

**Universidade Federal de São Paulo**  
**EFLCH: Departamento de História**  
**Mariana Aguirre Castellani**

**Questões de gênero no *Dicionário da Língua Portuguesa* (1789): transformações  
lexicais, permanências morais e discursos ideológicos em Antonio de Moraes Silva.**

**Guarulhos**  
**2021**

**MARIANA AGUIRRE CASTELLANI**

**Questões de gênero no *Dicionário da Língua Portuguesa* (1789): transformações lexicais, permanências morais e discursos ideológicos em Antonio de Moraes Silva.**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para obtenção do grau em Bacharel e Licenciado em História.

Orientador: Luis Filipe Silverio Lima.

**Guarulhos**

**2021**

CASTELLANI, Mariana Aguirre.

Questões de gênero no Dicionário da Língua Portuguesa (1789): transformações lexicais, permanências morais e discursos ideológicos em Antonio de Moraes Silva. / Mariana Aguirre Castellani. – 2021. – 64f.

Monografia (História). – Guarulhos : Universidade Federal de São Paulo. Escola de Filosofia, Letras e Humanas.

Orientador: Luis Filipe Silverio Lima.

1. Gênero. 2. Língua. 3. Dicionários. 4. Ideologia. 5. Sexualidade. 6. Portugal. 7. Iluminismo.

Na qualidade de titular dos direitos autorais, em consonância com a Lei de direitos autorais nº 9610/98, autorizo a publicação livre e gratuita desse trabalho no Repositório Institucional da UNIFESP ou em outro meio eletrônico da instituição, sem qualquer ressarcimento dos direitos autorais para leitura, impressão e/ou download em meio eletrônico para fins de divulgação intelectual, desde que citada a fonte.

**MARIANA AGUIRRE CASTELLANI**

**Questões de gênero no *Dicionário da Língua Portuguesa* (1789): transformações lexicais, permanências morais e discursos ideológicos em Antonio de Moraes Silva.**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para obtenção do grau em Bacharel e Licenciado em História.

Aprovado em 16 de agosto de 2021.

Profa. Dra. Andréa Slemian

Prof. Dr. Edson Teles

Prof. Dr. Luis Filipe Silverio Lima

## Resumo

Compreendendo os dicionários como objetos discursivos que espelham e atuam ideologicamente (n)as conjunturas em que são produzidos, abordamos o *Dicionário da Língua Portuguesa* (1789), do brasileiro Antonio de Moraes Silva (1755-1824), buscando identificar nas significações que este lexicógrafo opera ao definir sujeitos e comportamentos vinculados às temáticas de gênero e sexualidade posicionamentos políticos concorrentes na sociedade portuguesa ao fim do século XVIII. Por meio da análise de termos evocados pelo vocabulário filosófico moderno (como *natureza*, *homem* e *humanidade*) e dos que selecionamos frente a nossa problemática (mulher, sodomita, machão, efeminado, entre outros) buscamos mapear os discursos “de gênero” comunicados por este instrumento normatizador da língua e dos sentidos que ela veicula, contextualizando seus fundamentos com a bibliografia recente e explorando o diálogo intertextual que estabelece com a literatura portuguesa. Com isso pretendemos constatar diferenças e similaridades entre seus constructos simbólico-discursivos e os que vigem contemporaneamente, de modo a expor o caráter historicamente variável de ideias sobre as quais alicerçamos nossas identidades e relações sociais.

## Resumen

Entendiendo los diccionarios como objetos discursivos que reflejan y actúan ideológicamente (en) los contextos en los que se producen, nos acercamos al *Dicionário da Língua Portuguesa* (1789), del brasileño Antonio de Moraes Silva (1755-1824), buscando identificar, en los “actos de sentido” que este lexicógrafo opera al definir sujetos y comportamientos vinculados a temas de género y sexualidad, posiciones políticas vigentes en la sociedad portuguesa de fines del siglo XVIII. A través del análisis de términos evocados por el vocabulario filosófico moderno (como “natureza”, “homem” y “humanidade”) y aquellos que hemos seleccionado para nuestro problema (“mulher”, “sodomita”, “macho”, “afeminado”, entre otros) buscamos mapear los discursos de “género” comunicados por este instrumento normativo del lenguaje y de los significados que transmite, contextualizando sus fundamentos con la bibliografía reciente y explorando el diálogo intertextual que establece con la literatura portuguesa. Con ello pretendemos verificar las diferencias y similitudes entre sus constructos simbólico-discursivos y los que se encuentran vigentes en la actualidad, con el fin de exponer el carácter históricamente variable de las ideas en las que basamos nuestras identidades y relaciones sociales.

## Sumário

<b>1. Introdução: Nossos "porquês" e "comos"</b> .....	6
<b>2. Capítulo 1: Palavra, ideologia, dicionários e gênero</b> .....	9
<b>3. Capítulo 2: O <i>Dicionário</i> em seus termos</b> .....	18
3.1 Natureza / Universo / Ordem / Sexo .....	22
3.2 Humanidade / Humano / Homem .....	34
3.3 Mulher / Machão / Sodomita / Hermaphrodita .....	41
<b>4. Conclusão</b> .....	55
<b>5. Fontes</b> .....	60
<b>6. Bibliografia</b> .....	61

## Introdução

### Nossos “porquês” e “comos”

Em termos gerais, o que nos move para a realização deste projeto é a percepção de certa carência de reflexão teórica por parte da historiografia no que se refere à utilização de conceitos como *homem* e *mulher*, de seu trato normalizado sem maiores explicações do que representam, o que não ocasionalmente desemboca na essencialização, sobretudo biológica, dos sujeitos e grupos sociais.

Sabemos que o próprio trabalho historiográfico, enquanto material e ferramenta da construção de saberes sobre as sociedades, movimenta a produção e reprodução de operações de interpretação e classificação, orientando a determinadas “leituras” do mundo, ou, lembrando Joan Scott, que a “História é tanto objeto da atenção analítica quanto um método de análise. Vista em conjunto desses dois ângulos, ela oferece um modo de compreensão e uma contribuição ao processo através do qual gênero é produzido”<sup>1</sup>; o que significa que ao utilizar categorias como *homem* e *mulher* de forma meramente descritiva, tomando-os por objetos ou identidades autoevidentes e representativas da universalidade humana, o historiador arrisca-se a reforçar diferenças naturalizadas no presente, pautadas no binarismo sexual normatizador da ordem vigente. E tanto, acreditamos, não se faz por um descuido pessoal, senão pela existência de certa estrutura ideológica excludente que impera secularmente na “linguagem” acadêmica; aliás, na linguagem com que socializamo-nos, de modo geral.

É portanto que na presente pesquisa propomo-nos analisar o *Dicionário da Língua Portuguesa* (Lisboa, 1789), do brasileiro Antônio de Moraes Silva (1755-1824). Pensamos que, sendo o primeiro dicionário monolíngue do português<sup>2</sup>, esta obra representa mudanças sofridas na lexicografia sob o impacto de transformações políticas e culturais que, dado o período, refletem conflitos inerentes ao “processo de ilustração”; a um contexto em que diferentes perspectivas políticas disputavam o futuro e o próprio *sentido* da humanidade e de seus componentes; um em que certos signos e valores foram revisados, outros mantidos, legados até a contemporaneidade através da língua, por exemplo, e de seus instrumentos.

---

<sup>1</sup> SCOTT, Joan W., (1994), apud. SIQUEIRA, Tatiana, *Joan Scott e o papel da história na construção das relações de gênero*. Rev. Ártemis, João Pessoa: UFPB. n.8, pp. 110-118. jun/ 2008, p.111.

<sup>2</sup> NUNES, José Horta. *Dicionários: história, leitura e produção*. Rev. de Letras, Brasília: Universidade Católica de Brasília. v. 3, n.1, pp. 06-21, dez/2010. p. 10.

Tentaremos, então, identificar e contextualizar a partir deste objeto metalinguístico ideias professadas no século XVIII a respeito das temáticas de sexo, gênero e sexualidade - por meio da *análise do discurso* de verbetes relacionados, primeiro, à filosofia política moderna e, depois, a algumas categorias de sujeitos discriminadas por caracteres de “natureza sexual”, buscaremos compreender como as pessoas, seus comportamentos e relacionamentos sociais foram definidos por este instrumento normatizador da língua (e dos sentidos nela inculcados), vinculando os posicionamentos percebidos ao lugar ocupado pelo *Dicionário* e seu autor no contexto político e literário em que se inserem.

Em suma, não pretendemos mais do que demonstrar, pela evidenciação do contexto proposto, que os modos como significamos a realidade são sempre relativos às condições conjunturais em que nos encontramos. Assim, opomo-nos à naturalidade suposta pela ideologia binária cis-heterossexual que atualmente sustenta nossas relações sociais desiguais de gênero na base de “evidências a-históricas” que são elas mesmas, como exibiremos, produtos ideológicos situacionais.

Como texto linguístico de caráter normatizador, o *Dicionário* busca autorizar suas definições lexicais em usos já formulados e aceitos por determinada tradição cultural, especialmente escrita, na qual ele seleciona termos e significados. Portanto, o diálogo textual objetivamente apresentado nas citações e referências indicadas direcionou grandemente o caminho da análise. Para compreender as significações estabelecidas, buscamos entrelaçar a crítica dos verbetes com o estudo bibliográfico sobre Moraes e suas referências, sobre os elementos que explicam, basicamente, sua formação discursiva. Daí que não pré-determinamos rigidamente o corpus lexical abordado - sua constituição se deu ao longo da pesquisa, seguindo em grande parte os caminhos sugeridos pela fonte à problemática que propomos.

Em termos teórico-metodológicos cabe reportar, também, às novas condições tecnológicas que propiciaram o modo como realizamos a análise: a possibilidade de utilizar ferramentas digitais de busca de palavras expandiu enormemente o recorte dos termos selecionados comparando com o que seria se tivéssemos de partir somente daqueles tomados em caráter de verbete<sup>3</sup>. Ao buscar por “mulher”, por exemplo, acessamos não apenas às definições deste signo ou àqueles iniciados pelo mesmo radical, mas todo uso da palavra na

---

<sup>3</sup> Uma situação que imaginamos diferente daquela engendrada pelo uso do *Dicionário* em sua materialidade original.

obra, o que permitiu contactar termos que não cogitaríamos espontaneamente. Isto também explica porque do grande número de vocábulos considerados paralelamente aos que fizemos centrais.

Ainda em carácter de apresentação e também a título de demarcação das condições conjunturais em que nosso estudo se realiza, talvez seja pertinente observar a respeito da limitada extensão de nossa bibliografia que o contexto pandêmico da Covid-19 levou-nos, por uma série de motivos, à dependência de livros, capítulos e artigos disponíveis na internet, dos quais esperamos ter feito bom uso. Além disso, muitas das problemáticas levantadas pela bibliografia acessada são por nós apenas sugeridas como questões relevantes, mas não comportadas em nossos atuais limites de exploração.

Por motivo de organização, para que não interrompêssemos frequentemente a análise da fonte com reflexões teóricas, escolhemos trabalhar separadamente alguns conceitos que fundamentam nossa crítica. Assim, segue em dois capítulos o resultado de nossos esforços.

## Capítulo 1

### Palavra, ideologia, dicionários e gênero.

Começaremos tentando explicar como concebemos e que ligações tecemos entre as noções de palavra, ideologia, gênero e suas imbricações com a linguagem dicionarizada. Não será o objetivo aprofundar tais conceitos, apenas expor os usos que deles fazemos e as referências bibliográficas nas quais fundamentamo-nos ao tomá-los em nossa pesquisa.

No que se refere à *palavra* e sua relação com algumas acepções de *ideologia*, somos grandemente influenciados pelas ideias propostas em *Marxismo e Filosofia da Linguagem*<sup>4</sup>. Consoante a elas, vemos na palavra um *signo ideológico* (ou “de idéias”), uma forma objetiva (neste caso fonética e, eventualmente, gráfica) que remete a outra realidade externa a si, valendo pela capacidade de “representá-la”, simbolizá-la ou substituí-la. Entendemos que ela media a relação dos sujeitos com o meio, construindo este meio, quando emerge dotada de sentidos por *atos de significação*<sup>5</sup> - e que, na verdade, não existe de outro modo, pois uma palavra sem sentido/significado já não é palavra, como qualquer signo sem conteúdo ideológico ou tomado fora de um contexto em que possa ser significado passa à categoria de sinal<sup>6</sup>; o que corresponde a dizer, no que interessa à nossa problemática, que as palavras são produtos de um trabalho intelectual humano e que, enquanto tal, espelham as condições em que ele se realiza<sup>7</sup>.

Mas este trabalho não é operado por um ou cada indivíduo, isoladamente - lemos ainda na referida obra que a especificidade do ideológico “reside, precisamente, no fato de que ele se situa entre indivíduos organizados, sendo o meio de sua comunicação”<sup>8</sup>, do que importa apreendermos que a existência das palavras ocorre apenas em uma estrutura político-social, da qual elas são produto e sobre a qual agem pela disseminação de significados. Mesmo se um significado é estabelecido “individualmente” devemos considerar

---

<sup>4</sup> BAKHTIN, Mikhail (Círculo de Bakhtin). *Marxismo e Filosofia da Linguagem* (1929;1930). 12ª ed. São Paulo: HUCITEC, 2006.

<sup>5</sup> “Expressão da relação do signo, como realidade isolada, com uma outra realidade, por ela substituível, representável, simbolizável” (ibidem p. 50).

<sup>6</sup> Indiretamente, pp.95-96 (especialmente parágrafo 2 da p. 95) da mesma obra.

<sup>7</sup> Tal qual afirma Marina Yaguello em prefácio à edição consultada, as condições de significação, segundo o Círculo, são dadas pela infraestrutura político-econômica que orienta a ideologia (superestrutura que se materializa na linguagem) e que, subentendemos, sofre dela seus reflexos. Assim, as variações na língua estão associadas às variações de base e seus resultados ideológicos, de modo que as palavras refletem o (e refletem-se no) sistema sócio-político operante (ibidem, p.13).

<sup>8</sup> Ibidem, p. 33.

que “a consciência individual é, em si, um fato sócio-ideológico”<sup>9</sup>, que o pensamento é orquestrado por meio de signos que circulam sentidos coletivamente construídos, sem os quais não existe ideologia ou constituição de idéias - daí que a produção de signos, e das palavras enquanto tal, seja um fenômeno sempre interindividual<sup>10</sup>.

Como material do pensamento e de sua comunicação as palavras ocupam, então, um lugar fundamental em nossa experiência de mundo. Por elas operam-se disputas em torno da significação do real, pois a língua pode ser compartilhada, mas se realiza em uma sociedade de classes e grupos sociais distintos, reverberando seus conflitos e interesses; é portanto que podemos tratar as palavras como *signo social*, produto material das ideias histórica e dialeticamente formadas que têm na língua sua concretização. Nesta perspectiva, elas são efeito de ideias em circulação, índices da formação social de discursos; são elas mesmas discursos, modos de agir no mundo, posto que são instrumento de produção e reprodução ideológica. Em suma, compreendemos a língua não como uma ferramenta descritiva, mas como mecanismo criador de uma realidade em constante formação<sup>11</sup>.

Ocorre que a prática de utilização de palavras, à qual recorremos comumente não por interesses metalinguísticos, mas para a instrumentalização ideológica cotidiana, nos leva frequentemente a “esquecer” dos conflitos que envolvem sua significação, de sua historicidade, e adotar perante elas posições discursivas não refletidas. Tanto parece nos permitir “afinar”, *para certos funcionamentos da língua*, o conceito de ideologia<sup>12</sup> - vinculando-lhe à elaboração de ideias, símbolos ou procedimentos simbólicos que não acompanham, por finalidade, uma meta-reflexão sobre si, mas o compartilhamento de discursos que silenciam-se enquanto tal. Neste sentido, Eagleton nos informa que a ideologia

[...] não é primariamente uma questão de “idéias”: é uma estrutura que se impõe a nós sem necessariamente ter de passar pela consciência. Vista psicologicamente, é menos um sistema de doutrinas articuladas que um conjunto de imagens, símbolos e, ocasionalmente, conceitos que “vivem” em um plano inconsciente. Vista sociologicamente, consiste em um leque de

---

<sup>9</sup> Ibidem, p. 33.

<sup>10</sup> Ibidem, p. 44.

<sup>11</sup> BORBA, Rodrigo. *A linguagem importa? Sobre performance, performatividade e peregrinações conceituais*. Cad. Pagu, Campinas: UNICAMP, (43), pp. 441-473, jul-dez/2014.

<sup>12</sup> Pois o que segue é contemplado também pela teoria da linguagem bakhtiniana; o enunciado de Eagleton, na verdade, reelabora esta perspectiva, permitindo complexificar o anteriormente exposto.

práticas materiais ou rituais (votar, saudar, ajoelhar-se etc.) que sempre estão inseridas em instituições materiais.<sup>13</sup>

Com base nisso, cremos poder dizer que o mecanismo de funcionamento da reprodução ideológica é justamente a capacidade de ocultação sistemática das origens humanas e políticas das ideias comunicadas para os próprios sujeitos que as incorporam e fazem circular. Ou seja, que a ideologia atua pela língua, por exemplo, quando conteúdos discursivos, em forma de signos ideológicos/palavras, são emitidos e apreendidos em sua aparência imediata, tomados acriticamente como realidade não discursiva no lugar das coisas a que se referem, sem que questionemos suas origens e usos históricos e aos sujeitos ou instituições enquanto seus produtores. *Nesta acepção*, talvez a língua em si não seja ideológica, e sim instrumento<sup>14</sup> que reverbera certas ideologias, como as que chamamos “de gênero”.

A propósito, sabemos que na mesma obra Eagleton faz uma crítica ao uso generalizado de *ideologia* que permitiria problematizar as relações que tecemos com língua - a saber, nem todo uso das palavras seria *politicamente* ideológico. Segundo ele, um discurso ideológico carrega sempre mais do que aquilo que explicita, ele esconde uma série de enunciados não enunciados - de forma que algumas palavras parecem “esconder menos”, ser menos ideológicas que outras; além disso, o contexto de enunciação deve ser considerado para uma tal classificação dos enunciados. E justamente daí advém nosso interesse em pesquisar a existência (ou inexistência) de discursos de poder em um instrumento do tipo dicionário - um texto que por si mesmo deve nos permitir alargar a compreensão dos “não ditos” de uma palavra com outras, em confronto com as quais pode-se deslindar toda uma estrutura ideológica (de idéias) e, eventualmente, politicamente ideológica.

Também estamos cientes de que com tal acepção de ideologia Eagleton remete àquela em funcionamento na ordem burguesa, tomada de Marx e Engels como “uma condição social específica, na qual as ideias obscurecem a verdadeira natureza das coisas”<sup>15</sup>. Portanto, persistiremos em sua utilização em razão do contexto por nós explorado, um em que na Europa e, talvez mais timidamente em Portugal, o liberalismo burguês então emergente concorria com discursos cultural e institucionalmente “tradicionais” sustentados pelas

---

<sup>13</sup> EAGLETON, Terry *Ideologia. Uma introdução*. (Trad.) VIEIRA, Silvana. BORGES, Luís Carlos. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista: Editora Boitempo, 1997, p. 134.

<sup>14</sup> Ideológico, no sentido bakhtiniano.

<sup>15</sup> Eagleton, op. cit., p.145.

monarquias católicas, refletindo-se em objetos culturais como a língua e suas ferramentas. Neste caso, tratar-se de compreender como, no século XVIII, constituem-se as bases da hegemonia discursiva das classes atualmente dominantes, estas que agem na manutenção e ocultação do sistema político e social que prosperou dos conflitos setecentistas e que reproduzem-no, desde então, através de sua disseminação ideológica por meio de instrumentos como os dicionários - instrumentos estes que se não são invenção burguesa<sup>16</sup>, já no tempo de Moraes mostram-se como ferramentas eficientes na sustentação de seus ideários.

No que respeita a esta fonte, vemo-la como *objeto discursivo* - que é tanto *produto* das relações que os sujeitos estabelecem entre si, com suas instituições e sua língua; quanto *produtor* de determinadas concepções sobre a língua e a sociedade que a manifesta; nos dois vieses, cremos ser possível explorá-la como fonte histórica encarando-a sob o prisma da *análise do discurso*, uma perspectiva de acordo com a qual

o dicionário é visto como um discurso sobre a língua,[...] um espaço de circulação de saberes [...] um instrumento histórico que se constituiu em uma materialidade discursiva e nele é possível “observar os modos de dizer de uma sociedade e os discursos em circulação em certas conjunturas históricas”

17

Assim, se sabemos que por um lado, na perspectiva do leitor, o dicionário é uma forma de discurso polissêmica e polêmica, vez que as definições sumarizadas permitem diferentes nuances de sentido a distintas interpretações e necessidade de aplicação (muitas das quais são explicitadas pelo próprio lexicógrafo em exemplos de uso) e que, portanto, devemos estar atentos aos contextos com que o texto dialoga e às possíveis manipulações situacionais do léxico, discriminando também as interpretações que perigamos introjetar com nossa leitura contemporânea; Por outro, atentando à sua produção, devemos lembrar que esta

---

<sup>16</sup> A propósito, Verdelho afirma que “a lexicografia começou a estruturar-se desde a primeira metade do século XVI, em vários centros humanísticos europeus” e que podemos “recuar a gênese dos dicionários para as escolas medievais de latim”. O autor informa que em Portugal “conservam-se testemunhos manuscritos do *Elementarium* (c.1050) de Papias, que pode ser considerado como o primeiro arquétipo dos dicionários modernos [...] e de outros textos medievais com informação lexicográfica, essencialmente latina, mas que serviram de referência para o aparecimento dos primeiros glossários das línguas modernas”. Em: VERDELHO, Telmo. *Dicionários portugueses: breve história*. In: NUNES, José Horta; PETTER, Margarida. *História do saber lexical e constituição de um léxico brasileiro*. São Paulo: USP / FFLCH/ Humanitas: Pontes, 2002, pp. 15-64. p. 15.

<sup>17</sup> NUNES, op. cit., p.07.

se realiza por um sujeito socialmente situado que, se não inventa, seleciona e oculta termos e significados passíveis de comunicação, legando deliberadamente certa memória sobre a língua e as sociedades. É por isso que na análise dos verbetes buscaremos compreender os discursos lexicais tomando o autor também de modo “pessoalizado”, sem perder de vista a refração do contexto político em seus discursos<sup>18</sup> e na própria forma da obra; uma perspectiva que apoiamos em Silvestre, quando afirma que

O dicionário antigo, além de constituir um exercício de reflexão metalinguística, possui toda uma envolvimento histórica, pois recebe e origina uma tradição, introduz rupturas e inovações e **recolhe** os enunciados num **determinado** contexto social e temporal<sup>19</sup>.

e que

A consideração deste facto tem motivado novas perspectivas de análise, que concebem o dicionário como **um discurso de instituição de uma língua normalizada, em que a selecção das unidades lexicais é um acto linguístico, que é simultaneamente legitimador de um determinado uso.** (grifo nosso)

Vendo sob tal ângulo, não nos parece o caso de descartar tanto o uso mais amplo de *ideologia* quanto o uso político para tratar deste tipo de fonte, principalmente se nela exploramos a temática de gênero.

Pensamos que se a partir da linguística falar em gramática ou gramatização é falar em normatização, no estabelecimento de regras de inteligibilidade em torno do vernáculo, então a materialização de certos significados sobre os sujeitos, corpos, comportamentos e sexualidades em instrumentos como os dicionários parece ligar-se às questões do poder (e da possibilidade) de nomear ou silenciar, de regular os sentidos através dos quais nos relacionamos com o mundo, a propósito do que interessa lembrar o que Moreira chama de caráter performativo e *criativo* da língua. Tomando-a como ação que se promove sobre a realidade, a autora reflete sobre as associações entre nomeação e identidade, e conclui que

Se nomear é designar algo sobre alguma coisa, e isso é informar e distinguir essa coisa das demais de acordo com as suas próprias características, então nomear é um ato de identidade, que

---

<sup>18</sup> Considere-se que a pessoalidade é socialmente formada, como argumentamos acima.

<sup>19</sup> SILVESTRE, João Paulo. *Bluteau e as Origens da Lexicografia Moderna*. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 2008, (coleção Filologia Portuguesa). p.11

promove a identidade. Nomear separa através da diferenciação uma coisa da outra, separa e difere os seres, estados de coisas. E cria a identidade.<sup>20</sup>

De modo que podemos ver os dicionários como mecanismos de discriminação e classificação das “coisas que existem” para uma sociedade, classificação esta que não é descrição, mas criação de uma memória que dissemina determinados valores sobre os objetos e sujeitos; que opera também em sua exclusão, “desclassificando” certas categorias que não se enquadram nos padrões sociais de compreensão adotados pelo discurso linguístico.

Sendo este o cerne de problemáticas centrais no debate social e político sobre a língua em nossos dias<sup>21</sup> e a justificativa base de nossa epistemologia, atenhamo-nos, por fim, na questão do gênero e na urgência de sua discussão.

No cenário político atual, ao lado do “marxismo cultural” e da “ditadura gayzista”, a “ideologia de gênero”<sup>22</sup> tem aparecido como mais uma personagem vilanesca que grupos conservadores, nacional e internacionalmente, se arrogam o papel de combater. No Brasil, agentes públicos defensores do Projeto Escola Sem Partido, por exemplo, professam cotidianamente discursos essencialistas que advogam pelo controle político e social dos corpos e das subjetividades; eles vinculam tentativas de desnaturalização das representações sociais dicotomizadas de sexo-gênero a ataques à ordem familiar, à moral e aos “bons costumes”, contra o que vociferam “meninos vestem azul e meninas vestem rosa!”<sup>23</sup>.

Atentando brevemente para a história deste estereótipo podemos compreender como as próprias identidades hoje ditas cis-gêneros, tão naturalizadas enquanto “homem” e “mulher”, com suas características concorrentes masculinas e femininas, não passam de

---

<sup>20</sup> MOREIRA, Thami Amarilis Straiotto. *Ato de nomear - da construção das categorias de gênero até a abjeção*. Congresso Nacional de Linguística e Filologia (anais do congresso). Goiania: UFG. v.16 n. 4, t. 4, pp. 2914-2926, ago/2010. p. 2916.

<sup>21</sup> Vide os debates públicos com relação a adoção de linguagens neutras e usos inclusivos da língua, expresso em iniciativas como a do Museu da Língua Portuguesa, que em publicação recente adotou termo a-gênero ([Museu da Língua Portuguesa é reaberto com defesa da linguagem neutra](#)); do Governo Estadual do Rio Grande do Sul, que criou o *Manual para uso não sexista da linguagem* em fomento à adoção de linguagens inclusivas do gênero feminino nas repartições públicas; e do próprio MEC que, em 2018, deu visibilidade ao dialeto pajubá em uma questão do Exame Nacional do Ensino Médio, polêmica recentemente retomada pelo Governo Federal ([Ministro da Educação diz que Enem não terá questões de 'cunho ideológico'](#)), representando um reacionarismo que lêmos também em [Em ao menos 14 estados, Bolsonaro quer proibir uso de linguagem neutra nas escolas](#); e, internacionalmente, em [Governo Macron proíbe uso de gramática igualitária em documentos oficiais](#).

<sup>22</sup> Caráter político que grupos da direita "tradicionalista" destacam em movimentos progressistas ao passo que advogam sua própria “neutralidade ideológica”, dado que defendem apenas a manutenção da “ordem natural”.

<sup>23</sup> A título de exemplo, ver: [Em vídeo, Damares diz que 'nova era' começou: 'meninos vestem azul e meninas vestem rosa'](#).

elaborações ideais que podemos apontar, *aproveitando-nos do mesmo discurso*, na historicidade da sexualização do código de cores: bastaria lembrar, conforme o sociólogo Michael Kimmel<sup>24</sup>, que até o fim da primeira guerra mundial meninos e meninas norte-americanos vestiam-se de forma bastante semelhante, sendo apenas a partir daí que se conformam padrões estéticos para vestimentas ou brinquedos em que têm-se uma cor para cada sexo-gênero. À época, tons de rosa e vermelho, hoje já “feminizados”, eram entendidos como cores *fortes e vibrantes*, relacionando-se à masculinidade, enquanto o azul “do céu” se aproximaria mais do “ânimo” das mulheres - tranquilo e pacífico.

A inversão relacional que se percebe em comparação com os constructos simbólico-discursivos atuais permite ilustrar que esta e outras construções históricas são, justamente, construídas. E se ao que parece, para a mentalidade conservadora, romper deste modo com a lógica “natural” seria transmitir a ideia de que “homens e mulheres biológicos” poderiam não ser “homens e mulheres culturais” - no que, para nós, estão absolutamente certos - gostaríamos de ir mais longe e dizer que nossos próprios sexos poderiam não ser “masculinos” ou “femininos”, pois mesmo os corpos e as diferenças percebidas entre eles não são mais do que produtos discursivos.

Considerando autores como Judith Butler<sup>25</sup> e Thomas Laqueur<sup>26</sup> temos diferentes argumentações que expõem a inaturalidade de nossa percepção sobre o corpo em seu caráter sexuado (e binariamente sexuado). Segundo eles, a esta interpretação precederiam mecanismos ideológicos de significação que, embasados já na noção de diferença social, orientam-nos para certa percepção gendrada de nossa constituição biológica. Laqueur explora, neste viés, o discurso médico e conclui que este campo do saber (como, talvez, quaisquer outros) teria sido condicionado ao longo da história ocidental por orientações políticas e sociais que requereram e produziram fundamento científico para a perpetuação das relações de poder antepostas - o sexo e a percepção da diferença sexual, nesta perspectiva, não seriam pré-discursivos e sim produtos de um discurso ideológico de gênero<sup>27</sup>. Isso se

---

<sup>24</sup> KIMMEL, Michael, *Manhood in America: A Cultural History* (1997), apud. HODGE, Jarrah. *The History of Pink for Girls and Blue for Boys*. Gender Focus: Canadá, 2010. (publicação digital) Disponível em: <[The History of Pink for Girls and Blue for Boys](#)>. Acesso em: 30.07.2021.

<sup>25</sup> BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. (Trad.) AGUIAR, Renato. 20<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020 (01); \_\_\_\_\_, *Corpos que Importam. Os limites discursivos do sexo*. (Trad.) DAMINELLI, Verônica Daminelli. FRANÇOLI, Daniel Yago. São Paulo: N-1 edições, 2020 (02).

<sup>26</sup> LAQUEUR, Thomas Walter. *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. (Trad.) WHATELY, Vera. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

<sup>27</sup> Este autor mostra, a propósito, que o modelo sexual hoje vigente (o da diferença binária) é uma construção de fins da era moderna. Até o século XVIII teria imperado a noção de um único tipo de anatomia sexual (a

sexo e gênero forem compreendidos como coisas distintas, com o que discorda Butler ao dizer que

Se o caráter imutável do sexo é contestável, talvez o próprio construto chamado “sexo” seja tão culturalmente construído quanto o gênero; a rigor, talvez o sexo sempre tenha sido o gênero, de tal forma que a distinção entre sexo e gênero revela-se absolutamente nenhuma<sup>28</sup>

A este propósito, a autora chama de *matriz heterossexual de inteligibilidade* ao sistema interpretativo que opera a associação linear entre corpo (ou sexo), gênero, práticas e desejos sexuais, um esquema que parece valer tanto para a atualidade quanto, com diferentes manifestações, para o contexto que analisamos. Segundo ela, a fixação desta linearidade como padrão de coerência mantém normas sociais de inteligibilidade das quais dependem a “viabilidade de nossa identidade”<sup>29</sup>, de modo que os elementos que constituem sexuadamente nossa própria subjetividade e nossa organização social são culturalmente estabelecidos de forma a validar ou excluir determinadas possibilidades de ser e estar no mundo - a nítida relação que isto sugere com as perspectivas por que expusemos a linguagem são exploradas também por Butler, que toma ao sistema sexo-gênero em termos de “gramática”.

Em uma perspectiva queer<sup>30</sup>, os papéis, estereótipos ou identidades sexuais e de gênero são compreendidos como *construções sociais* incorporadas pelos sujeitos em rituais cotidianos de repetição e transformação comportamentais (algo próximo ao que Bourdieu chama de *habitus* e, Eagleton, de ideologia). O gênero seria, em suma, uma situação performativa regularmente introjetada; mulher e homem, “personagens” - longe de serem os originais copiados por drag queens, gays afeminados e mulheres macho, seriam eles mesmos a repetição de comportamentos significados em nossa ótica ocidental pelos signos da

---

masculina), também presente em mulheres mas de maneira “invertida” e “imperfeita”, havendo, então, um sexo e dois gêneros.

<sup>28</sup> BUTLER, 2020 (01), p.27.

<sup>29</sup> BUTLER, 2020 (02), pp.15-20.

<sup>30</sup> A genealogia mais comum da teoria queer vincula este campo às produções norte-americanas emergentes nos anos 1990 a partir de autores como a já citada Judith Butler, mas muitos teóricos, especialmente da corrente Queer of Colors, destacam a obra *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, de Glória Anzaldúa (1987) como pioneira na área, evidenciando que não apenas as identidades sexuais e de gênero, mas suas intersecções com preceitos de raça, classe, nacionalidade, etc, produzem sujeitos multifacetados que experimentam os efeitos dessas categorias entrelaçadamente em relações de poder e subjetivação das mais diversas e irredutíveis a quaisquer delas [categorias].

masculinidade e feminilidade. Ou seja, quando se trata de gênero nós somos porque disseram que somos (como o médico, ao nascermos) e porque desde então agimos como tal.

Sendo uma ação pragmática situada no presente, o gênero não pode ser uma essência nem atrelar-se à uma verdade biológica imutável. E é por isso que mesmo se em nossa ordem social estes rituais estruturalmente *regulados*<sup>31</sup> seguem um padrão que privilegia a reprodução ideológica das posturas cisgênero e heterossexuais, ainda assim persiste em contraposição a ela “uma considerável parcela de pessoas que prefere ficar nos trânsitos e/ou nas margens”<sup>32</sup>, expondo-nos a artificialidade de nossas certezas construídas. Uma “escolha” que implica lidar com a estigmatização e as forças de abjeção<sup>33</sup> que operam cotidianamente em nossos atos e meios de comunicação, com a dificuldade de construir identidades positivas frente à hegemonia dos signos pejorativos que referenciam certas subjetividades.

É à luz deste confronto pela própria existência que nos interessa compreender como um saber metalinguístico expresso no *Dicionário*, se enreda no que entendemos enquanto “ideologia de gênero”. Neste sentido, o estudo das palavras que se referem a sujeitos e comportamentos vistos “sexuadamente” não se move por mera curiosidade sobre a nomeação das coisas em determinada cultura, mas sim pela importância de se compreender as dinâmicas de poder que operam historicamente na produção e transformação da estrutura político-social em que as ideias de sexo-gênero se originam.

Assim, como o plano político exhibe-se nos verbetes e enunciados de Moraes acerca do sexo-gênero? Trata-se de localizar, neste caso, a natureza social da forma e conteúdo da obra por nós analisada, ou seja, de compreender como a realidade político-social deste contexto se liga aos instrumentos e signos que foram utilizados para se referir à esfera sexual de nossa existência, definindo-a e definindo-nos.

---

<sup>31</sup>Lembrando que “a regulação não é necessariamente aquilo que coloca um limite à performatividade; a regulação é, ao contrário, aquilo que impele e sustenta a performatividade”. Butler (1993) [(02) na edição em inglês], apud BORBA, *op. cit.*, p.446.

<sup>32</sup> BANDEIRA, Arkley Marques. *A Teoria Queer em uma perspectiva brasileira: escritos para tempos de incerteza*. Rev. Arqueologia Pública. Campinas: UNICAMP, 13, n. 1 (22), pp. 34-53, jul. 2019, p. 06.

<sup>33</sup> Sobre a inviabilização de certas experiências de *ser* como “exterioridade constitutiva” dos sujeitos inteligíveis, Butler elucida que “o abjeto designa aqui precisamente aquelas zonas “não vivíveis” e inabitáveis da vida social que, não obstante, são densamente povoadas por aqueles que não alcançam o estatuto de sujeito, mas cujo viver sob o signo do inabitável é necessário para circunscrever o domínio do sujeito. (2020 [02] p.18).

## Capítulo 2

### O Dicionário em seus termos

Conhecido também por “o Moraes”, a título da autoridade conferida a seu autor, o *Dicionário da Língua Portuguesa*, de Antonio de Moraes Silva, se não foi uma obra de grande sucesso editorial - por contar com dez edições ao longo de quase dois séculos, de 1789 à 1959 - foi uma que adquiriu notável prestígio entre seus pares lexicógrafos, visto que o autor participa apenas até a terceira edição (1823), sendo seu nome retomado e divulgado sucessivamente por uma série de editores e revisores. Desde a primeira publicação passou a servir de referência e modelo para a tradição lexicográfica portuguesa e em sua forma geral destaca-se a semelhança com os dicionários que conhecemos atualmente, de modo que podemos pensar, como Telmo Verdelho, que o *Dicionário* de Moraes ajudou a fixar as bases da lexicografia moderna<sup>34</sup>.

Conquanto seu caráter modelar ou inovador não apague a história que carrega “atrás” de si - evidenciada pelo fato reconhecido em capa nas duas primeiras edições de ser esta obra a reformulação do *Vocabulário Portuguez-Latino* (1712-1728) do padre Rafael Bluteau, dito modestamente “reformado e acrescentado” em 1789 (1º edição)<sup>35</sup> e “emendado e muito acrescentado” em 1813 (2º edição), algumas diferenças formais e discursivas que se apresentam entre estes textos e seus contextos de produção devem ser consideradas para que se compreenda a novidade representada pelo Moraes. Segundo nos informa Silvestre, na Portugal de Bluteau

não há notícia do interesse por um dicionário monolíngue, não só pelo peso que a cultura e a língua clássicas tinham na educação da nobreza portuguesa e no ensino em geral, mas também pelo desejo de apresentar, à Europa culta, o português como justo herdeiro do latim<sup>36</sup>.

A propósito, visualizamos na obra do teatino uma longa dedicatória ao rei D. João V (“XXI dos Reys naturaes de Portugal”), que a teria financiado. Sabemos que é elaborada em 8 grandes tomos e dois suplementos carregados de longos artigos e ricamente ornamentados,

---

<sup>34</sup> VERDELHO, Telmo. *O Dicionário de Moraes Silva e o início da lexicografia moderna*. In: História da língua e história da gramática (atas do encontro). Braga: Universidade do Minho / ILCH. pp. 473-490, 2003.

<sup>35</sup> A qual utilizamos nesta análise.

<sup>36</sup> SILVESTRE, op. cit., p. 08.

como mandaria a estética barroca portuguesa de então, figurando como “reflexo da grandeza e da cultura humanística [deste monarca]. Tal como outros monumentos que mandou erigir, converte-se em objecto simbólico" da intelectualidade cortesã<sup>37</sup>.

Já Moraes encerra sua obra em dois sintéticos volumes publicados em caráter independente pela oficina tipográfica de Simão Thaddeo Ferreira, e nele há remissão direta à Coroa apenas em uma curta dedicatória ao príncipe João (posteriormente, Rei João VI) que nem mesmo é escrita pelo autor, mas por “Borel, Borel e Companhia”, loja autorizada pela Mesa Censória à venda do livro. Em viés mais nitidamente nacional (ou, ao menos, despersonalizado no que tange à representatividade da nação pela monarquia), Moraes identifica no prólogo da obra a riqueza da língua como “balança do progresso das nações”<sup>38</sup>, e não parece ser outra a razão do trabalho intelectual que realiza no *Dicionário* - a comprovação e difusão da fortuna cultural e literária propriamente lusitana frente às demais nações da Europa.

Não que tanto representasse um “fechamento intelectual” de Moraes, e não sugerimos que *Vocabulário* e *Dicionário* contrastassem absolutamente em suas funções - pelo contrário, ambos teriam atuado na inserção de Portugal no circuito das ideias debatidas internacionalmente. Especialmente no que se refere ao campo da língua, ao longo de todo o século XVIII discute-se a existência de princípios básicos *universais* assentados em categorias lógicas<sup>39</sup> que fundamentariam variações locais, o que já transparece já em Bluteau; mas apenas no *Dicionário* este cenário reflete uma gramatização própria do português, em um fortalecimento do vernáculo que parece fixar a posição da língua menos enquanto herdeira do latim, mas enquanto portadora de uma estrutura própria fundada na racionalidade linguística comum aos padrões modernos europeus.

Com ele vê-se, enfim, o fortalecimento da ideia de autonomização nacional com relação à tradição clássica (visa-se, na verdade, o “futuro”, demonstrar que Portugal possui as qualidades para inserir-se na trilha do *progresso*); a assumpção de uma identidade pátria que, se já era timidamente sugerida pelo Vocabulário, efetiva-se com o abandono total da referência latina, matriz de uma identidade comum europeia<sup>40</sup>. Enfim, ao menos no campo da

---

<sup>37</sup> Ibidem, p. 10.

<sup>38</sup> V. 1, p. 03.

<sup>39</sup> ARAÚJO, Ana Cristina. *A cultura das luzes em Portugal: temas e problemas*. Lisboa: Livros Horizonte, 2003, p.36

<sup>40</sup> Não pretendemos sugerir que o fortalecimento das identidades nacionais significaram uma ruptura com os elementos que marcaram (e marcam) a ideia de Europa, como a cristandade e as raízes clássicas, mas que houve,

língua, Moraes reforça a ideia de uma Portugal independente, talvez como projeção de um desejo político corrente no Império frente às suas difíceis relações internacionais<sup>41</sup>.

Assim, parece que poderíamos tomar o *Dicionário* de duas maneiras: enquanto parte da tradição portuguesa de autorização lexical pré-oitocentos, considerando-o mesmo a *recopilação* do *Vocabulário*; e/ou como a peça inaugural de uma nova convenção lexicográfica e gramatical que se estenderia de fins do século XVIII à, pelo menos, o século XX<sup>42</sup>. Segundo Verdelho, as mudanças feitas no *Vocabulário* de Bluteau teriam-no descaracterizado de tal forma que o *Dicionário* seria obra nova e diversa daquela, inédita enquanto o primeiro monolíngue moderno do português<sup>43</sup>. É por isso que nos permitimos tomar ao Moraes como obra destacada da que a origina.

O *Dicionário da Língua Portuguesa* situa-se em uma realidade de intensas transformações políticas, econômicas e culturais manifestas internacionalmente na Europa. Neste contexto, que convencionou-se chamar Iluminismo ou Ilustração, ocorreram modulações no campo das idéias que resultaram em movimentos também na língua, mesmo porque alteraram-se os esquemas ideológicos de significação; Mas para além do conteúdo enunciado nos discursos lexicais que analisaremos, conforme Araújo, “pode dizer-se que os estudos gramaticais e lexicográficos se desenvolveram em conexão estreita com a lógica,<sup>44</sup> não sendo portanto alheios à problemática filosófica”, e logo houve perceptíveis impactos do contexto na própria forma dos instrumentos linguísticos. O *Dicionário* é publicado sob o reinado de Dona Maria I (1777-1816), que sabemos resistente às noções de progresso intelectual correntes na Europa iluminista<sup>45</sup>, mas reforça, face ao fechamento cultural do Estado, um alinhamento com as ideias propostas pela filosofia racionalista, demonstrado não tanto no conteúdo discursivo, mas em enunciados sintéticos e ordenados, gramaticalmente sistematizados e pouco afeitos às digressões retóricas percebidas em Bluteau.

---

neste momento, sua reelaboração em conciliação com novas ideias políticas. A propósito, vimos GOMES, Josué Pinharanda. *A alma cristã da Europa*. Rev. Theologica. Braga: Universidade Católica Portuguesa. v. 39, n. 2, pp. 269-299, jun. 2004.

<sup>41</sup>OLIVEIRA, Ricardo de. *As metamorfoses do império e os problemas da monarquia portuguesa na primeira metade do século XVIII*. Rev. Varia História. Belo Horizonte: UFMG, v. 26, n. 43, pp. 109-129, jan/jun 2010.

<sup>42</sup>VERDELHO, 2003, pp. 11-12 (do pdf, que isoladamente não é numerado).

<sup>43</sup>Acerca das alterações, o autor estima que tenha “sido aproveitada cerca de 30% da informação do texto do *Vocabulário*”, que, uma vez revisada, chegaria a 5%.

<sup>44</sup>ARAÚJO, op. cit., p.36.

<sup>45</sup>NOVINSKI, Anita. *Estudantes brasileiros “afrancesados” da Universidade de Coimbra. A perseguição de Antônio de Morais Silva (1779-1806)*. In: *A Revolução Francesa e seu impacto na América Latina*. COGGIOLA, Osvaldo (org). São Paulo: Nova Stella: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília, DF: CNPq, 1990, p. 359.

Cabe justificar, a propósito, a atenção que damos em alguns momentos a pormenores formais que tomamos como possivelmente discursivos: Moraes, como gramático, lexicógrafo e também filósofo, construiu uma metalinguagem relacionada à precisão e à “clareza” do enunciado, daí que algumas escolhas que refletem em ambiguidades de interpretação nos levem a questionar por que um discurso não foi mais direto (em termos mesmo da ordem do discurso) como poderia. Não que ele tenha entrado radicalmente na querela da *ordem do discurso*, sobre a qual “posicionava-se sem posicionar” justificando o discurso indireto pela *ordem natural* de qualquer enunciado (fundamentado na ordem natural e relacional do pensamento, da linguagem e do conhecimento), mas talvez seja justamente a falta de uma definição auto-identificada pelo autor nesta e outras problemáticas atinentes ao debate linguístico-filosófico setecentista que torna interessante tentar captar também nos aspectos formais utilizados suas posições<sup>46</sup>.

Dentre os campos em transformação em Portugal e Europa com reverberações perceptíveis na lexicografia e no Dicionário em análise, Verdelho permite destacar as reformas nos “métodos de ensino”, com a escolarização da língua; a mudança dos cânones literários (em um movimento em que “a escrita ornamentada e hipotática da oratória da tradição latina é substituída pela parataxe, pela ordem direta e pela coloquialidade romântica”<sup>47</sup>); a ampliação dos campo de atuação pública da língua, que ensejam sua politização; e o processo de “autonomização nacional” em Portugal (com relação ao latim) mas também no Brasil; bem como, pensaríamos em acrescentar, o desenvolvimento generalizado de um cientificismo que refletiria na intensificação da sistematização gramatical. Contudo, ao nos informar acerca desta efervescência transformadora internacionalmente em curso, Anita Novinski sugere reduzir as expectativas quanto aos efeitos deste contexto para as ideias na Portugal de fins do século XVIII. Segundo ela

Apesar dos esforços de modernização empreendidos pelo Marquês de Pombal, apesar das reformas a que submeteu a Universidade de Coimbra, introduzindo programas científicos, apesar da mudança do regimento da Inquisição, que afinal só aconteceu três anos antes do fim de seu governo, a reforma religiosa não foi aceita e o catolicismo, que já havia perdido seu prestígio em tantos círculos eruditos europeus, dominava ainda em todo o império português, [...]. A Mesa Censória proíbe Spinoza, Hobbes, Voltaire,

---

<sup>46</sup> GONÇALVES, Filomena. *Iluminismo e pensamento linguístico em Portugal: o exemplo das gramáticas filosóficas*. VII Congrès de Linguística General (atas do congresso), pp. 146-164. Barcelona, 2006.

<sup>47</sup> VERDELHO, op. cit, p. 01 (do pdf).

Locke, Diderot e tantos outros. As novas concepções do mundo, o racionalismo, deísmo, materialismo, naturalismo, eram punidos como crimes pelo Santo Ofício. Da França vinha a mais pernicioso influência, e o termo afrancesado é utilizado para simbolizar os portugueses infiéis à pátria e a Deus.<sup>48</sup>

De acordo com esta autora, pode-se considerar que em Portugal a recepção ao movimento de “liberalização” teria desencadeado, reacionariamente, um dos momentos de maior perseguição às idéias anti-ortodoxas representadas pelos ditos “estrangeirados” e pelos dissidentes locais dos princípios tradicionalistas da monarquia católica. E pensamos que o oposto é também verdadeiro, que o acirramento da atuação dos mecanismos de controle social levaram, no caso de Moraes e tantos outros, a uma reação dissidente e contestatória quanto às instituições eclesiásticas que vigoravam com o respaldo do Estado.

É devido a esta problemática - da disputa entre ideários “conservadores” e “modernos” - que começaremos tentando compreender algo da sociedade portuguesa do setecentos e do funcionamento do sistema social e sexual deste contexto, ou de sua representação por Moraes, partindo de assuntos amplos como a natureza, o universo e o sexo. Seguindo neste objetivo, tomaremos também o eixo lexical humanidade / humano / homem, buscando identificar criticamente a valoração e a relação das idéias de homem enquanto referente da universalidade e enquanto ser singular; para então avançar nos discursos do *Dicionário* que versam sobre os sujeitos que espelham (homem singular e, com limites, mulher) e os que desviam (sodomitas, hermaphroditas, machoas, etc) dos padrões comportamentais de sexo-gênero social e lexicalmente estabelecidos.

- Natureza / Universo / Sexo

Partamos para tanto da *natureza*<sup>49</sup>, palavra fundamental no léxico setecentista e em toda a retórica de Moraes acerca dos seres em suas dimensões física, espiritual e social. Lemos na entrada correlata que ela carrega a ideia de uma totalidade, é “o Universo”, o que abarca “todas as coisas *criadas*” - que não existem per se, mas são produto de alguma espécie de criador. O autor recorre à teologia ao dizer que a natureza é obra de Deus, mas é interessante notar o uso que faz da “*verbi gratia*” em “v.g. Deus he o autor da natureza” - o

---

<sup>48</sup> NOVINSKI, op. cit. pp. 358-359.

<sup>49</sup> V. 2, p. 110.

“criador” aparece como uma breve alusão, a título mesmo de exemplo. É em *universo*<sup>50</sup> que temos objetivamente “tudo que he creado por Deus”, enquanto uma definição.

Segue-se “a ordem da natureza; estudar no grande livro da natureza”, proposições que talvez reforcem a ideia de que se estabelece uma relativa embora tímida autonomia entre criador e criação indiciada pela forma do enunciado observada acima - a natureza não figura como algo incompreensível, situação dada por uma vontade divina inquestionável a ser simplesmente aceite; seria, sim, um sistema pré-determinado, criado por Deus, mas que possui uma lógica a ser desvendada, como a de um grande livro que se apresentaria para o estudioso como fonte de conhecimentos.

Tal parece ser uma linha de raciocínio que não abandona a teologia, mas a secundariza (ou nubla, obnubila) ao construir sobre fundamentos empíricos, observáveis, os sentidos da natureza-Universo. Vemos que o “Criador” é praticamente suprimido no discurso, prevalecendo a ideia de “razão” enquanto a base que regula a ordem universal e o saber sobre ela - razão que podemos tomar, entre outras acepções, como “o discurso fundado, no que o entendimento alcança pelos meios naturaes, e **sem revelação**”<sup>51</sup> (grifo nosso). Talvez pudéssemos adiantar daí um confronto direto à teologia revelada, mas, de modo geral, o enunciado pouco se atém ao tema religioso. Em suma, Deus ainda é dito responsável pelo estabelecimento desta natureza-sistema (que contempla, ela própria, ao homem com a razão), mas a ordem estabelecida funcionaria e poderia ser conhecida de modo relativamente independente em relação ao providencialismo divino, sendo a própria Providência sujeita a certa racionalização<sup>52</sup>.

Até aqui, portanto, Moraes parece parcialmente alinhado às transformações filosóficas que operavam o iluminismo. Neste contexto, segundo Anita Novinski,

Os filósofos e pensadores do século XVIII puseram em causa a religião e a organização política. Procedeu-se a uma revisão de todos os valores, e a felicidade deixa de ser uma promessa de salvação para se tornar um objetivo presente. A religião - todas as religiões - sofre seu ataque, e os milagres, a Revelação, os dogmas, são golpeados pela Razão. A única creça: o Racional. Nas pegadas de Spinoza, **procura-se reduzir o divino ao**

---

<sup>50</sup> V. 2, p. 502.

<sup>51</sup> V. 2, p. 288.

<sup>52</sup> Na medida em que a natureza - criada por Deus - o é.

**natural - contra a Igreja, contra a classe eclesiástica e contra a moral cristã.**<sup>53</sup> (grifo nosso)

E cremos que uma tal interpretação é condizente não apenas com o contexto europeu de “cientificização” e “descristianização” paulatina das ideias - que, como dissemos, foi talvez mais lenta em Portugal, onde apenas em fins do XVIII vê-se o enfraquecimento do domínio cultural da doutrina católica - mas também com o perfil pessoal de nosso lexicógrafo. Moraes teria sido um *libertino*, frequentador assíduo de círculos literários, sobretudo coimbrãos, nos quais o estudo de autores “profanos” alimentavam fortes críticas às instituições eclesiásticas e ao sustento de seus privilégios pela monarquia<sup>54</sup>. Ele teria vivido em constante conflito entre seus interesses “seculares” e a necessidade de alinhar-se aos preceitos sociais e judiciais católicos, a propósito do que passa alguns anos de sua vida exilado de Portugal por crimes de “comportamento” e falso juramento perante o Santo Ofício<sup>55</sup>.

Pensamos portanto que, assim como se disse que a confissão posteriormente professada por Moraes frente os tribunais inquisitoriais não teria sido mais do que uma estratégia política que camufla suas ideias pouco ortodoxas<sup>56</sup>; a remissão teológica esboçada nos enunciados que ora analisamos talvez seja algo como a assumpção convencional de um discurso cristão ainda hegemônico, mas já em posição de contestação - hegemonia e contestação que, como temos visto, parecem contar ambas com a colaboração do autor.

Aproveitemos também para apontar que se a postura pessoal de Moraes revela um pensador “moderno”, sabemos que suas ideias não são inéditas nem circunscrevem-se aos debates do século XVIII, pois ainda de acordo com Novinski, “podemos traçar uma velha tradição crítica à religião que se iniciou na Península Ibérica em tempos medievais, sendo transplantada para o Brasil, de geração em geração, junto com os primeiros colonos”<sup>57</sup>. Reforça-se, neste caso, que não apenas as leituras “profanas” de filósofos iluministas (aliás, de acesso dificultado pela censura), devem ter influenciado nos posicionamentos anticlericais do autor, mas suas experiências em terra natal - em outras palavras, talvez houvesse nele a

---

<sup>53</sup> Ibidem, p. 358.

<sup>54</sup> NUNES, Rossana Agostinho. *Discursos libertinos, iluminismo e cultura religiosa no mundo luso-brasileiro ao final do século XVIII*. Rev. Varia Historia. Belo Horizonte, v. 35 n. 69, pp. 723-752, set/dez 2019.

<sup>55</sup> Em NOVINSKI, que no texto integral do capítulo aborda o processo inquisitorial de Moraes.

<sup>56</sup> Tal qual revelado pelo parecer dos inquisidores.

<sup>57</sup> Ibidem, p. 358.

marca de uma tradição contestatória luso-brasileira, especialmente profícua na colônia, dado o peso das instituições de controle eclesiástico que se abateu em nosso território.

Retornando ao verbete, parece que podemos ler neste livro-natureza uma noção de “comum”, de uma universalidade dada pela natureza enquanto origem “de todas as coisas”. Tudo seria proveniente desta mesma origem e funcionaria de acordo com ela, o que reforça a ideia de um sistema universal no que tange à sujeição de todo e qualquer elemento a uma mesma *ordem* total aparentemente anterior e determinante da posição das coisas na realidade. A propósito da *ordem*<sup>58</sup>, Moraes mantém o significado “evidencialista” dado por Bluteau quanto à “colocação das coisas em seu lugar”, colocação arranjada pela “ordem da Natureza, da Graça, da Providência”. Disto pensaríamos em abstrair ou um alinhamento categórico do autor com certo discurso teológico conservador - que conserva a idéia da Providência travestida de naturalidade - ou um movimento inicial de substituição, sobreposição, de Deus pela Natureza. O fato, de acordo com Fátima Ferreira, é que tais enunciados foram

[...] amplamente tematizados e analisados na segunda metade do século XVIII no contexto dos comentários e debates que se inseriram na clara, se bem que moderada, adesão que em Portugal se registra à filosofia racionalista e à cultura das Luzes [...]<sup>59</sup>.

A autora reflete sobre o desenvolvimento desta ideia - do próprio conceito de ordem -, inserindo-a, no período de Moraes, no processo de construção de um ideário e de um vocabulário político liberal português, firmado em diálogo com o ambiente revolucionário europeu, especialmente francês; um diálogo que fomenta, na esfera da filosofia jurídica, a emergência do jusnaturalismo e de um Direito liberal universalista que ganhará espaço sobretudo a partir da política pombalina.

Mas a despeito da possível intertextualidade contemporânea, vemos que o *Dicionário* busca autorizar suas definições lexicais em uma literatura relativamente distante deste contexto. A propósito do sentido anteriormente atribuído à natureza enquanto conjunto universal dos seres integrantes de uma ordem, a primeira entrada de *univeral*<sup>60</sup> traz um adjetivo “que abrange, e compreende a todos os indivíduos, ou á totalidade da coisa”; um

---

<sup>58</sup> V. 2, p.137

<sup>59</sup> FERREIRA, Fátima Sá e Melo. *O Conceito de Ordem em Portugal (séculos XVIII e XIX)*. Rev. Tempo, Dossiê. Lisboa, n. 31, pp. 21-33, 2011, p. 23.

<sup>60</sup> V. 2, p. 502.

termo que usa-se para falar “em universal, i. e. sem exceção de pessoa”, tal qual Jerônimo Osório (1506-1580) faz em *Carta à Rainha D. Catherina* ao dizer de “novas tristes para todos em universal” quando da mudança desta para Castela - datada de 1571!.

Confrontando esta fonte, vemos que o universal a que Osório se refere restringe-se ao povo português; e lembramos que certa acepção de natureza remeterá a pátria ou reino; bem como dos termos “desnaturar, “desnaturalização” e variantes, que aludem à perda de vínculos com um território geopolítico. Assim, pensamos que certo uso “global” de *universal* supostamente pretendido por Moraes aparece na carta como um sentido delimitado de natureza: os sujeitos poderiam ser tomados por iguais dentro de certa naturalidade nacional - discurso que, além de estabelecer um primeiro recorte à universalidade, consagra o Estado como “ordem” ou sistema apto a discriminar a posição dos indivíduos em (ou fora de) uma estrutura reguladora. Enfim, como uma natureza.

Talvez importe também reportar a algumas características dos correspondentes da missiva e de seu contexto. Tais personagens nos encaminham a uma breve discussão sobre a recepção do pensamento humanista em Portugal no século XVI, o que nos interessa na medida em que este movimento exhibe relações entre os saberes filosóficos, o poder da doutrina católica e sua institucionalização nacional, senão diretamente no período de Moraes, no dos escritores que ele escolhe para abonar suas definições léxico-discursivas - e veremos praticamente todas as referências apontarem para este mesmo contexto político e literário.

A este propósito sabemos que, se de modo geral e bastante sintético, o humanismo renascentista é dito marcado pela fundamentação antropocêntrica do saber sobre o universo, por uma renovação cultural artística e literária voltada ao homem e às letras humanas e pelo vínculo político-filosófico com os ideários da Reforma, muitas de suas expressões fora da Itália, como ocorrera em terras lusas, teriam-no adaptado ao viés cristão especificamente católico<sup>61</sup>.

É interessante pontuar do reinado de D. João III (1521-1557), no qual se diz ter havido grande influência da Rainha D. Catarina, bem como de seu próprio período de regência (1557-1562), que se até certo momento Portugal teve “portas abertas” ao avanço cultural de ideias “laicizantes”, tolerantes, antidogmáticas e aos conhecimentos humanistas ditos então positivamente profanos, que foram mesmo incentivados, por exemplo, pelo

---

<sup>61</sup>RODRIGUES, Manuel Augusto. *Do Humanismo à Contra-Reforma em Portugal*. Coimbra: Centro de História da Sociedade e da Cultura da Universidade de Coimbra, 1981.

convite a intelectuais estrangeiros para compor o corpo docente da Universidade e do Colégio das Artes, criado em 1547<sup>62</sup>; neste mesmo ano teria se concretizado a implantação da Inquisição no Reino, pouco depois do estabelecimento da Cia de Jesus, refletindo, *pari passu* à entrada do humanismo em Portugal, o estreitamento de laços entre a Coroa e a Igreja e a adoção consoante de ideários integristas<sup>63</sup> radicais<sup>64</sup>. É portanto que Coutinho Silva chega a afirmar que:

Não é de se estranhar que o governo de D. Catarina, a seguir D. João III, seja uma continuação de intransigência, censura e perseguição a todas as manifestações culturais, espirituais e religiosas suspeitas de poderem abrir caminho a infiltração e aos desvios da ortodoxia católica<sup>65</sup>

Manuel Augusto Rodrigues permite atenuar esta posição ao nos informar além do interesse inicialmente professado pelos monarcas em questão pela “modernização” intelectual ou cultural do Reino; sobre a assimilação do humanismo como “propedêutica”, enquanto método de aproximação do próprio conhecimento teológico; e dizer da importância que o letramento e a instrução ganharam como requisitos na composição do corpo eclesiástico e administrativo de Portugal a partir destes reinados. Apesar disto, e de sabermos também que a formalização de entes como o Santo Ofício e a Cia de Jesus no período de D. João III não foram os atos inaugurais, no que tange à nossa problemática, da história da “homofobia institucionalizada”<sup>66</sup> em Portugal<sup>67</sup>, podemos abstrair deste momento um fortalecimento dos mecanismos inter-institucionais de controle espiritual que incidirão também sobre as expressões de gênero e as sexualidades, cujo poderio só arrefeceu nos anos finais da vida de

---

<sup>62</sup> Fase que Rodrigues data do início do reinado joanino até a década de 1540, considerando no recorte finalístico, especialmente, os efeitos reacionários do Concílio de Trento.

<sup>63</sup> Que entendemos, a partir da leitura de Rodrigues, como uma corrente de pensamento relativamente anti humanista, ou humanista formal de conteúdo católico ortodoxo.

<sup>64</sup> Com isso não pretendemos opor humanismo a cristianismo, nem situar Portugal como exemplo excepcional de um equilíbrio entre estas ideias; ao contrário, como ressalta Pinharanda Gomes, sabemos que a cristandade é marca da formação identitária de uma Europa moderna na qual Portugal buscava concretizar-se integrante político-econômico-cultural. Destacamos, porém, que a aliança com a Igreja é elemento particularmente sobressalente no processo de formação da identidade lusitana-descobridora-evangelista no período de maior fluxo das ideias humanistas.

<sup>65</sup>SILVA, Luisa Stella de Oliveira Coutinho. *O pensamento político na época de Catarina de Áustria e as mulheres no governo*. Rev. do Instituto do Direito Brasileiro. Lisboa: Universidade de Lisboa. Ano 2, n.10, pp. 11639-11681, 2013, p. 11654.

<sup>66</sup> Com o perdão do anacronismo.

<sup>67</sup> Dado já constar nas ordenações manuelinas a proibição da sodomia, entre outras manifestações erótico-afetivas, como informa Coutinho à p. 11651.

Moraes, quando em 1821 é abolida a Inquisição portuguesa e, com ela, os crimes-heresias sexuais<sup>68</sup>.

Neste sentido, o curioso é notar que a despeito do movimento de enfraquecimento da Igreja em terras lusas concorrer com o processo de amadurecimento do autor - considere-se que as tensões entre Coroa e Igreja foram evidentes desde sua infância, marcando-se a década de 50 do setecentos pela expulsão dos jesuítas de Portugal e domínios<sup>69</sup> - , ele opta por referendar seu enunciado em um texto que carrega a marca de uma situação conjuntural em que o poder doutrinário católico em Portugal teve senão sua maior expressão, seu fôlego inicial. Sabidamente, haveriam abundantes fontes com o uso do termo *universal* no sentido proposto, sobretudo na filosofia política ilustrada emergente e pela qual Moraes nutria grande interesse - mas ele escolhe, desta vez, retomar um curto escrito epistolar que vincula uma monarca católica a um alto prelado eclesiástico, por meio do qual discute-se o futuro de uma universalidade restrita a um povo determinado (notadamente, o lusitano).

Atendo-nos brevemente ao outro lado desta missiva - no lado de fato referenciado - temos Jerônimo Osório, bispo de Algarve entre 1564-80<sup>70</sup>, sobre o qual parece recair uma dubiedade político-ideológica, levantada pela bibliografia recente, que talvez nos interesse.

Na perspectiva de Rodrigues<sup>71</sup> vemos com Osório, entre outros, consumir-se o *humanismo formal* em Portugal, uma corrente que toma-o “como uma forma ou instrumento a serviço da doutrina católica recentemente aprovada em Trento”<sup>72</sup>. O autor não propõe que o bispo teria feito uso superficial do humanismo como uma espécie de “metodologia”, mas sugere que o caráter epistemológico de formação humanística do espírito foi tomado por este e tantos representantes da Igreja católica como parte de um projeto distinto e mesmo oposto àquele de um humanismo “laico” professor de um “renascimento” cultural da sociedade; Já por José Pedro Paiva somos informados de que, apesar de atuar em posto importante ao controle dogmático, o bispo talvez tenha agido à contracorrente da Inquisição, sendo o “espírito pedagógico” ou tolerante de Osório, “um dos mais preeminentes representantes do humanismo português da segunda metade do século XVI”, notável pelo baixo (quase nulo)

---

<sup>68</sup> MOTT, Luiz. *A construção da cidadania homossexual no Brasil*. Rev. Democracia Viva. Rio de Janeiro. n. 25, pp. 88-103, jan-fev/2005, p. 99.

<sup>69</sup> SOUZA, Evergton Sales. *Igreja e Estado no período pombalino*. Rev. Lusitania Sacra. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, n. 23, pp. 207-230, jan-jun/2011, p.221.

<sup>70</sup> Já sob o reinado do Rei-cardeal-inquisidor D. Henrique, no qual teria se ampliado a jurisdição do Santo Ofício.

<sup>71</sup> RODRIGUES, op. cit, p. 48

<sup>72</sup> Ibidem, p.50.

número de processos encaminhados pelo clérigo aos tribunais do Santo Ofício<sup>73</sup>. Conquanto ressaltem aspectos que parecem permitir que alinhemos o bispo *ou* aos interesses eclesiásticos *ou* a uma tendência humanista, ambos parecem concordar em tratá-lo como um humanista *católico*.

No que respeita a Moraes, talvez nosso autor retome com Osório o que considera apenas uma “carta bem fallada, e recheada de boas razões”<sup>74</sup> (na qual o bispo de fato expõe de maneira sistemática e ordenada um discurso que, em conteúdo, é bastante abstrato<sup>75</sup>), e não um modelo político-filosófico. Porém, se Moraes tem posicionamentos similares ao de seus referentes literários deveremos estar atentos a que tipo de influências o lexicógrafo sofre dos tantos humanismos em voga na bibliografia portuguesa que recupera.

Se pudermos, em paralelo, tomar a liberdade de estender a Moraes a problemática que aplicamos a Osório, pensemos ainda que nosso autor ora parece utilizar do *Dicionário* como meio de difusão de discursos dogmáticos - o que veremos especialmente nos verbetes relacionados aos pecados sensuais -, ora, ao contrário, como instrumento para a construção de uma perspectiva de saber fundada na filosofia natural, na razão enquanto elemento de autonomia humana. Em outras palavras, o que Moraes exhibe de ilustrado e humanista, tal qual em Osório, talvez confronte e/ou talvez sirva de sustento à ideologia doutrinária católica com a qual, já vimos, o autor teve uma relação conflituosa (de fuga e alinhamento, real ou estratégico).

Dito isto, é interessante que em uma segunda entrada de *universal*<sup>76</sup> o termo seja atribuído ao vocabulário escolástico, corrente filosófico-pedagógica amplamente combatida pelo Humanismo e pelo Iluminismo - mas não necessariamente por um que vimos prosperar em Portugal com Osório e Dona Caterina e mesmo com Moraes. Nesta menção nos é apresentada uma “noção que abrange a todos os indivíduos *de uma espécie ou gênero*”, de modo que devemos atentar para certa dialética da alteridade estabelecida pela *natureza-Universo*, vez que aparentemente cada elemento ou classe de elementos existente tem sua própria natureza.

---

<sup>73</sup> PAIVA, José Pedro. *D. Jerónimo Osório, bispo do Algarve, e a Inquisição*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020.

<sup>74</sup> Enunciado que exprime no verbete *razão*

<sup>75</sup> Versa sobre a felicidade da nação, a bondade da Rainha, a vontade de Deus, tudo em prol de sua permanência no Reino.

<sup>76</sup> V. 2 p. 502.

Neste sentido, a natureza seria também a “sorte, qualidade, classe, espécie” das coisas, que seriam desta ou daquela natureza - uma forma de classificar, ordenar ou *discriminar* as partes do todo. Uma divisão fundamentada na própria natureza, enquanto aquilo que diz dos “atributos e propriedades que constituem o ser, e essência das coisas”. Lê-se nestes termos que as coisas “têm” e “são de” uma natureza, o que talvez retorne à ideia da totalidade no sentido de que o “lugar de onde se vem” (ter uma natureza) revela também o que se é (ser de uma natureza) em relação à ordem universal estabelecida.

Vemos, porém, que essa ordem natural de fundo divino não parece manter-se indiferentemente à ação dos indivíduos; ela erige-se por meio de leis, que são da natureza física mas também da natureza moral, esta última referindo-se àquilo “que o homem deve obrar a respeito de Deus, de si e dos mais homens para viver feliz e benaventurado, alcançando essas obrigações por meio do bom uso da sua razão”. É “o que se deve fazer”, não aquilo a que se está “compelido à” enquanto um condicionamento natural ou orgânico, ou seja, lê-se no avesso de uma natureza determinante certa ideia de livre-arbítrio para agir de acordo ou contra a lei da natureza de Deus - mas neste caso estaria-se agindo contra a razão e, talvez, cometendo pecado nefando, contranatura, tal qual o de alguns sujeitos que incorrem em usos antinaturais do corpo.

Este “bem obrar” que se faz pelo “bom uso da razão” dá a entender que o mau uso levaria a agir contra a natureza. A razão parece ser o que permite atuar com autonomia, mas seu uso esperado seria aquele que segue a ordem, respeitando a natureza - assim, é-se livre para agir de acordo. Mas tanto não deveria ser visto como um desafio, já que a natureza é entendida também como “instinto natural e moral”, a que o indivíduo seria naturalmente orientado. Ainda que aparentemente fosse possível afastar-se deste caminho, seguir inclinações não instintivas ou anti-naturais, assumir uma tal postura contrariaria o próprio *ser*, o que lhe é *natural*. Assim, seria antinatural utilizar a razão no caminho contrário à ordem, e irracional agir contra a natureza - reforçando o que será esboçado quanto a perda de natureza humana por aqueles que vão contra a natura, a razão e a moral.

Talvez justamente como resultado da assumpção da autonomia dos sujeitos para subverter a lei “natural”, que é divina, se justificasse também a formação de leis positivas, de modo que vemos esta “liberdade” condicionada por instituições que se sustentam sobre a ideia de sua própria “naturalidade” ou de defesa da ordem natural. A este respeito, veremos um pouco mais do discurso religioso quando ele reemergir do enunciados de Moraes, sendo

aqui interessante retomar a figura do “Estado”<sup>77</sup>, haja visto que na última definição de *natureza* ela se refere também a “pátria”, apoiando-se em Barros e Jorge Ferreira (que veremos a frente), segundo os quais pode-se “ir e vir a natureza”.

Vimos que integrar-se a uma nação é adequar-se a uma natureza-pátria e se haver com seus efeitos jurídicos - obedecendo às leis e beneficiando-se dos direitos que incidem sobre os naturais”; e que *desnaturalizar*<sup>78</sup>, por oposição, é um verbo ativo que denota a ação de um sujeito de renunciar ou de uma instituição nacional renunciar-lhe os direitos “de natural, ou nacional”, por expatriação. Acrescentemos que este termo é remetido em *desnaturar*<sup>79</sup>, onde lemos ainda os sentidos de “privar do ser, e qualidades naturaes, conforme aos ditames da natureza” e “fazer trocar para o mal a rectidão, e bondade da natureza”. Veremos a frente as nuances que distinguem natureza de natura, elucidando um pouco a relação entre os termos ora em questão; aqui, interessa perceber que a natureza-ordem-universal-divina e a natureza-pátria talvez dialoguem no que tange ao domínio (ou dominância) da natureza-essência dos seres.

Neste sentido, relembremos que até a abolição da Inquisição em terras lusas a sodomia e a bestialidade, que dissemos pecados contranatura, além de serem consideradas crime de heresia eram equiparadas em gravidade ao regicídio e à traição nacional, ambas passíveis da pena de morte<sup>80</sup>. Podemos com isso pensar que se a lei divina fundamenta diretamente a criação de leis eclesiásticas que normatizam papéis e condenam comportamentos de gênero e sexualidades, embasa também o direito civil e a própria razão de ser da instituição nacional enquanto mantenedora da ordem natural. A despeito da secundarização da Igreja como locus de formação dos sujeitos ao longo do setecentos (e lembremos que as reformas pombalinas incidem particularmente sobre a laicização do sistema de ensino), o fundamento discursivo estatal parece dar continuidade a muitos de seus aspectos ideológicos - é portanto que *direito*<sup>81</sup>, no *Dicionário*, se refere antes àquilo que é “moralmente justo”, e a uma “faculdade moral concedida pela Lei natural, civil, das gentes, divina” do que a algo inerente a todo e qualquer indivíduo por sua natureza humana, como vige na retórica jurídica iluminista.

---

<sup>77</sup> Aspas por não ser termo empregado pelo autor.

<sup>78</sup> V. 1, p. 420.

<sup>79</sup> Idem.

<sup>80</sup> MOTT, op. cit., p. 99.

<sup>81</sup> V. 1, p. 441.

A “contrapartida” que se oferece pela obediência às leis da natureza moral e sua sistematização em códigos religiosos e civis, uma obediência que respeita a Deus, a si mesmo e aos outros, parece ser justamente a manutenção do funcionamento do mundo dentro de uma *ordem* que propiciaria a felicidade e “bem aventurança”. Seguem sendo valores imateriais, metafísicos, *ideais* os que fundamentam a instituição de mecanismos concretos de controle e criminalização dos comportamentos, caracter que sabemos compartilhado tanto pelo discurso da cristandade quanto por aquele que se esboçava em grande parte da filosofia política ilustrada dentro e fora de Portugal<sup>82</sup>.

Parecemos ter em Moraes a proposição de um compromisso, talvez a “minuta de um contrato” que estabelece condutas condizentes com a natureza e seu curso ordenado; contrato que é pactuado pelo indivíduo consigo mesmo e com o todo - espiritual, pois com Deus, e concreto, com a comunidade com que se relaciona por meio das leis. Em outras palavras, de uma estrutura social acordada entre todo e cada elemento na natureza, cujo respeito é garantido concretamente pela jurisdição eclesiástica e civil.

Em suma, vê-se representado no *Dicionário* que o que a teologia considera contranatura e, em viés “racionalista”, contra a razão da natureza, o Reino diz ser contra a natureza-pátria. Segue firmado em fins do século XVIII, por um acordo interinstitucional estabelecido desde ao menos o século XVI, a figura do que está fora das normas de comportamento naturais ao homem - que é o padrão de referência dos discursos filosófico, religioso e político - compondo seus limites por oposição.

Dito isso, detenhamo-nos rapidamente nos termos *sexo*<sup>83</sup> e *sexual*<sup>84</sup>, atentando ao compartilhamento lexical e discursivo visível entre eles e as diversas acepções de *natureza*.

Na entrada relativa ao primeiro, temos “a distinção que a natureza poz entre os maxos, e as fêmeas-de cada espécie”, algo como a subclassificação de grupos (pela discriminação de “homogeneidades”) dentro de espécies. O enunciado dá a ideia de que as definições sobre estas categorias constroem-se relacionalmente e, mais precisamente, de modo polar/opositivo. Reforça-o constar em *diferença*<sup>85</sup>, primeiramente, a “dessemelhança, que ha entre *duas*

---

<sup>82</sup> A propósito, Viotti informa que a missão dos iluministas era a “felicidade comum” através do esclarecimento. Em: VIOTTI, *Emília da Costa. A invenção do iluminismo*. In: COGGIOLA, op. cit., p. 34.

<sup>83</sup> V. 2, p. 399.

<sup>84</sup> V. 2, p. 400.

<sup>85</sup> V. 1, p. 437.

coisas” - neste esquema binário o sexo aparece, basicamente, como o elemento que constitui o recorte dual na natureza global de um grupo.

Não há referência ao que marcaria concretamente esta distinção - sexo não figura como corpo, mas como a diferença em si; o que lêmos é um discurso quanto à autoridade da natureza na determinação da estrutura sexual que é universal a todas as espécies, a despeito de suas “razões” - no que a natureza substitui novamente, em termos de autoevidência, à providência divina. “Maxos” e fêmeas seriam tomados conjuntamente enquanto representantes das espécies - no caso da espécie humana, aparentemente seria composta de homem e mulher - mas como acabamos de ver, isso não significa que eles fossem iguais.

Seguindo no verbete, diz-se que pode-se “disfarçar o sexo, usar dos que pertencem às pessoas do outro sexo” - daí que apesar de o sexo não parecer referir fundamentalmente a uma categoria fisiológica, mostra-se como algo concreto e manipulável, aparentemente relacionado às expressões corporais-comportamentais dos gêneros. Ou seja, o corpo não parece ser mencionado como um argumento central na *explicação* das diferenças, mas figura de forma indissociável enquanto forma de evidenciação material de classes espiritualmente distintas, no que vemos não necessariamente um corpo-fisiológico, mas performático, operar a *matriz heterossexual* apresentada por Butler.

Já em sexual, temos um adjetivo que diz, novamente, do “que respeita ao sexo, v.g. diferença”, mas acresce também a ideia de “*system sexual*” enquanto um teorema botânico que atribui às plantas “diversidade de sexo”. Aqui, sim, parece falar-se da composição orgânica (um conjunto de caracteres relacionados à reprodução) que permite distinguir as partes e funcionamentos sexuais das plantas entre si, e que também embasa a criação de um sistema de classificação e distribuição das mesmas a partir de sua biologia sexual. Note-se, sobretudo, que ao menos para o campo da botânica se reconhece a legitimidade de um sujeito de suposto saber para observar e descrever a natureza sexual biológica dos seres, estabelecendo sobre ela categorias e sistemas. Mas não há menção a qualquer *sistema sexual* relativo aos humanos - escolhe-se a botânica, não a anatomia, enquanto ciência de referência do conceito - e talvez se fosse o caso de buscar-se na história das idéias médicas, encontraríamos neste período uma forte presença de argumentos a favor do isomorfismo sexual entre homem e mulher, tal qual demonstrado por Laqueur. Por outro lado, do que vimos e veremos, existe um sistema sexual que condiciona a humanidade, que distingue entre

os elementos a partir desta “natureza” (homem e mulher) e os que, de certo modo, são dela excluídos.

No que foi exposto vimos rapidamente que, sob o signo da *natureza*, podemos pensar os seres tanto em sua igualdade, como elementos de uma ordem universal, quanto em sua diferença. Menciona-se fatores de distinção que parecem basilares, como a nacionalidade, a espécie, o sexo (enquanto materialidade, não necessariamente biológica, dos gêneros) e a própria natureza-essência-espírito dos sujeitos; os mesmos elementos que parecem contribuir para a formação de coletividades.

- Humanidade, Humano, Homem

Ao confrontar o eixo lexical *humanidade / humano / homem* visamos compreender se e como o dicionário articula a ideia de uma universalidade social entre os seres humanos, que humanos a comporiam e como os que a compõem são valorados. Trata-se basicamente de saber se Homem, Humano e Humanidade já eram palavras tomadas em sentido amplo, remetendo à totalidade dos indivíduos, ou se restringiam a classificações compostas por referentes específicos - problemática correlata àquela que a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, publicada no mesmo ano do *Dicionário*, ensejou em termos de confronto da linguagem com a realidade política em que ela se articulou.

Tomando a definição de *humanidade*<sup>86</sup>, vemos que ela se apresenta primeiramente como “a natureza de homem” e, enquanto tal, podemos dizer de uma coletividade implícita se tomarmos a *homem* como o conjunto de seres de determinada natureza, no que confrontamos a idéia de um masculino genérico representativo da totalidade humana. Tanto apresenta-se, no verbete, “aproblematicamente”, ainda que saibamos ter sido tema polêmico na filosofia política ilustrada, como lembra Mäder quanto à posição de pensadores como De Gouges. O autor nos informa que

Logo após a noite do dia 4 de agosto de 1789 [...], ano da promulgação da Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão, foi publicada a Petição das Mulheres à Assembleia Nacional (1790), na qual se denunciava explicitamente o uso do masculino genérico no contexto do sexismo linguístico, e do sexismo em geral, conforme se lê no seu artigo terceiro: “O gênero masculino não será mais considerado, *mesmo na gramática*, como o

---

<sup>86</sup> V. 1, p. 686.

gênero mais nobre, visto que todos os gêneros, todos os sexos e todos os seres devem ser e são igualmente nobres”. (GOUGES, 1790) (grifos do autor)<sup>87</sup>

Aceitando a derrota da perspectiva de De Gouges, faríamos uso de *natureza* no sentido de “atributos, e propriedades, que constituem o ser, e essência das coisas”, entendendo *humanidade* como a essência do *homem*, no universal. Na forma atualizada pelo *Dicionário humanidade* seria, então, um princípio metafísico determinado pela natureza; uma “qualidade”, aquilo que “os homens” compartilham *fundamentalmente* enquanto tal, algo próximo de uma “característica” condicionante dos indivíduos que a possuem e de uma “classificação”, propriamente dita, que a opõe a outras espécies. O uso do termo permite referir a algo inerente a todo *homem*, mas até que confrontemos este verbete ainda poderíamos pensar, restringindo-nos ao *Dicionário*, tanto em uma natureza de *homem* enquanto a dos seres masculinos, quanto na natureza humana.

Este enunciado é construído com base em uma referência hagiográfica - *A Vida do Arcebispo Bartolomeu dos Mártires*, escrita pelo Frei Luís de Sousa; e apesar da dificuldade que tivemos em buscar pelo enunciado nesta fonte, interessa pontuar sobre ela, dos sujeitos envolvidos (biógrafo e biografado), que talvez se enquadrem no mesmo perfil de uma referência já mencionada - o humanista católico Jerônimo Osório.

Neste sentido, na própria obra de Frei Luis de Sousa o Arcebispo Bartolomeu (1514 - 1590) é apresentado como figura de destaque na reforma da Igreja em Portugal, um clérigo erudito especialmente engajado na instrução do sacerdócio; enquanto o biógrafo (1556 - 1632) é referido pela bibliografia recente como humanista, um intelectual historiador que uma vez egresso na ordem dominicana utiliza de certa “metodologia esclarecida” para a produção de obras sobre os cânones da cristandade<sup>88</sup>. Por suas experiências vislumbramos certo equilíbrio entre a tradição cristã e a modernidade realizar-se na vida clerical do quinhentos - equilíbrio que Moraes exibe ainda no setecentos ao operar com preceitos filosóficos racionalistas e religiosos em seu trabalho de significação lexical.

---

<sup>87</sup> MÄDER, Guilherme Ribeiro Colaço. *Masculino genérico e sexismo gramatical*. (dissertação: mestrado: linguística). Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal de Santa Catarina: UFSC. 2015, 159 p.; p. 100.

<sup>88</sup> PEREIRA, Juliana Torres Rodrigues. *Patriotismo de frei Bartolomeu dos Mártires? O arcebispo de Braga na crise sucessória portuguesa de 1580: entre história e memória*. Rev. de História. São Paulo: USP. n. 178, 19 p. nov/2019.

Em uma segunda abonação *humanidade* remete aos sentidos de bondade e de “benignidade compassiva” e, em uma terceira, figura no plural *humanidades*, como referência aos campos de saber em sistematização no fim do século XVIII, que passa-se denominar pelo mesmo vocábulo que, dissemos, define a característica da *natureza de homem* - enfatizando entre suas qualidades fundamentais a erudição.

Em *humano*<sup>89</sup> (não consta humana, relativamente à espécie) temos um adjetivo de homem, que o qualifica como aquele “que tem posse de corpo orgânico e alma racional, e sujeito á dor, morte, de faculdades limitadas, sujeito a.affectos, e paixões”. Neste verbete, ser sujeito é posto no sentido de ser “sujeitado”, condicionado, subjugado inclusive por suas próprias limitações, o que parece aplicar-se a quaisquer sujeitos humanos, indiferenciadamente. É também “dotado de humanidade”, talvez sendo esta a *natureza*; a característica de ser “benigno, compassivo”; a racionalidade erudita, ou ambas; interessando-nos destacar aqui mais este elemento que limita, sujeita e estabelece o lugar do humano na ordem da natureza: a *bondade*<sup>90</sup>.

Consideremo-a como “a qualidade de ser bom física, ou moralmente. § Acção de humanidade, cortezia, favor, mercê.” e no plural *bondades*, onde se lê das “boas partes, virtudes, ou na destreza do corpo, e forças, ou na cultura do ingenho, e juizo, ou nas virtudes moraes” e perceberemos um um conflito interno ao humano: é aquele cujas qualidades ligam-se à humanidade-bondade, à honra do que favorece ou ajuda ao próximo, às virtudes físicas e morais e à capacidade de julgamento; mas também às noções de vício, paixão, à irracionalidade dos afetos enquanto uma limitação. Assim, o ser humano parece abarcar uma ampla gama de comportamentos ou expressões; mas antes de abstrairmos daí uma ideia de universalidade total lembremos com *deshumano*<sup>91</sup> que existe um adjetivo qualificador daquele que é “falto de humanidade; contrario a humanidade, das pessoas, e coisas. § Próprio de brutos, feras”, e que veremos categorias de sujeitos serem deslocados da esfera de significação do humano, como ocorre com os pecadores contranatura.

A respeito da oposição entre estas categorias, sabemos que ao analisar pares antitéticos formulados ao longo da história ocidental para se referir a certas concepções de universalidade humana, Reinhardt Koselleck elucida que o oposto de homem no discurso

---

<sup>89</sup> V. 1, p. 686.

<sup>90</sup> V. 1, p. 189.

<sup>91</sup> V. 1, p. 415.

moderno não seria a mulher, mas o sub-homem, ou o não-homem<sup>92</sup>. Ele enfatiza que se binômios anteriores já articulavam identidades e alteridades em esquemas polares, antes da ideia de uma humanidade total e de um homem universal as retóricas de distinção global não operavam a “desumanização” de qualquer dos extremos; em outras palavras, “ser humano” era caráter imanente aos sujeitos helenos e bárbaros; cristãos e pagãos. Já com a emergência da ideia moderna de Homem/não homem a “função semântica dos conceitos da divisão se modifica logo que um conceito total - pois sempre que se trata da ‘humanidade’ é de um conceito total que se está falando - é introduzido na linguagem política e produz separações em pólos opostos, apesar de sua pretensão à totalidade”. Logo, emerge com a própria ideia de *humanidade* como natureza universal humana, a concepção daquilo que é e não é humano, e com a figura de um homem universal a consequente discriminação dos homens particulares que são ou não por ele representados; tanto demonstra-se lexicalmente, mas não é característica exclusiva do dicionário, e sim reflexo de uma nova ideologia que ganha com ele visibilidade.

Assim, se quisermos frisar no termo o coletivo, destaquemos que neste verbete Moraes autoriza, via Camões, que se o substitua por “os homens”, no plural. Mas no *Dicionário*, *humano* segue classificado gramaticalmente como adjetivo, não representando a classe substantivada, mas uma qualidade<sup>93</sup>. Neste verbete temos que dizer de alguém que possui qualidade de ser humano equivaleria a dizer que é *homem*<sup>94</sup> - o que permite pensar, a partir do caráter sinônimo dos termos, que se o *humano* se relaciona a um referente universal (ou indistinto) então *homem* também se apresentará desta forma.

Finalmente, consultando *homem*<sup>95</sup> vemos que Moraes toma-o por “Indivíduo da espécie humana, dotado de corpo organico, e alma racional immortal, capaz de aperfeiçoar as suas faculdades por estudo, e observação, ou ensino”. Não é mais “sujeito” (sujeitado, limitado) como em humano, que é sensível aos perigos dos sentidos, mas indivíduo dotado de capacidades, da possibilidade de evolução e aperfeiçoamento por meio da erudição. Neste viés, as definições de humano e homem chegariam mesmo a se opor se tomássemos do

---

<sup>92</sup> KOSELLECK, Reinhardt. *A semântica histórico-política dos conceitos antitéticos assimétricos*. (Trad.) PEREIRA, Carlos Almeida. In: \_\_\_\_\_. *Futuro passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos*. (Trad. do original) MAAS, Wilma Patrícia; PEREIRA, Carlos Almeida; (revisão da tradução) BENJAMIN, César. Rio de Janeiro : Contraponto : Ed. PUC-Rio, 2006.

<sup>93</sup> Ou seja, há a indicação do autor para tal uso, mas não sua efetiva adoção.

<sup>94</sup> E adiantemos que ser homem, no verbete relativo a este, também aparece como “é homem i.e. valente”

<sup>95</sup> V. 1, p. 683.

humano o que se relaciona à paixão (como diríamos hoje, “errar é humano”) e do homem a marca da razão.

Mas o homem também é humano (aliás, é o humano modelar) e humano é adjetivo de homem, de modo que vemos, na verdade, certa ideia de indissociabilidade entre alma/espírito e corpo caracterizar ao homem e a qualquer ser humano. Mas no verbete *homem* destaca-se o discernimento, potência do espírito que faria dele um ser racional, que apesar de naturalmente dotado de sentidos através dos quais percebe e interage com o mundo (vinculados às paixões e tentações carnis do humano), pode dominar seus instintos irracionais.

Utiliza-se *homem* não como sinônimo de *espécie humana*, e sim, parafraseando, como *indivíduo que a ela pertence*. Se neste enunciado *espécie* aparece como uma coletividade, *indivíduo*, sem artigo e no singular, apresenta-se como seu elemento componente. Ou seja, mesmo em um sentido genérico, *homem* não representaria necessariamente *a* espécie, no todo, mas algo que está contido nela - o indivíduo. Este último termo significa para o autor simplesmente “hum membro singular de qualquer espécie”<sup>96</sup> - assim, mais próprio seria dizer “hum indivíduo”. A propósito, lembremos que o *Dicionário* se insere em um contexto filosófico que associamos anteriormente à formação de ideais liberais, um contexto em que individualismo e universalismo dialogaram intensamente pela pactuação das normas éticas e jurídicas atinentes aos direitos individuais e coletivos. Acreditamos que sua refração pela língua representada por Moraes faz-se, aqui, evidente.

O indivíduo do *Dicionário* poderia ser “hum homem, huma mulher”. Neste caso, aproximamo-nos do sentido de uma entrada de *sujeito* em que este é “pessoa que não se nomeia”, “objeto ou assunto que se trata em alguma arte, discurso”, etc. Por consequência desta forma de indivíduo, *homem* poderia tanto ser qualquer um da espécie humana e toda ela, quanto um exemplar “macho” desta espécie.

Assim, em termos lexicográficos parece que podemos chegar a duas conclusões: há um homem universal, categoria na qual todo indivíduo se enquadraria desde que possuidor de um corpo e de capacidades racionais - o que, visto por meio de certos discursos ortodoxos, permitiria pôr em questão a extensão da universalidade pretendida: atendo-nos ao *Dicionário*, podemos destacar que os sujeitos que desviassem das normas estabelecidas pela natureza desviariam também da ordem divina e da razão, perdendo, talvez, a marca da *humanidade*; mas veremos que os sodomitas e bestiais são culpados por agir de determinadas maneiras

---

<sup>96</sup>V.1, p.713.

como se eles pudessem e devessem ter controle de seus afetos e paixões a partir de um bom uso de sua racionalidade. Poderíamos, então, entendê-los como seres racionais, deliberadamente culpados por abrir mão de sua natureza de homem? Aprofundaremos estas questões quando da análise dos verbetes relativos a estes sujeitos. Conclui-se, também, que há “hum homem” masculino materializado pelos indivíduos “maxos” da espécie humana e tantas vezes tornado exemplar da coletividade.

Vejamos como as demais abonações deste termo ajudam a compreender os valores incutidos a *homem* quando o referente migra do universal para a classe particular. Por fins de organização, escolhemos enumerar seus enunciados como seguem:

1. *Ter homem*, i. e., protector, que auxilia com favor, ou fazenda.
2. *Homem del-Rei*, i. e., seu Vassalo.
3. *Homem de Deus santo*, Virtuoso.
4. Chamamos *nosso* homem, ao sujeito que achamos digno, de louvor; e do contrario dizemos , que *não he o nosso homem*.
5. *Homem d’armas*, o que hia á guerra armado de todas as peças d’armas; e de ordinario acavallo; donde vem que talvez se contrapõe á *gente de pé, ou peões*.
6. *He hum homem*, i. e. valente.

Propomos para esta análise um breve exercício de “troca de sujeitos” na tentativa de identificar os valores incutidos nos discursos exibidos quando em confronto com um oposto implícito. Veremos, neste sentido, que apenas uma das formas apresentadas (homem de Deus) parece manter o sentido se trocamos o sujeito da situação pela mulher<sup>97</sup>.

Como confirmaremos no verbete relativo a esta, "tê-la", como no primeiro enunciado, levaria à compreensão de que se tem ou uma “esposa” ou uma meretriz (e neste caso o verbo “ter” talvez assumisse o sentido de possuir sexualmente), ocorrendo o mesmo nos enunciados 2 e 4 (sendo que em 2 falaríamos da rainha ou das mulheres do rei). Ter um homem, por sua vez, carrega caracteres relacionados a ter um auxiliador, alguém com quem se conta, uma relação distante (e mesmo contrária) da que se explicita quando o homem “possui” a mulher - quando é ele que assume o papel de poder, não alguém que seria seu “protetor”.

---

<sup>97</sup> Note-se que neste exercício torna-se absurda a substituição por termos como “sodomita”, “hermafrodita” ou quaisquer outras classes de sujeitos tomados por caracteres de sexo-gênero.

Nos usos 2 e 5 vemos alguns papéis sociais representados como de exercício masculino; e apesar de não caber aqui aprofundar a pragmática do gênero nas relações de vassalagem ou a presença de mulheres na esfera militar anterior ou contemporaneamente a Moraes<sup>98</sup>, importa ressaltar que memória social e linguística o autor busca difundir com sua obra - uma na qual o homem figura como sujeito de ação em alguns campos de experiência; campos, como sabemos, de poder público: as esferas política e militar.

Também em uma perspectiva moralista, como transparece nos exemplos 3, 4 e 6, o homem é representado de modo unilateralmente positivo e apenas em 3, como dito, o sentido não parece se alterar caso troquemos o sujeito tal qual proposto. Mas cabe indagar a escolha do autor por manifestar este enunciado no verbete *homem* e não em *mulher*, onde as acepções de valor serão consideravelmente distintas.

Em 4, o dizer “é nossa mulher” apresenta uma estranheza óbvia ao paradigma ocidental monogâmico, levando mais provavelmente a interpretações que tocariam na ideia de “mulher pública”<sup>99</sup>. E reforça esta interpretação a existência de diversas entradas sinônimas a *meretriz* - cabaneira, dama, loba, marota, puta, michela, etc - ao que se remete o próprio verbete *mulher*, que veremos à frente.

Já do enunciado 6, digamos que a despeito de ser tão sucinto e objetivo, evoca um universo de signos relativos à valorização positivada do homem singular. Ainda que não pudéssemos dizer de *valente*<sup>100</sup> ser caracter exclusivamente masculino, posto que apresenta-se como qualidade do “que tem valor, esforço” (e não descartamos que haveriam “mulheres valentes”), sabemos que ao dizer “he uma mulher” os sentidos se deslocariam da rede simbólica que vemos associada ao termo *valente*, como “mantenedor” e “campeão”, e também das locuções “animal de grandes forças”, “que tem “energia” e é “grande no seu genero”, como o “filósofo valente” (todos de flexão masculina), para outra, bastante distante, situada no território dos significados que se relacionam a *feminidade*<sup>101</sup>, dita “fraqueza, ou molleza feminil”. Em suma, ao associar o “ser homem” com uma qualidade, a valentia, o autor explicita todo um juízo de valor ou, mais precisamente, uma *ideologia de gênero* que permite recuperar diversos termos relativos a comportamentos e papéis sociais que se distribuem nítida e hierarquicamente entre as oposições masculino e feminino.

---

<sup>98</sup> Embora saibamos do uso de mulher “en armas” já em 1592 (SILVA, op. cit., p. 11671)

<sup>99</sup> Tal qual referido em “público” (v.2 p.262)

<sup>100</sup> V. 2, p. 507.

<sup>101</sup> V. 1, p. 607.

Note-se que no verbete *homem* em nenhum momento o sexo genital é abordado. Ao contrário, quando se fala em corpo este é tomado de modo genérico, não sexualizado, apenas oposto à alma. E, ainda assim, ao passo que a definição geral permite antever na figura do *homem* o particular e o universal, seus usos na língua representada pelo *Dicionário* - que ocupam a maior proporção no verbete - deixam nítidos os contornos especificamente masculinos do referente.

Estes contornos parecem se dar sobretudo por fronteiras espirituais, de forma que percebemos que o fundamento biológico pouco importa na definição do homem quer como espécie, quer como classe masculina; a existência destas especificidades se basearia em caracteres imateriais, como a *humanidade* e o agir conforme uma natureza bondosa e racional, no caso do homem universal, honrosa e valente, no caso do homem singular. A expressão de tais qualidades até englobam o corpo, especialmente em relação ao homem singular, no que se refere à expressão de comportamentos generificados, mas fundamenta-se o próprio domínio do corpo por qualidades como a razão, a honra e a virtude - de modo que parecem ser estas a delimitar o que se entende por sexo-corpo e seu “bom uso”.

Estabelecidos os termos gerais pelos quais podemos nos referir ao homem e aos seres humanos, vejamos como algumas categorias de humanos se inserem nesta “gramática”.

- Mulher / Machão / Sodomita / Hermaphrodita

Pelo que vimos anteriormente, *mulher*<sup>102</sup> é um indivíduo incutido em certo significado de homem - mas nitidamente não figura de modo igual a este. A palavra é tomada como substantivo feminino com três variações de sentido:

1. Femea da espécie humana.
2. Matrona, oposto a marido.
3. Do mundo, meretriz.

Diferentemente de *homem*, que vimos como “indivíduo da espécie humana”, *mulher* nos é apresentada como *fêmea*. Consultando este termo, deparamo-nos novamente com “mulher”, seguida de alguns acréscimos em que constam juízos morais sobre prudência e santidade referenciados no *Flos Sanctorum*, do Frei Diogo do Rosário - novamente uma obra

---

<sup>102</sup> V. 2, p. 103.

que podemos chamar hagiográfica. Observemos deste tipo de texto, dada sua recorrência no Dicionário, que ele parece sustentar a memória católica, sua liturgia e preceitos morais. Assim, serviria aos leitores modelos comportamentais dignos de santidade, tal qual os prescritos para a fêmea.

Mas mesmo pondo à parte os juízos indiretamente enunciados e aceitando que, para o *Dicionário*, *fêmea*<sup>103</sup> é simples sinônimo de mulher, apresentado por uma forma tautológica do discurso em que ambos os termos reforçam-se mutuamente; podemos pontuar algumas consequências na significação de *mulher* advindas de sua correlação com um “animal do sexo feminino, de todas as classes de animaes”, e “aquella que pare, ou põe ovos”.

Considere-se que macho e fêmea são termos geralmente empregados quando se diz algo que poderia ser aplicado a outras espécies e mesmo coisas<sup>104</sup>, pois a divisão bio-morfológica também se apresentaria entre plantas ou animais. Em outras palavras, um animal costuma ser macho ou fêmea, enquanto os da espécie humana denominam-se homem e mulher. Mas enquanto *macho* nem mesmo é mencionado no verbete *homem*, para *mulher* a fêmea-animal é associação direta e silencia-se sobre os caracteres aplicados ao humano e ao homem (humanidade, razão, intelecto, afectos, paixões).

Ainda que ao homem seja incutida uma identidade biológica (ou, mais precisamente, natural)<sup>105</sup>, vimos que esta não é sua base fundamental, que é espiritual; já para *mulher*, são características físicas e suas funções (a reprodução) os ressaltados na definição. Voltando brevemente ao verbete *espécie*<sup>106</sup>, lemos que o termo vincula-se aos *caracteres compartilhados* por uma classe de seres, que os identifica entre si. Nele o autor exemplifica a espécie *dos homens* - não a espécie humana - diferenciando-a de outros animais; aqui, porém, a associação de mulher com fêmea permitiria aproximá-la mais de classes tomadas por seu sexo do que por seu gênero humano.

Mas a suposta correspondência, contemporaneamente, da mencionada definição de fêmea/mulher (“animal do sexo feminino”) em alguns discursos<sup>107</sup> exige que aprofundemos os significados já percorridos em *sexo*. Novamente, *sexo* não parece uma “coisa” que

---

<sup>103</sup> V. 1, p. 607.

<sup>104</sup> Pensamos aqui na associação morfológica entre objetos côncavos e convexos com a anatomia sexual humana que aparece em alguns enunciados como “dobradiça macho”.

<sup>105</sup> Como veremos, homem e mulher possuem determinadas “naturas”

<sup>106</sup> V.1, p. 547.

<sup>107</sup> Visto que este argumento fundamenta não só os discursos que legitimam o binarismo de gênero no fundamento natural como aqueles que defendem ser o binarismo biológico “real” mas desvinculado das possibilidades de “performatividade” ou identidade de gênero.

fundamenta a diferença - o órgão sexual, o corpo - ou uma prática - o coito, a cópula -, mas como “a distinção” em si. As fêmeas seriam “do” sexo feminino, não simplesmente se apresentariam “com” esta característica. É uma distinção que a princípio não se identifica diretamente como biológica (como se incidisse sobre os órgãos sexuais), mas como natural - e já vimos que a natureza relaciona-se a um “todo”. O que parece estar em questão neste caso não é o corpo, mas a própria “essência do ser” ou sua natureza dada em um *sistema-ordem* sexual. Neste sistema, o papel da mulher advém de sua biologia, mas esta é sobreposta pelos símbolos culturais da maternidade ou da sexualização.

Como a fêmea não *tem* o sexo feminino, mas é “do sexo feminino”, conforma uma subclasse sexual dentro da espécie humana. Ao ser tomada por *bello sexo* ou *sexo mais fraco*<sup>108</sup> temos que a mulher é o sexo, e um sexo hierarquicamente dúbio - inferior, quando dito “fraco”, mas talvez superior quando “bello” e “formoso”. A este propósito, lembremos que apesar de em alguns discursos da época a aparência ser dita qualidade inferior oposta à inteligência, em outros, como no enunciado por Olympe de Gouges na já mencionada Declaração dos Direitos da Mulher da Cidadã, lemos que a mulher não seria apenas igual (como referiu esta autora em citação anterior), mas *superior* ao homem, devido, justamente, ser “sexo superior em beleza”. Com isso pensamos que o sexo, tanto em de Gouges quanto em Moraes, parece remeter ao significado do que hoje entendemos por *gênero*, e que suas marcas para o feminino (beleza, moralidade) seriam compartilhados por ambos, embora com diferentes valorações.

Focando no segundo enunciado de *mulher*, temos em *matrona*<sup>109</sup> sua tomada a partir de uma posição social e comportamental - a da mulher “mãe de famílias, e honesta”, - que, posta em oposição ao marido, apaga no termo o que pensariamos associar à ideia de “chefe do lar”. A propósito, lemos que instituir uma “matronaria”<sup>110</sup>, ou “o mando, e império que se arrogam as matronas” - não é algo esperado da mulher, pois que tais seriam tomadas pela “má parte”.

Para além do *conteúdo* desta segunda abonação de mulher, que explicita sua redução aos papéis domésticos, comparando-a com a primeira definição talvez seja interessante notar que enquanto na *forma* de apresentação explicita-se, em *matrona*, o termo relacionado por

---

<sup>108</sup>Em uma abonação anteriormente ocultada de *sexo*.

<sup>109</sup> V. 2, p. 65.

<sup>110</sup> Idem.

contraste - marido -, no primeiro enunciado há uma mesma relação implícita, quando subentende-se 1. haver na espécie humana outros que não a fêmea (diretamente, o macho) ou 2. que a mulher é a fêmea do *homem*, que é macho da espécie humana. *Mulher*, nas duas primeiras acepções, constrói-se sobre um oposto correlato masculino. Na terceira, veremos também uma oposição, mas que discrimina mulheres entre si.

Nesta última lemos que a mulher “do mundo” é chamada meretriz, ainda que no próprio *Dicionário* encontremos inúmeros exemplos de funções “públicas” ou não domésticas ocupadas por mulheres (como em *mestra*: “mulher que ensina a ler ou bordar; e “curadeira de doenças”). Apenas nesse uso do termo há referência a informação externa, na menção à Comédia Eufrosina, do comediógrafo quinhentista português Jorge Ferreira, aludindo-se a versão “emendada” publicada por Francisco Rodrigues Lobo, de 1616.

Sobre este texto localizamos informações de que foi uma obra amplamente censurada entre os séculos XVI - XVII, por apresentar, entre outras questões, personagens de moral polêmica como talvez fosse o caso da meretriz. Segundo Pereira, a censura religiosa e civil que se abate sobre o ele é característica do “ataque ao próprio espírito que anima o impulso ilustrado”<sup>111</sup>, e se tanto é verdadeiro torna-se interessante pensar que nosso libertino, ao fim do século XVIII, a retoma de modo não problemático, meramente exemplificativo do uso de um termo. O autor alude à versão já censurada, mas parece-nos ignorar as prerrogativas eclesiásticas (ou ser, a respeito, pouco radical) simplesmente pelo fato de difundi-la. Ou seja, no *Dicionário* de Moraes o uso de termos como *meretriz* - por conseguinte a difusão do “tema” desta palavra - parece orientar também à leitura de obras polêmicas, não ao silenciamento das problemáticas envoltas nas relações sociais dos setecentos.

Tal qual na definição anterior, não se menciona o corpo diretamente, mas através dos papéis sociais a ele reservado: antes, o de mãe, agora, o de puta. É uma reprodução de discursos maniqueístas em que as representações da mulher a relacionam aos pólos da boa ou má a partir de como expressam as prerrogativas sociais de gênero. Deixa antever, ainda, a dicotomia entre público e privado - o papel social de esposa, vinculado à família, parece-nos remeter à mulher “do lar”, enquanto sua oposta seria a “do mundo”.

Em suma, nestes verbetes - homem e mulher - vemos o Dicionário ressoar concepções filosóficas que puderam tornar ao homem universal e à mulher subclasse particular e

---

<sup>111</sup> PEREIRA, Silvina. *Fortuna e atribulações das comédias de Jorge Ferreira de Vasconcelos*. Rev. Sinais de Cena. Lisboa: Universidade de Lisboa: Centro de Estudos de Teatro. n. 12, pp. 16-19, dez/2009, p.19.

marginal na vida social, política, intelectual, etc, tomando-a a partir das capacidades inerentes à sua “natureza sexual”.

Ainda a respeito da relação entre corpo e gênero, observemos sucintamente alguns verbetes que permitem constatar as ideias que regulam as expressões da feminilidade e masculinidade.

Na entrada *machão*<sup>112</sup>, por exemplo, não encontramos a referência que esperávamos a um homem “muito macho”, e sim um termo dito vulgar que se usava para falar da “mulher grande, robusta e despejada” - esta palavra, apesar de categorizada como substantivo feminino, é usada no masculino, v.g. “um machão”. Vê-se que certa modulação do físico está envolvida na existência desta classificação social, aproximando mulheres “grandes” à esfera do *macho*, no que temos o corpo em termos de sua conformação estética como imperativo de valor da feminilidade, mas uma mirada mais atenta para o termo *despejado*<sup>113</sup> pode acrescentar alguma complexidade à remissão ao físico, já que vem de “sem pejo” - obstáculo, embaraço, estorvo, dificuldade. Falaria então da mulher “bem resolvida” (despojada), talvez por fisicamente possuir atributos como “força” ou robustez, diretamente associado ao *homem* (por ser valente)?

Em uma abonação mais elaborada temos em *pejo*<sup>114</sup> “Vergonha, modestia; acanhamento, enleio, falta de desembaraço urbano, e que tem os homens educados, e de boa maneira”, retomada de João de Barros para expor o pejo como algo aparentemente desejado e perdido pela “civilização”. Nesta abonação pejo é uma “qualidade” associada aos homens, mas provavelmente extensiva às mulheres urbanas, talvez mais frequentemente *despejadas* do que as que não habitavam as cidades. A elas faltariam, talvez, caracteres que vimos compor o significado de *mulher*, como o recatamento remetido pela ideia do “ser santa”, esposa e mãe, motivo pelo qual seriam moralmente inadequadas à sua classe e representadas como masculinizadas. Assim, ser machão inclui mas não se restringe a uma questão física, esta aparece sobretudo como uma expressão corporal, reflexo dos comportamentos moralmente significados numa perspectiva de gênero.

O *Dicionário* também nos apresenta à *machoa*<sup>115</sup>, outro termo “chulo” representativo da “mulher forte, robusta, com ânimo e corpo varonil”. A imagem que temos dessa mulher

---

<sup>112</sup> V. 2, p. 39.

<sup>113</sup> V. 1, p. 422.

<sup>114</sup> V. 2, p. 178.

<sup>115</sup> V. 2, p.40.

em comparação ao *machão* talvez desloque-se junto com a troca dos termos “grande” (que poderia ser “gorda”) por forte, atributo já positivado em enunciados anteriores. Além disso, a machoa teria não só o corpo e um “despojamento” similar ao do homem, mas também um ânimo (espírito) *varonil*<sup>116</sup> - adjetivo do homem que é marcado pela idéia de “esforço” e hombridade. Lemos neste termo uma forma aparentemente positiva de se referir a mulheres que têm os atributos “intelectuais” masculinos socialmente valorizados. Em confronto com o verbete anterior, talvez possamos pensar que um corpo de mulher não feminino poderia ser aceito desde que houvesse um reconhecimento moral sobre seu “espírito”, cuja métrica mede-se pela régua do ideal de masculinidade.

Mas para aquelas que mostrassem certa masculinidade somente no que se refere aos signos *corporais* do gênero poderíamos aplicar ainda o nome *virago*<sup>117</sup>, referente à “mulher robusta com estatura, e forças de homem”. Não nos deteremos neste termo, que tomamos apenas para matizar o que propomos sobre a descentralidade do biológico; se o corpo não é apresentado como algo central na fundamentação das classes sexuais (que segue sendo binária), também não é ignorado, seria um elemento relevante especialmente no que se refere ao controle social imposto pelas ideias de gênero à sua estética e seus usos.

Em efeminado temos um correlato desta problemática no que tange à normatização das performances da masculinidade, mas com uma questão particular: o termo não parece remeter a um sujeito, um homem ou classe de homens “femininos” substantivados enquanto tal, mas a uma ação passiva e/ou reflexiva, pois que se define pelo verbo “part. pass. de effeminar”. Objetivamente, efeminar seria um verbo ativo. Representa a ação de “fazer o corpo, e o animo molle, sem vigor, sem energia, que perca a hombridade” definição que baseia-se novamente na hagiografia de Bartolomeu dos Mártires, remetendo a um modelo comportamental, e também em Arraes, no qual ancora-se o enunciado “effeminão os ânimos” - e quem ou o que “effeminao” *faz* algo. Assim, pensamos que os sujeitos podem passar por “efeminação”<sup>118</sup>, talvez possam ser efeminados pela ação do meio, por certas tentações dos sentidos que rondam sua razão; ou talvez efeminem-se a si mesmos, fazendo-se de mulher, como poderia-se dizer dos sodomitas, representantes efeminados no campo da sexualidade.

---

<sup>116</sup> V. 2, p.510.

<sup>117</sup> V. 2, p. 428.

<sup>118</sup> É termo nosso, aspas pela informalidade.

O homem efeminado (e mesmo o sodomita) parece mostrar no corpo uma forma de ação, a realização ou o reflexo de atos que levam a sua associação com um universo de valores inferiores e relacionados à mulher. Novamente, o gênero ou os comportamentos que o manifestam aparecem como algo manipulável, logo, não essencial. Vejamos, portanto, como o *Dicionário* fala de sujeitos que sabem disto e deliberadamente usam do corpo como ação contra sua suposta natureza.

Em *sodomita* figura um substantivo masculino que classifica “o que commete peccado nefando”, sustentado em um exemplo onde se lê que “Jupter foi incestuado, e sodomita”<sup>119</sup>. Esta abonação remete novamente ao *Flos Sanctorum*, do Frei Diogo do Rosário, na qual não localizamos o referido enunciado mas diversas menções às cidades de Sodoma e Gomorra - marcadas na narrativa bíblica por este pecado -, o que ao menos indicia, a priori, sobre os sentidos de valor compartilhados nesta intertextualidade.

Atendo-nos ao que temos no discurso de Moraes, observemos brevemente que além de aplicar “o que”, não “quem”<sup>120</sup>, no exemplo o autor remete à mitologia clássica, não situando um sujeito na realidade concreta, algo que também acontece na entrada *hermaphrodita*, em que suprime-se a definição restringindo-se a disponibilizar uma referência à obra *Fábula dos Planetas*<sup>121</sup>. Talvez tanto não seja um ato intencional de ocultação dos sujeitos, Moraes pode ter apenas autorizado uma definição lexical bastante sintética em obras clássicas, tal como ocorria tradicionalmente na literatura humanista recorrentemente retomada pelo autor e que, ademais, é característica inerente à forma dicionário. O fato é que não saberíamos, a partir disto, a quem exatamente nos referimos por sodomitas, o que pensamos resolver consultando o termo *sodomia*<sup>122</sup>; mas nesta entrada consta apenas “peccado nefando sensual”, um sobre o qual nada se diz.

Ao buscar por *nefando*<sup>123</sup> vislumbramos um adjetivo que qualifica justamente aquele “peccado indigno de se nomear, abominável, qual he o dos sodomitas, contranatura”. Nele explicita-se a relação entre o controle da linguagem e o controle social exercidos pela Igreja através da autoridade lexicográfica e discursiva estabelecida pelo *Dicionário* e a literatura

---

<sup>119</sup> V. 2, p. 412

<sup>120</sup> Acreditamos que o uso de “o que” ou desloca o sodomita para a esfera de “coisa” ou leva a pressupor o masculino como agente da sodomia.

<sup>121</sup> O mesmo acontece em Bluteau, que se demora sobre o mito de *Hermaphrodito* referenciando-se na mesma obra, em detrimento da abordagem sobre seres concretos.

<sup>122</sup> Idem.

<sup>123</sup> V. 2, p. 112.

com a qual dialoga. Categoriza-se certos comportamentos e sujeitos que os realizam como “abominações” que não podem ser sequer significadas dentro da naturalidade, que não se podem nomear. Moraes e suas referências reproduzem assim uma política de “abjeção” que, vimos com Butler, torna indizível e mesmo ininteligível o que não se enquadra nos padrões lineares da cisheteronormatividade, então chamados naturais e/ou divinos uma política já indiciada pelo silenciamento visto nas reduzidas definições de *sodomita* e *sodomia* e que aparece aqui de forma explícita, quase como um imperativo.

Novamente a abonação remete à ideia das “cidades nefandas”, retirada de outra obra ilustrativa do consumo literário humanista de Moraes - a tradução das *Éclogas e Geórgicas* de Virgílio, elaborada com extensos comentários interpretativos pelo letrista Leonel da Costa Lusitano, em 1761. Com ela nosso autor retoma e, de certo modo, continua a tradição humanista de recuperação dos antigos, ora mediada por um texto nitidamente marcado pela leitura dogmática cristã.

Consultando-o, vemos que a oração “cidades nefandas” aparece não em Virgílio, mas na interpretação de Costa Lusitano sobre o último verso da *Écloga V*, onde ele diz que Antigenes (personagem de Virgílio) “ou se ha de tomar por qualquer pastor de rosto aprazível, e fermoso, ou por elle, como diz Servio, se ha de entender Coraulo, a quem dizem amou também Vergilio”<sup>124</sup>. Costa - e Morais, por consequência - mostra reconhecer a possível homossexualidade de autores aclamados da antiguidade e se refere a ela como algo vinculado ao “amor”, mas ajuiza a despeito disso que já na época de Virgílio sua publicização daria ensejo a justificadas perseguições. Segundo ele,

posto que fosse com amor honesto, com tudo, quando trata do amor destes moços, sempre o faz encubertamente, e debaixo de algum nome fingido, por não ser infamado, nem tido pro *puerorum corruptore*, os quaes todos justissimamente merecem o castigo daquellas Cidades nefandas, onde cahio fogo do Ceo, que vingou as offensas da natureza.

Vemos que o tradutor estimula a estigmatização dos que ousassem assumir abertamente suas “ofensas da natureza”, nomeando-os “malaventurados”; defende que sobre eles recaia a vingança divina que destruiu as cidades bíblicas - em suma, advoga por sua extinção - e mostra que sua perspectiva não é isolada ou recente, ao chamar na rede de

---

<sup>124</sup> MARO, Publius Vergilius. Lisboa: Da Costa, 1761. p. 307.

autoridades discursiva o apologético cristão Firmiano Lactâncio (240-320 d.c.) - pensador influente no séquito do primeiro imperador cristão do ocidente, Constantino I - tomado por um enunciado no qual, segundo Leonel, teria afirmado:

Que cousa santa podem ter aquelles, os quaes com a sua desenfreada, e nefanda sensualidade soffrem, e consentem que aquella idade fraca, e que tem necessidade de socorro , haja de ser estragada, e polluta: Não pode tal coufa como esta dizer se, nem contar - se polla grandeza, e e graveza de sua abominavel maldade : a estes taes não chamarei daqui por diante senão impios, e parricidas, aos quaes não basta o sexo, que Deos lhes deo, senão que tambem profana, e desavergonhadamente escarnecem do teu proprio sexo.<sup>125</sup>

Este discurso fala contra aqueles que “sofrem” da nefanda sensualidade quase como se ela fosse um fenômeno que abate o indivíduo -tal qual uma das possibilidades interpretativas traçadas anteriormente para a efeminação - por consentirem (e talvez influenciarem) que jovens, reconhecidamente sujeitos em “idade fraca”, sucumbissem a este mesmo mal. Assim, enquanto os sodomitas nada teriam de *santo*, a juventude parece signo de uma pureza que deve-se proteger de ser estragada ou poluída. Transparece o medo de sua exposição às tentações da sexualidade homoerótica, do que os jovens deveriam ser socorridos.

A título de provocação sobre a lógica deste discurso ideológico ainda hoje vigente, notemos que o fator idade aparece como signo marcante na visão que se tem sobre a sodomia há quase dois milênios - na juventude, ela seria um perigo externo para seres indefesos e influenciáveis; enquanto na vida adulta, figuraria o pecado dos influenciadores (*puerorum corruptore*), como se aqueles mesmos jovens já pudessem ser responsabilizados por não resistirem às “provações carnis” com diligência espiritual e respeito à razão divina da natureza.

Leonel da Costa reafirma também a ideia da abominação e indizibilidade, substituindo qualquer denominação própria aos sodomitas por termos como *ímpios* e *parricidas*, e elucida com mais detalhes do que o Dicionário o conteúdo de seus pecados - o não contentar-se na posição de sexo-gênero conferida por Deus, desobedecendo o sistema de identificação direta que ela teria com a manifestação da sexualidade ao “profanar” os de seu próprio sexo. A

---

<sup>125</sup> Idem.

partir deste discurso, talvez possamos pensar tanto que *profanar* seria precisamente “copular com” quanto “envergonhar” sua classe gênero-sexual socialmente reconhecida e, neste sentido, lembremos o que Mott nos informa sobre as bases judaico-cristãs da homofobia no Ocidente: segundo o autor, uma tal filosofia tem argumentado historicamente, em lógica falocrática, sobre a abominação antinatural refletida nas posturas sexualmente “invertidas”, sobretudo se na troca de posições é o homem quem abdica de seu lugar divinamente concedido de sexo forte para ocupar posições de inferioridade (como ao ser penetrado, tal qual a mulher, ou travestir-se do feminino)<sup>126</sup>.

Em suma, vemos que apesar de reforçar o silêncio sobre os atos constitutivos do dito pecado, sobre o qual não se pode falar mas que Moraes e suas referências “ironicamente” contemplaram em seus discursos, o *Dicionário* permite apreender tautologicamente do enunciado sobre *nefando* que este é o pecado característico dos *sodomitas*; até aqui, segue preceitos do dogmatismo cristão legados desde a literatura clássica (indiretamente, por Lactâncio) até a humanista, os quais evocam a sodomia ao mesmo passo em que professam sua recriminação e ocultamento. Tanto é feito com base em autores ditos canônicos em suas áreas<sup>127</sup>, dando continuidade à ideia de “autorização” literária que, se é típica da forma dicionário, vê-se como algo importante também na tradução poética do século XVII referida acima.

Mas não apenas a sodomia seria pecado nefando, contranatura<sup>128</sup>. Este crime aparece também no primeiro volume do *Dicionário*, na entrada *bestialidade*<sup>129</sup>. Nesta se diz da “qualidade de ser bestial. § Peccado nefando com animaes irracionaes. § f. Brutalidade , bestidade”, no que percebe-se, tal qual em *sodomita*, uma característica da sexualidade dos indivíduos tornar-se fundamento de sua sujeição - neste caso, de um assujeitamento que parece classificar os adeptos à zoofilia em uma categoria mais aproximada à bestialidade, à *qualidade de ser bestial* (que remeteria, como vimos, a uma “natureza”), do que, talvez à

---

<sup>126</sup> MOTT, Luiz. *A Revolução Homossexual: o poder de um mito*. Rev. USP: Política e Participação São Paulo: USP. n. 49, pp.40-59, mar/mai 2001, p. 46.

<sup>127</sup> A propósito da autoridade de Leonel Lusitano no campo da tradução, vimos lauda de SOTTOMAYOR, Ana Paula. *Leonel da Costa, tradutor de Terêncio*. Rev. Biblos. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, vol. 68, p.13, jan/1992. Disponível em: <<https://www.proquest.com/docview/1295121275?pq-origsite=gscholar&fromopenview=true>>. Acesso em 31/07/2021.

<sup>128</sup> Quanto à extensão dos comportamentos perseguidos pela moral e política cristã de estado em Portugal, Mott apresenta-nos um rol de heresias contranaturais que contempla também a masturbação e o coito interrompido (idem, p.43).

<sup>129</sup>V.1, p. 180.

*humanidade*, que é a “natureza de homem”. Assim, se ser homem estaria ligado a agir com bondade e com domínio da razão ou do conhecimento, ser bestial faria vínculo com o pecado dos *sentidos*, esfera oposta a da racionalidade.

Quando completamos os enunciados anteriores com os significados de *sensual*<sup>130</sup> torna-se lexicalmente nítido que *nefando* é um pecado relacionado aos comportamentos sexuais e corporais<sup>131</sup>, pois *sensual* remete aos sentidos, é o que respeita aos “prazeres da carne” e “excita a *sensualidade*”. Confirma-se que esta é uma categoria de pecado que regula sobre os usos do corpo e os desejos eróticos de modo geral, classificando algumas de suas manifestações como heresia.

Relembremos, porém, que *sensual* remete também às “potencias *naturaes*, ou *sensuaes*”, talvez no sentido da capacidade de sensibilidade que dissemos inerente ao corpo e dos prazeres dela obtidos. Nesta forma, o *sensual* seria natural ao mesmo tempo em que certo uso dos sentidos comporia a definição daquele pecado que é *nefando e sensual* - *contranatura*. Percebemos nisso um esforço linguístico para equilibrar os sentidos da *sensualidade* entre aquilo que é natural, “orgânico”, e aquilo que é *regulado* como antinatural.

Para encerrar a averiguação do pecado *nefando*, notemos que Morais se refere não a “contra a natureza”, e sim a *contranatura*. Este último termo não consta no *Dicionário*, mas *natura* aparece nas seguintes formas: “Natureza”, “as partes da geração” / “*a natura do homem, ou da mulher*” e “pecado contra natura, *nefando*”<sup>132</sup>. São três acepções - vinculadas sinteticamente a Natureza, “biologia” e “legislação moral” que se entrelaçam e contribuem para a sustentação de um discurso sobre o corpo, a sexualidade e os comportamentos individuais e sociais de gênero pautado na naturalização da norma binária. Naturalização que, neste discurso, fundamenta-se na Natureza enquanto origem e funcionamento de um sistema.

Já dissertamos sobre a primeira acepção e vimos que ela exhibe a *norma*, a ordem, o regulamento de um padrão que atinge os seres universalmente. Tentemos compreender a que os demais sentidos de *natura* referem e quais as suas implicações para os sujeitos deslocados daquilo que é *natural*<sup>133</sup> - que “pertence a natureza, a sua ordem e curso ordinário, a lei da natureza, as luzes *naturaes*, a razão natural”, ou seja, deslocados tanto da natureza divina quanto daquela esboçada por um vocabulário nitidamente ilustrado.

---

<sup>130</sup> V. 2, p. 392.

<sup>131</sup> O que, se já estava explícito nas referências, ainda não se tratara abertamente no *Dicionário*.

<sup>132</sup> V. 2 p. 109.

<sup>133</sup> V. 2, p. 110.

Na terceira acepção de *natura* não há uma definição - se o há, é por oposição -, pois apenas menciona-se novamente o pecado nefando, reforçando sua legislação sobre as *natura*, que apenas agora podemos entender nitidamente como corpo ou genitália, dita “partes da geração” em referência a um órgão ou conjunto de órgãos sexuais. Destaquemos que *natura* pode ser o que *hoje* chamamos de sexo, mas no *Dicionário* difere e nem mesmo é mencionada na significação deste verbete que vimos anteriormente.

Estas partes, como lêmos, têm uma função específica - procriar - e portanto só se admite duas *naturas* possíveis, as do homem e da mulher; um casal<sup>134</sup>, a propósito, seria restritamente a união de fêmea e macho, do marido e da mulher. Ao recusar a função natural de suas *naturas* os sujeitos iriam contra um sacramento divino e uma instituição civil basilar para a ordem social, a saber, o *matrimônio*, dito no *Dicionário* “contrato pelo qual o homem, e mulher se prometem o uso do corpo para o fim da propagação”.

Apesar da sugestão ilustrada dada pela ideia de contrato, Mott<sup>135</sup> também ajuda a compreender o fundamento teológico que relaciona conjugalidade e reprodução - havendo na significação da sodomia, talvez, um diálogo com os discursos cristãos ortodoxos que diziam do desperdício do sêmen maculino enquanto material ativo da reprodução. Podemos aferir daí que a ordem natural contra a qual incorrem estes e tantos outros pecados contranatura é de serem homens que usam do sexo (corpo e ato) sem fins de procriação. Fariam, então, ofensas a Deus, pela recusa às capacidades gerativas por ele concedidas; daí lermos anteriormente em Lactâncio, recuperado por Leonel Costa, o termo *parricida*<sup>136</sup>.

Em suma, podemos apreender nas últimas abonações de *natura* o diálogo entre uma moral médico-biológica e religiosa que opera na significação do corpo e na delimitação das sexualidades. Nestes discursos, *natura* diria respeito ao *sexo-corpo* (órgãos e todo), seus usos no *sexo-ato* e a categorias sociais sexuadas, já que ter uma certa *natura* parece indissociável de ser homem ou mulher<sup>137</sup>. Mas esta separação é meramente esquemática e mesmo errônea, já que tomando globalmente o discurso podemos apreender que não dissocia-se ter uma *natura* física de representar certa identidade e agir de acordo com ela no que tange ao comportamento sexual para que se seja considerado de acordo com a natureza.

---

<sup>134</sup> V.1, p. 241.

<sup>135</sup> MOTT, 2001, p. 43.

<sup>136</sup> Daí, também, a pouca preocupação e atenção dispensada às homossexualidades femininas.

<sup>137</sup> E só existe a *natura* do homem ou da mulher.

Mas neste caso, como ficariam os sujeitos que “naturalmente” e sem escolha iriam contra a natura biológica masculina/feminina, como andrógenos e intersexuais (na fonte, hermafroditas)?

Segundo Moraes, *androgyno*<sup>138</sup> seria um adjetivo de ou sinônimo a *hermafrodita*, uma característica biológica, mas que parece acabar tornando-se referência aos próprios seres que a contém, como no exemplo “planta androgyna, a que produz flores machas e femeas” - onde a planta, em si, é andrógina por portar certas características<sup>139</sup>. Mas não transparece nesta classificação a existência de andrógenos humanos - a eles se aplicaria a indicação *hermafrodita*, que, contudo, não consta no dicionário *com esta grafia*. O que localizamos é a forma com “phr”, flexionada tanto no masculino como feminino.

No feminino, *hermaphrodita*<sup>140</sup> aparece como substantivo, remetendo a “hermafrodita” - o que, como dissemos acima, levará a um vácuo já que o termo não consta *nesta grafia*. Aqui, onde aparece como “sujeita”, o autor não se preocupa em dar qualquer definição, aludindo apenas à já referida obra *Fábula dos Planetas*. Já em *hermaphrodito*<sup>141</sup> tem-se que é “a mulher, ou homem, que tem as partes da geração de ambos os sexos”. Portanto, se *a hermaphrodita* existe enquanto ficção, *o hermaphrodito*, enquanto sujeito, não existe - apesar de aparecer como substantivo, é apenas caracter daqueles enquadrados nas categorias binárias de sexo e gênero autorizadas<sup>142</sup> - assim, o gênero mantém-se inabalável em sua estrutura binária, ainda que se admita a presença dos dois sexos em um indivíduo.

Tomando o discurso a contrapelo, entendemos que a anatomia sexual não determinaria o gênero - hermaphroditos não seriam um terceiro gênero - e, logo, que os comportamentos ou papéis sexuais não adviriam naturalmente do sexo biológico, como prevalece no conservadismo contemporâneo e faz parecer na própria concepção animalista de *mulher*. Vimos em mais de um momento o sexo figurar como “partes da geração”, no que têm-se a característica “funcional” (reprodutiva) enfatizando a relação do corpo com os papéis sociais de gênero atribuídos, na estrutura binária, a homens e mulheres, mas *hermaphrodito* demonstra que se *natura* for o que hoje tomamos por “sexo”, é tanto o sexo

---

<sup>138</sup> V. 1, p. 82.

<sup>139</sup> Ela compõe o sujeito, embora o núcleo seja “planta”.

<sup>140</sup> V. 1, p. 680.

<sup>141</sup> Idem.

<sup>142</sup> Problemática que persiste atualmente no tocante às disputas para que a intersexualidade seja tomada como identidade gênero-sexual - pauta-se, a propósito, a violência dos processos cirúrgicos de redesignação sexual de crianças intersexo e a normalização destes sujeitos nos pólos binários de gênero.

no sentido de órgão sexual ou do conjunto biológico, quanto naquele que usamos para referir a classes de sujeitos formadas a partir da distinção sócio-sexual.

Note-se também que se trocássemos “partes da geração” por “sexo”, esperando com isso encontrar no termo alusão ao órgão sexual, teríamos “aquele que tem *os sexos* de ambos os *sexos*”, sendo o último uso ilustrativo do que argumentamos acima: que os sujeitos não “tem”, mas “são o sexo em si, ou ao menos os representantes de uma classificação social assim distinguida.

Já a título de conclusão, pensamos na curiosidade de iniciar a análise tratando de uma natureza-livro que dissemos fonte de conhecimentos, como se tal enunciado fosse indício de um posicionamento experimentalista ou racionalista de nosso lexicógrafo, para defrontar-nos, enfim, com discursos que “ignoram” a própria realidade material de certos corpos na classificação dos indivíduos - e empregamos aspas pois se há nitidamente o reconhecimento lexical da existência de hermaphoditos, isto não se espelha na aceitação de um grupo social não binário.- talvez porque, como procuramos ressaltar, estas categorias não fossem definidas por critérios biológicos e, logo, o esperado fosse que indivíduos intersexuais carregassem as marcas espirituais de um dos dois gêneros preestabelecidos.

Assim, lembrando Laqueur, compreendemos que o modo como *vemos* são condicionados pelo que sabemos, e tudo o que soubemos pelo *Dicionário* dá a ideia de que a universalidade conhecida pela língua e sociedade européia e portuguesa setecentista, então representada pelo *Dicionário*, ignorava logicamente a existência da humanidade fora do binarismo de gênero e seus reflexos comportamentais normatizados - tanto não cabia em sua razão divina ou ilustrada.

## Conclusão

O modo como abordamos a problemática proposta supõe que buscamos alinhar os discursos políticos e lexicais de Moraes a ideologias católicas *ou* ilustradas. Ao fim, deparamo-nos com uma situação que denuncia o maniqueísmo de nosso próprio raciocínio.

Notamos que a despeito do formato direto, conciso e racionalizado do *Dicionário*, que sugeriu-nos “ares de modernidade”, e do perfil pessoal e intelectual que traçamos previamente para Moraes com base na bibliografia recente - de um libertino crítico à ortodoxia cristã e ao sistema de privilégios que a mantinha política e culturalmente hegemônica - a obra é carregada de discursos de cariz “conservador”. Eles aparecem sobretudo quando adentramos a esfera da moralidade e poderíamos pensar (erroneamente) que chegam a contradizer certo posicionamento moderno do autor, demonstrado pela preponderância de termos marcantes do iluminismo em seus enunciados mais filosóficos.

Ainda que mesmo por seus contemporâneos Moraes tenha sido considerado uma espécie de revolucionário das ideias<sup>143</sup>, o que vimos no *Dicionário* sugere que se chamamos ao lexicógrafo de ilustrado devemos reconhecer com isso a manifestação de um iluminismo que não confrontou absolutamente e mesmo convergiu com algumas concepções tradicionais que mantinham-se imperantes em Portugal ao fim do século XVIII. A propósito, Novinski dá a saber que “tanto na Colônia quanto no Reino, grupos eruditos e populares distinguiam nitidamente entre Cristianismo e Igreja”<sup>144</sup>, e se tanto é verdade não devemos abstrair diretamente dos discursos mais racionalistas de Moraes qualquer forma de ateísmo ou ruptura radical com o catolicismo, apesar de seu suposto e aparentemente desejado diálogo com a ilustração sobrepôr a argumentação teológica antes vislumbrada em Bluteau.

Ressaltemos, contudo, que não é nossa intenção postular um “pensamento modelar ilustrado” a partir do qual poderíamos traçar a localização filosófica de nosso autor. Sabendo que o próprio iluminismo não foi um projeto político que de modo homogêneo e em todos os espaços em que se manifestou confrontou as estruturas sociais preestabelecidas pela doutrina cristã e monárquica, podemos observar, conforme Araújo, que “o recurso a uma linguagem mais ou menos estereotipada não significa identidade de pontos de vista nem tão-pouco unanimidade de princípios”, e concluir não apenas que Moraes expressa ideologias

---

<sup>143</sup> NOVINSKI, op. cit, p.363

<sup>144</sup> Ibidem, p. 366.

iluministas e católicas, mas que o próprio iluminismo, de modo geral, manifestou-se com diferentes matizes críticas e mesmo contraditórias.

Ainda se nos referimos ao que talvez poderíamos pensar como terreno comum dos ilustrados, vimos com Koselleck que a despeito das remissões à humanidade, humano e homem representarem na filosofia política moderna uma universalidade que parece incluir a todo indivíduo indiferenciadamente, esta mesma retórica permitiu que fossem manipulados critérios de valor na determinação do humano e das distintas unidades políticas em que ele se apresenta, resultando que alguns sujeitos pudessem ser mesmo deslocados da ideia de humanidade. Assim, seria normal e até inerente aos próprios paradigmas modernos a manipulação, constatada no *Dicionário*, de certa lógica de abjeção já esboçada por discursos de alteridade anteriormente vigentes, sobretudo o da cristandade e no que respeita à política sexual<sup>145</sup>.

Mas as fontes de Moraes (ou as que escolhe manter de Bluteau) não remetem a quaisquer dos autores hoje (e já na época) ditos cânones da filosofia iluminista, e sim a representantes eclesiásticos do catolicismo. A propósito, lembremos o que esboçamos sobre estes religiosos: que os tomados por Moraes foram em sua maioria humanistas envolvidos com reformas do clero; a fim de destacar que o mesmo diálogo que constatamos entre ideias dogmáticas ou racionalistas no *Dicionário* construía-se a longa data dentro e fora de Portugal, e que não pensamos em estabelecer grandes cisões entre o humanismo das referências e o iluminismo de Moraes. Ao contrário, questionamo-nos assim como Viotti:

Se a adesão dos filósofos à ciência e experimentação e sua confiança na capacidade da mente humana nos lembra Galileu e outros homens da Renascença, se seu paganismo e sua crítica à religião mas também a persistência do cristianismo, nos lembra Rabelais, se o seu primitivismo se assemelha ao dos missionários como Las Casas, que também acreditava no “bon sauvage”, se o seu enciclopedismo nos lembra a extraordinária versatilidade de um Da Vinci ou de um Michelet, por que definimos a Ilustração como um fenômeno do século XVIII?<sup>146</sup>

---

<sup>145</sup>E sabemos que autores hoje ditos cânones do pensamento ilustrado, como Rousseau (em Emílio, por exemplo), atuaram intelectualmente no sentido de refazer a roupagem da mesma hierarquia sexual antes justificada pela Providência. A propósito, a ideia de um iluminismo como projeto é proposta que recusamos imediatamente, dada a diversidade de posicionamentos político-filosóficos percebida (consideremos, na esfera dos direitos sexuais, o exemplo de Condorcet).

<sup>146</sup> VIOTTI, op. cit, p. 33.

A autora conclui que o próprio iluminismo é uma invenção e vincula as origens deste movimento à Renascença, ajudando a elucidar possíveis motivos deste diálogo interdiscursivo: talvez, mesmo já em fins do século XVIII, o iluminismo de Moraes fosse ainda “principlante”, ideologicamente fundamentado nas bases humanistas do quinhentos; talvez o autor buscasse nestas bases sustentar ideias que, assentadas nos escritores “profanos”, lhe soassem muito radicais e, se não, porque assim poderiam ser vistas pela censura real. Ou, do contrário, Moraes pode apenas ter buscado autorização lexical na literatura reconhecida pela cultura portuguesa, sem qualquer pretensão contestatória.

Mas vimos, também, diversas referências a Camões e escritores que talvez se lhe assemelham em estilo, como Jorge Ferreira, ambos teatrólogos quinhentistas destacados por dramas polêmicos e alegóricos<sup>147</sup>. Não pretendemos sequer adentrar o campo de sua crítica literária, limitamo-nos a destacar com este comentário que, ao lado daquela de matriz teológica, Moraes divulga uma literatura secular carregada de crítica social. Isto, talvez, para suprir o conteúdo político que seu discurso lexicográfico não explora diretamente - mas, novamente, é apenas uma hipótese.

Complexifica o mapeamento ideológico de nosso autor sabermos que se a imagem de “progressista” levou inclusive a que lhe chamassem, quando da Revolução Pernambucana, para compor o corpo do estado independente, o lexicógrafo recusou esta posição ofendendo abertamente aos princípios dos revolucionários. Também teria mostrado posições contrárias à independência do Brasil, de onde destaca-se um Moraes conservador quanto à instituição monárquica<sup>148</sup>. E do que entendemos de seus enunciados, em nenhum momento lhe confronta.

A propósito, o Brasil pouco aparece na maior parte dos estudos que levantamos sobre o autor que, nascido no Rio de Janeiro, teria vivido grande parte da sua vida em Portugal - onde se forma em Leis -, em Londres, e Itália. Considerando os “espaços discursivos” ou sociais em que Moraes se insere, pensamos se refletiram em sua obra um caráter mais luso-europeu (afinal, é um instrumento de normatização da língua *portuguesa*) do que “brasileiro”; a propósito do que Nunes nos informa: “o dicionário de Moraes, embora

---

<sup>147</sup> Sobre estes escritores e a relação entre suas obras nos informamos em PEREIRA, Silvina. *Jorge Ferreira de Vasconcelos e Camões* (verbetes). In: Dicionário Camões. SILVA, Vitor Aguiar (dir.). Córdova: Caminho. 2012. (amostra digital) Disponível em: <<https://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/33488/1/VERBETE%20-%20JFV%20e%20Cam%C3%B5es%20-%200Edi%C3%A7%C3%A3o%20-%20Caminho.pdf>>. Acesso em 31/07/2021.

<sup>148</sup> NOVINSKI, op. cit., p. 364.

introduzisse algumas palavras brasileiras, era muito distante da realidade brasileira, da sociedade que então se formava, das peculiaridades do país e de suas regiões”.

De todo modo, percebemos que nossa cultura mantém contemporaneamente diversas relações na esfera das ideologias políticas de gênero com concepções professadas nesta obra.

Neste sentido, vimos o *Dicionário* operar o que tratamos a partir da teoria queer como cis-hetero-normatividade, atuando na disseminação lexical de ideias que reforçam papéis desigual e binariamente estabelecidos aos indivíduos de acordo com certa lógica de reprodução social, de uma ordem então tomada em termos de lei e contrato; e percebemos que nestes termos manteve-se a ambivalência de *homem* enquanto representante de certa concepção de universalidade e de singularidade que dissemos manifestar-se politicamente em diálogo com ideários e jurídicos liberais relativos aos direitos “do homem e do cidadão”. Sabemos que a base ideológica da estrutura legal e linguística daí emergente, já questionada à época mas ainda hoje vigente, apesar dos propósitos universalista articulou uma prática política excludente que antes e hoje segue não contemplando a multiplicidade de identidades sexuais e de gênero existentes, e que indivíduos que não se enquadraram no binarismo ou nos modelos patriarcais de humanidade foram por ela estigmatizados ou dessignificados, dificilmente encaixados em termos político e lexicais no próprio *Dicionário*.

Assim, pensamos que as semelhanças, parecem se dar sobretudo em âmbitos estruturais - o binarismo, a ideia de homem genérico e universal -, professando diferenças consideráveis, mas menores do que esperaríamos a princípio, quanto a sua fundamentação simbólica. Neste viés, se hoje a fixação binária dos gêneros se deve grandemente à autoridade estabelecida ao discurso médico, no que vimos da língua representada pelo Moraes parece que, no século XVIII, a biologia pouco importava. Aliás, não constatamos qualquer referência deste campo, limitou-se, quando muito, ao campo da botânica.

Mas não que o corpo fosse apagado em uma tal ideologia de gênero - ele materializaria as diferenças, os comportamentos e performances estéticas socialmente esperadas de homens e mulheres, sendo por isso moralmente regulado. Ainda assim, podemos concluir que a distinção de gênero se ancorava em argumentos espirituais, naturais, fundamentados pela razão divina e garantidos pelas leis humanas, leis que, amplamente debatidas no contexto de Moraes e dos autores “humanistas-Reformistas” que ele evoca, aparecem no *Dicionário* em definições sintéticas e não problematizadas, tal qual pediria seu formato moderno. Leis que sumiram de nossos códigos civis, mas que ainda vigoram

ideologicamente em diversos discursos, a propósito dos quais movemo-nos neste projeto em sentido de “desnaturalização”.

Frente a nossos modestos resultados, readequamos as expectativas, esperando por fim ter apenas contribuído com esta pesquisa para a identificação de permanências e transformações por que passou nosso léxico e ideário político-sexual em comparação com aquele manipulado pelo Dicionário e finalizamos, então, gratos pela oportunidade de conhecermo-nos um pouco melhor ao conhecer algo da construção histórica de nossas identidades.

## Fontes

BLUTEAU, Rafael. Vocabulario Portuguez e Latino. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus. V. 1 (A), 112p. não numeradas, 698 p., 1712. Disponível em: <<https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/5446>>. Acesso em: 31/07/2021.

GOUGES, Olympe de. Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne (1791). (Trad.) ASSMAN, Selvino José. Rev. INTERthesis. Florianópolis. Vol. 4, n. 1. jan/jun. 2017. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/interthesis/article/viewFile/911/10852>>. Acesso em: 01/08/2021.

OSÓRIO, D. Jeronimo. Carta para a Rainha Dona Catarina. In: Opera Omnia. Tomo II. Epistolografia. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, pp. 275-277, 2015. Disponível em: <[https://books.google.com.br/books?id=ddSICwAAQBAJ&pg=PA277&lpg=PA277&dq=jeronimo+osorio+carta+a+dona+catarina&source=bl&ots=vuBI5ebGAI&sig=ACfU3U13rrsw11iFe3YPY8wd15zGuWaGtQ&hl=pt-BR&sa=X&ved=2ahUKEwimz\\_PsX7jxAhWrlZUCHfv-Ag0Q6AEwEHoECBkQAw#v=onepage&q=jeronimo%20osorio%20carta%20a%20dona%20catarina&f=false](https://books.google.com.br/books?id=ddSICwAAQBAJ&pg=PA277&lpg=PA277&dq=jeronimo+osorio+carta+a+dona+catarina&source=bl&ots=vuBI5ebGAI&sig=ACfU3U13rrsw11iFe3YPY8wd15zGuWaGtQ&hl=pt-BR&sa=X&ved=2ahUKEwimz_PsX7jxAhWrlZUCHfv-Ag0Q6AEwEHoECBkQAw#v=onepage&q=jeronimo%20osorio%20carta%20a%20dona%20catarina&f=false)>. Acesso em: 31/07/2021.

MARO, Publius Vergilius. Lisboa: Da Costa, 1761. Disponível em: <<https://play.google.com/books/reader?id=Sho-AAAACAAJ&pg=GBS.PP8&hl=pt>>. Acesso em: 01/08/2021.

ROSÁRIO, Diogo do. Flos sanctorum: historia das vidas de Christo SN e de sua Santissima Mãe, vidas dos santos e suas festas repartidas pellos doze mezes. Lisboa: Por Antonio Craesbeeck de Mello, 1681, 916 p. Disponível em: <<https://archive.org/details/flossanctorumhis00rosa/page/n9/mode/2up>>. Acesso em 01/08/2021.

SILVA, Antônio de Moraes. Dicionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e acrescentado por antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro. Lisboa: Officina de Simão Thaddeo Ferreira. V. 1 (A-K), 752p., 1789. Disponível em: <<https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/5412>>. Acesso em 31/07/2021.

SILVA, Antônio de Moraes. Dicionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e acrescentado por antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro. Lisboa: Officina de Simão Thaddeo Ferreira. V. 2 (L-Z), 542 p., 1789. Disponível em: <<https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/5412>>. Acesso em 31/07/2021.

## Bibliografia

ARAÚJO, Ana Cristina. *A cultura das luzes em Portugal: temas e problemas*. Lisboa: Livros horizonte, 2003.

BAKHTIN, Mikhail (Círculo de Bakhtin). *Marxismo e Filosofia da Linguagem* (1929;1930). 12ª ed. São Paulo: HUCITEC, 2006.

BANDEIRA, Arkley Marques. *A Teoria Queer em uma perspectiva brasileira: escritos para tempos de incerteza*. Rev. Arqueologia Pública. Campinas: UNICAMP, 13, n. 1 (22) pp. 34-53. jul. 2019.

BORBA, Rodrigo. *A linguagem importa? Sobre performance, performatividade e peregrinações conceituais*. Cad. Pagu. Campinas: UNICAMP, n. 43, pp. 441-473, jul-dez/2014.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. (Trad.) AGUIAR, Renato. 20ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020 (01).

\_\_\_\_\_, *Corpos que Importam. Os limites discursivos do sexo*. (Trad.) DAMINELLI, Verônica Daminelli. FRANÇOLI, Daniel Yago. São Paulo: N-1 edições, 2020 (02)

EAGLETON, Terry *Ideologia. Uma introdução*. (Trad.) VIEIRA, Silvana. BORGES, Luís Carlos. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista: Editora Boitempo, 1997.

FERREIRA, Fátima Sá e Melo. *O Conceito de Ordem em Portugal (séculos XVIII e XIX)*. Rev. Tempo, Dossiê. Lisboa, n. 31, pp. 21-33, 2011.

GOMES, Josué Pinharanda. *A alma cristã da Europa*. Rev. Theologica. Braga: Universidade Católica Portuguesa. v. 39, n. 2, pp. 269-299, jun. 2004.

GONÇALVES, Filomena. *Iluminismo e pensamento linguístico em Portugal: o exemplo das gramáticas filosóficas*. Atas do VII Congrès de Lingüística General, Barcelona, abr. 2006. (digital) Disponível em:

<[https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/33217116/Barcelona\\_2006-with-cover-page-v2.pdf?Expires=1626829549&Signature=KM2VoDREsrG7l8zdIqWXSc7Vs8NPqaEes-zUhX5kRHvnpb53p5X878CnOk4DoQ60qVGQf3Fat4eQA9tsdc~4z3cyZaajsJHN1n7g8hGXQje-75F~89ZAu0QU2x-Dy7bYAlwk8ovkymfJ2NshoviMfE1cg138PJA4u0nUcMH~X94DtNLH8K8WelXZs~gZsR8LSAk2x4JATXUzWP6534PjLe77A9snnKAQ-gTU8SGgDeGjKXVqfYtQ1DuAwj9MwtH0Yiet7ZLsfWl-tKfB5PYzwQqAu0P87GQWZ7uqRz6fpGf2nWI82T3MmvWwh~9MGtLgolX7YUIoLb-86rsOQmiJO\\_\\_&Key-Pair-Id=APKAJLOHF5GGSLRBV4ZA](https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/33217116/Barcelona_2006-with-cover-page-v2.pdf?Expires=1626829549&Signature=KM2VoDREsrG7l8zdIqWXSc7Vs8NPqaEes-zUhX5kRHvnpb53p5X878CnOk4DoQ60qVGQf3Fat4eQA9tsdc~4z3cyZaajsJHN1n7g8hGXQje-75F~89ZAu0QU2x-Dy7bYAlwk8ovkymfJ2NshoviMfE1cg138PJA4u0nUcMH~X94DtNLH8K8WelXZs~gZsR8LSAk2x4JATXUzWP6534PjLe77A9snnKAQ-gTU8SGgDeGjKXVqfYtQ1DuAwj9MwtH0Yiet7ZLsfWl-tKfB5PYzwQqAu0P87GQWZ7uqRz6fpGf2nWI82T3MmvWwh~9MGtLgolX7YUIoLb-86rsOQmiJO__&Key-Pair-Id=APKAJLOHF5GGSLRBV4ZA)>

Acesso em: 29 jul. 2019.

HODGE, Jarrah. *The History of Pink for Girls and Blue for Boys*. Gender Focus: Canadá, 2010. (publicação digital) Disponível em: <[The History of Pink for Girls and Blue for Boys](#)>. Acesso em: 30.07.2021.

KOSELLECK, Reinhardt. *A semântica histórico-política dos conceitos antitéticos assimétricos*. (Trad.) PEREIRA, Carlos Almeida. In: \_\_\_\_\_. *Futuro passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos*. (Trad. do original) MAAS, Wilma Patrícia; PEREIRA, Carlos Almeida; (revisão da tradução) BENJAMIN, César. Rio de Janeiro : Contraponto : Ed. PUC-Rio, 2006.

LIMA, Luís Filipe Silvério. Civil, civilidade, civilizar, civilização: usos, significados e tensões nos dicionários de língua portuguesa (1562-1831). *Rev. Almanack*. Guarulhos. n. 3, pp. 66 - 81, 1ºsem/2012.

LAQUEUR, Thomas Walter. *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. (Trad.) WHATELY, Vera. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

MÄDER, Guilherme Ribeiro Colaço. Masculino genérico e sexismo gramatical. (dissertação: mestrado: linguística). Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal de Santa Catarina: UFSC. 2015, 159 p.

MOREIRA, Thami Amarilis Straiotto. *Ato de nomear - da construção das categorias de gênero até a abjeção*. Congresso Nacional de Linguística e Filologia (anais do congresso). Goiania: UFG. v.16 n. 4, t. 4, pp. 2914-2926, ago/2010.

MOTT, Luiz. *A construção da cidadania homossexual no Brasil*. *Rev. Democracia Viva*. Rio de Janeiro. n. 25, pp. 88-103, jan-fev/2005.

MOTT, Luiz. *A Revolução Homossexual: o poder de um mito*. *Rev. USP: Política e Participação*. São Paulo: USP. n. 49, pp.40-59, mar/mai 2001.

NOVINSKI, Anita. *Estudantes brasileiros “afrancesados” da Universidade de Coimbra. A perseguição de Antônio de Moraes Silva (1779-1806)*. In: *A Revolução Francesa e seu impacto na América Latina*. COGGIOLA, Osvaldo (org). São Paulo: Nova Stella: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília, DF: CNPq, 1990.

NUNES, José Horta. *Dicionários: história, leitura e produção*. *Rev. de Letras*, Brasília: Universidade Católica de Brasília. v. 3, n.1, pp. 06-21, dez/2010.

NUNES, Rossana Agostinho. *Discursos libertinos, iluminismo e cultura religiosa no mundo luso-brasileiro ao final do século XVIII*. *Rev. Varia Historia*. Belo Horizonte. v. 35 n. 69, pp. 723-752, set/dez 2019.

OLIVEIRA, Ricardo de. *As metamorfoses do império e os problemas da monarquia portuguesa na primeira metade do século XVIII*. Rev. Varia História. Belo Horizonte: UFMG. v. 26, n. 43, pp. 109-129, jan/jun 2010.

PAIVA, José Pedro. D. Jerónimo Osório, bispo do Algarve, e a Inquisição. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020.

PEREIRA, Juliana Torres Rodrigues. *Patriotismo de frei Bartolomeu dos Mártires? O arcebispo de Braga na crise sucessória portuguesa de 1580: entre história e memória*. Rev. de História. São Paulo: USP. n. 178, 19p. nov/2019.

PEREIRA, Silvina. *Fortuna e atribuições das comédias de Jorge Ferreira de Vasconcelos*. Rev. Sinais de Cena. Lisboa: Universidade de Lisboa: Centro de Estudos de Teatro. n. 12, pp. 16-19, dez/2009.

PEREIRA, Silvina. *Jorge Ferreira de Vasconcelos e Camões* (verbetes). In: Dicionário Camões. SILVA, Vitor Aguiar (dir.). Córdova: Caminho. 2012. (amostra digital) Disponível em:

<<https://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/33488/1/VERBETE%20-%20JFV%20e%20Cam%C3%B5es%20-%20Edi%C3%A7%C3%A3o%20-%20Caminho.pdf>>. Acesso em 31/07/2021.

RODRIGUES, Manuel Augusto. *Do Humanismo à Contra-Reforma em Portugal*. Coimbra: Centro de História da Sociedade e da Cultura da Universidade de Coimbra, 1981.

SIQUEIRA, Tatiana, *Joan Scott e o papel da história na construção das relações de gênero*. Rev. Ártemis, João Pessoa: UFPB. n.8, pp. 110-118. jun/ 2008.

SILVA, Luisa Stella de Oliveira Coutinho. *O pensamento político na época de Catarina de Áustria e as mulheres no governo*. Rev. do Instituto do Direito Brasileiro. Lisboa: Universidade de Lisboa. Ano 2, n.10, pp. 11639-11681, 2013.

SILVESTRE, João Paulo. *Bluteau e as Origens da Lexicografia Moderna*. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 2008, (coleção Filologia Portuguesa).

SOUZA, Evergton Sales. *Igreja e Estado no período pombalino*. Rev. Lusitania Sacra. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, n. 23, pp. 207-230, jan-jun/2011.

SOTTOMAYOR, Ana Paula. *Leonel da Costa, tradutor de Terêncio*. Rev. Biblos. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, vol. 68, p.13, jan/1992. Disponível em: <<https://www.proquest.com/docview/1295121275?pq-origsite=gscholar&fromopenview=true>>. Acesso em 31/07/2021.

VIOTTI, *Emília da Costa*. *A invenção do iluminismo*. In: COGGIOLA, Oswaldo (org). São Paulo: Nova Stella: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília, DF: CNPq, 1990.

VERDELHO, Telmo. *Dicionários portugueses: breve história*. In: NUNES, José Horta; PETTER, Margarida. *História do saber lexical e constituição de um léxico brasileiro*. São Paulo: USP / FFLCH/ Humanitas: Pontes, 2002.

VERDELHO, Telmo. *O Dicionário de Moraes Silva e o início da lexicografia moderna*. In: História da língua e história da gramática (atas do encontro). Braga: Universidade do Minho / ILCH, 2003.