. São movimentos que “brotam”, principalmente após o advento popular da internet, e conquistam processos que a política convencional sozinha não dá conta. Conforme sustenta Foucault, o movimento gay não implica em mudanças apenas para indivíduos homossexuais. O que está em jogo é o *direito à diferença* e todas as implicações éticas decorrentes da existência de uma sociedade mais diversa, capaz de admitir uma multiplicidade de entes e suas respectivas “cores”. A bandeira do arco-íris, em seu contexto hippie, não era meramente o símbolo da cultura gay. Era um símbolo da paz, ilustrando as sete cores que, mesmo distintas entre si, conviviam no mesmo arco, na mesma

<sup>196</sup> Tradução do original em francês: “*Depuis le XIXe siècle, les grandes institutions politiques et les grands partis politiques ont confisqué le processus de la création politique ; je veux dire par là qu'ils ont essayé de donner à la création politique la forme d'un programme politique afin de s'emparer du pouvoir. Je pense qu'il faut préserver ce qui s'est produit dans les années soixante et au début des années soixante-dix. L'une des choses qu'il faut préserver, à mon avis, est l'existence, en dehors des grands partis politiques, et en dehors du programme normal ou ordinaire, d'une certaine forme d'innovation politique, de création politique et d'expérimentation politique. C'est un fait que la vie quotidienne des gens a changé entre le début des années soixante et maintenant, et ma propre vie en témoigne certainement. Ce changement, à l'évidence, nous ne le devons pas aux partis politiques, mais à de nombreux mouvements. Ces mouvements sociaux ont vraiment transformé nos vies, notre mentalité et nos attitudes, ainsi que les attitudes et la mentalité d'autres gens - des gens qui n'appartenaient pas à ces mouvements.*” Disponível em: <http://1libertaire.free.fr/MFoucault213.html> Acesso em: 01 jun 2013

aliança entre Céu e Terra. Seu primeiro uso oficial pelo movimento gay tem data certa: 25 de junho de 1978, na *San Francisco Gay Freedom Day Parade*<sup>197</sup>.

Conforme é possível verificar no próximo gráfico, a ascensão do uso do termo “*gay*” num sentido político praticamente se confunde com a ascensão da expressão “*human rights*”. O gráfico dá margem a uma muito possível interpretação: os “direitos humanos” foram crescendo em força ao longo das décadas do século XX, quando então sofrem um entrelaçamento com a “cultura gay” nos anos 80 e a catapultam para o alto. O termo “*homossexual*” sofre impacto oposto: tendo crescido ao longo do século XX, é exatamente ao entrar na interseção de incidência com os termos “*gay*” e “*human rights*” que ele perde força e declina. As expressões positivas parecem forçar a expressão patologizante para baixo.

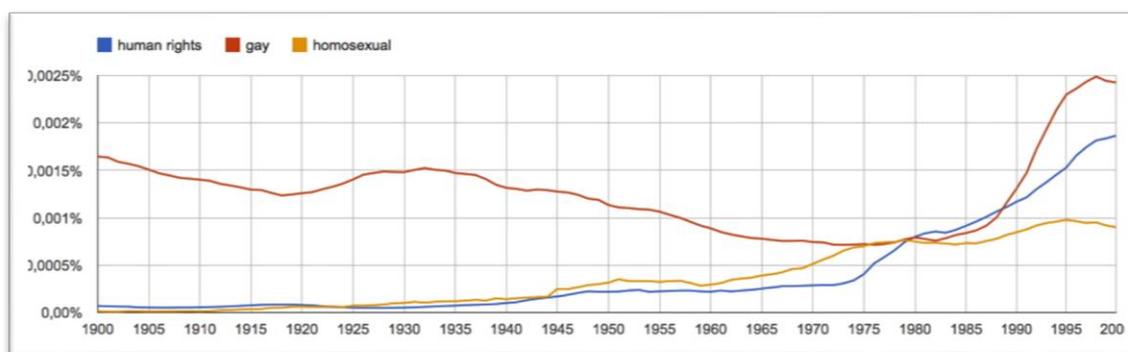


Figura 41: comparação da incidência dos termos ingleses “*human rights*”, “*gay*” e “*homossexual*” em publicações ao longo do século XX. Fonte: (GOOGLE NGRAM VIEWER, 2013)

Se acrescentarmos a expressão “*abnormal*” ao gráfico, verificaremos que ela pouco foi afetada pelo aumento da incidência de “*gay*” e “*human rights*”, permanecendo estável ao longo de todo o século XX (incidência de aproximadamente 0.010% a 0.016% em livros digitalizados). Verifica-se, é claro, a soberania das expressões “*gay*” e “*human rights*” a partir dos anos 1990. Todavia, a despeito do crescente aumento da cultura gay e da importância dos direitos humanos na política ocidental, o conceito de “anormal” pouco se alterou. Ainda que seja possível verificar um processo de declínio do uso da expressão “*abnormal*” desde os anos 1990, apenas o tempo permitirá dizer se de alguma forma a ideia de anormalidade cairá em desuso em decorrência da intensificação das políticas inclusivas.

<sup>197</sup> Elaborada pelo artista plástico e ativista dos direitos gays, o americano Gilbert Baker (nascido em 1951).

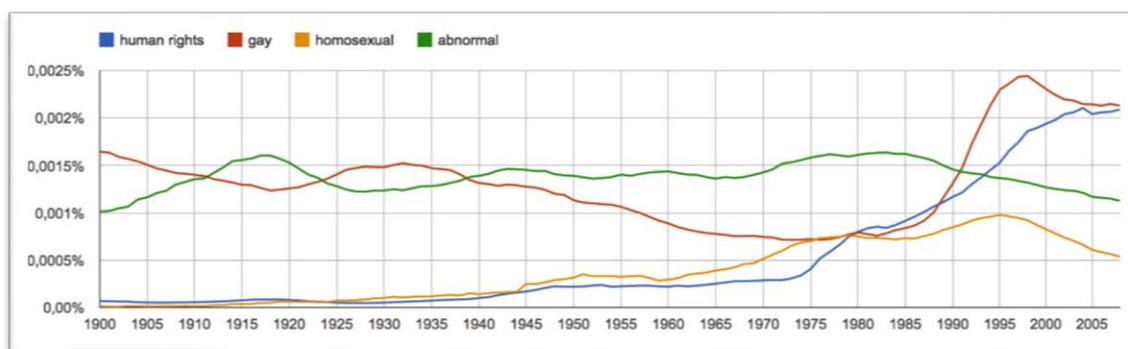


Figura 42: comparação da incidência dos termos ingleses “human rights”, “gay”, “homosexual” e “abnormal” em publicações ao longo do século XX. Fonte: (GOOGLE NGRAM VIEWER, 2013)

Mas o contrário de “anormal” não é mais o “normal”. A normalidade não está mais no horizonte de eventos a não ser como uma expressão vaga, inconsistente. Desponta em seu lugar - e como oposto de “anormal” - a expressão “diversidade”, oriunda de uma sociedade que vislumbra a possibilidade da coexistência das diferenças. Se a incidência dos termos nos livros digitalizados são de algum modo a expressão da importância que um conceito assume numa sociedade, é ao incluirmos a expressão “*diversity*”<sup>198</sup> na guerra das palavras que seremos capazes de vislumbrar a vencedora momentânea desta história:

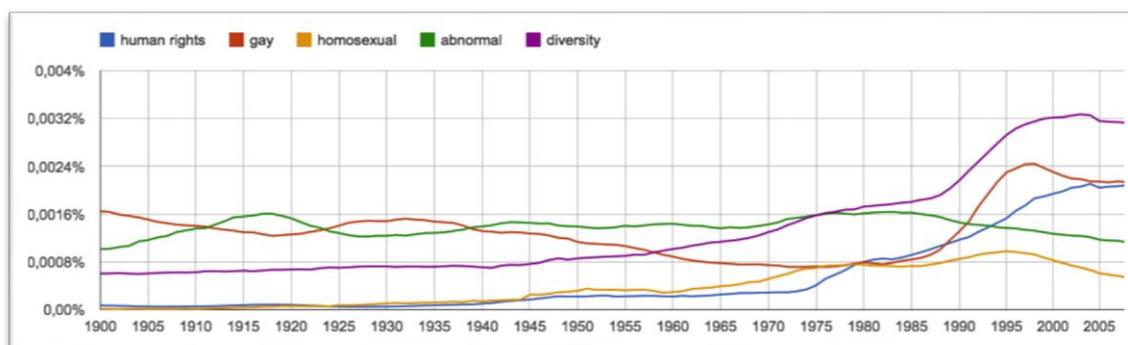


Figura 43: comparação da incidência dos termos ingleses “human rights”, “gay”, “homosexual”, “abnormal” e “diversity” em publicações ao longo do século XX. Fonte: (GOOGLE NGRAM VIEWER, 2013)

A tabela a seguir mostra os contextos nos quais o termo “*diversity*” é aplicado nas publicações ao longo do século XX e início do XXI, considerando as trinta obras mais relevantes. Nota-se o considerável crescimento da incidência da expressão “diversidade” no contexto específico dos direitos humanos e da pluralidade religiosa, étnica, cultural, política, social e de gênero.

<sup>198</sup> Evidentemente, um termo tão abrangente quanto “*diversity*” termina por se referir a coisas muito distintas: desde de direitos humanos, até diversidade biológica, diversidade linguística etc. Na análise da incidência da palavra, considere também os contextos nos quais ela se aplica, conforme se pode verificar na Figura 44.

Década:	Contexto cultural: diversidade nos direitos humanos, minorias, gênero, etnias	Ciências: diversidade na ecologia, ciências, biologia, genética	Diversidade na linguagem:	Outros contextos:
1900 – 1910	Zero	12	1	17
1910 – 1920	1	12	Zero	17
1920 – 1930	3	8	2	17
1930 – 1940	7	1	3	19
1940 – 1950	9	4	2	15
1950 – 1960	9	3	Zero	18
1960 – 1970	11	7	2	10
1970 – 1980	11	4	2	13
1980 – 1990	11	11	3	5
1990 – 2000	20	4	2	4
2000 – 2008	23	7	Zero	Zero

Figura 44: distribuição do termo “diversity” em cada década do século XX e início do século XXI, considerando as trinta publicações mais relevantes.

Podemos observar, portanto, um incontestável crescimento da aplicação da expressão “*diversity*” no que diz respeito ao âmbito dos direitos humanos. Chega-se a um ponto tal em que nas últimas duas décadas ocorre uma quase total apropriação do termo por publicações voltadas para questões de gênero, etnia, religião, sexualidade e tudo o que concerne às diferenças cuja coexistência só é possível em sociedades laicas e democráticas. Voltamos, portanto, à matriz da tolerância que norteava as publicações astrológicas do início da Era Cristã, mas agora com uma diferença fundamental: se antes a tolerância vigente era fraca, sustentada pelo temor a Deus e pela aceitação inquestionável da perfectibilidade de Sua obra, a tolerância contemporânea busca se construir a partir de uma matéria laica, norteadas não pelo medo, mas pelo respeito e pela admiração da beleza do outro. É a tolerância que nasce, talvez, da empatia e da percepção de que somos todos habitantes do mesmo mundo cujo Céu perfeito foi há tanto tempo estilhaçado, unidos pela orfandade do sentido prévio e garantido. Se não há garantias de paraíso, é preciso construí-lo na terra. Não mais transcendência, e sim imanência. Por isso mesmo, talvez o termo mais adequado não seja “tolerância” (posto que envolve a ideia de “suportar”, de alguém que tolera e alguém que é tolerado), e sim “respeito”.

Esta diversidade, para Foucault, se fundamenta numa militância individual e intensa cujo programa está sempre em aberto. “Pluralidade” é um conceito-chave, porém apresentado de forma absolutamente distinta da que se desdobra na proposta ética nascida no bojo do século XIX, intitulada de “Humanismo Secular”. Antes de adentrarmos nas críticas foucaultianas ao Humanismo, sugiro que façamos uma investigação do símbolo-mor da diversidade – o arco-íris – em distintos contextos históricos.

#### 4.5. O Arco de Íris<sup>199</sup> e a utopia comunal cristã

No período compreendido como “episteme renascentista”, vivíamos sob a égide de um Céu perfeito e ordenado, no qual o arco colorido que conecta o que está acima ao que está abaixo é a manifestação física de Íris, deusa mensageira, uma espécie de equivalente feminina de Hermes/Mercúrio, personificando as quatro semelhanças (*analogia, aemulatio, convenientia, simpatia*). O arco da deusa se manifestava em todas as coisas, numa realidade que se dobra sobre si mesma, conectando o Saturno celeste ao chumbo, ligando o sangue das veias ao planeta Marte e ao odor do sândalo – exemplos ilustrativos dentre tantos outros possíveis, no encadeamento infinito de associações que perfazem a unidade entre macro e microcosmo. Neste período, não há real distância entre as coisas: a ponte se estabelece como condição incontestável da própria existência e o arco-íris a tudo permeia, como ícone da aliança entre deuses e homens. Longe de vivermos num paraíso, conformamo-nos na convicção de que a Terra é pálido espelho da perfeição celeste e, assim, esperamos pelo mundo ideal cuja promessa aponta para o paraíso monoteísta. Absorvido pela poética cristã, o arco da deusa Íris subsiste como símbolo da aliança entre Deus e os homens: é após o mítico dilúvio que as sete cores se desdobram, ponte entre Céu e Terra, anunciando acordo de paz. Neste contexto, o arco-íris é promessa que anuncia: há um mundo perfeito, mas ele não é aqui, não é abaixo. É “lá”, acima. Configura-se como anúncio: “Quando eu vir o arco nas nuvens, eu me lembrarei da aliança eterna estabelecida entre Deus e todos os seres vivos de toda espécie que estão sobre a terra”.<sup>200</sup> É também possibilidade de contato: o arco-íris é a ponte “*bifrost*” da mitologia nórdica, capaz de unir o reino dos homens (“*Midgard*”) ao reino dos deuses (“*Asgard*”). Este Céu da perfeita ordenação a nos preencher de garantias se vê despedaçado no século XVII, e o que está acima é então privado de seu sentido metafísico apriorístico que tanto nos confortava no mundo abaixo.

Curiosamente, a carga simbólica do hastear da bandeira multicolor que evoca a ponte entre a Terra órfã e o Céu perdido se dá no século XVI, pouco antes do destroçar das ilusões metafísicas pelo trio Copérnico-Kepler-Galileu. Coube a um teólogo alemão de nome Thomas Muntzer (1489-1525) evocar pela primeira vez a bandeira das sete cores, conclamando à esperança de uma nova sociedade. Esta que é a primeira referência

<sup>199</sup> O fenômeno ótico e meteorológico chamado de “arco-íris” evoca a deusa Íris nas línguas portuguesa e espanhola, além do catalão (que também usa o a expressão “*arc de Sant Martí*”, além de “*arc íris*”). É provável que a expressão provenha do grego. Em grego, encontraremos duas expressões possíveis para o fenômeno ótico-meteorológico: “*ουράνιο τόξο*” (“arco de Urano”, ou “arco do céu”) e “*ιριδίζουσα*” (algo como “domínio de Íris”, expressão também utilizada para se referir a algo multicolor ou iridescente. O termo é mais utilizado contemporaneamente para se referir a maquiagens). Em latim, encontraremos a expressão “*arcus pluvius*” (“arco da chuva”).

<sup>200</sup> BÍBLIA, Gênesis 9:16.

histórica conhecida à bandeira do arco-íris como símbolo de uma utopia social se localiza no preciso momento do tempo onde a existência de Copérnico se faz igualmente presente, embora a flâmula seja hasteada anos antes da revolução copernicana.

O uso do arco-íris como bandeira remonta portanto ao século XVI quando, na Guerra dos Camponeses<sup>201</sup> alemã, foi evocada como símbolo de um novo tempo e de uma utopia comunal. O teólogo Muntzer, um dos principais instigadores revolucionários dos camponeses, é geralmente retratado segurando a bandeira do arco-íris, opondo-se a toda e qualquer autoridade vigente intitulada “cristã”. A proposta de Muntzer em seus sermões não envolvia reconectar Céu e Terra, e de fato estas duas esferas não tinham sido ainda separadas pelas descobertas astronômicas que contribuíram para a emergência da episteme clássica. A proposta deste teólogo envolvia uma ainda mais ambiciosa pretensão: refazer o Reino de Deus na Terra, a partir de um entendimento absolutamente revolucionário do que viria a ser o “Reino Celeste”, estabelecendo uma utopia compreendida como uma sociedade do puro amor, na qual não caberiam distinções ou privilégios<sup>202</sup> e nem mesmo a religião estabelecida – considerada falsa por Muntzer.

Segundo este teólogo, a própria história do cristianismo é uma história da degeneração progressiva de um ideal nascido da figura do Cristo. Desde o culto às imagens até os cerimoniais, tudo não passaria de mera distração capaz de iludir o povo e, assim, garantir o poder a uns poucos falsos religiosos que se arvoram como autoridades cristãs. Ao contrário de Lutero (1483-1546), cuja abordagem em relação a Deus envolvia respeito e temor, a reforma proposta por Muntzer combatia praticamente todas as ideias estabelecidas pelo cristianismo, questionando inclusive a suposta origem divina da própria Bíblia, e conclamava as pessoas a procurar a divindade em seus corações. Tais ideias criaram graves problemas tanto com a nobreza católica quanto com a luterana, e Muntzer estabeleceu inimigos poderosos em ambos os *fronts*. A posição de Muntzer na história é bastante polêmica. Se os católicos o veem como mais um radical protestante, os protestantes o veem como um “anabatista<sup>203</sup> radical”. Ou seja: um grupo desloca Muntzer para o outro, o que o torna um personagem singular, um indivíduo do não-pertencimento.

---

<sup>201</sup> A guerra durou de 1524 a 1526 e constituiu um conjunto de revoltas por razões tanto econômicas quanto religiosas.

<sup>202</sup> Alguns autores, como o filósofo marxista Ernst Bloch (1885-1977) e o escritor Kenneth Rexroth (1905-1982), sustentam que Muntzer foi um dos primeiros comunalistas e apontam para diversas interseções entre o pensamento do teólogo e o de Karl Marx – à parte, evidentemente, as crenças religiosas de Muntzer. Friedrich Engels (1829-1895) em seu livro “*The Peasant War in Germany*” (1850), descreve Muntzer como um líder revolucionário da luta de classes que se vale da linguagem bíblica por ser esta a linguagem vigente na época. Segundo Engels, as ideias de Muntzer se aproximam do comunismo por defender o fim da existência de classes e da propriedade privada.

<sup>203</sup> Ala não-luterana da reforma protestante, cuja primeira igreja foi fundada em 1525, defendendo – dentre tantas coisas - que o verdadeiro batismo só vale se for decidido pelo próprio indivíduo quando adulto e consciente (daí a expressão “anabatista”).

Ainda que os anabatistas atuais considerem Muntzer um fiel evangelista, fazem ressalvas a ele no tocante a algumas interpretações teológicas. É difícil estabelecer quem era realmente anabatista no século XVI, pois esta terminologia era dada a qualquer pessoa que, dizendo-se cristã, se opusesse tanto à Igreja Católica quanto a Lutero. Documentos históricos apontam para a perseguição – tanto católica quanto protestante – contra os anabatistas, que foram torturados e queimados na fogueira. É neste contexto dos conflitos internos entre cristãos no século XVI (e não na Idade Média) que se iniciam, de forma sistemática, as torturas e execuções na fogueira, perpetradas contra homossexuais, “bruxas” e – sobretudo – os anabatistas. Ainda que Muntzer tenha sido perseguido e executado, ele mesmo não se definia como “anabatista”, embora defendesse várias ideias similares a esta corrente, tais quais o batismo voluntário na vida adulta, a insubordinação a qualquer autoridade humana, dentre outras. O teólogo alemão termina decapitado e a bandeira da utopia arco-íris é deposta.

Assim, do século XVII até o XVIII, vivemos a “episteme clássica”, na qual toda a semelhança desmorona. Órfãos do Céu, não mais nos dedicamos a interpretar, mas a ordenar. Se a ordem não nos era mais garantida pelo mundo supralunar, a faríamos acontecer em nosso próprio mundo banal. É a “era da representação”, na qual classificamos identidades estáveis e separadas. Não há arco-íris possível num mundo onde suas diferentes cores não se relacionam mais entre si, mas são mantidas distintas em tabelas. Não há carga simbólica numa manifestação natural que é agora abordada como fenômeno ótico, desprovida de toda a carga analógica ou conectiva entre o acima e o abaixo. O arco da aliança é submetido a uma taxonomia, a um princípio de tabulação ordenada e classificatória: cores quentes e seu contraste com as cores frias. A história natural, um dos domínios de saber próprios desta episteme<sup>204</sup>, dispõe dos dados da observação num espaço ordenado e metódico, numa nominalização do visível, estabelecendo nomenclaturas adequadas capazes de estabelecer as devidas diferenças (e não mais as semelhanças) entre as coisas.

A episteme clássica odeia as encruzilhadas, não admite o misto e procura estabelecer: ou isto, ou aquilo. Tanto no arco-íris como em qualquer outra coisa neste novo mundo, o que importa não são mais as quatro semelhanças e sim, agora, as quatro variáveis: qual a forma dos elementos observados? Qual a quantidade? Como se distribuem uns com respeito aos outros? Quais as dimensões relativas envolvidas? Nesta disposição linear, o conhecimento é adquirido a partir de um quadro ordenado capaz de destacar todas as diferenças possíveis. Não há ponte viável num mundo onde o que torna as coisas reais é a sua precisa distinção, num mundo onde a todo momento se faz questão de destacar:

---

<sup>204</sup> Os outros seriam, segundo Foucault (2007, p.107-293), a gramática geral e a análise das riquezas.

“qualquer semelhança é mera coincidência”.<sup>205</sup>

#### 4.6. A morte do homem

Eis que chegamos ao século XVIII, e a descontinuidade<sup>206</sup> substitui a episteme clássica pela dita “moderna”, instaurando mutações da *ordem* para a *história*. Dissolvida a metafísica do infinito, brotam em seu lugar as *ciências humanas*<sup>207</sup>, situadas no espaço definido pelas relações de contato existentes entre as *ciências exatas*<sup>208</sup>, as *ciências empíricas*<sup>209</sup> e a *analítica da finitude*<sup>210</sup>. Se é na idade clássica que os seres humanos adquirem um status privilegiado na ordem do mundo, é na era moderna que a figura do homem se converte em figura finita. A linguagem, antes meio supremo para representar o conhecimento, se torna objeto de conhecimento como qualquer outro. “O homem” suscita um problema para a episteme moderna e suas ciências humanas: podemos tomar a nós mesmos como objeto de ciência?

É neste contexto da episteme moderna que surge a filosofia moral do Humanismo, herdeira do Iluminismo do século XVIII e com inclinações fortemente anticlericais. À parte existirem múltiplas correntes que se identificam como defensoras de uma ética humanista e dão a esta ética profícuas definições, todas elas se interconectam num ponto comum: a razão humana como valor fundamental, em contraposição à fé e aos dogmas religiosos. Muitos humanistas foram religiosos, de fato, porém a inclinação maior desta filosofia recai sobre o Secularismo, termo cunhado pelo escritor britânico George Jacob Holyoake (1817-1906) em 1851, mas cujas raízes chegam a filósofos da antiguidade, tais quais Epicuro (341

---

<sup>205</sup> De fato, uma marca da episteme clássica é a desvalorização da importância da semelhança. Tal desvalorização perdura até a episteme moderna quando, no século XX, se cunha a expressão “qualquer semelhança é mera coincidência”. Esta frase em português deriva da original em inglês “*All characters appearing in this work are fictitious. Any resemblance to real persons, living or dead, is purely coincidental*”, citada pela primeira vez no filme “*Rasputin and The Empress*” (1932). A citação foi inserida em decorrência de um processo judicial, no qual o júri compreendeu que a princesa Irina havia sido difamada neste filme. A partir de então, a frase passou a ser inserida em qualquer obra de pretensões ficcionais, como forma de desfazer quaisquer ideias de semelhança.

<sup>206</sup> Conforme Foucault define em “*L’archéologie du Savoir*”, “descontinuidade” é ao mesmo tempo o que se oferece na forma de ocorrências dispersas (decisões, acidentes, iniciativas, descobertas) e o que deveria ser delimitado pela análise, reduzido e suprimido para que alguma continuidade possa surgir, possibilitando assim a análise histórica.

<sup>207</sup> A psicologia, a sociologia, as teorias literárias. Por sua vez, a psicanálise, a etnologia e a linguística serão denominadas por Foucault como “contraciências humanas”. Elas jamais se aproximam de um conceito geral do homem, mas antes o desfazem, mantendo a nossa autocrítica em seu ponto máximo.

<sup>208</sup> Responsáveis pela dedução linear de proposições evidentes a partir de axiomas.

<sup>209</sup> A exemplo da economia, da biologia e de quaisquer conhecimentos que procurem estabelecer leis constantes para seus fenômenos.

<sup>210</sup> A versão antropológica do conhecimento baseia-se no homem, não na finitude. Evadimo-nos da iminência da morte, mas somos seres finitos.

a.C. – 270 a.C.) e, mais recentemente, a iluministas: Espinosa (1632-1677), Denis Diderot (1713-1784), Thomas Jefferson (1743-1826), dentre outros. O Humanismo aparece como um conjunto de temas que ressurgem e vigoram incontáveis vezes ao longo da história, no contexto das sociedades europeias, mas a definição do que viria a ser uma ética humanista é fruto do século XIX. Afinal, conforme constantemente lembra Foucault (2007, 541p.), “o homem” não tem lugar nas culturas dos séculos XVI-XVIII, ocupadas que estavam com Deus, o mundo, as leis do espaço, do corpo, as paixões, a imaginação. A interpretação dada por Foucault ao Humanismo é claramente crítica e, em decorrência disso, ele chega a afirmar ao longo de *“Ditos e Escritos”* que as evocações de aspectos desta ética supostamente presentes em períodos anteriores ao século XIX não passam de ilusão. Ademais, a temática do Humanismo seria excessivamente inconsistente<sup>211</sup> para se submeter a um processo de reflexão, seria uma palavra sempre utilizada para colorir concepções eurocêntricas. Outra ilusão apontada por Foucault concerne às pretensões dos assim ditos humanistas para estabelecer o que eles mesmos consideram como uma “regra de ouro” válida para toda a humanidade, ao mesmo tempo em que – contraditoriamente – defenderiam uma suposta diversidade. A razão como uma “regra de ouro” para a ética não passaria, para Foucault, de pretensão eurocêntrica característica da cultura Ocidental.

Tomemos como exemplo um dos pilares basais do Humanismo Secular: o pluralismo. De que modo uma sociedade que admite a ideia de pluralismo lidaria com outro pilar da ética humanista, “eliminação da ideia de casta e classe”? Ora, se uma sociedade humanista admite em seu bojo a existência de hinduístas (afinal, é pluralista), como pode sugerir (ou mesmo impor) a eliminação das castas desta cultura sem ferir um de seus próprios pilares basais, a tolerância à diferença? Se algumas coisas são toleráveis e outras não, é preciso admitir que o pluralismo humanista tem limites e há, sim, um programa normativo do que é justo e injusto que se choca com os conceitos de “justiça” de várias culturas não-Ocidentais<sup>212</sup>.

Em *“As Palavras e As Coisas”*, Foucault inicia e finaliza seu texto anunciando a iminente *morte do homem*. Tal promessa, na época em que foi publicada, causou grande consternação. O que nos restaria, afinal, se aceitamos o fim do que mais nos humaniza – a razão? Que civilização nos seria possível sem o rosto do homem como imperativo? A crítica ao Humanismo se faz presente numa boa parte das entrevistas e livros de Foucault. Sair do “sono dogmático” não basta, é preciso despertar do “sono antropológico” – e eurocêntrico.

<sup>211</sup> Os stalinistas se proclamavam “humanistas”, assim como houve o “humanismo” do nacional-socialismo; há o “humanismo” crítico da ciência e aquele que deposita na ciência todas as suas esperanças (os tecnocratas). A palavra seria, para Foucault, demasiado vaga e inconsistente.

<sup>212</sup> O sistema hindu de castas, por exemplo, é considerado justo em sua crença.

Tais críticas de Foucault, realizadas no contexto dos anos 1960<sup>213</sup>, parecem consistir na semente que fará brotar a proposta de uma ética diferencial em suas obras dos anos 1980.

*A ética diferencial foucaultiana* tem por finalidade estabelecer políticas de resistência capazes de viabilizar a criatividade num procedimento que, conforme procurei explicar no presente capítulo, não admite o estabelecimento apriorístico de programas fechados. Evidencia-se, portanto, uma aversão a uma proposta essencialista (realismo metafísico) para a ética. Conforme diz Foucault (1994, p.782):

O que me aterroriza no humanismo é que ele apresenta uma determinada forma de nossa ética como um modelo universal válido para qualquer tipo de liberdade. Eu penso que nosso futuro comporta mais segredos, liberdades possíveis e invenções do que as que nos deixa imaginar o humanismo, na representação dogmática que dão dele os diferentes componentes do espectro político: a esquerda, o centro e a direita.

Para Foucault (2007, p.XX-XXI), o Humanismo precisa ser superado, pois se a morte do homem é iminente e uma nova forma desponta no horizonte, uma nova ética se faz necessária. Evidencia-se a inclinação nominalista de Foucault: o “homem” não existe enquanto essência. É criação recente.

...Na medida, porém, em que as coisas giram sob si mesmas, reclamando para seu devir não mais que o princípio de inteligibilidade e abandonando o espaço de representação, o homem, por seu turno, entra, e pela primeira vez, no campo do saber ocidental. Estranhamente, o homem – cujo conhecimento passa, a olhos ingênuos, como a mais velha busca desde Sócrates – não é, sem dúvida, nada mais que uma certa brecha na ordem das coisas, uma configuração, em todo caso, desenhada pela disposição nova que ele assumiu recentemente no saber. Daí nasceram todas as quimeras do novo humanismo, todas as facilidades de uma “antropologia”, entendida como reflexão geral, meio positiva, meio filosófica, sobre o homem. Contudo, é um reconforto e um profundo apaziguamento pensar que o homem não passa de uma invenção recente, uma figura que não tem dois séculos, uma simples dobra de nosso saber, e que desaparecerá desde que este houver encontrado uma forma nova.

#### 4.7. Heterotopias

Em sua ética diferencial, Foucault evoca outro tipo de sujeito: esfacelado, criativo, híbrido, mutante, um sujeito do devir, descompromissado de quaisquer políticas identitárias, *um sujeito que jamais permanece o mesmo*. Acima de tudo, um nômade. Ao contrário do Humanismo, que colore e justifica as concepções do “homem”, o evocado por Foucault nos anos 1980 é uma ética da diferença. Em oposição à utopia normativa e apaziguadora do homem inserido como substituto de Deus, vislumbra-se a possibilidade de uma *heterotopia inquietante*. Diz Foucault (2007, p.XIII):

---

<sup>213</sup> Sobretudo nas entrevistas que possibilitaram a compilação de “*Dits et Écrits*”.

As utopias consolam: é que, se elas não têm lugar real, desabrocham, contudo, num espaço maravilhoso e liso; abrem cidades com vastas avenidas, jardins bem plantados, regiões fáceis, ainda que o acesso a elas seja quimérico. As heterotopias inquietam, sem dúvida porque solapam secretamente a linguagem, porque impedem de nomear isto e aquilo, porque fracionam os nomes comuns ou os emaranham, porque arruinam de antemão a 'sintaxe', e não somente aquela que constrói as frases – aquela, menos manifesta, que autoriza 'manter juntos' (ao lado e em frente umas das outras) as palavras e as coisas. Eis porque as utopias permitem as fábulas e os discursos: situam-se na linha reta da linguagem, na dimensão fundamental da fábula; as heterotopias (encontradas tão frequentemente em Borges) dessecam o propósito, estancam as palavras nelas próprias, contestam, desde a raiz, toda possibilidade de gramática; desfazem os mitos imprimem esterilidade ao lirismo das frases.

É na conferência proferida no *Circle d'Études Architecturales*, em 14 de março de 1967, que Foucault anuncia: vivemos na época do espaço, em contraposição à obsessão do século XIX com a história. Não é o tempo que nos preocupa, e sim o espaço. Diz Foucault (1967):

A nossa época talvez seja, acima de tudo, a época do espaço. Nós vivemos na época da simultaneidade: nós vivemos na época da justaposição, do próximo e do longínquo, do lado-a-lado e do disperso. Julgo que ocupamos um tempo no qual a nossa experiência do mundo se assemelha mais a uma rede que vai ligando pontos e se intersecta com a sua própria meada do que propriamente a uma vivência que se vai enriquecendo com o tempo. Poderíamos dizer, talvez, que os conflitos ideológicos que se traduzem nas polêmicas contemporâneas se opõem aosaios pios descendentes do tempo e aos estabelecidos habitantes do espaço.<sup>214</sup>

O espaço como foco de preocupações não é, contudo, uma exclusividade da contemporaneidade. Os conjuntos hierárquicos de lugares já existiam em diversas outras culturas, séculos atrás. Estabelecem-se lugares sagrados e profanos, protegidos e desprotegidos, urbanos e rurais. É Aristóteles quem estabelece, conforme abordamos no primeiro capítulo desta dissertação, a diferença de natureza entre o espaço do devir (mundo sublunar) e o espaço celeste. Tais contrastes entre espaços perfaziam uma hierarquia em que tudo tinha o seu "lugar natural" e não nos preocupavam tanto por serem supostamente garantidos. Eis que surge Galileu, fazendo embaralhar o que se estabelecera como "devido espaço", e assim reconhece Foucault (1967):

Este espaço de disposição, de fixidez, foi aberto por Galileu. O escândalo profundo suscitado pelas suas investigações não foi o facto de ter descoberto, ou melhor, redescoberto que a Terra girava à volta do Sol, mas na constituição do conceito de infinito e, o que é implícito, de um espaço infinitamente aberto<sup>215</sup>. Num espaço desses, os lugares da Idade Média

<sup>214</sup> Conferência proferida por Michel Foucault no *Cercle d'Études Architecturales*, em 14 de Março de 1967. Disponível em: [http://www.virose.pt/vector/periferia/foucault\\_pt.html](http://www.virose.pt/vector/periferia/foucault_pt.html) Acesso em: 16 jul 2013. Tradução: Pedro Moura.

acabam por se dissolver; um lugar de uma coisa não passava afinal de apenas um ponto do seu movimento, assim como a estabilidade dessa coisa não passava afinal da infinita desaceleração do seu movimento. Por outras palavras, Galileu e todo o século dezessete foram os primeiros de todo um movimento que substituiu a localização pela extensão.<sup>216</sup>

Mesmo com o mais sagrado de todos os espaços tendo sido profanado por Galileu, ainda experimentamos a existência de “lugares especiais”. Não atingimos o apogeu desta dessacralização, tanto que nossa existência ainda é governada por um “sagrado oculto” que sustenta as oposições e dicotomias entre lazer/trabalho, público/privado, família/sociedade e tantas outras. É óbvio, Foucault proferiu este discurso em 1967 e não teve a oportunidade de contato com as redes sociais da internet e seus procedimentos inevitáveis de destruição das frágeis delimitações espaciais, onde público e privado se misturam, assim como o familiar e o social, o espaço do poder institucionalizado e do povo. Ainda assim, é ao anunciar o conceito de *heterotopia* e se valer do exemplo do espelho, que Foucault mais se aproxima do que entendemos hoje em dia como “internet” – afinal, a heterotopia é o que não está nem “aqui”, nem “lá”, consolidando-se como um espaço simultaneamente físico e mental. Diz Foucault (1967):

Este tipo de lugares está fora de todos os lugares, apesar de se poder obviamente apontar a sua posição geográfica na realidade. Devido a estes lugares serem totalmente diferentes de quaisquer outros sítios, que eles reflectem e discutem, chamá-los-ei, por contraste às utopias, heterotopias. Julgo que entre as utopias e este tipo de sítios, estas heterotopias, poderá existir uma espécie de experiência de união ou mistura análoga à do espelho. O espelho é, afinal de contas, uma utopia, uma vez que é um lugar sem lugar algum. No espelho, vejo-me ali onde não estou, num espaço irreal, virtual, que está aberto do lado de lá da superfície; estou além, ali onde não estou, sou uma sombra que me dá visibilidade de mim mesmo, que me permite ver-me ali onde sou ausente. Assim é a utopia do espelho. Mas é também uma heterotopia, uma vez que o espelho existe na realidade, e exerce um tipo de contra-acção à posição que eu ocupo. Do sítio em que me encontro no espelho apercebo-me da ausência no sítio onde estou, uma vez que eu posso ver-me ali. A partir deste olhar dirigido a mim próprio, da base desse espaço virtual que se encontra do outro lado do espelho, eu volto a mim mesmo: dirijo o olhar a mim mesmo e começo a reconstituir-me a mim próprio ali onde estou. O espelho funciona como uma heterotopia neste momentum: transforma este lugar, o que ocupo no momento em que me vejo no espelho, num espaço a um só tempo absolutamente real, associado a todo o espaço que o circunda, e absolutamente irreal, uma vez que para nos apercebermos desse espaço real, tem de se atravessar esse ponto virtual que está do lado de lá.<sup>217</sup>

---

<sup>215</sup> Mais do que isso, aponto para o fato de que o maior escândalo suscitado por Galileu foi, conforme detalhei no primeiro capítulo da presente dissertação, ter demonstrado que o espaço celeste era – ao contrário do preconizado por Aristóteles - composto por matéria tão banal e imperfeita quanto a matéria terrestre.

<sup>216</sup> Idem à nota 201.

<sup>217</sup> Ibidem.

Foucault estabelece diversos tipos de heterotopias: as de crise (onde nos inserimos quando nossa existência se choca com a sociedade vigente. Exemplo: guetos gays); as de desvio (onde inserimos os indesejados. Exemplo: hospícios); as temporais (locais que existem “fora do tempo”, como museus); as purificadoras (proibidas ao público, salvo permissão, cujo objetivo é purificar e/ou corrigir. Exemplo: prisões, templos); de ilusão (objetos reais que criam mundos alternativos. Exemplo: livros ficcionais, redes sociais virtuais, cinema); de compensação (lugares reais que simulam as condições de outros lugares. Exemplo: zoológicos, estufas, bairros étnicos, colônias).

Dentre todas as categorias heterotópicas apontadas por Foucault, uma nos interessa em especial na presente dissertação, pois é através dela que vislumbro a possibilidade desta “nova forma” a ser assumida pelo homem na medida em que morre e dá lugar a algo novo. Refiro-me à *heterotopia de compensação*.

#### 4.8. Destino: novos Céus e Terras, novos dilemas e perigos

Voltemos, pois, ao mais recente hastear da bandeira do arco-íris. Evocada nos anos 60 do século XX pelo movimento hippie, o estandarte multicolor vem então acompanhado de um novo grande evento envolvendo o Céu. Se antes ele era o lugar da perfeição e do paraíso e se tornou o grande desapontamento e mistério a nos envolver como um manto negro de estrelas assustadoras, é em 1969 que o Céu se torna o lugar para onde podemos ir. Mais um espaço a ocupar.

O arco-íris dos anos 1960 se materializa de dupla maneira: primeiramente, como símbolo de uma nova era onde os desviantes passam a rejeitar quaisquer significações patológicas impetradas contra si: a bandeira hippie; mas também como ponte entre aqui e lá, e o homem pisa num ambiente extraterrestre pela primeira vez, fazendo o caminho inverso: lá vamos nós para o que deveria ser o reino dos deuses. Caminhamos sobre a Lua, preciso limite estabelecido por Aristóteles, fronteira que divide o mundo perfeito supralunar do nosso mundo sublunar. Invadimos o Céu, lançando as sementes para uma muito possível colonização espacial. É verdade que Foucault (2007, p.536) anuncia o fim do homem e, com isso, causa grande estardalhaço nos anos 1960. Declara a morte do homem em 1966 e, ainda que não consiga definir precisamente os eventos que desencadeariam a extinção, aponta seu pressentimento três anos antes de o homem ocupar o espaço improvável da Lua (negritos meus):

...O homem é uma invenção cuja recente data a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente. E talvez o fim próximo. Se estas disposições viessem a desaparecer tal como apareceram, **se, por algum acontecimento de que podemos quando muito pressentir a possibilidade**, mas de que no momento não conhecemos ainda nem a forma nem a promessa, se desvanecessem, como aconteceu, na curva do

século XVIII, com o solo do pensamento clássico – então se pode apostar que o homem se desvaneceria, como, na orla do mar, um rosto de areia.

Sustento que o desaparecimento do homem está atrelado muito provavelmente à colonização espacial, derradeiro movimento que confere os últimos e invencíveis golpes contra a metafísica aristotélico-ptolomaica. Definido primariamente como o mais sagrado dos espaços, o Céu se converte com Galileu em 1609 num lugar banal e, 360 anos depois, tal qual numa volta dada num círculo em que cada ano é um grau, é pontualmente em 1969 – com a ida do homem à Lua<sup>218</sup> - que se possibilita o Céu profanado como um lugar de ocupação. E as naves espaciais são a versão pós-moderna dos navios, apontados por Foucault (1967) como a maior de todas as heterotopias (negritos meus):

...Um navio é um pedaço flutuante de espaço, um lugar sem lugar, que existe por si só, que é fechado sobre si mesmo e que ao mesmo tempo é dado à infinitude do mar. E, de porto em porto, de bordo a bordo, de bordel a bordel, **um navio vai tão longe como uma colônia em busca dos mais preciosos tesouros que se escondem nos jardins**. Perceberemos também que o navio tem sido, na nossa civilização, desde o século dezesseis até aos nossos dias, o maior instrumento de desenvolvimento econômico (ao qual não me referi aqui), e simultaneamente o grande escape da imaginação. **O navio é a heterotopia por excelência. Em civilizações sem barcos, esgotam-se os sonhos**, e a aventura é substituída pela espionagem, os piratas pelas polícias.<sup>219</sup>

As naves, sondas e foguetes, assim como os navios, viabilizam as colonizações. Ainda não realizadas, porém viáveis, as experiências de ocupação das esferas extraterrestres configuram a ousadia máxima que desencadeia em seu rastro o fim do homem e do Humanismo. Quando o escritor e inventor Arthur Clarke (1917-2008) afirma em sua obra ficcional-filosófica “*O Fim da Infância*” (1953) que “...as estrelas não são para o homem” (CLARKE, 2008, p.179), ele não estava defendendo a impossibilidade da conquista estelar. Apontava, antes, para outro fato: para sobreviver no espaço extraterrestre, o homem precisa dar lugar a *outra coisa*.

É bem verdade que eventuais colônias extraterrestres se configurarão em primeiro lugar como heterotopias de compensação: ambientes que tentam emular as condições terrestres, permitindo-nos a sobrevivência. A iniciativa privada lançada em 2012 e intitulada “*Mars One*”<sup>220</sup>, por exemplo, reúne engenheiros, cientistas, astrônomos, biólogos e toda uma pluralidade de profissionais de diversas nações, e até mesmo cientistas que ganharam o

<sup>218</sup> O homem pisou na Lua pela primeira vez em 20 de julho de 1969. Ainda assim, em torno de 11% dos norte-americanos não acreditam ou têm dúvidas de que o homem foi realmente para a Lua, segundo pesquisa realizada pelo Gallup e publicada em 15 de fevereiro de 2011. Disponível em: <http://www.gallup.com/poll/1993/Did-Men-Really-Land-Moon.aspx> Acesso em: 29 jul 2013.

<sup>219</sup> Ibidem à nota 201.

<sup>220</sup> Sítio eletrônico oficial do projeto: <http://mars-one.com/en/>

Prêmio Nobel<sup>221</sup>, anunciou em 2012 a ousada – porém bastante possível – proposta de colonizar o planeta vermelho enviando vinte astronautas voluntários no ano de 2023. O imperativo: ir para não mais voltar, assumindo o fato de que as adversas condições alienígenas incorrerão no encurtamento da vida daqueles que se propuserem a construir a nova civilização extraterrestre.

Inevitáveis as questões éticas, dilemas e perigos que despontam: dispomos do direito de encurtarmos voluntariamente nossas vidas? Estarão estes vinte astronautas investindo numa forma sofisticada de suicídio? Que leis regerão esta nova civilização e a quem ela responde, considerando que a iniciativa é apátrida e apartidária? Temos o direito de tomar posse de outro planeta? Quais questões éticas se delineiam diante da proposta de uma redesignação genética que nos proporcione novos corpos capazes de sobreviver em ambientes alienígenas? E no que diz respeito às possibilidades de um prolongamento indefinido da vida, possibilidades estas que já despontam em nosso horizonte de eventos? Ainda seremos considerados humanos, ou assumiremos nossa condição transumana? Sustento que tais questões constituirão focos fundamentais para a filosofia ética nos próximos duzentos anos e muito provavelmente entrarão na pauta de nossas discussões muito em breve. Para Foucault, todas estas questões dificilmente seriam exaltadas como sumamente boas, mas antes ocultariam dilemas e perigos sobre os quais não deveríamos nos evadir de discutir, principalmente se nos valermos do argumento de que se trata de “mera ficção”.



Figura 45: Fotografia do sítio eletrônico “Mars One”, convocando voluntários para a colonização marciana. Os módulos na foto se propõem a emular o ambiente terrestre, atuando como heterotopias foucaultianas de compensação. Fonte: (SÍTIO ELETRÔNICO OFICIAL “MARS ONE”, 2013).

<sup>221</sup> A exemplo do físico Gerardus Hooft (nascido em 1947), que ganhou o Nobel em 1999 por seu trabalho com física de partículas.

É justamente por soar ficcional que todas as questões acima elencadas têm importância de destaque para o pensamento foucaultiano, imprimindo um despontar da imaginação e uma contínua escolha entre perigos. Para Foucault (1994, p.599), os homens dos séculos XVIII e XIX sonhavam o futuro da humanidade enquanto nós, contemporâneos, sofremos de uma aridez crônica de imaginação política. Ainda temos navios, mas fomos para todos os lugares permitidos pelos oceanos, não há mais muito o que sonhar em termos de aventura do descobrimento. Todavia, no preciso momento em que escrevo esta dissertação, a Astronomia nos aponta novecentos e seis novos mundos descobertos<sup>222</sup> e centenas ocupam a “zona de habitabilidade estelar”<sup>223</sup>, separados de nós pelo oceano escuro do vácuo.

A ficção constitui a oportunidade de sairmos da fábula à qual pertencemos, convertendo-nos nos narradores da história seguinte. Se a fábula é o narrado, a ficção é o que está por narrar. Segundo Foucault (1994, p.506-507), as obras não se definem pelos elementos da fábula, e sim pelos modos ficcionais, pois enquanto as fábulas se situam nos limites das possibilidades míticas das culturas, ou seja, do que passou, a ficção é um *ato de fala*. Diz Foucault (1994, p.236), sobre o problema da ficção (negritos meus):

Com relação ao problema da ficção, para mim, é um problema muito importante; **e me dou conta que nunca escrevi senão ficções**. Não quero dizer com isso que esteja deixando de lado a verdade. Parece-me que existe a possibilidade de fazer trabalhar a ficção na verdade, de induzir efeitos de verdade com um discurso de ficção e de fazer de modo que o discurso de verdade suscite algo que ainda não existe. Então, ‘ficciona’. ‘Ficciona-se’ a história a partir de uma realidade política que a faz verdadeira, ‘ficciona-se’ uma política que ainda não existe a partir de uma verdade histórica.

Configura-se diante de nós pela primeira vez em tantos séculos uma nova aventura de descoberta e ocupação de espaços. A transumanidade desponta no horizonte em seus primeiros ensaios de próteses biônicas e propostas de fusão homem-máquina, inteligência artificial, prolongamento indefinido da vida, evocando incontáveis dilemas éticos que deveriam ser tratados desde já. Para que a filosofia, ao contrário do que nos diz Hegel (apud NICOLA, 2002, p.154), não seja meramente “o que chega tarde demais”. Talvez por isso Foucault rechace a posição de “filósofo” em tantos momentos de sua vida e empreenda uma arqueologia que se esforça em prol do desprendimento das concepções hegelianas. Se a tese hegeliana (apud NICOLA, 2002, p.154 nos diz que: “A filosofia não deve imaginar como o mundo deveria ser, mas limitar-se a explicá-lo. Ela sempre chega depois, quando a

<sup>222</sup> Fonte: <http://exoplanetapp.com> Acesso em: 23 jul 2013.

<sup>223</sup> Exata distância em relação à estrela que permite a existência de água em estado líquido, viabilizando assim a existência da vida conforme a conhecemos.

realidade já se constituiu, assim como a coruja de Minerva só levanta voo no crepúsculo, quando o dia já terminou.” E o próprio Hegel (apud NICOLA, 2002, p.154) escreve:

Mesmo ao dizer algumas palavras sobre a doutrina de como deve ser o mundo, a filosofia sempre chega tarde demais. Enquanto pensamento do mundo, ela aparece pela primeira vez no tempo depois que a realidade completou o seu processo de formação e já está pronta e acabada...

Quando a filosofia pinta em claro-escuro, então um aspecto da vida envelheceu e não se deixa rejuvenescer pelo claro-escuro, mas apenas reconhecer: a coruja de Minerva levanta voo ao cair do crepúsculo.

Então, podemos compreender melhor a importância que Foucault dá à ficção. Não como o estabelecimento de um “dever-ser”, contraditório à sua proposta de programas abertos, mas como um resgate de nossa capacidade de imaginar, sonhar, criar, escapar dos absolutos totalitários, impetrando uma militância infinita, incansável – e perigosa - em prol da diversidade, convertendo-nos em navios, heterotopia suprema que permite o sonho e a aventura.

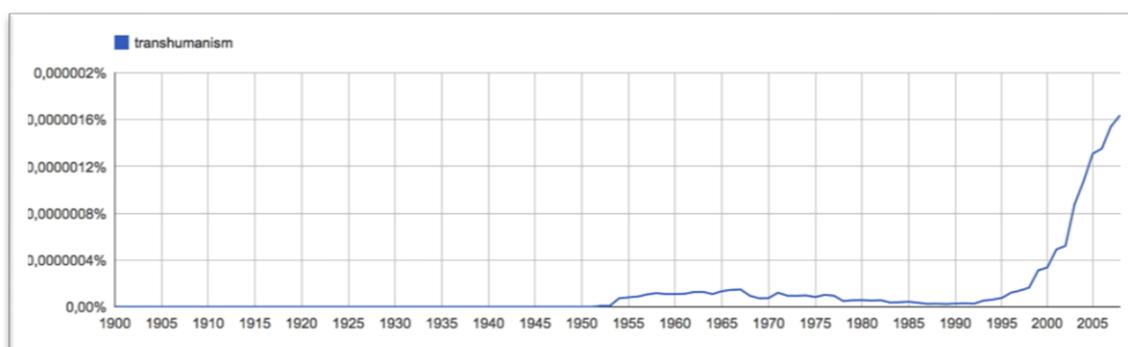


Figura 46: incidência percentual do termo inglês “*transhumanism*” em publicações desde o começo do século XX, até o ano 2008. Termo recém-nascido e de incidência ainda tão baixa que, se comparado a qualquer outro, praticamente desaparece no gráfico. Seu crescimento a partir dos anos 1990, contudo, é exponencial, superando largamente a evolução de qualquer outra expressão destacada nesta dissertação.

A heterotopia de compensação demanda a regulação de práticas disciplinares e técnicas que possibilitam a emulação de ambientes terrestres, e esta é a tarefa dos primeiros astronautas em Marte, os últimos dos humanos e os primeiros marcianos: criar biosferas, mini-representações da Terra capazes de permitir a vida humana no ambiente alienígena<sup>224</sup>. A longo prazo, duas novas possibilidades se descortinam: a terraformação<sup>225</sup>

<sup>224</sup> Assim como, no século XVI, o grande esforço dos colonizadores envolvia replicar, nas Américas, o máximo possível do estilo de vida europeu.

<sup>225</sup> Conversão gradual do ambiente alienígena em algo o mais próximo possível do ambiente terrestre.

de Marte e a redesignação genética<sup>226</sup> do homem numa nova criatura adaptada a um ambiente alienígena, ou seja, nossos próprios corpos convertidos em heterotopias. Todas estas possibilidades implicam dilemas éticos inescapáveis e, se não queremos ser hegelianos, não precisamos esperar que a questão se imponha para só então permitir que a coruja da filosofia enfim decole. Estamos foucaultianamente livres para “ficcionar” e considerar: ao invés da utopia do Céu na Terra preconizada por Thomas Muntzer, temos diante de nós a possibilidade da heterotopia da Terra no Céu. A ocupação do espaço celeste se descortina diante de nós com todos os seus dilemas e perigos<sup>227</sup>.

Tomo aqui Marte como exemplo, não sem alguma ironia: se no mito é o deus da guerra quem fecunda uma mortal e o híbrido humano-divino resultante desta união inaugura a nova civilização conhecida por Roma, a representação astrofísica deste deus está em vias de ser fecundada pelos mortais, fazendo surgir os primeiros não-homens numa nova civilização obrigada à liberdade. Note-se que esta é também uma dissertação sobre Marte, termo presente em todos os capítulos em diversas mutações nominalistas: o *Marte astrológico*, gene celestial abordado por todos os astrólogos da antiguidade como significativo no diagnóstico das sexualidades desviantes; o *Marte mítico*, estuprador de Réia Sílvia e pai da criança exposta que funda uma das mais importantes cidades ocidentais cujo surgimento anuncia: não somos centro do Universo; o *Marte astrofísico*, cuja órbita elíptica estudada por Kepler foi responsável pela ruptura com a ideia aristotélicas de “órbitas circulares perfeitas”; e, por fim, mas não menos importante, o *Marte astronáutico*: um espaço a ocupar, destino de uma nova, dilemática e perigosa transumanidade.

Sim, Foucault está certo em sua profecia, e o homem se desvanece como um rosto de areia diante do avanço das ondas. As mesmas ondas que receberam o falo castrado de Urano, o Céu estrelado. Céu onde tatuamos com agulha e tintas da imaginação os nossos heróis híbridos, monstros e quimeras. Seriam as criaturas fabulosas e míticas a nossa saudade do futuro, do que iremos nos tornar? Serão nossos netos os centauros, homens alados, imortais, monstros sagrados? Seriam as militâncias de diversidade nossos primeiros ensaios rumo a um verdadeiro pluralismo do Homem Cósmico, em oposição à pseudodiversidade preconizada pelo Humanismo eurocêntrico? Desenhemos no Céu o nosso porvir, a nossa próxima etapa, nossos próximos dilemas e perigos? No futuro transumano já vislumbrado no horizonte, carne e silício se fundem na promessa da aliança tecno-orgânica, arco-íris de bites. Vida estendida indefinidamente, entes geneticamente desenhados para a colonização de outros planetas, espalhados pela galáxia e tão profusos

---

<sup>226</sup> Pois mesmo com a eventual terraformação de outro planeta, ele continua a ser alienígena.

<sup>227</sup> Por exemplo: em 2013, o governo chinês anunciou que retomará as viagens espaciais à Lua. É possível que os Estados Unidos deliberem a possibilidade de declarar diversas regiões lunares como “solo norte-americano”.

e distantes que inviabilizam qualquer proposta de uma ética humanista normativa. O humano cede lugar ao transumano e a uma série de problemas éticos cuja concepção é limitada apenas por nossa imaginação, numa supercivilização cujo programa deverá ser mantido sempre em aberto, sempre disponível para a constante reinvenção, conforme propunha Foucault.

Eis a consciência espalhada e esparramada pela galáxia, consciência que há de se esquecer de sua origem humana e, nesta amnésia, liberta-se dos imperativos de outrora e inverte o mito: não é Marte quem fecunda a virgem, não é Urano quem fecunda Gaia, mas o contrário, invadimos o reino dos deuses e os fecundamos, fazendo o Céu estrelado parir mutantes que viajam para todos os cantos, preenchem todos os espaços. Tornam viável o que era antes impossível, fazendo transbordar o antigo Cosmo imutável de tanto devir. Apaga-se o rosto do homem na areia do mar da Terra distante, tornada um pálido ponto azul. E em seu lugar se desenha no Céu estrelado o rosto amorfo, monstruoso, mutante, plural, do híbrido a anunciar: *o futuro me pertence*.

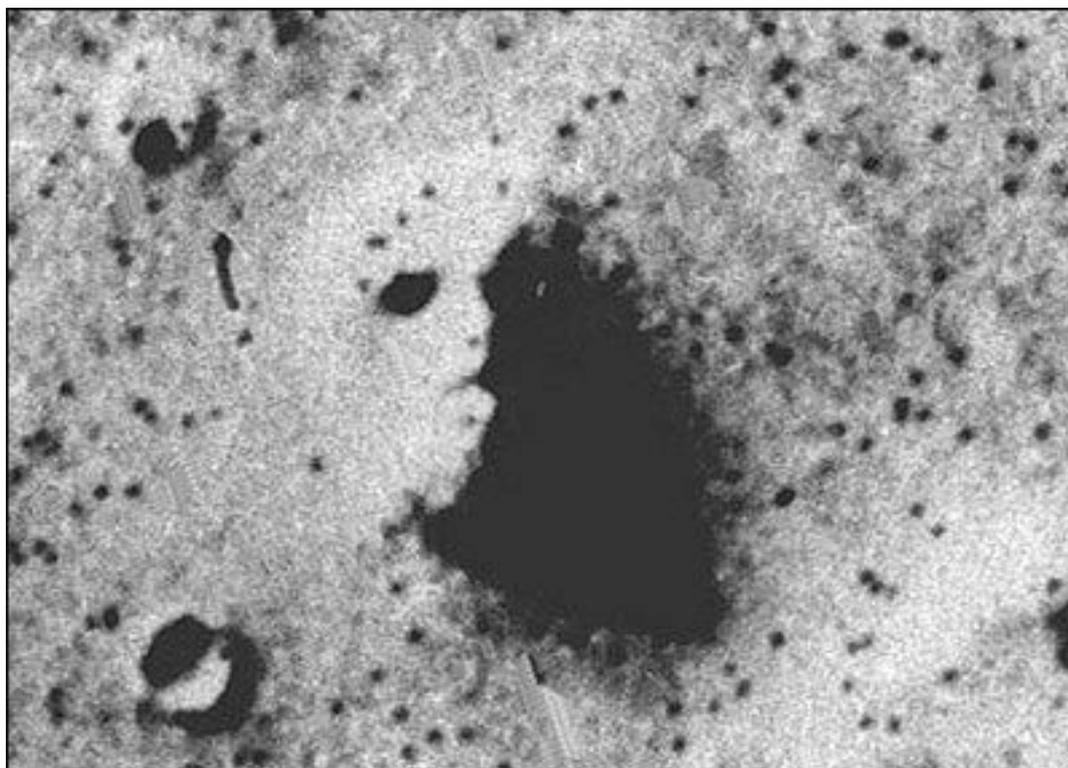


Figura 47: Foto de 1976, tirada pela sonda Viking 1 (NASA), da região conhecida como “*Cydonia Mensae*”, no planeta Marte. A imagem cria a ilusão do rosto do homem desenhado nas areias do planeta vermelho. Fonte: (WIKIPEDIA COMMONS, 2005)

## REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. **As Estrelas Descem à Terra**. Tradução: Pedro Rocha de Oliveira. São Paulo: UNESP, 2008.

AGOSTINHO. **Confissões**. Tradução: Alex Marins. São Paulo: Martins Claret, 2005.

ANDERSON, Carol et. al. **Male Homosexuality: Absence of Linkage to Microsatellite Markers at Xq28**. Disponível em: <<http://www.sciencemag.org/content/284/5414/665>> Acesso em: 22 jul 2013.

ANOMALIA. In: **Universal Etymological English Dictionary and An Interpreter of Hard Words**. Londres: Browne et. al., 1721. Disponível em: <<http://tinyurl.com/m5h2kpl>> Acesso em: 13 abr 2013.

AQUINO, Tomás. **Suma Teológica**. Tradução: Alexandre Corrêa. Porto Alegre: Escola de Teologia São Lourenço de Brindes / Livraria Sulina / Universidade de Caxias do Sul, 1980.

BÍBLIA, Gênesis. Português. **Bíblia sagrada**. Reed. Versão de Anttonio Pereira de Figueiredo. São Paulo: Ed. Da Américas, 1950. Cap. 9, vers. 16.

BITTAR, Eduardo C. B. **Curso de Filosofia Aristotélica**. Barueri: Manole, 2003.

BONATUS, Guido. **Anima Astrologiae**. Tradução: Maria Carlota Machado Mendes. Lisboa: SADALSUUD, 2002.

BORRILLO, Daniel. **Homofobia – História e Crítica de um Preconceito**. Tradução: Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

BOSWELL, John. **Christianity, Sexual Tolerance and Homosexuality**. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

\_\_\_\_\_. **Revolutions, Universals and Sexual Categories**. Disponível em: <<http://tinyurl.com/mpo5bz7>> Acesso em: 23 jul 2013.

\_\_\_\_\_. **Same-Sex Marriages in Premodern Europe**. Oxford and New York: Villard Books, 1994.

CASTRO, Edgardo. **Dicionário de Foucault**. Tradução: Ingrid Muller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

CLARKE, Arthur. **O Fim da Infância**. Tradução: Carlos Angelo. São Paulo: Editora Aleph, 2008.

COPÉRNICO, Nicolau. **As Revoluções dos Orbes Celestes**. Tradução: A. Dias Gomes e Gabriel Domingues. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.

CÍCERO. **On Old Age – On Friendship – On Divination**. Tradução: William Armistead Falconer. Cambridge: Loeb Classical Library, 1923.

DAWKINS, Richard. **O Capelão do Diabo**. Tradução: Rejane Rubino. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

DAWOOD, Khytam; BAILEY, Michael; MARTIN, Nicholas G. **Genetic and Enviromental Influences on Sexual Orientation**. Disponível em: <<http://tinyurl.com/9c3bx42>> Acesso em: 20 mai 2013.

ENGELS, Friedrich. **The Peasant War in Germany**. Disponível em: <<http://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/peasant-war-germany.pdf>> Acesso em: 23 jul 2013.

FAVORO, Antonio. **Galileu Astronomo Secondo Documenti Editi ed Inediti**. Padova: Imprensa do autor, 1881. Disponível em: <<http://tinyurl.com/ke5s5og>> Acesso em: 01 jun 2013.

FOSCARINI, Paolo Antonio. **Lettera sopra l'opinione de' Pittagorici, e del Copernico, della mobilità della terra e stabilità del sole, e del nuovo Pittagorico Sistema del Mondo**. Nápoles: Imprensa do autor, 1615. Disponível em: <<http://tinyurl.com/lwz2xsb>> Acesso em: 13 abr 2013.

FOUCAULT, Michel. **Une Interview: Sexe, Poivre et La Politique de L'identité**. Disponível em: <http://1libertaire.free.fr/MFoucault213.html> Acesso em: 01 jun 2013.

\_\_\_\_\_. **L'Archeologie du Savoir**. Paris: Gallimard, 1984.

\_\_\_\_\_. **An Interview: Sex, Power And The Politics of Identity. The Advocate n° 400**. Tradução: Wanderson Flor do Nascimento. Los Angeles: Here Media, 1984.

\_\_\_\_\_. **De Outros Espaços**. Tradução: Pedro Moura. Disponível em: <[http://www.virose.pt/vector/periferia/foucault\\_pt.html](http://www.virose.pt/vector/periferia/foucault_pt.html)> Acesso em: 16 jul 2013.

\_\_\_\_\_. **História da Sexualidade 1 – A Vontade de Saber**. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

\_\_\_\_\_. **Dits et Écrits I**. Paris: Gallimard, 1994.

\_\_\_\_\_. **Dits et Écrits II**. Paris: Gallimard, 1994.

\_\_\_\_\_. **Dits et Écrits III**. Paris: Gallimard, 1994.

\_\_\_\_\_. **Dits et Écrits IV**. Paris: Gallimard, 1994.

\_\_\_\_\_. **Os Anormais**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. **A Hermenêutica do Sujeito**. Tradução: Márcio Alves da Fonseca; Salma Tannus Michail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. **As Palavras e As Coisas**. Tradução: Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. **A Ordem do Discurso**. Tradução: Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

FREUD, Sigmund. **Três Ensaios Sobre a Teoria da Sexualidade**. Tradução: Paulo Dias Corrêa. Rio de Janeiro: Imago, 2002.

GALILEI, Galileo. **Sidereus Nuncius**. Veneza: 1610. Disponível em:

<<http://www.ousia.it/content/Sezioni/Testi/GalileiSidereusNuncius.pdf>> Acesso em: 13 abr 2013.

GREEN, James N.; POLITO, Ronald. **Frescos Trópicos**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2004.

GROCHOLEWSKI, Zenon. **Sobre os critérios de discernimento vocacional acerca das pessoas com tendências homossexuais e da sua admissão ao Seminário e às Ordens Sacras**. Disponível em: <<http://tinyurl.com/2u86mdn>> Acesso em: 07 jul 2013.

HEATH, Robert. **The British Palladium**. Londres: Impressão do autor, 1749. Disponível em: <<http://tinyurl.com/mxftk9h>> Acesso em: 14 abr 2013.

HELMINIAK, Daniel A. **O Que A Bíblia Realmente Diz Sobre a Homossexualidade**. Tradução: Eduardo Teixeira Nunes. São Paulo: Edições GLS, 1998.

HIPPOCRATES. **Volume I (Ancient Medicine – Airs Waters Places – Epidemics I and III – The Oath – Precepts – Nutriment)**. Tradução: W. H. S. Jones. Cambridge: Loeb Classical Library, 1923.

\_\_\_\_\_. **Volume IV (Nature of Man – Regimen and Health – Humours – Aphorisms – Regimen I – Regimen II – Regimen III – Dreams)**. Tradução: W. H. S. Jones. Cambridge: Loeb Classical Library, 1931.

HOLDEN, James H. **A History of Horoscopic Astrology - From the Babylonian Period to the Modern Age**. Arizona: AFA, 2006.

JOÃO PAULO II. **Exortação Apostólica Pós-Sinodal Ecclesia in America**. Disponível em: <<http://tinyurl.com/mrz9dvo>> Acesso em: 02 jul 2013.

KLAR, J. S. **Excess of counterclockwise scalp hair-whorl rotation in homosexual men**. Journal of Genetics vol. 83, 2004. Disponível em: <[www.ias.ac.in/jgenet/Vol83No3/251.pdf](http://www.ias.ac.in/jgenet/Vol83No3/251.pdf)> Acesso em: 10 jul 2013.

KOIRÉ, Alexandre. **Do Mundo Fechado ao Universo Infinito**. Tradução: Donaldson M. Garschagen. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

KRAMER, Heinrich; SPRENGER, Jacob. **Malleus Malleficarum**. Tradução: Montague Summers. Nova Iorque: Cosimo Classics, 1928.

KUHN, Thomas. **A Estrutura das Revoluções Científicas**. Tradução: Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 2007.

MAGINI, Leonardo. **Astronomy and Calendar in Ancient Rome – The Eclipse Festivals**. Tradução: Jonathan Kevin Wood. Roma: L'Erma, 2001.

MALAFAIA, Silas. "Homossexual pode se tornar Heterossexual". **Gospel Mais**. Disponível em: <<http://tinyurl.com/knnsqox>> Acesso em: 07 jul 2013.

MATERNUS, Julius Firmicus. **Matheseos Libri VIII**. Tradução: Maria Carlota Machado Mendes. Lisboa: SADALSUUD, 2001.

MORA, J. Ferrater. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

MOTT, Luiz. "Por que os homossexuais foram perseguidos pela Inquisição no Brasil?". **Revista de História**. Disponível em: <<http://tinyurl.com/mfxcctm>> Acesso em: 07 jul 2013.

NICOLA, Ubaldo. **Antologia Ilustrada da Filosofia**. São Paulo: Editora Globo, 2005.

ONANIA and ONANISM. In: **Cyclopaedia**. Londres: Innys et. al., 1743. Disponível em: <<http://tinyurl.com/n2tljgo>> Acesso em: 19 jul 2013.

OVÍDIO. **Amores e Arte de Amar**. Tradução: Carlos Ascenso André. São Paulo: Penguin – Companhia das Letras, 2011.

PIO X. **II Catecismo Maggiore di Pio X**. Disponível em: <<http://www.museosanpiox.it/sanpiox/catechismomaggiore/cma5.html>> Acesso em: 01 jul 2013.

PLUTARCO. **The Parallel Lives**. Tradução: John Dryden. Cambridge: Loeb Classical Library, 1914.

PRACONTAL, Michel de. **A Impostura Científica em Dez Lições**. Tradução: Álvaro Lorencini. São Paulo: UNESP, 2002.

PTOLOMEU. **Tetrabiblos**. Tradução: F. E. Robbins. Cambridge: Loeb Classical Library, 1940.

\_\_\_\_\_. **Tetrabiblos**. Tradução: Maria Carlota Machado Mendes. Lisboa: SADALSUUD, 1999.

REYNOLDS, Philip Lyndon. **Same-Sex Unions: What Boswell didn't find**. Disponível em: <<http://www.fordham.edu/halsall/pwh/bosrev-reynolds.asp>> Acesso em: 7 jul 2013.

ROUDINESCO, Elizabeth. **A Família em Desordem**. Tradução: André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

SIDON, Dorotheus de. **Carmen Astrologicum**. Tradução: Maria Carlota Machado Mendes. Lisboa: SADALSUUD, 2002.

SÍTIO ELETRÔNICO G1. **Ahmadinejad é recebido sob protesto nos EUA e diz que no Irã não há gays**. Disponível em: <http://g1.globo.com/Noticias/Mundo/0,,MUL109423-5602.00.html> Acesso em: 23 jul 2013.

VAINFAS, Ronaldo (Org.). **Santo Ofício da Inquisição de Lisboa – Confissões da Bahia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

VAN GENT, Robert H. **Harmonia Macrocosmica**. Colônia: Taschen, 2006.

VARRONIS, M. Terentii. **Antiquitates Rerum Humanorum et Divinarum**. Disponível em: <<http://www.forumromanum.org/literature/antiquitates.html>> Acesso em: 30 jul 2013.

VILLEFRANCHE, J. B. Morin. **Astrologia Galica**. Tradução: Maria Carlota Machado Mendes. Lisboa: SADALSUUD, 2002.

ZAPPERI, Roberto. **El Selvaje Gentilhombre de Tenerife**. Tenerife: Editorial Zech, 2006.