

# **A sexualidade tem um passado? Do éros grego à sexualidade contemporânea: questionamentos modernos ao mundo antigo<sup>1</sup>**

*Does Sexuality Have a Past? From the Greek Eros to  
Contemporary Sexuality: a modern question in the Ancient World*

**Sandra Boehringer**

*Professora de História grega  
Faculté des Sciences Historiques – Université de Strasbourg  
s.boehringer@unistra.fr*

**Tradução:** Letticia Batista R. Leite\*

*Doutora em História pela Universidade Paris 1 Panthéon-Sorbonne – Anhima  
Bolsista CAPES – Doutorado Pleno  
letticabrl@gmail.com*

**Revisão:** Natália Gonçalves de Souza Santos

*Doutoranda em Teoria Literária e Literatura Comparada pela Universidade de São Paulo  
Bolsista FAPESP  
nataliasantosgs@gmail.com*

1

## Resumo

As formas de conceber o amor e a sexualidade das sociedades antigas são bastante distintas daquelas que caracterizam as sociedades ocidentais contemporâneas. Aquelas pouco levavam em conta a ideia de uma identidade sexual. No âmbito da produção poética do período arcaico (VII-VI a.C.), os poetas insistem nos efeitos e na força de éros. No século IV a.C., em uma passagem d'O *Banquete*, Platão elabora um mito filosófico que apresenta diversos aspectos de éros como elã. Essas abordagens do mundo antigo, com o auxílio da categoria gênero, permitem historicizar nossas categorias, evidenciando a dimensão cultural e política da sexualidade contemporânea.

Palavras-chave: desejo, sexualidade, Antiguidade.

## Abstract

Perspectives on love and sexuality in the Ancient societies differ greatly from those of contemporary western societies, in that the sexual identity of individuals has little bearing if any. In ancient poetry (7th–6th century BCE), the poets emphasize the effects and the force of eros. In the 4th century, in a passage of the *Symposium*, Plato elaborates a philosophical myth which displays the aspects of an eros as a life force. Looking at the ancient world using gender as our tool enables us to historicize our categories and thus highlight the cultural and the political dimension of contemporary sexuality.

Key-words: desire, sexuality, Antiquity.

---

<sup>1</sup> Artigo originalmente publicado em francês: BOEHRINGER, Sandra. “La sexualité a-t-elle un passé? De l'éros grec à la sexualité contemporaine: questions modernes au monde antique”. *Recherches en psychanalyse*, Paris, L'Esprit du Temps, vol. 2, n. 10, 189-201. 2010. Disponível em: [https://www.cairn.info/revue-recherches-en-psychanalyse-2010-2-page-189.htm#anchor\\_abstract](https://www.cairn.info/revue-recherches-en-psychanalyse-2010-2-page-189.htm#anchor_abstract). Acesso em: 20 maio 2016. As notas são da autora. As notas acrescentadas pela tradutora serão indicadas pela sigla N.T.

\*Agradeço à autora, a professora e pesquisadora Sandra Boehringer, por ter me permitido traduzir e publicar esse artigo.

“O amor, de novo”, é o clamor que aparece com frequência nos cantos dos maiores poetas gregos da época arcaica, no século VI a.C. A expressão grega exata é: *Érôs, dêute me*, “Éros, de novo, me faz...”. O que vem em seguida, varia de acordo com a situação evocada: sofrer, alegrar-me, inflamar-me, morrer de prazer. Safo, a célebre poeta de Lesbos, canta: “Éros de novo – o solta membros – me agita, doce-amarga inelutável criatura” (Fr. 130. In: VOIGT, 1971)<sup>2</sup>. O *érôs* de Anacreonte, poeta grego do século VI a.C., é mais performático: “Lançando-me de novo uma bola carmim, Éros de áureos cabelos convoca-me para jogar com uma moça de sandálias bordadas.” (Fr. 358. In: PAGE, 1962)<sup>3</sup>. Porém, a imagem mais recorrente na época arcaica é aquela de um *érôs* devastador que, uma vez que atinge o ser apaixonado, destrói tudo o que se encontra no seu horizonte: “Éros sacudiu meus sentidos, qual vento montanha abaixo caindo sobre as árvores” (Fr. 47. In: VOIGT, 1971)<sup>4</sup>, escreveu Safo, ou “Éros de novo me golpeou (...) banhando-me na torrente glacial” (Fr. 413 In: PAGE, 1962)<sup>5</sup>, como cantou Anacreonte.

Tais clamores de amor e de dor nos parecem intemporais. Basta pensar na *Fedra* de Racine, torturada pela paixão por Hipólito, que nos célebres versos diz: “*Je le vis, je rougis, je pâlis à sa vue*”<sup>6</sup> (Racine retoma aqui um poema de Safo, transposto para o masculino<sup>7</sup>). Igualmente intemporais são os versos de Paul Éluard a Nusch, as cartas de Heloísa a Abelardo, as primeiras palavras que Tristão endereça a Isolda, as nuances de Jacques Brel ao cantar “*Ne me quittes pas*”. Mas se os sentimentos, as dores amorosas e as paixões são intemporais – porque na verdade únicos e incomparáveis (é possível, aliás, comparar, em uma mesma época, o prazer ou a dor de cada um(a)?) –, no entanto, a maneira de conceber o laço amoroso e erótico mudou consideravelmente ao longo da história. O que nos parece evidente e por vezes tão “natural”, no entanto, não o era em outras épocas. O amor é eterno? Não, podem afirmar de antemão historiadores e antropólogos. Ele não pode ser eterno, uma vez que ele é... cultural. O amor, assim como a sexualidade – duas noções fortemente associadas pelas sociedades ocidentais – são construções sociais, culturais e políticas. Uma viagem pela Antiguidade grega e romana pode nos permitir historicizá-las.

---

<sup>2</sup> N.T.: tradução do grego feita por RAGUSA, 2005, p. 445.

<sup>3</sup> N.T.: tradução do texto grego minha.

<sup>4</sup> N.T.: tradução do texto grego feita por RAGUSA, 2005, p. 444.

<sup>5</sup> N.T.: tradução do texto grego minha.

<sup>6</sup> N.T.: 1º Ato, Cena 3, v. 273.

<sup>7</sup> Trata-se do Fr. 31 [VOIGT, 1971], retomado, imitado, adaptado ou traduzido por diversos autores da Antiguidade até o presente. Ver a bela coletânea feita por BRUNET, 1998.

## Éros como elã

Para explorar os mundos remotos e, sobretudo, para se interessar pelo que para nós tem relação com o amor e com a sexualidade, é necessário reconhecer de antemão que o que hoje definimos como “mulher”, “homem”, “feminino”, “masculino”, trata-se de conceitos ou de noções culturalmente construídos, moldados pelas sociedades, e que se encontram relacionados ao contexto geográfico e temporal nos quais os mesmos emergiram. Se tudo fosse natural, o ato de historicizar se tornaria desnecessário. Escrevemos história de quadros evolutivos, sobre mudanças, enfim, sobre o que não é “natural”. Os historiadores e historiadoras que trabalham no campo da “história do gênero” acham, justamente, que identidade tais como “mulher”, “homem”, e as características que costumamos atribuir às mesmas, não são dadas, elas não foram inventadas por uma divindade, nem tampouco definidas por uma Natureza. Ambos pensam que estamos tratando de uma invenção humana, ou melhor, de várias invenções humanas passíveis de serem estudadas de forma análoga, por exemplo, aos estudos feitos sobre as classes sociais na Rússia, as castas religiosas na Índia, a construção das identidades nacionais entre as duas grandes guerras, ou ainda, tal como estudamos a invenção da democracia ateniense. Ao mergulharmos no espaço descrito pelo termo grego “*érôs*”, percebemos que o campo de emoções que ele engloba é bastante distinto daquele implicado pelo nosso termo “amor”, e que a sua ligação com o que nomeamos de “sexualidade” articula-se de uma maneira completamente diferente.

O termo *érôs* aparece desde os textos gregos mais antigos, aqueles que remontam à época arcaica. Na épica homérica, *érôs* significa sobretudo um elã cujo objeto, no entanto, não é necessariamente definido; pode tratar-se de um elã relativo à boa comida ou, ainda, ao desejo imperativo de beber. A expressão “assim que eles satisfizeram o desejo (*érôs*) de comer e de beber vinho”<sup>8</sup> aparece com frequência na poética homérica. O termo significa igualmente um desejo passível de satisfação: “assim que eu tiver satisfeito o meu desejo de pranto”<sup>9</sup>, diz um herói. *Érôs* qualifica também o elã de um homem por uma mulher. Enfim, como acabamos de exemplificar, seu uso não é restrito. Mesmo porque o tema das relações amorosas não é o assunto principal da *Iliada* e tampouco da *Odisséia*<sup>10</sup>. Ao longo dos séculos VII e VI a.C., os significados de *érôs* e do verbo correspondente, *erân*, alteram-se, passando a designar,

<sup>8</sup> N.T.: ver *Iliada*, I, 469; II, 432; VII, 323; IX, 92, 222; XXIII, 57; XXIV, 628. Ver também *Odisséia*, I, 150; III, 67, 473; IV, 68; VIII, 72, 485; XII, 308; XIV, 454; XV, 143, 303, 501; XVI, 55, 480; XVII, 99. Tradução do texto grego minha.

<sup>9</sup> N.T.: *Iliada*, XXIV, 227. Tradução do texto grego minha.

<sup>10</sup> Sobre a expressão do erotismo e do amor na epopeia ver CALAME, 1996, p. 61-74. N.T.: ver p. 33-43 para a tradução em português de 2013.

essencialmente, um elã relacionado ao que entendemos atualmente por erótico, quer dizer, um elã vinculado à sexualidade e/ou ao amor. Assim, certos aspectos de nosso “amor” contemporâneo não são contemplados pelo termo grego *érôs* (não encontraremos esse termo qualificando o amor de um filho por seu pai, ou dos pais por seu filho).

É na poesia mélica – produzida na época arcaica, quer dizer, entre os séculos VII e VI a.C. – que encontramos um grande número de ocorrências desse termo. Esse tipo de produção corresponde aos poemas destinados ao canto (em circunstâncias que hoje não são totalmente conhecidas, mas que se trata, comumente, de contextos institucionais), cujos principais representantes são: Teógnis, Safo, Alceu, Anacreonte, Íbico, Píndaro, Sólon, Baquírides e Álcman. A enunciação é feita, com frequência, na primeira pessoa. Primeira pessoa que, evidentemente, não corresponde ao poeta real, mas a um “eu” poético fictício que, no entanto, por vezes possui o mesmo nome do poeta. Algumas indicações remetem às circunstâncias extra-textuais de execução do poema, outras não.

A ternura é o primeiro traço do efeito produzido por *érôs*. A sensação despertada é comparada à doçura do sono, do líquido, da música. Enquanto na poesia épica o termo *érôs* pode designar tanto o desejo pela guerra quanto pela vitória, o *érôs* mélico encontra-se frequentemente vinculado ao canto ou à música, contextos aptos a suscitar o desejo, associado a um anseio pela beleza e pelo valor. Não raro ele desperta sensações paradoxais, efeito exemplificado pelo oxímoro de Safo: *érôs*, o “doce-amargo” (*glukupiros*). *Éros* é uma força que tende a objetificar: o sujeito amoroso é assolado por sensações, ele é alvo, vítima, não um sujeito ativo que detém o controle dos seus desejos (Fr. 130. In: VOIGT, 1971). Trata-se de um estado que transforma profundamente o indivíduo, uma espécie de invasão, amiúde associado ao sono profundo, à morte, a um nevoeiro que tudo encobre, à embriaguez que perturba os sentidos.

Outro elemento importante é o fato de que *érôs* invade o sujeito amoroso, não por intermédio de carícias ou de qualquer contato físico com o ser desejado, mas pelo olhar. Ele é como um fluido, uma emanção que parte do olhar do amado/amada, em direção à pessoa tocada por *érôs*. Essa emanção possui um efeito quase dissolvente. Essa passividade do ser vitimado por *érôs* é capaz de provocar uma única forma de ação, aquela da busca (“eu procuro”, “eu aspiro...”). De modo geral, na poesia mélica, essa busca é vã. O ser desejante volta-se totalmente para o ser amado, que ele admira, e que é o seu único objeto de interesse; ele busca alcançá-lo ou atrair a sua atenção, mas aquele foge, escapando sem cessar.

Esse aspecto é particularmente perceptível na poesia de Álcman. No século VII a.C., esse poeta, sob a encomenda da cidade de Esparta, compõe as Parteneias – cantos feitos para serem entoados por corais de moças, e dos quais nos chegaram apenas excertos extremamente fragmentados. A participação nesse tipo de formação coral era uma etapa muito importante para as meninas e meninos do período arcaico, fazendo parte da sua *paideia*, quer dizer, da formação educacional. Nesse cantos destinados a serem interpretados por ocasião de cerimônias oficiais, as jovens coristas exprimiam, em primeira pessoa, a perturbação erótica provocada pela bela Astumeloisa:

Estou estraçalhada pelo desejo,  
ela me volta olhares mais lânguidos  
que o sono ou a morte;  
e a sua doçura é soberba.

E Astumeloisa não me responde [...] segurando a guirlanda,  
semelhante a um astro vagando no céu brilhante,  
ou a um ramo dourado, ou uma pluma delicada, [...] ela passa, com seus pés ligeiros [...] ;  
o óleo de Chipre perfuma voluptuosamente os seus cabelos de moça. [...]

Ah! Se ela se aproximasse e segurasse  
a minha mão abandonada, eu me tornaria a sua...  
(Fr. 26, 61-72 e 80-81. In: CALAME, 1983)<sup>11</sup>

Safo, a poetisa de Mitilene, faz uso de termos próximos daqueles do poeta espartano, exprimindo, de forma particularmente intensa, as emoções paradoxais advindas dos impactos de éros sobre o corpo daquela que ama uma mulher:

Parece-me ser par dos deuses ele,  
o homem, que oposto a ti  
senta e de perto tua doce fa-  
la escuta,  
e tua risada atraente. Isso, certo,  
no peito atordoa meu coração;  
pois quando te vejo por um instante, então fa-  
lar não posso mais,

---

<sup>11</sup> N. T.: tradução do texto grego minha.

mas se quebra minha língua, e ligeiro  
fogo de pronto corre sob minha pele,  
e nada vêem meus olhos, e zum-  
bem meus ouvidos,  
e água escorre de mim, e um tremor  
de todo me toma, e mais verde que a relva  
estou, e bem perto de estar morta  
pareço eu mesma.  
Mas tudo é suportável, já que mesmo um pobre...  
(Fr. 31. In: VOIGT, 1971)<sup>12</sup>

Como Safo havia feito antes, Anacreonte coloca em cena um poeta que fala em primeira pessoa e que está envelhecendo. Porém, diferentemente da poetisa, ele finaliza os seus poemas com humor. Estes versos, nos quais ele narra como uma moça o evita, dão margem a múltiplas interpretações, tendo por isso sido objeto de intensos debates entre os filólogos modernos<sup>13</sup>. O que, muito provavelmente, é decorrente de uma intenção própria do poeta:

Lançando-me de novo uma bola carmim  
Éros de áureos cabelos  
convoca-me para jogar  
com uma moça de sandálias bordadas.  
Mas a jovem, que vem de Lesbos, a bem construída,  
sendo a minha cabeleira branca,  
coloca-se boquiaberta na frente de outra.  
(Fr. 358, In: PAGE, 1962)<sup>14</sup>

Em outro poema, a personagem, que fala em primeira pessoa, expressa o estado de total confusão no qual o belo Cleóbulo a coloca – retomando, assim, o motivo de um éros que perturba a ordem das coisas e transforma os seres:

Cleóbulo, eu o desejo,  
eu sou louco por Cleóbulo,  
só tenho olhos para Cleóbulo.  
(Fr. 359, In: PAGE, 1962)<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> N. T.: tradução do texto grego feita por RAGUSA, 2005, p. 269.

<sup>13</sup> N. T.: para um balanço desse debate ver: BOEHRINGER, 2007, p. 63-66.

<sup>14</sup> N. T.: tradução do texto grego minha.

<sup>15</sup> N. T.: tradução do texto grego minha.

O tema do amor não é apanágio de uma poesia “privada” (noção, ademais, anacrônica). Mesmo que saibamos pouco sobre o contexto de enunciação, Safo e Alcman cantavam diante de toda a cidade. Nos séculos VI e V a.C., os poetas “oficiais”, aqueles aos quais os poderosos encomendavam poemas para celebrar as suas vitórias nos Jogos pan-helênicos, ou as vitórias de algum parente, não silenciam os efeitos dessa potência. Este é o caso de Píndaro, um dos maiores poetas líricos gregos, conhecido por seus cantos corais destinados a celebrar as vitórias dos atletas. No poema consagrado a Teoxeno, tanto as qualidades morais e físicas do jovem são louvadas quanto a potência e o valor sensorial, ético e social do desejo:

É preciso, ó coração, colher a justa medida dos amores com a juventude.

Mas, após fitar os raios a faiscar  
dos olhos de Teoxeno,  
quem não for inundado com desejo, tem forjado  
de adamantó o negro coração, ou de ferro,

com fria chama, e, não sendo honrado por Afrodite de vivos  
olhos,  
ou labuta compulsivamente por dinheiro,  
ou com ousadia feminina  
é levado a servir o caminho de todo frio.  
Mas eu, por vontade dela, derreto como a cera da sacra  
abelha,

picado pelo calor do sol, quando olho  
para a juventude dos jovens corpos dos meninos.  
Mas então em Tênedo,  
Peitó e Cárís moram  
no filho de Hagésilas ...  
(Fr. 123, In: SNELL, 1964)<sup>16</sup>

As principais características do *érôs* arcaico nas composições mélicas são: a (recorrente) assimetria do amor, os sentimentos intensos e paradoxais, um contexto musical, a exaltação das qualidades, uma aspiração à beleza, a importância do olhar, um número importante de termos com conotações eróticas, a insistência sobre o estado de vítima da pessoa que ama. Além disso, é preciso sublinhar que o termo *érôs*, assim como o estado amoroso que ele

---

<sup>16</sup> N. T.: tradução do texto grego feita por RAGUSA, 2013, p. 236-238.

descreve, caracterizam indistintamente os elãs entre mulheres, homens, e entre um homem e uma mulher. Na poesia mélica é, aliás, rara a evocação do elã entre um homem e uma mulher: os primeiros poemas que evocam os efeitos dessa força falam de amores entre duas mulheres ou entre dois homens.

### **Erotismo antigo *versus* sexualidade contemporânea**

O éros antigo não implica uma “orientação” particular do desejo, nem uma característica específica de uma relação sexual. Se o termo *éros* é bastante antigo, podemos não obstante constatar que em grego, assim como em latim, não existe um termo que traduz a nossa noção de “sexualidade”. Ao estudarmos as fontes antigas, a primeira coisa que chama atenção é que o que chamamos de “sexualidade” e agrupamos na categoria de “práticas sexuais” não era de forma alguma percebida pelos gregos como parte de um conjunto de atos coerentes, ou como um conjunto de atitudes que poderiam ser agrupadas. Em nossas leituras, torna-se então necessário fazer um esforço para distinguir, ou ao menos tentar diferenciar, o que é relativo a uma “identidade” (noção demasiado moderna), o que se refere a uma categoria de pessoas, a uma categoria de atos, ou a um outro tipo de categoria que convém a(o) pesquisador(a) definir.

Na forma como nós a concebemos hoje – *mutatis mutandis* –, a sexualidade encontra-se intimamente vinculada à identidade psicológica do indivíduo. No entanto, o vínculo entre a identidade de gênero e a orientação sexual é tão complexo quanto recente. De acordo com David Halperin,

(...) na Europa burguesa, entre o final do século XVII e o início do século XX, algo de novo ocorre no âmbito das múltiplas relações tecidas entre os papéis sexuais, as escolhas de objetos sexuais, as categorias sexuais, as condutas sexuais e as identidades sexuais. O sexo adquire novas funções sociais e individuais, passando a ser investido de uma importância inédita, capaz de definir e normalizar o ser moderno. A ideia segundo a qual o instinto sexual seria uma função humana autônoma, desvinculada de qualquer órgão, surge pela primeira vez no século XIX e, sem ela, o nosso modelo de subjetividade sexual altamente psicologizante – que associa o desejo, seus objetos, a conduta sexual, a identidade de gênero, a função reprodutora, a saúde mental, a sensibilidade erótica, o estilo pessoal e os graus de normalidade e de desvio, que juntos definiriam uma característica individualizante e normativada da personalidade, a qual chamamos de

“sexualidade” ou “orientação sexual” – seria inconcebível.  
(HALPERIN, 1998, p. 96-97)

Assim, antes mesmo de colocar qualquer questão sobre as identidades de gênero nas sociedades antigas, convém precisar que, na Grécia, assim como em Roma, as noções de “sexo” e de “sexualidade” não existem tais como as concebemos hoje (FOUCAULT, 1976-1984; DOVER, 1978; VEYNE, 1982; HALPERIN, 1990; CALAME, 1996; WILLIAMS, 1999; DUPONT & ÉLOI, 2001; BOEHRINGER, 2007). Em grego e em latim, o termo unificador capaz de se referir simultaneamente ao masculino e ao feminino é raramente utilizado – como é o caso ao recorrermos à palavra “sexo”, em português, para fazer referência aos órgãos sexuais. Os termos antigos enfatizam a oposição e a dissimetria: nenhum termo exprime uma identidade funcional (e menos ainda a função de dois sexos que seriam um lugar privilegiado de prazer sexual), tudo enfatiza a diferença (HENDERSON, 1975; DOVER, 1978; ADAMS, 1982; WINKLER, 1990; DUPONT & ÉLOI, 2001). A palavra latina *sexus* quase nunca aparece isolada: diz-se *sexus virile*, *sexus muliebre* (Manuli, 1983), em grego, igualmente, é recorrente que se especifique *thêlu* (feminino) ou *arren* (masculino). As formas aparentemente gerais que traduzem “as vergonhas” ou as “partes necessárias” fazem referência, em contexto, à genitália masculina ou à feminina, raramente às duas ao mesmo tempo. Em resumo, na Antiguidade, o órgão sexual, quando mencionado, é via de regra sexuado.

Além disso, atualmente, o termo “sexualidade” está longe de traduzir apenas o ato sexual; existe uma ligação complexa entre “sexualidade” e identidade psicológica. Não existe uma noção que lhe seja equivalente na Antiguidade (FOUCAULT, 1976; HALPERIN, 1990), ao longo da qual uma pessoa não tem uma “sexualidade”, ela se permite certas práticas. Na Grécia, quando se recorre à noção de *aphrodisia*, “o que pertence ao campo de atuação de Afrodite”, quer-se fazer referência às “coisas sexuais”, e não a um conjunto de discursos que comporiam o domínio da sexualidade. Em Roma, esse termo genérico aparece com uma frequência ainda menor: se é possível falar em “coisas de Vênus” é, no entanto, mais recorrente falar em coito, união sexual. Não se “é” sexualmente, “pratica-se” sexualmente em diferentes domínios, em diferentes âmbitos de práticas humanas: na educação, na higiene pessoal, ou no contexto do banquete (que constitui uma esfera em si).

Na Antiguidade, tampouco existe uma concepção global de um ato sexual. Os termos, em latim ou em grego, definem quase sempre um papel desempenhado na relação, pelas duas pessoas que nela tomam parte. Quando se trata do mesmo verbo, ele jamais se aplica na mesma forma para as duas pessoas. Assim, o termo grego *aphrodisiazein*, que significa “entregar-se às *aphrodisia*”, será aplicado tanto na forma ativa quanto na passiva. O verbo

*perainein*, que por vezes é traduzido por “ter relações sexuais com”, significa mais precisamente “penetrar” e não se aplica aos dois parceiros ao mesmo tempo. O mesmo se dá com os eufemismos mais comuns: o grego *suneimi*, “estar com”, ou *mignumi* (em grego), *misceo* (em latim), que significam “misturar”. Ainda mais significativo: existem igualmente verbos bem distintos para designar cada um dos papéis desempenhados. Por exemplo, em latim, *fellare* é utilizado para qualificar o indivíduo que comete um ato equivalente à ação de se colocar a serviço de alguém; o verbo *irrumare* representa o ato ativo de “penetrar alguém pela boca”. Os exemplos são diversos: em uma relação entre dois homens, um jovem “concede favores a” (em grego, *charizesthai*), enquanto o outro “coloca seu órgão sexual entre as coxas” (*diamêrizein*) – é o termo utilizado no caso de relações pederásticas, quando se trata de uma relação sexual sem penetração.

A partir desses poucos exemplos, é possível deduzir que o discurso antigo sobre a sexualidade se caracteriza por uma preocupação essencial: saber quem faz o que e como (quem age, quem goza, quem aproveita, quem recebe – a oposição ativo-passivo não consegue dar conta da totalidade de oposições e de considerações que liga um ato a um determinado julgamento social). A ideia de relação sexual na qual os parceiros ou parceiras encontram-se em pé de igualdade, na qual uma prática possa ser exercida por ambos/ambas, é inexistente. Além disso, não existe uma prática que seja boa em si (como durante algum tempo foi o caso da sodomia, entendida no sentido de “penetração anal”). Uma mesma prática, considerada a partir de critérios diversos, pode ser considerada como *kata nomon* ou *para nomon*, ou seja, segundo ou contrária à norma. Não são as práticas em si que são avaliadas, mas o indivíduo e sua prática sexual, e em função do seu sexo, da sua idade e de seu estatuto social – pois, no mundo antigo, a moral sexual é essencialmente estatutária.

Consequentemente, não surpreende que gregos e romanos não tenham elaborado nem concebido uma categoria sexual que englobasse, indistintamente, homens e mulheres de todos os meios sociais, tendo como único traço em comum o fato de sentirem atração por pessoas do mesmo sexo (como é o caso da categoria contemporânea que agrupa os “homossexuais”)<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Eu gostaria, no entanto, de fazer uma rápida precisão. Em Roma, as linhas de clivagem, os limites, não são exatamente os mesmos que em Atenas. Diferentemente de Atenas, onde era permitido se relacionar com um jovem livre, em Roma tal relação era proibida, tendo em vista que aquele era um futuro cidadão. Isso evidentemente não significa que, na prática, os romanos se relacionariam com jovens com menor frequência do que os gregos: esse interdito existente em Roma não concerne às relações com as crianças e com os jovens em geral; apenas as relações com um jovem cidadão eram consideradas como um grave atentado à integridade física do mesmo. Assim, essa proibição não qualificava uma preocupação genérica em “proteger a infância”, tratava-se de uma inquietação de ordem política, e os textos não deixam de testemunhar sobre a existência de um interesse pelos belos *pueri delicati* (não livres), que faziam o deleite do cidadão durante – e depois – do banquete. Para uma explicação dessa diferença de atitude dos romanos com relação à “pederastia” (com jovens cidadãos) ver: DUPONT & ÉLOI, 2001, p. 45-82.

Na mesma perspectiva, tampouco causa surpresa que eles não tenham criado a categoria “heterossexualidade” pois, como veremos, certas relações entre um homem e uma mulher não pertencem ao domínio do sexual, assim como algumas relações entre homens não se distinguem das relações entre um homem e uma mulher. Com efeito, uma vez que os indivíduos optam por constituir uma família e ter filhos, a relação resultante dessa decisão não é considerada como pertencente ao campo do sexual: o casamento antigo, desde que ele surge e é praticado, é entendido como um contrato social no qual nem o amor nem a sexualidade entram em questão. Para um homem, estar com uma mulher significa fundar um *oikos*, uma família, e o que se espera de uma mulher é que ela seja capaz de gerar uma prole, de criá-la, de modo a produzir os futuros cidadãos, espera-se igualmente que ela gere a casa.

No século IV a.C., no seu tratado que fala da boa gestão do lar, o *Econômico*, será por intermédio do exemplo do rico proprietário de terras Isômaco que Xenofonte descreverá a esposa-cidadã que correspondente ao ideal normativo: ela é a abelha-rainha, que reina sobre a sua colmeia e as suas atividades. Nos contratos de casamento que nos chegaram da Antiguidade, é o acordo entre as famílias que se encontra ressaltado e, a única menção sobre a relação erótica entre os cônjuges diz respeito ao risco referente às relações extraconjugais. Nos textos poéticos, é bastante raro que as relações conjugais sejam evocadas como intensas e eróticas. O caso em que Plínio, o jovem, no começo do século II d.C., fala de sua mulher com emoção<sup>18</sup>, trata-se antes de um pastiche dos códigos elegíacos (VEYNE, 1983) do que de uma declaração de amor. Como ressalta John Winkler com humor, quando Heródoto<sup>19</sup> conta a história de um rei que se apaixona pela sua mulher, o público compreende que se trata de um presságio de males políticos.

Paralelamente, no que diz respeito à relação homem/mulher, quando não se trata de casamento e nem de filhos, ela não possuiu uma característica que lhe seja específica, pois essa relação erótica também pode existir entre dois homens. O que está em jogo nesse caso (amor ou prazer) é idêntico, quer se trate de uma relação com prostitutas ou prostitutos, com amantes, concubinas ou jovens amantes do mesmo sexo. Um contrato de casamento encontrado nas areias de Fayoum ilustra perfeitamente esse ponto. Dentre as obrigações do esposo, encontramos um triplo interdito: “Não será permitido a Filiscos introduzir na sua casa uma outra mulher além de Apolônia, nem tampouco sustentar uma concubina ou um rapaz”<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Cartas, VI, 4 e VII, 5. Remeto à análise feita por ADAM, 2011.

<sup>19</sup> Trata-se do rei Candaules. Heródoto retrata a história desse rei em *Histórias*, I, 8.

<sup>20</sup> P. Tebt I 104 (esse documento data do século I a.C.).

O fato de que essas duas ameaças sejam postas no mesmo plano como fatores passíveis de ameaçar o casal (a saber, não me refiro à relação erótica fora do casamento, mas ao gasto de dinheiro fora das despesas do *oikos*) evidencia a equivalência percebida pelos antigos entre essas relações que, segundo os nossos critérios atuais, pertencem a esferas distintas. Assim, um dos traços importantes dessa diferença entre as manifestações antigas de *érôs* e da sexualidade contemporânea encontra-se no fato que o elã é totalmente desvinculado da identidade sexual de seu objeto.

### Éros não tem sexo

Essa concepção não sexuada de *Éros*, essa assexualidade, aparece claramente em uma passagem bastante conhecida de Platão, um excerto d'*O Banquete*, que se costuma designar erroneamente como o “mito do andrógino”<sup>21</sup>. *O Banquete*, escrito por volta do ano 380 a.C., é composto por sete discursos, dentre os quais seis são elogios a *érôs*. O tema do *Peri erôtos* não é, portanto, o “amor” no sentido atual do termo, com suas implicações e conotações modernas (que estariam mais próximas da noção grega de *philia*), mas o “*érôs*” grego, o qual, como vimos, podemos conceber como uma espécie de apetência ou um elã. Eis o sentido mais amplo, naquela época, de um termo cujas implicações serão exploradas por Platão. O autor retomará, então, as suas diversas características para, em seguida, desvincular-se do senso comum, desenvolvendo uma definição filosófica – expressa pela personagem Diotima – sobre o que seria o verdadeiro *érôs*.

Os discursos de Aristófanes e de Sócrates/Diotima se colocam em um nível distinto dos demais. Segundo Aristófanes, *érôs* é o elã que vai ao encontro da unidade primitiva, mas a sua narrativa restringe-se ao nível do sensível. Para ele, *érôs* é o desejo de realizar a união com a outra metade de si mesmo: “Ao desejo (*epithumia*) e a busca da totalidade (*holon*) corresponde o nome *érôs*” (192e)<sup>22</sup>. Trata-se da divindade que permite a união provisória, a partir do momento em que uma “boa distância”<sup>23</sup> é estabelecida, é também ela que permite aos homens suportarem a separação e dedicarem-se às atividades que lhes são próprias; é assim que a separação divina cria a sexualidade e o

---

<sup>21</sup> Essa história é mencionada diversas vezes por Freud (ver nesse sentido BRISSON, 1973, p. 27-48.). Em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, ele faz referência a essa história como “a lenda repleta de poesia segundo a qual o ser humano foi dividido em duas metades – o homem e a mulher – que, deste então, buscam se unir por amor”. (N.T.: para a versão em português do excerto citado, tomei com referência a tradução para o espanhol das obras completas de Freud, 1976, p. 124).

<sup>22</sup> N.T.: retomo a tradução do grego feita por SCHÜLER, 2010, com algumas modificações.

trabalho. Para Sócrates, instruído acerca desse assunto por Diótima, *érôs* é um *daimôn*, um ser intermediário que possibilita a ascensão em direção ao Belo e ao Bem<sup>24</sup>.

Mas o que de fato conta Aristófanes? Uma história bastante insólita, que todos nós conhecemos mais ou menos bem. Originalmente, conta o autor, a natureza humana era composta por três gêneros: o macho, a fêmea e o andrógino. Os seres humanos tinham uma forma esférica que lhes permitia se locomoverem de duas maneiras, e o dobro dos membros dos humanos atuais. Esse estado foi alterado em decorrência de uma transgressão. Em resposta a uma tentativa de atacar os deuses, Zeus opta pelo seguinte castigo: os humanos serão separados de forma simétrica, cada ser resultando em dois indivíduos. Apolo conclui a operação, fazendo com que cada ser humano seja capaz de ver a cicatriz resultante dessa cisão, no intuito de que seu estado original não caia no esquecimento. Mas esse castigo, que não deveria ser fatal, mergulha os seres humanos num estado de agonia, levando cada uma das partes a abraçar-se à outra até morrerem de desespero, de fome e de inércia. Para remediar essa situação, Zeus desloca os órgãos genitais para a frente dos seus corpos, de modo a permitir que a união sexual ocorra, resultando seja na reprodução, seja num estado de satisfação.

Desse momento em diante, os seres não seriam mais esféricos, passariam a se deslocar de forma ereta, e a sua reprodução não mais se daria por intermédio de um elemento externo (antes, eles enterravam seus ovos na terra). É a partir desse novo estado, correspondente ao estado atual da humanidade, que *érôs* passa, então, a integrar a natureza humana: é ele que impulsiona cada metade a encontrar, ainda que provisoriamente, a unidade perdida, seja ela oriunda do ser andrógino, do ser feminino ou do ser masculino. A partir de então, os seres humanos podem dedicar-se às ocupações que lhes são próprias, de acordo com o tipo primordial do qual eles se originam.

---

<sup>23</sup> Sobre *érôs*: “Toda disjunção ou junção excessivas excluem a sua intervenção” (BRISSON, 1973, p. 63). *Éros* é passível de existir a partir do momento em que as metades não estão completamente separadas (como no primeiro momento de cesura, no qual os órgãos sexuais não permitiam uma união), nem totalmente fundidas (como no momento da antiga natureza, ou no caso no qual Hefestos faria a junção): para uma análise da “boa distância” antropológica e sua contrapartida cosmológica, cf. BRISSON, 1973.

<sup>24</sup> Esses dois discursos se diferenciam dos quatro primeiros também pelo fato de que eles não recorrem a uma teologia tradicional e conhecida, extraída de Hesíodo e dos poetas; eles se inspiram em correntes ideológicas mais atípicas (de um lado Empédocles e o orfismo, de outro os mistérios de Elêusis). A história narrada por Aristófanes é a que mais se aproxima do discurso de Sócrates; no entanto, o que é dito pela personagem não é absolutamente assumido por Sócrates, e tampouco por Platão (não se deve esquecer que Aristófanes, na época em que, supostamente, teria ocorrido *O Banquete* – por volta de 416 – já havia escrito muitas peças nas quais ele atacava Sócrates de maneira violenta). Ver a apresentação do diálogo, escrita por Luc Brisson, para a edição d’*O Banquete* feita pela Garnier Flammarion, em 1998.

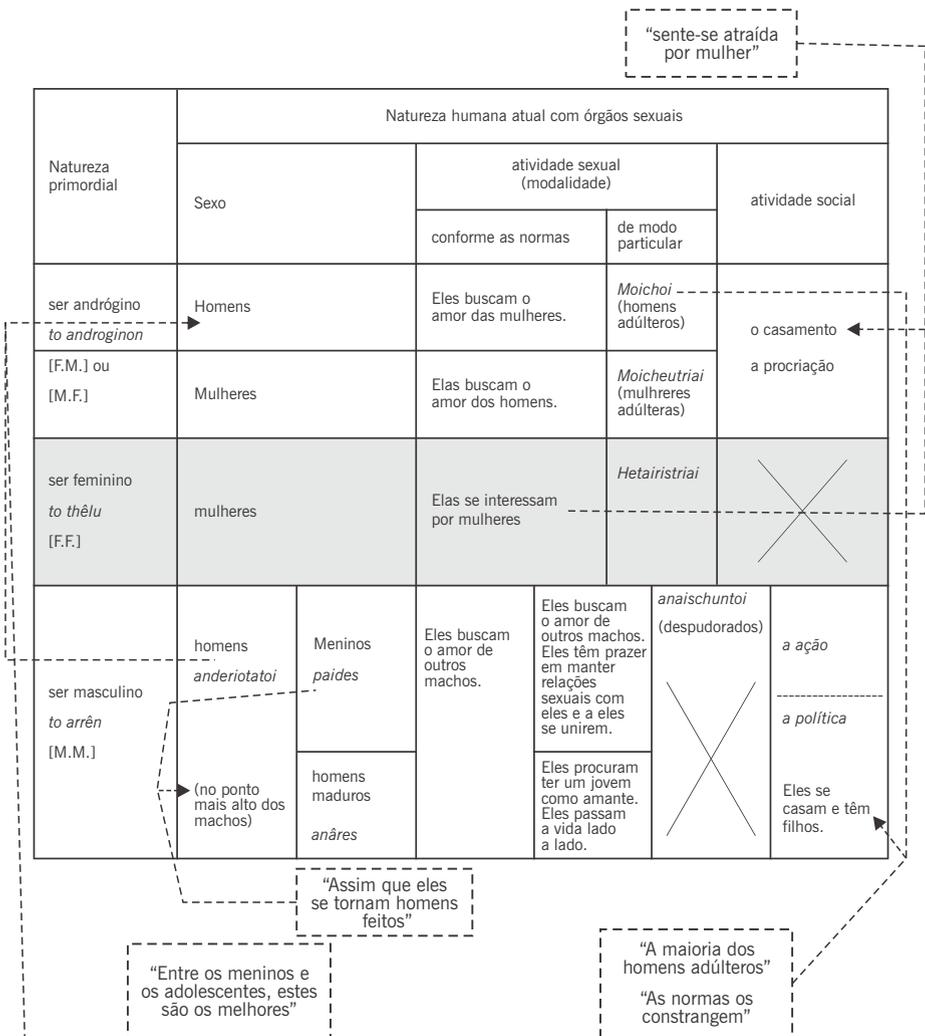
A instauração desse amor nos seres humanos remonta a um passado distante, isto é, ao momento em que as partes que compunham o estado original se juntam, ao instante em que dois seres tentam se fazer um só, no intuito de restabelecer a natureza humana. Cada um de nós representa uma metade complementar de um ser humano, uma vez que este foi cortado em partes isoladas, um único ser dando origem a dois. Cada qual anda à procura de seu próprio complemento. Os que são um pedaço daquele ser misto, o andrógino, gostam de mulheres, origem de muitos adultérios. As mulheres desejosas de homens procedem dessa variedade, fonte de adúlteras. A mulher fragmento da mulher primitiva não pensa em homens; sente-se, entretanto, atraída por mulheres. Essa variedades gera as *hetairistriaí*. O homem que é pedaço do macho primitivo corre atrás de homem. Ainda juvenzinhos, porções do macho primitivo, gostam de homens. Dormir com homens lhes dá prazer, enredam-se com homens. Alguns dizem que são despudorados, o que é um equívoco. Não é por sem-vergonhice que eles se comportam assim, mas por coragem, por virilidade. A masculinidade leva-os a se apegarem ao que se assemelha a eles. Querem provas? Maduros, são os únicos a ingressar na política (PLATÃO, 191 e-d)<sup>25</sup>.

Torna-se, assim, evidente que as pequenas narrativas de nossa época concernentes à origem do amor (“a mulher que busca incessantemente a sua cara-metade masculina, e vice-versa”), que insistem na ideia de uma complementaridade *lendária* entre homens e mulheres são, tão somente, construções contemporâneas, mitos modernos. A narrativa de Aristófanes não relata um “mito grego” no qual os gregos acreditavam – mesmo porque na Grécia a questão da “crença” não se colocava – mas, sobretudo, porque não se trata de um mito no sentido antropológico do termo, mais sim de um “mito filosófico”, tal como o célebre mito da caverna, que possui um valor e uma função bastante distinta daquela que nós atribuímos ao que entendemos como “mito grego” (BRISSON, 1982).

Nessa perspectiva, cujo objetivo era fazer um elogio a *érôs*, a narrativa de Aristófanes trata dos amores dos homens pelas mulheres, das mulheres pelos homens, das mulheres pelas mulheres, e dos homens pelos homens. Eis um quadro que sintetiza o resultado da disjunção dos seres primordiais. Constatamos, assim, que o que inicialmente parecia bastante simples, na verdade, não o é.

---

<sup>25</sup> N.T.: retomo a tradução do grego feita por SCHÜLER, 2010, com algumas modificações.



Neste quadro, as três entradas que sintetizam a natureza primordial e as possíveis passagens entre as categorias, colocam em evidência o fato de que não se trata de um mito do andrógino, no qual a questão da bissexualidade seria o tema principal. Ele indica também que não se trata de uma narrativa etiológica do amor "heterossexual". *Érôs* existe para os três seres primitivos, e ele é o mesmo para todos os seres que compõem a natureza humana no presente e que derivam dos primeiros (BOEHRINGER, 2007, p. 91-119; 2007c).

É nesse sentido que a expressão “*before sexuality*” emergiu para caracterizar as sociedades antigas. Essa expressão passou a circular, de fato, quando da publicação, em 1990, dos trabalhos apresentados em dois colóquios ocorridos ao longo do ano de 1986, nos Estados Unidos: obra cujo título era *Before Sexuality. The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World* (HALPERIN, WINKLER & ZEITLIN, 1990). Esses eventos ocorreram dois anos depois da publicação, na França, do último volume da *História da sexualidade*, de Michel Foucault (1976 foi a data de publicação do primeiro volume; no ano de 1984 foram publicados o segundo e o terceiro volumes), obra que seguiu de perto as publicações que trouxeram novas abordagens sobre essa temática no âmbito dos Estudos Clássicos. Refiro-me ao livro *A homossexualidade na Grécia Antiga*, de Kenneth Dover, publicado em 1978 – obra bastante referida por Foucault –, e aos trabalhos sobre a sexualidade romana publicados entre o final dos anos 1970 e a década de 1980, por Paul Veyne, que acabaria por se tornar um amigo de Foucault. Esses “novos” trabalhos ilustrados pelo colóquio *Before Sexuality* propunham incluir no campo científico formas de sexualidade que costumavam ser ignoradas pelos trabalhos que se dedicavam ao tema. Essas pesquisas, publicadas sob a forma de artigos antes mesmo de comporem capítulos de livros, também alimentaram as reflexões foucaultianas. É, portanto, no entrecruzamento dessas perspectivas que se situa o colóquio *Before Sexuality*, com o objetivo de mostrar que o que consideramos como próprio à sexualidade, na verdade, é apenas “uma dentre outras modalidades da vida erótica, relativamente recente, e intimamente ligadas à nossa cultura”, tal como afirmou David Halperin em seu *One Hundred Years of Homosexuality*. Noção cujo campo semântico, ademais, não cobre o domínio grego e romano do que nós chamamos – de maneira muito provavelmente tão anacrônica quanto – de erotismo (HALPERIN 1990/2000, p. 25).

Assim, como observamos nas fontes que evocamos, a maneira de conceber o amor na Grécia e em Roma não é semelhante àquela que caracteriza a atualidade. A própria ideia de “sexualidade” é – como mostrou Michel Foucault na sua *História da sexualidade* – uma construção cultural e social do mundo ocidental, uma construção extremamente recente: o fato de separar a prática sexual e os sentimentos amorosos dos demais tipos de atividades sociais, de isolá-los de um todo, é um fenômeno próprio da nossa época. A partir do século XIX, em particular com o advento da psicanálise, o sexo e o amor tornam-se objetos de discurso porque, em nossas sociedades, o desejo é considerado como constitutivo da identidade pessoal e como parte da construção do sujeito. Na Antiguidade, a orientação sexual não diz “nada”

sobre o sujeito. Certas práticas dizem algo sobre as competências políticas ou econômicas (não é possível vender o próprio corpo e ter responsabilidades na cidade; não se pode ser um cliente inveterado de bordéis e ser ao mesmo tempo um bom gestor do próprio lar), mas essas práticas não dizem nada sobre a identidade psicológica do sujeito, sobre a saúde mental, e tampouco sobre a sua identidade sexual: o “sexo” não esconde algo oculto.

A partir de uma interpretação contemporânea da Antiguidade, uma vez que procuramos os “nossos ancestrais” ou a origem da homossexualidade no “amor grego”, tendemos a categorizar em função do que nos faz sentido, a colocar questões que nós achamos pertinentes: as pesquisas sobre as causas dizem sempre mais sobre o pesquisador do que sobre a pesquisa em si... As questões que estão em jogo no campo político – do político atual que concerne aos historiadores, aos antropólogos, aos psicólogos – estão aí, na necessidade de resistir a essa tentação psico-categorizante, à tentação psicopatologizante. A forma como interrogamos o passado diz sobre o desejo atual de alcançar uma verdade ou, sobretudo, o que acreditamos ser verdade. No entanto, a sexualidade não pode nos oferecer verdade invariável alguma, nenhuma mensagem imutável, porque ela é em si mesma histórica e variável. Se existe uma verdade, ela encontra-se na variação, ou mais precisamente – para usar uma noção lacaniana cara a Jean Allouch –, na “*varité*” (algo como uma variabilidade da verdade)<sup>26</sup>? Sim, “nossa sexualidade” tem um passado e ele é extremamente recente: o que, de forma válida, deve nos levar a nos questionarmos sobre o seu futuro.

---

<sup>26</sup> N.T.: trata-se aqui de um neologismo lacaniano, que condensa as palavras francesas *vérité* (verdade) e *variété* (variável/variedade), quer dizer, a verdade jamais é única, ela tem variedades.

## Referências

ADAM, Adeline. “L'épouse romaine idéale. Pline le Jeune, Lettres”. In: BOEHRINGER, Sandra & SEBILLOTTE-CUCHET, Violaine (dir.). Hommes et femmes dans l'Antiquité grecque et romaine. Le Genre: méthode et documents. Paris: Colin, 2011. 122-124.

ADAMS, James. The Latin Sexual Vocabulary. London: Duckwort, 1982.

BOEHRINGER, Sandra. L'homosexualité féminine dans l'Antiquité grecque et romaine. Paris: Les Belles Lettres, 2007.

BOEHRINGER, Sandra. “Comparer l'incomparable. La *sunkrisis* érotique et les catégories sexuelles dans le monde gréco-romain”. In: PERREAU, Bruno (dir.). Le choix de l'homosexualité. Recherches inédites sur la question gay et lesbienne. Paris: Epel, 2007b. 39-56.

BOEHRINGER, Sandra. “Comment classer les comportements érotiques? Platon, les sexe et éros dans le *Banquet* et les *Lois*”. Études Platoniciennes. Paris, n. 4, 45-57. 2007c.

BRISSON, Luc. “Bisexualité et médiation en Grèce ancienne”. Nouvelle revue de psychanalyse, Paris, n. 7, 27-48. 1973.

BRISSON, Luc. Platon, les mots et les mythes. Paris: Maspero, 1982.

BRISSON, Luc. Platon, Le Banquet. Traduction et notes de Luc Brisson. Paris: Garnier-Flammarion, 1998.

BRUNET, Philippe. L'égal des dieux. Cents versions d'un poème de Sappho. Paris: Allia, 1998.

CALAME, Claude. Alcman. Introduction, texte critique, témoignages et commentaires. Rome : Edizioni dell'Ateneo, 1983.

CALAME, Claude. L'Éros dans la Grèce Antique. Paris: Belin, 1996.

CALAME, Claude. Eros na Grécia Antiga. São Paulo: Perspectiva, 2013.

DOVER, Kenneth. A Homossexualidade na Grécia Antiga. São Paulo: Nova Alexandria, 1978/1994.

DUPONT, Florence & ÉLOI, Thierry. L'érotisme masculin dans la Rome antique. Paris: Belin, 2001.

FOUCAULT, Michel. História da sexualidade (3 vol). Rio de Janeiro: Graal, 1976-1984/1977-1985.

FREUD, Sigmund. Tres ensayos de teoría sexual y otras obras. Obras Completas de Sigmund Freud, vol. VII. Madrid: Biblioteca Nueva, 1901-1905/1976

HALPERIN, David. One Hundred Years of Homosexuality: And Others Essays on Greek Love. New York: Routledge, 1990.

HALPERIN, David. Cent ans d'homosexualité et autres essais sur l'amour grec. Paris: Epel, 2000.

HALPERIN, David. "Forgetting Foucault: Acts, Identities, and the History of Sexuality". *Representations*, Oakland, n. 63, 93-120. 1998.

HALPERIN, David, WINKLER, John & ZEITLIN, Froma (orgs.). Before Sexuality. The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World. Princeton: Princeton University Press, 1990.

HENDERSON, Jeffrey. The Maculate Muse. Obscene Language in Attic Comedy. New Haven-London: Yale University Press, 1975.

MANULI, Paola. "Donne mascoline, femmine sterili, vergini perpetue: la ginecologia greca tra Ippocrate e Sorano". In CAMPESE, Silvia, MANULI, Paola & SISSA, Giluia. *Madre Materia. Sociologia e biologia della dona greca*. Turin: Boringhieri, 1983. 147-192.

PAGE, Denys (ed.). *Poetae melici Graeci*. Oxford: Clarendon Press, 1961.

RAGUSA, Giuliana. Fragmentos de uma deusa: a representação de Afrodite na lírica de Safo. Campinas: Editora da Unicamp, 2005.

RAGUSA, Giuliana (org.; trad.). Lira grega: antologia de poesia arcaica. São Paulo: Hedra, 2013.

SCHÜLER, Donaldo (trad.). Platão, O Banquete. Porto Alegre: L&PM POCKET, 2010.

SNELL, Bruno (ed.). Pindarus – pars altera: fragmenta, 3 ed. Leipzig: Teubner, 1964.

VEYNE, Paul. "La famille et l'amour sous le Haut Empire Romain". *Annales E.S.C*, Paris, Armand Colin, v. 33, n. 1, 35-63. 1978.

VEYNE, Paul. "L'homosexualité à Rome". *Communications*, Paris, vol. 35 ; n. 1. 26-33, 1982.

VEYNE, Paul. L'élegie érotique romaine. L'amour, la poésie et l'Occident. Paris: Seuil, 1983.

VOIGT, Eva-Maria (ed.). Sappho and Alcaeus: fragmenta. Amsterdam: Athenaeum-Polal & Van Gennep, 1971.

WILLIAMS, Craig. Roman Homosexuality, Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity. New York-Oxford: Oxford University Press, 1999.

WINKLER, John. The Constraints of Desire. The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece. New York-London: Routledge, 1990.