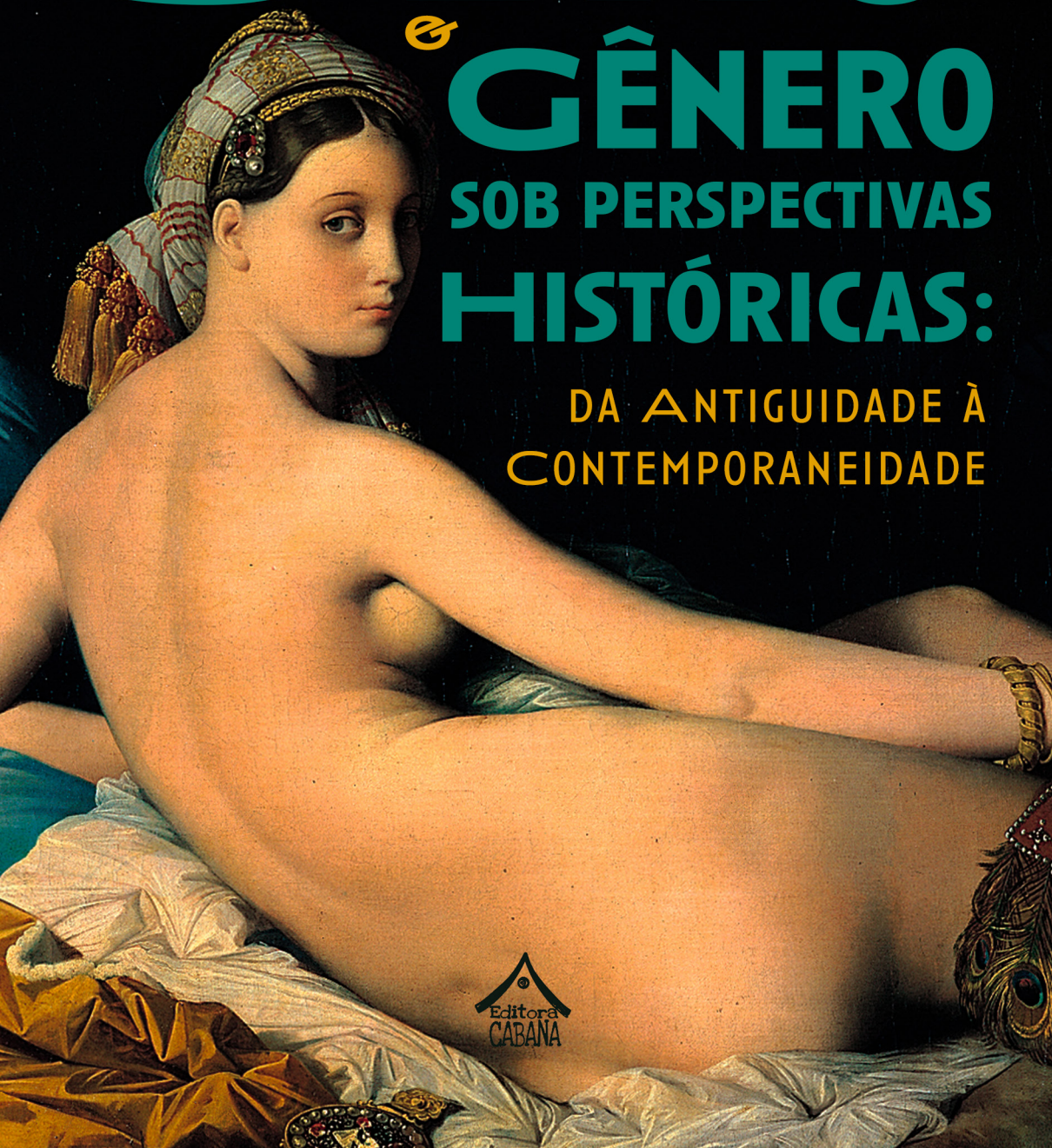


GABRIELA SCHWENGBER E HENRIQUE HAMESTER PAUSE (ORG.)

SEXO & GÊNERO SOB PERSPECTIVAS HISTÓRICAS:

DA ANTIGUIDADE À
CONTEMPORANEIDADE



Editora
CABANA

SEXO
◊ GÊNERO
SOB PERSPECTIVAS
HISTÓRICAS:
DA ANTIGUIDADE À CONTEMPORANEIDADE

**GABRIELA SCHWENGBER E HENRIQUE HAMESTER PAUSE
(ORG.)**

SEXO e GÊNERO
SOB PERSPECTIVAS HISTÓRICAS:
DA ANTIGUIDADE À CONTEMPORANEIDADE



Copyright © by Organizadores
Copyright © 2025 Editora Cabana
Copyright do texto © 2025 Os autores

Todos os direitos desta edição reservados
© Direitos autorais, 2025, organizadores e autores.

O conteúdo desta obra é de exclusiva
responsabilidade dos autores.

Diagramação, projeto gráfico e capa: Eder Ferreira Monteiro

Edição e coordenação editorial: Ernesto Padovani Netto

Revisão: Os autores

Imagem de capa:

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

Sexo e gênero sob perspectivas históricas: da Antiguidade à contemporaneidade / Organização de Gabriela Schwengber, Henrique Hamester Pause; Prefácio de Semíramis Corsi Silva. – Ananindeua-PA: Cabana, 2025.

S518

Autores: Gabriela Schwengber, Henrique Hamester Pause, André Luiz Paz, Lennyse Teixeira Bandeira, Luana da Silva de Souza, Murilo Tavares Modesto, Nicole Angélica Schneider, Rodolpho Alexandre Santos Melo Bastos, Vander Gabriel Camargo, Vitor Naoki Miki Gomes.

172 p. : il., fotos.
Formato: PDF
Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader
Inclui bibliografia
Modo de acesso: World Wide Web
ISBN 978-65-85733-50-2

1. História. 2. Identidade de gênero. 3. Sexualidade. I. Schwengber, Gabriela (Organizadora). II. Pause, Henrique Hamester (Organizador). III. Silva, Semíramis Corsi (Prefácio). IV. Título.

CDD 901

Elaborado por Bibliotecária Janaina Ramos – CRB-8/9166

Índice para catálogo sistemático
I. História



[2025]
EDITORA CABANA
Trav. WE 11, N° 41 (Conj. Cidade
Nova I)
67130-130 – Ananindeua – PA
Telefone: (91) 99998-2193
cabanaeditora@gmail.com
www.editoracabana.com

CONSELHO EDITORIAL

Dr. Anderson Dantas da Silva Brito (UFOB)

Dra. Adriana Angelita da Conceição (UFSC)

Dra. Ana Zavala (Facultad de la Cultura, Instituto Universitario –
Centro Latinoamericano de Economía Humana. Montevideo, Uruguay)

Dra. Camila Mossi de Quadros (IFPR)

Dra. Carmem Zeli de Vargas Gil (UFRGS)

Dra Cláudia Mortari (UDESC)

Dra. Edilza Joana Oliveira Fontes (UFPA)

Dr. Francivaldo Alves Nunes (UFPA)

Dra. Juliana Teixeira Souza (UFRN)

Dra. Luciana Rossato (UDESC)

Dra. Luciana Oliveira Correia (UNEB)

Dr. Marcelo Luiz Bezerra da Silva (UEPA)

Dr. Márcio Couto Henrique (UFPA)

Dr. Sandor Fernando Bringmann (UFSC)

COMITÊ CIENTÍFICO

Dr. Adilson Junior Ishihara Brito (UFPA)

Dr. Elison Antonio Paim (UFSC)

Dr. Marcelo de Souza Magalhães (UNIRIO)

Dra. Mônica Martins Silva (UFSC)

Dr. Wilian Junior Bonete (UFPeI)

Dra. Pirjo Kristiina Virtanen (University of Helsinki, Finland)

SUMÁRIO

Apresentação.....	8
	<i>Carlos Henrique Armani</i>
Prefácio.....	12
	<i>Semíramis Corsi Silva</i>
Víboras e feiticeiras? O estigma das madrastas e o uso da <i>phármaka</i> na Atenas Clássica.....	15
	<i>Lennyse Teixeira Bandeira</i>
O homoerotismo e a idealização do corpo masculino ateniense através das pinturas vasculares do mito de Posídon e Pélops (v-iv aec).....	30
	<i>Vander Gabriel Camargo</i>
A repressão do desejo: o mito de Laio e a conformada identidade erótica ateniense (Séc. V aec).....	45
	<i>Vitor Naoki Miki Gomes</i>
A passividade e a questão dos pelos masculinos através dos poemas epigramáticos de Marcos Valério marcial (Séculos I – II d.C.).....	61
	<i>Henrique Hamester Pause</i>
Os meninos das <i>Silvae</i> de Estácio: entre homoerotismo, apadrinhamento e posses de luxos (Séc. I ec).....	76
	<i>Murilo Tavares Modesto</i>

Ensaio sobre o sagrado feminino: algumas reflexões e considerações introdutórias.....	86
<i>Rodolpho Alexandre Santos Melo Bastos</i>	
Mary Wollstonecraft e sua contribuição para o Romantismo Inglês.....	101
<i>Luana da Silva de Souza</i>	
Trabalho e gênero: organização das trabalhadoras junto ao movimento anarquista no Rio Grande do Sul (1889-1920).....	118
<i>Nicole Angélica Schneider</i>	
<i>A mulher é uma degenerada</i> (1924) de Maria Lacerda de Moura: uma leitura pela história intelectual.....	135
<i>Gabriela Schwengber</i>	
Mercados sexuais paralelos: narrativas segmentadas em torno da prostituição em Caxias do Sul (RS) na década de 1970 através do jornal <i>Pioneiro</i>.....	149
<i>André Luiz Paz</i>	
Sobre os Autores (as).....	168

APRESENTAÇÃO

O livro que o leitor tem em mãos trata de um fenômeno de longa duração — e ousado dizer, permanente — na história. Se os estudos de sexo, sexualidade, gênero, corporalidade, estigma, entre outros relacionados a eles, não têm mais do que meio século na historiografia, isso não implica afirmar que tais fenômenos não tenham existido ao longo do tempo. Trata-se de questões universais, que fazem parte do modo como nos constituímos no mundo. O livro é estruturado em dez capítulos, cada um deles dedicado a um aspecto específico da história do sexo e do gênero, da corporalidade, dos estigmas que marcam a constituição dos processos de identidade e diferença, abrangendo períodos e contextos que vão da Antiguidade Clássica até as dinâmicas de trabalho e sexualidade na contemporaneidade.

Lennyse Teixeira Bandeira analisa o uso do termo *Phármaka*, utilizado na Grécia Antiga para mulheres que possuíam conhecimentos médicos e de ervas, muitas vezes relacionados à magia e à bruxaria, bem como a maneira pela qual o estigma era associado à madrasta, considerada uma figura pouco confiável, uma ameaça no âmbito familiar grego. Para isso, a pesquisadora analisa um processo criminal que aponta uma madrasta enquanto responsável pela morte do marido através de envenenamento.

Vander Gabriel Camargo investiga o mito de Posídon e Pélops em pinturas vasculares que indicam modelos de masculinidades, relacionados à pederastia — processo de ensino aos meninos por homens mais velhos, relacionado ao erótico, que estabelecia uma relação de “amado e mentor/amante/sedutor”. O autor também analisa como os padrões de beleza masculinos estavam associados ao desempenho esportivo e ao desejo homoerótico.

Numa mesma perspectiva temática, Vitor Naoki Miki Gomes examina o mito de Laio, enquanto fenômeno cultural da pederastia para questionar as conformabilidades discursivas nas construções identitárias eróticas masculinas ate-

nienses. Laio, rei de Tebas, ao sequestrar Crísipo, um jovem de linhagem nobre, violou as normas sociais e valores eróticos da pederastia — prática que era entendida enquanto um processo pedagógico que transformava jovens em cidadãos e guerreiros. A partir desse recorte, o autor analisa o mito e percebe as normas não explícitas/escritas que estabeleciam limites às práticas homoeróticas e à postura ideal do homem romano nas esferas pública e privada, bem como as dissidências e outras subjetividades eróticas nesse contexto.

Henrique Hamster Pause apresenta uma pesquisa a partir dos poemas epigramáticos de Marcos Valério Marcial, que com o teor de sátira e crítica, escreveu sobre (e para) a elite romana. Nesse contexto, Henrique analisa especificamente os poemas que versaram sobre a masculinidade e virilidade ideais para os homens da aristocracia. Além disso, o autor também aborda os papéis de gênero nas relações homoeróticas, evidenciando os discursos e convenções sociais que tentavam regular tais práticas.

Murilo Tavares Modesto aborda os temas do homoerotismo, apadrinhamento e luto na obra de Estácio, dando destaque à *Silvae* que apresenta a relação entre Mélior e Glúcias. Nesse contexto, Glúcias é descrito enquanto um *delicia*, termo utilizado como elogio à beleza e demonstração de intimidade em relação às crianças escravizadas ou libertas, já Mélior, como um senhor da aristocracia romana. Assim, a produção de Murilo trata das possibilidades de relações de adoção de libertos para suprir a falta de herdeiro, o relacionamento pederasta com esses sujeitos na Roma Imperial, bem como as declarações de luto dos senhores — que eram justificadas no período devido à aparência, educação e comportamento dos jovens.

Rodolpho Alexandre Santos Melo Bastos apresenta um ensaio a respeito do Sagrado feminino, em que contextualiza o uso e o significado do termo na Antiguidade, atrelado à deusa Hécate, e com a Virgem Maria no catolicismo medieval. Assim, elabora uma crítica a uma concepção do “sagrado feminino” enquanto algo dado naturalmente, defendendo que o conceito é mobilizado para representar modelos de feminilidade, transformados ao longo do tempo. O autor compreende que devemos compreender o sagrado feminino como modos de dar sentido à realidade, ao cotidiano e às experiências.

Luana da Silva de Souza constrói uma possibilidade de definição temporal e conceitual do Romantismo Inglês ao abordar a passagem do Iluminismo para o Romantismo. Nesse contexto, a autora analisa as questões valorizadas pelas escrito-

ras e escritores românticos, no qual se destaca Mary Wollstonecraft como uma das precursoras do movimento romântico inglês, considerando as características de sua produção, tais como a valorização da integração entre razão, amor, virtude e imaginação, mas que, devido às imposições de gênero, foi silenciada do cânone literário. Para isto, Luana estabelece diálogos com a teoria feminista e com parte da história intelectual que se esqueceu (ou não desejou) nomear as mulheres como intelectuais.

Angélica Schneider analisa as mulheres no movimento anarquista no Rio Grande do Sul entre 1889 e 1920, através da abordagem teórica dos mundos dos trabalhos, na intersecção de classe e de gênero. Através de uma breve cronologia sobre a composição da classe trabalhadora no Brasil, a autora chega até a presença de mulheres em espaços de reivindicações trabalhistas e revolucionárias, colocando-as como mulheres da classe trabalhadora. Nicole aponta a divisão sexual do trabalho como um dos aspectos que interferiu tanto nos espaços nos quais as mulheres trabalhavam, como também nos espaços reivindicatórios que elas pretendiam ocupar.

Gabriela Schwengber analisa a obra de Maria Lacerda de Moura, *A Mulher é uma Degenerada*, pelas lentes do campo da História Intelectual. No texto, além de se deter a questões teórico-metodológicas, volta-se à trajetória de Maria Lacerda de Moura, uma professora e intelectual brasileira, e o contexto da produção da obra. A autora investiga principalmente a publicação do livro enquanto uma resposta intencional ao médico português Miguel Bombarda, que escrevia, entre outras questões, sobre a suposta degenerescência feminina e a infertilidade em mulheres letradas. A exemplo do capítulo de Luana, Gabriela apresenta um trabalho que problematiza a generificação do conceito de intelectual.

André Luiz Paz analisa as representações sociais sobre as prostitutas, a prostituição e os locais de comércio sexual nas páginas do jornal *Pioneiro*, publicado em Caxias do Sul (RS). André identifica a “Zona do Meretrício” e o centro da cidade como os dois locais indicados pelo jornal para a ocorrência do comércio sexual. A Zona do Meretrício era frequentemente noticiada enquanto uma região de criminalidade, decadência e imoralidade, ao mesmo tempo que, com o passar dos anos, foi o local “indicado” para que as atividades acontecessem. Configurando-se assim, como um local em que o comércio sexual era tolerado, em contraposição ao local clandestino, que era no centro da cidade. Ao longo do capítulo, o autor aborda as transformações e incoerências nos posicionamentos do periódico ao longo das décadas.

Com uma abordagem marcada por diferentes interlocuções, enfoques teóricos, empíricos e temporais, *Sexo e gênero sob perspectivas históricas* convida leitores a refletir sobre as construções sociais do sexo e do gênero, desvelando permanências, rupturas, relações de diferença e identidade que moldaram essas categorias ao longo do tempo, ou melhor, que tiveram o tempo como tessitura de sua própria constituição. Esta obra é uma contribuição essencial para todas as pessoas interessadas nas relações entre história, gênero e sexualidade, oferecendo novas perspectivas e questionamentos sobre temas que permanecem centrais em nosso desafio, sobretudo ético, de vivermos juntos em sociedades marcadas cada vez mais por um crescente estigma em torno da diferença.

Prof. Dr. Carlos Henrique Armani

Departamento de História e Programa de Pós-Graduação em História da
UFSM (PPGH/UFSM)

PREFÁCIO

Ainda que de forma bastante distinta, desde a Antiguidade, as questões de gênero e os usos do sexo, ou *uso dos prazeres* nos termos propostos por Michel Foucault para pensar o mundo antigo greco-romano, tem sido motivo de debates, percepções, escrutínios morais, prescrições éticas, zombarias, invectivas e até processos jurídicos. Lidar com o diferente e com o que foge às normas impostas por padrões sociais não tem sido uma tarefa fácil desde períodos mais recuados até o Brasil do século XXI. Nos últimos anos, no Brasil, vimos as pautas de gênero serem apropriadas por líderes religiosos e políticos que criaram verdadeiros pânicos morais na população. Muito recentemente, em 2021, o Senado nacional chegou a disponibilizar virtualmente uma petição pública a respeito da criminalização do que chamaram de “ideologia de gênero” no âmbito das instituições de ensino.

Tudo isso faz com que sexo e gênero sejam assuntos extremamente importantes e atuais, pois envolvem não apenas sentimentos, performances, subjetivações e emoções, como também questões de coesão, de poder e ordenamento social, como bem mostrou a historiadora estadunidense Joan Scott em seu clássico artigo *Gender: A Useful Category of Historical Analysis*, publicado em inglês no ano de 1986 e traduzido para o português e publicado pela primeira vez no Brasil em 1990.

Diante disso, pensar o sexo e o gênero sob perspectiva histórica, ou seja, analisando diferenças e rupturas nas formas de lidar com o tema em períodos distintos e por diferentes culturas, como proposto nesta coletânea, torna-se algo extremamente importante para historiadores e historiadoras comprometidos. Pensar o tema do sexo e do gênero em diferentes contextos também nos permite, enquanto historiadoras e historiadores, refletir sobre as múltiplas temporalidades e seus fenômenos de curta, média e longa duração, algo tão caro a nossa profissão: pensar o tempo, as permanências e as rupturas.

Além do mais, ao colocar o tema em perspectiva histórica com textos que abordam diferentes períodos, as autoras e os autores deixam claro que sexo e gê-

nero tem uma história e essa história nem sempre foi como a atual, as atribuições e as opressões, ainda que possam ter acontecido em outras sociedades diferentes da nossa, eram distintas e tinham variações. Isso nos mostra também, mesmo que indiretamente, o empenho dos organizadores e autores com as lutas por direitos humanos e com a denúncia de desigualdades e opressões, pois pensar a história é lidar com o peso da cultura e da capacidade de transformação da sociedade. Se a História se transforma, por que não podemos transformar realidades de violência e desigualdades de gênero em nosso presente?

A História mostra que não há homem genérico, não há mulher genérica, não há forma genérica de lidar com as relações homoeróticas e com a não identificação com o sexo atribuído. Portanto, precisamos saber lidar com as diferenças e combater as violências de sexo e gênero. Precisamos ainda aprender a pensar sempre em perspectiva interseccional, lidando com gênero, classe, raça, identidade étnica e cultural, mundo do trabalho, etc., sempre perpassando o viés do poder que envolve as relações de gênero e sexo.

Por fim, cumpre destacar que, inspirada por coletâneas como *Sexo e Violência. Realidades antigas e questões contemporâneas*, publicada em 2011 pela Editora Annablume e organizada por José Geraldo Costa Grillo, Renata Senna Garraffoni e Pedro Paulo A. Funari e *Gênero e Regulações do sexo entre antigos e modernos*, publicada em 2024 pela Editora Fi e organizada por Fernando de Figueiredo Balieiro e Semíramis Corsi Silva, a coletânea que aqui se apresenta traz a novidades de ser uma obra de estudantes de mestrado e doutorado ou recém-doutores, comprometidos em dialogar com a produção estrangeira sobre o tema, mas também em mostrar a importância do diálogo com a produção historiográfica nacional sobre gênero já consolidada.

Com um tema instigante, desenvolvido em dez capítulos de agradável leitura, *Sexo e gênero sob perspectivas Históricas: da Antiguidade à Contemporaneidade* nos convida a olhar sobre a complexidade do tema e a vislumbrar mais respeito às diferenças e diversidades em nosso cotidiano.

Boa leitura!

Profa. Dra. Semíramis Corsi Silva

Universidade Federal de Uberlândia (UFU) e
Programa de Pós-graduação em História da UFSM (PPGH/UFSM)

SEXO

⊕

GÊNERO

SOB PERSPECTIVAS

HISTÓRICAS:

DA ANTIGUIDADE À CONTEMPORANEIDADE

VÍBORAS E FEITICEIRAS? O ESTIGMA DAS MADRASTAS E O USO DA PHÁRMAKA NA ATENAS CLÁSSICA

LENNYSE TEIXEIRA BANDEIRA¹

A figura da madrasta, enraizada no imaginário coletivo e retratada na literatura e no audiovisual, se consolidou como um arquétipo de víbora e feiticeira. No universo das fábulas, especialmente nos *Märchen* dos Irmãos Grimm, essa personagem desempenha o papel de antagonista em histórias como *Branca de Neve* e *A Gata Borralheira*. Representada como uma mulher cruel e motivada pela inveja ou perversidade, ela nunca é referida pelo nome próprio, mas pela função que desempenha como antagonista, reforçando seu papel como entrave ao triunfo do herói. Em *Branca de Neve*, por exemplo, a madrasta, disfarçada de velha, ostenta diante da enteada um pente envenenado, com o qual tenta arranjar seus cabelos, a deixando inconsciente (Lopes, 2023, p. 28-36).

Este arquétipo, provavelmente moldado pelas narrativas e percepções da antiguidade clássica, se concretiza no discurso *Contra a Madrasta* proferido por Antifonte. Nesse julgamento, a madrasta do proponente é acusada de conspirar para a morte de seu pai, supostamente por meio de poções e filtros mortais, temidos e reprovados pelo *demos* ateniense. O texto revela que a mulher acusada, tal como nas narrativas dos Grimm, permanece anônima, sendo identificada apenas pelo termo genérico “madrasta”. Destacamos ainda que o discurso de Antifonte recorre a referências metafóricas, como a figura de Clitemnestra, a fim de reforçar a noção de traição e homicídio, o que aproxima o discurso das tradições trágicas e literárias que associam a mulher ao uso de *phármaka*, visando prejudicar alguém em virtude dessas motivações. Ou seja, a mulher foi acusada e conduzida a julgamento, e, em seu próprio processo, nem mesmo o seu nome próprio foi mencionado.

¹ Doutora em História Comparada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, atua como pesquisadora no Laboratório de História Antiga (LHIA/UFRJ), no Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval (NEMHAM/UEMASUL) e no Laboratório de Estudos sobre a Cerâmica Antiga (LECA/UNIPAMPA). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0058442608416598>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1704-2453>.

Nas fontes históricas, as mulheres frequentemente são retratadas como detentoras de saberes mágicos e poderes divinos, que usavam para controlar ou manipular aqueles ao seu redor². Ao mesmo tempo, a medicina e o uso oficial do *phármakon* eram campos predominantemente masculinos na Grécia antiga, o que contribuiu para a associação das mulheres com a prática de cura por meio de ervas e venenos. Nesse contexto, acreditamos que as mulheres que detinham o conhecimento sobre fármacos, filtros e poções competiam com os sacerdotes das religiões *poliádes*, ou seja, os médicos gregos (*iatroi*). Apesar da limitada participação feminina nas atividades cívicas, as fontes indicam que as mulheres desempenhavam um papel ativo na esfera religiosa, especialmente nas atividades fúnebres, nas quais eram responsáveis pela preparação do corpo para o enterro, que incluía a lavagem, a perfumação e a vestimenta do cadáver (*próthesis*).

Os textos também apresentam as mulheres como detentoras do saber relacionado ao uso de venenos (*phármakon allo*) e poções para cura (*phármakon olomenon*). Para Madeleine Jost (1992, p. 277), o uso de ervas e raízes era um domínio feminino, em virtude da participação das mulheres na elaboração de alimentos. Já Maria Regina Candido (2004, p. 192) argumenta que o conhecimento sobre venenos e fármacos colocou as mulheres míticas à margem de uma sociedade dominada pelos homens. Assim, compreendemos que essas mulheres eram vistas como um perigo para os homens devido à sua *métis*.

O conhecimento sobre a *pharmakeía*, seja com fins eróticos ou outros propósitos, é um tema recorrente tanto na vida de homens quanto de mulheres, permeando as narrativas da literatura grega desde o período arcaico até o helenístico. Essa persistência revela a continuidade de certos estigmas e características ao longo do tempo, evidenciando como a figura feminina, associada ao uso de substâncias perigosas e feitiçarias, se mantém central nas representações culturais. Neste contexto, a pesquisa tem como objetivo analisar o discurso *Contra a Madrasta* de Antífote, explorando a relação entre a madrasta e a *pharmakeía*, uma vez que vínculo não apenas reflete o estigma milenar associado à figura da madrasta, mas também evidencia como sua identidade é frequentemente dissol-

2 No período arcaico, destacam-se personagens como Agamede (*Iliada*, XI, vv. 737-74), Hecamede (*Iliada*, XI, vv. 638-641), Hera (*Iliada*, XIV, vv. 193-221), Circe (*Odisseia*, X, vv. 210-530) e Deméter (Hino Homérico II a Deméter, vv. 219-230). No período clássico, Dejanira (*As Traquínias*, vv. 569-589), Medeia (*Medeia*, vv. 285-498), a Madrasta e a Pallake de Filóneo (*Contra a Madrasta*, 1.9-18) e Teódota (*Memoráveis*, III, 11.16-18). Por fim, no período helenístico, destaca-se Simeta (*Idílio II*, vv. 1-17).

vida em um símbolo de perigo e transgressão social, consolidando a associação entre mulheres e práticas subversivas na antiguidade ateniense clássica.

O termo *pharmakeía* (φαρμακεία), do qual derivam *phármakon* no singular e *phármaka* no plural, possuía um caráter polissêmico, podendo denotar desde venenos letais, capazes de causar a morte, até substâncias terapêuticas, como remédios utilizados pelos *iatroi*. Essa polissemia é atestada por Górgias:

τὸν αὐτὸν δὲ λόγον ἔχει ἢ τε τοῦ λόγου δύναμις πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς τάξιν ἢ τε τῶν φαρμάκων τάξις πρὸς τὴν τῶν σωμάτων φύσιν. ὥσπερ γὰρ τῶν φαρμάκων ἄλλους ἄλλα χυμούς ἐκ τοῦ σώματος ἐξάγει, καὶ τὰ μὲν νόσου τὰ δὲ βίου παύει, οὕτω καὶ τῶν λόγων οἱ μὲν ἐλύπησαν, οἱ δὲ ἔτερψαν, οἱ δὲ ἐφόβησαν, οἱ δὲ εἰς θάρσος κατέστησαν τοὺς ἀκούοντας, οἱ δὲ πειθοῖ τινη κακῇ τὴν ψυχὴν ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν.

Têm a mesma relação tanto o poder do discurso para o ordenamento da alma, quanto o ordenamento dos fármacos para a natureza dos corpos. Pois assim como alguns dos fármacos expulsam alguns humores do corpo e fazem cessar uns, a doença, outros, a vida, assim também dentre os discursos uns afligem, outros delectam, outros atemorizam, outros conferem ousadia aos ouvintes, outros, por alguma má persuasão, drogam e enfeitçam completamente a alma (Górgias. *Elogio a Helena*, v. 14).

Contudo, o termo *phármakon* não é mencionado pela primeira vez na cultura grega na passagem citada, mas sim no canto XI da *Iliada* de Homero, onde é associado a Agamedea, uma mulher conhecida por ter amplo a *expertise* de todas as substâncias medicinais que crescem no território grego (Homero. *Iliada*, XI, vv. 737-741). Isso indica que o termo *phármakon* já existia muito antes do termo *mageía*³. Derek Collins (2009, p. 54) enfatiza a importância de considerar os indícios em textos mais antigos, uma vez que isso nos possibilita analisar as razões pelas quais os gregos de períodos subsequentes reconheciam a manifestação da magia. No entanto, foi no século V a.C. que os gregos começaram a registrar que as substâncias *phármaka* podiam ser usadas tanto por médicos quanto por praticantes de magia, que as comercializavam como produtos especializados.

³ A dificuldade em identificar a magia grega decorre do fato de os helenos utilizarem uma variedade de termos para designar as práticas mágicas, os quais nem sempre eram empregados com regularidade para se referir a práticas idênticas ou semelhantes, resultando em uma considerável diversidade semântica. Contudo, é possível compreender essas práticas a partir dos termos mais destacados em seu contexto. A *mageía* (μαγεία), por exemplo, é entendida como a técnica de contato direto com o mundo sobrenatural, com o intuito de produzir efeitos benéficos, assemelhando-se ao uso dos oráculos. A *goeteía* (γοητεία), por sua vez, origina-se do contato com as culturas orientais e era associada pelos gregos às práticas de evocação dos mortos, com fins prejudiciais à ordem cívica. Por último, a *pharmakeía* (φαρμακεία) referia-se à técnica relacionada à elaboração de *pharmakón*, um termo de significado polissêmico, utilizado para designar desde medicamentos e remédios até venenos e filtros mágicos.

Na *Odisseia*, encontram-se diversas referências ao uso de substâncias ou ervas, algumas das quais estão principalmente associadas aos frequentes contatos com o Egito. Um exemplo disso ocorre no Canto IV, versos 219-232, em que Helena, valendo-se dos conhecimentos adquiridos com as mulheres egípcias, prepara uma mistura de droga no vinho, com o intuito de aliviar a cólera, a dor e a tristeza que afligiam Telêmaco e os demais presentes, em virtude da ausência de notícias sobre Odisseu (Nascimento, 2009, p. 42). A manipulação de poções mágicas era conhecida na Grécia como uma habilidade associada ao universo feminino. Embora o poeta não cite o nome da planta utilizada por Helena, ele a descreve com o termo comum *phármakon* e o adjetivo *nepenthés*, que significa calmante. Essa interação entre Grécia e Egito também é mencionada por Diodoro da Sicília (*Biblioteca Histórica*, I. 97.7), que sugere que o conhecimento de Homero sobre plantas se deve à sua possível passagem pelo Egito. Em *Histórias* (II. 84), Heródoto menciona que no Egito há médicos especializados no tratamento de todas as enfermidades.

Nascimento (2009, p. 43) ressalta que tanto a magia grega quanto a egípcia frequentemente se entrelaçam com a medicina. Por vezes, essas práticas visam curar males e envolvem uma *techné*. Embora nem sempre seja possível identificar todas as razões e aplicações de determinados tratamentos envolvendo o uso de plantas, observa-se que não se trata apenas de medicina convencional, mas de práticas terapêuticas classificadas como mágicas, cuja eficácia frequentemente depende da capacidade sugestiva da praticante. Segundo Fritz Graf (1994, p. 44), há uma distinção fundamental entre essas duas práticas: enquanto, na perspectiva da magia, todo mal, incluindo as doenças, é atribuído aos deuses, na medicina, todas as enfermidades são vistas como originadas de causas naturais, desvinculadas do mundo divino.

O DISCURSO DE ACUSAÇÃO CONTRA A MADRASTA: ASSASSINATO POR ENVENENAMENTO

No século V a.C., Antifonte redigiu o primeiro discurso judicial que associa mulheres reais ao uso de *phármaka*, poções e venenos. Intitulado *Contra a Madrasta*, o processo judicial buscou incriminar a madrasta de Apolodoro pela morte premeditada de seu pai, supostamente causada por substâncias e filtros temidos pela sociedade ateniense. O discurso surge anos após o crime, com a reabertura do caso por Apolodoro, que, em obediência ao último desejo de seu pai,

cumprir a promessa de levar a madrasta ao tribunal. Apenas ao alcançar a idade e a maturidade necessárias, ele se viu apto a buscar justiça e vingar a morte paterna.

A defesa da madrasta é conduzida por seus próprios filhos, que também eram meios-irmãos do proponente. A estratégia de acusação adotada por Apolodoro, sob a orientação de Antifonte, consistiu em desviar a suspeita da *pallake* (παλλακή) de Filôneo, vizinho de seu pai, retratando-a apenas como cúmplice no crime. Segundo ele, a verdadeira responsável pela morte seria a madrasta, que já havia tentado envenenar o pai dele anteriormente. Na ocasião, ao ser flagrada durante o ato, justificou sua ação afirmando tratar-se de uma poção de amor, conforme descreve a passagem a seguir:

τοῦτο μὲν γὰρ ἠθέλησα μὲν τὰ τούτων ἀνδράποδα βασανίσαι, ἃ συνήδει καὶ πρότερον τὴν γυναῖκα ταύτην, μητέρα δὲ τούτων, τῷ πατρὶ τῷ ἡμετέρῳ θάνατον μηχανωμένην φαρμάκοις, καὶ τὸν πατέρα εἰληφότα ἐπ' αὐτοφώρῳ, ταύτην τε οὐκ οὔσαν ἄπαρνον, πλὴν οὐκ ἐπὶ θανάτῳ φάσκουσιν δίδόναι ἄλλ' ἐπὶ φίλτροις

Pois eu quis torturar os escravos deles, que sabiam que, há muito, esta mulher, a mãe deles, estava planejando a morte do pai, do nosso pai, por envenenamento; que o meu pai a pegou em flagrante; e que ela não era aquela que diz não, exceto que ela declarava ter dado a *droga* não para a morte, mas como *poção do amor* (Antifonte. *Contra a Madrasta*, 1.9, grifos nossos).⁴

A acusação se fundamentou em uma narrativa meticulosamente elaborada sobre o planejamento e a execução dos assassinatos, reforçada por um argumento central em detrimento da defesa: a madrasta deveria ser considerada culpada, uma vez que ela e seus filhos se recusaram a permitir o interrogatório dos escravos acerca da evidência prévia, relacionada à primeira tentativa de envenenamento. Essa recusa, aliada à omissão dos fatos, sugeria que a madrasta efetivamente tentara envenenar o marido, o que, embora não constituísse uma prova cabal, gerava uma forte presunção de sua culpa no caso.

A ameaça de um processo por impiedade atuava como um mecanismo de coerção que levava os escravos a denunciarem seus próprios mestres⁵. Na

⁴ Tradução para o português de Lívia Medeiros de Albuquerque (2013).

⁵ O processo de impiedade, denominado *asebeia*, era caracterizado pelo mau procedimento para com os deuses, os pais, os mortos e a ordem social ateniense. Em outras palavras, a *asebeia* consiste em comportamentos que desagradam aos deuses e desrespeitam valores fundamentais da sociedade, como a hierarquia familiar, a memória dos ancestrais e a identidade política solidária. Essa noção reflete a ideia de que a *asebeia* é irrepreensível tanto do ponto de vista moral divino quanto social, pois representa uma afronta aos elementos cruciais para a estabilidade da existência humana e da vida em comunidade (Leão, 2004, p. 202).

sociedade ateniense, a impiedade era considerada uma ofensa extremamente grave, pois acreditava-se que podia atrair a ira dos deuses, colocando em risco não apenas o infrator, mas também toda a comunidade. Coagidos, os servos denunciavam qualquer comportamento de seus mestres que pudesse ser interpretado como ofensivo aos deuses, assegurando, assim, a manutenção da ordem religiosa e social (Dickie, 2001, p. 50).

O estudo dos discursos forenses nos conduz a uma reflexão que transcende a Análise do Discurso, implicando também uma Análise Retórica. Para isso, recorreremos ao aporte teórico de Olivier Reboul em *Introdução à Retórica* (2004), pois se faz imprescindível realizar uma análise retórica, dada a natureza desses discursos, que eram redigidos e proferidos segundo os princípios do código retórico, voltado a uma audiência que possuía familiaridade com tais convenções. Na sociedade grega, esse código consistia em um conjunto de normas e estruturas que regia a elaboração dos argumentos, a utilização das figuras de linguagem e a emotividade atribuída a cada caso, elementos essenciais para a construção persuasiva do discurso.

Nesse sentido, identificamos que o vocabulário do discurso de Antifonte é marcado por elementos de um *logos* poético, refletindo o estágio inicial da prosa ática, que ainda não estava plenamente consolidada na época. Diante da ausência de provas concretas contra a madrasta, Antifonte recorre à argumentação de tipo *páthos*, um dos principais elementos da oratória grega, com o objetivo de tocar emocionalmente os jurados e conquistar sua empatia. O uso do *páthos* foi uma estratégia cuidadosamente escolhida, pois a oratória grega era composta por três tipos de argumentos: o *etos*, que se referia ao caráter do orador e buscava gerar confiança com o auditório; o *páthos*, que mobilizava emoções e sentimentos no público; e o *lógos*, que se baseava na argumentação lógica e dialética (Reboul, 2004, p. 48). No contexto do processo, a escolha de Antifonte pelo *páthos* se torna evidente, já que ele não dispôs de provas objetivas para sustentar sua acusação, e, portanto, apelou para a dimensão emocional do julgamento, buscando influenciar os jurados pela via do sentimento e da empatia.

Dessa forma, o proponente constrói seu discurso e acusa a madrasta de administrar o *phármakon*, que teria sido entregue à concubina, cujos nomes não são mencionados na documentação:

καὶ τὰ μὲν ἄλλα μακρότερος ἂν εἴη λόγος περὶ τοῦ δείπνου ἐμ
οἱ τε διηγῆσασθαι ὑμῖν τ' ἀκοῦσαι: ἀλλὰ πειράσομαι τὰ λοιπὰ
ὡς ἐν βραχυτάτοις ὑμῖν διηγῆσασθαι, ὡς γεγένηται ἡ δόσις το
ῦ *φαρμάκου*. ἐπειδὴ γὰρ ἐδεδειπνήκεσαν, οἷον εἰκός, ὁ μὲν θύω
ν Διὶ Κτησίῳ κάκεῖνον ὑποδεχόμενος, ὁ δ' ἐκπλεῖν τε μέλλων
καὶ παρ' ἀνδρὶ ἐταίρῳ αὐτοῦ δειπνῶν, σπονδάς τ' ἐποιοῦντο κ
αὶ λιβανωτὸν ὑπὲρ αὐτῶν ἐπέτιθεσαν.

Com relação aos outros detalhes, a história da refeição seria longa demais tanto para eu narrar quanto para vós ouvirdes: mas tentarei contar o restante com as palavras mais breves possíveis – como ocorreu a administração do *veneno*. Pois quando fizeram a refeição, como é natural – enquanto um estava fazendo o sacrifício e recebendo o amigo, o outro estava prestes a navegar e jantava na casa do companheiro dele – eles começaram as libações e colocaram incenso sobre eles próprios (Antifonte. *Contra a Madrasta*, 1.18, grifo nosso).

Em linhas gerais, a acusação sugere que o pai de Apolodoro está morrendo em decorrência dos efeitos do vinho misturado com *phármaka* que ingeriu durante o jantar com seu vizinho Filôneo, no Pireu. O fato de seu amigo ter morrido instantaneamente após consumir o mesmo vinho o leva a acreditar que ambos foram envenenados. Diferente de Filôneo, o pai do proponente não morre imediatamente, mas sofre as consequências do efeito do *phármakon* em seu organismo, e morre dias depois. Ele tinha problemas com sua esposa (madrasta) há algum tempo e, antes do ocorrido, havia a flagrado manipulando substâncias em sua bebida. Ele suspeitou dela quando ofereceu a bebida, mas ela confessou que era apenas um filtro de amor. Logo, o incidente o mantém em alerta, e o fato de sua esposa conhecer a mulher (concubina) para servir o vinho para ele e Filôneo no jantar, o leva a concluir que ela cometeu um segundo atentado contra a sua vida, desta vez com êxito.

Outro detalhe apresentado pela acusação é que Filôneo queria se livrar da amante, a deixando em um bordel. Aproveitando a ocasião, a madrasta de Apolodoro mandou chamar a mulher e sugeriu um plano pelo qual ela poderia reconquistar o afeto de Filôneo, através do uso de fármacos para a confecção de poção de amor. Diante dos fatos, o proponente explica como ocorreu o assassinato:

ἡ δὲ *παλλακὴ* τοῦ Φιλόνεω τὴν σπονδὴν ἅμα ἐγγέουσα ἐκείνους
εὐχομένους ἃ οὐκ ἔμελλε τελεῖσθαι, ὧ ἄνδρες, ἐνέχει τὸ *φάρμακον*. καὶ ἅμα οἰομένη δεξιὸν ποιεῖν πλέον δίδωσι τῷ Φιλόνεω

φ, ἴσως ὥς, εἰ δοίη πλέον, μάλλον φιλησομένη ὑπὸ τοῦ Φιλόνε
ω: οὐπω γάρ ἤδρι ὑπὸ τῆς μητρικῆς τῆς ἐμῆς ἐξαπατωμένη, πρ
iv ἐν τῷ κακῷ ἤδη ἦν: τῷ δὲ πατρὶ τῷ ἡμετέρῳ ἔλασσον ἐνέχει.

E a *concupina* do Filóneo serviu o *veneno* ao mesmo tempo em que servia o vinho para a libação deles, enquanto faziam suas preces, as quais não seriam atendidas. E, imaginando agir de forma inteligente, deu mais a Filóneo, pois ainda não havia percebido que fora enganada pela madrastra, a minha madrastra, antes que o mal já estivesse ocorrido. Já ao pai, ao nosso pai, deu menos (Antífonte. *Contra a Madrastra*, 1.19, grifos nossos).

A probabilidade de que a madrastra é inocente não é descartável, pois não é possível ter a certeza de que a concubina não teria tentado transferir a culpa para ela, quando confrontada com tortura e condenada à morte. A recusa da defesa em permitir um interrogatório com os escravos é questionável, mas não atesta a culpa (Maidment, 1960, p. 9). No entanto, conforme Patrícia Watson (1994, p. 57), a *pallake* não revelou que a madrastra era a culpada; essa conclusão foi uma suposição do proponente, mesmo após a mulher ser torturada e ameaçada de execução. Se ela tivesse feito tal revelação, certamente seria do interesse do enteado incluí-la na acusação.

Nesse contexto, a madrastra é apresentada por meio de um estereótipo recorrente no período clássico: uma figura anônima, envenenadora e associada ao uso de poções. A tradição histórica, voltada para as preocupações da *pólis*, tende a omitir tais práticas, mas reconhece que a magia do amor, ou as acusações relacionadas a ela, surgem esporadicamente nas discussões sobre a vida privada de figuras proeminentes. Faraone destaca que a poção de amor administrada aos maridos era preparada a partir da infusão de vinho com folhas e raízes de uma planta chamada satirião (Faraone, 2001, p. 21). Pertencente à família das orquídeas (*Orchidaceae*), a planta é conhecida por suas propriedades afrodisíacas, sendo capaz de induzir ereções nos homens, embora seu consumo em grandes quantidades possa levar à morte. O nome satirião faz referência ao fauno itifálico Sátiro, devido à semelhança dos bulbos da planta com os testículos.

A respeito da planta utilizada na produção de *phármaka*, Plínio, o Velho, na obra *História Natural*, relata que os gregos a chamavam de *erythraicon* (*ἐρυθραικόν*) e que a semente da planta apresenta uma superfície lisa e dura, enquanto a raiz é coberta por uma casca vermelha e contém uma substância branca de sabor adocicado, sendo geralmente encontrada em regiões montanhosas. No

contexto das poções de amor, acredita-se que, ao simplesmente segurar a raiz com as mãos, já se despertava o desejo sexual. Para provocar um amor ainda mais intenso, a planta deveria ser manipulada em um vinho seco, que também era administrado a carneiros e bodes para estimular a cópula. Os efeitos da *erythraicon* podiam ser neutralizados com doses de hidromel ou alface (Plínio. *História Natural*, XXVI, vv. 97-99).

De volta à acusação, questionamos se essa passagem não estaria reforçando os estereótipos negativos frequentemente atribuídos às mulheres, em geral, por uma tradição misógina evidenciada na literatura. Entre os gregos, era comum associar a malevolência às madrastas em relação aos enteados, como uma consequência inevitável dessa dinâmica familiar. Esse estereótipo da madrastra malévola já se fazia presente desde o período arcaico, como podemos observar na obra *Os trabalhos e os dias*, de Hesíodo, em que o poeta atribui uma conotação negativa às madrastas: “Às vezes um dia é madrastra, às vezes mãe” (Hesíodo. *Os trabalhos e os dias*, v. 825).⁶

No período clássico, a má fama das madrastas também é amplamente evidenciada. Em *Alceste* de Eurípides, a madrastra é retratada como uma figura pérfida, comparada a uma víbora: “Assim eu te peço que não faças isso; a madrastra, que vem odiosa aos filhos anteriores, não é mais benigna que víbora” (Eurípides. *Alceste*, vv. 308-310).⁷ Contudo, Christopher Faraone (1994, p. 117) afirma que esses incidentes refletem uma preocupação no período clássico com o uso de *phármakon* e afrodisíacos, substâncias intimamente ligadas a práticas da *goeteia*, amplamente vistas como perigosas pelos atenienses. Nesse contexto, tais práticas eram frequentemente associadas às madrastas, cujas figuras, conforme amplamente documentado nas fontes, estavam imersas em um estigma negativo, perpetuando o estereótipo de mulheres víboras e feiticeiras. Acreditamos que essa associação não apenas reforça os preconceitos da época, mas também revela como o uso dessas substâncias era percebido como uma ameaça à ordem e à moralidade ateniense.

Não há registros materiais da sentença no processo movido contra a madrastra de Apolodoro, mas é possível identificar um argumento de defesa alternativo baseado no *dolo*, o qual poderia ter sido utilizado para garantir a absolvição da madrastra. Contudo, não sabemos se esse argumento foi de fato empregado. Tal linha de defesa encontra paralelo na obra aristotélica *Magna Moralia* ou *Grande Ética*, da-

⁶ Tradução para o português de Alessandro Rolim de Moura (2012).

⁷ Tradução para o português de Jaa Torrano (2018).

tada no período clássico, cuja autoria da obra é um ponto de controvérsia: Werner Jaeger (1984, p. 262) sustenta que ela não foi escrita por Aristóteles, mas por um de seus discípulos, enquanto Franz Dirlmeier (1983, p. 147) defende que a obra é, de fato, atribuível ao próprio filósofo, devido à natureza de seu conteúdo. A *anedota* presente na obra relata o caso de uma mulher que alegou ter agido por amor, sem a intenção de assassinar seu marido, ao administrá-lo filtros amorosos que, inadvertidamente, causaram sua morte. Esse argumento deu origem ao conceito de *Defesa por Homicídio Involuntário ou Acidental*, como exposto a seguir:

E como a voluntariedade não reside em nenhum impulso, resta o que reside no que acontece com a premeditação. Porque o involuntário é o que acontece por necessidade, por constrição ou, em terceiro lugar, o que não acontece com a premeditação. Os fatos deixam claro, pois se alguém é ferido ou morto ou um ato semelhante é cometido sem premeditação, dizemos que foi feito involuntariamente, dando a entender que a voluntariedade reside em ser premeditado. Dizem-nos que certa vez uma mulher deu a um homem uma *poção do amor* que foi fatal para ele. Ela foi levada a julgamento perante o tribunal do Areópago; e foi absolvida expressamente por ter agido sem compreender as consequências. O afeto motivou a ação; e ela falhou em seu propósito amoroso. Porque, então, o *filtro* foi dado sem pensar na morte do homem, foi considerado um homicídio involuntário. Neste caso, então, o voluntário cai sob a responsabilidade do entendimento (Aristóteles. *Magna Moralia*, 16. 2, tradução e grifo nosso).

No século II d.C., a preocupação com as práticas mágicas envolvendo *phármaka* e *philtira* continuava a ser uma questão relevante. No tratado *Preceitos Conjugais* (*Conjugalia Praecepta*), dedicado às mulheres e às virtudes femininas no contexto do *oikos*, Plutarco expressa essa inquietação no conselho 5. Ele faz uma comparação entre as mulheres que recorriam a rituais de magia amorosa para aumentar a afeição de seus maridos e uma prática de pesca que, com o auxílio de venenos, captura o peixe de maneira rápida e eficiente. Plutarco argumenta que o uso de drogas ou magia para influenciar o afeto conjugal seria, na verdade, contraproducente, pois resultaria na perda da virilidade do marido. Ele também faz uma alusão ao feitiço utilizado por Circe, que seduziu Odisseu, como um exemplo para advertir tais práticas:

ἢ διὰ τῶν φαρμάκων θήρα ταχὺ μὲν αἰρεῖ καὶ λαμβάνει ῥαδίως τὸν ἰχθύν, ἄβρωτον δὲ ποιεῖ καὶ φαῦλον: οὕτως αἱ φίλτρα τινὰ καὶ γοητείας ἐπιτεχνώμεναι τοῖς ἀνδράσι καὶ χειρούμεναι δι' ἡδονῆς αὐτοὺς ἐμπλήκτοις καὶ ἀνοήτοις, καὶ

διεφθαρμένοις συμβιοῦσιν. Οὐδὲ γὰρ τὴν Κίρκην ὤνησαν οἱ καταφαρμακευθέντες, οὐδ' ἐχρήσατο πρὸς οὐδὲν αὐτοῖς ὕσι καὶ ὄνοις γενομένοις, τὸν δ' Ὀδυσσεῖα νοῦν ἔχοντα καὶ συνόντα φρονίμως ὑπερηγάπησεν.

Pescar com *veneno* é uma maneira rápida de pegar peixes e um método fácil de pegá-los, mas torna os peixes intragáveis e ruins. Da mesma forma, as mulheres que habilmente empregam *poções de amor (filtra)* e *feitiços mágicos (goeteia)* sobre seus maridos, e obtêm o domínio sobre eles através do prazer, encontram-se como consortes de tolos degenerados e estúpidos. Os homens *enfeitiçados* por Circe não lhe serviram, nem ela fez o menor uso deles depois que eles foram transformados em porcos e burros, enquanto para Odisseu, que tinha bom senso e mostrava discrição em sua companhia, ela amou excessivamente (Plutarco. *Preceitos Conjugais*, 139a, conselho 5, grifo nosso).

Uma questão que merece destaque, embora não abordada em profundidade neste estudo, refere-se ao fato de que apenas a *pallake* foi executada, enquanto a madrasta não. Sob essa perspectiva, Christopher Faraone (1994, p. 131) sugere que a discrepância no tratamento pode estar relacionada ao status social que a concubina ocupava. Embora fosse amplamente estigmatizada, a madrasta, por sua vez, possivelmente pertencia a uma classe social mais elevada, o que poderia explicar sua absolvição. No que diz respeito à posição da *pallake* na sociedade ateniense clássica, Claude Mossé (1990, p. 60-62) explica que, nesse período, as concubinas eram introduzidas no *oikos*, o núcleo doméstico, compartilhando o marido com a esposa legítima, como exemplificado no caso de Dejanira, na obra *As Traquínicas* de Sófocles. Contudo, ao contrário da esposa legítima, a *pallake* não possuía vínculo legal com seu companheiro, o que a colocava em uma posição jurídica inferior.

Mossé observa que, de maneira geral, as *pallakai* eram mulheres jovens de origens humildes, muitas vezes oriundas de famílias pobres ou até mesmo de escravas. As mais jovens, por sua vez, frequentemente eram doadas ou vendidas por seus pais a homens de alto status social. Apesar de a monogamia ser requisito na Atenas clássica, a posse de uma concubina não era considerada um crime de adultério e, portanto, era socialmente aceitável. Existia, inclusive, uma lei atribuída a Draco, que, embora tenha sido criticada por Demóstenes no discurso *Contra Aristócrates*, permitia que um homem tivesse o direito de matar outro homem que tentasse seduzir sua concubina, assim como ocorreria em um caso semelhante com sua esposa. De acordo com essa legislação, o marido não seria exilado nem considerado um as-

sassino nessas circunstâncias (Demóstenes. *Contra Aristócrates*, 53). Nessa situação, a *pallake* era colocada no mesmo nível das outras mulheres do *oikos*, mas apenas pelo fato de ser escolhida para gerar filhos legítimos quando a esposa não podia fazê-lo. A legitimidade dos filhos, portanto, estava diretamente ligada ao pai.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considerando o exposto, é plausível supor que tanto a madrasta quanto a concubina possuísem os conhecimentos necessários para a confecção de *phármaka* e filtros amorosos, especialmente porque o uso de magia erótica era comum entre as esposas, com o intuito de seduzir os maridos. Embora os homens também recorressem a tais práticas para seduzir suas esposas, como evidenciado nos *Papiros Mágicos Gregos (PGM)*⁸. No entanto, na ausência de mais detalhes, não é possível determinar com certeza quem, de fato, envenenou os homens. Nesse contexto, Esther Eidinow (2007, p. 218) ressalta que certos *phármaka*, como os *philtrokatadesmoi*, poderiam ser preparados por *pallakai* ou *hetairai* contra as esposas, movidas por ciúmes, com o intuito de provocar a separação do casal ou até mesmo eliminar a esposa, vista como uma rival. No entanto, não é possível afirmar com certeza se essa situação se aplica ao caso em questão.

Essa perspectiva é reforçada por Matthew Dickie (2000, p. 576) que enfatiza que as cortesãs e concubinas frequentemente recorriam a feitiços motivados pelo ciúme. Ademais, os feitiços de *katadesmoi* eram utilizados para muitas finalidades, entre elas a anulação da atividade sexual de uma mulher, praticados por outra pessoa cuja posição ou sustento estavam ameaçados. Embora a documentação não forneça sustentação para afirmar que a madrasta foi responsável pelo envenenamento, o processo judicial transparece que havia uma preocupação social significativa em relação ao saber-fazer das madrastas no que tange à manipulação de *phármaka*, associando-as a práticas que podiam levar à morte.

A madrasta como uma mulher perigosa sugere uma preocupação com a estranheiridade e a alteridade, que é projetada nas madrastas, resultando em um estereótipo da “madrasta hostil”. O estereótipo é uma convenção de personagem

8 Conforme o PGM IV. 296-466, Sarapamon, o agente mágico, convoca uma série de deuses do submundo para que testemunhem e protejam o ritual, com a finalidade de subjugar sua amada, Ptoleme. Ele invoca divindades de origens gregas, mesopotâmicas e egípcias, buscando potencializar o rito e assegurar a presença de todas as deidades pertinentes ao processo.

cujas características e ações estabelecem um fim previsto; no caso da madrasta hostil, esse fim é a violência (Bartosic, 2023, p. 1-2). Patricia Watson (1995, p. 11) delinea a madrasta grega como sendo “invariavelmente hostil”, irrestrita, ciumenta, traiçoeira. Ela argumenta que a madrasta é a herdeira da misoginia, dos estereótipos negativos de (ciúmes) sexuais, traição e medo da sexualidade feminina: a falta de autocontrole de uma mulher é uma ameaça ao *oikos*. Nessa perspectiva, Karyn Bartosic argumenta que o estereótipo negativo está vinculado a preocupações com a diluição cultural e a contenção da influência estrangeira, que estava em ascensão em Atenas durante o século V a.C. A madrasta era a representação do inimigo na linha de frente doméstica, uma ameaça dentro da unidade familiar.

A tradição literária retrata a relação das mulheres com a prática da magia, destacando seu domínio sobre o conhecimento herbal e a produção de *phármaka*. Essas interações são apresentadas em variados contextos, como relações amorosas, prostituição, participação em rituais misteriosos, julgamentos por envenenamento e conflitos legais, que, embora não sejam numerosos, são amplamente conhecidos. Os julgamentos envolvendo figuras como a Madrasta exemplificam um padrão feminino específico que se delineia em um cenário social permeado por profundas transformações culturais e religiosas. Portanto, esses acontecimentos revelam como a sociedade grega lidava com situações consideradas perturbadoras, recorrendo a mecanismos de defesa coletiva que, frequentemente, resultavam em graves consequências para as mulheres acusadas.

REFERÊNCIAS

FONTES:

ANTIPHON. **Minor Attic Orators**. Volume I: Antiphon, Andocides. Trad. K. J. Maidment. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press, 1960.

ARISTÓTELES. **Magna moralia**. Trad. Franz Dirlmeier. Berlin: Akademie Verlag, 1983.

BETZ, Hans Dieter. **The Greek Magical Papyri in Translation**. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

DEMOSTHENES. **Orations**. Against Meidias. Against Androtion. Against Aristocrates. Against Timocrates. Against Aristogeiton I and II. Trad. J. H. Vince. Cambridge: Harvard University Press, 1935.

DIODORO DE SICÍLIA. **Biblioteca Histórica**. Livros I-III. Traducción de F. Parreu Alasà. Madrid: Gredos, 2001.

HERÓDOTO. **Histórias**. Trad. José Ribeiro Ferreira, Maria de Fátima Sousa e Silva e Carmen Leal Soares. Lisboa: Edições 70, 2002.

HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**. Trad. Alessandro Rolim de Moura. Curitiba: Segesta, 2012.

HOMERO. **Odisseia**. Trad. Frederico Lourenço. 1ª ed. Lisboa: Quetzal, 2018.

HOMERO. **Iliada**. Trad. Frederico Lourenço. 1ª ed. Lisboa: Quetzal, 2019.

PLINY. **Natural History**. Vol. VII. Libri XXIV-XXVII. London: William Heinemann LTD, 1966.

PLUTARQUE. *Onduites méritoires des femmes*. Trad. J. Boulogne. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

BIBLIOGRAFIA:

BANDEIRA, Lennyse Teixeira. **Magia e Gênero: os rituais de necromancia e psicagogia em perspectiva comparada (séculos V e IV a.C.)**. Rio de Janeiro, 2024. *Tese* (Doutorado em História Comparada) – Programa de Pós-graduação em História Comparada, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

BARTOSIC, Karyn. **Stepmothers: The enemy within: an exploration of the hostile stepmothers in Euripides**. Thesis (Bachelor of Arts with Honors in Classics) – Dietrich School of Arts and Sciences, University of Pittsburgh, 2023.

CANDIDO, Maria Regina. **A feitiçaria na Atenas Clássica**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2004.

COLLINS, Derek. **Magia no mundo grego antigo**. Trad. Lucia Sano. São Paulo: Madras, 2009.

DICKIE, Matthew. **Who Practised Love-Magic in Classical Antiquity and in the Late Roman World?**. *CQ 50*, Vol. 2, pp. 563–83, 2000.

DICKIE, Matthew. **Magic and Magicians in the Greco-Roman World**. London: Routledge, 2001.

EIDINOW, Esther. **Oracles, Curses and Risk Among the Ancient Greeks**. Oxford: Oxford University Press, 2007.

FARAONE. Deianeira's Mistake and the Demise of Heracles: Erotic Magic in Sophocles' Trachiniae. **Helios**. n. 21, 1994. pp. 115–135.

FARAONE. **Ancient Greek Love Magic**. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

JAEGER, Werner Wilhelm. **Aristoteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual**. Trad. José Gaos. México: Ediciones F.C.E., 1984.

JOST, Madeleine. **Aspects de la vie religieuse in Grece: debut du V siècle a la fin du II siècle av J.C**. Paris: SEDES, 1992.

LEÃO, Delfim Ferreira. Matéria religiosa: processos de impiedade (asebeia). In: LEÃO, Delfim Ferreira; ROSSETI, Livio; FIALHO, Maria do Céu (orgs.). **Nomos: Direito e sociedade na Antiguidade Clássica**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2004.

LOPES, Ana Rita Martins Alves. **Influência da mitologia clássica nos contos dos Irmãos Grimm**. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade de Lisboa, Lisboa, 2023.

MOSSÉ, Claude. **La mujer en la Grecia clásica**. Trad. Celia María Sánchez. Madrid: Nerea, 1990.

NASCIMENTO, Dulcileide Virginio. A manutenção amorosa pelo viés dos *pharmaka* gregos. **Principia** (Rio de Janeiro), v. XIX, p. 41-51, 2009.

REBOUL, Olivier. **Introdução à retórica**. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

WATSON, Patricia. **Ancient stepmothers: myth, misogyny and reality**. Leiden: Brill, 1994.

O HOMOEROTISMO E A IDEALIZAÇÃO DO CORPO MASCULINO ATENIENSE ATRAVÉS DAS PINTURAS VASCULARES DO MITO DE POSÍDON E PÉLOPS (V - IV AEC)¹

VANDER GABRIEL CAMARGO

Narrativas míticas acerca da paixão de deuses por jovens meninos são numerosas nas fontes gregas antigas. Na literatura aparecem pelo menos desde o século VII AEC, como no Hino Homérico 5, no qual menciona-se que devido à beleza de Ganimedes: príncipe troiano filho de Trós, e Zeus o levou para o Olimpo e o transformou em imortal para que lhe servisse como copeiro dos deuses, eternamente ao seu lado (202-217). Para Vernon Provencal (2006, p. 90-91), a manifestação do homoerotismo do mito de Zeus e Ganimedes, no hino e na literatura subsequente, pode ser considerada como a manifestação da institucionalização da pederastia em várias das *poleis* da Grécia arcaica. A pederastia pode ser caracterizada como parte da educação masculina aristocrática, a qual era baseada no processo de ensino dos jovens meninos pelos homens mais velhos, os quais atuavam, respectivamente, nos papéis de aprendiz ou *erômenos* (ἐρώμενος), traduzido como “amado”, e mentor ou *erastês* (ἐραστής), “o amante/sedutor” (Cantarella; Lear, 2008, p. 14; Ragusa; Brunhara, 2021, p. 170-171). O nome das duas categorias, não por coincidência, apresenta caráter erótico, visto que para além ensinar o mais novo as habilidades necessárias para a integração à vida adulta, o mais velho também o iniciava na vida sexual (Hubbard, 2011, p. 192).

Mitos sobre pares homoeróticos formados por deuses e mortais, como Zeus e Ganimedes ou então Apolo e Jacinto, conforme menciona Fábio Cerqueira, funcionavam como metáforas para a pederastia, (2011a, p. 271). As representações literárias e iconográficas dessas narrativas serviam como modelos daquilo que poderia

¹ Esse texto é uma adaptação do terceiro tópico do capítulo três da Dissertação de Mestrado defendida em 2024, a qual leva o título de *O mito de Posídon e Pélops: pederastia, homoerotismo e a construção da masculinidade hegemônica ateniense nas cerâmicas áticas (500 - 370 AEC)*.

ou não ser feito pelos homens jovens e mais velhos em relacionamento, contribuindo para o estabelecimento de normas a respeito do seu comportamento. Andrew Lear, exemplificando como as pinturas vasculares veiculam discursos normativos sob a superfície das cerâmicas, argumenta que as cenas de raptos de meninos por deuses contrastam com o padrão iconográfico da pederastia humana², estabelecendo os limites da ação dos homens (mortais) atenienses em relação ao não-aceitável, visto que, dessa forma, os raptos seriam práticas somente dos deuses (2008, p. 170).

As normas que essas representações contribuem para formar são as de gênero, mais especificamente, a da masculinidade — a identidade relacionada à manifestação do comportamento dos homens em uma sociedade. As diferentes formas de masculinidades que existem/existiram, para Robert Connell e James Messerschmidt (2013, p. 250), são modelos que expressam vários sentidos, ideais, fantasias e desejos do que se espera dos indivíduos do gênero masculino na sociedade em que estão inseridos. Ainda segundo os autores, nos diferentes meios midiáticos, há a circulação do modelo de masculinidade mais admirável, os quais, dentro de práticas discursivas, pretendem definir a conduta dos homens em relação ao grupo ao qual pertencem (2013, p. 252). Nesse sentido, as representações do relacionamento pederástico na literatura e na iconografia contribuem para definir como os jovens e os mais velhos devem se portar, e, ao mesmo tempo, contribuem para a idealização do corpo masculino ideal do seu contexto. Em exemplo, Kenneth Dover menciona:

Representações de Ganimedes e Títono, figuras lendárias cuja beleza despertou até mesmo divindades, nos permitem definir um critério de beleza masculina, e nós podemos observar que os mesmos critérios são satisfeitos pelos retratos de deuses eternamente jovens (notavelmente Apolo) e de meninos e jovens representados como perseguidos, cortejados ou abraçados por amantes humanos comuns (1989, p. 6, tradução nossa).

Não só Ganimedes e Títono despertaram o desejo de deuses por causa de sua beleza, Pélops, como mencionado em diversas fontes literárias, instigou a paixão de Posídon devido a essa sua característica. Na *Epítome* de Apolodoro, é mencionado que o príncipe lídio se tornou *er menos* de Posídon devido a sua surpreendente beleza, enquanto na obra *Imagens* de Filóstrato, menciona-se que pelo mesmo motivo

² As cenas de pederastia humana são marcadas pelas composições de cortejo, em que a figura mais velha apresentava a mais nova, tentando seduzi-la; ao contrário das cenas de raptos, cujo caráter violento é manifestado pela divindade que persegue um mortal (Cantarella, Lear, 2018, p.15)

o deus se apaixonou pelo jovem (2, 1-3; 1.17). Em ambas as obras, mescla-se duas versões a respeito do banquete de Tântalo, aquela na qual o rei teria servido Pélops como comida para os deuses, que o devoraram, e a versão defendida por Píndaro, na qual, o sumiço do jovem seria devido ao seu rapto pela divindade (*Ol. 1*, 35-55). A mescla das versões propõe uma terceira narrativa, em que Pélops foi servido pelo seu pai no banquete para o deuses, porém, foi ressuscitado, e com seu ressurgimento instigou o desejo de Posídon, o qual se apaixonou pelo menino.

Numa passagem seguinte da obra de Filóstrato, o mesmo comenta que após ser ressuscitado, o ombro de Pélops começa a brilhar, chamando a atenção de Posídon (*Imag.*, 1.30), o que já aparece de forma semelhante em Píndaro (*Ol. 1*, 24-29). Em fontes posteriores à *Olímpica 1* é que se compreende o motivo do brilho de seu ombro: trataria-se de uma prótese feita em marfim que substituiu o original, pois esse foi completamente devorado pelos deuses antes que o príncipe fosse ressuscitado no caldeirão de Cloto (Licof., *Alex.* 149ff; Híg., *Fab.*, 83; Nono, *Dion.*, 18.20)³.

FIGURA 1 - Detalhe do painel decorativo do exemplar Nova York 21.88.162. Hídria-cálpide de figuras vermelhas; 400-375 AEC; 19.7 × 13.9 cm; Nova York, Museu Metropolitano: 21.88.162.



Foto: Domínio público.

³ Conforme Plínio, o velho, o ombro de marfim de Pélops era exibido em Elis, no Peloponeso, ainda em seu tempo (*HN.*, 28, 6). Há suposições de pesquisadores a respeito do ombro de marfim, na verdade, ser uma marca de nascença do jovem lídio (ver Howie, 2023).

Filóstrato rememora o mito de Pélops ao descrever uma antiga pintura grega feita em Nápoles que representa o episódio, mencionando que sua figura apresenta uma vestimenta que cobre a maior parte do corpo, menos o ombro brilhante, que segundo o autor, assemelha-se “à estrela do crepúsculo ao anoitecer” (*Imag.*, 1.30). A cena descrita pelo autor é identificada por ele com o momento em que Pélops invoca Posídon na beira do mar para suplicar o seu auxílio para enfrentar Enomau na corrida de cavalos⁴, composição semelhante à da hidria Nova York 21.88.163 (fig. 1), que representa o mesmo episódio e na qual a figura do jovem também apresenta o seu braço direito e ombro à mostra.

FIGURA 2 - Detalhe lados A e B de Nova York 41.162.17; ânfora nolana de figuras vermelhas; 470 - 465 AEC; 35.7 × 19.7 cm; Nola (Itália); Nova York (EUA), Museu Metropolitano: 41.162.17.



Fonte: Domínio público.

O ombro de Pélops é um dos elementos de sua fisionomia que são destacados nos documentos literários e imagéticos da antiguidade, o que se conecta com o desejo homoerótico e com a idealização do corpo masculino principalmente do contexto do século V e IV AEC em Atenas, quando diversas pinturas vasculares representam o mito e as figuras envolvidas. Entre as dezessete cerâmicas com

⁴ Pélops foi raptado por Posídon e levado ao Olimpo para viver com ele, porém, quando Tântalo furta o néctar e a ambrosia dos deuses, ele é castigado, assim como o seu filho que é devolvido para o mundo humano. Já amadurecido, Pélops então se apaixona por Hipodâmia, filha do rei de Pisa Enomau. No entanto, para se casar com ela, o lídio teria de vencer seu pai em uma corrida de cavalos, por isso, pede ajuda à Posídon, que o presenteia com uma carruagem e com cavalos alados que o permitem vencer (Píndaro, *Olimpica I*).

cenas alusivas ao mito, aquelas que são categorizadas como cenas de cortejo e de rapto são as que mais revelam signos passíveis a constituir uma imagem ideal do masculino⁵. Assim como na hídria Nova York 21.88.163 (fig. 1), na maior parte das cenas de cortejo entre Posídon e Pélops, o ombro do jovem lídio também é exposto, vide os exemplares Nova York 41.162.17 (fig. 2) e Londres E322⁶ (BAPD 207846⁷). Em outra das cenas dessa categoria, a da cratera com coluna Binetto 4402 (BAPD 206279⁸), o pintor de Pan revela Pélops em completa nudez, ao mesmo tempo que realça o seu ombro direito da o projetando para frente ao representar o jovem tocando *aulós*.

Por outro lado, quando à cenas de rapto, mesmo que a maior parte delas mostram o jovem enrolado em suas vestimentas, a composição da cratera com coluna Viena IV 3737⁹ (BAPD 202658), é um dos exemplares cujo autor, o pintor de Harrow, destacou suas características físicas ao apenas inserir um manto caindo sobre os braços do jovem realçando não só sua nudez, mas os próprios ombros largos da figura que se encontra com o torso em posição frontal. As representações de Pélops parecem, portanto, corroborar com o que alguns autores, como Alexandre Johnston (2012) no artigo *The Ivory Shoulder and the Abduction of Pelops in Pindar's Olympian One*, defendem: o fator decisivo para a paixão de Posídon pode ter sido o ombro de marfim de Pélops.

Ao comparar as representações literárias e imagéticas de Pélops, em ambas é possível perceber o destaque do ombro de marfim da figura, o que se associa à uma das características físicas mencionadas por Dover a respeito do padrão de beleza masculino no século V AEC: os ombros largos, assim como aparece de forma nítida na cratera Viena IV 3737 (BAPD 202658). Outros elementos valorizados são, conforme o autor, “peito profundo, grandes músculos peitorais, grandes músculos acima dos quadris, cintura fina, nádegas salientes e coxas e

5 Na Dissertação do autor, cada uma das cerâmicas, bem como os esquemas iconográficos de suas categorias, são analisadas com maior profundidade. Para além das cenas de cortejo e rapto, também examinam-se aquelas referentes à corrida de cavalos de Pélops na qual ele é auxiliado por Posídon (Camargo, 2024).

6 Museu Britânico. neck-amphora. **Collection**. Disponível em: https://www.britishmuseum.org/collection/object/G_1867-0508-1121. Acesso em 25 nov. 2024.

7 Utiliza-se BAPD como abreviação de *Beazley Archive Pottery Database*, banco de dados em que estão catalogadas as cerâmicas analisadas.

8 Universidade de Oxford. Vase Number 206279. BAPD. Disponível em: <http://www.beazley.ox.ac.uk/record/801EDB36-13AA-438A-8DC0-7A37A14BFE3A>. Acesso em: 27 jul. 2023.

9 Museu de História da Arte de Viena. Cratera Colonette; Poseidon. **Objekt**. Disponível em: <https://www.khm.at/objektdb/detail/56725/>. Acesso em: 25 nov. 2024.

panturrilhas robustas” (1989, p. 61, tradução nossa). Nas duas cenas de nudez de Pélops, Binetto 4402 (BAPD 206279) e Viena IV 3737 (BAPD 202658), a maior parte das características é visualizada, enquanto no exemplar Nova York 41.162.17 (fig. 2), os grandes músculos do abdômen e do braço são evidenciados pelos traçados finos de pincel feitos pelo pintor. Ao mesmo tempo, nas cenas de nudez, destacam-se as coxas, que eram pontos erógenos no imaginário sexual da pederastia por estarem associadas à prática intercrural e, por isso, destacadas por muitos poetas, assim como pelos pintores nas cenas, especialmente em Binetto 4402 (BAPD 206279), em que o olhar de Posídon é voltado para a região das genitálias/coxa do jovem (Lear, 2008, p. 130)¹⁰.

Quanto à figura mais velha do mito, o deus Posídon, no conjunto das composições iconográficas, a sua figura segue a regra geral da técnica de figuras vermelhas que é a de representar o *erastês* vestido (Lear, 2008, p. 46; vide fig. 2). No entanto, as diferentes pinturas vasculares não deixam de representar o deus de forma musculosa, com um corpo atlético, assim como o seu *erômenos*, o que aparece, especialmente, na ânfora nolana Paris 363¹¹ (BAPD 213832) e na hídrica-cálpide Nova York 21.88.162 (fig. 1), em que parte do seu torso é revelado, e no exemplar Cracóvia 1451 (BAPD 13974), cujo caráter excepcional de nudez revela o corpo com grandes músculos da figura.

As figuras de Posídon e Pélops são sintomas culturais de um elemento que, conforme Vernon Provencal (2006, p. 122), tornara-se emblemático do modo de vida grego: os corpos nus atléticos encontrados, frequentemente, nas diferentes manifestações artísticas dessa cultura. Em relação às pinturas vasculares, para Andrew Lear (2008, p. 115), praticamente não há distinção entre os amantes pederásticos e os atletas, o que contribui para constatar como o desejo homoerótico estava voltado para as figuras dos esportistas e seus corpos moldados pela prática física. Por esse motivo, para além dos simpósios, outro centro de sociabilidade masculina era essencial para a institucionalização da pederastia: o *gymnásion* (Provencal, 2006, p. 111). Esses locais, que na Grécia antiga eram os centros de treinos esportivos, proporcionavam aos *erastai*, conforme Dover, “oportunidades para olhar os

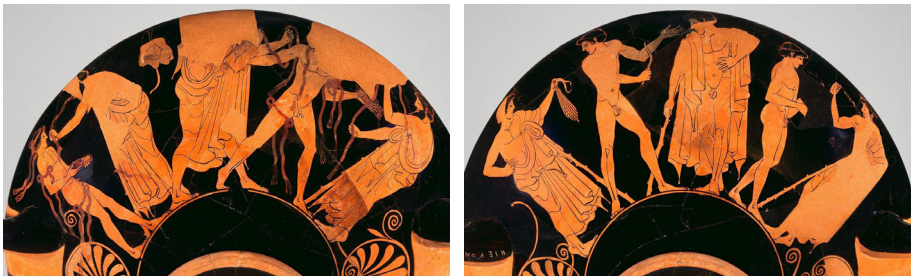
¹⁰ Ainda conforme Andrew Lear, na sequência dos momentos do cortejo, o ápice é quando *erômenos* descobre-se de seu manto, oferecendo suas coxas como sinal de ter aceitado a oferta do *erastês* (2008, p. 215).

¹¹ Museu da Biblioteca Nacional da França. amphore (de Nola) Poséidon. **Catalogue**. Disponível em: <https://medaillesantiques.bnf.fr/ws/catalogue/app/collection/record/3961?vc=ePkH4LF7w6yelGA1iLESkelDH-zOIkKIBmhuMzYzB9TIsHADLuys>. Acesso em: 25 nov. 2024.

meninos nus, chamando atenção discretamente na esperança que um menino note e, eventualmente, fale com ele” (1989, p. 54-55, tradução nossa)¹².

Não só no *gymnásion* era possível admirar os corpos atléticos nus, como também nos jogos públicos que ocorriam em diversas cidades gregas, especialmente nos concursos de beleza masculina em meio aos grandes festivais. No caso de Atenas, com os jogos panatenaicos, há registros de uma disputa desse tipo intitulada *euandria* (Crowther, 1985, p. 286-287). Nas competições atléticas, é latente a questão da valorização da beleza e do alto desempenho dos homens, assim como a celebração dos atletas vitoriosos, os quais são permitidos de entrarem na comunidade reprodutiva de se tornarem propriamente patriarcas (Dover, 1989, p. 210-213). Para François Lissarrague (1989, p. 39), o exercício atlético é a chance para o artesão-artista mostrar a beleza do jovem. Nesse sentido, a associação entre os *erōmenoí* e os atletas era tão óbvia que, em algumas cerâmicas, é possível observar a associação entre a prática esportiva e a pederastia nas suas diferentes faces, como em um cálice feito por Makron, no qual, de um lado, aparecem jovens sendo premiados, enquanto do outro, jovens sendo cortejados por figuras mais velhas (fig. 3).

FIGURA 6 - Ceramista Makron; pintor Hieron; cálice de figuras vermelhas; 490 AEC; 33 cm (d.); Museu Metropolitano: 1979.11.9.



Fonte: Domínio Público.

A partir das cenas como a do cálice de Makron (fig. 3), visualiza-se, na iconografia dos vasos, a máxima elaborada por Andrew Lear, “ser coroado vitorioso e ser cortejado seriam duas honras análogas devidas a um atleta vitorioso” (2008, p. 118; tradução nossa). Para o caso de Pélops, além do próprio corpo atlético, é possível perceber, tanto nas evidências literárias, como nas pinturas vasculares, como

¹² Em Teógnis, observa-se a primeira associação, na literatura, entre o ginásio e a pederastia (Thgn., 2.1335-36).

o seu sucesso na corrida de cavalos, uma importante prática esportiva grega, lhe concede *status* e conclui de forma exitosa o relacionamento pederástico com o deus Posídon, evidenciando também como ambos os elementos da aristocracia masculina estão intrinsecamente relacionados no mito (Camargo, 2024, p. 175-183)¹³.

Outro ponto em que se assemelham as figuras dos mais velhos e mais jovens nas cenas de pederastia é a questão do falo, o que manifesta a existência de um critério não só para a composição do corpo, mas também para as suas genitálias. Nas três cerâmicas com imagens em que está à mostra o falo de uma das figuras, os exemplares Binetto 4402 (BAPD 206279), Viena IV 3737 (BAPD 202658) e Cracóvia 1451 (BAPD 13974), percebe-se que foi seguida a convenção geral das pinturas vasculares, a qual é apontada por Kenneth Dover:

O pênis característico de um homem jovem (humano, heroico ou divino) é fino (notavelmente, as vezes, mais fino que um dedo) e curto (ao ser medido da base até o final da glande), terminando em um prepúcio longo e pontiagudo, sendo o eixo do pênis e do prepúcio quase sempre reto (Dover, 1989, p. 125, tradução nossa).

A convenção descrita por Dover encontra completa correspondência no caso de Pélops na cratera Binetto 4402 (BAPD 206279), enquanto na figura do jovem na cratera Viena IV 3737 (BAPD 202658) e no Posídon da ânfora Cracóvia 1451 (BAPD 13974), ao invés de se observar um falo reto e com prepúcio longo e pontiagudo, nota-se a extremidade retorcida para trás. A diferença dos dois últimos é que estão “infibulados”, o que traduz a prática antiga denominada *kunodésmē*, o ato de amarrar o prepúcio para esconder a extremidade do falo em momentos de nudez pública na Grécia Antiga (Chrystal, 2018). Ao comparar as três representações das genitálias, também se percebe outras duas correspondências com a regra geral das pinturas vasculares: o saco escrotal aparece em tamanho normal, evidenciando o contraste com o falo, e não há uma diferença entre o do jovem e do mais velho (Dover, 1989, p. 125-126).

A visão idealizada do corpo masculino para o desejo homoerótico grego manifesta-se na representação do falo em tamanho reduzido não só como uma preocupação estética, conforme Andrew Lear, mas na associação entre uma genitália pequena com o autocontrole e modéstia que compõem o quadro de virtudes esperadas em um homem e de forma acentuada no mais novo (2008, p. 86).

13 No último capítulo da Dissertação, já mencionada anteriormente, foi aprofundada a discussão a respeito da corrida de cavalos de Pélops e como o episódio se insere no contexto da pederastia grega.

Concordando com essa concepção, Paul Chrystal, na obra *In Bed with the Ancient Greeks*, expõe que representar a genitália com tamanho reduzido ou infibulada estava em conformidade com o ideal de beleza do homem grego, que associava o falo pequeno com a nobreza e superioridade cultural, sendo o aspecto avantajado, ao contrário, relacionado com os estrangeiros/bárbaros, e a sua exposição em público seria alvo de desaprovação (2018)¹⁴.

A não ereção irrealista dos falos em cenas com forte caráter erótico comporia, também, parte do “traje” ideal do corpo masculino, em que a exposição pública é considerada de forma negativa (Lear, 2008, p. 43). De forma geral, devido à grande porcentagem de figuras masculinas representadas com genitálias pequenas nas manifestações artísticas, especula-se que não se passa de idealizações, pois, não se encontraria correspondência na realidade antiga (Dover, 1989, p. 124-134). Uma das formas que os pintores encontraram para manifestar o desejo sexual da figura através da ereção sem que se saísse da norma foi o posicionamento de objetos alongados próximo ou sobre as genitálias das figuras e com a ponta em direção ao “amado”, assim como ocorre para o caso de Posídon na ânfora nolaniana Cracóvia 1451 (BAPD 13974), no qual o tridente foi posicionado de forma a alongar a genitália, ao mesmo tempo, em que se manteve a modéstia da figura com o falo reduzido e infibulado.

A questão do corpo atlético e do falo são comuns às representações dos *erastai* e dos *erômenoi*, porém, é possível constatar elementos que permitem pensar nas diferenças entre as duas figuras e as próprias idealizações das etapas etárias masculinas na sociedade. Quando são comparadas as figuras de Posídon e de Pélops nas cenas de cortejo e rapto, observa-se uma correspondência com a convenção típica dos vasos de figuras negras em que o mais velho aparece barbado e o mais novo imberbe (Lear, 2008, p. 47). Os gregos, em geral, não se barbeavam, então o dualismo imberbe-barbado corresponde a uma representação que se aproxima da realidade histórica das diferentes características do corpo masculino desde a adolescência até a madurez (Lear, 2008, p. 212)¹⁵. Essa maneira de com-

¹⁴ Por contraste, como menciona Kenneth Dover, é possível notar o que era considerado desagradável aos olhos do grego, assim como aparece na representação de figuras selvagens/monstruosas, como o sátiro do exemplar Boston 10.185, em que o falo é “grosso e longo, por vezes, excedendo qualquer coisa que pudesse ser vista na vida real” (1989, p. 127). Museu de Belas Artes de Boston. Mixing bowl. **Collection**. Disponível em: <https://collections.mfa.org/objects/153654/mixing-bowl-bell-krater-with-the-death-of-aktaion-and-a-pu?ctx=71f7ea9a-4cd1-4404-838e-f12c919c8b3a&id=0>. Acesso em: 25 nov. 2024.

¹⁵ Conforme Caterina Maderna, a barba completa era vista como o símbolo externo da madurez completa do homem adulto completo, o que acontecia por volta dos 30 anos, quando ele poderia ser eleito para um cargo público (2020, p. 71).

por as figuras contribui para construir um “traje” ideal das figuras que participam da prática com papéis compatíveis com sua idade: o *erastês* deveria pelo menos ter 20 anos e ter já concluído o período da efebia, enquanto o *erômenos* ainda deveria estar em processo de formação, correspondendo a fase da adolescência, ainda antes de se tornar efebo (Foucault, 1984, p. 172-173; Cantarella, 2008, p. 24).

Havia, conforme Michel Foucault (1984, p. 176), uma vigilância sobre o tempo da adolescência e os seus limites que estava associada à valorização cultural da beleza do corpo juvenil, visto que o mesmo é proposto como o “bom objeto” de prazer, assim como é manifestado na figura de Pélops nas cenas examinadas. Desse modo, era dada muita atenção às marcas de evolução do corpo jovem para que o relacionamento estivesse dentro das convenções de idade/*status* que o controlavam. Geralmente, o *erastês* humano aparece apoiado sobre uma bengala ao galantear o mais jovem, conforme cita Fábio Cerqueira (2011b, p. 78), signo que parece delimitar a diferença de idade e *status*, para além da presença ou ausência de barba, parece ser a posse de um cetro/bengala para demarcar o maior *status* da figura. No caso divino, os signos do cetro, tridente ou caduceu correspondem à mesma função da bengala/cajado para Zeus, Posídon e Hermes respectivamente. Por isso, no exemplar Louvre G377¹⁶ (BAPD 214411), a presença do objeto ao qual Pélops se apoia parece marcar sua madurez, que é correspondida pelo desinteresse de Posídon, que sentado olha para baixo, ao invés de em direção ao corpo do rapaz, manifestando a concordância do pintor com a não aceitação da relação entre as figuras fora da norma. No caso das cenas de rapto, a ânfora nolana Schwerin 723 (BAPD 206312¹⁷) apresenta uma cena com a mesma semântica, o cajado delimita a mudança de *status* de Pélops, ao qual Posídon reage com violência extrema.

Ao longo da evolução das composições iconográficas da pederastia, percebem-se mudanças significativas na maneira de representar os casais homoeróticos no século VI e no V AEC. Entre eles, destaca-se o processo de “rejuvenescimento” dos *erastai*, pois, enquanto nas pinturas vasculares da técnica de figuras negras, observa-se o padrão adulto/jovem, já a partir do início das cenas em figuras vermelhas, além desse padrão, outro aparece e coexiste o jovem/jovem, até que na

16 Museu do Louvre. Amphore. **Collections**. Disponível em: <https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010270235>. Acesso em: 25 nov. 2024.

17 Universidade de Oxford. Vase Number 206312. **BAPD**. Disponível em: <https://www.beazley.ox.ac.uk/record/63293AF5-5981-4CFD-887C-93CCEDB723D3>. Acesso em: 17 mai. 2024.

metade do século V AEC, torna-se a maneira quase exclusiva de representar a pederastia, vide o exemplar Londres 1843,1103.46¹⁸, em que a bengala marca a diferença entre as figuras (Lear, 2008, p. 90; Maderna, 2020, p. 71-72). Para o Andrew Lear (2008, p. 90), os pintores seguiram o movimento geral da arte grega da época que consistia em representar as figuras (míticas ou históricas) de forma mais jovem, o que, para esses artesãos-artistas, também auxiliaria nas vendas da produção, visto possuírem mais figuras consideradas atrativas sexualmente.

Quanto às cenas de Posídon e Pélops analisadas, que se distribuem ao longo da primeira metade do século V AEC, ao apresentarem o padrão adulto/jovem, marcam uma sobrevivência em relação ao cânone mais antigo, ao mesmo tempo podendo indicar que no imaginário dos pintores, mesmo com as mudanças em relação à composição dos casais homoeróticos humanos, a pederastia divina manteria a convenção mais antiga. Um dos fundamentos para interpretar a continuidade do cânone a partir dessa perspectiva é que na narrativa literária e iconográfica do mito, após o envelhecimento de Pélops, Posídon não mantém a relação com o príncipe Lídio, mas ainda permanece uma espécie de amizade que se manifesta nos dons presenteados ao mesmo para a disputa de carros contra Enomau¹⁹.

Outra questão a respeito do corpo do jovem é o cabelo. Nas representações de Pélops nas cenas de cortejo e rapto aqui analisadas, percebe-se que na sua totalidade o jovem é repesado com o cabelo curto, ao contrário da regra geral das figuras negras, em que o *erómenos* aparece com cabelos longos, conforme Andrew Lear (2008, p. 56). Kenneth Dover menciona que nas cenas de figuras vermelhas, apesar de existirem diversos penteados, jovens divindades e heróis, geralmente, aparecem com o cabelo longo, como no caso de Ganimedes (1989, p. 79, fig. 15). Destoando dessas convenções, pode-se interpretar duas motivações para os pintores retratarem Pélops com cabelos curtos. A primeira é a de seria uma forma de evidenciar o ombro de marfim Pélops, visto ter sido uma de suas características

18 Museu Britânico. Pelike. **Collection**. Disponível em: https://www.britishmuseum.org/collection/object/G_1843-1103-46. Acesso em: 17 mai. 2024.

19 Michel Foucault comenta, através dos tratados platônicos, que com o envelhecimento do rapaz, não era moralmente aceito que uma relação erótica entre as figuras continuasse, mas apenas que perdurasse o sentimento de *philia* entre os dois, nesse contexto, mas que estivesse limitado a uma amizade (1984, p. 178). Para saber mais, confira o capítulo quatro da Dissertação do autor (2024), em que foi abordado de forma mais profunda a transformação da relação entre Poseidon e Pélops com a chegada da madurez do *erómenos*.

responsáveis por o instigar o desejo de Posídon²⁰. A segunda é a de que poderia evidenciar sua idade como mais velha em relação à figura de Ganimedes, demarcando que o mesmo já realizou um rito de passagem masculino no qual os cabelos cortados pelos jovens aos dezesseis anos, conforme Giuseppe Cambiano, “eram consagrados a Ártemis durante as Apatúrias, altura em que o pai jurava pela legitimidade do filho perante a sua fátia” (1994, p. 88-89).

A atenção dada à juventude manifesta a construção de uma “estética moral” do corpo do rapaz, conforme Michel Foucault, que é reveladora de seu valor pessoal e do valor do amor que é dado para esses jovens (1984, p. 178). No contexto da aristocracia do período Clássico, havia um discurso que conectava o belo ao bom, manifesta na expressão *kaloskagathós*²¹, a partir do que se convencionou que as qualidades da beleza corpórea e das virtudes morais estavam estreitamente conectadas²². As pinturas vasculares contribuíram para a definição do corpo ideal ao apresentarem figuras que por conta da sua beleza foram objeto desejo de divindades, corpo esse que, no nível interior do sujeito, implicava nas demais qualidades valorizadas naquele contexto. Pélops, nessa perspectiva, não só é belo como é bom, qualidade que é manifestada com a sua vitória contra Enomau, que lhe concede prestígio.

As representações de Posídon e, principalmente, de Pélops permitem observar como as pinturas estão envolvidas na criação de um discurso que torna possível a existência social do corpo masculino em Atenas. Esse entendimento parte dos estudos de Judith Butler que defendem que antes da linguagem não há do corpo (Butler, 2021, p. 17). A autora propõe que a partir dela é que são definidos os comportamentos aceitáveis e não aceitáveis para um indivíduo performar em relação ao seu gênero, mas, para além disso, a própria materialidade do corpo, quais as características físicas são socialmente vinculadas a um gênero ou a outro

20 Essa noção aparece, também, no poeta latino Marcial (I EC), ao citar que Pélops de cabelos recém cortados brilhou com seu ombro de marfim (*Epigramas*, 12.84).

21 O termo, usado primeiramente para qualificar os nobres, após é utilizado para adjetivar como um “homem perfeito”, no qual todas as qualidades são observadas. Universidade de Tufts. Greek Word Study Tool: *καλοκάγαθος*. **Perseus Digital Library**. Disponível em: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/%20morph?l=ka%5Eloka%29%-2Fga%5Eq-os&cla=greek&can=ka%5Eloka%29%2Fga%5Eq-os0#Perseus:text:1999.04.0058:entry=kalokagago/s-contents>. Acesso em: 15 dez. 2023. No discurso *Contra Timarco*, há diversas referências a esse termo valorizando homens com condutas exemplares (vide Aeschin., *In Tim.*, 41).

22 Essa noção aparece em uma passagem do *Banquete de Platão*, quando Sócrates rememora os ensinamentos de Diotima a respeito do amor, entre os quais cita-se que ao amar belos corpos, seria possível gerar belos discursos (210a-b).

(Butler, 1993). Se para a autora, a materialização é produzida a partir da reiteração da norma que estabelece os limites do corpo, é a partir da produção em massa de imagens de jovens com corpos atléticos que se fixa o corpo ideal masculino a partir das manifestações visuais, processo do qual, as imagens do mito de Posídon e Pélops fazem parte.

REFERÊNCIAS

FONTES:

Anônimo. **Hinos Homéricos**. Tradução em inglês por Hugh G. Evelyn-White. Homeric Hymns. Cambridge, MA., Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1914.

FILÓSTRATO, o velho. **Imagens**. Translated by Arthur Fairbanks (1864-1944). 1931. Disponível em: <https://topostext.org/work/225>. Acesso em: 30 ago. 2023.

HIGINO. **Fábulas**. Tradução em inglês por Mary Grant. University of Kansas Publications in Humanistic Studies, no. 34. *sd*. Disponível em: <https://topostext.org/work/206>. Acesso em: 16 dez. 2023.

LICOFÃO. **Alexandra**. Tradução em inglês por Alexander William Mair (1875-1928). Loeb edition, 1921. Disponível em: <https://topostext.org/work/128>. Acesso em: 30 ago. 2023.

MARCIAL, **Epigramas**. Tradução em inglês anônima. Bohn's Classical Library. 1897. (com alguns epigramas a mais da edição da Loeb, 1919, Traduções por W. Ker). Disponível em: <https://topostext.org/work/677#12.84>. Acesso em 22 abr. 2024.

NONO. **Dionísíaca**. Tradução em inglês por William Henry Denham Rouse [1863-1950]. Loeb Classical Library, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1940.

PÍNDARO. **Epínícios e Fragmentos**. Tradução, introdução e notas de Roosevelt Rocha. Curitiba: Kotter Editorial Ltda., 2018.

PSEUDO-APOLODORO. **Epítome**. Tradução em inglês por Sir James Frazer. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1921.

TEÓGNIS. **Teognídeia**. Tradução em português por Rafael Brunhara. In: TEÓGNIS. Uma Poética do Simpósio: a performance da elegia grega arcaica na Teognídeia. Tese de Doutorado em Letras Clássicas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

BIBLIOGRAFIA:

BUTLER, Judith. Discurso de ódio. In: BUTLER, Judith. **Uma política do performativo**. São Paulo: UNESP, 2021. p. 11-75.

CAMARGO, Vander Gabriel. **O mito de Posídon e Pélops**: pederastia, homoerotismo e a construção da masculinidade hegemônica ateniense na cerâmica ática (500 - 370 AEC). Dissertação de Mestrado em História Social do Programa de Pós-Graduação em História da UFRGS, 2024.

CAMBIANO, Giuseppe. Tornar-se Homem. In: VERNANT, Jean-Pierre. **O Homem Grego**. Lisboa: Presença, 1994. p.77-101.

CANTARELLA, Eva; LEAR, Andrew. **Images of ancient Greek pederasty**, Boys were their gods. London e New York: Routledge, 2008.

CERQUEIRA, Fábio. V. Homoerotismo, educação e música na Grécia antiga: o testemunho da iconografia e dos textos antigos. In: VIEIRA, A. L. Bonfim; ZIERER, A.; FEITOSA, M. M. **História Antiga e Medieval. Simbologias, influências e continuidades**: cultura e poder. São Luís, 2011a, p. 269-290.

CERQUEIRA, Fábio. V. Homoerotismo, sedução e violência na Grécia antiga. Presentes e raptos, visões da pederastia na iconografia da cerâmica ática (séc. V AEC). In: José Geraldo Costa Grillo, Renata Senna Garraffoni, Pedro Paulo A. Funari. (Org.). **Sexo e Violência**: realidades antigas e questões contemporâneas. v. 1. 1ed. São Paulo: Annablume, FAPESP, 2011b, p. 73-102.

CHRYSAL, Paul. **In Bed with the Ancient Greeks**. Amberley Publishing; Reprint edição, 2018. Disponível em: https://books.google.com.br/books?id=psd5DAAAQBAJ&pg=PP7&hl=pt-BR&source=gbs_selected_pages&cad=3#v=onepage&q&f=false. Acesso em: 16 dez. 2023.

CONNELL, Robert; MESSERSCHMIDT, James. Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. In: **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 21, n.1, p. 241-282, janeiro-abril/2013.

COOK, Robert. Greek Painted Pottery. 3ª ed. USA e Canada: Routledge, 1997.

CROWTHER, N. B. Male “Beauty” contests in Greece: The Euandria and Euexia. In: **L’Antiquité Classique**, v. 54. p. 285-291, 1985.

DOVER, Kenneth. **Greek Homosexuality**: Updated and with a new Postscript. Londres: Harvard University Press; Cambridge, Massachusetts, 1989.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade 2**: o uso dos prazeres. Rio de Janeiro: Editions Gallimard, 1984.

HOWIE, G. The Revision of Myth in Pindar Olympian I: The Death and Revival of Pélps (25-27; 36-66). In: Liverpool Latin Seminary Papers 4, 1983, 277ff, 301 Anm. 12. p. 282-293. Patay-Horváth, András. Transformations of Pelops: Myths, Monuments, and Cult Reconsidered. Nova York: Routledge, 2023. p. 10-13.

JOHNSTON, Alexandre. The Ivory Shoulder and the Abduction of Pelops in Pindar’s Olympian One. In: **Helikon** 2, pp. 222-232, 2012.

LEAR, Andrew. Pederasty and the Gods. In: CANTARELLA, Eva.; LEAR, Andrew. **Images of ancient Greek pederasty**: Boys were their gods. London and New York: Routledge, 2008. p. 163-187.

LISSARRAGUE, François. The World of the warrior. In: Berard, Claude et al. (orgs.) **A City of Images: Iconography and Society in Ancient Greece**. Princeton, N.J. : Princeton University Press. 1989. p. 39-.

MADERNA, Caterina. Toward Athenian Democracy: Young Bodies for a New Form of Government. In: Meyer, M. and Adornato, G. (eds.), **Innovations and Inventions in Athens** c. 530 to 470 BCE: Two Crucial Generations. Vienna: Wiener Forschungen zur Archäologie, 2020.

PROVENCAL, Vernon. Glukus Himeros: Pederastic Influence on the Myth of Ganymede. In: **Journal of Homosexuality**: Same-Sex Desire and Love in Greco-Roman Antiquity and in the Classical Tradition of the West, v. 49, n. ¾, p. 87-136, 2006.

RAGUSA, Giuliana; BRUNHARA, Rafael. **Elegia Grega Arcaica**: Uma Antologia. São Paula, Coctia: Atélie Editorial; São Paulo, Araçoiaba da Serra: Editora Mnema, 2021.

A REPRESSÃO DO DESEJO: O MITO DE LAIO E A CONFORMADA IDENTIDADE ERÓTICA ATENIENSE (SÉC. V AEC)¹

VITOR NAOKI MIKI GOMES

O estudo de identidades sexuais e suas consequências para a psique e sociabilidade humana marcou grande parte do século XIX, conservando sua pertinência na atualidade. Sem dúvida, uma das maiores contribuições de Foucault (1999, p. 42-43) para o campo de estudo de gênero e sexualidade foi à nitidez na qual o filósofo expunha o surgimento de uma nova forma da humanidade lidar com a subjetivação sexual. Tornou-se, então, cada vez mais possível afirmarmos que a noção de identidade sexual tem um marco bem definido na história, sendo, especificamente um fenômeno moderno cuja cristalização ocorre nas diferentes formas de “sexualidade”. Entretanto, isso não significa defender que antes da constituição cultural da homossexualidade/heterossexualidade “não existiam coisas como identidades sexuais” (Halperin, 2002, p. 8).

O desafio lançado para o estudo do comportamento sexual torna-se, portanto, compreender as nuances existentes entre a subjetivação do prazer dos sujeitos do passado em relação aos processos identitários sexuais modernos. Talvez a mais emblemática destas diferenças, conforme apontam Halperin (1990, 2002) e Foucault (1999, 2001, 2012), esteja no fato de a sexualidade moderna requisitar, obrigatoriamente, a existência de uma dimensão sexual específica na personalidade humana. A qual funcionaria como um princípio constitutivo do ser e fundamento das orientações sexuais. Nessa lógica, essencialmente, o objeto de desejo na (homo, hetero, bi) sexualidade funciona como um marcador de diferença sexual e social (Halperin, 2002, p. 131-132).

IO presente texto contém trechos da minha monografia, *O mito de Laios: Limites do Homoerotismo, um estudo sobre a artificialidade das convenções culturais* (2018), agora atualizado com os avanços teóricos desenvolvidos na minha Dissertação de Mestrado, *O Priapo pático e as identidades eróticas desviantes em Roma: limites das subjetividades masculinas (séc. I a.C. – II d.C.)* (2024). Gostaria de expressar minha profunda gratidão ao Prof. Dr. Jussemar Weiss Gonçalves (FURG), orientador da monografia supracitada, bem como ao Prof. Dr. Fábio Cerqueira Vergara (UFPEL) e à Profa. Dra. Semíramis Corsi Silva (UFU), respectivamente orientador e coorientadora da Dissertação. Agradeço também a você, caro leitor, pela atenção dedicada a este texto. Caso deseje entrar em contato, fico à disposição através do e-mail: miki_naoki@live.com.

Diferentemente, no Mundo Antigo grego e romano, a escolha por determinados parceiros é influenciada por uma lógica discursiva diferente — não sendo orientado por uma dimensão sexual exclusiva da personalidade humana, tal como ocorre na sexualidade moderna. Por conseguinte, nesses contextos históricos, o fato de um homem sentir-se atraído por um jovem significava somente mais uma das formas pelas quais se justificava a sua própria masculinidade, ao passo em que sentir-se atraído por outro homem (adulto) demarcaria socialmente a sua incapacidade em expressar satisfatoriamente sua identidade social masculina, dessa forma, o efeminizando (Feitosa, 2016; Halperin, 1990; Holmes, 2012; Winkler, 1990). Em síntese, para o Mundo Antigo grego e romano, não era o objeto de escolha sexual, em si próprio, que funcionava como um marcador sexual e social, mas, essencialmente, os discursos de gênero. Logo, nesses contextos culturais a subjetividade sexual funcionava/atrelava-se como um indicativo ou expressão de “alguma característica mais generalizada ou holística da pessoa, como a subjetividade dessa pessoa, disposição, ou caráter” (Halperin, 2002, p. 28).

Esse entendimento fundamentou a discussão acadêmica dos anos 1990 sobre o período “pré-sexualidade” e direcionou o estudo do homoerotismo para o campo das masculinidades (Halperin; Winkler; Zeitlin, 1990; Holmes, 2012; Masterson, 2014). Foi sob a ótica dos estudos de gênero, então, que floresceu um qualificado aprofundamento sobre o papel do comportamento sexual na formação da identidade masculina na Antiguidade (Cerqueira, 2016; Feitosa, 2005, 2016; Inácio Ribeiro Junior, 2019; Pause, 2021; Sparvoli, 2022; Williams, 2010). Contudo, a indispensável ênfase ao sistema de gênero, tal como a sensível e contundente dispensa da noção de sexualidade moderna para a compreensão da regulação da conduta sexual (e do *status* social) (Skinner, 2013, p. 11), necessitam também de qualificada atenção. Nos referimos aqui ao fato de que tal visão teórica-metodológica poder sustentar interpretações nas quais se defendem que antes da sexualidade não se encontra subjetividade sexual, “mas apenas uma variedade de atos sexuais; não uma identidade, apenas uma liberdade de escolha” (Guissa, 1999, p. 147, *apud* Halperin, 2002, p. 162).

Reiterarmos que a interseccionalidade nos discursos sobre sexo e gênero na Antiguidade não nos impede “de investigar as conexões que as pessoas pré-modernas podem ter feito entre atos sexuais” e “o ‘ethos particular ou estilo sexual’, ou subjetividade sexual, daqueles que os realizaram” (Halperin, 2002, p. 36). Portanto, defendemos que a subjetividade sexual seja tanto produto quanto produtora

de diferença social no Mundo Antigo — ainda que interseccionada ao sistema de gênero e em uma perspectiva singularmente temporal em relação ao objeto de escolha. Sob tal perspectiva, a subjetividade sexual cristaliza possíveis formas de “identidade sexual” (Halperin, 2002, p. 43)². Logo, para uma abordagem mais objetiva, optamos pelo conceito de “identidade erótica,” que é mais neutro e “mais apto a usos teóricos que se preocupem em minuciar a relação entre atos sexuais e subjetividades sexuais na formação de identidade em diferentes momentos da pré-modernidade ou do mundo não-ocidental” (Miki Gomes, 2024, p. 26)³.

Logo, abordaremos nossa problemática de pesquisa: compreender a influência da narrativa mitológica de Laio para o comportamento sexual entre homens atenienses (séc. V AEC), sob o ponto de vista de gênero (Scott, 1989) bem como de identidade erótica. Para tal, utilizaremos a análise estruturalista de Claude Lévi-Strauss (2018, p. 220-248) sobre Édipo (filho de Laio) e sua família, ao passo que objetivamos um viés pós-estruturalista da linguagem, compreendendo o sujeito histórico enquanto “discursivamente constituído e posicionado na intersecção entre as forças libidinais e as práticas socioculturais” (Brandão, 2015, p. 40). Não iremos, no espaço que aqui dispomos, analisar trechos específicos de fontes históricas, mas usufruiremos a amálgama de variantes mitológicas em torno de Laio encontrada em Junito de Souza Brandão (1995a, 1995b, 2014) e Pierre Grimal (2005)⁴. Isto é, relacionaremos o valor simbólico do mito de Laio com o fenômeno cultural da pederastia para, ao fim, questionarmos as conformabilidades discursivas nas construções identitárias eróticas masculinas atenienses.

LAIO, “O DESAJEITADO” ? A LEI SIMBÓLICA DE LAIO E O NASCIMENTO MÍTICO DA PEDERASTIA

Λάιος (*Láios*), Laio, segundo Carnoy, DEMG, p. 106, o antropônimo poderia ter duas interpretações: seria uma forma abreviada de Λαιμέδων (*Laomédon*), *Laomedonte* e, neste caso, significaria “o que

2 Dessa forma, Halperin (2002, p. 43) afirma que “precisamos complementar nossa noção de identidade sexual com um conceito mais refinado de, digamos, identidade parcial, identidade emergente, identidade transitória, semi-identidade, identidade incompleta, proto-identidade ou subidentidade”.

3 Por exemplo, a “identidade sexual” moderna pode ser entendida como uma identidade erótica específica, desatrelada das relações de gênero que antes influenciavam as subjetividades sexuais.

4 Uma lista completa das fontes utilizadas para as narrativas sobre o mito de Laio nos mitólogos mencionados pode ser encontrada em suas obras.

reina sobre o povo, o que o protege” ou, em função da presença e morte de Laio numa encruzilhada, onde havia montes de pedras consagradas a Hermes (v.), em grego *λαιαί* (laiaí), o vocábulo poderia ser uma personificação das mesmas. Filho de Lábdaco (v.) e bisneto do fundador de Tebas, Cadmo, Laio é o pai de Édipo (v.) (Brandão, 2014, p. 370).

Laio era herdeiro não apenas do trono de Tebas, mas também das mazelas religiosas *miasmas*, originados pelas ações de seus antepassados: o assassinato do dragão sagrado de Ares por seu bisavô, Cadmo, e a rejeição ao culto de Dioniso em Tebas, perpetuada por seu pai, Lábdaco⁵. Ainda jovem, Laio enfrenta uma história conturbada marcada por disputas de poder oligárquico. Após o assassinato de seu pai, Lábdaco, por seus próprios tios, que assumem o controle da cidade, ele foge às pressas para Corinto temendo por sua vida.

Na corte de Pélops acabou cometendo mais um crime religioso, uma grave *harmatia*, que violou a sagrada hospitalidade protegida por Zeus e ofendeu Hera, guardiã severa dos amores legítimos⁶. Essa transgressão ocorreu quando ele raptou à força Crísipo, desejando tomá-lo como amante, em uma ação contrária ao *kata to orthon* (o que é justo e legítimo). Ao agir dessa forma, Laio ofendeu os deuses e praticou um amor *contra naturam*. Crísipo, vítima da *hybris* cometida por Laio, o amaldiçoou solenemente e, tomado pela vergonha, tirou a própria vida⁷. Assim, “miticamente, a pederastia se iniciava na Hélade” (Brandão, 2014, p. 371).

O suicídio de Crísipo, aliado à ira incontida de Hera, foi o catalisador que desencadeou a maldição dos Labdácidas, um castigo divino que se abateria sobre a família de Laio. Expulso da corte de Corinto devido à sua transgressão, Laio retornou a Tebas, onde encontrou a cidade devastada pela queda da linhagem oligárquica regente. Laio, reassume então o poder em Tebas, e, a partir desse momento, sua narrativa mítica se entrelaça com a de Édipo, seu filho. Pois, ao serem informados da maldição que prenunciava o assassinato de Laio e o casamento de Jocasta com seu primogênito, Jocasta e Laio decidem abandonar a criança à morte, deformando-lhe os pés — crianças deformadas eram geralmente mortas

5 Destacamos que a narrativa a seguir é resultado da amálgama de diversas variantes encontradas no *Dicionário mítico-etimológico* de Junito de Souza Brandão (2014), entre as páginas: 182-189 e 370-371.

6 *Harmatia*: uma espécie de erro, falta religiosa, que gera o desenrolar da tragédia, em referência a conceptualização de Aristóteles, *Poética*.

7 *Hybris* pode ser considerado um tipo de excesso qualificante de qualquer forma de comportamento no qual alguém (cidadão masculino) trata o outro (cidadão masculino ou feminino sob responsabilidade tutelar de outro cidadão masculino, sendo que o status de cidadão era restrito ao gênero masculino e que os jovens não gozavam do status de cidadão), como desejar, independentemente de qualquer lei ou costume.

na Antiguidade, tornando-as dificilmente adotáveis⁸. Apesar dos esforços de seus pais, Édipo sobreviveu, sendo criado e educado na corte de Corinto como filho de Pólipo e Mérope (ou Peribeia), que não tinham descendentes.

Passados anos, estando Édipo já adulto, Laio se encontrava em uma difícil situação, sendo que Hera enviou um monstro para Tebas, a Esfinge. Um monstro que apenas devorava jovens, desde que fossem belos. Esse íncubo-papão refletia, portanto, o status de *paranomos-eros* (um amor contrário às normas), enviado por Hera como punição à paixão *contra naturam* de Laio por Crísipo (segundo a versão mais aceita)⁹. Na tentativa de salvar a cidade e a si mesmo, Laio procurou o oráculo de Delfos em busca de uma solução para vencer o castigo de Hera, já que todas as tentativas anteriores haviam falhado. No entanto, no caminho, na encruzilhada de Pótnias, marco de separação entre Delfos e Dáulis, Laio acaba por ser assassinado pelo então adulto Édipo, que, ciente de uma previsão oracular, fugia de Corinto na esperança de evitar matar seu pai. Assim, concretizou-se a primeira etapa da maldição que tanto pai quanto filho tentavam evitar¹⁰.

Após matar Laio, sem saber de sua verdadeira identidade, Édipo se depara com o enigma da Esfinge: “existe um bípede sobre a terra e quadrúpede, com uma só voz, e um trípode, e de quantos viventes que vagueiam sobre a terra, no ar e no mar, é o único que contraria a natureza; quando, todavia, se apoia em maior número de pés, a rapidez se enfraquece em seus membros”¹¹. Édipo descobre a questão ao responder: “o homem”. Com a solução do enigma a Esfinge desaparece, e, em razão do ato heroico, Édipo foi ovacionado por uma Tebas sem soberano e outorgado como rei. Em consequência, casou-se com a rainha vigente, Jocasta, sua mãe, sem saber disso, então concretizando a segunda etapa da maldição oracular de sua família. Assim, a previsão oracular de Apolo se concluiu.

8 Destacamos que esta seria a versão mais influente, mas existem vertentes diferentes dessa e que contêm ou não a deformação dos pés, além do abandono ao mar ou em um monte não especificado, ou, no monte Citerão (Brandão, 2014, p. 183-184).

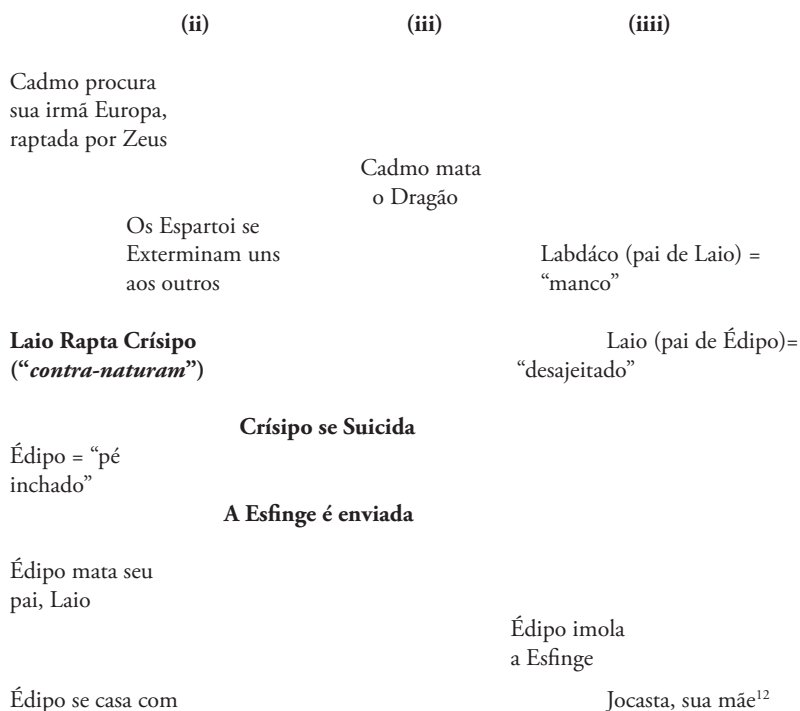
9 Esta versão é encontrada em Apolodoro, *Biblioteca*, 3, 5, 8 e pelo resumo de Pisandro. Entretanto, Eurípedes (*Fenícias*, 810) atribui a Hades ou Plutão, priorizando o aspecto funesto de morte, ainda em *Fenícias* (934 e 1031) o possível responsável seria Ares ainda irritado com o assassinado do dragão por Cadmo (Brandão, p. 185). Porém, a partir da releitura de Sófocles em *Édipo Rei* a esfinge devorava qualquer um que não lhe respondesse o enigma por ela proposto.

10 Interessante destacarmos o fato de que em uma variante Édipo mata conscientemente a seu pai Laio, porque ambos disputavam a preferência do belo filho de Pélops (Brandão, 2014, p. 371).

11 O enigma da esfinge em sua versão de “bolso” seria: “qual o animal que, possuindo voz, anda, pela manhã, em quatro pés, ao meio-dia, com dois e, à tarde, com três? “o homem”. Para os possíveis trocadilhos entre o nome de Édipos, Οἰδίπους (*Oidipus*) «o de pés inchados», o deformado, com Οἰδίπους (*Oidipus*), δίπους (*dipus*), τρίπους (*tripus*), τετράπους (*tetripus*), isto é, entre Édipo, de dois, três, quatro pés e a resolução do enigma consultar Junito de Souza Brandão (2014, p. 184).

○ ANDAR TORTO DOS LABDÁCIDAS: ○ DESLOCAMENTO SOCIAL NO AMOR ENTRE HOMENS

Narrativa concluída, passamos à sua análise estrutural com o objetivo de revelar a lógica social subjacente ao mito. Adotando o método analítico de Lévi-Strauss (2018, p. 226-236), observamos que a estrutura do mito pode ser organizada por meio das suas grandes unidades constitutivas, os mitemas. Esses, por sua natureza relacional, permitem a correlação entre diferentes aspectos estruturais do mito, mostrando como se articulam as contradições sociais que ele simbolicamente resolve. Assim, é pela interconexão das relações entre os mitemas, associada ao contexto social, que o mito ganha sentido. Para maior clareza e exposição, apresentamos uma esquematização adaptada do quadro de Claude Lévi-Strauss (2018, p. 230), dividindo os mitemas em quatro principais feixes de relação (alterações nossas em negrito):



12 Na esquematização de Lévi-Strauss (2018, p. 230) encontra-se ainda os seguintes mitemas: “Eteócles mata seu irmão, Polínice” na coluna (ii) e “Antígona enterra Polínice, seu irmão, desrespeitando a proibição” na coluna (i)

Destacamos que a primeira coluna (i) teria por traço comum relações superestimadas, ou relações exageradas do parentesco; enquanto o feixe de relações (ii) é articulado pela subestimação. O próximo feixe (iii), concerne a monstros e a sua destruição, em outras palavras: na negação da autoctonia humana e no enraizamento desta. Por fim, o último feixe (iiii) refere-se à contextualização dos três nomes em seu “traço em comum, a saber, o fato de admitirem significados hipotéticos” que evocam “uma dificuldade de andar direito” (Lévi-Strauss, 2018, p. 231).

Conforme Lévi-Strauss (2018, p. 242), a existência de figuras mediadoras na narrativa é de suma importância para a ordem do pensamento mítico, uma vez que este “provém da tomada de consciência de determinadas oposições e tende a sua mediação progressiva”. Nesse contexto, o estupro/rapto/assédio do jovem Crísipo, fruto da *hybris* de Laio, estrutura-se como um mitema central e contraditório¹³. Laio, movido por autointeresse, supervaloriza sua própria relação de parentesco, enquanto subvaloriza o parentesco de Pélops. Essa contradição, presente na coluna (i) entre superestimação e subestimação do parentesco, caracteriza Laio como uma figura mediadora, pois sua ação reflete uma ordem ao mesmo tempo simétrica e inversa em relação aos traços da coluna (ii). Lévi-Strauss (2018, p. 242) afirma que as figuras mediadoras podem ser classificadas em primeiro, segundo e terceiro graus, onde “cada um dos termos dá origem ao seguinte por oposição e correlação”. Nesse sentido, podemos conceituar Laio (coluna i) como mediador de primeiro grau, pois sua ação — o rapto de Crísipo — está diretamente relacionada ao suicídio deste (coluna ii), ao surgimento da Esfinge (coluna iii) e ao significado hipotético de “andar desajeitado” atribuído à etimologia de Laio (coluna iiii). De maneira similar, Hera pode ser conceituada como mediadora de terceiro grau. Pois, ao enviar a Esfinge, Hera, a guardiã severa dos amores legítimos, busca equilibrar a relação contraditória entre o suicídio de Crísipo (coluna ii) e a negação da autoctonia humana (coluna iii). O envio da Esfinge, portanto, reflete a tortuosidade associada ao ato de Laio (coluna i) e à oposição entre a etimologia hipotética de seu nome (coluna iiii), “andar desajeitado” (Lévi-Strauss, 2018, p. 230), e a etimologia direta, “o que reina sobre o povo, o que protege” (Brandão, 2014, p. 370).

13 Fábio Vergara Cerqueira (2011, p. 75) nos lembra que o rapto do jovem é parte funcional da prática ritualística do fenômeno erótico educativo da pederastia. Entretanto, em muitas representações iconográficas, principalmente nas que retratam relações inter-humanas, o rapto pode conotar um ato de assédio ou estupro sexual (Vergara Cerqueira, 2011, p. 82-92).

Logo, nas relações de oposições e correlações das colunas (i) (ii) e (iii) (ii), pela (iiii) destacamos que o andar “desajeitado” de Laio pode ser interpretado como uma consequência da maneira “desajeitada” pela qual ele ultrapassa os limites do homoerotismo aceitável para sua sociedade, que consequentemente “desajeita” o parentesco de Pélops – na medida em que realiza um deslocamento social de Crísipo, tirando-o da inteligibilidade cultural possível de sua sociedade, excluindo o jovem para um estado de “morte social”¹⁴. Sobretudo, então, o mito reitera dois limites principais do homoerotismo, sendo eles: (I) a preservação do lugar social, físico e cultural do jovem — aquele que, como Crísipo, está destinado a tornar-se cidadão e integrar a comunidade dos politicamente ativos e (II) a consonância do homoerotismo ao heteroerotismo e o casamento — uma exigência cultural que visa à procriação e à perpetuação da comunidade.

Situado no âmbito da representatividade, o valor simbólico do mito se constitui e se estabelece como “entidade estilizadora da norma”, ou seja, uma “legislação não escrita” (Butler, 2014, p. 53-66)¹⁵. Em razão do caráter de representatividade, o valor simbólico do mito para o homoerotismo da antiguidade grega se estende a um grande período histórico, sendo revisitada pelas tragédias atenienses do século V AEC. Ocorrendo a menção ao mito de Laio nas seguintes obras: em Ésquilo, com sua peça *Laio*, parte de uma tetralogia sobre Édipo, apresentada em 467 AEC; em Eurípidés, com *Crisipo*, escrita entre 411 e 409 AEC, que trata do rapto de Crisipo por Laio; e, por fim, em Sófocles, com *Édipo em Colono*, apresentada em 401 AEC¹⁶.

Além disto da breve narrativa sobre Laio do historiador Helânio (F157), escrita por volta de 467 AEC, sabemos que o rapto de Crisipo foi usado por pelo menos por dois pintores de vasos no sul da Itália, no século IV AEC, “mas ainda não foi identificado em nenhuma pintura anterior” (Dover, 1994, p. 274). Embora não haja registros visuais ou artísticos do mito de Laio anteriores ao século

14 Morte social é o conceito que Patterson [Orlando Patterson, *Slavery and Social Death*, 1982] utiliza para se referir “à condição de um ser vivo radicalmente privado de todos os direitos os quais, a princípio, deveriam ser concedidos a todo e qualquer ser humano [no caso grego, todo e qualquer cidadão] vivo” (Butler 2014, p. 104, adições nossas entre colchetes).

15 Interessante destacarmos que em Platão, *As Leis*, (836c-e), encontra-se a seguinte retórica: “qualquer um que, de acordo com a ‘natureza’, se propusesse a reestabelecer a lei como era antes de Laio [...]”. Isto é, o orador ao se referir a um período anterior, ao costume homoerótico entre os gregos – colocava a responsabilidade na figura de Laio, confirma-o enquanto representante de um tipo de lei, uma legislação não escrita, simbólica.

16 Infelizmente, a tragédia de Eurípidés (*Crisipo*) sobrevive apenas em fragmentos.

V AEC, sabe-se que os gregos frequentemente atribuíam inovações culturais a figuras do passado mítico, como deuses ou heróis (Dover, 1995, p. 274). Torna-se assim, seguro afirmar que o mito de Laio era representativo à cultura homoerótica helênica, atuando como instrumento do pensamento mítico para a construção social dos indivíduos gregos, postulando limiares e limitantes para as suas ações sociais (Chartier 2002, p. 11; Vernant, 1998, p. 188-202)¹⁷.

FORMAS DE SER E EXERCER: DO JOVEM IMBERBE À EFEMINAÇÃO

Inicialmente, segundo Maria Regina Cândido, em *Pederastia: ritual de passagem na formação do jovem ateniense* (2016), o ritual da pederastia era um processo educativo complementar, destinado a transformar jovens em homens e cidadãos (Cândido, 2016, p. 41-44). Nesse contexto, a principal função do rito de passagem era a educação do jovem de elite, que incluía o ritual da *efebia*, com atividades como o reconhecimento geográfico da *pólis*¹⁸ e o desenvolvimento físico para atuar como *hoplita*¹⁹. O objetivo era internalizar preceitos de solidariedade, ajuda mútua e reciprocidade (Cândido, 2016, p. 49). Podemos postular que a base desse processo relacional era:

uma carga erótica e pedagógica regida por princípios éticos como nos aponta Platão ao citar que, ao mesmo tempo em que se tornam amantes/*erastés* e amado/*paidiká*, cada um cumpre o que define a norma/*nómos*, a saber: o *erastés* servindo ao amado que o atende em tudo que for justo servir, e o outro ajudando ao que o está tornando sábio, bom, nobre e justo/*kaloskaiagathoi*, pois o *erastés* está em condições de contribuir para a formação de seu conhecimento, despertar a sua virtude, e o jovem está na condição de se submeter, visando atingir o modelo ideal de cidadão que a *pólis* espera acolher (Cândido, 2016, p. 39-40).

A idade dos participantes engajados no ritual de passagem tinha grande importância no sistema sócio-educativo. Eram consideradas adequadas para o

17 Uma conjectura interessante: a escassez de registros anteriores ao século V AEC, bem como a posterior popularidade do personagem de Laio entre os atenienses podem ser relacionáveis com as ansiedades políticas específica do período. Sob esta óptica, Laio torna-se um personagem interessante para expressar preocupações concernente isonomia e comportamento sexual frente a plateia grega.

18 Cidade Estado.

19 Cidadão guerreiro.

erômenos, o parceiro mais jovem, denominado *paides* ou *meirakion/ephebos*²⁰, as idades entre 13 e 20/22 anos (enquanto o jovem ainda se encontra no período de inatividade política)²¹. Encontramos, entre essa faixa etária, o apogeu da beleza dos homens no padrão grego, culminando em seu ponto mais alto, conhecido como *hôra*. Com o fim desse apogeu, encerra-se também a etapa de *erômenos*. De maneira contrastante, o *erastes* deveria ter entre 20-25 anos, estando apto para atuar na educação do jovem, “no uso da palavra que convence pela conquista e sedução no lugar do uso da força” (Candido, 2016, p. 39). Um marco específico que determina o fim do erotismo em uma relação pederástica é o nascimento completo da barba do *erômenos* (Barbo, 2009, p. 179; Thuillier, 2019). Com a pilosidade madura, o *ephebo* deixava de ser visto como jovem e passava a ser considerado homem. Com o crescimento completo da barba, qualquer papel de submissão erótica desaparecia entre ele e seu (agora ex) companheiro na relação pederástica. Isto é, entre os 13 e os 20-22 anos, um homem poderia ser o parceiro passivo em uma relação erótica e pedagógica. Contudo, ao iniciar sua vida política, tornando-se um *neaniskos* (aproximadamente aos 25 anos), ele passava a assumir o papel ativo sexual com *paides*, pressupõe-se, até o casamento (Cantarella, 1992, p. 42; Hubbard, 2003, p. 11). Assim, Halperin reitera que, para esse sistema sócio-sexual:

[...] a posição do participante mais jovem numa relação paidética era, como Foucault persuasivamente argumentou, necessariamente problemática. O ethos ateniense que governa o prazer sexual adequado para os jovens cidadãos fazia um esforço para negociar as resultantes dificuldades; ao negar aos jovens uma parte significativa na experiência de *erôs*²² em suas relações com homens adultos. Era claramente não aceitável, afinal, para os futuros governantes de Atenas, exibirem uma compulsão ou desejo de se submeter a qualquer outro, especialmente para os seus [eventuais] pares [companheiros na política] (Halperin, 1990, p. 130)²³.

20 Segundo Dover (1995, p. 124) “o parceiro mais jovem numa relação ‘homossexual’ é chamado de pais (ou, é claro, paidika) mesmo quando já tem a altura de um adulto, e os pelos começam a aparecer em seu rosto, de maneira que seria mais apropriado chamá-lo *neaniskos*, *meirakion* ou *ephebos*.”

21 Alinhamos nossa interpretação com o entendimento de que a maturidade se dava de forma tardia nas sociedades pré-modernas, em torno dos 20-22 anos. Essa interpretação é fundamentada em Rabun Taylor (1997, p. 47) [segundo, Herbert Moller, 1987, *The Accelerated Development of Youth: Beard Growth as a Biological Marker, Comparative Studies in Society and History* 29: 748-6], Assim como em Amy Richlin (1992) e Craig Williams (2010).

22 Sobre o conceito de *eros*, indicamos (Dover, 1995, p. 67).

23 Adições nossas entre colchetes.

Portanto, o que o *erastes* busca engendrar em seu *erômenos*? De acordo com as convenções sociais, não se tratava de *eros*, pois seria inaceitável que o *eromenos* sentisse prazer ou desejo sexual pelo seu amante. O que ele deveria sentir, convencionalmente, era apenas estima, amizade e admiração — o que, para os gregos antigos, era conhecido como *philia*²⁴. Logo, “em termos claros, o que é que um *eromenos* recebe em troca da submissão erótica a seu *erastes*? A resposta grega convencional é de que não deriva nenhum prazer corporal (cf. Pl. *fdr.* 240d); e que se isso ocorrer, ele passará a ser criticado [...]” (Dover, 1995, p. 80). Na visão grega antiga, o prazer sexual derivado do papel de passividade sexual justificaria a dominação social do feminino, já que as mulheres eram vistas como aquelas que “desejam perder os papéis de atividade social, perdendo a ‘batalha dos sexos’” (Halperin, 1990, p. 134). Ou seja, essa “estruturação erótica identificava e conformava as posições eróticas dos indivíduos com suas posições sócio-políticas” (Barbo, 2009, p. 206) — isto é, sexo e identidade política se interseccionavam de forma “gendrada”.

Ser ativo na política era sinônimo de masculinidade, o que, por sua vez, estava associado à insertividade sexual (independente do gênero dos penetrados). Assim, ser mulher era sinônimo de receptividade política e sexual, configurando a manutenção da cidadania como uma prerrogativa masculina. É este do domínio exclusivo do espaço público pelo masculino que caracteriza a sociedade grega antiga como “androcêntrica” (Winkler, 1990). A interseção entre discursos sexuais, de gênero e políticos configura um “falocentrismo”, no qual o falo se torna um símbolo de poder sócio-político. Nesse contexto, o sexo passa a ser visto sob uma perspectiva fálica, assim como a própria noção de virilidade (Halperin, 1990, p. 35; Winkler, 1990, p. 174). Assim, “tudo aquilo que fragilizasse o corpo ou acovardasse, ia contra o valor da virilidade, que era visto como a base do polo positivo, e, portanto, como comportamento normal masculino”: a imagem do cidadão guerreiro, ativo sexualmente, o *hoplita* (Vergara Cerqueira, 2016, p. 53-54).

Por outro lado, o auge do polo negativo reside na passividade sexual de um homem, associada à efeminização e à imagem social do homem efeminado, que, supostamente, faria tudo pelo prazer: a figura social do *kinaidos* (Vergara Cerqueira, 2016, p. 53-54). A lógica falocêntrica da Grécia antiga, portanto, tendia “[...] a construir os desejos sexuais como conformes ou desviantes, dependendo de os

²⁴ Para mais sobre o conceito de *philia*, consultar Dover (1995, p. 75-76).

atores sociais obedecerem ou violarem os papéis convencionais definidos pelas relações de gênero” (Halperin, 1990, p. 25). A existência de homens que assumem uma subjetividade sexual desviante, portanto, é a comprovação de que o sistema pederástico, ou mesmo o falocêntrico, encontra limites concretos em suas práticas — daí a necessidade de mecanismos repressores, tal como a narrativa mítica de Laio. Nesse sentido, Xenofonte, filósofo ateniense (430-454 AEC), escreve uma anedota interessante sobre o cidadão-soldado Menon:

Para ter certeza, em questões que são duvidosas, pode-se estar enganado sobre ele, mas os fatos que todos sabem são os seguintes. De Aristipo ele garantiu, ainda na flor da juventude, um compromisso como general de seus mercenários; com Ariaeus, que era um bárbaro, ele se tornou extremamente íntimo pela razão de que Ariaeus gostava de beleza juvenil; e, por último, ele mesmo, ainda sem barba, tinha um favorito barbudo chamado Taripas (Xenofonte, *Anabasis*, II, . 6.28).

Além de Taripas, outra figura que desafia o falocentrismo é Agatão, que se recusou a deixar de ser *errmenos* de Pausanias após o despontar de sua barba. Ele também escolheu se portar de maneira efeminada, adotando “vestes”, “trejeitos efeminados” e praticando a “depilação” dos pelos (Dover, 1994, p. 201). Ademais, Agatão torna-se emblemático, pois, ao contrário de Taripas, ele era considerado um efeminado pelo senso comum grego, e, apesar de ser alvo de muitas críticas ainda “era prestigioso desfrutar da companhia de Ágaton, não parecendo importar o escárnio de que deveria ser alvo por parte daqueles que o desprezavam por optar assumir no dia a dia uma conduta efeminada” (Vergara Cerqueira, 2016, p. 60). Isto é, Agatão era participante de um “espaço intersticial” que se fazia presente para a figura efeminada, possibilitado por certos ofícios, em especial o artístico “[...] que se antepõem, na vida social, ao imaginário másculo do cidadão-agricultor-soldado” (Cerqueira, 2016, p. 54).

O Taripas de Xenofonte (*Anabasis*), embora passivo sexualmente, ainda se alinhava à estética da masculinidade grega, reforçando sua posição como *hoplita* e, assim, consolidando um espaço de ação social que lhe permitia, supostamente, ocultar sua identidade erótica. Em contrapartida, embora um *kinaidos* pudesse participar da vida política, sua posição social era prejudicada pela implicação de sua subjetividade sexual, sugerida em sua autorrepresentação efeminada, e, portanto, dependia inteiramente de suas alianças (Dover, 1994; Winkler, 1990). O

caso de Timarco (Esquines, *Contra Timarco*) ilustra bem essa dinâmica: o limite final da identidade social de um efeminado era, essencialmente, o fracasso de sua identidade cidadã e da gestão de sua linhagem. Nessa dinâmica, encontramos o destino de um sujeito eroticamente desviante em sua potencialidade máxima — um destino que não surpreende por ser emblemático na dramaturgia ateniense do século V AEC²⁵.

CONCLUSÃO

O mito de Laio não é o principal fator na modelagem do desejo homoerótico, comum no meio pederástico. Apenas vislumbramos a sombra de Crísipo e sua morte social pairando sobre as maneiras pelas quais as relações eram moldadas pelos protocolos culturais fundamentados no falocentrismo androcêntrico. Ainda assim, podemos afirmar que o mito tinha grande valia na formação erótica dos indivíduos, estando presente simbolicamente no processo de reprodução cultural das gerações jovens. A narrativa de Laio revela preocupações com (a) construção, (b) reprodução e (c) manutenção da masculinidade grega antiga. Ao estuprar o jovem Crísipo, de importante linhagem oligárquica, Laio o exclui da inteligibilidade sociocultural. O amor “contra cultura” de Laio tornou-se uma ameaça ao próprio sistema erótico-pedagógico da pederastia, que o educara como cidadão. Ora, em uma sociedade androcêntrica, ameaçar o meio que aculturava o masculino era ameaçar toda a estrutura social, cultural, política e econômica.

A partir das ansiedades sociais perceptíveis na narrativa mítica, podemos lançar as seguintes afirmações: (I) A cultura pederástica, embora ligada ao desejo homoerótico, funcionava como um espaço sócio-erótico-educativo para a masculinidade, sendo através desse fenômeno que ela se reproduzia culturalmente. (II) A submissão sexual controlada era crucial para o sucesso da aculturação masculina. (III) A cultura pederástica encontrava limites na necessidade de continuidade do parentesco, com a transição do estatuto de amado/*eromenos* para amante/*erastes*, e, posteriormente, para o *status* de marido. (IV) O esforço conservador em

25 Defendo o conceito de “paticidade”, sob o qual as identidades eróticas desviantes na Roma antiga (sec. I AEC – II EC) poderiam se proteger e prosperar. Em resumo, algumas das identidades páticas conseguem resistir ao sistema falocêntrico ao se desenvolverem dentro da estética masculina, cumprindo publicamente o papel social esperado do masculino. Para mais sobre os subterfúgios usados para esconder a identidade erótica pática, bem como sobre a necessária distinção entre passividade sexual e efeminação indico a leitura de V. Naoki Miki Gomes (2024).

torno do comportamento sexual masculino visava para a idealização da identidade erótica desejável: a do cidadão-agricultor-guerreiro, ativo sexualmente. (V) Apesar das restrições sociais, existia a possibilidade de identidades eróticas não conformistas ao gênero masculino (como no exemplo do *kinaidos*, efeminado e passivo, Agatão, e o falso *hoplita*, másculo e passivo, Taripas).

Sobretudo, a narrativa mítica de Laio sublinha o peso da conformidade entre subjetividade sexual e gênero na definição do prestígio social de um homem. A dramatização do estupro de Críspio e seu subsequente suicídio destacam a importância da regulação das identidades eróticas conforme os valores masculinos considerados positivos no contexto grego antigo. Ao mesmo tempo, ao lembrarmos que “a norma não pode existir sem a perversão, [...] e somente através da perversão pode a norma ser estabelecida” (Butler, 2014, p. 106), abre-se um leque de possibilidades para a existência de identidades eróticas não conformistas, além de um instigante campo de estudo futuro.

REFERÊNCIAS

FONTES:

XENOPHON. **Anabasis**, books i-vii. Tradução de Carleton L. Brownson. 6. ed. Cambridge: Harvard University Press, 1980.

PLATÃO. *As leis*. Tradução de Edson Bini. 1. ed. São Paulo: Edipro, 2019.

BIBLIOGRAFIA:

BARBO dos Santos, Daniel. **Cultura política homoerótica entre a Grécia antiga e a (pós)modernidade**: Cientificismo, Literatura e Historiografia. 2009. 270 f. Tese (Doutorado) - Curso de História, História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Mato Grosso, 2009.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Dicionário mítico-etimológico da mitologia grega**. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia grega**. Vol. I. 26. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia grega**. Vol. II. 23. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia grega**. Vol. III. 21. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

BRANDÃO, Ramon Taniguchi Piretti. Estruturalismo e pós-estruturalismo: uma arqueologia dos conceitos e o lugar ocupado por foucault. **Estação Científica**: (UNIFAP), Macapá, v. 5, n. 1, p. 34-46, 2015.

- BUTLER, Judith. **O clamor de Antígona**. Tradução: André Cechinel. Ed: Florianópolis: UFSC, 2014.
- CANTARELLA, Eva. **Bisexuality in the ancient world**. Tradução: Cormac Ó Guilleainín. New Haven e London: Yale University Press, 1992.
- CERQUEIRA, Fábio Vergara. Homoerotismo, sedução e violência na Grécia Antiga: presentes e raptos, visões da pederastia na iconografia da cerâmica ática. In: GRILLO, José Geraldo Costa et al (org.). **Sexo e Violência**: realidades antigas e questões contemporâneas. São Paulo: Annablume, 2011. Cap. 3. p. 73-102.
- CERQUEIRA, Fábio Vergara. Cruzando Fronteiras da identidade masculina: o homem grego face à efeminação e ao travestismo. In: FROHEWIN, Fábio (Org.). **Homoerotismo na Antiguidade Clássica**. 2. ed. Rio de Janeiro: UFRJ/ Faculdade de Letras/ Programa de Pós-graduação em Letras Clássicas, 2016. p. 51-87.
- CHARTIER, Roger. **À beira da Falésia**: a história entre certezas e inquietude. Tradução: Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Universidade/ufrgs, 2002.
- CANDIDO, Maria Regina. Pederastia: ritual de passagem na formação do jovem cidadão ateniense. In: FROHEWIN, Fábio (Ed.). **Homoerotismo na Antiguidade Clássica**. 2. ed. Rio de Janeiro: UFRJ/ Faculdade de Letras/ Programa de Pós-graduação em Letras Clássicas, 2016. p. 36-50.
- DOVER, Kenneth James. **A homossexualidade na Grécia antiga**. Tradução: Luís Sérgio Krausz. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.
- FEITOSA, L. C. **Amor e Sexualidade**: o Masculino e o Feminino em grafites de Pompeia. São Paulo: Annablume, 2005.
- FEITOSA L. C. Gênero e o «Erótico» em Pompeia. In P. P. Funari, L. C. Feitosa, & G. J. Silva. **Amor, Desejo e Poder na Antiguidade**: Relações de Gênero e Representações do Feminino. Campinas: Editora da Unicamp, 2014, p. 279-300.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I**: A vontade de saber. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade II**: O uso dos prazeres. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque. 13. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2003.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade III**: o cuidado de si. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 13ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 2005.
- GRIMAL, Pierre. **Dicionário de mitologia grega e romana**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 1993.
- HALPERIN, David M; WINKLER, John J.; ZEITLIN, Froma. **Before Sexuality**: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- HALPERIN, David M. **One Hundred Years of Homosexuality**: And Other Essays on Greek Love (New Ancient World), Taylor and Francis. Edição do Kindle, 1990a.
- HALPERIN, David M. «Why Is Diotima a Woman? Platonic Eros and the Figuration of Gender.» In: David M. Halperin, John J. Winkler, and Froma I. Zeitlin (eds.). **Before Sexuality**: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World. Princeton: Princeton University Press, 1990b.

HALPERIN, David M. **How to Do the History of Homosexuality**. The Chicago: University of Chicago Press, 2002.

HOLMES, B. **Gender: Antiquity and its Legacy**. Londres: I. B. Tauris, 2012. HUBBARD, Thomas K. **Homosexuality in Greece and Rome: a sourcebook of basic documents**. Los Angeles: University Of California Press, 2003.

INÁCIO RIBEIRO JUNIOR, Benedito Literatura clássica, escrita da história e teoria queer: um olhar sobre os eunucos (Roma, 80-121 D.C.). **Revista Ars Histórica**, v. 1, p. 1-22, 2016.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural I**. São Paulo: Ubu, 2018.

MIKI GOMES, Vitor Naoki. **O Priapo pático e as identidades eróticas desviantes em Roma: limites das subjetividades masculinas (séc. I a.C. – II d.C.)**. 2024. 228 f. Dissertação (Mestrado) — Curso de História, Programa de Pós-Graduação em História, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2024.

MASTERSON, M. Studies of Ancient Masculinity. In: HUBBARD, T. K. (Org.). **A Companion to Greek and Roman Sexualities**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2013, p. 17-30.

PAUSE, Henrique Hamester. **Alexandre Magno como Homem-Fronteira: virilidade e identidade greco-romana na construção do monarca macedônio de Plutarco e Arriano**. Dissertação de Mestrado em História da Universidade Federal de Santa Maria, 2021.

SCOTT, Joan. **Gênero: Uma categoria útil para análise histórica**. New York: Columbia University Press, 1989. Tradução: Chirstine Rufino Dabat e Maria Betânia Ávila.

SKINNER, M. B. **Sexuality in Greek and Roman Culture**. 2ª ed. Oxford: Wiley-Blackwell, 2013.

SPARVOLI, Fabrício. **Homens entre homens: um estudo das categorias masculinas no Satyricon, de Petrónio**. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Mestre em História. Área de concentração: História Social. São Paulo, 2022.

THUILLIER, J. P. Virilidades romanas: vir, virilitas, virtus. In: CORBIN, A. (et al.). **História da Virilidade**. Petrópolis: Vozes, 2013.

VERNANT, Jean-pierre. **Mito y pensamiento**. México: Siglo Xxi, 1988.

WILLIAMS, Craig A. **Roman Homosexuality**. 2. ed. New York: Oxford University Press, 2010.

WINKLER, John J. Laying Down The law: the oversight of men's sexual behavior in classical Athens. In: **Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in The Ancient Greek World**. New Jersey: Princeton University Press, 1991. p. 171-209.

WINKLER, John J. **Las Coacciones del Deseo: Antropología del sexo y el género en la antigua grecia**. Buenos Aires: Manantial, 1994.

A PASSIVIDADE E A QUESTÃO DOS PELOS MASCULINOS ATRAVÉS DOS POEMAS EPIGRAMÁTICOS DE MARCOS VALÉRIO MARCIAL (SÉCULOS I – II D.C.)

HENRIQUE HAMESTER PAUSE

INTRODUÇÃO

Apresentamos, neste capítulo, uma pesquisa centrada em torno de um conjunto de poemas chamados de *Epigrammatas*¹, sendo esse o nome do livro e também do gênero literário, escrito por Marcos Valério Marcial, poeta do século I – II d.C.² Além disso, buscamos trazer debates importantes frente ao elemento do humor presentes nesses epigramas. A partir do humor, do tom satírico dos epigramas, acreditamos que Marcial é responsável por transmitir/debater comportamentos, gestos e condutas da elite romana. Marcial fala de homens e mulheres, jovens ou velhos, que se comportam fora da moral social, política e, principalmente, sexual.

Diante disso, neste capítulo pretendemos explorar as fronteiras³ demarcadas por Marcial entre o *uir* romano e o *cinaedus*⁴, sendo esse último a representa-

1 O gênero literário epigrama surgiu na Grécia, em inscrições principalmente funerárias. Passou para os períodos helenístico e romano como poemas, que no geral, são breves, curtos, satíricos e invectivos.

2 Este capítulo é resultado das pesquisas desenvolvidas durante a graduação em História do autor (2014 – 2018) juntamente aos anos dedicados à Iniciação Científica. Desde 2015, vínhamos elaborando elementos presentes neste capítulo que recebeu financiamento do Fundo de Incentivo à Pesquisa (FIPE), da Universidade Federal de Santa Maria, durante o ano de 2017, sob a orientação da Profa. Dra. Semíramis Corsi Silva. Além disso, a pesquisa apresentada aqui é parte do Trabalho Final de Graduação (TFG) do autor, defendido em dezembro de 2018, com título “Sexo, Gênero e Humor na Roma do Principado: Rindo da Passividade e da Efeminação Masculina com os epigramas de Marcial (séculos I - II d.C.)” também orientado pela Profa. Dra. Semíramis Corsi Silva, mas que contém alterações e acréscimos importantes. Destacamos também que os poemas homoeróticos de Marcial são parte de nossas fontes de pesquisa no Doutorado, iniciado em 2024, na Universidade Federal de Santa Maria, sob também orientação da Profa. Dra. Semíramis Corsi Silva (UFU/PPGH-UFSM).

3 Propomos pensar a questões de fronteira, neste trabalho, mas no âmbito cultural, sentimental e do poder, pois, refletiremos sobre construções de identidade e alteridade que envolvem a cultura, a organização da sociedade e o poder, visando entender as manifestações homoeróticas na poesia de Marcial como um constante enfrentamento por meio de construções do *eu* e dos *outros*. Ou seja, um constante enfrentamento das fronteiras entre a construção da masculinidade padrão (virilidade) *versus* representações de desvios desse comportamento padrão.

4 Termo já foi apresentado em outro capítulo do presente livro, mais precisamente, no de Vander Gabriel

ção máxima do homem afeminado. Pretendemos, também, explorar os elementos ligados à pilosidade como elemento de distinção da presença, ou não, de masculinidade no homem aristocrata romano. Para isso, inicialmente, apresentaremos rapidamente quem foi o autor estudado para partirmos para os ataques morais de Marcial, as práticas que ele considerava viciosas e os ataques/invectivas feitas por ele denunciando a passividade masculina.

ACERCA DO POETA MARCOS VALÉRIO MARCIAL

Os poemas de Marcial têm recebido maior atenção nas últimas décadas. Diferentes obras, como as traduções dos epigramas por Fábio Cairolli, em sua Tese denominada *Marcial Brasileiro* (2014), ou nas recentes traduções do livro *Epigramas de Marcos Valério Marcial* de Rodrigo Garcia Lopes (2019), ou ainda nas citações dos trabalhos acadêmicos de Amy Richlin (1992), Alexandre Agnolón (2014), Benedito Ribeiro Jr. (2016) e Joana Junqueira Borges (2018), possuem em comum a definição de que as principais fontes para termos conhecimento sobre a vida de Marcial, sua trajetória, suas relações pessoais, financeiras e de trabalho, são seus escritos, ou seja, seus dezesseis livros de epigramas.

Infelizmente, pouco foi produzido ou chegou até nós do que foi escrito sobre Marcial por outros poetas contemporâneos a ele ou posteriores (um dos poucos exemplos é uma carta de Plínio, o Jovem que traz informações sobre a morte de Marcial⁵). Porém, seus poemas são ricos por si só em matéria de compreensão do universo do poeta e em diversidade de temas. Marcial escreve sobre sua terra natal, suas posses, seus patronos e sobre suas relações pessoais e políticas, colocando essas últimas, assim como fez quando tratava da cidade de Roma, no centro de seus escritos.

Fazendo um breve resumo do que podemos tirar através dos poemas de Marcial é de que o poeta teria nascido na cidade Bilbilis, na Província romana da Hispânia (atual Espanha), por volta de 39-43 d.C. Marcial teria então migrado para Roma em torno de 64 d.C. provavelmente “buscando gozar da mesma sorte que seus compatriotas Sêneca e Lucano possuíam junto às cortes

Camargo, *O homoerotismo e a idealização do corpo masculino ateniense através das pinturas vasculares do mito de Posídon e Pélops (V-IV AEC)*.

5 Plínio, *Epistolas*, III, 21.

imperiais da época” (Ribeiro Jr., 2016, p. 88). Contudo, Marcial passará o resto de sua vida valendo-se da relação social de cliente (*cliens*) de importantes aristocratas da cidade de Roma, o que, em nossa visão, correlaciona os seus escritos epigramáticos à moral aristocrática para qual ele escreve. Será em Roma que Marcial construirá fama, com desafios e conquistas que serão encerradas após a morte do imperador Domiciano (96 d.C.), fato que o forçou a retornar à sua cidade natal por volta do ano 102 d.C., onde ele também morreu, provavelmente, entre os anos de 103 e 104 d.C.

Podemos entender, então, que seria como participante dessa sociabilidade da elite aristocrática romana que Marcial atacará o que ele julga como os males de Roma: vícios, corrupções, pessoas falsas e hipócritas, comportamentos vulgares e não condizentes com o que ele percebe como moral e costumes romanos, o *mos maiorum*. As personagens principais de seus poemas serão, dentro do humor romano, como aponta Richlin (1992, p. 65), “a prostituta, a mulher desleixada, a mulher estridente, a velha; o menino muito jovem, o ‘homossexual’⁶ patético, o corno, o velho, o estrangeiro, o escravo (inteligente ou não)”.

Assim, nosso poeta irá abrir um leque de oportunidades de estudo e análise, não só se focando no aspecto negativo das relações sociais e políticas de Roma, ou seja, seus vícios e corrupções, mas percebendo que existiam comportamentos esperados que regiam essas relações e que Roma não era uma “terra sem lei”, ou, pelo menos, sem uma moral comum que devia ser seguida por todos e todas. Quando essas práticas viciosas e que corrompiam o homem e a mulher eram praticadas, essa moral comum, entendida como preceitos e valores romanos compartilhados, eram desrespeitados. Analisar, portanto, esses poemas é um ganho duplo para entender tal temporalidade e tal sociabilidade tão distante de nós, mas com imensas “semelhanças” com o nosso tempo presente.

⁶ Aqui discordamos da autora em seu uso da palavra homossexualidade para se referir as relações entre pessoas do mesmo sexo no mundo Antigo. Preferivelmente e, seguindo, Jurandir Freire Costa (1992, p.11): “Teoricamente, como procuro mostrar, homoerotismo é preferível a “homossexualidade” ou “heterossexualidade” porque tais palavras remetem quem as emprega ao vocabulário do século XIX, que deu origem à ideia do “homossexual”. Isto significa, em breves palavras, que toda vez que as empregamos, continuamos pensando, falando e agindo emocionalmente inspirados na crença de que existem uma sexualidade e um tipo humanos “homossexuais”, independentemente do hábito linguístico que os criou. Eticamente, sugiro que persistir utilizando tais noções significa manter costumes morais prisioneiros do sistema de nomenclatura preconceituoso que qualifica certos sujeitos como moralmente inferiores pelo fato de apresentarem inclinações eróticas por outros do mesmo sexo biológico”.

AS PRÁTICAS HOMOERÓTICAS MASCULINAS NA VISÃO DE MARCIAL

Marcial atacará homens e mulheres, jovens e velhos, que não condiziam com o que era esperado para eles dentro da moral romana. Um desses desvios eram certos elementos das práticas homoeróticas realizadas por homens. Vale ressaltar, mais uma vez, que Marcial escrevia para a elite romana. Logo, tais relatos presentes em seus epigramas refletem um discurso do que a elite pensava como certo e errado, para si e para os demais grupos da sociedade, o que não significa, de praxe, que os demais grupos fora das camadas superiores da sociedade o praticavam. No que tange ao universo popular, a possibilidade de uma dinâmica social muito mais complexa se abre, como nos aponta Lourdes Feitosa (2002).

Na análise do homoerotismo masculino nos poemas de Marcial, percebemos que o poeta não ataca a prática em si e sim quando o *uir* romano deixa de cumprir o papel esperado para ele perante à *urbs* e à sua *domus*. Mas quem era esse *uir* romano e qual era esse papel? Por *uir* romano podemos, de forma geral, entender aquele que é cidadão. Do vocábulo latino, o termo caracterizava um aristocrata homem em sua plenitude, diferente de outros termos usados para apresentar indivíduos do mesmo sexo, mas de idades e categorias sociais diferentes (Walters, 1997, p. 30) como, por exemplo, *puer* ou *jovenis*, usado para filhos de aristocratas ainda menores e *Homines* para homens adultos, porém escravos, libertos, não cidadãos ou cidadão de estamento mais baixos.

Referente ao papel desse homem aristocrata romano, ser ativo sexualmente, ter cuidado com seu corpo e estar em posição de garantir o legado da família (reprodução), eram apenas alguns desdobramentos deste papel. O mesmo deveria estar apto para a guerra, demonstrar virtude (*uirtus*), coragem, respeito aos deuses e aos rituais, ter cuidado com sua reputação, ter uma postura dita masculina perante o controle de sua casa, assim como na participação no convívio social, desde os exercícios físicos, presença nos banhos públicos, ação nos debates no Campo de Marte, entre outros afazeres impostos para um aristocrata. Tais afazeres, se não cumpridos, apresentavam risco de aparecer nos epigramas do poeta hispânico.

Com isso, afirmamos que as práticas homoeróticas em Roma existiram sim. Mas isso não quer dizer que sem existir, junto a elas, um comportamento esperado ou restrições quanto a essa prática. Outro ponto importante é que Marcial era um homem. Seus poemas eram, desta forma, mais direcionados a homens, o

que não excluía críticas às mulheres. Como aponta Richlin (1992, p. 57), o viés masculino constitui um elemento importante na sátira romana, bem como em epigramas e em outros gêneros. Assim, o humor romano é inteiramente produto de escritores do sexo masculino.

É importante destacarmos isso pois Marcial sempre se colocava como uma representação de homem forte e de virilidade extrema, ocasionalmente até mesmo itifálico, como nos poemas priápicos⁷. Sabemos que nem sempre Marcial se colocava como narrador de seus epigramas. Muitas vezes o poeta escrevia como um terceiro que observava a cena, ou ainda, usava da voz da vítima, atacada em seu epigrama (Richlin, 1992, p. 59). Mas a postura sempre é viril, forte e repreensiva, mesmo quando o humor era usado para amenizar a situação e, por assim dizer, a crítica. A *persona* do narrador é semelhante para todos os tipos de humor sexual romano. Não só ele é do sexo masculino, como também é ofensivo. Quando a intenção de ferir está presente, isto é, por escrito que não é invectivo de fato, ou seja, não presencial e, ainda, os estereótipos presentes no mesmo, o humor sexual romano, claramente são aqueles que afirmam a normalidade e o domínio do homem romano (Richlin, 1992, p. 65).

Um desses estereótipos, como aponta Richlin (1992, p. 69), e que irá sofrer invectivas é o homem efeminado, o extremo contrário do *uir*. No campo da prática sexual, Marcial ataca o aristocrata que realiza uma relação na posição de passivo/receptor. No Epigrama 23 do Livro I, Marcial nos conta que as termas em Roma eram pontos de encontro de homens que realizavam práticas homoeróticas:

Só convidas alguém, Cota, com quem te lavas,
só nos banhos arrumas teus convivas.
Admirava-me, Cota, jamais me chamares:
Agora eu sei que nu não te agradei (Marcial, *Epigramas*, I, 23).

Como já apresentamos, o palco dos poemas de Marcial serão os locais de convívio social em Roma. Quem frequentava esses lugares, apesar de serem

⁷ Os poemas priápicos são, segundo Richlin (1992, p. 58), “aqueles em que a personalidade central ou protagonista e narrador é representada pelo deus Priapo”. Elemento este de conexão ao que ela chama de baixo e superior humor (onde o primeiro seria o deleite de homens grosseiros e o segundo apelaria para homens e/ou poetas e públicos cultos) e servia ainda como figura que fica no centro de todo humor sexual romano. Nos poemas Priapo, pela leitura de Richlin, aparece estar ansioso para se defender, aduzindo sua força, virilidade e (em geral) todos os traços que são considerados “normais” – e este é o apelo do contador de piadas para a audiência, como se ambos estivessem confirmando e verificando uns com os outros que está tudo bem com eles, apesar da existência de anormalidades em outras pessoas. A figura do deus colocado nos jardins é ativa, como o homem aristocrático romano deveria ser e, nem sempre, se restringe a descrições sujas de suas vítimas, mas às vezes as ameaça com punições, geralmente com o estupro ou exposição, seja vaginal, anal ou oral.

espaços “públicos” era a elite. Quando nosso poeta afirma que um aristocrata selecionava outros nos banhos, reflete que essa era mais uma das atitudes realizadas por esse indivíduo que mostrava que o mesmo não possuía em suas mãos o seu controle pessoal e social.

Já no poema 41 do Livro V, Marcial apresenta um legítimo homem considerado efeminado:

Embora mais capado que o eunuco trouxa
Que o concubino de Celenas⁸ [*Celaenaeo*] mais mole [*mollior*],
Por quem, seguindo a Mãe Enteia, o galo uiva,
De teatros, plateias e éditos falas,
De trabeas, de idos, fíbulas e do censo,
E os pobres mostra a mão lixada com pomes.
Se, Dídimo, no assento equestre sentar
Podes, verei: não podes com os maridos (Marcial, *Epigramas*, V, 41).

No epigrama citado, Dídimo, pela análise de José María Blázquez (2006), é um grego já inserido nas ordens de *status* romanas, ocupando a posição de equestre. Podemos perceber que Dídimo não é viril, ou melhor, não mostra o que era esperado de um *uir*. É mais branco que o deus Átis, a divindade castrada, companheiro da deusa frígia Cibele, remetendo que o mesmo possui características de comportamentos de homens efeminados que irão aparecer em outros poemas: a cor da pele branca contra o modelo de corpo viril esperado (atlético e bronzeado), a fala de assuntos considerados femininos: o gosto pelo teatro e por roupas não masculinas, o gosto pelas cores e pedras preciosas, assim como pelo luxo. Dídimo fala de teatro, das suas filas e assentos, das leis e de togas coloridas e cheias de pedras, as mesmas que talvez ele próprio usasse.

Marcial ainda mostra que o sujeito que ele se refere tinha direito de se sentar nos bancos destinados aos equestres no teatro e termina seu poema condenando essa condição, visto que, mesmo sendo um membro dessa ordem social, ainda continuava com suas práticas orientais efeminadas, não tinha esposa e nem herdeiros e abusava do luxo, reforçando sua falta de moral e virilidade, não sendo merecedor de se sentar com os cavaleiros.

Em outro poema, Marcial faz uma joguina de conotações, utilizando-se da proximidade das palavras *ficus*, – *us* (da quarta declinação), ‘figo’ e *ficus*, – *i* (da segunda declinação), ‘hemorroida’. Fabio Cairolli, apresenta em uma tradução

⁸ Celena, cidade da Frígia, terra de Átis, o amado da deusa Cibele, segundo o mito.

livre, substituindo essas palavras por expressões de cunho sexual – *bago* (Cairolli, 2014, p. 185), visto que a presença de hemorroidas, demonstravam claramente a prática mais do que exagerada do uso anal no sexo por parte de Ceciliano:

Ris quando digo *baga*¹⁴, como barbarismo,
Ceciliano, e mandas dizer *bago*.
Chamo bagas as uvas que na árvore chupo,
E bago aqueles que aos meus pés tu chupa
(Marcial, *Epigramas*, I, 65).

Com isso, Marcial retrata mais um homem efeminado e compara aqui dois atos, o de chupar uma uva e o da prática sexual oral em outro homem. Assim, percebemos dois importantes pontos de tentativa discursiva de Marcial: o primeiro é de se auto distanciar da representação de um homem que pratica o sexo oral em outro homem e, o segundo, a dita “humilhação” compreendida com a prática oral durante o sexo.

Segundo Richlin (1992, p. 69), a violação da boca (*irrumação*) era uma das afirmações mais poderosas de dominação possível no humor sexual dentro da sociedade romana. Além das genitálias femininas, que são ignoradas na poesia erótica latina e castigadas com invectivas como fedidas, sujas, peludas e assim por diante (Richlin, 1992, p. 67), a atitude invectiva em relação aos anus do homem adulto é semelhante e isso sugere que todos os orifícios patogênicos – orifícios que receberam e são submetidos ao pênis – foram percebidos como modestos (Richlin, 1992, p. 68), ou seja, passíveis de escrachamento e crítica quanto ao uso.

Mais expressivo ainda é o nojo do contato oral-genital (Marcial, *Epigramas*, II, 10, 12, 21, 22, 23; XI, 95). A ideia de que a boca pode ter ficado contaminada pelo contato com os órgãos genitais é um elemento muito importante de uso dentro do humor sexual romano (Richlin, 1992, p. 68; Feitosa, 2014, p. 142). Segundo apontamentos de Holt N. Parker (1997), para a elite romana havia uma escala de humilhação que dependia da prática e do agente. A menos vexatória ou humilhante seria a penetração pela vagina (*Futuere*), que já colocava todas as mulheres romanas em posição inferior aos homens; após isso vinha a penetração ou inserção anal (*Paedicare*) e, por fim, a mais humilhante era a prática do sexo oral ou penetração pela boca (*Irrumare*). A estabilidade requerida entre ser um homem (carregar os órgãos genitais) e o controle (ser ativo nas relações sociais,

políticas e sexuais) é quebrada quando se olha para a possibilidade de também obter e oferecer prazer por meio da prática cunilíngua e não necessariamente pelo pênis (Ribeiro Jr., 2016, p. 135).

Richlin (1992, p. 69) afirma que a “sexualidade” das mulheres e dos “homossexuais” masculinos adultos é, por definição, anormal e qualquer desejo sexual sentido por mulheres ou “homossexuais” masculinos estava, assim, fora de lugar. Deixando de lado a possível crítica quanto aos termos usados, refletimos e não concordamos sobre a matéria de anormalidade para esse universo. Não era errado a prática e ou a realização de tais atos sexuais (homens com homens, em especial), desde que os devidos lugares de ativo e passivo fossem respeitados. Para Cantarella (1991, p. 210), “a relação homoerótica não se apresenta nesse momento como prerrogativa de poucos desviados, mas como prática comum e coletiva”.

Contudo, poderia sim ser posto no sentido de “anormal” quando colocado frente à construção do humor sexual, objetivo de análise de Richlin quando afirma que a “sexualidade” do humorista constitui a definição de “sexualidade” normal (Richlin, 1992, p. 69). Todavia, no mesmo livro (Livro I), Marcial também irá mostrar que mesmo entre aqueles que pregavam a boa moral ou que mantinham os costumes aristocráticos podiam ser, na verdade, falsos moralistas, como é o caso de alguém que o poeta aponta ao lado de um homem chamado Deciano⁹:

Vês Deciano, aquele com os cabelos desgrenhados,
de olhar severo que mete medo,
que fala de Curio, de Camilo e de outros patriotas?
Não de fies no seu aspecto: ontem foi desposado (Marcial, *Epigramas*, I, 24).

O epigramista também se “entrega” e demonstra no poema 58 do Livro I a ausência de tanta virilidade assim, quanto prega tanto para si quanto para os outros:

Cem mil pediu um traficante por um jovem [*puere*]
Eu ri, mas Febo rápido pagou.
Doi-se disso e reclama de mim a minha pica
E, para minha inveja, louva Febo.

9 Resumidamente, Marcial está escrevendo aqui sobre um grego e ao fazê-lo mostra características do personagem diferenciando-o do homem romano, o *uir*. Porém, esse homem já se inseriu na ordem social e de status, sendo pertencente à ordem equestre, mesmo continuando com suas práticas “orientais” efeminadas (o luxo exagerado, por exemplo), não tendo esposa e nem herdeiros. Assim, na visão do poeta Marcial, ele não é passível de se sentar com os cavaleiros.

Mas a pica de Febo, em dinheiro, deu vinte milhões [*sertescios*]
Tanto me dá, que eu pago mais.
(Marcial, *Epigramas*, I, 58).

Aqui Marcial reclama da compra de um escravo, um *puer*, que, como sabemos muitas vezes eram destinados aos mais diversos trabalhos, além de serviços sexuais ao seu proprietário. Por mais que tal prática fosse comum no Império Romano, Marcial não deixa de criticar seu uso por parte da aristocracia. O poeta, assim, critica a compra de um *puers/cinaedus*, para os já supracitados motivos. Aqui, por inveja e talvez até mesmo desejo, Marcial se oferece para pagar mais caso o *puer* seja entregue a ele, para fim do sofrimento de seu pênis¹⁰.

TER OU NÃO TER PELOS? EIS A QUESTÃO! OS ELEMENTOS DE PILOSIDADE LIGADOS À PRÁTICA HOMOERÓTICA EM MARCIAL

Relacionado com a questão da virilidade, do homoerotismo masculino e do complexo jogo de símbolos e permissões/negações quanto às práticas sexuais no universo romano, temos também a questão da pilosidade dos homens. Após o crescimento da primeira barba e seu respectivo corte e oferenda ao deus do Lar, o *uir* romano, a quem esperava ser viril e ativo nas relações sexuais e no domínio de si (Thuillier, 2013, p. 74), deveria manter uma série de regulações sobre seus pelos corporais. Dessa forma, qualquer comportamento que não se enquadrasse no jogo de símbolos e da moral era punido pelos epigramas de nosso autor. Algumas áreas do corpo, segundo Thuillier (2013), precisavam ser bem observadas nessa questão, como pernas, braços e, em especial, as nádegas. Vejamos o que Marcial escreve sobre essas áreas do corpo:

Se depilas teu peito, tuas pernas e teus braços, se tua verga,
após o trabalho de depilação,
não se deixa cercar senão de penugens, é que tu,
Libieno (quem o ignora?), sonhas
em agradar tua mestra. Mas com quem sonhas tu, Libieno,
quando depilas tuas nádegas? (Marcial, *Epigramas*, II, 62).

Observamos, portanto, que algumas áreas do corpo podiam e até deviam ser depiladas, o corte da barba e a manutenção dos cabelos aparados são alguns

¹⁰ Outra possibilidade de leitura feita por nós, é de que Marcial aponta que o *puer* foi vendido a outro, chamado Febo, que se louva de seu escravo, mas que Marcial acaba pagando mais, pois o mesmo também se encontraria com ele, até mais do que com seu senhor de fato.

exemplos. Por mais que Marcial ainda encontre alguma virilidade (talvez por sua origem Hispânica) nos cabelos desgrenhados (mal cuidados e não devidamente aparados), manter essas áreas do corpo sob controle eram essenciais aos aristocratas de Roma. Os braços e pernas, assim como o peito, deviam ser depilados. No poema em favor da senhora de Libieno, que, nos parece o exige, mas quando se trata das nádegas, remete instantaneamente ao desejo oculto de Libieno em ter relações homoeróticas com outro homem e, ainda para pior, o fato de com isso ocupar a posição de passivo nessa relação.

Vemos aqui, portanto, o pelo como um símbolo de efeminação, demonstrando que o descumprimento dessa prática (o de ter pelos nas regiões das nádegas) é não se reconhecer dentro de uma identidade social, ou seja, é não exibir uma maneira própria de estar no mundo e significar simbolicamente um estatuto e uma posição (Chartier, 1990, p. 23), a posição de um *uir*.

Embora de Corinto ser nativo
Te factes [iactes], Carmenião, ninguém o nega,
Por que me chamas irmão, nascido
Celitbero, do Tago cidadão?
Acaso temos rosto parecido?
Tu, garboso, passeias cacheado,
Eu, obstinado, com cabelo hispânico;
Tu, leve com dropaz cotidiano,
Eu, com pernas e joelhos cabeludos;
Tu gagueias e tens língua débil,
Fale a filha mais alto do que eu.
Tanto as pombas das águias não diferem
Nem o rude leão da cabra fuja.
Por isso, para de chamar-me irmão
Para eu não te chamar, Carmenião, de irmã. (Marcial, Epigramas,
X, 65).

O poeta terraconisenses tem seu corpo rústico e exasperado, seus cabelos são negligenciados, um típico hispânico, ou seja, um macho, um marido ativo, aquele que já teve sua primeira experiência sexual com uma mulher, que assumiu a toga viril e, assim, atingiu a idade adulta e a atividade em suas relações sociais e pessoais e que tem determinado cuidado com o corpo (bronzeado) e de estilo atlético e que encontra certa virilidade na presença ou não de pelos em determinadas áreas (Thuillier, 2013, p. 75-112). Já o grego Charmenion usa óleo de cabelo e depila seu corpo e rosto. Marcial ainda utiliza figuras de animais para diferenciar o caráter masculino daquele próximo, se não o próprio feminino e a força de um sobre o outro.

O poeta aqui se estabelece como um estereótipo. Coloca-se como um representante de uma moral esperada dentro da rede simbólica de entendimento do corpo para os romanos da aristocracia, rede esta da qual Marcial é cliente. Ou seja, em nossa leitura, a pilosidade faz parte de um mundo simbólico criado pelos romanos para expressar corporalmente a presença ou falta de virilidade. O pêlo enquanto símbolo é em alguns momentos/situações a virilidade/masculinidade presente e em outros momentos/situações símbolo da feminilidade. Da mesma forma, ainda nesse poema, Marcial faz uma representação do romano em comparação ao outro, o oriental e efeminado.

Em outro poema também no livro II, Marcial usa do nome Febo geralmente ligado a aqueles que são jovens e apresentam características efeminadas, podendo ou não serem escravos, libertos ou até *pueri*. Nele, o poeta de Bilbilis afirma que Febo poderia lavar seus pés, e, possivelmente, suas pernas em um recipiente usado para beber, em forma de corno (*Rhytio*). Ou seja, o mesmo depila suas pernas e cuida exageradamente de sua higiene, podendo se banhar em um lugar onde ele mesmo ou outro iria beber posteriormente sem macular o líquido ali contido. Tal cuidado e a não presença de pelos nessas regiões são consideradas atitudes e trejeitos femininos, vejamos o poema: “Como tem pernas pares aos cornos da lua. Podes, Febo, lavar os pés num rício [*Rhytio*]” (Marcial, *Epigramas*, II, 35).

Novamente a figura do *puer* entra em destaque dentro dos poemas de Marcial, sendo que esses estão também diretamente ligados à questão da pilosidade. Analisemos o poema abaixo:

O que ontem deste, por que negas, Hilo, agora,
Tão duro quanto há pouco eras suave?
Tu, porem, barba alegas, e pelos, e os anos.
Ó, noite, quanto és longa e fazes velhos!
De que te ris? Quem ontem Hilo, foi menino
Me diz, por que razão é hoje homem?
(Marcial, *Epigramas*, IV, 7).

Aqui vemos Marcial reclamar de um *puer* que agora é adulto e nega a condição de passivo em uma relação sexual. O mesmo alega os pelos como distinção de mudança entre ser uma passivo social e sexualmente para o que seria agora, um homem adulto e, portanto, ativo social e sexualmente. Hilo é duro, másculo e nega as investidas do eu-poético que reclama à noite, aqui entendida como o tempo que se passou sem se perceber, do porque os meninos de ontem devem ser homens agora.

O historiador Craig Williams (2010) afirma que nunca foi encontrada a afirmação de que o desejo dos homens pelos meninos era perverso, repreensível ou não natural, sendo que seria apenas o ato de penetrá-los colocado como um ponto contra eles. Aqui, entendemos que quando o desejo passava-se para o ato sexual, dependendo de quem ocuparia a posição de receptivo na relação, o *puer* poderia sofrer algum tipo de crítica ou represália, visto que o termo *puer* não significa amante ou efeminado, mas pode sugerir que, de duas uma: ou o indivíduo em questão era apenas um escravo (Ribeiro Jr., 2016, p.145), ou poderia ser também o filho de um aristocrata, onde o “máximo” que se poderia ter por ele era o desejo, mas nunca se deveria chegar ao ato em si. Ou seja, para Williams (2010), o conceito definidor das práticas homoeróticas tem mais a ver com os papéis de gênero do que com as práticas sexuais em si. Sendo assim, o problema não é a penetração em si e nem seria, arriscamos dizer, o se deixar penetrar por outro homem, mas sim quando o ser passivo sexualmente significaria fazer o papel de uma mulher, escravo ou liberto. Portanto, o gênero é um profundo determinante de poder.

Tal afirmação é relevante, pois um dos personagens a receber destaque nos poemas de Marcial é o imperador Domiciano (81-96 d.C.) e, inclusive, porque em alguns poemas o poeta hispânico homenageia o próprio *puer* de Domiciano: Earino (Marcial, *Epigramas*. IX, 11, 12, 13, 16, 17, 36). Como nos apresenta Benedito Ribeiro Jr. (2016, p. 140), as obras de Marcial e Estácio são importantes para se estudar não apenas eventos ligados a Earino mas, do mesmo modo, questões relacionadas à corte imperial domicianiana, às práticas político-ideológicas de seu principado e às tensões e papéis de gênero que a cercavam¹¹.

Earino é uma figura muito complexa e pode sozinho servir de exemplo para quase tudo que já apresentamos em matéria de temática homoerótica presente nos poemas de Marcial. Além do elogio ao nome do *puer* de Domiciano (*Epigr.* IX, 11, 12, 13), Earino ainda se relaciona com a questão da pilosidade, pois nos epigramas 16 e 17 do Livro IX, Marcial narra o envio dos cabelos de Earino ao templo de Esculápio, em Pérgamo (Ribeiro Jr. 2016, p. 140), marcando assim o início da idade adulta e a continuidade das relações com o imperador. No poema 36, do Livro IX, Marcial compara Earino e Domiciano aos seus correspondentes celestiais Ganimedes e Júpiter (Ribeiro Jr., 2016, p. 140).

¹¹ Para mais elementos sobre Earino e Domiciano sugerimos o artigo: Ribeiro Junior, B. I. Uma sílaba rebelde no coração do império: tensões políticas e de gênero no principado de Domiciano. *Esboços: histórias em contextos globais*, vol. 26, n. 42, mai., 2019, p. 378- 03.

Domiciano, por outro lado, é apenas citado formalmente ou apenas chamado por César na dedicatória do Livro VIII. Quando, por sua vez, Marcial fala de suas hipocrisias ou vícios, usa de elementos que disfarçam que o mesmo está falando de tão ilustre pessoa. Marcial, nos livros VIII e IX, expõe o imperador que ordenou o fim das castrações e o aumento do preço dos eunucos no mercado, assim como promulgou inúmeras reformas morais no império, tendo relações homoeróticas não aceitáveis para a figura que ele representava. A comparação de Earino com o Átis e Ganimedes informa que a relação entre o garoto e o imperador era afetiva e sexual. Átis, como já exposto, era um eunuco mitológico divino e o amante da deusa Cibele. Ganimedes, por sua vez, é o ser mitológico jovem, eternizado como namorado de Zeus (Ribeiro Jr., 2016, p. 146). Dessa maneira, Marcial diviniza a relação imperador-Earino, tornando-a mais aceitável aos olhos da elite aristocrática e não deixa de ser um poema contendo, em nossa visão, um elogio-crítico ao imperador, que relaciona-se não a uma adulação direta de Marcial a Domiciano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com isso, ao chegarmos ao final deste capítulo no qual buscamos apresentar ao leitor o que Marcial escreveu sobre a moral e os costumes da aristocracia romana. Tentamos expor como aquilo que contemporaneamente chamamos de “sexualidade” estava envolvido junto a elementos de convívio social, status político, entre outros elementos. Ao homem aristocrata era esperado ser ativo socialmente, politicamente e sexualmente. Qualquer desvio desse modelo ideal era retratado de forma punitiva pelos epigramas de Marcial que via nas mulheres e nos homens não dotados de liberdade como os fadados à passividade social, política e sexual. Além disso, tratamos que a pilosidade era, muito antes da divisão por idades, o grande marcador de diferença entre um *puer* e um *uir*. Quando falamos de homens já adultos, a presença ou não presença de pelos em determinadas áreas do corpo podiam mostrar tanto virilidade quanto inclinações e desejos homoeróticos que não condiziam com o viril.

O tom jocoso, a sátira tida como uma crítica engraçada e a obscenidade nos poemas de Marcial podem ser vistos como uma técnica de escrita pensada pelo autor para se manter próximo da realidade das ruas e das relações sociais

cotidianas em Roma e como uma prática de escrita voltada à sobrevivência de suas obras e do próprio autor. O fazer rir, em nossa leitura, fez com que nosso poeta passasse pelas perseguições políticas e literárias de Domiciano, sendo permitido fazer severas críticas aos comportamentos viciosos da elite, atacando-a e até mesmo atacando o *princeps*, desde que usando dos mascaramentos do fazer rir e da não nomenclatura dos governantes e demais pessoas ilustres acusadas de tais práticas ou ações.

Percebemos, portanto, nas análises dos poemas escritos por Marcial, que os mesmos detinham um efeito moralizante na medida em que impunham a melhor forma de se portar e apresentar seus desejos eróticos. E também nos mostra, de forma engraçada, que a mesma moral não era tão seguida na prática. Com isso, entendemos como esses modelos de relações sexuais/sociais de virilidade são discursivamente construídos enquanto representações na documentação aqui analisada.

REFERÊNCIAS

FONTES

MARCIAL. **Epigramas** (Livros 1, 2, 3,4). Tradução, introdução e notas de José Guillén. 2003. Disponível em: <http://ifc.dpz.es/recursos/publicaciones/23/14/ebook2388.pdf>. Acesso em: 23 out. /2024.

MARCIAL. **Epigramas**. Vol. I, II, III e IV; Tradução de Delfim Ferreira Leão, Paulo Sérgio Ferreira e José Luís Brandão. Edições 70: Lisboa, 2000.

MARCIAL. **Epigramas**. Expressão: São Paulo, 1986.

MARCIAL. **Epigramas**. Tradução, notas e posfácio de Rodrigo Garcia Lopes, 2 ed., Ateliê Editorial: Cotia, 2019.

BIBLIOGRAFIA:

AGNOLON, A. Qual é o Império Romano de Marcial? In: FAVERSANI, F.; JOLY, F. (Orgs.). **As Formas do Império Romano**. Ouro Preto: UFOP, 2014, p. 29-45.

BORGES, J. J. **Epigramas de Marcial traduzidos por José Feliciano de Castilho**: Edição de notas e comentários. Dissertação de Mestrado em Estudos Literários da Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2013.

BLÁZQUEZ, J. M. Conductas sexuales y grupos sociales marginados en la poesía de Marcial y Juvenal. In: BRAVO, G; GONZÁLES, G. (Orgs.). Minorias y sectas em el mundo romano. **Actas de III Coloquio de la Asociación Interdisciplinar de Estudios romanos**. Madrid: Signifer, 2006, p. 59-72.

CANTARELLA, E. **Según La natura**. La bissexualidad em el mundo antigo. Tradução de María Del Mar L. García. Akal: Madrid, 1991.

CAIROLI, F. P. **Marcial brasileiro**. Tese de Doutorado em Letras - Letras Clássicas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

COSTA, J. F. **A inocência e o vício**: estudos sobre o homoerotismo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992.

CHARTIER, R. O mundo como representação. **Estudos Avançados**, São Paulo, n. 11 (5), 1990, p. 173-191.

FEITOSA, L. C. **Amor e sexualidade no popular pompeiano**: uma análise de gênero em inscrições parietais. Tese de Doutorado em História da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2002. Disponível em: <https://hdl.handle.net/20.500.12733/1592813>. Acesso em: 6 nov. 2024.

FEITOSA, L. C.. O amor entre iguais: o universo masculino na sociedade romana. In: ESTEVES, A. M.; AZEVEDO, K. T.; FROHWEIN, F. (Orgs.). **Homoerotismo na Antiguidade Clássica**. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2014, p. 137-153.

PAUSE, H. H.. *Sexo*, **Gênero e Humor na Roma do Principado**: rindo da passividade e da efeminação masculina com os epigramas de Marcial (século I – II d.C.). Monografia (Graduação em História) da Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2018.

RIBEIRO JR., B. I.. **Para além da heteronormatividade**: uma análise dos eunucos representados por Estácio, Marcial e Suetônio (Roma, 80-121 d.C.). Dissertação de Mestrado em História da Universidade Estadual Paulista, Assis, 2016.

RIBEIRO JR., B. I.. Uma sílaba rebelde no coração do império: tensões políticas e de gênero no principado de Domiciano. **Revista Esboços**: histórias em contextos globais, v. 26, n. 42, 2019, p. 378-403.

RICHLIN, A.. Not before homosexuality: the materiality of the Cinaedus and the Roman law against love between Men. **Journal of the History of Sexuality**, v. 3, 1993, p. 23-73.

RICHLIN, A.. **The Garden of Priapus**. Sexuality and aggression in Roman Humor. New York: Oxford University Press, 1992.

THUILLIER, J-P. Virilidades romanas: vir, virilitas, virtus. In: CORBIN, A. (et al.). **História da virilidade**. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 74-124.

WALTERS, J. Invading the Roman body: manliness and impenetrability in Roman thought. In: HALLETT, J. P.; SKINNER, M. B. (Eds.). **Roman Sexualities**. New Jersey: Princeton, 1997.

WILLIAMS, C. A. **Roman Homosexuality**. New York: OUP, 2010.

OS MENINOS DAS SILVAE DE ESTÁCIO: ENTRE HOMOEROTISMO, APADRINHAMENTO E POSSES DE LUXOS (SÉC. I EC)

MURILO TAVARES MODESTO

INTRODUÇÃO

A *Siluae* 2.1 é um poema escrito por Públio Papínio Estácio (c. 45 – 96 EC) para consolar seu *amicus* Atédio Mélior, enlutado pela morte do jovem Gláucias. Este rapaz era um *libertus* (Mart., 6.28, 1; 6.29, 4), mas Estácio não o tratou por esse status. Na *Siluae*, a posição social de Gláucias foi representada de forma ambígua, pois há uma velada menção de sua manumissão a partir da alforria de seus pais (*Silu.* 2.1, 76-77), mas tal passagem foi feita em conjunto de uma narrativa que destaca seu nascimento na casa de Mélior (*Silu.* 2.1, 72-77), o que classificaria o rapaz como um *uerna*, um escravo nascido na casa de seu *dominus*, ainda que tal termo não tenha sido utilizado para o referenciar.

Além disso, há versos com aparentes tons eróticos sobre a intimidade de Gláucias com Mélior (*Silu.* 2.1, 36-66, 70-71), que poderiam sugerir uma relação servil de homoerotismo, assim como há trechos que destacam uma relação paternal entre os dois (*Silu.* 2.1, 83-103), implicando uma possibilidade de adoção. Esse quadro de status e de relação indefinidos levou aos pesquisadores e pesquisadoras a inquirem sobre as possibilidades de relações de adoção de libertos e o relacionamento pederasta com esses sujeitos na Roma Imperial.

Tendo em vista os elementos apresentados até aqui, neste capítulo, nosso objetivo é fazer uma análise em torno do tema do homoerotismo, do apadrinhamento e da posse de objetos luxuosos na obra de Estácio, com destaque também a outros poemas das *Siluae*. A pesquisa, aqui exposta, está vinculada ao trabalho

desenvolvido durante nosso mestrado em História, realizado entre os anos de 2020 e 2022, na Universidade Federal de Santa Maria, sob orientação da Profa. Dra. Semíramis Corsi Silva, que resultou na dissertação intitulada *Morte e Poesia na Roma Antiga: Luto, lamento e consolação nas Siluae de Estácio (Século I EC)*. Partimos, assim, para nosso capítulo.

HOMOEROTISMO, APADRINHAMENTO E POSSES DE LUXO NA POESIA DE ESTÁCIO

O tema das relações afetivas por um bom tempo não foi explorado nos poemas de Estácio, isso porque os leitores da contemporaneidade podem olhar negativamente para as representações emocionais entre os senhores e seus subalternos e interpretarem como um sinal negativo de paternidade ou, ainda, como um aspecto de violência sexual infantil (Bernstein, 2005, P. 259; Asso, 2010, p. 664). Considerando as relações entre homens na Antiguidade Romana, as interpretações sobre as práticas descritas nas *Siluae* podem ser feitas com diversas possibilidades (Asso, 2010, p. 666).

No poema 2.1 das *Siluae*, por exemplo, Estácio escreveu sobre o relacionamento entre Atédio Mélior e Gláucias da seguinte forma:

Quem vai mimar teu peito com falas alegres?
As angústias e ideias, quem vai abrandar?
E quem vai te acalmar em fera bile ardendo,
cheio dos servos, e pra si vai te dobrar?
Quem vai roubar-te o vinho libado da boca
e os manjares, brincando cos doces espólios?
Quem vai romper-te o sono matinal ciciando,
adentrando na cama, e a partida, com força
abraçando, e pros beijos te fará voltar?
Quem, quando tu voltares, vai à boca e às mãos
se lançar, e abraçar-te cos curtos bracinhos?
A casa está quieta; os penates, carentes,
Em teu leito e na mesa, um sinistro silêncio (*Silu.* 2.1, 56-68).

Esse texto, uma das consolações das *Siluae*, pode ser um dos primeiros contatos do público brasileiro com uma obra de Estácio, pois tal tradução é uma das poucas composições do poeta em estudo que foram traduzidas integralmente para o português¹. Esse trabalho de tradução por Leandro Dorval

¹ Dos trinta e dois poemas ao longo de cinco livros das *Siluae*, apenas três, além da *Silua* 2.1, foram traduzidos

Cardoso (2017) foi publicado em uma coletânea de literatura poética de textos que tratam do tema do homoerotismo na Antiguidade Romana².

Nas notas da tradução, Cardoso (2017, p. 232) destacou que o Gláucias foi chamado de “delícia” (*Silu.* 2.1, 71; 200), indicado como termo comumente utilizado para identificar filhos de pessoas escravizadas por quem o senhor desenvolvia alguma relação tutelar e um apreço, o que poderia se manifestar de forma sexual. O tradutor faz uma ressalva: “como a maioria dos *deliciae* era de meninos servindo a seus senhores, as relações podem ser vistas como homoafetivas e/ou homossexuais” (Cardoso, 2017, p. 232). Mas para o leitor de uma coletânea de poesias homoeróticas, *pode* ser natural que, em uma leitura inicial, haja o interesse por interpretar que relação íntima estabelecida entre Mélior e Gláucias fosse de cunho sexual. Um trecho tão descritivo quanto este parafraseado acima instiga a imaginação.

Entretanto, se considerarmos a literatura acadêmica em torno do poema, podemos perceber que a classificação da relação entre Mélior e Gláucias é em um tópico em debate, abrangendo diversas perspectivas, como noções de apadrinhamento em Neil Bernstein (2005), de homoerotismo em Paolo Asso (2010) ou mesmo de uma posse de valor cultural em Carole Newlands (2012). Afinal, a relação legal entre os *patroni* (patronos, aqueles que manumitiram) e os *liberti* (libertos, aqueles manumitidos) é um assunto em que é difícil estabelecer definições práticas e fixas (Bernstein, 2005, p. 261).

Se a *Silua* 2.1 foi alvo de interesse das pesquisas, outros poemas da obra de Estácio não receberam a mesma atenção, ainda que também tratam de relações entre senhores das elites e seus escravizados e libertos de forma ambígua. A *Silua* 2.6, também uma consolação, foi endereçada a Flávio Urso, lamentando a morte de Fileto, um rapaz escravizado. E no poema 5.5, o poeta escreveu um epicédio para si mesmo, pela perda de um menino liberto de sua casa.

Entre os meninos, apenas Gláucias foi descrito explicitamente como um *delicia* de seu senhor. Esse atributo foi referenciado em dois momentos: “Tu, descanso do senhor, abrigo / da velhice, delícia sua e doce angústia” (*Silu.* 2.1, 70-71) e “a delícia do amigo notável” (*Silu.* 2.1, 200). *Delicia*, *delicium* e *puer delicatus* eram termos comumente usados para indicar crianças escravizadas de aparência

ao português: a *Silua* 5.4 (Natividade; Moura, 2006) e a *Silua* 2.5 (Natividade; Moura, 2013). O poema épico “Tebaida” é outra obra do poeta apenas parcialmente traduzida para nossa língua (Cardoso, 2018).

2 A coletânea se trata do livro *Por que calar nossos amores? Poesia homoerótica latina*, obra organizada por Raimundo Carvalho *et al* e com primeira edição de 2017, pela Editora Autêntica.

atrativa e efeminada, que deveriam satisfazer seus senhores no âmbito doméstico, fosse entretendo os convidados da casa, fosse com favores sexuais (Asso, 2010, P. 676; Bernstein, 2010, p. 267). Mas, logo em seguida ao primeiro trecho, foi indicado que o rapaz não precisou se exibir para ser comprado em território estrangeiro, pois nasceu na *domus* de seu senhor:

Nas catastas dos bárbaros, não te exibias,
nem foste infante à venda entre Faros produtos
com palavras medidas e graça ensaiada,
nem, devasso, buscaste um amo ou tarde o achaste.
Eis a casa e a origem; no lar do teu amo,
foram caros e livres os pais – teu deleite! –
pra que não protestasses a raça (*Silu.* 2.1, 72 – 78).

De acordo com Christian Laes (2010, p. 252), ressaltar esse nascimento na *domus* era um modo de evitar que os leitores confundissem Glúcias com um *delicia* vendido no mercado de escravizados. E a mesma retórica foi utilizada por Estácio para tratar de seu próprio liberto, contrastando o recém-nascido à figura de um menino que se exhibe à venda:

Eu não gostava de um favorito [*delicias*] tagarela comprado em algum barco de Faros, ensinado na infância sobre o joio de seu nativo Nilo, de língua muito solta, um bufão atrevido: meu ele era, meu. Eu o levantei quando ele caiu no chão e ungi-o com óleo festivo, peguei-o em meus braços e, enquanto ele exigia o novo ar com gemidos trêmulos, eu o fiz parte da vida (*Silu.* 5.5, 66-72).

Por esses trechos, Estácio parecia distanciar os meninos do *status* de “alexandrinos”, outro termo utilizado para referenciar os *puer delicatus* e *delicia*, em referência à Alexandria (cidade egípcia que é chamada de “Faros” nas *Siluae*) como o local de venda dos escravizados (Asso, 2010, p. 678). Esses sujeitos eram frequentemente estigmatizados pelas elites literárias, pois eram vistos como posses de um mercador avarento e atrativos para um público lascivo e, também, eram associados a vícios de imprudência e de insolência (Bernstein, 2005, P. 267; Asso, 2010, p. 681-682). Desse modo, representar os meninos das *Siluae* como um tradicional *delicia* não teria um efeito apropriado de elogio para o falecido ou para o enlutado.

Já para Fileto, entretanto, sendo um rapaz que foi nominalmente um escravizado adquirido, um *famulus* (*Silu.* 2.6, 8-10), não há qualquer menção a esse caráter de um escravo alexandrino. Ainda assim, o poeta parecia buscar que

seus leitores não o associassem com um *delicia*, pois caracterizou o menino pela negação de traços efeminados e pela afirmação de traços viris:

Sua graciosidade por si só superava a sua, como a lua brilhante ofusca os raios menores e Héspero ofusca outros clarões. Nenhum charme feminino havia em seu rosto, nenhuma graça não-masculina, como naqueles que a censura de beleza ambígua faz mudar seu sexo; seu charme era severo e viril. Não insolente seu olhar; seus olhos eram gentis com um brilho de austeridade, como o de Partenopeu agora bonito em seu capacete. Seu corte de cabelo simples e áspero, ainda adequado, suas bochechas brilham com a primeira caída, mas ainda não sufocada (*Silu.* 2.6, 35-45).

Pelo distanciamento dos meninos da imagem de *deliciae* alexandrinas, podemos supor que o público de Estácio tinha posições contrárias à prática. No caso das *Siluae*, a ideia de *delicia* parece se referir ao vocabulário de afeto, como usado em outros casos para uma ampla gama de sujeitos como filhos e filhas, crianças substitutas ou apadrinhadas, ou mesmo maridos, libertos e amigos (Laes, 2010, p. 245).

Mas a questão do homoerotismo nas *Siluae* não se encerra com a discussão sobre a palavra *delicia*. Especialmente as descrições de intimidades no poema 2.1 suscitam discussão sobre o envolvimento erótico entre os sujeitos. Abordar o roubo de comida direto da boca do outro (*Silu.* 2.1, 60-61) e a descrição do olhar do menino (*Silu.* 2.1, 42) chegam a serem *topos* eróticos da poesia latina (Laes, 2010, P. 251, Asso, 2010, P. 671, 673).

É Paolo Asso (2010) quem mais advoga por uma leitura homoerótica do poema. Para o pesquisador, os elogios à aparência do jovem e aos comportamentos íntimos, os *topos* eróticos e a comparação com figuras mitológicas que se envolveram sexualmente formam um quadro de homoerotismo que indica algo além da relação paternal, ainda que reconheça que os elementos são esparsos e alusivos e que tal linguagem pode estar envolvida com uma forma comum de se envolver com crianças amadas (Asso, 2010, p. 655, p. 663-671, p. 683-687). Como o próprio autor conclui:

Estácio introduz o conceito de apadrinhamento para justificar o luto e retratar a relação entre o homem e o menino em termos socialmente aceitáveis, mas, ao mesmo tempo, a tensão entre a manifestação pública adequada e o desejo de consolo complica esse conceito e o desloca da perda sofrida por um pai para a perda sofrida por um amante. Os tons eróticos entre Melior e Glúcias

(*Silu.* 2.1, 60–66) exercem pressão sobre essa estrutura socialmente normativa e clamam por uma expressão mais intensa; por um momento, o poema atinge um clímax homoerótico (Asso, 2010, p. 694).

Assim como houve um destaque às características masculinas do visual de Fileto, para Glúcias foi mencionado que ele estava prestes a chegar à maturidade e que logo cresceria sua barba (*Silu.* 2.1, 52-54), de forma que o poeta distanciava o sujeito do *topos* pederasta sobre o medo do crescimento de pelo facial (Laes, 2010, p. 251).

Outra interpretação possível para a relação entre esses sujeitos está pautada na análise da linguagem de parentesco usada nos poemas, entendendo que há um possível interesse dos homens da elite para tornar os jovens em seus herdeiros. No caso de Glúcias, logo no primeiro verso, o menino foi referenciado como o “*alumni*” de Mélior (*Silu.* 2.1, 1), de forma a designá-lo como um garoto criado como filho, sob tutela, que contrasta com a figura do filho biológico. Mélior, por sua vez, foi retratado como o “*pius altor*” (*Silu.* 2.1, 69), isto é, o padrinho, o devoto criador da criança de outro. Essa caracterização de laços adotivos parece reforçada por trechos em que o poeta louvou a Natureza por permitir a possibilidade da escolha na adoção:

[...] e oro a ti, Natureza, quem antes na terra / aos homens dita as leitias, deixa: laços de sangue / ou descendência em linha reta não são tudo: / muitas vezes se apega mais forte o adotivo [*noua*] / que o parente; gerar um filho [*pignora*] é necessário; escolher, prazeroso (*Silu.* 2.1, 83-88).

Dessa forma, a situação da relação foi comparada como superior ao de um parentesco biológico, pois escolher alguém para criar como filho seria melhor do que ter um *pignus*, termo que comumente denotava o filho biológico como garantidor do casamento (Bernstein, 2006, p. 258). Além disso, Estácio citou uma série de personagens mitológicas como exemplos valorosos de criação do filho de outros (Quíron e Aquiles, Evandro e Palante, Díctis e Perseu, Ino e Baco, Aca e Rômulo) (*Silu.* 2.1, 88-100). O poeta ainda enfatizou que Mélior se considerava o pai de Glúcias: “E a ti já fizeram/a alma e a mente seu pai [*patrem*, de Glúcias], não os modos e o encanto” (*Silu.* 2.1, 102-103).

Estácio também parecia defender a quase-adoção como uma escolha ética de Mélior, contrariando as críticas de que a adoção seria algo artificial ou de se-

gunda categoria, para elevá-la em comparações mitológicas, onde o afeto, a *pietas* e a virtude poderiam ser demonstrados mais do que no parentesco biológico (Bernstein, 2005, p. 275). Os *alumni* poderiam se tornar herdeiros de alguém sem precisar passar por um processo formal de adoção, pois havia uma busca por herdeiros que mantivessem alguma propriedade sob o nome da família e que atuassem para perpetuar os cultos funerários (Bernstein, 2005, p. 261-263). A defesa da adoção de libertos como algo ético estava direcionado à elite, propondo esse ato como uma alternativa para a escolha de herdeiros na ausência de filhos biológicos (Bernstein, 2005, p. 276)³.

No caso de Fileto, não há sinais de retórica sobre uma futura adoção ou apadrinhamento do escravizado, pois, diferente do caso de Mélior, Flávio Urso não foi sugerido como uma figura paterna. Mas há um trecho em que Estácio minimiza a condição servil do rapaz ao afirmar que ele seria um filho desejado por mães gregas e romanas, ou seja, por mulheres presumivelmente livres (*Silu.* 2.6, 24-25).

É desse modo que a poesia de Estácio associou os rapazes à criação, formação e educação de uma criança nascida livre em um ambiente aristocrática, amenizando suas origens servis e indicando o que poderia ser uma garantia de ascensão social (Newlands, 2012, p. 91-92). E como era esperado que os pais chorassem pelo falecimento de suas crianças (Hulls, 2011, p. 154), aproximar os meninos de figuras filiais honráveis legitimava que seus senhores lamentassem pela perda, além de justificar, retoricamente, o gasto empreendido em funerais para libertos e escravos, algo que poderia ser mal visto pelas elites (Asso, 2010, p. 666).

³ Apesar da legislação, as elites do período flaviano podiam olhar com desaprovação a adoção de libertos, pois havia uma crítica a esses sujeitos que cresciam em poder político e econômico (Bernstein, 2005, p. 264). Como o público de Estácio também era formado por ricos libertos, Bernstein (2005, p. 264, 269) indica que os elogios ao liberto de Mélior ultrapassavam o destinatário imediato do poema, endossando também os leitores libertos como indivíduos dignos por sua educação e suas qualidades éticas de uma pessoa livre, defendendo seu *status*. Na literatura, os escravizados costumemente eram descritos como irracionais e irrestritos, mas Gláucias foi representado com marcas de nascimento livre no cabelo e na aparência (*Silu.* 2.1, 136), com a educação de um jovem na *paideia* (*Silu.* 2.1, 110-119) e como um rapaz que foi confundido como um descendente de pessoas livres quando visto no mundo dos mortos (*Silu.* 2.1, 199) (Bernstein, 2005, p. 250, 266).

Devemos considerar, ainda, que durante e na circulação dos poemas, os elogios aos meninos eram também uma forma de exaltar seus senhores. Donka D. Markus (2004, p. 128) observa esse aspecto no poema 2.6. Ao descrever Fileto como um rapaz e de beleza viril (*Silu.* 2.6, 34-45), Urso era indicado como alguém que tinha em sua propriedade um menino belo e honrado, de modo que os leitores deveriam entender que Urso era um homem digno de boas posses. O mesmo aspecto pode ser analisado nos elogios à Gláucias, ainda que ele não tivesse mais a condição jurídica de escravo. Sobre ele, são destacados sua maturidade e sua beleza pueril (*Silu.* 2.1, 36-54), sua jovialidade (*Silu.* 2.1, 106-109) e suas vestes e presentes ganhos de seu patrono (*Silu.* 2.1, 126-135).

Apresentar os meninos de modo idealizado era indicá-los como algo único, posses exclusivas de seus senhores (Rühl, 2015, p. 97), um maravilhamento para que a audiência olhasse por um objeto que não os pertencia (Gibson, 2015, p. 124-125). Tal valorização da beleza dos rapazes, enquanto uma riqueza única estava relacionada com o contexto em que o interesse intelectual das elites era expresso na estilização de seus pertences e de suas propriedades (Rühl, 2015, p. 92).

Os meninos elogiados nas *Siluae*, então, enquanto sujeitos que viviam nas propriedades de seus senhores e que deveriam cumprir funções servis a esses, podiam ser lidas pela audiência como elementos de distinção na *domus* de Mélior e de Urso. Esses prestígios, entretanto, não se davam apenas pela caracterização enquanto servos belos e honrosos, pois aos meninos foram atribuídos de valor cultural e familiar por conta de suas atitudes e da educação que receberam.

Gláucias foi descrito por suas capacidades de lutar em ginásios e de recitar obras literárias (*Silu.* 2.1, 110-119), elementos que compunham a formação educacional das elites (Newlands, 2012, p. 88, 91). Sobre Fileto, Estácio sugeriu que o rapaz ajudava seu senhor com conselhos e com a realização de compromissos (*Silu.* 2.6, 50-55). Quanto ao recém-nascido de sua própria casa, o poeta descreveu como ensinava, cuidava e brincava com ele (*Silu.* 5.5, 80-87), sugerindo aos leitores que o falecido havia começado sua educação.

Para a aristocracia romana, como argumenta Newlands (2012, p. 87-88), a educação era um processo fundamental desde a infância, para o desenvolvimento das capacidades intelectuais e, ainda, para a criação de um senso de identidade

como sujeitos de cultura. Em um contexto de competição entre os homens das elites pelo reconhecimento público, a exibição da educação pela forma de se portar e de discursar, era um modo desses sujeitos se mostrarem distintivos.

Dessa forma, os poemas de Estácio destacavam os meninos libertos e o rapaz escravizado como sujeitos de cultura, que os leitores poderiam admirar por conta de suas habilidades. A presença desses rapazes sendo educados na casa de seus destinatários não só os distinguiu como posses louváveis, como também indicava que a educação provida pelos destinatários era algo representativo do valor cultural desses mesmos homens.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Notamos que Estácio procurou camuflar a origem servil dos meninos elogiados nesses poemas, valorizando a formação educacional na casa de seus senhores. Os elogios à aparência e ao comportamento dos rapazes era uma forma do poeta justificar a expressão de intenso lamento pelos homens de elite, pois estes choravam tal como um pai deveria chorar por sua criança. Além de servir aos interesses de seus destinatários, as representações desses meninos como valorosos também comunicavam a possibilidade de homens aristocratas adotarem libertos como um modo de suprimir a falta de herdeiros.

Assim, as relações que os meninos mantinham com seus senhores envolviam, provavelmente, algum grau de apadrinhamento, por conta da criação educacional dos jovens e da retórica sobre o afeto paternal. Ainda que as descrições desse afeto parecessem ter algum tom erótico, compreendemos que os comportamentos descritos eram apropriados para tratar da relação entre adultos e suas crianças na literatura latina.

A representação da beleza dos rapazes, distanciada da imagem dos *deliciae* alexandrinos, ainda apresentava essas figuras como uma posse de luxo de seus senhores, de forma que estes poderiam ser entendidos pelos leitores como sujeitos de bom gosto cultural. Esses poemas das *Silvae* de Estácio, portanto, são textos interessantes para a investigação do contexto de paternidade, adoção e apadrinhamento entre aristocratas tradicionais e libertos aos finais do século I EC, assim como para problematizar questões em torno do homoerotismo na Antiguidade e o que era esperado das crianças *deliciae*.

REFERÊNCIAS

FONTES:

CARDOSO, Leandro Dorval. **A Tebaida, de Públio Papínio Estácio**: introdução, tradução e comentários (cantos IV). 2018.

CARDOSO, Leandro Dorval. Estácio: chorando o moço. In: CARVALHO, Raimundo et al. **Por que Calar Nossos Amores?** Poesia Homoerótica Latina. Tradução, apresentação e notas de Leandro Dorval Cardoso. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, p. 219-236.

NATIVIDADE, Everton; MOURA, Fernanda Messeder. Estácio, Silvas 2.5. **Nuntius Antiquus**, p. 251-256, 2013.

NATIVIDADE, Everton. Estácio, Silvas, V, 4: introdução, tradução e notas. **Scripta Classica On-Line**, v. 2, pp. 186-190, 2006

STATIUS. **Silvae**. Edição, tradução e introdução de D. R. Shackleton Bailey. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

BIBLIOGRAFIA:

ASSO, Paolo. Queer Consolation: Melior's Dead Boy in Statius' *Silvae* 2.1. **American Journal of Philology**, v. 131, n. 4, p. 663-697, 2010.

BERNSTEIN, Neil W. Mourning the *puer delicatus*: status inconsistency and the ethical value of fostering in Statius, *Silvae* 2.1. **American journal of philology**, p. 257-280, 2005.

GIBSON, Bruce. Negative Stereotypes of Wealth in the Works of Statius. In: DOMINIK, William J.; NEWLANDS, Carole E.; GERVAIS, Kyle (ed.). **Brill's Companion to Statius**. Leiden: Brill, 2015, p. 123-138.

JANAN, Micaela. The Father's Tragedy: Assessing Paternity in Statius, *Silvae* 2.1. **TAPA**, v. 150, n. 1, p. 181-230, 2020.

LAES, Christian. Delicia-Children Revisited: The Evidence of Statius' *Silvae*. In: DASEN, Véronique; SPÄTH, Thomas (Ed.). **Children, Memory, and Family Identity in Roman**

Culture. Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 245-272.

MARKUS, Donka D. Grim Pleasures: Statius's Poetic *Consolationes*. **Arethusa**, v. 37, n. 1, p. 105-135, 2004.

NEWLANDS, Carole. 'Book-ends': Statius *Silvae* 2.1 and 2.7. **Ramus**, v. 35, n. 1, p. 63-77, 2006.

NEWLANDS, Carole. **Statius, poet between Rome and Naples**. Londres: Bristol Classical Press, 2012.

NEWLANDS, Carole. **Statius' *Silvae* and the poetics of Empire**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

RÜHL, Meike. Creating and Distinguished Addressee: Literary Patronage in the Works of Statius. In: DOMINIK, William J.; NEWLANDS, Carole E.; GERVAIS, Kyle (ed.). **Brill's Companion to Statius**. Leiden: Brill, 2015, p. 91-105.

ENSAIO SOBRE O SAGRADO FEMININO: ALGUMAS REFLEXÕES E CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS

RODOLPHO ALEXANDRE SANTOS MELO BASTOS

INTRODUÇÃO

O Sagrado Feminino pode ser compreendido como a manifestação de um elemento sobrenatural, divino e sacralizado que constitui, representa e atualiza a presença dos chamados “Entes Sobrenaturais” e/ou divindades femininas. De acordo com a definição de Mircea Eliade (1972), os Entes Sobrenaturais são personagens divinos – sejam deuses ou entidades – que figuram em narrativas mítico-religiosas e se destacam por suas intervenções em um “tempo prestigioso dos primórdios”. Essas intervenções são descritas como responsáveis pela criação de determinadas realidades, abrangendo desde o cosmos em sua totalidade até manifestações específicas, como ilhas ou outros elementos particulares do mundo. Nessa perspectiva, tanto as divindades femininas quanto as masculinas são consideradas Entes Sobrenaturais.

O Sagrado Feminino, em particular, está intrinsecamente relacionado aos atributos e poderes que essas divindades femininas manifestaram nas narrativas míticas. Esses atributos estão diretamente relacionados ao macrocosmo e ao microcosmo e que participaram intensamente dos mitos de criação e/ou de origem, escatológico ou cosmogônico, por exemplo. Assim, o Sagrado Feminino não se limita ao campo religioso ou à espiritualidade; ele transcende essas esferas ao evocar reverência e respeito por meio de cultos, exaltações ou reconhecimentos diversos (como os cultos a Hécate, no passado, entre os gregos ou, mais recentemente, a virgem Maria, no catolicismo). Essa dimensão simbólica e ritualística confere significado à existência humana, sobretudo, para aqueles que se identificam nele uma via para alcançar a plenitude e conexão com o sagrado.

Flávia Regina Marquetti (2013), em sua obra *Da sedução e outros perigos: O mito da Deusa Mãe*, informa que o Sagrado Feminino é uma construção mitológica que reflete os aspectos criadores, destrutivos e regeneradores da feminilidade. Esse conceito, muitas vezes representado pela figura da Deusa Mãe, transcende a ideia de um arquétipo estático, configurando-se como um sistema dinâmico de significação que abrange a relação entre a percepção da natureza e as transformações culturais ao longo do tempo.

O Sagrado Feminino é perceptível em diversas culturas, espacial e temporalmente conectadas; sua dimensão possibilitou o surgimento de inúmeras divindades femininas detentoras de poderes distintos; ele é o resultado das experiências temporais que os indivíduos, em seus respectivos espaços, experimentaram que, por sua vez, lhe permitiram encontrar alguma afinidade com determinadas deusas e/ou entidades femininas, mesmo que tenham acontecido de formas e motivos diferentes.

As divindades femininas, como expressões do Sagrado Feminino, são Entes Sobrenaturais que, por meio das crenças dos contextos em que estavam inseridos, eram veneradas em função de seus atributos, símbolos, epítetos ou quaisquer outras qualidades. Em outras palavras, o Sagrado Feminino é o resultado e produto que oferece uma aura mística, sobrenatural e divina a todas as divindades/deusas/santas/orixás (dentre outras entidades) que eram (e ainda são) cultuadas pelas/nas sociedades e contextos históricos que emergiram. Essa aura mística é o resultado de interpretações cosmológicas e cosmogônicas, ancoradas na realidade, no cotidiano e nas experiências temporais e espaciais dos indivíduos.

Joseph Campbell (1990), por exemplo, acredita que a mulher, por estar relacionada à Deusa (ou às deusas) e, conseqüentemente, ao Sagrado Feminino, está primordialmente relacionada à agricultura, à terra e à magia pois, assim como as plantas nascem da terra, a mulher dá à luz. Para o autor, as mulheres representam formas de sensibilidade que, ao serem mãe, amam todos os seus filhos.

Bem, a mãe ama todos os seus filhos – os idiotas, os brilhantes, os travessos, os bonzinhos. Não importa o caráter particular de cada um. Assim, o feminino representa, de certo modo, o amor intrínseco pela progênie. O pai é mais disciplinador. É mais associado à ordem social e ao caráter social. Com efeito, é assim que as coisas funcionam, nas sociedades. A mãe propicia a natureza do indivíduo; o pai, o seu caráter social, a maneira como o indivíduo funciona, você poderia dizer (Campbell, 1990, p.192).

A perspectiva de Joseph Campbell sobre o feminino, associando-o ao amor intrínseco pelos filhos (maternidade) e contrastando-o com a figura disciplinadora do pai, reflete sua compreensão das relações entre mulheres e manifestações femininas (Sagrado Feminino) e homens e manifestações masculinas (Sagrado Masculino). No entanto, essa abordagem apresenta sérias limitações. Campbell adota expressões como “intrínseco”, “associado” e “natureza”, além de afirmar categoricamente que “é assim que as coisas funcionam nas sociedades”. Essa postura revela um determinismo essencialista e a-histórica, como um dado *a priori*, desconsiderando o papel das experiências sociais e culturais na constituição dos indivíduos.

Tal concepção universaliza características femininas, aumentando a pluralidade de experiências e significados do Sagrado Feminino para uma visão simplificada e estática. Ao ignorar a complexidade das construções históricas e culturais que moldam essas representações, essa perspectiva negligencia atributos fundamentais do Sagrado Feminino, como força, erotismo, violência, guerra e outros aspectos, como veremos a seguir. Essa abordagem não apenas compromete a análise, mas também reforça estereótipos que limitam a compreensão das relações de gênero com a esfera do sagrado.

Este ensaio busca romper com essas interpretações reducionistas, propondo uma problematização mais ampla das construções e distorções associadas ao Sagrado Feminino, por meio das contribuições entre as autoras Flávia Regina Martquetti e Starhawk. O ensaio visa explorar como essas narrativas foram moldadas, simplificadas ou ressignificadas ao longo do tempo, questionando a própria existência desse conceito como uma realidade ontológica e fenomenológica. Ao questionar as propostas mais conhecidas e amplamente aceitas, como a de Campbell, pretende-se trazer à tona uma análise crítica e fundamentada, que contribui para um entendimento mais profundo e contextualizado sobre o tema.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE AS RELAÇÕES DE GÊNERO

Antes de seguirmos com as problematizações da concepção sobre o Sagrado Feminino, é preciso destacar nosso entendimento sobre as expressões “feminino”, “mulher” e “feminilidade”. Entendemos o feminino como uma percepção e construção de determinados tipos de performances do “ser” mulher; uma com-

preensão que os seres humanos têm do próprio corpo e do corpo dos outros, nesse caso, sobre o corpo das mulheres, compreensão essa que é o resultado de construções históricas e sociais. Feminilidade, ou feminilidades, por sua vez, são os modelos femininos prescritivos construídos historicamente que as mulheres devem seguir, por meio de um conjunto de hábitos, formas de ser, de agir e de pensar em determinadas sociedades e culturas.

Do mesmo modo, compreendemos as concepções sobre “homem”, “masculino” e “masculinidade(s)”, pois os indivíduos, mesmo que definidos pelo seu sexo, extrapolam a categoria biológica, sendo moldados por regras sociais, opiniões, costumes decorrentes das estruturas sociais e suas relações de poder. Nesse sentido, os estudos de gênero são usados em oposição ao sexo. Linda Nicholson (2000) afirma que o gênero é socialmente construído em contraposição ao que é biologicamente dado, em que está alinhado com a personalidade e ao comportamento do indivíduo e não ao seu corpo/sexo biológico, sendo gênero e sexo duas coisas distintas.

Para Joan Scott (1995), gênero é uma categoria relacional; é a forma como o indivíduo é representado culturalmente, configurando-se como uma construção cultural resultante de práticas sociais que operam sobre seus corpos e as coisas do mundo, o que implica em marcadores sociais que constituem as performances de cada um. Dentro dessas relações sociais de gênero e poder existe uma assimetria que produz desigualdades entre homens e mulheres, resultado do discurso sobre a diferença dos sexos.

Esse discurso remete ao campo das ideias, presente em instituições e suas estruturas, nas práticas cotidianas, rituais e constitutivas das relações sociais. Porém, o discurso não reflete a realidade biológica primária, mas ele constrói o sentido dessa realidade. “A diferença sexual não é a causa originária a partir da qual a organização social poderia ter derivado; ela é mais uma estrutura social movediça que deve ser ela mesma analisada em seus diferentes contextos históricos” (Scott, 1995, p. 15).

Para efeitos deste trabalho, iremos compreender as expressões “feminino” e “mulher(es)” como correlatas para pensar o Sagrado Feminino no âmbito das mulheres, ao manterem alguma relação de identificação. Todavia, tal identificação se dá de forma *a posteriori* (por meio das experiências e cotidiano dos indivíduos) e não *a priori* (uma identificação produzida por meio de algum essencialismo e/ou determinismo biológico, por exemplo), em nosso entendimento e como vamos demonstrar.

A CULPA É DA VIRGEM MARIA?

A concepção do Sagrado Feminino, que está associada aos atributos de maternidade, fecundidade, fertilidade, criação, amor incondicional, cuidado, sensibilidade ou intuição, vistos como elementos essenciais e intrínsecos a todas as mulheres, determina, muitas vezes, suas formas de ser e existir, e pode estar vinculada as construções e distorções feitas pelas religiões de matriz abraâmicas, especialmente, o cristianismo. Essas são mudanças estruturais nas culturas humanas, como a ascensão do patriarcado e do monoteísmo, o que altera significado dos elementos simbólicos e imagéticos do Sagrado Feminino. No cristianismo, por exemplo, a virgem Maria representa a transformação do arquétipo da Deusa Mãe, mas com a ênfase deslocada para o aspecto criador, enquanto o aspecto destrutivo, mas também o erótico, são suprimidos.

Marquetti afirma que Maria se transforma num totem eficiente contra a sexualidade feminina e a condição erótica exaltada pelo paganismo. Essa releitura reflete adaptações culturais que redefinem o feminino sagrado sob perspectivas alinhadas aos valores morais, sociais, patriarcais e monoteístas, que buscavam controlar e redefinir os papéis da mulher na sociedade, em uma forma que prioriza a pureza e a obediência ao divino masculino. “Maria é retratada como a mãe ideal, aquela que gera vida sem o envolvimento do desejo carnal, refletindo uma síntese do poder criador feminino dissociado de sua autonomia sexual” (Marquetti, 2013, p. 15).

No entanto, a autora argumenta que traços do Sagrado Feminino, incluindo seu caráter destrutivo, persistem em formas sublimadas ou disfarçadas. “Mesmo quando reprimido, o Sagrado Feminino continua a emergir em narrativas, símbolos e práticas culturais, mantendo viva a memória de sua dualidade essencial” (Marquetti, 2013, p. 56). Esse lado reprimido e/ou repulsivo, se encontra fortemente vinculado à figura de Eva que, segundo Rodolpho Bastos (2016), juntamente com Maria, vão compor uma unidade por meio de opostos, sobre os principais referenciais sobre o feminino, em especial, na Europa cristã medieval.

Assim, a figura de Maria é o resultado de uma rica produção imagética, iconográfica e cultural de antigas divindades femininas. Ela é, ao mesmo tempo, o resultado dos cultos e das imagens ligados às deusas antigas, anteriores a ela e a sua devoção, e nela encontra-se uma série de atributos intimamente ligados a

essas deusas. Hilário Franco Júnior (2010) nos lembra que, mesmo na Europa Medieval, os imaginários cristianizados não conseguiram eliminar a presença do elemento feminino criador, enraizado na psicologia humana. Esses imaginários, revestidos com os aspectos coerentes com os dados da época, transformam Maria, personagem secundária nos relatos bíblicos, na figura por excelência do cristianismo, assumindo as feições da Mãe Virgem e da terra pura e fértil.

As imagens de Maria, que tornam presentes as antigas divindades femininas, estão associadas às ressignificações, não só temporais, mas também espaciais que, em um primeiro momento, eram cultuadas deusas antigas e pagãs, sendo reconsecradas em nome de Maria, posteriormente. Franco Júnior (2010, p. 325) afirma que:

O processo sincrético entre cristianismo e paganismo comprova aquela faceta de Maria, que a cultura eclesiástica negava, mas à qual recorria para evangelizar sem com isso se contradizer. A festa da Purificação de Maria, também conhecida por Candelária, teve sua origem na festa de Proserpina¹, como reconheceu em meados do século XIII o dominicano e bispo de Gênova, Jacopo de Verrazze. Os milagres marianos relacionados com guerras, torneios e vinganças poucos coerentes com a personalidade humilde e bondosa que a cultura clerical atribuía à Maria – provavelmente decorriam de sua contaminação pelo culto de Atená e de deusas-guerreiras celtas. Da mesma forma que Perséfone, também Maria desceu aos infernos, conforme um apócrifo grego do século IX². Na transição da antiguidade para a Idade Média, na Acrópole ateniense, o templo dedicado a palas Atená foi substituído pela Igreja à virgem Mãe de Deus.

Franco Júnior (2010) também alerta que, inicialmente, a cultura erudita, através do pensamento clerical, procurou evitar qualquer aproximação entre Maria e as deusas-mães, recusando para a mãe de Jesus o título de “Mãe de Deus”, devido às ressonâncias pagãs. No entanto, essas tentativas não foram bem-sucedidas, pois esse título permaneceu sendo utilizado por algumas comunidades cristãs orientais, como em Éfeso, em que existia um templo dedicado à deusa Ártemis. Nessa perspectiva, Hans Belting (2004, p.38) parece concordar com o referido medievalista, quando afirma:

1 Proserpina (ou Prosérpina) é uma personagem da mitologia romana, filha do deus Júpiter e da deusa Ceres, considerada uma das mais belas deusas de Roma, mas que foi raptada por Plutão, fazendo dela sua esposa. Também era considerada a deusa do vinho (equivalente feminino do deus Baco), da fertilidade e liberdade. Ver maiores informações em: Bulfinch, Thomas. **O Livro de Ouro da Mitologia**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

2 Para maiores informações: PERNOT, H. “Descente de la Vierge aux Enfers, d’après les manuscrits grecs de Paris”, **Revue des Études Grecques** (Paris), 13, 1900, p. 233-255.

Isidoro de Pelúcio (m. ca. 435) respondeu em uma carta a uma indagação de um teólogo de como a crença cristã em uma Mãe de Deus (*Theou Meter*) se relacionava com o politeísmo dos gregos, que falavam de uma mãe dos deuses (*Meter Theon*). Esta era uma referência à Grande Mãe, ou Cibele em Pessinos, na Frígia, mas que tinha um centro de culto, em Roma, desde 200 a.C. O imperador Juliano, o Apóstata (361-63 d.C.), escrevendo em uma época em que o cristianismo já era a religião do Estado, compôs um discurso sobre a ‘virgem sem mãe que se sentava ao lado de Zeus e é a ‘mãe dos deuses pensantes’. Constantino restaurou o templo dela em Constantinopla e fez uma doação de uma nova imagem de culto.

Belting (2004) também relata que enquanto os teólogos medievais buscavam neutralizar a possibilidade de se compreender Maria como mãe celestial, debatendo o seu papel no nascimento de Cristo, inúmeros cultos às deusas-mães persistiam, pelo menos no contexto do cotidiano da população. O autor destaca que na parte oriental do Império Romano era possível identificar o culto a Cibele (mãe dos deuses) e a Diana (a toda mãe virginal), cujo culto alcançou seu zênite no século III e.c.

O Sagrado Feminino, embora muitas vezes oculto ou distorcido por estruturas patriarcais e religiosas, permanece uma parte fundamental do imaginário cultural humano, como na figura da Virgem Maria, como uma força que transcende o tempo e o espaço, oferecendo um modelo prescritivo do “ser” mulher no contexto do cristianismo.

AS FACES DESTRUTIVAS DO SAGRADO FEMININO

Para Marquetti (2013) o Sagrado Feminino possui múltiplas manifestações e constitui um elemento central das estruturas mitológicas e simbólicas, que moldaram diversas sociedades, revelando um diálogo intrincado entre forças opostas, como a criação e a destruição, o caos e a ordem, a beleza e o perigo, visto que são partes constitutivas e só possuem um verdadeiro sentido a partir de um processo de relação mútua.

Portanto, o Sagrado Feminino expressa a coexistência de elementos aparentemente antagônicos, como a força criadora e destrutiva, que, para Marquetti (2013), são intrínsecos à feminilidade e à figura da Deusa Mãe. Essa dualidade é evidente em diferentes representações mitológicas e artísticas ao longo da histó-

ria, desde as Vênus Paleolíticas até as deusas do panteão grego, como Deméter. A autora destaca que essa força criadora não pode ser dissociada de seu aspecto destrutivo, que também faz parte do ciclo natural de vida e morte. “A Deusa Mãe não é apenas a geradora de vida, mas também a senhora da morte, a quem retornam todas as coisas” (Marquetti, 2013, p. 25). Essa perspectiva demonstra a natureza em um processo cíclico, em que a criação e a destruição são etapas interdependentes e meio para alcançar o equilíbrio.

Marquetti (2013), afirma que as origens do Sagrado Feminino, localiza-se no período Paleolítico, tendo suas primeiras manifestações simbólicas da feminilidade expressas, principalmente, nas chamadas Vênus Paleolíticas, como evidências concretas de um culto primitivo à fertilidade, regeneração e aos ciclos naturais que sustentam a vida. A autora identifica essas figuras como manifestos materiais de um culto à fertilidade e à regeneração, ressaltando sua importância como precursoras de representações mitológicas mais complexas que viriam a surgir em períodos posteriores.

As Vênus Paleolíticas, como a famosa Vênus de Willendorf, que são pequenas estatuetas femininas de formas voluptuosas, geralmente caracterizadas pela ênfase em partes do corpo associadas à reprodução e à nutrição, como seios grandes, quadris largos e ventres proeminentes, simbolizam a capacidade criadora da mulher, exaltando-a como fonte de vida. Contudo, Marquetti (2013) alerta que essas representações não são unidimensionais; além de evocarem a fertilidade e a abundância, elas também possuem uma dimensão destrutiva, muitas vezes negligenciada. “As mesmas figuras que celebram a criação da vida também insinuem o retorno ocorrido à terra, à morte e à renovação, aspectos que fazem parte do ciclo universal” (Marquetti, 2013, p. 21).

As culturas neolíticas envolvem a produção de figuras de ídolos femininos estilizados associadas a cultos domésticos e comunitários, o que indica que não são apenas uma veneração à fertilidade, mas também um poder divino mais abrangente, que regulava os ciclos de vida e morte dentro das comunidades. Marquetti (2013, p. 26) ressalta que o caráter ambivalente do Sagrado Feminino permanece evidente nessa fase: “enquanto os ídolos neolíticos continuam a glorificar o aspecto criador da feminilidade, a estilização de suas formas e sua associação com rituais funerários sugerem uma ligação com o reino da morte e da regeneração”.

Essa ambiguidade é ainda mais perceptível no período creto-micênico, quando as figuras femininas passam a ser representadas como deusas ou sacerdotisas em um contexto de grande sofisticação artística e cultural. Marquetti (2013) cita as imagens das chamadas “deusas das serpentes”, descobertas em Creta, como exemplos paradigmáticos do Sagrado Feminino. Essas figuras, adornadas com serpentes em suas mãos e frequentemente apresentando um olhar penetrante, simbolizam não apenas fertilidade e renovação, mas também um poder destrutivo e perigoso. Para a autora, “a serpente, como símbolo da deusa, incorpora a ideia de transformação, morte e renascimento, mas também carrega associações com o veneno e a ameaça, enfatizando o caráter duplo do Sagrado Feminino” (Marquetti, 2013, p. 37).

Ao a transição do Sagrado Feminino para o mundo helênico explora como elementos da Deusa Mãe foram assimilados em figuras do panteão grego, como Deméter. Marquetti (2013) argumenta que esses deuses incorporam diferentes aspectos do Sagrado Feminino, preservando tanto seu poder criador quanto sua dimensão destrutiva. Deméter, por exemplo, é descrito como a deusa da agricultura e da fertilidade, mas também como uma figura de luto e devastação, conforme ilustrado no mito do rapto de sua filha Perséfone. Durante a ausência de Perséfone, Deméter retira sua vitória da terra, resultando em um inverno estéril que ameaça a sobrevivência da humanidade. O mito de Deméter demonstra como o Sagrado Feminino além de uma força criadora, também é uma potência destrutiva que interrompe os ciclos de vida quando a harmonia é rompida.

Ao longo de sua análise, Marquetti (2013) conclui que o caráter criador e destrutivo do Sagrado Feminino é essencial para compreender sua relevância contínua, não apenas como um reflexo de valores culturais específicos, mas como uma manifestação universal das forças da vida e da morte e a interdependência entre criação e destruição, fertilidade e esterilidade, luz e sombra.

Isso significa dizer que o Sagrado Feminino não está relacionado apenas aos atributos de fertilidade/fecundidade, à castidade, à maternidade, à vegetação e tantos outros atributos que já foram mencionados. Essa definição se relaciona, também, à sabedoria, à autonomia, à liderança, ao conhecimento, à estratégia, à força e à guerra, à sexualidade, à sede de sangue, à loucura, ao submundo, à crueldade e à morte, dentre outros. Para além dos exemplos mencionados por Marquetti, é possível elencar outras a deusas, entidades, orixá e/ou Entidades So-

brenaturais como Kali³, Tiamat⁴, Inanna⁵, Anat⁶ ou Iansã⁷, Lilith⁸, marcadas por atributos de guerreiras, ligadas à destruição, à sexualidade, à crueldade, ao sangue, à crueldade, ou mesmo com teor sombrio.

EXISTE SAGRADO FEMININO?

Por outro lado, segundo Starhawk (1993), em sua obra *A Dança Cósmica das Feiticeiras*, atribuir e energias específicas a deuses masculinos e femininos, como modelos definitivos de comportamento para homens e mulheres é um equívoco resultante da tendência moderna em perceber os mitos e deidades como modelos de atuação. Esse equívoco é o resultado do desespero das pessoas em não saberem como fazer parte do universo e da cultura na qual se encontram.

Essa crítica aponta para uma abordagem mais fluida e dinâmica das figuras mitológicas, propondo que elas sejam vistas como representações de possibilidades e não como prescrições. Starhawk (1993) argumenta que a tentativa de associar energias específicas ao masculino ou ao feminino, reflete uma leitura simplista e redutora dos mitos e das divindades.

Em relação a isso, qualquer qualidade que foi especificada para um sexo divino pode ser, em outros lugares, encontrada em seu oposto. Se afirmamos, por exemplo: “A energia masculina é agressiva”, eu facilmente posso encontrar cinco deusas agressivas sem fazer muito esforço. Se dizemos “A energia feminina é criativa”, também podemos achar deuses masculinos que são criativos [...] (Starhawk, 1993, p.21).

3 Kali é uma das divindades do hinduísmo e possui quatro braços, sendo que cada um evoca seus atributos de Criação, Preservação, Destruição e Salvação, além de ser uma exímia guerreira. O colar de crânios que carrega no pescoço significa sua onipresença, além de ser considerada a deusa Durga, esposa do deus Shiva.

4 Pertencente ao panteão de divindades pertencentes às mitologias do antigo crescente fértil, Tiamat é uma deusa associada ao oceano e por isso, relacionada a serpentes marinhas e dragões. Também foi cultuada como a mãe dos elementos, responsável por toda a criação, sendo também uma deusa da destruição.

5 Inanna (em sumério) ou Ishtar (em acádio) pertencia ao panteão mesopotâmico, possuindo os atributos de fertilidade, do amor e da sexualidade, sendo representada como colecionadora de amantes e vingativa; também era a soberana da guerra e relacionada ao poder.

6 Anat (Anate ou Anath) era uma divindade semita, relacionada à virgindade e à guerra. Na mitologia egípcia, Anat era representada com uma clava em uma das mãos, enquanto a outra empunhava uma lança ou um escudo.

7 Iansã é um orixá guerreira, portando consigo uma espada. É a senhora dos cemitérios e representa o movimento, o fogo, o raio, a coragem, a luta contra as injustiças. Além disso, tem o domínio sobre os ventos, furacões e as chuvas torrenciais.

8 Lilith, figura mitológica judaica e mesopotâmica, considerada primeira esposa de Adão, apresentado em diversos mitos e narrativas como arquétipo demoníaco primordial.

Essa agressividade, tradicionalmente atribuída ao masculino, Starhawk (1993) observa que figuras femininas combativas, como Ártemis, a deusa grega da caça, e Durga, uma poderosa guerreira hindu, desafiam essa associação exclusiva. Ambas personificam o poder destrutivo e a força, qualidades que contrariam o estereótipo de feminilidade passiva. Ártemis, por exemplo, é uma deusa independente e protetora, implacável contra aqueles que violam seu espaço sagrado ou o equilíbrio natural. Durga, por sua vez, é invocada como a destruidora, empunhando armas e liderando batalhas contra forças demoníacas, conforme descrito em textos como o *Devi Mahatmya*. Ou seja, essas figuras demonstram que a agressividade não é uma qualidade exclusivamente masculina, uma vez que está presente em diferentes manifestações divinas.

Por outro lado, a criatividade, muitas vezes vista como um traço feminino por sua conexão simbólica com a fertilidade, também encontra paralelos em deuses masculinos. Hefesto, a arte divina da mitologia grega, é um exemplo marcante. Ele é retratado como o criador de armas e obras de arte de complexidade excepcional, simbolizando o domínio sobre a transformação e a construção. Por sua vez, Brahma, o deus criador na tradição hindu, cuja capacidade de gerar o cosmos a partir de sua essência, reflete a energia criativa que transcende qualquer limitação de gênero. Esses casos reforçam a ideia de que a criatividade não é exclusivamente feminina, mas uma força que perpassa e pertence a inúmeros deuses, sejam masculinos ou femininos.

Além disso, Starhawk (1993) amplia essa discussão ao abordar figuras como Atena, que combina sabedoria e estratégia militar, qualidades muitas vezes associadas ao masculino, com a proteção e cuidado, que se encaixam no arquétipo feminino. Essa fusão de atributos ilustra como as intenções frequentemente desafiam categorizações fixas. De maneira semelhante, figuras como Apolo, o deus grego das artes e da medicina, personifica a sensibilidade e a inspiração criativa, qualidades tradicionalmente vistas como femininas. Esses exemplos mostram que a tentativa de encaixar-se em papéis de gênero restrito limita o poder simbólico dessas figuras, o que reduz a complexidade de suas compreensões.

Essa fluidez nas qualidades divinas, segundo Starhawk (1993), evidencia uma característica importante do Sagrado Feminino e do Sagrado Masculino: a capacidade de transcender dualidades rígidas. A autora desafia a ideia de que homens e mulheres devem buscar esses modelos arquetípicos de respostas claras para

questões de identidade ou comportamento. Ela critica a tendência moderna de tratar os mitos como “modelos de atuação”, argumentando que essa prática nasce de um desespero cultural em se conectar com o universo e encontrar significado na experiência coletiva. A busca por significados e papéis definidos nas revelações mitológicas limita a compreensão do verdadeiro poder dessas imagens, que residem em sua ambiguidade e multiplicidade.

Starhawk (1993) sugere que as divindades e os mitos devem ser compreendidos como metáforas dinâmicas que ajudam a explorar as camadas mais profundas da psique e da natureza do universo. Eles são símbolos de forças arquetípicas e não manuais de instrução. Por exemplo, a Deusa não é apenas uma mãe amorosa ou uma jovem sedutora; ela é também uma anciã sábia e, em alguns aspectos, uma força destrutiva. Além disso, destaca que os atributos divinos são expressões de forças universais, não necessariamente ligados a um gênero.

Portanto, o que se manifesta como “energia feminina” ou “energia masculina” em uma cultura pode ser interpretado de maneira diferente em outra, como a polaridade entre o masculino e o feminino nas tradições orientais, como o Yin e o Yang. Elas não são compreendidas como oposições, mas como forças complementares em interação constante. Essa abordagem se alinha à visão de Starhawk (1993), de que os arquétipos divinos são representações de energias universais em movimento, e não reflexos de papéis sociais ou de determinismo biológico. A tentativa de cristalizar essas energias em papéis de gênero fixo reduz sua capacidade de compreender a fluidez e a interconexão da vida.

A autora ainda aponta como as culturas ao longo da história foram realizadas conforme suas próprias necessidades e preocupações. Nas sociedades guerreiras, a agressividade e o domínio eram exaltados tanto em figuras masculinas quanto femininas, como em Atena e Ares. Nas culturas agrárias, o foco estava na fertilidade e no cuidado, refletidos em divindades como Deméter (aqui se diferencia da interpretação de Marquetti, que incluiu o atributo de destruição) e Dionísio. Essas mudanças contextuais mostram que as qualidades atribuídas às divindades não são inerentes, mas moldadas pelas necessidades e valores de cada sociedade. Isso significa dizer que os mitos não são prescrições fixas, mas narrativas vivas que se adaptam com as culturas que os criam.

Ao reinterpretar mitos e divindades sob essa perspectiva, Starhawk (1993) convida à emancipação de papéis de gênero restritivos que muitas vezes são justi-

ficados por meio de narrativas religiosas e mitológicas. Essas histórias não devem ser usadas para ditar como devemos agir ou nos relacionar, mas como ferramentas para compreender a profundidade da experiência humana. Para ela, os mitos são poesia e não teologia, estão destinados a tocar e estimular os centros restritos que estão além do alcance da razão e da coerção.

Com isso, a tentativa de associar qualidades fixas ao masculino ou ao feminino é uma visão limitada e redutora dos mitos e das divindades. Por meio de exemplos que destacam a fluidez e a complexidade dessas representações, Starhawk (1993) propõe uma abordagem que não apenas enriquece nossa compreensão das mitologias, mas também inspira a transcender dualidades e a abraçar a interconexão e a multiplicidade da experiência humana. Ela nos desafia a abandonar a ideia de que nossa identidade e nossos papéis de gênero no mundo devem ser determinados por forças externas, sejam elas culturais, religiosas ou mitológicas. Em vez disso, sugere que exploremos essas forças como espelhos de nossa própria multiplicidade e potencial.

As personificações de gênero, enquanto construções sociais, muitas vezes se confundem com o sexo biológico nas representações divinas. Nesse contexto, as divindades femininas só são vistas como femininas por possuírem corpos de mulher, enquanto as divindades masculinas estão associadas ao corpo de homem. Essa relação reflete não apenas a dimensão sagrada e sacralizada das divindades, mas também as experiências culturais e históricas que moldam a compreensão do divino, por meio de seus processos de adaptações, apropriações, manipulações e ressignificações. São interpretações que estão ligadas às experiências que os indivíduos têm com seus corpos e à percepção dos corpos alheios.

No entanto, afirmar que certos atributos pertencentes exclusivamente às mulheres ou aos homens é algo problemático, pois exige uma visão essencialista e determinista. Essa abordagem ignora a fluidez das representações divinas e reforça normatizações que excluem a diversidade de identidades e experiências humanas. Conforme argumenta Starhawk (1993), tal perspectiva perpetua padrões heteronormativos, relegando outras formas de atração e desejos à condição de desviantes. Superar essas limitações exigem uma compreensão mais ampla das relações entre gêneros, do sagrado e das dinâmicas socioculturais que moldam as identidades humanas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Compreender o Sagrado Feminino em toda a sua complexidade é essencial para uma apreciação mais profunda da condição humana e de sua relação com a natureza e a espiritualidade. Ao explorar o Sagrado Feminino, encontramos não apenas a história das mulheres, mas a história da própria humanidade. Ele emerge como um sistema simbólico, rico e multifacetado, cuja dualidade criadora e destrutiva continua a inspirar e desafiar nossa compreensão do mundo. Essa dinâmica desafia concepções reducionistas que associam o feminino exclusivamente à maternidade ou à passividade, destacando atributos como força, autonomia, sabedoria e sexualidade, frequentemente negligenciados por narrativas patriarcais.

A análise do Sagrado Feminino expõe como essas representações foram moldadas por experiências e necessidades culturais de diferentes sociedades. Do período Paleolítico às culturas neolíticas e, posteriormente, aos sistemas religiosos monoteístas, a simbologia feminina foi adaptada, reinterpretada e ressignificada, demonstrando sua resiliência e relevância.

Por outro lado, as críticas de Starhawk apontam para a necessidade de compensar os mitos e arquétipos associados ao Sagrado Feminino e Masculino, evitando atribuições deterministas e biológicas. A fluidez dessas representações divinas, que combina atributos tradicionais associados a ambos os gêneros, convida à superação de dualidades limitantes, promovendo uma visão integrada, transespacial, trans-temporal e transcultural. É um convite para refletir sobre as identidades de gênero, reconsiderar nossos papéis sociais e valores culturais, por meio de uma visão mais complexa e pluralista na esfera do sagrado e das relações humanas.

REFERÊNCIAS

BASTOS, Rodolpho Alexandre Santos Melo. Ressonâncias medievais no feminino contemporâneo. **Mandrágora**, São Paulo, v.22. n. 2, p. 67-89, 2016, p. 70.

BELTING, Hans. **Semelhança e Presença: A história da imagem antes da era da arte**. Rio de Janeiro: [s.n.], 2010.

CAMPBELL, Joseph. **O Poder do Mito**. São Paulo: Palas Athena, 1990.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **Os três dedos de Adão**: Ensaios de mitologia medieval. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.

MARQUETTI, Flávia Regina. **Da sedução e outros perigos: o mito da Deusa Mãe**. São Paulo: Editora UNESP, 2013.

NICHOLSON, Linda. Interpretando o Gênero. **Estudos feministas**, a. 8, n. 2, 2000.

SCOTT, Joan. Gênero: Uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**, 20(2), jul-dez 1995, p. 71-99.

STARHAWK. **A dança cósmica das feiticeiras: guia de rituais à Grande Deusa**. Rio de Janeiro: Record, 1993.

MARY WOLLSTONECRAFT E SUA CONTRIBUIÇÃO PARA O ROMANTISMO INGLÊS

LUANA DA SILVA DE SOUZA

Este capítulo dedica-se a examinar um ensaio pouco reconhecido de Mary Wollstonecraft intitulado *On Poetry*, publicado em 1797, no qual a autora compartilha sua visão sobre os princípios literários e estéticos que marcariam o surgimento do Romantismo Inglês, abordando-os a partir da perspectiva e da experiência do poeta e do papel da imaginação. Este ensaio, além de ser uma contribuição feminina em um campo que historicamente omitiu as mulheres, ganha relevância por sua proximidade temporal com o manifesto de 1800 de William Wordsworth e Samuel Taylor Coleridge, considerado o marco oficial do Romantismo Inglês. Ao situar Wollstonecraft dentro desse contexto, o capítulo busca compreender a omissão de sua obra à luz da epistemologia feminista.

CONHECENDO MARY WOLLSTONECRAFT

Mary Wollstonecraft nasceu em 1759, em Spitalfields, Londres, Inglaterra. Nascida em uma família turbulenta, a menina passou por muitas privações no âmbito escolar pois precisava auxiliar na criação dos irmãos mais novos. Porém desde muito cedo, Mary já tinha uma curiosidade muito aguçada e um olhar diferenciado para temas que no período as mulheres não tinham permissão para explorar. Assim, ela procurava se relacionar com pessoas que para além da sua família, poderiam lhe orientar sobre filosofia, poesia, política, entre outros assuntos.

A inquietação de Mary já assumia uma forma diferente daquela do pai e do avô. Como eles, a garota era ambiciosa e insatisfeita, mas compreendia algo que lhes escapava: que a educação era a chave para o seu futuro. A instrução seria o caminho que a tiraria da degradação e da violência que caracterizavam sua família. E assim, quando os Arden sugeriram que ela lesse volumes grossos e difíceis como *The Conquest of Granada* [A conquista de Granada], peça teatral do período da Restauração Inglesa, de Dryden, e *Letters from a Citizen of the World* [Cartas de um cidadão do

mundo) (1760- 61), relato satírico dos costumes ingleses, de Goldsmith, ela logo agarrou a oportunidade. A cada livro que lesse, ela poderia criar uma distância maior entre si mesma e os pais (Gordon, 2020, p. 40).

Ao decorrer de seu crescimento Mary já refletia sobre a desigualdade de gênero, especialmente no âmbito educacional. Aos 24 anos, após uma das suas irmãs sofrer violência doméstica, algo muito comum e tratado de forma trivial na época, Mary resolveu criar uma escola em Newington Green, um vilarejo escolhido por Hannah Burgh, uma viúva abastada de um educador, cujo propósito era educar jovens mulheres para serem boas cristãs e cidadãs úteis (Gordon, 2020, p. 89). A escola trouxe bons resultados e funcionou por dois anos, mas quem realmente a mantinha era Mary. Embora suas irmãs também atuassem como docentes, o comprometimento delas era limitado. Em um determinado momento, Fanny, sua melhor amiga e colega na escola, decidiu se mudar para Portugal, pois estava prestes a se casar, deixando Mary para trás. Mary começou a receber cartas de Fanny, que estava grávida, nas quais lhe pedia para acompanhá-la durante o parto, uma vez que sua saúde era muito frágil. Treze dias antes do nascimento do bebê, Mary viajou para Portugal para estar ao lado da amiga. Infelizmente, tanto Fanny quanto o bebê faleceram durante o parto, o que causou um profundo impacto na vida de Mary. Ao retornar à escola, Mary decidiu encerrar as atividades. Como forma de lidar com sua dor, e seguindo o conselho de amigos, começou a escrever um livro. Assim, em 1787, Mary publica seu primeiro livro, *Thoughts on the Education of Daughters: With Reflections on Female Conduct, in the More Important Duties of Life*.

A partir desse momento a Mary escritora surge e muitas outras obras serão desenvolvidas, em grande parte com uma narrativa que refletia o contexto em que ela vivia e suas inquietações frente a condição das mulheres de seu tempo. Após algum tempo, Joseph Johnson, editor do periódico inglês *Analytical Review*¹, convida Mary a escrever artigos e críticas literárias. Isso a leva a um novo mundo, repleto de jantares e reuniões com intelectuais da época, que se tornam

1 Conforme Todd e Rees-Mogg (1989), a *Analytical Review* foi uma revista literária publicada entre 1788 e 1799, fundada por Joseph Johnson e Thomas Christie, voltada para um público educado com inclinações liberais e interesse em literatura, política, filosofia, religião e ciência. A revista se destacou por suas resenhas detalhadas e extensas, que muitas vezes incluíam longos ensaios. O foco estava em obras estrangeiras pouco abordadas por outros periódicos. A revista foi especialmente popular na Escócia e adotou práticas de anonimato e o uso de iniciais para seus revisores.

frequentes em sua vida. Nesse ambiente, Mary passa a interagir com poetas, artistas e escritores, o que a ajuda a entender o espírito da época e a refletir sobre ele de maneira mais profunda.

FIGURA 1 - Mary Wollstonecraft por John Opie, pintura sobre óleo sobre tela, realizada por volta de 1797.



Fonte: National Portrait Gallery, <https://npgimages.com/>.

De acordo com Charlotte Gordon (2020), em novembro de 1791, William Godwin, escritor, filósofo radical, autor da renomada obra *An Enquiry Concerning Political Justice* (1793), conheceu Mary Wollstonecraft em um encontro na casa de Joseph Johnson, mas ambos não se agradaram um do outro. A autora relata que Godwin ficou desconfortável com a conversa dominada por Mary, enquanto ela o considerou rígido e desajeitado. Contudo, em 1796, após Mary se aproximar de Mary Hays, amiga de Godwin, e ouvir sobre seu lado mais afetuoso, sua opinião sobre ele mudou. Segundo George Woodcock (1946), o casal viveu junto com muita afeição e respeito pela independência mútua, visto que Mary

em sua obra mais famosa, intitulada *Vindication of the Rights of Woman* (1792), enfatizava um modelo de casamento igualitário, baseado em afeição mútua e respeito e onde ambos participavam igualmente nas responsabilidades familiares e na tomada de decisões, desafiando as noções tradicionais de hierarquia e a autoridade patriarcal da época. No entanto, como apresenta Gordon (2020), no dia 30 de agosto de 1797 em Londres, Mary deu à luz a Mary Wollstonecraft Godwin (Mary Shelley)², no entanto, complicações surgiram com a retenção da placenta. Gordon (2020) aponta que um médico foi chamado para remover a placenta, visto que Mary não conseguia expeli-la, e através da entrada de germes por meio de mãos sujas do médico ou de seus instrumentos cirúrgicos, houve uma infecção causando a morte de Mary Wollstonecraft em 10 de setembro de 1797.

O MOVIMENTO ROMÂNTICO

Como ressalta Jerome McGann (1983), entender o Romantismo é uma tarefa complexa, uma vez que a definição do movimento varia entre críticos e estudiosos. Aqueles que se dedicam a analisá-lo frequentemente se deparam com uma série de desafios e questões intrincadas. Franklin Baumer (1990, p. 24), também destaca em sua obra uma grande dificuldade em definir o Romantismo, principalmente devido à própria natureza do movimento. O autor observa que os românticos buscavam o misterioso e valorizavam os sentimentos e as expressões individuais, além de se atraírem por paradoxos, o que tornava mais desafiadora a compreensão de suas manifestações. No entanto, em uma tentativa de definir o Romantismo, Baumer (1990, p. 25) aponta que:

Em resumo, o Romantismo pode ser definido, portanto, primeiro de tudo, como um movimento europeu, que talvez tenha afetado mais profundamente a Alemanha, mas de forma alguma exclusivamente, uma vez que influenciou grandemente toda a Europa. Além disso, o Romantismo era mais do que um movimento artístico e literário. Após algum tempo, tornou-se um movimento filosófico, e os românticos também desenvolveram ideias sobre política e história.

² Mary Shelley se destacou na literatura como a célebre autora de *Frankenstein*, ou *o Prometeu Moderno* (1818). Filha de dois grandes pensadores da época, ela foi incentivada por seu pai a se tornar uma intelectual de renome, assim como sua mãe, Mary Wollstonecraft. Esse ambiente favoreceu uma educação diferenciada para Mary, em comparação com as mulheres de seu tempo, pois, além de ser encorajada a ler e escrever, ela frequentemente recebia em sua casa grandes intelectuais da época, amigos e admiradores de seus pais. Foi nesse contexto que ela conheceu Percy Shelley, o grande amor de sua vida, com quem compartilhou ideias e pensamentos que, mais tarde, influenciariam suas obras.

A respeito de Baumer se referir ao Romantismo na Alemanha, conforme Jacó Guinsburg (1978, p. 52), destacamos o pré-romantismo alemão, que de acordo com autor, foi a primeira vertente a empregar o termo “romântico” com uma conotação crítica e histórica. Esse movimento passou a representar um estado da poesia e uma atitude em relação à literatura, que surgiu a partir de uma ascensão intelectual. Guinsburg (1978, p. 52), aponta que o movimento alemão estava intimamente ligado ao *Classicismo de Weimar*³ (Goethe⁴ e Schiller⁵) e, em especial, à problemática schilleriana, que contrastava a poesia ingênua dos antigos com a poesia sentimental dos modernos. Cecil Bowra (1949) também reflete sobre a complexidade do conceito e da natureza do Romantismo ao destacar que a palavra “romântico” tem sido usada de forma tão ampla e para tantos fins que é impossível limitá-la a um único significado, sendo ainda mais difícil criar uma nova definição para ela. Contudo, de acordo com o autor, deve-se considerar aplicá-la a uma fase da poesia inglesa que começa em 1789, com *Songs of Innocence* de Blake⁶, e que termina com as mortes de Keats⁷ e

3 De acordo com Carvalho (2017), o Classicismo de Weimar pode ser visto como uma tentativa de estabelecer uma forma artística fundamentada na antiguidade e na tradição da poética humanista. O autor afirma que Goethe e Schiller se dedicaram a conciliar os valores estéticos de uma cultura cortesã pré-revolucionária com o pensamento iluminista da burguesia em ascensão, criando uma distância tanto da Revolução quanto do antigo regime. Carvalho destaca que esse experimento de síntese entre elementos e princípios contraditórios só poderia ter êxito em um contexto no qual uma pequena elite criativa, vivendo no modesto ducado de Weimar, já tivesse aceito e incorporado os valores das luzes e o funcionamento do mundo burguês.

4 Para a contextualização das trajetórias de vida dos autores mencionados neste capítulo, consultamos a produção de Paul Varner, *Historical dictionary of romanticism in literature* (2014). Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832) foi o maior poeta e escritor da Alemanha e talvez a maior força de imaginação criativa no continente durante a era romântica. Nascido em uma família abastada, recebeu educação domiciliar. Durante seus estudos em Estrasburgo na década de 1770, conheceu Johann Gottfried Herder, com quem formou uma amizade duradoura. Herder introduziu Goethe a um grupo de artistas e intelectuais radicais que questionavam o pensamento iluminista alemão. Essa experiência em Estrasburgo foi crucial para o desenvolvimento artístico de Goethe e marcou o início do movimento Sturm und Drang (Varner, 2014).

5 Friedrich Schiller (1759–1805) foi uma figura central no desenvolvimento do Romantismo na Alemanha, ao lado de Goethe. Ele teve grande impacto na poesia lírica, no drama e na crítica alemã, sendo uma figura chave no movimento Sturm und Drang (Varner, 2014).

6 William Blake (1757–1827), nascido em Londres, foi um poeta, pintor, gravurista e visionário, sendo radical em seus pensamentos, políticas e fé cristã, características comuns em grande parte do movimento romântico mundial. Blake acreditava que suas obras, tanto poéticas quanto gráficas, possuíam um caráter profético divino, comparável aos livros dos profetas hebreus como Ezequiel e Jeremias. Embora tenha vivido sem reconhecimento, sua reputação cresceu consideravelmente após sua morte, sendo hoje amplamente reconhecido como um dos maiores artistas dos séculos XVIII e XIX (Varner, 2014)..

7 John Keats nasceu em 31 de outubro de 1795, em Londres, em uma família de classe baixa. Sua infância foi marcada por dificuldades, mas apesar dessas adversidades, Keats teve uma educação que despertou seu talento literário, especialmente por meio de uma amizade com Charles Cowden Clarke, que o introduziu à poesia. Em um período produtivo de apenas três anos, Keats se destacou no movimento romântico, sendo reconhecido por sua busca pela beleza sensorial e o sublime. Suas obras, como *Endymion* e as *Grandes Odes*, o colocam ao lado de poetas como Shakespeare e Milton, consolidando-o como um dos maiores poetas da literatura inglesa (Varner, 2014)..

Percy Shelley⁸. Para Bowra (1949), essa limitação, ao menos, estabelece um período histórico, e não há grande controvérsia em chamar esse período de “era romântica”. Já para Jaqueline Donada (2006), ao se tentar compreender o Romantismo, surgem duas grandes dificuldades: uma é a contradição inerente ao movimento, e a outra diz respeito à terminologia, ambas as dificuldades estão intrinsecamente ligadas. Ainda de acordo com a autora, a certa vaguidade com que o termo “Romantismo” às vezes é tratado na crítica literária decorre do fato de que o movimento traz à tona algumas afirmações contraditórias. Mas, como enfatiza a autora atualmente, há um consenso de que o período literário conhecido como Romantismo Inglês emergiu como uma reação aos padrões do neoclassicismo, sendo a *Prefácio a Lyrical Ballads* considerado seu manifesto fundador na Inglaterra.

Fernando Villatore (2019) acrescenta que a edição de 1798 era composta por 24 poemas, sendo 20 de Wordsworth⁹ e 4 de Coleridge¹⁰. Edição essa que gerou controvérsias e foi recebida com estranhamento e críticas negativas, embora tenha alcançado crescente sucesso entre o público e nas vendas. Ainda de acordo com Villatore (2019), na segunda edição, de 1800, Wordsworth incluiu, além de vários novos poemas, um prefácio (que se tornaria um dos manifestos do Romantismo), no qual respondia às críticas, esclarecendo e defendendo suas perspectivas poéticas e os princípios de composição do livro. Nesse prefácio, como esclarece Villatore (2019), Wordsworth abordou principalmente a relação do poeta com a linguagem e a natureza, bem como o papel do sujeito poético – aspectos fundamentais na estrutura e compreensão da poesia romântica. Nesse prefácio, como salienta Jaqueline Donada (2006, p. 34-35), Wordsworth defende a importân-

8 Percy Bysshe Shelley (1792-1822), nascido em Sussex foi um dos maiores poetas românticos ingleses, conhecido por sua poesia idealista e transcendental. Sua obra inclui poemas célebres como *Queen Mab*, *Alastor*, *Prometheus Unbound* e *Adonais*. Shelley foi casado com Mary Shelley, filha de Mary Woolstonecraft e morreu aos 30 anos, mas sua reputação como um dos grandes poetas românticos perdura até hoje (Varner, 2014).

9 William Wordsworth (1770-1850), nasceu em Cockermouth, na região dos Lagos. Wordsworth teve uma infância difícil após a morte de seu pai, porém conseguiu estudar na Universidade de Cambridge e viajar pela Europa. Durante a Revolução Francesa, se tornou radicalmente político. Ao voltar para a Inglaterra, publicou suas primeiras poesias e, em 1795, conheceu Coleridge, com quem formou uma parceria literária. Juntos, publicaram *Lyrical Ballads*, que introduziu uma nova abordagem poética. Em 1800, Wordsworth revisou a obra e escreveu a famosa “Preface to *Lyrical Ballads*”, estabelecendo uma nova direção para a poesia inglesa (Varner, 2014).

10 Samuel Taylor Coleridge, foi um poeta, crítico e filósofo inglês, nascido em 1772 em Devon. Ele é considerado o centro intelectual do movimento Romântico inglês, devido ao seu conhecimento de filosofia, especialmente do Transcendentalismo alemão, que influenciou o movimento. Coleridge estudou em Cambridge e, após se envolver com políticas radicais, conheceu Robert Southey, com quem planejou uma comunidade utópica chamada Pantisocracia, que nunca foi realizada. Em 1798, publicou *Lyrical Ballads* com Wordsworth, uma obra revolucionária no movimento Romântico (Varner, 2014).

cia de uma abordagem mais imaginativa em relação à natureza e apresenta o princípio poético do “transbordamento espontâneo de sentimentos poderosos”, propondo uma mudança radical na linguagem poética, que deve ser “viva com metáforas e figuras” e ter a rusticidade da linguagem do povo comum. Pensando mais especificamente nessa definição do romantismo apresentada por Donada, o ensaio publicado por Mary Wollstonecraft em 1797, denominado em *On Poetry*, apresenta tais reflexões, além de criticar a poesia do século XVIII, a qual ela vê como excessivamente formal, artificial e distante da natureza. De acordo com Sylvia Shurbutt (1982), Mary argumenta que a verdadeira poesia deve ser espontânea e emocional, conectada diretamente à experiência humana e à natureza, além de realizar uma distinção entre a razão fria e a imaginação quente, defendendo a ideia de que os poetas mais imaginativos são mais sensíveis ao sublime, o que seria um conceito central no romantismo .

Sobre a poesia no Movimento Romântico, Bowra (1949, p. 1) observa que a imaginação é essencial pois, para os românticos, sem ela a poesia seria impossível. Anthony Burgess (1996, p. 198) destaca que ser poeta envolvia uma grande responsabilidade, uma vez que o poeta detinha a chave dos mistérios do coração e da própria vida. Burgess (1996, p. 198) acrescenta que o poeta não era apenas um embelezador da vida cotidiana, mas sim alguém que dava vida ao seu significado. Assim, no século XVIII, embora a poesia fosse ainda considerada um passatempo de cavalheiros ociosos, com os românticos ela se transforma em uma verdadeira vocação. De acordo com Burgess (1996, p. 198), Percy Shelley proclamou: “Os poetas são as trombetas que cantam a batalha; os poetas são os legisladores não reconhecidos do mundo”. Já Baumer (1990, p. 40) acrescenta que, para Percy Shelley, o poeta era mais do que humano, um visionário que participava do eterno, levantando o véu do “mundo oculto da beleza”.

O conceito de imaginação, conforme explorada por James Engell em *Creative Imagination: Enlightenment to Romanticism* (1981), passa por uma evolução significativa entre o Iluminismo e o Romantismo. Engell descreve a transição entre essas duas épocas não como uma ruptura abrupta, mas como um processo contínuo, no qual o Iluminismo preparou o terreno para as transformações que definiriam o Romantismo. Conforme o autor, o Iluminismo, com sua ênfase na razão e no empirismo, desempenhou um papel crucial no desenvolvimento inicial da imaginação, especialmente em sua fase “embrionária” ou “juvenil”. No entan-

to, o Iluminismo também se viu confrontado com a necessidade de equilibrar a razão, considerada a faculdade humana mais elevada, com a irracionalidade, a emoção e a espiritualidade. Esse desafio, segundo Engell, conduziu ao Romantismo, onde a imaginação se afirmaria de maneira mais plena e madura, marcada por um uso mais livre e criativo da mente.

Esse percurso evolutivo da imaginação é também discutido por Ágnes Péter (2023), que explora o pensamento de Mary Wollstonecraft e sua integração da imaginação em suas reflexões filosóficas, morais e estéticas. Wollstonecraft, inicialmente, conecta razão, moralidade e virtude, considerando o equilíbrio entre essas faculdades essencial para evitar a loucura ou a dominação dos apetites humanos. Influenciada pelo pensamento de Jean-Jacques Rousseau e pelo neoplatonismo, ela introduz a introspecção e a autoanálise como ferramentas para alcançar a virtude. Ao contrário de pensadores como Richard Price, que não atribuíam à imaginação um papel tão central, Wollstonecraft reconhece a sua importância fundamental. Em sua obra *Vindication of the Rights of Woman* (1792), ela relaciona razão, amor e virtude, destacando que a imaginação pode elevar os desejos físicos a um amor idealizado e espiritualizado, conectando o humano ao divino. Ágnes Péter (2023) também observa que, no final de sua vida, Wollstonecraft confere à imaginação uma importância central em sua filosofia. Ela vê a imaginação não apenas como um instrumento de prazer ou desejo, mas como uma força que regula a razão e as emoções, transformando a experiência humana. Para Wollstonecraft, a imaginação é um poder que purifica as paixões, organizando os apetites e permitindo uma compreensão mais profunda e transcendental da realidade. A imaginação, para ela, seria a chave para a verdadeira sensibilidade moral e estética, uma ideia que antecipa o movimento romântico e a centralidade da imaginação na filosofia e na arte do século XIX. Ao integrar razão, amor, virtude e imaginação, Wollstonecraft contribui para uma teoria moderna e profunda da imaginação, superando as limitações da razão pura e reconhecendo-a como um meio essencial para o desenvolvimento moral e artístico. Dessa forma, tanto Engell quanto Péter destacam como, ao longo do tempo, a imaginação se tornou uma força essencial para a formação do pensamento moderno, atravessando os períodos do Iluminismo e do Romantismo e sendo central para as reflexões filosóficas, morais e estéticas de pensadoras como Wollstonecraft.

ROMANTISMO E GÊNERO

A partir de uma breve reflexão sobre a escrita de Mary Wollstonecraft e o sobre o Romantismo, destaca-se uma questão relevante: por que esse ensaio, ou até mesmo a própria autora, não são mencionados em grandes manuais que abordam esse movimento, nem pelos autores canônicos da área? Como observa Shurbutt (1982), Mary Wollstonecraft era reconhecida como crítica literária no século XVIII, desempenhando um papel crucial na transformação do panorama literário ao introduzir uma nova sensibilidade poética e uma dicção inovadora, considerada uma mulher que nunca hesitava em expressar suas opiniões literárias vanguardistas. Shurbutt (1982), destaca que Wollstonecraft teve uma influência significativa sobre jovens escritores românticos da época, como William Wordsworth e Samuel Taylor Coleridge e que, embora não fosse diretamente citada como uma fonte de inspiração desses autores, suas ideias filosóficas e literárias estavam em circulação, especialmente através de suas conexões com figuras importantes do movimento literário. Shurbutt (1982), cita ainda que Wollstonecraft manteve uma forte amizade com Helen Maria Williams¹¹, uma poetisa próxima de Wordsworth, e é provável que Wordsworth tenha tido contato direto com suas ideias por meio de William Godwin, e das reuniões realizadas na editora de Joseph Johnson. Assim, de acordo com Shurbutt (1982), Godwin atribuiu o termo “intuição” ao lado mais intuitivo da natureza de Wollstonecraft, pois ele via nela um conhecimento extraordinário que não conseguia compreender e se identificar. Esse conhecimento, para Godwin, representava uma visão romântica de um saber superior, que não poderia ser explicado pela razão. Como apresentado na obra de Wollstonecraft, *Letters Written during a Short Residence in Sweden, Norway and Denmark* (1796),¹² ha-

11 De acordo com o site The Poetry Foundation (2024), Helen Maria Williams foi uma poetisa, romancista, ensaísta e tradutora britânica conhecida por seu apoio a causas radicais, como o abolicionismo e a Revolução Francesa. Nascida em Londres, Williams foi educada por sua mãe e começou a publicar sua poesia e ensaios com a ajuda de seu mentor, Dr. Andrew Kippis. Ardentemente política, uma das primeiras obras de Williams, *An Ode on the Peace*, celebrou o fim da Revolução Americana.

12 De acordo com Gordon (2020), a obra foi escrita após Mary Wollstonecraft ter tentado suicídio e, na tentativa de afastá-la da depressão, Imlay, seu companheiro na época, sugeriu que ela investigasse o desaparecimento de um navio de sua propriedade, que provavelmente havia sumido na Escandinávia. Assim, Mary partiu em uma viagem para a Escandinávia em 16 de junho de 1795, o que resultou no livro *Letters Written during a Short Residence in Sweden, Norway, and Denmark* (1796). Para Péter (2023), nesta obra Wollstonecraft abandona o sentimentalismo de seu primeiro romance e começa a conectar realidade empírica e intuição da eternidade, mostrando um investimento na imaginação que leva à busca pela imortalidade.

via uma sensibilidade única e imaginativa, que a destacava de maneira distinta e encantadora. Miranda Seymour (2000), aponta que foi após a leitura dessa obra que Godwin se apaixonou e começou a cortejá-la.

Refletindo sobre essa omissão de referência e autoria frente às ideias de Mary Wollstonecraft, voltamos-nos para as considerações de Anne Mellor em sua obra *Romanticism & Gender* (1993), que busca entender por que a maioria dos estudos sobre o período se concentram em poetas masculinos como Wordsworth, Blake, Byron¹³ e Shelley, ignorando a significativa contribuição de escritoras da mesma época e de períodos anteriores. Mellor destaca uma das questões centrais ao abordar as escolhas de temas literários: enquanto os poetas e escritores do movimento romântico focavam em temas como transcendência e individualismo, as escritoras desse período frequentemente tratavam de temas como a importância da comunidade, a igualdade de gênero e a ética do cuidado. Segundo a autora, o estabelecimento das bibliotecas de empréstimo que se espalharam rapidamente pela Inglaterra no século XVIII, proporcionou acesso a um público leitor crescente, em grande parte composto por mulheres da classe alta e média que preferiam literatura e, especialmente, romances escritos por mulheres, visto que as mulheres buscavam em sua escrita explorar questões bem diferentes das tratadas pelos poetas românticos masculinos canônicos.

Mellor enfatiza ainda que muitas escritoras influenciadas pelo romantismo feminino de Wollstonecraft focaram não apenas no desenvolvimento da heroína ao escrever suas obras, mas também em uma crítica sutil à masculinidade e à falha moral e intelectual tanto de personagens masculinos quanto femininos, e nos perigos do amor romântico. Outra questão importante apontada por Mellor (1993) é que, enquanto a poesia dominava a discussão sobre o Romantismo, outros gêneros, como o romance e o drama, foram menos considerados, refletindo uma tendência relacionada às percepções de gênero, já que muitas escritoras eram ativas nesses outros campos, especialmente no romance e no gótico.

Voltando para o pensamento de Mary Wollstonecraft, de acordo com Péter (2023), suas cartas têm um grande potencial de pesquisa, visto que elas apre-

¹³ Nascido em 22 de janeiro de 1788, Byron foi amplamente considerado, a personificação do movimento romântico mundial, tanto por sua figura pessoal quanto por sua extensa obra literária. Para o autor, a poesia de Byron é indissociável de sua personalidade, refletindo uma combinação única de paixão, egocentrismo, revolução, individualismo e busca por liberdade. Sua obra é caracterizada pela intensidade emocional, pela crítica à autoridade e pela rejeição ao conformismo social, sempre expressas com um estilo irreverente e épico (Varner, 2024).

sentam as ideias e o esforço intelectual de Mary frente ao tema da imaginação e da razão. O autor argumenta que, em alguns trechos emocionais das cartas de Wollstonecraft, ela construiu uma versão feminina do romantismo inicial na Inglaterra, que pode ser lida ao lado dos momentos de *insight* no prelúdio de Wordsworth (1805). Ambas as obras, de acordo com Péter (2023), compartilham a ideia de que a imaginação leva à intuição do divino, mas com abordagens distintas e enquanto Wordsworth transita do concreto para o abstrato, Wollstonecraft mantém uma forte ligação com a sensação e com o corpo, equilibrando detalhes sensoriais para expressar sua visão da natureza e da imortalidade. Para Péter, Mary, portanto, antecipa a maneira como o romantismo se desenvolve, trazendo uma perspectiva única sobre a imaginação. Devine (1997), também aponta que *On Poetry* de Wollstonecraft, antecipa o Romantismo ao explorar a imaginação como uma faculdade que permite ao ser humano captar o Divino na natureza. Para ela, o poeta, ao combinar “pensamento profundo” e “forte sentimento”, possui uma imaginação intensa, essencial para a criação poética. Para o autor, Mary associa a imaginação à naturalidade, espontaneidade e à percepção do mundo divino, ideias que se alinham com a teoria romântica da poesia, como exemplificado em Wordsworth e Coleridge.

COMPREENDENDO O POEMA ON POETRY, AND OUR RELISH FOR THE BEAUTIES OF NATURE

Sobre o poema *On Poetry, and Our Relish for the Beauties of Nature*, publicado na *Monthly Magazine* em abril de 1797. Gordon (2020), aponta para uma falta de resposta excepcional dos leitores, muito embora o artigo tenha sido a mais clara declaração, por parte de Mary, dos novos princípios literários e estéticos do Romantismo. O ensaio começa com uma breve reflexão de Mary sobre as paisagens naturais e a falta de interesse das pessoas em vivenciar esses espaços, admirando e refletindo sobre o ambiente ao seu redor, a partir daí ela começa a dissertar sobre o que ela entende por poesia.

Having frequently had occasion to make the same observation, I was led to endeavour, in one of my solitary rambles, to trace the cause, and likewise to enquire why the poetry written in the infancy of society, is most natural: which, strictly speaking (for natural is a very indefinite expression) is merely to say, that it is

the transcript of immediate sensations, in all their native wildness and simplicity, when fancy, awakened by the sight of interesting objects, was most actively at work. At such moments, sensibility quickly furnishes similes, and the sublimated spirits combine images, which rising spontaneously, it is not necessary coldly to ransack the understanding or memory, till the laborious efforts of judgment exclude present sensations, and damp the fire of enthusiasm (Wollstonecraft, 1797).¹⁴

Este trecho do ensaio defende que a poesia mais genuína surge nas primeiras fases da sociedade, quando as emoções e a imaginação são espontâneas e não mediadas pela razão. Mary destaca que, nesse estágio, a criatividade e a sensibilidade são mais intensas, e as imagens poéticas surgem facilmente, sem a necessidade de um raciocínio frio ou análise intelectual. A respeito dessa ideia apresentada por Mary, Jane Hodson (2000) enfatiza que em outras palavras, a poesia primitiva é escrita a partir da natureza e dos sentimentos que ela inspira diretamente, enquanto a poesia posterior é inspirada apenas por outra poesia. Para a autora, a frase de Wollstonecraft, “transcript of immediate sensations”¹⁵, é particularmente interessante visto que pode ser visto como uma antecipação do prefácio de *Lyrical Ballads* de 1800, onde Wordsworth escreve que “all good poetry is the spontaneous overflow of powerful feelings”¹⁶. Desta forma, de acordo com Jane Hodson (2000), tanto Wollstonecraft quanto Wordsworth acreditavam que a boa poesia deveria ser impremeditada e resultar de emoções que surgem naturalmente, sem planejamento ou esforço consciente. Em seguida, Mary destaca a sensibilidade do poeta em despertar nos leitores os mesmos sentimentos que ele próprio vivencia.

The poet, the man of strong feelings, only gives us a picture of his mind when he was actually alone, conversing with himself, and marking the impression which nature made on his own heart. If, during these sacred moments, the idea of some departed friend — some tender recollection, when the soul was most alive to

14 “Tendo frequentemente tido ocasião de fazer a mesma observação, fui levado a tentar, em uma de minhas caminhadas solitárias, traçar a causa e, igualmente, a indagar por que a poesia escrita na infância da sociedade é a mais natural: o que, estritamente falando (pois ‘natural’ é uma expressão muito indefinida), é apenas dizer que é a transcrição das sensações imediatas, em toda a sua selvageria e simplicidade nativas, quando a imaginação, despertada pela visão de objetos interessantes, estava mais ativamente em ação. Em tais momentos, a sensibilidade rapidamente fornece comparações, e os espíritos sublimados combinam imagens, que, surgindo espontaneamente, não é necessário buscar friamente na razão ou na memória, até que os esforços laboriosos do julgamento excluam as sensações presentes e abafem o fogo do entusiasmo” (tradução nossa).

15 “Transcrição de sensações imediatas” (tradução nossa).

16 “Toda boa poesia é o transbordamento espontâneo de sentimentos poderosos” (tradução nossa).

tenderness, intrudes unawares into his mind, the sorrow which it produces is artlessly, but poetically, expressed; and who can avoid sympathizing? (Wollstonecraft, 1797).¹⁷

A seguir Mary reflete sobre as “desigualdades” da poesia, onde para ela a verdadeira poesia deveria vir das emoções naturais e imediatas do poeta, sem a interferência da razão ou do refinamento excessivo. Para a autora, a poesia perderia algo de sua beleza original e espontânea ao ser suavizada ou alterada por reflexões racionais.

Inequalities, of course, are observable in his effusions; and a less vigorous fancy, with more taste, would have produced more elegance and uniformity; but, as passages are softened or expunged during the cooler moments of reflection, the understanding is gratified at the expense of those involuntary sensations, which, like the beautiful tints of an evening sky, are so evanescent, that they melt into new forms before they can be analyzed. For however eloquently we may boast of our reason, man must often be delighted he cannot tell why, or his blunt feelings are not made to relish the beauties which nature, poetry, or any of the imitative arts, afford (Wollstonecraft, 1797).¹⁸

Porém, como é apresentado a seguir, Mary adverte que a sensibilidade excessiva pode levar ao desequilíbrio, levando o indivíduo a preferir os tumultos da paixão ao invés da tranquilidade das amizades sinceras. Para ela, a razão deve moderar a sensibilidade para garantir um equilíbrio saudável.

[...] the same sensibility, or quickness of senses, which makes a man relish the charms of nature, when sensation rather than reason, imparts delight, frequently makes a libertine of him, by leading him to prefer the tumult of love, to the calm pleasures of affectionate friendship, in whose sober satisfactions, reason, mixing her tranquilizing convictions, whispers, that content, not happiness, is the reward of virtue in this world (Wollstonecraft, 1797).¹⁹

17 “O poeta, o homem de sentimentos intensos, nos dá apenas uma imagem de sua mente quando estava realmente sozinho, conversando consigo mesmo e registrando a impressão que a natureza causava em seu próprio coração. Se, durante esses momentos sagrados, a ideia de algum amigo já falecido — alguma recordação afetuosa, quando a alma estava mais sensível à ternura — intrusa inesperadamente em sua mente, a tristeza que ela provoca é expressa de forma simples, mas poeticamente; e quem pode evitar simpatizar?” (tradução nossa).

18 “As desigualdades, é claro, são observáveis em suas efusões; e uma fantasia menos vigorosa, mas com mais gosto, teria produzido mais elegância e uniformidade; mas, à medida que os trechos são suavizados ou eliminados durante os momentos mais frios de reflexão, o entendimento é gratificado à custa daquelas sensações involuntárias, que, como as belas tonalidades de um céu ao entardecer, são tão efêmeras que se derretem em novas formas antes que possam ser analisadas. Pois, por mais eloquentemente que possamos nos gabar da nossa razão, o homem frequentemente deve se deleitar com algo que não sabe explicar, ou então seus sentimentos insensíveis não serão capazes de apreciar as belezas que a natureza, a poesia ou qualquer uma das artes imitativas oferece” (tradução nossa).

19 “[...] a mesma sensibilidade, ou agilidade dos sentidos, que faz um homem saborear os encantos da natureza, quando a sensação, mais do que a razão, proporciona prazer, frequentemente o torna um libertino, levando-o

Assim, é possível perceber uma certa similaridade entre o ensaio de Wollstonecraft e o prefácio de Wordsworth, ambos valorizando a sensibilidade do poeta e a autenticidade das emoções como fundamentais para a arte e a experiência humana, além de rejeitarem a artificialidade e a intelectualização excessiva da poesia, preferindo uma abordagem mais direta e emocional. No entanto, surge uma questão relevante: por que Mary Wollstonecraft é frequentemente omitida ao se tratar do pensamento romântico? Por que esses poetas, que provavelmente leram suas obras e discutiram suas ideias em círculos intelectuais, nunca a mencionaram?

A OMISSÃO DE *ON POETRY* À LUZ DA EPISTEMOLOGIA FEMINISTA

Para abordar a questão da mulher, especialmente no contexto de Mary Wollstonecraft, recorreremos à Epistemologia Feminista como suporte teórico. Os estudos feministas têm como objetivo central questionar os paradigmas estabelecidos pelas ciências e as definições tradicionais e objetivas da sociedade, e é dentro dessa perspectiva que podemos analisar a contribuição de Wollstonecraft. A partir dessa base teórica, podemos refletir sobre como as mulheres, historicamente marginalizadas, são representadas como agentes de mudança e portadoras de conhecimento, uma abordagem fundamental para a análise da produção literária e intelectual feminista. Nesse sentido, a construção de uma produção teórica que se alinha à prática política feminista é essencial pois, durante séculos, a história das mulheres foi sistematicamente apagada ou negligenciada. A Epistemologia Feminista, ao desafiar essas exclusões, nos oferece uma lente para redirecionar essa narrativa e reconhecer a importância do trabalho intelectual das mulheres, como exemplificado por Wollstonecraft em *On Poetry*.

Gerda Lerner (2022) enfatiza que, durante séculos, as mulheres lutaram pelo direito à expressão e à criatividade, enfrentando restrições que negavam seus talentos. Algumas se adaptaram ou desafiaram essas limitações, enquanto outras buscaram sua autolegitimação na confiança em sua própria criatividade, empoderando-se como escritoras e pensadoras. Segundo a autora, as ideias misóginas, inicialmente promovidas pelo Estado e pelas instituições clericais para manter a

a preferir o tumulto do amor aos prazeres calmos da amizade afetuosa, nos quais, nas suas satisfações sóbrias, a razão, misturando suas convicções tranquilizadoras, sussurra que o contentamento, e não a felicidade, é a recompensa da virtude neste mundo” (tradução nossa).

ordem social, tornaram-se crenças profundamente enraizadas sobre a inferioridade das mulheres. Essas ideias, que afirmavam que as mulheres eram emocionalmente mais volúveis e menos racionais que os homens, tiveram um impacto devastador na percepção de si mesmas e na capacidade de reivindicar autoridade e autenticidade. Nesse contexto, Tedeshi (2016), observa que a história sempre foi um espaço de legitimação e domínio, onde o controle sobre a palavra escrita que esteve, em grande parte, nas mãos de homens letrados — como escritores, cronistas e historiadores —, resultou em um uso e abuso do poder simbólico para narrar, relatar e atribuir significados a certos aspectos da realidade. Esses relatos, frequentemente, tinham como objetivo glorificar triunfos e feitos heroicos, com intenções de afirmar superioridade e demonstrar poder.

Ainda de acordo com Tedeshi (2016), durante séculos, as mulheres foram privadas da autonomia e da subjetividade necessárias para a criação, em grande parte, devido à manipulação e ao controle da palavra escrita que estavam nas mãos de uma minoria masculina. Para o autor, esse controle garantiu a construção do poder patriarcal, estabelecendo uma memória histórica que se tornou implacável, rígida e controladora do conhecimento, onde esse patriarcado não apenas consolidou a supremacia masculina, mas também confinou as mulheres à marginalização intelectual, vedando-lhes o livre exercício de narrar e escrever suas próprias histórias. Tedeshi (2016), enfatiza que em grande parte, esse processo de ocultamento da produção feminina na história literária e historiográfica impôs uma política de invisibilidade que tem consequências até hoje.

CONCLUSÃO

A omissão de *On Poetry* de Mary Wollstonecraft pode ser entendida como uma forma de controle da palavra escrita e exclusão das mulheres do domínio intelectual. Como destacado e discutido por Shurbutt (1982), Devine (1997), Hodson (2000), Gordon (2020) e Péter (2023), o ensaio de Wollstonecraft apresenta uma reflexão semelhante àquela de Wordsworth e Coleridge sobre a relação entre poesia e a condição humana, ressaltando a importância da imaginação e da razão no processo criativo. No entanto, como foi apresentado no decorrer do capítulo, esse ensaio foi ignorado e negligenciado pelos círculos intelectuais dominados por homens, onde o patriarcado, ao moldar a história e o imaginário

social, se recusou a reconhecer a contribuição de Wollstonecraft. Desta forma, destacamos que como outras escritoras, ela enfrentou o ocultamento de sua obra, o que revela não apenas a marginalização das mulheres, mas também o poder epistêmico exercido pelo patriarcado, que determinava o que era considerado conhecimento legítimo e quem podia produzi-lo. Como Lerner (2022) aponta, ao longo da história, as mulheres foram desacreditadas em seus talentos criativos, um reflexo das ideias misóginas que as viam como emocionalmente volúveis e intelectualmente inferiores. Essas crenças, reforçadas por séculos, pelas instituições patriarcais, não só restringiram o acesso das mulheres ao campo literário, mas também marginalizaram suas obras e vozes, silenciando e invisibilizando suas valiosas contribuições intelectuais.

REFERÊNCIAS

FORTE:

WOLLSTONECRAFT, Mary. **On Poetry, and Our Relish for the Beauties of Nature**. The Monthly Magazine, 3, 1797.

BIBLIOGRAFIA

BAUMER, A. Franklin. **O Pensamento Europeu Moderno: Séculos XIX e XX**. Tradução de Maria Manuela Alberty. Ed. 2. Lisboa: Edições 70, 1990.

BOWRA, Cecil Maurice. **The Romantic Imagination**. Oxford: The Oxford University, 1949.

BURGESS, Antony. **A literatura Inglesa**. São Paulo: Ática, 1996.

CARVALHO, André Alves de. **O Clássico em Goethe e Schiller**. Rapsódia, n. 11, p. 155-171, 2017.

DEVINE, Harriet Jump. **“A kind of witchcraft”: Mary Wollstonecraft and the poetic imagination**. Women’s Writing, v. 4, n. 2, p. 235-245, 1997.

DONADA, Jaqueline Bohn. **“Spontaneous overflow of powerful feelings”**: Romantic imagery in Mary Shelley’s *Frankenstein*. Dissertação de mestrado, UFRGS, 204 p., 2006.

ENGELL, James. **The creative imagination: Enlightenment to romanticism**. Harvard University Press, 1981.

FALCON, Francisco J. C. **Iluminismo**. São Paulo: Editora Ática, 1994, p. 37.

GORDON, Charlotte. **Mulheres Extraordinárias: As criadoras e a criatura**. Tradução de Giovanna Louise Libralon – Rio de Janeiro: Darkside Books, 2020.

- GUINSBURG, Jacó. **O romantismo**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978.
- HELEN, Maria Williams. The Poetry Foundation, 2024. Disponível em: <https://www.poetryfoundation.org/poets/helen-maria-williams>. Acesso em: 04, dez. 2024.
- HODSON, Jane. **Can a statue breathe?** The Linguistic (un) coupling of Godwin and Wollstonecraft. *Romanticism on the Net*, n. 18, 2000.
- LERNER, Gerda. **A criação da consciência feminista**. São Paulo: Cultrix, 2022.
- MELLOR, Anne K. **Romanticism and gender**. Routledge, 2013.
- MCGANN, Jerome J. **The poetics of sensibility: A revolution in literary style**. Oxford University Press, 1998.
- PÉTER, Ágnes. **Who is at the helm?** Mary Wollstonecraft's contribution to the romantic construct of the imagination. *Neohelicon*, v. 50, n. 2, p. 613-634, 2023.
- SEYMOUR, Miranda. **Mary Shelley**. London, John Murray, 2000.
- SHURBUTT, Sylvia Bailey. **Mary Wollstonecraft: An Eighteenth-Century Romantic**. The Kentucky Review: Vol. 3: No. 3, Article 5., 1982.
- TEDESCHI, Losandro Antonio. **Os desafios da escrita feminina na história das mulheres**. *Ráido*, v. 10, n. 21, p. 153-164, 2016.
- TODD, Janet; REES-MOGG, Emma. **The Works of Mary Wollstonecraft**. London: William Pickering, 1989.
- VARNER, Paul. **Historical dictionary of romanticism in literature**. Rowman & Littlefield, 2014.
- VILLATORE, Fernando. **Romantismo e modernismo: Da personalização à despersonalização do sujeito poético**. *Caletrosópio*, v. 7, n. 1, p. 80-97, 2019.
- WORDSWORTH, William; COLERIDGE, Samuel Taylor. **Lyrical ballads, with a few other poems**. 1. ed. London: J. & A. Arch, 1798.
- WOODCOCK, George. **William Godwin: A biographical study**. New York: Black Rose Books, 1989.

TRABALHO E GÊNERO: ORGANIZAÇÃO DAS TRABALHADORAS JUNTO AO MOVIMENTO ANARQUISTA NO RIO GRANDE DO SUL (1889-1920)

NICOLE ANGÉLICA SCHNEIDER

Iniciamos na industrialização do Brasil, a qual transformou o trabalho artesão para o trabalho operário, de forma lenta e contínua. Nas indústrias onde o maquinário era introduzido, o ritmo de trabalho era tocado pela ferramenta mecanizada, o controle sobre a produção massiva das matérias primas em produtos e sobre o operariado era coordenado com maior força (Aravanis, 2010, p. 152-153). Os trabalhadores eram compostos por brasileiros nativos, ex-escravizados, imigrantes europeus, homens, mulheres, crianças, brancos e negros. E a situação desses operários, com carga de trabalho extensa, baixo pagamento e condições subumanas, provocou o início de reclamações e insatisfações, que logo se transformaram em revoltas. Prontamente, iniciou-se a organização em sindicatos e associações, a fim de traçarem reivindicações perante as injustiças que compunham suas relações de trabalho e o sentimento de revolta da classe trabalhadora.

Para fins da proposta aqui, se faz necessário destacar o grupo dos imigrantes em específico, que chegam ao Brasil através da proposta governamental de clarear e disciplinar os centros urbanos, além de ser uma rota de fuga para famílias que se posicionavam contra o intenso avanço do fascismo nos países europeus. Eles trouxeram nas bagagens algumas experiências de luta de classes em curso no velho mundo, vinculadas às ideias socialistas, assim, viam nesses espaços a oportunidade de organizar os trabalhadores para a transformação geral da sociedade capitalista industrial, incentivando a luta operária por direitos, ao mesmo tempo em que, através da imprensa operária, divulgava as ideias anarquistas, libertárias, antiestadistas, antimilitaristas e anticlericais.

Apesar de não aderirem às diversas ideologias socialistas, os sindicatos revolucionários¹, implementados no Brasil, foram fortemente influenciados pelas ideias e ações anarquistas em todo território brasileiro onde a classe operária se organizou (Oliveira, 2009).

Também como grupo de destaque estão as mulheres, que no início do século XX estavam compondo as fábricas, e conseqüentemente, muitas delas atuando nos sindicatos e organizações de trabalhadores. O historiador Claudio Batalha (2006) destaca que o campo da História do Trabalho tem recebido diversas contribuições no século XXI, rompendo com a perspectiva de trabalhador operário. Com os debates sobre trabalhos informais, rurais, urbanos e os trabalhos da escravidão e pós-abolição, novos recortes estão sendo integrados ao conceito de classe, fundamental para o campo, como gênero, raça² e etnia. Este capítulo é fruto de uma pesquisa que se coloca como contribuidora desta nova abordagem histórica sobre o Mundo do Trabalho, adicionando a perspectiva da Relação de Gênero. O movimento anarquista no Brasil e, principalmente, no Rio Grande do Sul, foi atrelado ao movimento do Sindicalismo Revolucionário, ligado à classe trabalhadora da crescente indústria brasileira. Desta forma, compreender a intensidade da participação de mulheres, identificando-as como trabalhadoras, nos meios de reivindicação do trabalho e de revolução socialista contribui para essa nova abordagem mencionada pelo historiador Claudio Batalha.

DIVISÃO SEXUAL DO TRABALHO NA VIDA DAS OPERÁRIAS

Para a perspectiva histórica relacionando trabalho e gênero, lança-se mão sobre a abordagem da divisão sexual do trabalho. Esta divisão da forma de trabalho é antiga e prevalece ao longo do andar histórico. Na sociedade primitiva, quando o trabalho doméstico era comum a todos do grupo e as relações aconteciam sem normas familiares, o laço materno era o que unia os grupos em parentescos. Com o excedente da produção de mercadorias do que

1 Sindicalismo Revolucionário é uma vertente do movimento operário francês, que surge na Confederação Geral do Trabalho (1906). Seu objetivo é unir correntes políticas diferentes em pró do movimento operário, como sindicato sem uma ideologia prioritária. Estratégias: ação direta, sem negociações, neutralidade política, anti-hierárquica, antissistencialista e grevista. (Batalha, 2000, p. 29).

2 O recorte de raça não será aplicado aqui, pois diante das fontes usadas na pesquisa, não foi possível estabelecer características físicas das envolvidas.

era necessário para a subsistência, o lado paterno, responsável pela produção de ferramentas, foi tornando-se mais importante. O controle sobre as relações sexuais, antes não colocado como questão principal, começara a ser necessário para garantir os filhos legítimos e detentores da herança provinda das trocas e negociações do pai. Com a desvalorização dos trabalhos que não produzissem excedente e as alianças forçadas entre homens e mulheres em relacionamentos monogâmicos, as mulheres foram perdendo espaço na sociedade pública (Engels, 2012, p. 60).

Esta divisão sexual do trabalho e importância da relação familiar com o surgimento da propriedade desencadeou nas relações de poder que encontramos no período abordado. A manutenção desses atributos para homens e mulheres estava calçada no trabalho como fundamento das relações sociais de gênero, pois é através da divisão sexual do trabalho que se estabelece as noções de função social e identitária para homens e mulheres. Assim, se estabeleceu a prioridade dos homens às atividades produtivas, enquanto às mulheres a responsabilidade das atividades reprodutivas (Kergoat, 2003, p. 55-56).

Compreendendo como as relações acontecem entre homens e mulheres, relacionado aos trabalhos exercidos e as consequências dele, conclui-se o protagonismo da divisão sexual do trabalho como elemento social construído e baseado numa perspectiva de separação, hierarquização e relação de poder entre os sexos (Kergoat, 2003, p. 58-59).

Baseado nestes atributos, a moral burguesa subjuga a mulher que necessita sair de casa a fim de obter o seu sustento. Seguindo a linha apontada por Margaret Rago (2014, p. 88-89) quanto mais as mulheres saírem da esfera da vida privada e doméstica, mais a sociedade burguesa utiliza as justificativas religiosas para julgá-la pecadora e jogar sobre seu corpo o sentimento de culpa, devido ao abandono das suas funções naturais de mãe e esposa.

E quando olhamos mais de perto essas mulheres, percebemos que elas exercem dois tipos de trabalho, como já observado por Eleanor Marx-Aveling (1896): o primeiro é o da fábrica, onde produz para o sistema um produto a ser comercializado; e o segundo é o de dona de casa, onde faz o papel fundamental de esposa e mãe, garantindo a manutenção e reprodução da classe trabalhadora. Visto sua origem no início da aplicação capitalista, as mulheres constituem a primeira classe oprimida (Engels, 2012, p. 67).

No setor industrial brasileiro, na década de 1910, as mulheres e meninas chegaram a ser 70% da mão de obra em São Paulo, nos setores de fiação e tecelagem. Elas ocupavam cargos também nos setores de vestuário e alimentícios. A presença delas nesses setores era devido a ideia difundida que as mulheres são mais delicadas e submissas, tendo a paciência e o cuidado que essas produções exigiam, sendo considerados trabalhos femininos (Matos; Borelli, 2018, p. 128).

Nos patamares governamentais da Primeira República, diante das lutas pelo direito ao sufrágio universal, essa moralidade era um grande obstáculo, manifestada nas declarações do deputado Muniz Freire: “[...] segundo o qual o voto feminino conferia um ‘desvio do espírito feminil’ e, caso aprovado, seria o ‘decreto da dissolução da família brasileira’” (Fraccaro, 2018, p. 170). Desta forma, o espaço das mulheres na vida política constitucional brasileira era encarado como uma ameaça ao padrão de família estabelecido no Brasil.

Diante do cenário descrito, desfavorecedor para as mulheres na vida pública, tanto para a classe trabalhadora como para as mulheres que visavam o espaço político, elas perseveraram. As mulheres da classe trabalhadora existiam e iam se fazendo enquanto classe e se construindo enquanto seres políticos, ao mesmo tempo em que iam compondo sindicatos e associações, participando de greves e dialogando com outras trabalhadoras. Constituindo assim, o fazer em classe social, teorizado por Edward Thompson (1987, p. 11), o qual afirma: “[...] classe é uma relação, não uma coisa [...]”. Ao que estas mulheres vão vivendo suas vidas, se relacionando e se entendendo como uma classe com ideais e reivindicações, elas se tornam uma fagulha do que foi o movimento operário enquanto um movimento de classes sociais no Rio Grande do Sul no período da Primeira República.

DOS DESAFIOS À SUA ORGANIZAÇÃO

No mundo fabril, as mulheres representavam, nas cidades de Rio Grande/RS e Pelotas/RS no Censo de 1920, um terço dos operários, muitas delas exercendo trabalhos manuais principalmente em tecelagens, setores de vestuário e toucador, entretanto a presença delas nas entidades trabalhistas era reduzida. No movimento sindical foram dois sindicatos que eram formados praticamente por mulheres, composto por tecelãs, e um deles teve curta existência (Loner, 1999, p. 76).

A predominância do masculino como identidade do operariado gaúcho pode estar atrelada justamente ao protagonismo dado aos trabalhadores nas frentes grevistas e associativas, devido à muitas ações violentas, boicotes e enfrentamentos com os brigadianos, o que destoava do imaginário social do feminino (Bilhão, 2005, p. 108). Em muitos pontos, incentivar e atribuir atividades sindicais às mulheres poderia contribuir para o enfraquecimento do núcleo familiar, o qual para qualquer que fosse o princípio, burguês ou anarquista, era fundamental para atingir os objetivos (Bilhão, 2005, p. 119).

De acordo com Flávia Biroli (2016), a determinante desta divisão política, na qual os homens são os principais em espaços sociais, públicos e políticos, está diretamente relacionada com a forma como o trabalho doméstico está dividido. Mesmo ocupando um cargo político, as responsabilidades do lar permanecem sendo exigidos e pressionados sobre as mulheres, uma carga não compartilhada com os homens (Biroli, 2016, p. 742-743). Ou seja, a participação política das mulheres está condicionada pelo baixo rendimento salarial, o qual não lhe proporciona a independência financeira, e dupla jornada de trabalho, que pode ser vista como múltipla, considerando todas as atividades realizadas no espaço público e privado (Saffioti, 1981, p. 32).

Nos congressos operários, haviam pautas que estabeleciam melhorias para as cargas de trabalhos femininos. Na I Conferência Internacional do Trabalho, ocorrido em 1919, o tema sobre a redução dos trabalhos externos das mulheres foi abordado, a argumentação para tal reivindicação era o trabalho no espaço doméstico do qual elas eram responsáveis, como de limpeza e de mãe (Fraccaro, 2018, p. 118). A partir deste debate levantado no Congresso Internacional percebemos que o ingresso das mulheres no mercado de trabalho não simbolizou uma transformação automática de atributos e papéis masculinos e femininos, mas sim “[...] numa divisão sexual de atributos, habilidades e do trabalho” (Daniel, 2011, p. 330). E isto se expandiu na categoria política da classe.

Mesmo no movimento operário anarquista, onde há pretensões revolucionárias, a participação e até a inclusão das mulheres na luta e no pós-luta se apresentam restritas. O movimento reservava o espaço doméstico para as mulheres, defendendo sua educação, para que, com seus poderes de persuasão, livrassem os seus maridos, filhos, irmãos da tentação do conformismo e colocá-los diante da luta contra o capital que os explorava (Aravanis, 1999).

Sobre esta convergência dos discursos, Silvia Petersen (Petersen *apud* Silva, 1998, p. 127) esboçou em um artigo publicado entre 1986/87, no qual afirma que a luta anarquista estava pela libertação dos trabalhadores das mãos do capitalismo. A dominação sexual dos homens sobre as mulheres não foi uma pauta assumida pelos movimentos de trabalhadores. A historiadora comenta que as constatações destas normas morais são a junção do que os revolucionários gostariam que as mulheres fossem com o que os burgueses temem que elas sejam. Perceptivas tais que não visam a participação pública delas, restringindo-as às paredes de seus lares.

Nos jornais operários, dirigidos e realizados dentro das condições do movimento sindicalista e anarquista encontramos muitos artigos debatendo a posição das mulheres como a base familiar anarquista e burguesa, estabelecendo relações entre os sexos masculino e feminino. Porém é perceptível a importância da educação feminina, assim como um ensino livre para o movimento. Promoções do ensino e teatro, bastante difundidos nas cidades gaúchas, percebemos uma participação de mulheres e uma propaganda que engloba elas, homens e crianças (Barros, 1979, p. 95).

As mulheres para o movimento anarquista consistem na figura feminina frágil, desamparada, vítima do capitalismo e do clero, materna e angelical, em contraponto com a deusa todo-poderosa, o próprio símbolo da anarquia, representando a força da mudança, de uma sociedade livre (Rago, 2014, p. 93). Neste sentido, não podemos descartar a particularidade no movimento gaúcho: a influência do positivismo, a qual permitia visualizar a “superioridade espiritual” dos homens, colocando as mulheres nas funções de manutenção do lar, maternidade e instrução dos filhos. Tudo isso em nome da melhora moral da humanidade (Bilhão, 2008, p. 5).

Buscando seguir o raciocínio do movimento, a educação era libertadora, sendo assim, as mulheres com suas características naturais, teriam acesso à essa educação, e através dela, teriam o poder de emancipar os outros trabalhadores, de cuidar dos filhos e homens e mantê-los no caminho da revolução. Os pontos femininos “naturais” estariam de pleno acordo com os objetivos que o movimento colocava sobre o papel a ser executado por elas. Com o conhecimento libertário, as mulheres teriam a nobre missão de educar todos para a liberdade, e isso as tornava fortes, talvez por isso das representações, do corpo feminino ser a própria anarquia.

Todavia, temos exemplos de mulheres que não queriam apenas o espaço da educação para si, mas faziam questão da participação delas nas reivindicações sindicais, enquanto trabalhadoras. Contra as opressões do espaço de trabalho fabril e o controle sobre seus corpos, lutar foi a forma que muitas mulheres da classe operária encontraram para sobreviver aos seus cotidianos. Diante disso, obras e pesquisas já encontraram mulheres articulando ao lado dos homens nos movimentos operários, por melhores condições de trabalho, redução de jornada de trabalho, melhores remunerações e revolução social.

Margareth Rago (2014, p. 97-100) documenta manifestações de mulheres pela cidade de São Paulo, onde elas agiram de forma autônoma provocando grandes greves e chegando a dar prejuízos às empresas com seus boicotes e greves. Entre as matérias nos jornais da época, encontramos Matilde Magrassi, que escrevia convocando as companheiras trabalhadoras a ingressarem no movimento contra a exploração capitalista. Matilde é um dos nomes do movimento anarquista de São Paulo no início do século XX, quem “[...] afirmava que as mulheres deveriam lutar contra seus verdadeiros inimigos (capitalismo, Igreja e Estado) [unindo-se] de maneira livre, segundo a organização autogerida defendida pelos anarquistas” (Mendes, 2010, p. 209).

Em São Paulo, na região da Rua da Mooca, a família de **Maria Antonia Soares** era uma referência para a organização operária e anarquista. Ali ficava sua residência, a qual “[...] era um ponto de encontro educativo (Universidade Popular Racionalista) e sindical (União dos Sapateiros) [...]” (Grigolin; Silvério, 2021, p. 15). A imagem de Maria Antônia de braços estendidos diante de uma plateia majoritariamente masculina, divulgada pela revista *Cigarra*, em maio de 1915, é uma representação da presença anarquista “[...] trazendo sua palavra ao espaço público” (Grigolin; Silvério, 2021, p. 21-22).

Em assunto de jornal, localizamos em 1923, o número único do *O Nosso Jornal*, editado pelo Grupo pela Emancipação Feminina, do qual **Elvira Boni** fazia parte. Elvira formou o grupo junto com as colegas costureiras da União das Costureiras, Chapeleiras e Classes Anexas em 1919, na sede da União dos Alfaiares do Rio de Janeiro. A união foi organizada aos moldes libertários anarquistas, sem presidenta, apenas secretária, tesoureiras e bibliotecária. De acordo com Elvira, teriam 40 mulheres na primeira reunião e três meses depois estavam envolvidas na organização da greve que conquistou as 8 horas de trabalho (Mendes,

2018, p. 181). Elvira além de costureira, organizadora, defensora da educação feminina e emancipação do proletariado, estava envolvida com a dramaturgia, encenando diversas peças teatrais, através das quais todas as ideias anarquistas eram propagadas aos operários.

AS ANARQUISTAS E TRABALHADORAS NO RIO GRANDE DO SUL

No Rio Grande do Sul também é possível destacar alguns nomes e grupos de mulheres na luta anarquista e libertária. As principais fontes onde localizamos seus vestígios estão em jornais operários e de circulação livre, como *A Defesa*, *A Dor Humana*, *A Luta*, *A Voz do Operário*, *A Voz do Trabalhador*, *Nosso Verbo*, *O Sindicalista*, *A Voz do Povo*, *O Confessado*, *O Operário*, *O Proletário*, *A Federação*, *Correio do Povo*, *Jornal do Brasil/RJ*, além de outros em menor número. As fontes referem-se a cidades de Porto Alegre, Pelotas, Rio Grande e Bagé, prioritariamente, cobrindo o período histórico de 1885 a 1934. Realizado o recorte por atividades, segue alguns nomes que estavam envolvidas na organização sindical e anarquista no Estado.

Na 6ª edição do *O Sindicalista*, de Porto Alegre/RS, consta o comunicado de fundação do **Grupo Libertário Feminino**, constituído a partir de associadas do Sindicato dos Alfaiates, Costureiras e Anexos. Tanto a convocação para as reuniões do Sindicato como do então Grupo Libertário Feminino eram anunciados no jornal *Correio do Povo*, jornal que a princípio não mantinha ligação direta com o proletariado. Nas convocatórias e informativos do sindicato, a diferenciação dos ofícios por gênero pode ser percebida: “Companheiros alfaiates e companheiras costureiras!”³.

Dois nomes principais aparecem vinculados a este grupo: **Alzira Werkauzer e Cantalice Silva**. A organização destas mulheres é representada como sindicalista. Nos anúncios o local das reuniões e correspondências chama atenção, por ser a residência de Alzira Werkauzer. Na falta de um lugar apropriado para realizar as reuniões, até mesmo uma forma de separar as pautas referentes ao Sindicato dos Alfaiates, Costureiras e Anexos das do Grupo Libertário Feminino, Alzira cede sua casa para os encontros.

³ Movimento Associativo: Sindicato dos operários alfaiates, costureiras e anexos. *O Sindicalista*, Porto Alegre, p. 3, out., 1925.

Quando Cantalice e Alzira se fizeram presentes no III Congresso Operário do Rio Grande do Sul, a notícia é encarada como representação tanto sindical pelas categorias como pelo Grupo em representação das mulheres proletárias.

Costureira, **Alzira Werkauser** foi ativa no movimento operário da capital do Estado. De acordo com Edgar Rodrigues (1994, p. 20), “Foi a primeira mulher operária a participar de um Congresso no Sul”. Além de participar, ela compôs a mesa dirigente, acompanhada apenas por uma outra mulher no evento.

Após ser chamada por Orlando Martins, colega sindicalista e anarquista, para presidir a 8ª sessão do III Congresso Operário do Rio Grande do Sul, Alzira realizou um discurso onde apontou a falta da presença de mulheres nos movimentos associativos e sindicalistas e chamando atenção para a causa das companheiras. Sua moção:

[...] Na minha condição de mulher, e, tendo de falar-vos, a respeito da situação das mulheres proletárias em geral, devo dizer-lhes que faço na certeza de deixar muito a desejar sobre o assunto. Não são só e simplesmente os fatos recolhidos dos livros de estudos, senão nos dá própria experiência. Nos seus aspectos gerais, como operária, tenho oportunidade de observar, vivendo essa vida de mulher produtora. [...] porquanto a mulher proletária está duplamente explorada na sua condição de mulher e de operária. [...] o salário médio que a mulher percebe atualmente é de 4\$000 diários. A maioria tem que manter os filhos, mães e irmãs e a si próprias; a carestia de vida, as dificuldades, as lutas e as péssimas condições de alimentação, em geral, são quase impossíveis de suportar! É por isso que as vemos magras e abatidas, sem ânimo para lutar em favor de sua própria existência. [...] jornada de trabalho é de 8 horas e mais, por ainda há casas em que se trabalham 14 e 16 horas, [...] após tão fatigante trabalho em troca de um mísero salário, têm necessidade de fazer seus serviços domésticos. Como já disse, a maioria é composta por mães de família, necessitando sustentar os seus e ampará-los contra as misérias da vida. Portanto, não nos devemos admirar da sua falta de coragem, ou do aparente desinteresse de nossas companheiras que, nem ao menos têm tempo necessário para pensar na sua péssima situação e organizem-se, unam-se, para conquistar melhorias de vida. Por isto, urge que os companheiros que estão organizados prestem especial atenção a estas irmãs abatidas e exploradas, tratando de levanta-las, animá-las e trazê-las à organização, cumprindo assim um dever de solidariedade para com suas companheiras. Sabemos que a mulher é considerada como ser inferior e fraco, devido a uma certa influência religiosa, que faz com que ela por si mesma se considere sem o direito de lutar em favor de suas reivindicações. Vemos, em todas as indústrias, o braço da mulher explorado miseravelmente como produtor de mão-de-obra barata pelos capitalistas, e compreende-

mos que ninguém, senão elas mesmas, podem e devem lutar para o seu próprio bem-estar. Mas há necessidade de incitá-las e animá-las para que se defendam contra a tirania dos exploradores. Esta responsabilidade recai justamente sobre as organizações operárias. [...] Portanto, proponho: 1º - Que a “Federação Operária”, bem como todos os Sindicatos a ela aderentes e, especialmente aqueles que em sua classe tenham como camaradas as mulheres oficinas, devem dedicar especial atenção para organizá-las. 2º - Que nos periódicos como em boletins, palestras e conferências, devem-se dedicar, especialmente, a levantar o espírito da mulher proletária⁴.

A moção de Alzira defende a emancipação das mulheres operárias. Ela fez um apelo para que a situação das mulheres não seja esquecida pelo congresso e por qualquer que seja o debate, a voz delas devem ser levadas adiante e incluídas no processo de emancipação da classe, pois elas a compõem. Aponta ainda para não apenas migalhas, mas uma inclusão verdadeira, encaminhando solicitações sobre a necessidade de organizar as mulheres e a inclusão delas nas convocatórias operárias.

Cantalice Silva Greco foi convicta das ideias anarquistas, operária e costureira. Junto ao esposo Francisco Grecco instalaram em sua casa um Centro de Estudos Sociais em Porto Alegre, até um ataca dos brigadianos, quando foi preciso transferir o espaço para outra residência. Assim como a Família Soares, em São Paulo, Alzira e Cantalice fizeram de suas residências o ponto de encontro das suas associações, transformando suas casas em espaços sociais, tornando a vida privada e pública uma só.

Ainda em Porto Alegre/RS, no bairro Navegantes, temos o movimento de mulheres do **Centro Feminino dos Navegantes**, criado durante a Greve Geral de 1917⁵. Para o comício de deflagração da Greve, cerca de 70 mulheres, em sua maioria tecelãs, foram participar da manifestação. Além de ter sido uma das entidades criadas durante a Greve, não há muitos registros do Centro, não permitindo precisar o seu período de atuação. Ao mesmo tempo, o fato de existirem revela a importância que para elas tinha de se organizarem enquanto mulheres.

Ao analisar o jornal *O Rebate*, localizados o **Centro Feminino de Estudos Sociais (CFES)** em Pelotas/RS, pelo qual operárias buscam promover a emancipação social feminina, educação e antimilitarismo com viés anarquista. O CFES

4 S/A. 3º Congresso Operario (Continuação). **O Syndicalista**, Porto Alegre, p. 2, 15 nov. 1925.

5 Algumas das reivindicações da greve: aumento de salários, redução da jornada de trabalho — 8h para homens e 6h para mulheres —, não admissão de menores de 14 anos e redução dos preços dos itens básicos — alimentos e aluguéis.

consistia na secretária e tesoureira **Amélia Gomes**, além da citação das companheiras **Lali Costa** e **Victoria Costa**. Promoviam palestras e debates por convidados e acontecimentos sociais ocorridos em seus cotidianos, sob o viés libertário e anarquista (Silva, 1998, p. 193).

Amélia Gomes durante uma reunião de operários da região de Pelotas e Rio Grande que estavam participando no movimento das greves de 1917, proclamou um discurso para cerca de 2 mil pessoas, mexendo com a imagem que desejavam construir das mulheres, trazendo questionamentos sobre como o movimento tratava as mulheres que são suas companheiras na emancipação da classe (Silva, 1998, p. 155).

O CFES apareceu novamente no Congresso de Paz⁶ em 1915, promovido na sede da Confederação Operária Brasileira, no Rio de Janeiro/RJ. No *Jornal do Brasil*, ao divulgar o nome dos representantes das associações que participam do Congresso, o nome **Elisa de Oliveira**⁷ aparece como representante do CFES. Também localizamos comunicações entre o CFES com o Maria Antonia Soares, anarquista de São Paulo/SP (Silva, 1996, p. 162). O objetivo do Centro não era ramificar a luta em dois sexos, mas propor um espaço de propaganda para aproximar as mulheres das questões sociais. Ao mesmo tempo, esse ato apresenta o quanto essas mulheres queriam se envolver no movimento operário, em pró das suas próprias pautas enquanto trabalhadoras.

Nas edições do *O Syndicalista* do ano de 1925, encontramos a participação de **Alayde L. Campos**. Os textos são assinados como de São Gabriel/RS, mas são publicados nas edições de Porto Alegre/RS. Em seus textos há crítica sobre o que a sociedade espera das mulheres e do feminino. Alayde aponta que o papel das mulheres são situações de escravização tanto pelos seus pais como depois pelos seus maridos.

[...] Desde os primeiros anos que tenho podido analisar alguma coisa do que se passa e tenho visto que o sexo feminino é verdadeiramente escravizado. Nós, as mulheres, somos escravas dos nossos papéis enquanto moças e, pior ainda, das modas e quando donas de casa, segundo me parece, escravas dos nossos companheiros. Mas

6 O Congresso de Paz foi um evento promovido pelos operários a fim de debater como iriam agir, enfrentar e resistir à Primeira Guerra Mundial, que até aquele momento era a Grande Guerra marcou com tragédias e massacres o início do século XX (Luca; Cotrim, 2018, p. 10).

7 Congresso de Paz: As representações, as moções, os discursos. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, p. 6, 15 set. 1915.

eu, como já tenho feito algumas investigações, jamais quereei um senhor para me governar, me oprimir, pôr-me um rosário às mãos, mandar a igreja e pôr-me uma cadeia ao pensamento. Quero ser e viver livre na terra como o pássaro na livre floresta. Quero viver não como escrava, mas sim como uma parte integral da humanidade, investigando a ciência e a verdade, passando horas inteiras nas bibliotecas de estudos sociais: quero ouvir as conferências feitas por verdadeiros literatos; quero sondar as belezas do grande banquete intelectual e tomar parte no engrandecimento da arte, para que eu não seja uma eterna ignorante enfileira no exército dos retardatários do progresso. Pois, eu sou uma revoltada contra qualquer pessoa que afirme a inferioridade da mulher, porque como mulher me julgo capaz e apta para tomar parte em todos os ramos de atividade humana. Sou mulher e não um objeto de luxo⁸.

Em outro texto, fica evidente o papel importante que o anarquismo tinha na vida de Alayde, ao mesmo tempo, ela aponta a dominação e desigualdade das mulheres na sociedade, tornando-se evidente sua imponência e dedicação ao ideal anarquista e a libertação de todos da dominação e tirania que assola mulheres e proletários.

Diante da pouca referência nas fontes sobre suas vidas, quem eram e quais foram as aplicações das suas lutas, nos deparamos com a ausência de mulheres nos espaços editoriais dos jornais, o grande percentual de alfabetizados entre os trabalhadores e o próprio interesse e tempo para tal. Mas também, com a forte moralização e opressão vinda do Estado, e também dos colegas trabalhadores, a ausência de informações sobre sua organização e onde se encontravam era fundamental para sua própria invisibilidade e segurança, podendo muitas vezes não se identificarem de propósito ou usarem pseudônimos.

Sob a autoria de **Rosa**, por exemplo, encontramos um texto. Outras fontes que pudessem ajudar a identificar quem foi Rosa não foram localizadas. Pode se tratar de um pseudônimo ou de uma operária que realizou apenas sua única contribuição. O seu texto, breve, traz o mesmo teor dos outros, incitando os trabalhadores a se organizarem contra as forças patronais. Questionando sobre o desaparecimento da espécie arbórea pinheiros, coloca os seus aniquiladores como uma classe parasita, que não vendo utilidade nas árvores, as cortam. O texto assinado por Rosa traz uma outra fase que a luta operária deveria se aproximar, que é a luta contra a exploração natural.

Temos também outros textos focados em pautas anarquistas e sindicalistas, assinadas por apenas "**Uma costureira**", de Alegrete/RS. Textos cheios de refe-

⁸ Cf.: CAMPOS, Alayde L. Minha Rebelião. **O Sindicalista**, Porto Alegre, p. 1, 31 out. 1925.

rentes anticlericais e antiestáticas, fazendo referência a importância do 1º de Maio para a libertação dos trabalhadores, focado na organização dos mesmos, fazendo comentários sobre o movimento anarquista internacional, destaca a importância do anarquismo na sua vida:

[...] nossos companheiros tanto do Brasil com universalmente, têm sido martirizado desumanamente, sendo obrigados a perecerem tragicamente sem sequer dar ouvido as suas justas aspirações, assim como outros que são deportados ou encarcerados, somente por haver-se entregado por inteiro aos braços da Anarquia, mas ainda não será suficiente para matar a sede de ódio dos bárbaros sustentadores do regime burguês, ainda procurarão outras vítimas inocentes acusadas de crimes não cometidos para converter em cinzas suas carnes com o intuito de matar ideias do pensamento livre como fizeram um sem fim de homens como por exemplo Galileu. G. Bruno F. Ferrer e outros, e querem hoje repetir a repugnante obra com as pessoas de Sacco, Vanzetti, Ascaso Durutti e Jover, pois eu sou uma pobre mulher sem culto intelectual, mas não posso me conter silenciosa ante tantas injustiças por quanto toca me o coração as palavras dos companheiros em prol da revolução social, e não vacilo em enviar vos o meu primeiro artigo, desejando pôr-me a vosso lado e lutar como vos lutais amando mais a Anarquia que a própria vida.⁹

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Ao ler os registros de seus discursos ou os textos que estavam nos jornais sob suas autorias, é possível visualizar que as mulheres trabalhadoras tinham a compreensão do quanto a divisão sexual do trabalho afetava suas vidas, tanto nas dificuldades econômicas e sociais, quanto no seu espaço para sindicalizar. Ao mesmo tempo, também é possível perceber o quanto a organização operária, em movimento sindicalista e anarquista, era fundamental para elas. Seus textos estão acompanhados de ideias de libertação do operariado das mãos dos patrões e a emancipação do capital.

Também percebemos em discursos com de Alzira diante da III Conferência Operária do Rio Grande do Sul, que não estavam apenas comprometidas com a classe trabalhadora, mas também percebiam o distanciamento das companheiras e a necessidade de integrá-las. Apesar de curto, o discurso de Alzira demonstra

⁹ Uma Costureira. Os anarchistas no movimento operário. **O Syndicalista**, Porto Alegre, p. 2, fev. 1927.

uma consciência da dificuldade que as mulheres, em específico, enfrentavam, o que afetava sua participação de forma ativa das associações e transformações de fato, devido a divisão do trabalho entre mulheres e homens.

Diante da pouca presença de mulheres, ausência de pautas específicas a elas e discursos que as mantinham no espaço do lar, ditando comportamentos e controle moral, torna o espaço do sindicato e das associações de trabalhadores muito masculinizado e apático. A criação de espaços como o Centro Feminino ou Grupo Libertário Feminino representa que as mulheres queriam se organizar enquanto classe, falar sobre elas, com elas, visando um espaço amigável onde elas teriam voz, e não estariam competindo pelo espaço de fala com homens.

O fato inevitável dessas mulheres frequentarem o espaço público, diante da necessidade do próprio sistema capitalista, é também uma forma de resistir ao próprio sistema econômico. Frequentando as ruas, trabalhando, participando de encontros e congressos sindicalistas e reuniões de cunho político, as mulheres traziam seus corpos para serem vistos, resistindo ao controle intencionado pelos poderes externos.

Nos vestígios que deixaram essas mulheres já destacavam a importância de se trabalhar o gênero nas relações dos movimentos sociais, mesmo sem usar esses termos, e também da necessidade da presença das mulheres nos espaços de poder para poderem debater e lutar de forma mais pragmática a melhora das suas vidas e atendimento de suas pautas.

Trazendo essas discussões sobre o gênero nas divisões anarquistas gaúchas, não buscamos apontar defeitos, críticas atuais e anacrônicas ao movimento passado. É necessário perceber estas disparidades nas lutas anteriores, trazendo ao holofote mulheres que estiveram por trás de muitas cortinas, a fim de inspirar as novas trabalhadoras do mundo atual.

REFERÊNCIAS

FONTES:

CAMPOS, Alayde L. Minha Rebeldia. **O Sindicalista**, Porto Alegre, p. 1, 31 out. 1925.

CAMPOS, Alayde L. Proletários! **O Sindicalista**, Porto Alegre, p. 1, 15 nov. 1925.

- ROSA. Os Pinheiros. **O Syndicalista**, Porto Alegre, p. 3, 15 jul. 1926.
- S/A. 3º Congresso Operário (Continuação). **O Syndicalista**, Porto Alegre, p. 2, 15 nov. 1925.
- S/A. A sessão de encerramento do Congresso. **O Syndicalista**, Porto Alegre, p. 1, out. 1925.
- S/A. Congresso de Paz: As representações, as moções, os discursos. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, p. 6, 15 set. 1915.
- S/A. **Correio do Povo**, Porto Alegre/RS, p. 2, 7 agosto 1917.
- S/A. Grupo Libertário Feminino. **O Syndicalista**, Porto Alegre, p. 4, out. 1925.
- S/A. Movimento Associativo. **O Syndicalista**, Porto Alegre, p. 3, 31 out. 1925.
- S/A. Movimento Associativo: Sindicato dos operários alfaiates, costureiras e anexos. **O Syndicalista**, Porto Alegre, p. 3, out., 1925.
- S/A. Movimento Operário. **Correio do Povo**, Porto Alegre, p. 5, 11 jun. 1925.
- SOARES, Maria Antonia. Carta aberta. **A Luta**, Pelotas, p. 2-3, 31 maio 1916.
- UMA COSTUREIRA. 1º de Maio. **O Syndicalista**, Porto Alegre, p. 4, 01 maio 1927.
- UMA COSTUREIRA. Os anarquistas no movimento operário. **O Syndicalista**, Porto Alegre, p. 2, fev. 1927.

BIBLIOGRAFIA:

- ARAVANIS, Evangelia. Apresentando um Banco de Dados: imprensa anarquista, homens e mulheres na cidade de Porto Alegre (1908-1930). **Textura**, p. 29 – 36, 1999.
- ARAVANIS, Evangelia. A industrialização no Rio Grande do Sul nas primeiras décadas da República: a organização da produção e as condições do trabalho (1889-1920). **Revista Mundos do Trabalho**, v. 2, n. 3, p. 148 – 180, jan/jul, 2010.
- BARROS, Mônica Siqueira Leite de. **As mulheres trabalhadoras e o anarquismo no Brasil**. Campinas/SP: Dissertação de Mestrado – UNICAMP, 1979.
- BATALHA, Claudio Henrique. **O movimento operário na Primeira República**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- BATALHA, Claudio Henrique. Os desafios atuais da história do trabalho. **Anos 90**, v. 13, p. 87 – 104, jan/dez, 2006.
- BILHÃO, Isabel Aparecida. Entre bombas de dinamite e ramalhetes de flores: interfaces da identidades operária e de gênero na Porto Alegre na virada para o século XX. **Métis: história & cultura**, v. 4, n. 7, p. 107-132, jan./jun., 2005.
- BILHÃO, Isabel Aparecida. Mulheres Operárias na Porto Alegre na virada do século XIX para o XX. **Anais eletrônicos do IX Encontro Estadual de História da Associação Nacional de História/Rio Grande do Sul**, 2008.

BIROLI, Flávia. Divisão Sexual do Trabalho e Democracia. **Dados - Revista de Ciências Sociais**, v. 59, n. 3, p. 719 – 754, 2016.

DANIEL, Camila. O trabalho e a questão de gênero: a participação de mulheres na dinâmica do trabalho. **O Social em Questão**, v. 25/26, p. 323-344, 2011.

ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. São Paulo: Lafonte, 2012.

FRACCARO, Glaucia. **Os direitos das mulheres: feminismo e trabalho no Brasil (1917-1937)** (1 ed.). Rio de Janeiro: FGV Editora, 2018.

GRIGOLIN, Fernanda; SILVÉRIO, Beatriz. A vida além da escrita: Maria A. Soares entre estadias e vicissitudes. In: GRIGOLIN, Fernanda; SILVÉRIO, Beatriz; LUDMILA, Alice et. al.. **Unidas nos lancemos na luta: o legado anarquista de Maria A. Soares**. São Paulo: Tenda de Livros, 2021, p. 13-33

KERGOAT, Danièle. Divisão sexual do trabalho e relações sociais de sexo. In: EMÍLIO, Marli; TEIXEIRA, Marilane; NOBRE, Miriam; GODINHO, Tatau (org.). **Cidadania Ativa para as Mulheres: Desafios para as Políticas Públicas**. São Paulo: Coordenadoria Especial da Mulher, 2003, p. 55-64.

LONER, Beatriz Ana. **Classe Operária: Mobilização e organização em Pelotas 1888-1937**. Porto Alegre/RS: Tese de Doutorado - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1999.

LUCA, Tania Regina de; COTRIM, Renata Aparecida. O Congresso em Prol da Paz no Rio de Janeiro (1915). **Historiae**, v. 9, n. 1, p. 09-26, 2018.

MARX-AVELING, Eleanor. **The Proletarian in the Home**. 1896.

MATOS, Maria Izilda; BORELLI, Andrea. Espaço Feminino no Mercado Produtivo. PINSKY, Carla Bassalexi; PEDRO, Joana Maria. **Nova História das Mulheres no Brasil**. (1 ed.). São Paulo: Contexto, 2018, p. 126 – 147.

MENDES, Samanta Colhado. **As mulheres anarquistas na cidade de São Paulo: 1889-1930**. Franca/SP: Dissertação de Mestrado – UNESP, 2010.

MENDES, Samanta Colhado. Anarquismo e feminismo: as mulheres libertárias no Brasil (1900 – 1930). In: SANTOS, Kauan Willian dos; SILVA, Rafael Viana da. **História do Anarquismo e do Sindicalismo de Intenção Revolucionária no Brasil**. Curitiba: Editora Prismas, 2018, p. 173-192.

OLIVEIRA, Tiago Bernardon. **Anarquismo, sindicalismo e revolução no Brasil (1906-1936)**. Niterói: Tese de Doutorado - Universidade Federal Fluminense, 2009.

PETERSEN, Silvia Regina Ferraz. A mulher na imprensa operária gaúcha do século XIX. **Revista de História**, Porto Alegre, IFCH da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, v. 1, 1986.

RAGO, Margareth. **Do Cabaré ao Lar: a utopia da cidade disciplinar Brasil (1890-1937)**. (4 ed.). São Paulo: Paz e Terra, 2014.

RODRIGUES, Edgar. **Os Companheiros**. Rio de Janeiro: VJR Editores Associados, 1994.

SAFFIOTI, Heleieth. **Do Artesanal ao Industrial**: A Exploração da Mulher. São Paulo: Hucitec, 1981.

SILVA, Maria Amélia Gonçalves de. Rompendo o Silêncio: A participação feminina no Movimento Operário do Rio Grande-Pelotas (1890-1920). **Estudos Ibero-Americanos**, v. XXII, n. 2, p. 157-175, dez. 1996.

SILVA, Maria Amélia Gonçalves de. **Rompendo o silêncio**: a participação feminina no movimento operário de Pelotas e em Rio Grande, 1890-1920. Porto Alegre/RS: Dissertação de Mestrado - PUCRS, 1998.

THOMPSON, Edward. Prefácio. In: THOMPSON, Edward. **A Formação da Classe Operária**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, v. 1, 1987.

A MULHER É UMA DEGENERADA (1924) DE MARIA LACERDA DE MOURA: UMA LEITURA PELA HISTÓRIA INTELECTUAL

GABRIELA SCHWENGBER

Visamos, neste capítulo, analisar a publicação do livro *A Mulher é uma Degenerada* por Maria Lacerda de Moura em 1924, pelas lentes do campo da História Intelectual. Detendo-nos, assim, à intertextualidade — alguns autores e obras que Maria referenciou no seu texto e, principalmente, o lançamento da obra enquanto uma resposta intencional à alguns contextos linguísticos e de ideais a que ela teve acesso, portanto, enquanto um ato de fala.

Desta forma, além de nos determos à questões teóricas, também nos voltamos brevemente para a trajetória de Maria Lacerda de Moura, os discursos médicos-científicos do fim do século XIX e início do XX, preocupados com a “degenerescência das gerações futuras” e, por fim, à análise de *A Mulher é uma Degenerada* publicada por Maria em 1924. Faz-se relevante mencionar que não pretendemos esgotar o assunto em algumas páginas, mas sim, apresentar uma breve análise da produção de Maria Lacerda de Moura pelas lentes e aspectos teóricos-metodológicos da História Intelectual, o que constitui parte de nossa pesquisa de Doutorado em desenvolvimento.

ALGUNS APONTAMENTOS TEÓRICOS

A História Intelectual é um campo historiográfico que possibilita a análise de conceitos, relacionando-os aos seus contextos linguísticos em seus recortes temporais, voltando-se para aspectos como as intencionalidades das(os) autoras(es) na produção de obras, intertextualidade, redes de relação e, até mesmo, para a recepção destes escritos. O campo da História Intelectual, assim como o restante da historiografia, também foi (e por vezes ainda é) marcado pela exclusão de alguns sujeitos. Desta forma, ainda percebemos uma defasagem nas produções

que entendam gênero enquanto uma categoria de análise, como já nos indicou Joan Scott (1995), incluindo neste panorama, o silenciamento de mulheres intelectuais. Tal aspecto é abordado pela pesquisadora Hilda Smith em *Women Intellectuals and Intellectual History: Their paradigmatic separation* (2007), no qual aponta que ainda são utilizados paradigmas ditos “universais”, que resultam na exclusão de gênero e outros marcadores sociais.

Além disso, percebe-se a pesquisa e “uma dependência de instituições que tradicionalmente excluíram as mulheres, e uma negligência do gênero como uma categoria ideológica fundamental que sustenta muitos dos julgamentos sociais dos pensadores do passado”¹ (Smith, 2007, p. 353). Apesar das lacunas historiográficas e outros desafios ao pesquisar a intelectualidade feminina (como a dificuldade de acesso e preservação de fontes, por exemplo), percebe-se que o número de produções com tais enfoques têm aumentado².

Agora, voltando-nos às questões teórico-metodológicas da História Intelectual, utilizamos o contextualismo linguístico, conforme proposto por Quentin Skinner, que compreende textos e palestras enquanto *atos de fala*. Esses, por sua vez, são voluntários e que possuem a intenção de comunicar ou responder contextos, textos e discursos específicos. Para Skinner (2005, p. 169), devemos trabalhar na “recuperação das intenções que estão na base da sua ação. [...] os atos são, por sua vez, textos: contém significados intersubjetivos passíveis de serem interpretados”. Esta intencionalidade presente nos atos de fala foi denominado enquanto *força ilocutória* — inspirada a partir do conceito de *intended illocutionary force*, originalmente desenvolvido por John Langshaw Austin³ — que deve ser entendida enquanto uma força por parte da autora em comunicar algum significado. Logo, uma resposta intencional a determinados textos, discursos e contextos.

Desta forma, ao buscarmos pela compreensão do “que eles[as] queriam dar a entender com aquilo que estavam a afirmar” (Skinner, 2005, p. 117), também precisamos circunscrever a(o) autor(a) em seu recorte temporal e geográfico, compreender quais contextos linguísticos, teóricos e de ideias que

1 Texto original: “a reliance on institutions that have traditionally excluded women, and a neglect of gender as a fundamental ideological category underpinning many of the societal judgments of past thinkers” (Smith, 2007, p. 353, tradução nossa).

2 Os trabalhos de Inês de Torres (2021), Giovana Conceição (2022), Jeane de Melo (2023), Stella Gontijo (2023) e Luana da Silva de Souza (2024), são alguns exemplos.

3 Cf.: AUSTIN, John Langshaw. **How to do things with words**. Martino Fine Books, 2018.

possuía acesso, e por sua vez, suas possibilidades limitadas. A partir destes cuidados é possível evitar grandes anacronismos e atribuir intenções e significados errôneos às produções.

Considerando tais colocações, objetivamos analisar a publicação da obra *A Mulher é uma Degenerada* enquanto uma resposta intencional de Maria Lacerda de Moura à produções e discursos médicos entre o final do século XIX e início do XX, como de Cesare Lombroso e, principalmente, Miguel Bombarda, que publicou *Lições sobre a Epilepsia e as Pseudo Epilepsias* em 1896. Entretanto, antes de adentrarmos na análise dos escritos de Moura, conheceremos um pouco mais de sua trajetória.

MARIA LACERDA DE MOURA: BREVE OLHARES SOBRE SUA TRAJETÓRIA

Maria Lacerda de Moura foi uma professora, intelectual e conferencista brasileira, com produções concentradas nas primeiras três décadas do século XX, detendo-se a uma diversidade de temáticas e transformando seus posicionamentos ao longo do tempo. Ela nasceu em 1887 em Manhuaçu, uma cidade interiorana de Minas Gerais, mas ainda criança se mudou com sua família para a cidade de Barbacena. Lá, sua escolarização se iniciou no externato de feiras do Asilo de Órfãs, e depois, por volta de 1899, foi transferida para a Escola Normal Municipal de Barbacena. Conforme a autobiografia publicada por Maria Lacerda de Moura no periódico *O Combate* em 1929, a transferência de escola aconteceu devido seu pai, “anticlerical, espírita convicto, quando sentiu, talvez, que essa educação teria influência sobre nosso espírito (meu e de minha irmã, mais moça que eu), tirou-nos do colégio” (Moura, 1929, p. 3 *apud* Leite, 2005, p. 37). Aqui, já podemos observar uma perspectiva anticlerical na sua família, um posicionamento que Maria manteve ao longo da sua vida.

Ao concluir os estudos na Escola Normal Municipal de Barbacena, em que se formou professora, Maria casou com Carlos Ferreira de Moura. Juntos, o casal adotou Jair e Carminda, um sobrinho e uma criança órfã, e não tiveram filhos biológicos. Inclusive, o fato de não ter gerado crianças é mencionado em *A Mulher é uma Degenerada* (1924), pois Miguel Bombarda⁴, ao abordar os mo-

⁴ Miguel Augusto Bombarda (1851-1910) foi, além de médico, cientista e político republicano. Compôs organizações como a Sociedade Portuguesa de Ciências Naturais e a Academia Real das Ciências Médicas.

tivos da degenerescência social, culpabilizava as mulheres e a educação feminina como ponto determinante para o aumento da esterilidade. Assim, Maria (1924, p. 24) escreve: “de fato e infelizmente não tenho filhos, mas minha mãe que não estudou teve apenas duas filhas”, contra argumentando que a educação não era o fator decisivo, pois suas colegas da Escola Normal, com a mesma formação que ela possuía, “estão por aí abarrotadas de filhos [...]”. Ao falar sobre questões de sua vida privada, visando exemplificar a incoerência da proposição de Bombarda, ela ainda expressa seu desconforto, “toda essa desinteressante exposição tem por fim provar que não foi a instrução primária, o diploma de normalista, que me fez estéril, está claro” (Moura, 1924, p. 24).

FIGURA 1- Retrato de Maria Lacerda de Moura [s. d.]



Fonte: Leite, 1984, p. 117.

Retrocedendo no recorte temporal brevemente, por volta do ano de 1908, Maria Lacerda de Moura já atuava enquanto educadora e participou da *Liga Contra o Analfabetismo* e a *Campanha Barbacenense de Alfabetização*. Iniciativas preocupadas em pensar e educar para a construção da Nação brasileira, ou seja,

com ideias nacionalistas — que se modificaram na sua trajetória intelectual. Esses foram os primeiros movimentos de Maria para iniciar a publicação de seus textos autorais em Barbacena e outras cidades, conforme defendido pela pesquisadora Miriam Leite (1984).

Já na década de 1920, Moura se mudou para São Paulo e começou a participar dos movimentos femininos e feministas (Leite, 1984). É quando compôs, ao lado de nomes feministas como o de Bertha Lutz⁵, a *Liga para a Emancipação Intelectual da Mulher* e a *Federação Brasileira pelo Progresso Feminino*. No entanto, sua participação nessas organizações sufragistas se encerrou pouco tempo depois, apesar de continuar se debruçando sobre as *condições das mulheres* e a necessidade da *emancipação feminina*, conforme escrevia. Ao escrever sobre a *condição das mulheres*, Maria Lacerda de Moura referia-se aos contextos, normas sociais e desigualdades: os espaços que elas podiam ou não acessar, as restrições de direitos, às normas e expectativas impostas. Era um recorte de gênero nas análises sociais e escritos da intelectual.

Durante sua trajetória, Maria Lacerda de Moura também se envolveu com as lutas pela educação, especialmente feminina, além das anticlerical e antifascista. Com tais posicionamentos, ela se aproximou e publicou em periódicos anarquistas, apesar de não participar de nenhuma organização ativamente. Aqui, faz-se importante mencionar que compreendemos o anarquismo enquanto um movimento social, político e até mesmo filosófico, que se estabeleceu com uma maior força social a partir da segunda metade do século XIX, com características heterogêneas e táticas de luta singulares a depender da região analisada. Assim, por volta de 1922, quando estabeleceu maior contato com militantes libertários e através da troca de missivas com Fábio Luz⁶, Maria agradeceu pelas “delicadas expressões e votos pela minha ascensão para a conquista libertária. Não me assustei com a palavra anarchia. O meu coração já sentiu o que seja esse grande ideal” (Schwengber, 2023, p. 116, grifo de Maria Lacerda de Moura).

Maria Lacerda de Moura enquanto militante anarquista se aproximou da vertente individualista e, conforme Míriam Leite (2005, p. 19), refugiou-se em

5 Bertha Maria Júlia Lutz (1894-1976) é considerada uma das principais líderes do movimento pelo voto feminino brasileiro. Foi uma das fundadoras e integrantes da *Liga pela Emancipação Intelectual da Mulher* (1919) e da *Liga pelo Progresso Feminino* (1922). Formou-se em Biologia pela Universidade de Paris e foi secretária do Museu Nacional em 1919, tornando-se a segunda mulher a ocupar um posto no serviço público.

6 Fábio Lopes dos Santos Luz (1864 -1938) foi médico, jornalista e professor baiano. Também era anarquista e no período de troca das missivas, estava preso por motivos não abordados nas correspondências.

dois momentos de sua trajetória: por volta de 1928, em uma comunidade em Guararema, Minas Gerais, “formada por anarquistas individualistas [que] queriam viver de seu trabalho manual e intelectual sem hierarquias, recusando-se a explorar e matar, ao serviço militar e à guerra”, e por volta de 1938 em Barbacena, devido a repressão do Estado Novo. Ao que a historiografia indica até o momento, Maria faleceu em 1945, na cidade do Rio de Janeiro, sem presenciar o término da Segunda Guerra Mundial.

Apesar do nosso interesse em sua trajetória de vida e intelectual, precisamos, agora, compreender o contexto histórico e linguístico que Maria Lacerda de Moura estava vivenciando.

CAMPO DE DISPUTAS: SABERES E DISCURSOS SOBRE A(S) MULHER(ES)

As primeiras décadas do século XX foram marcadas pela intensificação de transformações sociais. Seja aquelas associadas ao processo de urbanização e industrialização da sociedade brasileira, e de um contexto de pós-abolição da escravidão recente. Em 1907 e 1917 houveram as greves gerais de trabalhadores(as) em São Paulo e Porto Alegre; em 1922, a criação do Partido Comunista Brasileiro (PCB) e a Semana de Arte Moderna. O movimento feminista sufragista também se intensificou nesse recorte temporal, pautando os direitos políticos das mulheres — como o de votar e ser votadas, além da educação feminina. No cenário político internacional, aconteceram a Primeira Guerra Mundial (1914-1918) e a Revolução Russa (1917). Estes são alguns exemplos da complexidade do contexto histórico e tecido social no qual Maria Lacerda estava inserida.

Entre as temáticas muito debatidas a partir da segunda metade do século XIX e que nos interessa para compreender a publicação de *A Mulher é uma Degenerada*, foi a maior notoriedade que discursos e saberes médico-científicos passaram a ter na Europa e América Latina. Preocupados, entre outras questões, com a higiene e aspectos de “degeneração” da população — através da ótica da sociedade enquanto um corpo, e a necessidade de suprimir aqueles sujeitos que fossem desviantes às normas e que “adoecessem” o corpo social, percebe-se que a questão da higiene não era apenas num sentido biológico, mas ideológico e também moral.

Com a interlocução entre médicos e Estado nacionais, ocorreu uma crescente validação de determinados saberes em detrimento de outros. No caso, dos médico-científicos em relação aos saberes populares e de curandeirismo. Michel Foucault, em suas aulas no *Collège de France* (1999), abordou tal processo:

a introdução de uma medicina que vai ter, agora, a função maior da higiene pública, com organismos de coordenação dos tratamentos médicos, de centralização da informação, de normalização do saber, e que adquire também o aspecto de campanha de aprendizado da higiene e de medicalização da população (p. 290-291).

A partir dessa hierarquização de saberes, estes foram utilizados tanto para disciplinar os indivíduos, quanto para gerir a população. Assim, parte dessa trama discursiva e intervencionista estava voltada à sexualidade⁷, principalmente a feminina: com a crescente moralização da maternidade e sua responsabilização com a infância, enquanto modelo feminino ideal, em contraposição às prostitutas⁸, sua antítese (Rago, 1985, p. 89).

Conforme coloca a pesquisadora Elisabeth Badinter (1890), precisamos compreender que a maternidade e o cuidado com a infância também são construções sociais, que se transformaram profundamente com o tempo. Ao longo dos séculos XVIII e XIX, com as crescentes taxas de mortalidade infantil, passou a ser interesse do Estado a intervenção nesse cenário, devido às preocupações com o futuro da Nação, conforme ressaltado por Solange Moura e Maria de Fátima Araújo (2004, p. 46):

Articulando-se aos interesses econômicos do Estado, um outro discurso proferido por médicos, moralistas, administradores e chefes de polícia reforçava a necessidade de a mulher ocupar-se com os filhos. Tal discurso baseava-se, principalmente, no argumento de que essa seria a forma 'natural' de cuidados com a criança e, por isso, a mais adequada à uma vez que só a mulher era capaz de gestar e parir, seriam, pois, concernentes apenas à 'natureza feminina' a educação e os cuidados com a prole.

7 Entre as contribuições de Michel Foucault, em *História da Sexualidade I — A Vontade de Saber* (1988), compreende que tais discursos e saberes médicos construíram uma ciência da sexualidade a partir de meados do século XVIII, responsável por delimitar verdades sobre a mesma.

8 Na ótica dos discursos médicos e criminológicos, as meretrizes possuíam enquanto características “a preguiça, a aversão ao trabalho e a perseguição desenfreada do prazer. A prostituta é aquela que, ao contrário da mulher honesta e pura, vive em função da satisfação de seus desejos libidinosos e devassos” (Rago, 1985, p. 89). Nesse contexto, a prostituição era percebida como um fator de degeneração física e moral.

A construção discursiva e a disseminação de novas práticas referentes à maternidade, construíram uma “aliança privilegiada” com as mães, que então, passaram a ser a figura central nas relações familiares e de cuidado (Badinter, 1980; Rago, 1985) — o que também influenciou na construção de um novo modelo de feminilidade, de uma mulher “frágil e soberana, abnegada e vigilante, [...] a esposa-mãe-dona-de-casa, afetiva mas assexuada” (Rago, 1985, p. 62).

Margareth Rago em *Do Cabaré ao Lar* (1985), aprofundou-se no processo brasileiro e observou como as campanhas para o aleitamento materno foram fatores importantes, em contraposição à uma amamentação mercenária, muito provavelmente herança de uma história escravista do país. Além disso, a pesquisadora menciona o aumento do número de Teses das faculdades de Medicina no Rio de Janeiro e Bahia, que abordaram o tópico da maternidade enquanto uma atribuição natural feminina. Essas produções intelectuais vão ao encontro do porquê analisamos *A Mulher é uma Degenerada* (1924) de Maria Lacerda de Moura: afinal, a obra é publicada enquanto uma resposta à *A Epilepsia e as Pseudo Epilepsias*⁹ (1896) de Miguel Bombarda, médico português.

A PUBLICAÇÃO DE A MULHER É UMA DEGENERADA

Ao apresentar *A mulher é uma Degenerada* (1924), Maria já explica que apenas reuniu suas reflexões pois “como não tenho a autoridade do cientista senão as minhas leituras e as observações de cada dia — preciso apoiar-me nos cientistas” (Moura, 1924, p. 17), realizando uma crítica - que podemos observar no restante da sua escrita — à autoridade inquestionável atribuídas à eles, especialmente num contexto de debates referentes aos direitos e possíveis “limitações naturais e inatas” femininas. Ela ainda continua: “Não roubo: não faço como aqueles que não citam porquanto copiam... Não sigo o exemplo numeroso dos tais cientistas que nos dão como se fossem de primeira mão — teses muitíssimo nossas conhecidas. Reinvidico os meus direitos: o que é meu — é muito meu” (Moura, 1924, p. 17). Acreditamos que neste trecho, ela se referia à falta de referência aos trabalhos intelectuais femininos e, decorrente disso, demanda pelo reconhecimento de suas produções.

⁹ Até o presente momento, infelizmente, não tivemos acesso ao texto original para aprofundarmos nossa análise.

Lacerda faz referência a uma das sentenças de Bombarda, que definia as mulheres desta maneira, enquanto degeneradas. E no decorrer de suas páginas, ela traz diversos excertos do texto do médico para elaborar suas críticas. Como no exemplo a seguir, em que Bombarda “considera ‘ridículo’ qualquer esforço ‘em prol da independência da mulher e da sua elevação até homem’” (Moura, 1924, p. 19), seguido por mais um trecho escrito por ele, em que argumenta que “o mal não seria grande, diz ele, se apenas se tratasse de algumas dezenas de degeneradas mais carregadas, que assim esterilizadas, inutilizariam um elemento de degenerescência da espécie” (Moura, 1924, p. 19). Bombarda, ao não apoiar o movimento das mulheres sufragistas, preferia que elas estivessem em menor número e estéreis, reforçando a ideia de que assim, as mães não passariam essas “mazelas” para as próximas gerações. Aqui, pode-se perceber como o tópico da “degenerescência” da população estava relacionado aos julgamentos morais do médico.

Este ponto é explorado por Maria na sua escrita, como no trecho abaixo:

Bombarda fala tanto em degenerescência, mas, quem se degenera ou quem mais degenera [...]: a meia dúzia de feministas moderníssimas (isso é cousa de outro dia) ou os milhões de homens que usam e abusam do álcool, da morfina, da cocaína, do ópio, e de vícios inconfessáveis? (Moura, 1924, p. 22).

Percebe-se que ela tenciona justamente essas balizas morais, em que existe uma tentativa de culpabilizar as mulheres e sua luta por direitos políticos, por problemas sociais, mesmo sendo algo temporalmente recente. Principalmente, se comparado a outros aspectos sociais, como o uso de drogas por parte dos homens e, até mesmo, de infecções como de sífilis — que não foram pontuados como fatores que degenerariam a sociedade: “E a sífilis? Não foi inventada pelo feminismo nem nos tempos modernos das reivindicações femininas e [são] inúmeros cérebros masculinos por ela atacados” (Moura, 1924, p. 23).

De qualquer forma, para o médico Bombarda a verdadeira força degeneradora estava nas mulheres. Primeiramente na sua composição biológica, pois não se adequavam ao padrão corporal que considerava correto e universal: aos homens. Elas seriam, nessa perspectiva, apenas “uma variação do único tipo humano legítimo, o tipo varonil” (Moura, 1924, p. 46), algo que, infelizmente, estendeu-se nas ciências. Assim, o único ponto que não estava fadado à decadência seria o óvulo (Moura, 1924, p. 41). Em seguida, outros fatores negativos eram

a educação e direitos femininos, que ocasionariam a esterilidade. Foi por esse motivo que Maria Lacerda contou a sua vivência em relação à esterilidade, que abordamos nas páginas anteriores. Ao compartilhar tais aspectos, procurava ressaltar que a infecundidade não estava relacionada à educação ao trazer exemplos de suas colegas de Escola Normal e irmã. E, além disso, o fato de se ter filhos(as), “não deve, não pode impedir de pensar. Não são cousas incompatíveis” (Moura, 1924, p. 27), portanto, não era um argumento sustentável.

Mas Miguel Bombarda também destacava a inferioridade cerebral da mulher, na qual Maria Lacerda rebateu: “Bombarda fala da ‘falta de vigor cerebral que põe a mulher em nível muito diferente do homem’, e, donde provém a falta de vigor cerebral? Não será dos séculos de escravidão, da falta de educação ou da deseducação a que a submetem?” (Moura, 2024, p. 57). Desta forma, percebemos que em contraposição ao determinismo biológico e sexual da inferioridade intelectual, ela defendia o contexto social enquanto ponto determinante. Nas páginas seguintes, propôs um exemplo: caso colocassem meninos e meninas em uma ilha ou cidade fechada, e houvesse uma convenção social para destinar homens para aprender sobre cuidados domésticos e a serem subordinados, enquanto as mulheres para a intelectualidade, cargos de poder e “mandar”. E questiona: “no fim de algum tempo, o cérebro do homem não se modificaria para inferior?” (Moura, 1924, p. 57, grifos de Maria Lacerda de Moura).

Assim, a professora construiu sua argumentação que a negação da capacidade intelectual das mulheres eram opiniões suspeitas, que correspondiam aos interesses pessoais, pois já estava “provado é que a mulher não tendo precisado do cérebro, teve um órgão que se atrofiou pela inutilidade, e que a atividade intelectual aumenta o poder mental tanto no homem como na mulher” (Moura, 1924, p. 49). Maria defendia que as questões determinantes para a situação que a intelectualidade feminina se encontrava naquele momento era pelo contexto de falta de instrução às mulheres, assim como a redução de suas vidas aos cuidados domésticos e outras futilidades. Decorrente desses fatores, para ela, a mulher “sentiu-se protegida e tornou-se preguiçosa, comodista e, não tendo problemas sérios a resolver, não precisou do cérebro” (Moura, 1924, p. 47), e não o desenvolveu. Aqui, frisamos que esta era a compreensão que Maria possuía no seu recorte temporal, com as possibilidades teóricas e explicativas do mesmo. Afinal, apesar de alguns posicionamentos progressistas, continuava sendo uma mulher do seu tempo.

No decorrer de sua obra, Maria Lacerda Maria cita diversos médicos e intelectuais como forma de reforçar seus argumentos, pois, como ela mesma havia mencionado na abertura do livro, ela, sozinha, não possuía a legitimidade científica de um médico. Assim, ela referencia Felix Le Dantec¹⁰ para defender a equivalência hereditária que homens e mulheres possuíam no embrião, por exemplo. Além de ter solicitado, através de uma missiva, a opinião de Edgard Roquette Pinto¹¹ sobre o debate da superioridade intelectual dos homens. Em sua resposta, ele elencou alguns aspectos importantes para serem levados em consideração, mas frisou que: apesar da diferença comprovada entre os cérebros de homens e mulheres, tal fator não implicava uma superioridade intelectual, mas sim, “inteligências diferentes”: os homens se assemelhavam mais a macacos e as mulheres à um tipo “infantil”. Com o arcabouço teórico e científico disponível no seu contexto, Roquette Pinto considerou os argumentos utilizados por Miguel Bombarda como “um amontoado de frases impressionantes, sem lógica e sem ciência” (Moura, 1924, p. 67), demonstrando seu apoio e dando certa validação aos pensamentos de Maria Lacerda.

Assim, apesar de termos focado apenas na análise de *A Mulher é uma Degenerada* (1924), podemos perceber que os debates sobre a (in)capacidade intelectual das mulheres, sobre os potenciais destrutivos do acesso à educação, aos direitos políticos e educação às mulheres, eram debates bem mais abrangentes. Desta forma, Maria publicou a obra na intenção de se posicionar nesse panorama. Ela mesma escreveu no decorrer de seu texto, algo que corrobora com nossa análise: “Eu não discuto com um homem apenas, com o sr. Bombarda, com Lombroso¹² ou com Ferri: protesto contra a opinião anti-feminista de que — a mulher nasceu exclusivamente para ser mãe, para o lar, para brincar com o homem, para divertir-lo. O sr. Bombarda foi o pretexto” (Moura, 1924, p. 62). Assim, reafirma que seu objetivo era refutar e responder a ideias que estavam circulando no período, com o enfoque nos médico-científicos, que buscavam reafirmar e justificar a subordinação social das mulheres.

10 Félix-Alexandre Le Dantec (1869-1917) foi um biólogo francês, também conhecido por seus posicionamentos ateístas.

11 Edgard Roquette-Pinto (1884-1954) foi um médico, antropólogo e educador brasileiro.

12 Cesare Lombroso (1835-1909) foi médico e higienista, responsável pela teoria da hereditariedade do crime.

APONTAMENTOS FINAIS

Ao longo deste capítulo buscamos abordar, ainda que de maneira inicial, aspectos teóricos-metodológicos da História intelectual, alguns pontos da trajetória e intelectualidade de Maria Lacerda de Moura, em enfoque na publicação de *A Mulher é uma Degenerada* (1924). Para assim, demonstrar como esse campo historiográfico pode nos auxiliar na análise de obras, suas(seus) autoras(es) e respectivos contextos históricos e linguísticos, que por sua vez, são complexos.

Percebemos que Maria tenciou a autoridade cega delegada à homens, em especial aqueles ligados às ciências da saúde entre o fim do século XIX e início do XX, sobre temáticas sociais e de direitos políticos. Decorrente do recorte temporal em que estava inserida, ela também teve a preocupação e estratégia em ler e referenciar outros homens intelectuais que se posicionaram de formas diferentes para respaldar que os discursos de sujeitos como Bombarda e Lombroso eram, em sua grande maioria, construídos a partir de moralidade e para a manutenção de certas relações de poder, como nesse caso, entre gêneros.

Assim, conforme Maria Lacerda de Moura apontou, a publicação do livro analisado teve a intenção de responder a esses discursos e ideias que iam além da obra de Miguel Bombarda, mas estavam presentes no tecido social e influenciavam negativamente o avanço de pautas feministas. Seja a educação e direitos políticos femininos, ou o reconhecimento de outras possibilidades para a vida de cada uma dessas “sujeitas” para além da obrigatoriedade da maternidade — como a própria intelectualidade, questão que Maria se debruçava.

REFERÊNCIAS

FONTES:

MOURA, Maria Lacerda de. **A mulher é uma degenerada**. São Paulo, Tenda de Livros, 4ª ed., 2018.

BIBLIOGRAFIA:

BADINTER, Elizabeth. **Um amor conquistado**: O mito do amor materno. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

CONCEIÇÃO, Giovana Xavier da. História Intelectual de Mulheres Negras: um novo “território existencial” historiográfico. **Revista História Hoje**, v. 11, n. 22, 2022, p. 349-365. DOI: <https://doi.org/10.20949/rhbj.v11i22.849>. Acesso em: 15 nov. 2024.

FOUCAULT, Michel. **Em Defesa da Sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). Tradução de Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I** — A Vontade de Saber. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988.

GONTIJO, Stella Ferreira. (Re)pensar a história intelectual e das/os Intelectuais: gênero e decolonialidade em El Corno Emplumado e nos testemunhos coletados por Margaret Randall. In: BARBOSA, Silvana Mota (Org.). **O lugar da mulher**: gênero, agência e trabalho (séculos XVIII, XIX, XX). Juiz de Fora: Editora UFJF/ClioEdel, 2023, p. 214-230.

LEITE, Míriam Lifchitz Moreira. **Maria Lacerda de Moura**: uma feminista utópica. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2005.

LEITE, Míriam Lifchitz Moreira. **Outra face do feminismo**: Maria Lacerda de Moura. São Paulo: Editora Ática, 1984.

LOUSADA, Isabel; LANGUARDIA, Angela. Maria Lacerda de Moura e Ana de Castro Osório: correspondência em trânsitos atlânticos e feministas. **Navegações**, v. 6, n. 1, jan./jun. 2013, p. 99-104. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/navegacoes/article/view/14680/9812>. Acesso em: 15 nov. 2024.

MELO, Jeane Carla Oliveira de. Mulheres letradas entre a História Intelectual e as práticas historiográficas: breves considerações sobre produção feminina e a escrita da história nos oitocentos brasileiro. In: BARBOSA, Silvana Mota (Org.). **O lugar da mulher**: gênero, agência e trabalho (séculos XVIII, XIX, XX). Juiz de Fora: Editora UFJF/ClioEdel, 2023, p. 158-178.

MOURA, Solange Maria Sobottka Rolim de; ARAÚJO, Maria de Fátima. A Maternidade na História e a História dos Cuidados Maternos. **Psicologia, Ciência e Profissão**, v. 24(1), p. 44-55, 2004. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pcp/a/3sCV35wjck8XzbyhMWNhrzG>. Acesso em: 12 jan. 2024.

RAGO, Margareth. **Do Cabaré ao Lar**: A utopia da cidade disciplinar (Brasil 1890-1930). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

SCOTT, Joan. Gênero: Uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**, v. 20(2), jul-dez 1995, p. 71-99.

SCHWENGBER, Gabriela. Maria Lacerda de Moura: Entre associações femininas e individualismo anarquista. In: TAVARES, Daniel Rodrigues. **Brasis na UFSM**: História, Poder e Cultura. Ananindeua, Pará: Editora Cabana, 2023, p. 113-124. Disponível em: <https://www.editoracabana.com/cat%C3%A1logo/brasisaufsm>. Acesso em: 15 nov. 2024.

SKINNER, Quentin. **Visões da Política**: sobre os métodos históricos. DIFEL, 2005.

SMITH, Hilda L. Women Intellectuals and Intellectual History: their paradigmatic separation. **Women's History Review**, v. 16, n. 3, 2007, p. 353-368,. Disponível em: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09612020601022246>. Acesso em: 15 nov. 2024.

SOUZA, Luana da Silva de Souza. O incesto na literatura e na história, uma análise das obras oitocentistas *Mathilda*, de Mary Shelley, e *The Cenci*, de Percy Shelley. **História e Cultura**, v. 13, n. 1, ago. 2024, p. 671-695. DOI: <https://doi.org/10.18223/hiscult.v13i1.4320>. Acesso em: 15 nov. 2024.

TORRES, Inés de. Juana Manso y el tópico de la “emancipación de la mujer”: periodismo, educación y circulación de ideas (Estados Unidos, Brasil, Río de la Plata). In: COSTA, Adriane Vidal; PALTÍ, Elías (Orgs.). **História intelectual e circulação de ideias na América Latina nos séculos XIX e XX**. Belo Horizonte: Fino Traço, 2021, p. 336-368.

MERCADOS SEXUAIS PARALELOS: NARRATIVAS SEGMENTADAS EM TORNO DA PROSTITUIÇÃO EM CAXIAS DO SUL (RS) NA DÉCADA DE 1970 ATRAVÉS DO JORNAL PIONEIRO¹

ANDRÉ LUIZ PAZ

INTRODUÇÃO

Segundo Sandra Jatahy Pesavento (2006, p. 49-50), as representações indicam “presentificações de uma ausência, onde representante e representado guardam entre si relações de aproximação e distanciamento”. Assim, a representação “se caracteriza pela sua ambiguidade, de *ser e não ser* a coisa representada” (grifos da autora), movimento pelo qual produzimos o imaginário, este “sistema de ideias e imagens de representação coletiva” construído para darmos significado às coisas.

Isto implica considerar que “o mundo, tal como o vemos, apropriamos e transformamos é sempre um mundo qualificado, construído socialmente pelo pensamento” (ibidem). A imprensa, enquanto meio de comunicação, desempenha uma função estratégica na formação e disseminação de representações sociais que influenciam o imaginário coletivo. Em vez da simples reprodução, o discurso jornalístico propõe realidades através da seleção e interpretação de eventos, ideias e imagens.

A prática discursiva dos jornais constrói diferentes representações sobre os territórios de uma cidade de acordo com as seleções de acontecimentos a serem narrados e os recursos linguísticos escolhidos para narrar. No presente trabalho, consideramos como a imprensa pode segmentar narrativas de acordo com os espaços urbanos que aborda, reforçando representações sociais específicas através de suas escolhas editoriais. Para tanto, utilizamos como fonte histórica o jornal *Pioneiro* com o objetivo de analisar sua produção discursiva em torno da prostituição em Caxias do Sul nos anos 1970.

¹ O presente capítulo possui relação com a pesquisa em desenvolvimento do Mestrado, em que o periódico *Pioneiro*, constitui-se enquanto fonte.

O município de Caxias do Sul está localizado no Sul do Brasil, na região nordeste do estado do Rio Grande do Sul. A formação da cidade e sua identidade cultural foi marcada pela imigração, especialmente pela chegada de imigrantes italianos a partir de 1875². A consolidação de Caxias do Sul como um importante polo industrial durante o século XX é atribuída à ética de trabalho dessa comunidade, lembrada pela forte presença da Igreja Católica e o entrelaçamento da identidade regional com a religiosidade e a moralidade.

O jornal *Pioneiro* (1948-atualmente) foi fundado em Caxias do Sul a partir da organização de um grupo de políticos pertencentes ao Partido de Representação Popular (PRP), herdeiro da Ação Integralista Brasileira (AIB). E seguia duas ordens de influência, uma ligada ao partido e outra associada à valorização das raízes socioculturais dos imigrantes e descendentes. Sua criação correspondia ao contexto político dos anos 1940, pois os ideais integralistas e a identidade cultural dos imigrantes, suprimidos pela ditadura varguista, puderam ser reorganizados socialmente com o fim do Estado Novo (1937-1945).

De acordo com Giron e Pozenato (2004), em 21 de fevereiro de 1981, o *Pioneiro* iniciou uma nova fase: tornou-se diário e de ordem de influência comunitária. Por diversas razões socioeconômicas e políticas, muitos jornais foram efêmeros na história da imprensa da cidade, sendo o *Pioneiro* um destaque pela sua longevidade. Jimmy Rodrigues (1988) indica que o periódico sobreviveu através da adoção de uma orientação empresarial nos anos 1980, desvinculando-se de qualquer tipo de orientação político-partidária e sendo organizado em uma perspectiva eminentemente comercial, sob a direção de Bernardino Conte.

Desde sua fundação, destinou atenção ao ordenamento do espaço urbano de Caxias, especialmente para a localização da zona dos bordéis que, conforme Aline Karen Matté (2010), estava situada na região central de Caxias. Nesse sentido, o jornal foi responsável por dar continuidade a *Campanha de Saneamento Moral da Cidade*, iniciada nos anos 1930, que buscava a transferência das casas de tolerância para um território afastado. Demonstrando como a higienização do espaço urbano e a segregação socioespacial esteve presente no discurso do periódico desde seus primeiros anos de fundação.

² Esses imigrantes, vindos principalmente das regiões do Vêneto, Trentino e Friuli, foram atraídos para o Brasil pelo governo imperial, que oferecia terras e incentivos para a colonização de “terras devolutas” e incentivava a política de embranquecimento da população, favorecendo a vinda de imigrantes europeus. De acordo com Soraia Sales Dornelles (2011), a atribuição desse papel fundacional, no entanto, obscurece outras influências culturais.

Esse movimento levaria a formação da Zona do Meretrício da cidade em 1955, localizada às margens da BR 116. Conforme Diana Helene Ramos (2015), a constituição de núcleos de prostituição são fortemente influenciados por vetores de segregação espacial baseados na separação do território urbano daqueles grupos considerados “desviantes”, com potencial contagioso em termos morais e biológicos do restante da sociedade “normal”. Dessa maneira, são territorializações “em bairros em ‘transformação’, com terrenos vagos, áreas intersticiais, com atividades obsoletas ou pouco definidas” (p. 177).

Características próximas do contexto de formação da zona de prostituição caxiense na Vila Jardim, um loteamento em “transformação” na década de 1950. Embora, de início, tenha recebido um investimento imobiliário por parte dos proprietários e, em alguma medida, fosse constituída pelo periódico por uma carga simbólica enquanto região “saudável” e/ou “necessária”. Encontrava-se durante a década de 1970 com uma estrutura física precarizada e imagens de representação coletiva depreciativas.

No início dos anos 1970, o meretrício era mencionado pelo periódico em produções sensacionalistas sobre a criminalidade, como, por exemplo, na matéria *Caxias do Sul está entregue aos ladrões*³. Segundo o texto, a cidade estava entregue “à tãda sorte de inimigos da lei e da sociedade” e, além dos ladrões e assaltantes, as meretrizes eram personagens significativas na transgressão das normas sociais urbanas, conforme a descrição:

O problema do meretrício em pleno centro da cidade, também tem sido constantemente abordado pela imprensa local. Também é um problema sem solução. As meretrizes, continuam fazendo seu ‘trottoir’ despudora[damen]te, pelas ruas da cidade, sem o menor respeito às regras elementares da sociabilidade. A polícia de vez em quando recolhe dezenas de mulheres ao presídio. Apenas por 24 horas. Que pode ela fazer além disso?

A criação da Delegacia de Costumes, no começo da década, era indicada como efeito desse “problema”. De acordo com uma matéria que informava os objetivos da instituição, incumbia-se de “cuidar pelos setores de jogos, diversões, meretrício, vadiagem, tóxicos e crimes contra o patrimônio”⁴. Setores dentre os

3 Caxias do Sul está entregue aos ladrões. *Pioneiro*. 12 set. 1970, n. 46, p. 21. Disponível em: O Pioneiro (RS) - 1948 a 2002 - DocReader Web (bn.br).

4 Dionísio cuidará dos nossos costumes. *Pioneiro*. 9 jan. 1971, n. 10, p. 5. Disponível em: O Pioneiro (RS) - 1948 a 2002 - DocReader Web (bn.br).

quais o periódico destacava: “Caxias do sul, finalmente, terá uma Delegacia Policial especializada, para solucionar [...] um dos problemas que se vem fazendo sentir com mais intensidade ultimamente; o da prostituição”.

Neste sentido, as representações sociais do comércio sexual em Caxias do Sul na década de 1970, publicadas no jornal *Pioneiro*, foram construídas com base em duas referências geográficas principais: a Zona do Meretrício e o Centro da cidade. Em ambos os cenários, a prostituição foi associada à desordem, à violência e à criminalidade. No entanto, o periódico utilizou diferentes recursos técnicos e editoriais para tratar de cada um dos territórios. Nesse recorte, a Zona figurou com frequência nas páginas policiais, enquanto o Centro recebeu destaque nas manchetes e matérias de destaque.

Em suma, as manchetes são um recurso editorial transversal para destacar notícias, enquanto a seção policial é um espaço temático focado na criminalidade e segurança pública dentro da estrutura jornalística. A seção policial cumpre a função de vigilância social, enfatiza o sensacionalismo, destacando aspectos dramáticos ou violentos para atrair audiência, associando criminalidade a determinados grupos ou territórios. Um mecanismo que reafirma normas e valores sociais, ao destacar punições e consequências para atos considerados desviantes, reforçando o papel das instituições punitivas.

O contraste na abordagem das regiões urbanas revela uma hierarquia simbólica: o Centro, espaço associado ao comércio, à vida urbana e à classe média, é tematizado em termos de organização social, demandas de cidadania e problemas cotidianos. Isso reflete um valor atribuído a essa área, vista como prioritária ou mais digna de atenção geral, enquanto as “queixas na coluna de reclamações” reforçam a relação entre o cidadão e o jornal como mediador de melhorias para esse espaço. Desse modo, consideremos a segmentação da narrativa acerca do comércio sexual em Caxias do Sul no recorte temporal proposto.

MERCADO TOLERADO EM DECADÊNCIA: O SUBMUNDO CAXIENSE

De acordo com Margareth Rago (1987, p. 92) o modelo de controle da prostituição no Brasil, no final do século XIX, seguiu o sistema regulamentarista criado na França, com o objetivo de “estabelecer uma linha divisória nítida entre a prostituição institucionalizada e tolerada e a clandestina, que deveria ser elimina-

da”. A diferenciação entre esses tipos de prostituição se dava a partir da tolerância daquela confinada em espaços especiais, distante de referências geográficas simbólicas, que permitiam o controle policial e a vigilância sanitária através de registros, visitas e exames regulares.

Entre os meses de agosto e outubro de 1972, o *Pioneiro* publicou uma série de matérias especiais intituladas *Prostituição*. O conteúdo, produzido por Guiomar Chies e dividido em seis volumes, tinha a pretensão de abordar a temática na seção editorial do jornal, pois a prática se fazia “presente naquela comunidade”. De forma geral, o autor defendeu a manutenção da Zona do Meretrício, conforme é expresso em um dos trechos:

Se a prostituição for proibida lá na ‘zona’, ela aparecerá com intensidade, nem sempre imaginada, no centro da cidade. Então, entre ela se estabelecer entre as famílias e se concentrar lá na ‘zona’, o melhor é que ela fique lá. Por isto, embora não seja permitido, todo mundo faz vistas grossas para o problema⁵.

A “vista grossa” fazia referência a manutenção dos serviços, que se dava através de adequações nos alvarás das casas de tolerância, registradas como bares, pensões ou boates, possibilitando a comercialização de bebidas, o aluguel dos quartos e a contratação de atrações e espetáculos. De acordo com as indicações dos textos, a regulação da prática na Vila Jardim era realizada pela Delegacia de Costumes e pelo Posto de Saúde. As instituições estavam encarregadas de registrar as casas e as mulheres, bem como, exigir a realização de exames periódicos. Essa forma de controle, na perspectiva do autor, justificava a tolerância em relação ao núcleo de prostituição, pois o mesmo não poderia ser exercido sobre o comércio sexual realizado nas ruas e casas de tolerâncias clandestinas em diferentes pontos da cidade.

Por mais que a Zona do Meretrício fosse, em alguma medida, amparada pelo discurso higienista do *Pioneiro* ao defender a segregação espacial, gradativamente, as representações da Vila Jardim enquanto “comunidade saudável” foi alterada para aquela da desordem, embora ela fosse considerada, pelo menos até os anos 1970, como um “espaço necessário”. Pesavento (2008) utiliza os conceitos de “cidade maldita” ou “cidade das sombras” para refletir sobre as regiões que se tornam “ameaçadoras”; as piores manifestações do fenômeno urbano conforme um sistema de ideias e imagens de representação coletiva, porém:

⁵ CHIES, Guiomar. Prostituição II. Trezentas mulheres mantêm a “zona” em atividade. *Pioneiro*. 26 ago. 1972, n. 43, p. 4. Disponível em: O Pioneiro (RS) - 1948 a 2002 - DocReader Web (bn.br).

A cidade, contudo, não é maldita e degradada somente em função dos seus espaços arruinados, mas principalmente pelas práticas sociais que abriga e pelos personagens que povoam aqueles lugares. São os desclassificados e contraventores da ordem e da ética burguesa (Pesavento, 2008, p. 34).

Nesse sentido, sem estabelecer uma ordem cronológica, consideremos algumas das qualificações da região feitas pelo jornal em um movimento crescente de publicização das intervenções policiais. A fabricação dessa imagem, primeiramente, se dava pelo contato policial com a imprensa, “uma vez que o livro de ocorrência fica[va] a disposição dos repórteres”⁶. Assim, ao passo que “a tão famigerada zona do meretrício de Caxias do Sul continua[va] dando trabalho à polícia”, gerava “matéria para os órgãos de imprensa”⁷.

Por tanto, ao narrar os eventos, o periódico utilizava expressões simbólicas como, por exemplo, “mais um crime de morte, registrou[-se] no submundo caxiense”⁸ ou “o fato, obviamente, ocorreu na Vila Jardim”⁹. Segundo esse contínuo discurso, a Zona “esta[va] fadada a ser filial do crime”¹⁰, cenário que à transformavam em uma “verdadeira praça de guerra”¹¹ e “um antro de ladrões e assaltantes”¹². Margareth Rago (1991, p. 352) ao tratar da territorialização do comércio sexual considera que:

por toda a máquina que esta instituição promove, trazendo altos lucros ilegalmente, a prostituição está muito próxima do mundo do crime, abrigando marginais de todo o tipo: vagabundos, gíngols, delinquentes, ex-presidiários, alcoólatras e viciados. A violência permeia o cotidiano das meretrizes, manifestando-se tanto em sua reterritorialização perversa, quanto nos códigos internos que regem a vida do meretrício.

6 Médico dormiu e foi roubado. *Pioneiro*. 28 set. 1974, ano XXVI, n. 47, p. 28. Disponível em: O Pioneiro (RS) - 1948 a 2002 - DocReader Web (bn.br).

7 Assalto na Zona do Meretrício. *Pioneiro*. 14 abr. 1979, n. 47, p. 53. Disponível em: O Pioneiro (RS) - 1948 a 2002 - DocReader Web (bn.br).

8 Assassinato na zona do meretrício. *Pioneiro*. 4 set. 1971, n. 44, p. 7.. Disponível em: O Pioneiro (RS) - 1948 a 2002 - DocReader Web (bn.br).

9 Tentativa de homicídio e muitas agressões. *Pioneiro*. 13 fev. 1971, n. 15, p. 14. Disponível em: O Pioneiro (RS) - 1948 a 2002 - DocReader Web (bn.br).

10 Nova modalidade de assalto: pneu furado. *Pioneiro*. 6 mai. 1972, n. 27, p. 4. Disponível em: O Pioneiro (RS) - 1948 a 2002 - DocReader Web (bn.br).

11 Polícia. *Pioneiro*. 26 jan. 1974, n. 12, p. 28. Disponível em: O Pioneiro (RS) - 1948 a 2002 - DocReader Web (bn.br).

12 Dois assaltos na Zona do Meretrício. *Pioneiro*. 13 jul. 1975, n. 68, p. 15. Disponível em: O Pioneiro (RS) - 1948 a 2002 - DocReader Web (bn.br).

De acordo com o periódico, a Vila Jardim era o lugar da “malandragem e palco de vários crimes”¹³, constituindo um tópicico “constante e obrigatório da imprensa” dada a “variada gama de malandros que ali perambula[va]m, vivendo num mundo sórdido e esperando a hora de aplicarem seus golpes”. Para Aparecida Moraes (1996, p. 105-107), a segregação imposta faz parte de uma estratégia social de sustentação da ilegalidade, visto que, “a sociedade e os poderes constituídos julgam e penalizam seus frequentadores e moradores, estabelecendo conexões imediatas entre estes e a indústria do crime organizado que, desta forma, encontra o território ideal para se instalar”. Então, a segregação termina por se constituir “numa estratégia de manutenção da violência” delineando uma série de representações em torno deste espaço.

No final da década de 1970, diante dos discursos que atribuíam à Zona do Meretrício como a materialização do submundo cariense, para o *Pioneiro* restava apenas uma afirmação sobre a situação da Vila Jardim: *um bairro em decadência*.

FIGURA 1 - Matéria sobre a decadência da Vila Jardim



Fonte: *Pioneiro*, 02 jun.1979, n. 61, p. 18.
Disponível em: O Pioneiro (RS) - 1948 a 2002 - DocReader Web (bn.br).

13 Assalto na Zona do Meretrício. *Pioneiro*. 09 jul. 1975, n. 67, p. 28. Disponível em: O Pioneiro (RS) - 1948 a 2002 - DocReader Web (bn.br).

A narrativa sobre a decadência foi desenvolvida através da dimensão simbólica e física da localidade. De acordo com o texto, a Vila Jardim teria sido “um bairro mais respeitado e curioso pela sua principal atividade” e naquele momento se encontrava “mais desmoralizada impossível, ela não apresenta[va] novidades para ninguém”. As fotografias, produzidas a partir do interior e do exterior da vila, ilustram a precariedade das estradas e a estrutura deteriorada das casas, das quais a maioria estava desocupada.

Segundo Gabriela Leite (1992), pioneira no movimento social das prostitutas no Brasil, na ocupação das zonas de prostituição geralmente “as casas estão caindo aos pedaços, e essa falta de manutenção está, invariavelmente, associada à degradação do viver clandestino que é introjetado assim: as prostitutas só podem viver em coisa ruim” (p. 126 *apud* Ramos, 2015, p. 177). Na matéria sobre a decadência da Zona, essa “degradação” é abordada através de breves depoimentos das meretrizes residentes;

A decadência do bairro é visível e uma das meninas justifica a situação comentando: “É a concorrência com as mulheres do centro”. “Aqui só vem colono e caminhoneiro”. “Os bacanas ficam com as da cidade”. Além de alguns bares, que são como casas de secos e molhados, nada mais existe que possa ser chamado de comércio. Há mesmo uma tristeza no ar, mal disfarçada pelos risos forçados das mulheres. É o retrato fiel de um bairro em decadência.

A declaração de “uma das meninas” não menciona quais eram os espaços prostitucionais frequentados pelos clientes endinheirados no centro da cidade, porém sugere um tipo de prática “mais requintada” ocorrendo naquele território. De acordo com o relato, este seria um dos fatores contribuintes para a “decadência” da vila, expressada através do baixo investimento econômico e material, questionado no texto:

É notável a pouca vontade daquelas pessoas em falarem nos problemas do bairro, o que causa uma certa estranheza. É bastante estranho ver-se casas muito boas entregue ao abandono, como que esperando que tudo deixe de existir, ou ao menos dentro de suas atuais funções. Talvez haja uma expectativa mal camuflada, de proprietários de terrenos e casas, de que algum dia, e possível muito breve, o local se torne um aprazível e bem dotado bairro residencial.

Podemos relacionar este trecho final à última fotografia anexada à reportagem, no canto inferior direito da página, na qual se encontra uma residência identificada enquanto “casa de família”, seguida pelo anúncio de uma construtora anexado abaixo. Esse artifício de sinalização representava uma inversão dos papéis usuais das casas, além de indicar o interesse na desintegração da função prostituinte do território, que já se encontrava situado “por entre fábricas”, conforme descrição da matéria. Embora não seja o foco deste trabalho, é importante mencionar que a Zona se manteve em atividade até a década de 1990.

MERCADO CLANDESTINO EM ASCENSÃO: A INVASÃO DAS PROSTITUTAS AO CENTRO DA CIDADE

Se a representação da Zona do Meretrício como território do caos e da desordem foi reafirmada pela frequência e pelo modo em que esta era mencionada na seção policial. No caso do comércio sexual clandestino do Centro, o imaginário deste como território “tomado pelas prostitutas” foi fabricado de maneira menos constante, porém com maior destaque na composição técnica do jornal. Essas produções tinham como objetivo visibilizar a narrativa da “violência sonora” exercida sob a figura abstrata dos “moradores das zonas centrais”.

A partir de 1973, a presença das prostitutas na região central passou a ser associada às boates noturnas, revelando a relação entre estes espaços de diversão e o comércio sexual clandestino. Conforme é expresso em manchete que relata o recolhimento, agenciado pela Delegacia de Costumes após a produção de um abaixo assinado por moradores, de “mais de trinta mulheres que funcionam nas boates centrais de Caxias do Sul, e que estavam nas ruas à procura de fregueses”¹⁴. No mesmo sentido, a nota *Meretrício fora da “zona”*¹⁵ descreve a interdição de “seis mulheres que faziam ‘isca’ nas boates” e levavam os homens para casas de tolerância clandestinas localizadas no centro.

14 Mulheres foram dormir na cadeia. *Pioneiro*, 07 mai. 1973, n. 23, capa. Disponível em: O Pioneiro (RS) - 1948 a 2002 - DocReader Web (bn.gov.br).

15 Meretrício fora da “zona”. *Pioneiro*, 24 mar. 1973, n. 21, p. 4. Disponível em: O Pioneiro (RS) - 1948 a 2002 - DocReader Web (bn.br).

A descrição de “gestos indecorosos”¹⁶ e “cenas escandalosas”¹⁷ gerados pela presença das trabalhadoras sexuais revela que o desconforto dos moradores e do próprio jornal não se restringia a produção de ruídos, mas a visibilidade das prostitutas. Elas personificavam a narrativa da violência visual e sonora, conforme expresso em uma capa de fevereiro de 1974: *Centro de Caxias entregue às prostitutas*¹⁸. De acordo com o texto “cenas de baixa prostituição e barulho incontrollável” vinham “martirizando as famílias do Centro”, apesar de mencionar que o barulho fosse produzido por “gritos, algazarras, carros que arrancam furiosamente alta madrugada, bêbados e drogados”. Segundo Pesavento (2001, p. 45):

Os perigosos, indesejáveis e, por decorrência, representados como excluídos são os que não se enquadram às normas vigentes e que constituem o verdadeiro *outro*. O caso da prostituta é exemplar, pois ameaça a integridade da família e o cerne da pirâmide social. Se a mulher tem sido, por definição, na evolução histórica das sociedades, aquela *alteridade inquietante*, a prostituta vem revelar a fêmea no seu estado puro, quem sabe o perigo escondido que se oculta no âmago de toda mulher, se não for controlado. A prostituta é, no caso, a alteridade perversa que, a partir do feminino sem peias e sem controle, ameaça todo o corpo social. Se os becos são, no caso, os espaços partilhados pelas camadas sociais de mais baixa extração, eles têm o seu potencial de perigo gravitando em torno das *mulheres de má vida*. A prostituta é o epicentro da contravenção e do crime, é a origem de toda desordem. Daí a virulência, talvez, do léxico que sobre ela incide, construindo o perfil do excluído por excelência.

Em maio de 1974, o debate público sobre os lazeres noturnos traria a tona novos personagens, conforme anuncia a manchete: *Boates fecham à meia noite*¹⁹. A partir das conexões apontadas entre as boates e a prostituição, a polícia havia determinado restrições de horários para o funcionamento dos estabelecimentos, medida que desagradou os proprietários das boates. Nesse sentido, o jornal pro-

16 Ruído continua martirizando Caxias. *Pioneiro*, 15 dez. 1973, n. 6, p. 07. Disponível em: O Pioneiro (RS) - 1948 a 2002 - DocReader Web (bn.br).

17 Barulho massacra a cidade. *Pioneiro*, 16 mar. 1974, n. 19, capa. Disponível em: O Pioneiro (RS) - 1948 a 2002 - DocReader Web (bn.gov.br)

18 Centro de Caxias esta entregue as prostitutas. *PIONEIRO*, 09/02/1974, ano XXVI, n. 14, capa. Disponível em: O Pioneiro (RS) - 1948 a 2002 - DocReader Web (bn.br).

19 Boates fecham à meia noite. *Pioneiro*, 11 mai. 1974, n. 27, capa. Disponível em: O Pioneiro (RS) - 1948 a 2002 - DocReader Web (bn.gov.br)

duziu a matéria *Limitação de horário das boates*²⁰, composta por entrevistas do então delegado da Delegacia Regional de Polícia, Bolívar Pedrotti Malgaré, e do advogado representante de proprietários de boates, Adérico Cadorin.

Na entrevista, o delegado explica que a decisão de impor restrições aos horários de funcionamento foi motivada por reclamações constantes de moradores. Quando questionado sobre a reação dos proprietários das boates, Malgaré reconheceu o direito deles defenderem seus interesses. No entanto, a decisão seria irrevogável, uma vez que foi cuidadosamente planejada e estava fundamentada no Decreto número 20.637²¹, de 31 de outubro de 1970. Em contrapartida, Adérico Cadorin defendia os interesses dos proprietários das boates *Rempa, Boca D'Oro, Ton Ton, Tulipa, La Cage e Psargada's*, revelando-os na entrevista:

Pioneiro - Qual a opinião dos proprietários de boates quanto à portaria?
Cadorin - Nós achamos absurda, pois foi tomada sem critérios de observação das suas consequências. Senão vejamos: nenhum turista vem à Caxias apenas para verificar Igrejas ou monumentos. Quando vem para cá os turistas procuram as boates, após a meia noite. Industrialistas, grandes homens de empresas muitas vezes realizam importantes transações após a meia noite. [...] Ainda o fato da boate funcionar até a meia noite poderá levar as mulheres para o 'trottoir', pois que muitas dessas boates possuem pessoas do sexo feminino que ali trabalham. Cada boate umas vinte, e como as boates são cinco, sairão à rua mais de cem mulheres, após a meia noite.

A discussão sobre as boates acabava por colocar a prostituição no centro do debate. Se por um lado, o delegado considerava que o *trottoir* era questão de segurança pública, por outro, a estratégia jurídica das boates utilizava-se das campanhas de higienização, que naquele momento voltavam-se contra, dentre outros estabelecimentos, as próprias boates. Os proprietários não reivindicavam apenas o horário, mas o agenciamento do comércio sexual nos interiores, considerando as prostitutas como trabalhadoras, algo inédito na teia discursiva do periódico, e culpabilizando a polícia pela produção de ruído no exterior dos ambientes.

De modo geral, o jornal buscou demonstrar que a medida de restrição de horários produzia perspectivas antagônicas, desencadeando um debate público em torno da regulação. Porém, o direito à propriedade privada, o capital e os persona-

20 CONTI, José Antonio; MACHADO, José. Limitação de horário das boates. *Pioneiro*, 11 mai. 1974, n. 27, p. 29. Disponível em: O Pioneiro (RS) - 1948 a 2002 - DocReader Web (bn.gov.br).

21 O decreto indicava que os horários de funcionamento poderiam "ser reduzidos pela autoridade competente, no interesse público". Disponível em: Decreto 20637 1970 do Rio Grande do Sul RS (leisestaduais.com.br).

gens envolvidos com o mercado das boates prevaleceram nas decisões dos órgãos reguladores, pois a capa de uma edição de agosto indicava: *Boates reabriram*²². De acordo com as determinações da Secretaria de Segurança, a manutenção do comércio sexual das boates passou a ser feita a partir de adequações jurídicas, como no caso da Vila Jardim, seguindo uma política territorial. Regulatória no caso dos *dancings* da zona comercial, a partir do fichamento das dançarinas, e restritiva no caso das boates “propriamente ditas”²³, permitindo somente a entrada de casais.

Nesse sentido, o mercado das boates foi mantido na região central, mas com atribuições que atingissem o comércio sexual. Sendo válido destacar que a prostituição não era vigiada apenas nas boates e com permissividade em relação à estas a polícia dedicou atenção a outros modelos e espaços de comércio sexual, como, por exemplo, casas de prostituição situadas fora da Zona e pontos de prostituição, que continuavam essencialmente clandestinos²⁴. Contudo, a tolerância não excluía a continuidade das críticas à movimentação noturna, associada às prostitutas e as boates, chamadas de “infernhinhos”.

Conforme a manchete de maio de 1975, *Prostituição, assaltos e barulho dominam Caxias do Sul*²⁵, “a imprensa [tinha] o dever de alertar, mobilizar a opinião pública e de pedir acertadas providências, a fim de que a rotina e o desinteresse não v[iessem] a prejudicar o bem público”. No final do ano, a manchete *Leis vão combater a poluição*²⁶, aponta que estavam sendo reelaborado o Código de Posturas da cidade. O novo código suscitava: “Impedir a localização, em local de silêncio ou nas zonas residenciais, de casas de divertimentos públicos que, pela natureza de suas atividades, produzam sons excessivos ou ruídos incômodos”²⁷.

22 Boates reabriram. *Pioneiro*, 17 ago. 1974, n. 41, capa. Disponível em: O Pioneiro (RS) - 1948 a 2002 - DocReader Web (bn.gov.br).

23 Pioneiro disse e aconteceu: boates no horário antigo. *Pioneiro*, 17 ago. 1974, n. 41, p. 19. Disponível em: O Pioneiro (RS) - 1948 a 2002 - DocReader Web (bn.gov.br).

24 Fechada casa de tolerância. *Pioneiro*, 02 mai. 1974, n. 29, p. 29. Disponível em: O Pioneiro (RS) - 1948 a 2002 - DocReader Web (bn.br).

Mais uma casa de lenocínio fechada. *Pioneiro*, 01 jul. 1974, n. 30, p. 28. Disponível em: O Pioneiro (RS) - 1948 a 2002 - DocReader Web (bn.br).

Prostituição no centro. *Pioneiro*. 07 set. 1974, n. 44, p. 28. Disponível em: O Pioneiro (RS) - 1948 a 2002 - DocReader Web (bn.br).

25 Prostituição, assaltos e barulho dominam Caxias do Sul. *Pioneiro*, 24 mai. 1975, n. 45, capa. Disponível em: O Pioneiro (RS) - 1948 a 2002 - DocReader Web (bn.br).

26 Leis vão combater a poluição. *Pioneiro*, 22 nov. 1975, n. 6, capa. O Pioneiro (RS) - 1948 a 2002 - DocReader Web (bn.gov.br).

27 Projeto de Lei do novo Código de Posturas de Caxias do Sul. *Pioneiro*, 27 mar. 1976, n. 40, p. 13. Disponível em: O Pioneiro (RS) - 1948 a 2002 - DocReader Web (bn.gov.br).

A manchete de 1976, *População contra inferninhos*²⁸, expressa como as boates não deixavam de ser alvo de reclamações. Porém, na década de 1970, enquanto espaços de diversão, figuravam nas páginas sociais do *Pioneiro*, mesmo após a exposição dos agenciamentos sexuais que ocorriam no interior de alguns destes ambientes. Sem indicar a presença do comércio sexual, indiretamente o periódico negociava sua publicidade com aqueles espaços que lucravam com a prática. Embora seja demarcado o ano de 1981 como o período de adoção de uma orientação empresarial pelo jornal, encontramos fragmentos dessa transição em publicidades de boates no final dos anos 1970.

Seria uma das boates mencionadas anteriormente a responsável por introduzir no periódico anúncios de cunho explicitamente sexuais. Tomemos então, os registros sobre a boate *Bocca D'oro* para analisar o desenvolvimento desses investimentos. A inauguração ocorreu em outubro de 1973²⁹, tratando-se de uma iniciativa conjunta de Augusto Madalosso e Cleber Milani. Os anúncios destoantes do formato comum começam a ser publicados em 1976, primeiramente através da modesta nota *Boca D'oro em versos*³⁰:

‘Bocca D’Oro’, restaurante, boate, choparia, à Rua Luiz Antunes, nº 397, nesta cidade, iniciou uma nova fase em sua propaganda: distribue (sic) um poema, em que o ‘velho casarão sempre vive no pensamento de toda boemia, desperta quando vem a noite e morre quando vem o dia... tão grande, tão humano, tão perfeito, que não aceita distinção de raça, nasceu e morrerá sem preconceito...’

No poema, apontado como um novo recurso publicitário, o adjetivo “casarão” aludia a construção simbólica, relacionada à boemia e ao estilo de vida não convencional e à experiência noturna. A descrição do espaço sugere um ideal de acolhimento e igualdade, apresentando-o como profundamente humano, capaz de transcender barreiras raciais e a discriminação. Outros anúncios da boate no jornal foram publicados somente no final de 1977, quando é possível identificar outra “fase de sua propaganda”.

28 *População contra inferninho*. *Pioneiro*, 16 out. 1976, n. 94, capa. Disponível em: O Pioneiro (RS) - 1948 a 2002 - DocReader Web (bn.gov.br).

29 Inaugurado o Boca D’oro na terça. *Pioneiro*, 20 out. 1973, n. 51, p. 23. Disponível em: O Pioneiro (RS) - 1948 a 2002 - DocReader Web (bn.gov.br).

30 *Bocca D’Oro em versos*. *Pioneiro*, 29 mai. 1976, n. 56, p. 29. Disponível em: O Pioneiro (RS) - 1948 a 2002 - DocReader Web (bn.gov.br).

FIGURA 2 - Anúncio da boate *Bocca D'Oro*



BOCCA D'ORO

Bocca D'Oro, velho casarão
que sempre vive
no pensamento
de toda boemia,
desperta quando vem a noite,
morre quando vem o dia.
Bocca D'Oro,
companheira do malandro,
amigo do habitue
que vem sorrindo,
consolo de infeliz
que vem chorando.
Bocca D'Oro, irmão do músico,
do garçon e do artista,
pai da bailarina e da corista.
Bocca D'Oro, o coração que tens
dentro do peito
é tão grande, tão humano
e tão perfeito,
que não aceita
distinção de raça.
Nasceu e morrerá
sem preconceito.
Bocca D'Oro, velho casarão
cheio de luzes,
mulheres, melodias e champagne
continua a eterna algarabá.
Quem fala mal de ti
não te conhece,
pois talvez amanhã
o mesmo ingresso
no quartel general da boemia.

Boate Bocca D'oro

Rua Luiz Antunes, 397 - Fone 21-39-81 - Caxias do Sul

mambri

Fonte: *Pioneiro*, 10 dez. 1977, n. 10, p. 31.

Disponível em: O Pioneiro (RS) - 1948 a 2002 - DocReader Web (bn.gov.br).

Ao contrário da breve publicidade do ano anterior, essa propaganda investe nos modelos tradicionais de anúncios empresariais do jornal. No começo do ano seguinte, com as preparações da edição da Festa da Uva de 1978, o jornal destacava a boate como um ponto turístico de Caxias do Sul, na matéria: *uma cidade em festa para o turista ver*³¹. Dentre as referências espaciais apresentadas, encontramos a indicação da *Bocca D'oro* como “um ponto turístico que todo turista deve conhecer”. A boate era investida pelo periódico como espaço de lazer, sem maiores referências ao comércio sexual. Isto, pelo menos, até o início de julho de 1978, quando publica outro anúncio:

31 Uma cidade em festa para o turista ver. *Pioneiro*, 21 jan. 1978, n. 22, p. 29. Disponível em: O Pioneiro (RS) - 1948 a 2002 - DocReader Web (bn.gov.br).

FIGURA 3 - Anúncio da boate *Bocca D'Oro*³²

**A GRANDE SENSAÇÃO DE CAXIAS:
MADALONETTES!**



boate bocca d'oro
onde você encontra as
MADALONETTES,
música, luzes
e os mais estupendos
shows, na melhor
boate pra você.

boate bocca d'oro
O NOME
DA NOITE CAXIENSE
rua luz antunes. 397

Fonte: *Pioneiro*, 01 jul. 1978, n. 68, p. 41.

Disponível em: O Pioneiro (RS) - 1948 a 2002 - DocReader Web (bn.gov.br)

Desta vez, a publicidade sugere os serviços oferecidos no interior da boate, simbolizados através da fotografia das suas principais atrações: as Madalonnets. No mesmo sentido, revela a intenção do discurso presente no poema publicitário ao representar o espaço como capaz de transcender as barreiras raciais: o interesse em empregar mulheres negras. Aspecto reafirmado na divulgação da boate presente na coluna de Nestor José Gollo³³, ao apresentar as Madalonnets como “mulatas” e a boate como um “inferninho”. A proposta inclusiva do discurso publicitário, por fim, tratava-se do investimento na hipersexualização da mulher negra. No início de 1979, outro anúncio expressa esse direcionamento:

32 A grande sensação de Caxias: Madalonnets! *Pioneiro*, 01 jul. 1978, n. 68, p. 41. Disponível em: O Pioneiro (RS) - 1948 a 2002 - DocReader Web (bn.gov.br).

33 GOLLO, Nestor José. *Pioneiro*, 08 jul. 1978, n. 70, p. 6. Disponível em: O Pioneiro (RS) - 1948 a 2002 - DocReader Web (bn.gov.br).

FIGURA 4 - Anúncio da boate *Bocca D'Oro*

BOCCA D'ORO
APRESENTA **KAKÍ**
O PANDEIRO DE OURO DA
PORTELA E SUAS MULATAS
SAMBRASIL EXPORTAÇÃO
Dias: 6, 7 e 8/02/79

A CASA DOS GRANDES ESPETÁCULOS
Rua Luiz Antunes, 397 - Telefone: 221-3981 - Caxias do Sul.

Fonte: *Pioneiro*, 03 fev, 1979, n. 27, p. 9.

Disponível em: O Pioneiro (RS) - 1948 a 2002 - DocReader Web (bn.gov.br).

Esses fragmentos da publicidade em torno do estabelecimento no jornal apresentam a *Boca D'oro* como uma pornotopia³⁴ onde a sexualidade é incorporada na arquitetura e no espaço urbano. O “casarão”, com suas características tradicionais, apontado como uma referência geográfica, se manifestava como um espaço privado projetado para facilitar a experiência sexual. Exemplo de espaços prostитуcionais não somente tolerados na região central, mas também investido, inclusive, nos espaços publicitários do *Pioneiro*. Esses anúncios representam uma forma de marketing direcionada, influenciando a economia do sexo local. Ajudam a entender as dinâmicas de oferta e demanda nesse mercado específico, bem como, a abertura do periódico para essas publicidades, indicando suas transformações internas.

Embora não seja o objetivo deste trabalho, é pertinente mencionar uma série de acontecimentos posteriores que revelam camadas sobre a lógica do fun-

³⁴ Segundo Paul Beatriz Preciado (2020, p. 126), a pornotopia é caracterizada por “sua capacidade de estabelecer relações singulares entre espaço, sexualidade, prazer e tecnologia, alterando as convenções sexuais ou de gênero e produzindo a subjetividade sexual como um derivado de suas operações espaciais”.

cionamento do estabelecimento. O proprietário foi acusado de tráfico de mulheres que trabalhavam na boate³⁵, além de ser indiciado pelo assassinato de sua amante³⁶. Em 1982, o local foi destruído por um incêndio³⁷, encerrando definitivamente as atividades da casa noturna.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

De acordo com Pesavento (2006, p. 50) “o imaginário existe em função do real que o produz e do social que o legitima, existe para confirmar, negar, transfigurar ou ultrapassar a realidade”. Nos tópicos anteriores procurei abordar a construção do imaginário coletivo sobre o comércio sexual em Caxias pelo *Pioneiro*, a partir de duas referências geográficas. O jornal fabricou a imagem da Zona do Meretrício como “submundo caxiense”, não somente por meio de sua frequente figuração nas páginas policiais, mas pela maneira que interpretou os fatos e classificou esse local.

No caso da região central, a narrativa desta como um espaço de perturbação sonora constante não foi elaborada somente através do destaque dado a esse discurso nas manchetes. Além de enfatizar que o espaço público deveria ser regulado de acordo com as necessidades e o conforto dos residentes, o jornal destacava que a prostituição dominava o espaço público. Expressando que a comunidade não via a prática apenas como uma atividade moralmente condenável, mas como uma ameaça ao bem-estar coletivo, uma forma de invasão territorial não apenas no espaço físico, mas também no espaço sonoro.

A representação do Centro como um território invadido por prostitutas revelou o desenvolvimento de um mercado sexual tolerado dentro dos espaços privados das boates, explicitando a contradição do periódico ao investir em sua publicidade. A permissividade na constituição desse comércio sexual não indicava um afrouxamento nos valores morais daquela comunidade, expressava os interesses econômicos envolvidos na manutenção desses estabelecimentos, inclusive do próprio *Pioneiro* e sua tendência ao jornalismo empresarial.

35 Boca D'oro mais uma vez em envolvimento policial. *Pioneiro*, 14 jun. 1980, n. 63, p. 55. Disponível em: [O Pioneiro \(RS\) - 1948 a 2002 - DocReader Web \(bn.gov.br\)](#).

36 Dono da boate matou amante com dois tiros. *Pioneiro*, 07 ago. 1981, ano XXXIII, n. 147. Disponível em: [O Pioneiro \(RS\) - 1948 a 2002 - DocReader Web \(bn.gov.br\)](#).

37 Faltou água e prédio da Boca D'Oro foi destruído pelo fogo. *Pioneiro*, 22 jul. 1982, n. 182, capa. Disponível em: [O Pioneiro \(RS\) - 1948 a 2002 - DocReader Web \(bn.gov.br\)](#).

O comércio sexual agenciado nas boates do centro e aquele realizado nas casas de tolerância da Vila Jardim constituíam dois mercados diferentes, com formas de operação distintas, mas que se desenvolviam paralelamente coexistindo dentro do mesmo cenário social. O uso da expressão “mercados sexuais paralelos” sugere não apenas a simultaneidade, mas também as múltiplas realidades da cidade, onde o comportamento sexual é segregado, hierarquizado e, muitas vezes, confrontado com a moralidade e os valores dominantes da época.

REFERÊNCIAS

FONTES:

Pioneiro, 1970-1982. Hemeroteca Digital Brasileira. Disponível em: <http://memoria.bn.gov.br/DocReader/885959/16134>.

BIBLIOGRAFIA:

DORNELLES, Soraia Sales. *De Coroados a Kaingang*: as experiências vividas pelos indígenas no contexto da imigração alemã e italiana no Rio Grande do Sul do século XIX e início do XX. 2011. 134 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul (URGS), Porto Alegre, RS, 2011.

MATTÉ, Aline Karen. **Prazeres velados e silêncios suspirados sexualidade e contravenções na Região Colonial Italiana (1920-1950)**. Dissertação (mestrado). Pontifícia Universidade Católica Do Rio Grande Do Sul. Porto Alegre. 2008.

MORAES, Aparecida Fonseca. **Mulheres da Vila**: prostituição, identidade social e movimento associativo. Petrópolis: Editora Vozes, 1996.

POZENATO, Kenia Maria Menegotto; GIRON, Loraine Slomp. **100 anos de imprensa regional (1897-1997)**. Caxias do Sul: EDUCS. 2004.

RAGO, Margareth. **Do Cabaré ao Lar**: A Utopia da Cidade Disciplinar - Brasil (1890-1930). Rio de Janeiro. Paz e Terra. 1987.

RAGO, Margareth. **Prazeres da noite**. Prostituição e códigos da sexualidade feminina em São Paulo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

RODRIGUES, Jimmy. Síntese e reflexão. HENRICHS, Liliana Alberti (Org.). **Histórias da imprensa em Caxias do Sul**. Caxias do Sul: Empresa Jornalística Pioneiro S.A., 1988. Entrevista.

PESAVENTO, Sandra J. **Cultura e Representações, uma trajetória**. Anos 90, Porto Alegre, v. 13, n. 23/24, p.45-58, jan./dez. 2006.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **Uma outra cidade**: o mundo dos excluídos no final do século XIX. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 2001.

PRECIADO, Paul B. **Pornotopia**: PLAYBOY e a invenção da sexualidade multimídia. Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: N-1 Edições, 2020.

RAMOS, Diana Helene. **Preta, pobre e puta**: a segregação urbana da prostituição em Campinas – Jardim Itatinga. 2015, 334f. Tese (Doutorado) – Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

SOUZA, Célia Ferraz de Souza; PESAVENTO, Sandra Jatthy (orgs). **Imagens urbanas**: os diversos olhares na formação do imaginário urbano. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2ª ed., 2008.

SOBRE OS AUTORES(AS)

ANDRÉ LUIZ PAZ

Mestrando em História na Universidade Federal de Santa Maria (UFSM)..
Graduado em Licenciatura em História pela Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1213671364911418>. ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-9338-5120>.

GABRIELA SCHWENGBER

Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Maria, sob a orientação do Prof. Dr. Carlos Henrique Armani. Mestra em História pela mesma instituição e graduada em História pela Universidade de Santa Cruz do Sul. Membro do Grupo de Estudos de História Intelectual e dos Conceitos (GEHIC UFSM) e do Conecte: Práticas e Estudos em Humanidades Digitais (UFSM). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5348726628715769>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4740-5713>.

HENRIQUE HAMESTER PAUSE

Doutorando em História pela Universidade Federal de Santa Maria, bolsista CAPES/DS. Graduado e Mestre pela mesma instituição. Membro do Grupo de Estudos sobre o Mundo Antigo Mediterrânico – GEMAM. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5453445443698422>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5499-0615>.

LENNYSE TEIXEIRA BANDEIRA

Doutora em História Comparada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, atua como pesquisadora no Laboratório de História Antiga (LHIA/UFRJ), no Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval (NEMHAM/

UEMASUL) e no Laboratório de Estudos sobre a Cerâmica Antiga (LECA/UNI-PAMPA). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0058442608416598>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1704-2453>.

LUANA DA SILVA DE SOUZA

Doutoranda no Programa de Pós-graduação em História (PPGH) da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), bolsista CAPES/DS, sob a orientação do Prof. Dr. Carlos Henrique Armani. Mestre pelo Programa de Pós-graduação em História (PPGH) da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Membro do Grupo de Estudos de História Intelectual e dos Conceitos (GEHIC UFSM). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1229033348546565>. ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-9155-2145>.

MURILO TAVARES MODESTO

Mestre em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Maria (PPGH UFSM), na linha de pesquisa Fronteira, Política e Sociedade e orientação da Prof^a. Dr^a. Semíramis Corsi Silva. Licenciado em História pela Universidade Estadual de Maringá (UEM). Membro do Grupo de Estudos sobre o Mundo Antigo Mediterrâneo (GEMAM) e do Grupo de Estudos Interdisciplinares em Antiguidade e Tardo Antiguidade (STVDIA/UEM). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3842081441326231>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5354-4752>.

NICOLE ANGÉLICA SCHNEIDER

Mestra em História pela Universidade Federal de Santa Maria, sob a orientação da Prof^a. Dra. Glaucia Vieira Ramos Konrad. Graduada em História pela Universidade Federal de Pelotas, Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4765055714287030>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7827-9553>.

RODOLPHO ALEXANDRE SANTOS MELO BASTOS

Pós-Doutorando em História e Doutor em História, ambos, pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina (PP-

GH-UFSC). Mestre em História Social, pós-graduação em Filosofia, além de graduações em História e Filosofia, todas realizadas pela Universidade Estadual de Montes Claros (PPGH-UNIMONTES). Integrante do MERIDIANUM: Núcleo Interdisciplinar de Estudos Medievais (CNPq/UFSC). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5676372308120967>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5167-0843>.

VANDER GABRIEL CAMARGO

Doutorando em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Mestre em História Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2024), onde também concluiu os cursos de bacharelado (2023) e licenciatura em História (2022). Coordenador do projeto Ergane: Arqueologia Digital na Educação (UFRGS), membro do Laboratório de Estudos da Cerâmica Antiga (LECA-Unipampa) e do Laboratório de Estudos da Antiguidade Oriental (UFRGS). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4883880401849674>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1706-0459>.

VITOR NAOKI MIKI GOMES

Mestre pela Universidade Federal de Pelotas (UFPEL), Bacharel em História pela Universidade Federal do Rio Grande (FURG). Integrante do Laboratório de Estudos sobre Cerâmica Antiga (LECA/UFPe) e do Grupo de Estudo sobre o Mundo Antigo Mediterrâneo (GEMAM/UFSM). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8492222452980034>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2217-4856>.



[2025]
EDITORA CABANA
Trav. WE 11, N° 41 (Conj. Cidade
Nova D)
67130-130 – Ananindeua – PA
Telefone: (01) 99998-2193
cabanaeditora@gmail.com
www.editoracabana.com

