

NOSSOS CONTEMPORÂNEOS E O AMOR DOS ANTIGOS¹

Prof. *Ciro Flamarion Cardoso* - UFF

Dois textos como ponto de partida

Começaremos referindo-nos a dois textos gregos muito diferentes entre si e separados por cerca de meio milênio: o *Banquete* de Xenofonte (aproximadamente 380 a.C.) e *Daphnis e Chloé*, romance atribuído a Longo (talvez da segunda metade do século II d.C.).

O diálogo Simpósio ou Banquete pretende referir-se a uma reunião social ocorrida em Atenas uns quarenta anos antes, no verão de 421 a.C.. O banquete em questão pode ter sido real, mas é difícil levar a sério a afirmação do autor de dele ter participado: o texto não é documento confiável sobre um banquete específico, mas sim, uma tentativa entre outras de divulgar a figura e as idéias de Sócrates (como as via e delas se lembrava Xenofote: um Sócrates assaz diferente do de Platão); e talvez, de dar aos peloponésios – o autor estava exilado no oeste do Peloponeso ao redigir seu *Banquete* – uma idéia de como eram os banquetes com debates em Atenas na época da Guerra do Peloponeso. Deste último ângulo, parece bem mais crível do que o *Banquete* de Platão.

O contexto da refeição em pauta no diálogo é o seguinte: por ocasião da maior festa de Atenas, as Grandes Panatenéias – um festival religioso acompanhado de competições desportivas, realizado de quatro em quatro anos –, Sócrates e amigos seus são convidados à última hora por Kallías, rico ateniense de família importante, a um banquete que oferece em honra de Autólykos, um adolescente pelo qual está apaixonado e que foi vitorioso num luta (mistura de boxe e luta livre), e do pai do rapaz. Aqui nos interessa ver como foi tratado, na ocasião, o tema do amor: não em todas as suas ocorrências, mas nas mais significativas.

1º – Falando do amor de Kallías (doravante, Cálías) por Autólydos (doravante, Autólico), Sócrates distingue duas Afrodites: a celeste (*uranía*) e a vulgar (*pándêmos*), respectivamente o amor casto e espiritual e o amor carnal. Seriam provas do caráter casto e espiritual do amor do hospedeiro pelo adolescente: ter convidado também o pai do amado; e ter-se apaixonado, não por um jovem efeminado e elegante, mas sim, por um atleta viril que se esforça pela glória. Sócrates defende a superioridade do amor espiritual, que não se cansa ou sacia. Numa relação

amorosa com um homem adulto, o adolescente não é movido pela paixão como aquele que o corteja: não tem prazer na união carnal à maneira de uma mulher. Observa, sóbrio, o delírio do parceiro, o que pode desenvolver nele o desprezo pelo amante. Após a preleção de Sócrates, um conviva observou que o elogio feito por aquele a Cálías e seu amor “casto” seria, na verdade, um artifício para fazer com que o anfitrião se conformasse ao alto ideal exposto: coisa que Sócrates confirma. É interessante notar que Êupolis fez representar em 420 a.C. uma comédia chamada *Autólico* em que os pais do adolescente eram talvez acusados de prostituí-lo a Cálías... Nota-se, então, que um mesmo caso amoroso podia sofrer mais de uma interpretação em obras literárias contemporâneas ou separadas por algumas décadas, o que talvez refletisse conflitos reais de opinião entre as pessoas que o testemunharam.

2º - Critóbulo, um jovem que apenas começa a criar barba e ainda é assediado por homens adultos que pretendem ao seu amor como adolescente, declara seu amor por Clínias, primo de Alcebiades: prefere vê-lo a contemplar qualquer outro belo objeto; se o amado fosse seu dono, gostaria de ser seu escravo; por ele enfrentaria a morte ou as chamas. Ora, Sócrates lembra que ambos foram escolares juntos e que a barba de Clínias está um pouco mais desenvolvida que a de Critóbulo. O episódio é interessante por mostrar que, na transição à idade adulta, um mesmo jovem podia ser ao mesmo tempo amante e amado, embora não em relação à mesma pessoa; e que as convenções acerca dos amores entre pessoas do mesmo sexo (por exemplo, que o amante deveria ser de mais idade que o amado) perdem sua força quando amante e amado não são ainda adultos. Talvez por isto, enquanto a norma “decorosa” de copulação entre um homem adulto e um adolescente, nos vasos pintados arcaicos e clássicos, seja o coito intercrural, o único exemplo sem ambigüidade de coito anal entre pessoas do mesmo sexo (R 954) envolve dois adolescentes. Diga-se de passagem que a norma em questão é amplamente negada, por exemplo nas comédias, não passando de algo teórico, convencional.

3º - No discurso de Sócrates sobre o amor, ao declarar que todos são seguidores desse deus (Eros), além de outros exemplos diz que Charmides conquistou muitos adolescentes, enquanto que Nicerato ama sua esposa e é por ela amado: modalidades, então, postas lado a lado em pé de igualdade. Nicerato é, no texto, um recém-casado: durante uma discussão anterior sobre as virtudes da cebola (que Homero dizia aumentar

o prazer do vinho), dele disse outro conviva presente que melhor faria se fosse para casa cheirando a cebola: assim, sua esposa não acreditaria que alguém o tivesse beijado no banquete. No diálogo, os maridos são apresentados por Sócrates como educadores de suas esposas. As mulheres não são inferiores aos homens, a não ser em juízo e força física: assim, aprenderão o que os maridos lhes ensinarem. Outro conviva, Antístenes, neste ponto acusa Sócrates de não praticar o que prega, já que sua esposa Xantipa é a mais difícil das mulheres.

4º No final do banquete, dois jovens escravos – um rapaz e uma moça –, cantando e dançando, representam os amores de Ariadne e Dionisos. O efeito da pantomina parece ter sido comparável ao que hoje se poderia atribuir a uma sessão pornô *soft*: segundo Xenofonte, os solteiros presentes declararam que se casariam logo, os casados apressaram-se a voltar a casa para gozarem de suas esposas. O fato de serem os artistas escravos torna aceitável sua representação: algo do mesmo gênero apresentado por pessoas livres seria escandaloso ao ponto de parecer impensável.²

* * *

O segundo texto é o romance pastoral atribuído a Longo, obra grega do período romano, *Daphnis e Chloé*. Os protagonistas são dois jovens de boa família da ilha de Lesbos, um rapaz e uma moça na infância expostos pelos pais respectivos e criados como filhos de escravos numa propriedade rural, pastoreando, ele cabras, ela ovelhas.

Quando adolescentes, Chloé apaixonou-se por Daphnis ao vê-lo banhar-se na gruta das ninfas. Ele também a ama, mas ambos são ignorantes, não sabem o que fazer com seu amor, como aplacá-lo. Um velho lhes ensina que, para curar os ferimentos de Eros, os únicos remédios são o beijo, o abraço e o deitar-se, nus, lado a lado. Faltava-lhes experimentar o terceiro remédio; mas, quando o tentam, limitam-se a abraçar-se despidos, já que ignoram como ir além. Posteriormente, uma mulher casada instrui Daphnis, mas este não ousa fazer com Chloé o que aprendeu (só o farão, no fim do romance, já devidamente casados).

Depois de várias peripécias, o filho do dono da propriedade onde ambos foram criados como escravos vem visitar a fazenda. Com ele vija um amigo, Gnathon, apresentado como homem grosseiro que só sabia comer e beber e, quando bêbado, satisfazer seus prazeres bestiais –

pois não será senão maxilar (*gnathon*), ventre e baixo ventre. “Naturalmente preferidos dos rapazes”, diz o romance – mas, note-se, é a “natureza” de um ser bestial e desprezível –, reparou em Daphnis e acreditou poder obter sem dificuldades os seus favores, já que era um pastor de cabras (os gregos julgavam que, isolados na montanha, os pastores copulassem entre si). Aproximando-se do rapaz, admirou sua cabras, pediu-lhe que tocasse sua flauta de Pã e prometeu usar seu prestígio junto ao filho do dono para libertá-lo da escravidão.

Uma tarde, quando Daphnis voltava com suas cabras depois de fazê-las pastar, beijou-o e pediu-lhe que lhe deixasse fazer por trás o que as cabras deixavam que os bodes façam com elas. Incidentalmente, a iconografia que representa atos sexuais entre pessoas do sexo masculino, aliás escassas no período romano (cerâmica Arretina do fim do primeiro século a.C. e do primeiro século d. C., uma taça de prata), pinta invariavelmente o coito anal, à diferença dos vasos gregos arcaicos e clássicos. (3). Daphnis respondeu a Gnathon que é natural que os bodes montem as cabras, mas nunca vira um bode montar outro bode, ou um carneiro outro carneiro, ou ainda um galo montar a outro galo em lugar das galinhas. Tentando forçar Daphnis, Gnathon (que estava bêbado) é por ele derrubado. O último então pede a seu amigo que leve Daphnis para a cidade, onde ficaria sexualmente à sua disposição: o filho do dono da fazenda, embora reprovando ao amigo sua preferência por rapazes, acede, pois acredita que Daphnis não passa de um escravo. A coisa só não ocorre porque o pastor de cabras é reconhecido como filho daquele de que se julgara escravo, sendo irmão, portanto, do amigo de Gnathon: uma vez assim reconhecido, Gnathon obviamente abandona suas pretensões; trata, mesmo, de ganhar as boas graças de Daphnis livrando Chloé (que também será reconhecida como filha de uma boa família) de ser violada por outro pretendente.⁴

* * *

Os dois textos escolhidos, aliás bastante diferentes entre si e em suas opiniões sobre o tema, mostram que o amor era temática correntemente escolhida na Antigüidade clássica para debates e, posteriormente, para obras de ficção. Temática essa tratada com a devida atenção ao seu ângulo sexual, mas não uma atenção unilateral ou exclusiva. Dois dos mais belos e famosos diálogos de Platão (*Banquete*, *Fedro*) desenvolvem

o tema da erótica, entendida nesse sentido amplo. Ora, coisa diferente ocorre no mundo contemporâneo: o amor não foi com frequência um objeto específico de estudos ou controvérsias entre historiadores e outros cientistas sociais nos séculos XIX e XX. Veremos que as discussões giraram bem mais em torno do *sexo* e do que hoje se chama *gênero* (isto é, o estudo da constituição histórico-social – e não biológica – dos papéis e do imaginário acerca do que é “masculino” e “feminino”).

Incompatibilidades e contradições: os malabarismos mentais dos filólogos cristãos

A teodicéia cristã, com sua teoria da bondade de Deus e do pecado como resultado de uma humanidade decaída, difundiu – na sua qualidade de religião que se pretende revelada – uma legislação divina em matéria de moral, e contou com uma igreja que interpreta e garante tais regras. Trata-se, pois, de uma moral autoritária da castidade, da felicidade diferida (transportada a uma outra vida). Nada no gênero existiu no mundo pagão greco-romano, o que pode ajudar a explicar o fracasso de Augusto no tocante a suas medidas para afiançar ou restaurar uma moral familiar tradicional.

No século XIX e em boa parte deste, porém, as concepções cristãs tendiam a ser dominantes mesmo no mundo acadêmico e estendiam seus critérios de avaliação aos estudos clássicos – setor especialmente conservador na sua maioria, quando não abertamente reacionário. Isto não podia deixar de entrar em contradição com o fato de que, desde o Renascimento e ainda mais com as reformas universitárias e do ensino básico do século passado, o classicismo grego e romano foi entronizado como paradigma ideal para o mundo moderno. Tal contradição provocou verdadeira esquizofrenia intelectual, levando a malabarismos mentais e verbais in-críveis para preservar ao mesmo tempo as imposições da moral cristã dominante – que esbarravam em especial no que hoje chamamos homossexualismo antigo, bem como no que era visto (anacronicamente) como licenciosidade e obscenidade de muitos escritores gregos e latinos (que nem por isto se deixava de reverenciar) – e a Antigüidade como ideal e modelo a ser transmitido aos jovens.

Mencionemos, como bom exemplo, a censura e autocensura no setor da filologia clássica.

No romance *Maurice*, de E.M. Forster (escrito em 1913/14 mas só publicado após a morte do autor em 1970), o decano de um *college* de Cambridge, ao ouvir em sua aula que um estudante começava a traduzir uma passagem grega (não especificada) que tinha a ver com o que hoje é chamado de homossexualismo, ordena: “Omit: a reference to the unspeakable vice of the Greeks” (“Salte: é uma referência ao indizível vício dos gregos”). Em conversa dos estudantes após a aula, o romance deixa claro que o decano em questão era homossexual.⁵ Um caso entre muitos outros, então, de autocensura a partir de regras quase sempre implícitas; mas que, quando necessário, eram tornadas explícitas: regras do que seria o decoro acadêmico acerca do que podia ou não ser estudado ou mencionado a respeito dos gregos e romanos.

Um resultado disto é que os *lexicons* eruditos das línguas grega e latina definiam em latim termos gregos acerca de assuntos sexuais; e vice-versa. Na coleção Loeb de textos clássicos, certas passagens eram pudicamente traduzidas para o latim se estavam em grego, para o italiano (!) quando o original era latino; ou não eram traduzidas, usando-se paráfrases. Como resultado, os estudantes ignoravam em grande parte o vocabulário grego e latino do amor sexual.

Minha experiência em Egíptologia é que, mesmo ao traduzir textos egípcios considerados “imorais” só em notas e só para o latim, suavizavam-se os termos nessas traduções marginais: “membro” podia substituir “pênis”, por exemplo.⁶

Quando, no fim da vida, o poeta e classicista inglês A. E. Housman quis publicar no *Classical Quarterly* um artigo explicitando o vocabulário sexual da língua latina – isto já em 1930 –, achou melhor redigi-lo em latim, não em inglês. Mesmo assim, já composto tipograficamente, o artigo teve sua publicação proibida pelo conselho de administradores da revista. Acabou sendo publicado na Alemanha, em 1931, na revista *Hermes* – sempre em latim.⁷

Se tais percalços atingiam a filologia e as traduções – situação agravada por décadas, na Itália e na Península Ibérica, pelo domínio cultural de uma igreja conservadora que cobria pênis e vulvas de estátuas antigas com folhas de parreira de gesso –, o que acontecia com as obras históricas, até aos bem recentes (embora cada vez menos freqüentemente conforme os aproximamos do presente)? Ocorria o expurgo, a seletividade dos temas e aspectos tratados, ou da maneira de os tratar. Muitas coisas só apareciam de passagem e em forma distorcida. Vamos dar um exem-

plo passavelmente recente – pois é de 1978 –, o de um livro de Michel Meslin, aliás dedicado *Uxori carissimae*. No capítulo “Les bonheurs de l’homme”, do qual mais de trinta páginas são referidas ao amor e ao sexo, o espaço a respeito é quase todo dedicado ao assunto do casamento e do amor conjugal; as paixões amorosas extraconjugais são mencionadas por meio de exemplos literários, expurgando qualquer “licenciosidade”, porém, ao escolher citações. Quanto ao homossexualismo, ocupa exatamente quatro linhas: uma para referir-se obliquamente ao “gosto pronunciado” de César por certos rapazes: e três para mencionar tal prática em relação com os “cultos orgiásticos” – e para considerá-la como “inversão da norma” romana e desafio ao Estado: o que é absolutamente falso do ponto de vista histórico! ⁸

Ainda mais perto de nós – em 1982 – Harld Patzer tratou de resuscitar a tese do caráter ritual de origem dórica da pederastia grega, vista como rito de iniciação (tese que desde 1820 tem idas e vindas na Alemanha). Não se tratava, então, de “homossexualismo”, nem mesmo de atividade erótica *stricto sensu*; e sim, de ritual, ou seja, de algo afastado do quotidiano. O que lhe permite, então, afirmar quanto ao erotismo, que o seu *locus* por excelência para os gregos era “heterossexual.” ⁹ O problema é, naturalmente, que Atenas, cidade para a qual temos quase toda a documentação homoerótica disponível, não era dórica, e sim, jônica. Os malabarismos de Patzer para fazer a transição da Creta dórica descrita por Estrabão, e de Esparta, para Atenas, com considerável reforço de etnografia comparada, são alucinantes.

Note-se outrossim que, na medida em que a ética cristã foi *naturalizada* no fim do século XIX pela Medicina e pela Biologia, separando o amor “normal” do “anormal”, o “natural” do “antinatural”, não é preciso, desde então, que alguém seja cristão para assimilar e aplicar tal ética: ignorando mesmo, muitas vezes, as suas origens cristãs.

Freud: uma emenda pior do que o soneto

Uma corrente que, embora de signo contrário, bebe nas mesmas fontes é, desde o começo do século XX, o pansexualismo freudiano, sem demora aplicado aos gregos e romanos. As teorias de Freud têm como condição *sine qua non* a unificação do campo do que seria a “sexualidade”, ocorrida dos últimos anos do século XIX em diante. Tal unificação de práticas e discursos nada tem a ver com gregos e romanos, que não a

conheceram e interiorizaram: só pode, então, falsificar a interpretação destas e de quaisquer outras culturas pré-modernas. Outrossim, o uso histórico da psicanálise traz consigo, ao que parece, problemas insolúveis de validação ou comprovação;¹⁰ para não mencionar um núcleo pseudouniversal (uma das encarnações da “natureza humana”) e portanto ahistórico. Além de que estou totalmente de acordo com Mario Bunge quando caracteriza a psicanálise como falsa ciência¹¹.

Não podemos, claro, fazer um estudo etnográfico dos gregos e romanos antigos. Mas é possível levar em conta os percalços da etnografia de povos atuais quando tentou apoiar-se no freudismo, ao se tratar de culturas não inseridas na esfera da civilização cristã ocidental.

Desde 1961, intenso trabalho etnográfico foi feito por uma equipe norte-americana junto aos Dâni, um povo neolítico das montanhas centrais da Nova Guiné, extremamente isolado até aquele ano. Os pesquisadores, que chegaram com forte carga freudiana – teoria de grande presença nos Estados Unidos daquela época –, descobriram coisas que não esperavam. Um destes pesquisadores, Karl Heider, descreve as premissas com que começaram a pesquisa como “certos supostos acerca da natureza humana”, derivadas de Freud, isto é, “todas as pessoas têm um alto nível de impulso sexual ou libido, que deve se expressar, seja sexualmente, seja – quando bloqueado –, de outros modos”. Acrescenta que a cultura dos Estados Unidos absorveu de tal maneira esta “teoria hidráulica da sexualidade” que os pesquisadores, perplexos, não sabiam como explicar, por exemplo, que, embora houvesse entre os Dâni amor e carinho claramente visíveis em muitos casamentos, os homens manifestavam uniformemente pouco interesse pela prática do sexo. Os casais cumpriam estritamente um tabu de abstinência sexual de cinco anos após o parto, durante o qual não havia oportunidade alternativa para a prática de sexo. Quando os resultados foram publicados, houve reações da comunidade antropológica no sentido de que os dados deviam estar errados. Verificações novas, ao longo de vários anos, confirmaram os dados e afastaram as hipóteses alternativas formuladas¹².

Em suma: os padrões de sexualidade supostos pelo freudismo como universais, não o são. E, no caso grego e romano, que é o de uma civilização que durou cerca de dois milênios, é de esperar-se terem ocorrido inúmeras variações, no tempo, dos padrões da prática sexual e das idéias a respeito.

A década de 70 inaugura novas visões

Referimo-nos à renovação dos estudos da sexualidade antiga ocorrida a partir de 1976 (início da publicação da série inacabada de Michel Foucault sobre a *História da sexualidade*) e de 1978 (publicação do livro de K.J. Dover, *Greek homosexuality*). Não deve ser por acaso que estes anos coincidem com o auge do feminismo e do movimento gay nos Estados Unidos e na Europa Ocidental.

Para Foucault, como para Nietzsche, a moralidade não é um conjunto de prescrições formais e explícitas, cujo conteúdo possa ser resumido em forma mais ou menos exata: mas sim, um discurso cultural cujos modos de significação revelam as condições sob as quais os valores se constituem e se impõem como valores. A análise de Foucault sobre a sexualidade, que parte de tal enfoque, é intuitiva e assistemática, seletiva nas fontes e nos aspectos tratados, não-exaustiva. O uso das fontes clássicas em seus estudos é altamente discutível; não só na interpretação e no método, mas na escolha extremamente arbitrária e restritiva: toma de preferência a filosofia e textos médicos, deixando de lado oradores, teatro, iconografia dos vasos, inscrições funerárias etc. Metodologicamente, o próprio núcleo do pós-estruturalismo de Foucault impediu-lhe pôr em contexto social os autores que usava e perguntar, por exemplo, por que e para quem escreveram (ou melhor, as perguntas a respeito são esporádicas e assistemáticas, as respostas insatisfatórias). Parece sempre muito mais interessado no que as pessoas pensam do que naquilo que fazem.

Embora entre o volume I e o II da *História da sexualidade* – título, aliás, que promete mais do que oferece de fato¹³ –, se note uma influência maior da Antropologia, o método não mudou. Trata-se do que ele chama de “método arqueológico” ou “genealógico”. A idéia básica é que a sexualidade não é um dado natural que o poder tenta normatizar e controlar, mas sim, uma construção histórica (no vocabulário do autor, um “dispositivo”). A emergência contemporânea da sexualidade como tema de discurso seria uma grande rede em que o estímulo dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação de saberes especializados, o fortalecimento de controles e resistências, ligam-se uns aos outros a partir de certas estratégias centrais de conhecimento e de poder. Assim, não teria sentido, para a Antigüidade clássica, o estudo de uma produção moderna como é a sexualidade. Para a Grécia e Roma,

tratar-se-ia de pesquisar a constituição da experiência sexual (entendendo Foucault por experiência, não a prática, e sim, domínios de conhecimento, tipos de normatização e formas de subjetividade, num contexto cultural).

Acerca dos gregos clássicos, por exemplo, sua tese é de que o material ético sobre o qual a moral sexual devia supostamente operar é o que chamavam de *aphrodisia*. A atitude básica seria conseguir o autocontrole que permitisse, pela submissão ou “administração” adequada dos atos sexuais, prazeres e desejos, atingir o ideal da moderação prudente. *Aphrodisia* seriam as ações, contactos e formas de auto-expressão que obtêm para o indivíduo certo tipo de prazer: algo muito diferente da “sexualidade”, porque não se referia a uma espécie de força ou impulso interior, mas sim, a um sistema em que os elementos – os atos sexuais, prazer sexual, desejo sexual – eram vistos em termos da oposição moderação/incontinência; e também quanto à sua direção, definindo em cada caso um participante ativo e outro passivo. Em todo o caso, os gregos não classificavam sexualmente as pessoas, e sim, os atos, prazeres e desejos. Não havendo noção de “pecado” à maneira da teodicéia cristã, as *aphrodisia* nunca são más em si: mas são problemáticas, pois representam um prazer inferior, que torna os homens e os animais semelhantes; e apresentam o perigo da incontinência.¹⁴

* * *

Quanto a K.J. Dover, sua obra mais conhecida veio à luz apoiada em várias cauções que lhe concediam credibilidade: Dover era conhecido como estritamente heterossexual, sua sabedoria filológica era indiscutível, um ano antes fora tornado cavaleiro pela rainha, e dirigiu o Corpus Christi College da Universidade de Oxford. O primeiro ponto é, curiosamente, algo em que se insiste ainda: David Halperin, por exemplo, dedica um de seus livros (de 1990) à sua esposa, John J. Winkler (também em 1990) o faz à sua irmã, militante feminista... Parece que se teme a pecha de *special pleading*.¹⁵

As idéias principais de Dover são: 1º) o comportamento homossexual grego (entre os gregos clássicos do sexo masculino) era, frequentemente, a relação entre um homem adulto e um “garoto” ou “rapaz” de 12 a 18 anos de idade aproximadamente; 2º) os gregos clássicos consideravam o desejo dos homens adultos – pelo menos até uns 40 anos de

idade – pelo prazer sexual através do contacto com belos jovens como algo normal e natural; 3º) nem as leis, nem os costumes, em Atenas, proibiam ou castigavam a expressão sexual de tal desejo, desde que os amantes observassem certas “decências” convencionais (desnecessárias, porém, se o lado passivo da relação fosse um meteco ou um escravo); 4º) as relações amorosas homossexuais que se conformavam a tais convenções pelo menos exteriormente eram vistas pela sociedade ateniense como decentes, honrosas, às vezes até louváveis.¹⁶

Principalmente um pesquisador empírico, Dover não se interessava muito por teorizações antropológicas ou de outro tipo – coisa que ficou para seus discípulos e continuadores, como os já mencionados Halperin e Winkler. Uma de suas grandes vantagens foi nunca confundir as convenções sociais acerca da homoerótica com a realidade dos atos praticados – coisa bem diferente, em que os filósofos socráticos eram constantemente desmentidos pelos poetas cômicos.

Depois de Dover, esses estudos, sem romper com a linha que inaugurou, sofreram o impacto das teorias antropológicas e dos resultados da etnografia do Mediterrâneo (por exemplo, aquela levada a cabo desde 1980 por Michael Herzfeld). Não que se possa extrapolar facilmente do Mediterrâneo moderno para a Antiguidade Clássica; mas certas permanências e linhas de força foram constatadas. O que se busca, assim, é um “método de entrada” que ajude a entender, por exemplo, dadas incongruências nos discursos clássicos.

Assim, por exemplo, na *Política*, livro I, capítulo V, Aristóteles faz uma afirmação curiosa: enquanto a relação de poder entre pai e filhos é monárquica, aquela entre marido e mulher é política (republicana). E diz: “É verdade que, na maioria dos casos de governo republicano, os governantes e os governados se revezem (...): mas o homem, em sua relação com a mulher permanece em situação constante”. Isto, para Aristóteles, porque, por natureza, o homem é mais apto a comandar.¹⁷

Ora, o texto é estranho, já que em outros textos (por exemplo ao contrapor em seus estudos zoológicos a passividade e a atividade) Aristóteles defende claramente uma inferioridade inerente da mulher. Em tal contexto, a menção a relações políticas ou republicanas é inusitada, pois que necessidade tinha ele de evocar a idéia de que, virtualmente pelo menos, as mulheres poderiam governar a casa alternando com os maridos? Outrossim, a sua noção de um sistema político ou republicano sem alternância no poder é paradoxal e débil, se comparada com o rigor habitual da argumentação aristotélica.

Ou seja, Aristóteles “escorregou” nesta passagem e, ao contrário de seu costume – que é em geral o dos varões gregos –, referiu-se obliquamente às capacidades eventuais das mulheres para a independência administrativa. É óbvio que, na prática, as mulheres de Atenas, como as gregas e mais em geral as do Mediterrâneo de hoje, tinham um grau considerável de autonomia na administração da casa, ou seja, tinham certos tipos de poderes informais, não institucionais nem objeto dos discursos masculinos. Pelo contrário: era socialmente necessário que tais discursos não os reconhecessem. Só se podia lidar com isso indireta ou miticamente, através das amazonas ou das mulheres rebeldes da comédia.

A autonomia prática das mulheres em certas esferas portanto existia, mas não era habitualmente reconhecida nem mencionada nos escritos ou nas conversas dos homens: o que chama a atenção para o erro que constituiria pensar que tal discurso pudesse ou pretendesse abarcar a totalidade da realidade social. Na verdade, lidamos aqui com um protocolo androcêntrico: no sistema de sexo ou gênero construído e mantido pelos cidadãos gregos do sexo masculino, a primeira regra não-escrita era que os homens são agentes importantes, enquanto as mulheres não importam e são unicamente seres dependentes. Quando as mulheres se tornam ativas, isto traz problemas para os homens: assim, convém que os varões, até serem forçados ao contrário, partam do princípio de que as mulheres de suas casas são invisíveis, silenciosas, obedientes e trabalhadoras.¹⁸

Conclusão

Em 1977, ao apresentar ao público o seu livro *Fragments de um discurso amoroso*, dizia Barthes:

“A necessidade deste livro se apóia na seguinte consideração: o discurso amoroso é hoje em dia de uma extrema solidão. Este discurso talvez seja falado por milhares de pessoas (quem sabe?), mas não é sustentado por ninguém; foi completamente abandonado pelas linguagens circunvizinhas: ou ignorado, depreciado, ironizado por elas, e excluído não somente do poder, mas também de seus mecanismos (ciências, conhecimentos, artes).”¹⁹

Agora, quase vinte anos depois, não creio que a situação haja mudado. No que aqui interessa, a história do amor no mundo clássico greco-romano continua sendo um objeto a construir. Para que a construção seja

possível, cumpre perceber com clareza o que as tentativas recentes e parciais no âmbito da história do sexo e do gênero apresentam como avanço; mas também o que têm de limitado e unilateral. Especialmente, em minha opinião, o fato empobrecedor de se voltarem mais para o que as pessoas – algumas pessoas, sempre pequenas minorias – pensavam do que para o que faziam.

É preciso perceber, também, certos riscos de anacronismo inerentes às tentativas recentes mencionadas. Gay Robins diz, com razão, que a visão histórica feminista (e a de gênero, mais em geral) só se tornou possível devido à valoração exacerbada do indivíduo e seus direitos neste final do século XX.²⁰ Sendo assim, é importante não projetar tal valoração extrema do individualismo indiscriminadamente sobre todas as fases e aspectos da história da Antiguidade clássica, o que levaria a erros fatais de interpretação.

Notas

¹ Este artigo é versão ligeiramente modificada de uma conferência proferida durante o IX Seminário de Estudos Clássicos do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas do Instituto de Letras da Universidade Federal Fluminense (Niterói), em outubro de 1994.

² XENOPHON. Symposium. In: *Xenophon in seven volumes*. Vol. IV. Trad. de O. J. Todd. Cambridge (Mass.)/London: Harvard University Press/William Heinemann, 1989. Loeb Classical Library n° 168. p. 534-635.

³ JOHNS, Catherine. *Sex or symbol ? Erotic images of Greece and Rome*. London: British Museum Press, 1991, p. 102-103, fig. 25 em cores (diante da página 112).

⁴ LONGUS. *La pastorale de Daphnis et Chloé*. Trad. de Pierre Grimal. Paris, Gallimard, 1973, p. 19-108; MORESCHINI, Claudio. *Il romanzo greco*. Firenze: Sansoni, 1973, p. 22-24.

⁵ FORSTER, E. M. *Maurice*. Harmondsworth: Penguin Books, 1972, p.501

⁶ LEFEBVRE, Gustave. *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*. Paris: Maisonneuve, 1976, p. 196, notas 75 e 78: nos dois casos, o texto original egípcio traz o termo que significa *pénis*, não o mais genérico *membro*, enquanto Lefebvre traduz, em latim, *membrum*.

⁷ Para este exemplo, ver HALPERIN, David M. *One hundred years of homosexuality*. New York/London: Routledge, 1990, p.2-3

⁸ MESLIN, Michel. *L'homme romain des origines au I er siècle de notre ère*. 2ª edição. Bruxelas. Editions Complexe, 1985, p. 143-175

⁹ PATZER, Harald. *Die griechische Knabenliebe*. Wiesbaden: Universitat Frankfurt am Main, 1982.

- ¹⁰ FRIEDLÄNDER, Saul. *Histoire et psychanalyse*. Paris: Seuil, 1975, p. 209-210
- ¹¹ BUNGE, Mario. *Seudociencia e ideología*. Madrid: Alianza Editorial, 1985, p. 92-96.
- ¹² HEIDER, Karl G. *Grand Valley Dani*. New York : Holt, Rinehart and Winston, 1979, p. 78-81
- ¹³ Quanto a isto, ver CARDOSO, Ciro Flamarion. *Ensaio racionalistas*. Rio de Janeiro: Campus, 1988, p. 110-114.
- ¹⁴ FOUCAULT, Michel. *The history of sexuality*. 3 vols. Trad. de R. Hurley. New York: Paul Rabinow, 1978-1986.
- ¹⁵ HALPERIN, David M. *Op. cit.* ; WINKLER, John J. *The constraints of desire*. The anthropology of sex and gender in Ancient Greece. New York/London: Routledge, 1990, p. VII.
- ¹⁶ DOVER, K. J. *Greek homosexuality*. Nova ed. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1989
- ¹⁷ ARISTOTLE. *Politics*. Trad. de Rackham. Cambridge (Mass.)/ London: Harvard University Press/ William Heinemann, 1977. Loeb Classical Library n° 264, p. 57-59.
- ¹⁸ Ver para este exemplo WINKLER, John J. *Op. cit.* , p. 6-10
- ¹⁹ BARTHES, Roland. *Fragmentos de um discurso amoroso*. 5ª ed. Trad. de Hortênsia dos Santos. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1985, página sem número anterior à p. 1.
- ²⁰ ROBINS, Gay. *Women in Ancient Egypt*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1993, p. 19. Ver também: RABINOWITZ, Nancy S. e RICHLIN, Amy. *Feminist theory and the classics*. London: Routledge, 1993.