

Símbolos fálicos, fertilidade e fruição da vida em Roma: novas abordagens a partir da cultura material de Pompeia

Phallic symbols, fertility and enjoyment of life in Rome: new approaches from the material culture of Pompeii

Renata Senna Garraffoni*
Pérola de Paula Sanfelice**

Resumo: O objetivo central desse artigo é discutir os impactos dos estudos de gênero na Arqueologia Clássica, em especial nos estudos sobre o início do Principado romano. Para tanto, partiremos das discussões teóricas e suas particularidades no Brasil para, em seguida, analisar uma série de lamparinas e outros objetos de Pompeia com símbolos fálicos que nos remetem a contextos apotropaicos, com o intuito de oferecer uma interpretação distinta daquelas dadas outrora, que enquadravam estes objetos numa concepção de pornografia ou de pertença a uma cultura falocêntrica.

Abstract: The aim of this paper is to focus on gender studies and their contributions to new approaches to Classical Archaeology regarding the Early Principate. First, we shall focus on theory and its specificity in Brazil and second we will study a series of lamps and apothropaic objects from Pompeii to propose a new approach to this type of material culture. We shall argue that is urgent to move beyond phallogocentric or pornographic views from the Roman past.

Palavras-chave:

Pompeia;
Símbolos fálicos;
Estudos de gênero.

Keywords:

Pompeii;
Phallic material culture;
Gender studies.

Recebido em: 12/03/2017
Aprovado em: 03/05/2017

* Doutora em História pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e professora do Departamento de História da Universidade Federal do Paraná (UFPR).

** Doutora em História pela Universidade Federal do Paraná (UFPR) e professora do Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC/PR).

Introdução

A década de 1990 é particularmente interessante no que diz respeito aos debates acerca da cultura material e sua potencialidade como documento histórico. Ucko (1995), por exemplo, afirma que nesse período a maioria dos arqueólogos já concordava que a disciplina estava fundamentada em princípios teóricos. No entanto, a relação entre prática e teoria ainda era um campo de pouco consenso. Para explicar melhor essa tensão, aponta que, nas últimas décadas, havia ocorrido uma mudança de perspectiva importante e o passado começava a ser entendido como leituras possíveis a partir do contexto sociopolítico em que está o estudioso. Isso acarretou uma série de novas discussões: o questionamento da noção de que a Arqueologia só se aplicava a povos sem escrita e um maior desenvolvimento da chamada Arqueologia Histórica, da presença do nacionalismo, do imperialismo e do eurocentrismo nas formas de construir o conhecimento, entre outros fatores que elenca.

Embora esses elementos pudessem ser reconhecidos em muitos estudos e debates, Ucko (1995) também argumenta que havia diferenças regionais. Então, essas relações de poder na construção da disciplina não seriam universais e seus produtos trariam diferentes impactos nos arqueólogos ou na forma na qual a Arqueologia é entendida e praticada nos diversos lugares do mundo. Nesse sentido, o que Ucko (1995) chamava a atenção, na década de 1990, é que temos que perceber que a Arqueologia Histórico-Cultural ou a Nova Arqueologia tiveram papéis importantes na construção da disciplina e seguem até o presente, mas é preciso ter consciência de que a adoção de determinado tipo de teoria implica em uma seleção daquilo que é considerado mais apropriado de uma grande quantidade de dados disponíveis para a comunidade acadêmica (UCKO, 1995, p. 14).

Assim, se antes a Arqueologia era evocada para destacar a homogeneidade da humanidade, com as mudanças elencadas, passaria a indicar que o passado é construído com base em determinadas teorias. Mesmo que muitos arqueólogos ainda se protegessem defendendo a importância da neutralidade e objetividade, Ucko (1995) se posiciona claramente a favor da perspectiva segundo a qual o passado é construído a partir de escolhas do presente e que a Arqueologia deveria se abrir e contribuir para a construção de modelos interpretativos menos excludentes. Nessa perspectiva, a disciplina poderia ser instrumento de desconstrução de meta-narrativas europeias, das formas de imposição de poder e desigualdades sociais, dos racismos que nos assolam.

Se esses argumentos de Ucko (1995) de certa forma resumem pontos importantes da agenda da Arqueologia Pós-processual da década de 1990, os feminismos também foram fundamentais para questionamentos estruturais e construção de novas abordagens

epistemológicas na disciplina. Cullen (1996) afirma que, por meio dos feminismos, no início da década de 1980, surgem as primeiras críticas ao androcentrismo da Arqueologia e como o sexismo do presente influenciava nas visões sobre o passado. Voss (2000), pouco tempo depois, esclarece que textos de feministas marxistas que marcavam a opressão do patriarcado têm uma importância histórica no questionamento da preponderância da experiência masculina nas narrativas arqueológicas e fundamentaram as primeiras críticas à divisão rígida do trabalho imposta às mulheres no passado e presente. Ambas concordam que tais trabalhos, junto com as discussões dos estudos de gênero, que se alastram pela década de 1990, foram fundamentais para a construção de perspectivas nas quais é preciso ter uma postura crítica na forma em que a Arqueologia se consolidou e como manteve as estruturas sociais de desigualdade de gênero no seu interior ao longo do século XX.

Nesse sentido, as críticas de Cullen (1996) e Voss (2000) convergem em um ponto: o potencial dos feminismos para a construção de novas epistemologias para o conhecimento a partir da cultura material. As autoras defendem que os estudos de gênero contribuem para novas narrativas acerca do passado e Voss (2000), em específico, avança para as questões de sexualidade, deslocando-se da abordagem feminista para os estudos *queer*. O que a autora destaca é que, com os debates da década de 1990, criou-se a possibilidade de desestabilizar categorias como homem, mulher, masculino e feminino (VOSS, 2000). Se os anos 1980 foram importantes para a inserção das mulheres como objeto de estudo da Arqueologia, a década de 1990 trouxe as discussões sobre mulheres e homens, para depois, no começo do século XXI, serem questionadas e abrirem espaço para discussões acerca de corpo, sexualidade e gênero, apontando, então, uma nova questão: a cultura material pode nos fazer pensar sobre sexualidade?

Considerando esse panorama, a presente reflexão encontra-se na interseção desse debate. Nossa proposta é partir das especificidades das discussões sobre Arqueologia Clássica e relações de gênero, desenvolvidas sobretudo em contexto brasileiro, para pensar como a cultura material pode contribuir com outras leituras sobre o culto ao falo entre os romanos. Para tanto, partiremos das discussões teóricas sobre cultura material e gênero, para, na sequência, analisarmos uma série de lamparinas e outros objetos de Pompeia com símbolos fálicos que nos remetem a contextos apotropaicos. Nossa proposta visa, portanto, a uma reflexão de como a cultura material pompeiana, analisada a partir de uma perspectiva de gênero, pode proporcionar leituras mais plurais do cotidiano romano do início do período do Principado.

Arqueologia Clássica e gênero: contribuições brasileiras

Pedro Paulo A. Funari (1986) é, sem dúvida, um nome importante tanto no que diz respeito ao desenvolvimento da Arqueologia Clássica no Brasil, como nos debates teóricos acerca das leituras sobre cultura material. No final dos anos 1980 e início dos anos 1990, publicou trabalhos sobre Pompeia, por exemplo, em que chamava a atenção para as camadas populares e a importância dos grafites parietais para um estudo mais apropriado do *ethos* popular romano, incluindo as questões apotropaicas que nos interessam discutir nesse artigo (FUNARI, 1986; 1989; 1992; 1993; 1995c). Por outro lado, por ter tido uma participação bastante ativa no *World Archaeological Congress* (WAC), o historiador também publicou, na década de 1990, vários trabalhos que coadunam com a postura de Ucko (1995), já mencionada. Esses trabalhos indicam um diálogo inovador entre teoria e prática no campo da Arqueologia romana e gostaríamos de retomar aqui alguns aspectos.

Os primeiros trabalhos mencionados de Funari sobre Pompeia têm uma posição política bastante clara: questionar a ideia de que a Antiguidade é campo exclusivo da cultura erudita. O autor se pauta nos grafites de Pompeia, conjunto de documentos bastante diversificado e pouco estudado no Brasil e exterior,¹ para colocar as camadas populares romanas em evidência. No contexto de redemocratização e abertura política no Brasil, Funari (1986; 1989) buscou, nas paredes de Pompeia, elementos para discutir classe, cultura popular e erudita, caricaturas, críticas políticas, ação dos sujeitos marginalizados na História. Claramente faz um movimento de defesa da História vista de baixo, baseando-se na materialidade das inscrições para construir outras narrativas sobre cultura e sociedade romanas. Se esses trabalhos tinham um diálogo mais evidente com o marxismo, em um primeiro momento, ao longo da década de 1990 e sua defesa da relevância da Arqueologia Pós-Processual, nota-se uma mudança na abordagem.²

Entre as várias reflexões teóricas sobre a Arqueologia Histórica publicada nesse período, retomamos uma em particular por indicar com clareza essa virada. No artigo "A hermenêutica das Ciências Humanas", Funari (1995a) apresentou o panorama das discussões teóricas na Arqueologia até então, defendendo abertamente não só a importância da teoria para a construção do saber sobre a cultura material, bem como a subjetividade das escolhas, elemento esse que passa a construir a base da organização de sua atuação política e acadêmica.³ Funari (1995a) é bastante explícito em

¹ Para um balanço sobre os estudos acerca dos grafites de Pompeia ao longo do século XX e início do XXI, cf. Garraffoni e Laurence (2013).

² Ressaltamos que, em 2003, Funari publicou *A vida quotidiana na Roma Antiga*, uma edição revisada e atualizada nos moldes da agenda pós-processual de *Cultura Popular na Antiguidade Clássica*.

³ Recentemente, Funari publicou um trabalho em parceria com Grillo sobre Arqueologia Clássica e ambos são enfáticos

defender a Arqueologia Pós-Processual, pois acredita que modelos que se baseiam na objetividade muitas vezes se tornam dogmáticos e que essa nova forma de estruturar a teoria arqueológica abriria o debate no sentido da diversidade, democratizando as leituras sobre o passado. Ao defender a agenda Pós-Processual, Funari (1995a) se posiciona, portanto, em favor de uma retomada do diálogo entre Arqueologia e História, não de maneira descritiva, mas no âmbito discursivo e na defesa do pluralismo. O artigo a que nos referimos não visa a definir preceitos da Arqueologia Pós-Processual no Brasil, mas conceber a abertura do campo para a multiplicidade e afirmar a Educação como o caminho adequado, já que implica a discussão entre teoria, prática e percepção da fluidez das relações humanas e, conseqüentemente, das diversas narrativas sobre o passado.

Se, por um lado, esse texto é uma crítica ao fazer da Arqueologia, em geral, e no Brasil, em específico, por outro indica a inserção do autor nos debates internacionais acerca de questionamentos das relações de poder inerentes na disciplina, no seu desenvolvimento, bem como as inúmeras possibilidades que a abertura de perspectiva pode vir a trazer ao campo. De fato, a abertura a novos debates é uma marca na sua produção desse período e, no bojo das críticas às perspectivas descritivas na Arqueologia, ao eurocentrismo e ao racismo (são dessa mesma época seus trabalhos no quilombo de Palmares), as questões sobre gênero e feminismo não passam despercebidas. É também de 1995 a publicação, nos *Cadernos Pagu*, do artigo "Romanas por elas mesmas", um texto que se tornou referência, pois parte da tradução das inscrições epigráficas encontradas nos fortes de Vindolanda para questionar uma máxima bastante difundida até então, a de que as mulheres não tinham o domínio da escrita (FUNARI, 1995b).

O artigo a que nos referimos visava a publicar e comentar algumas evidências da escrita feminina, pois mesmo que o próprio autor reconheça como rara, eram importantes para questionar pontos de vista falocêntricos.⁴ Funari (1995b) é explícito nessa crítica,

na defesa da subjetividade na construção do conhecimento histórico. Para detalhes, cf. Grillo e Funari, 2015.

⁴ Embora, nesse trabalho, Funari (1995b) não cite Eva Keuls (1988), nos pareceu interessante retomar seu nome aqui para contextualizar a crítica aos modelos chamados de falocêntricos. Eva Keuls (1988), junto com Richlin (1983), teve um papel de destaque nos estudos feministas da década de 1980 e fundou as bases para uma série de artigos e livros posteriores. Em seus trabalhos, construiu uma profunda crítica à onipresença do falo, tanto no âmbito familiar quanto político, na arte pictórica, na comédia, nos mitos e, com isso, concluiu que a sociedade antiga se baseava em uma inferioridade feminina naturalmente afirmada. Tal hierarquia político-social seria parte da ideologia que a autora conceitua como falocracia, um sistema cultural em que a exposição e representação visual do órgão reprodutor masculino traria consigo a significação, sobretudo na esfera pública, do domínio dos homens sobre as mulheres (KEULS, 1988). Suas posições foram posteriormente criticadas, em especial por generalizar os significados simbólicos do órgão reprodutor masculino. De todas as formas, mesmo que hoje os estudos tenham avançado em outras direções, Keuls (1988) pode ser entendida como uma das pioneiras a explorar essa questão nos Estudos Clássicos, estando conectada com as discussões do feminismo da Segunda Onda, em especial com as inúmeras tentativas de explicar a submissão feminina via um poder contínuo do patriarcado e na busca por expor diferentes formas de exploração e silenciamentos

reconhecendo e criticando o androcentrismo dos estudos sobre a Antiguidade Clássica como um todo e da romana em particular.⁵ Ao colocar em xeque posturas do senso comum sobre as mulheres e seu lugar no contexto romano do período do Principado, o autor propõe a urgência da realização de um programa de coleta e estudo das evidências referentes às mulheres romanas, algo raro no Brasil até então. Além disso, esse artigo também indica a inserção de Funari (1995b) na literatura sobre cultura material, gênero e feminismo na Antiguidade Clássica, ao discutir trabalhos hoje reconhecidos como marcos importantes nesse debate, como os estudos de Richlin (1983), Rabinowitz (1993) ou Skinner (1993).

A partir dessas considerações é possível argumentar que, aos poucos, os estudos sobre cultura material realizados na Unicamp acerca da Antiguidade se abrem para as questões de gênero, acompanhando o desenvolvimento dessa perspectiva em outros países.⁶ Funari (1995b) transitou entre Pompeia e Vindolanda nesse início, destacando a importância dos estudos de caso de cidades sob o jugo romano para entender as complexas redes de poder e relações de gênero que se constituíam na Antiguidade. Com essa perspectiva em mente, incentivou e orientou trabalhos pioneiros como de Feitosa (2005) e Cavicchioli (2004; 2009), que tiveram como ponto em comum o estudo de Pompeia.⁷ Essa cidade romana desempenhou papel importante no desenvolvimento dos estudos de gênero e Arqueologia Clássica no Brasil, pois além de ser um sítio arqueológico com variado material que podemos denominar de erótico, nessa época já havia um bom acesso a catálogos recém-publicados e que se tornariam referência na área (CLARKE, 2003; VARONE, 2002), além do próprio *CIL*, que já se encontrava disponível no país.

Considerando o exposto, a análise que apresentaremos a seguir das lamparinas, campainhas e relevos murais de Pompeia é fruto do diálogo com essa experiência dos estudos produzidos na Unicamp e já consolidada com temas que se desdobraram a partir dos debates com os estudos *queer* dos anos 2000 em diante. Assim, a obra *Gender and Archaeology*, de Roberta Gilchrist (1999), se torna uma referência importante para pontuar a análise que vamos desenvolver. A autora apresenta uma revisão crítica do que havia sido produzido sobre a relação entre Arqueologia e estudos de gênero até a publicação do livro

a que as mulheres estavam submetidas historicamente.

⁵ Lembramos que, na década de 1960, Finley publicou 'As mulheres silenciosas de Roma', texto polêmico no qual, a despeito das pesquisas feministas que se iniciavam no momento, o autor argumentou que era praticamente inviável estudar as mulheres romanas, pois essas não teriam deixado muitas evidências. Cf. Finley (1991).

⁶ Cabe destacar que João Ângelo Oliva Neto defendeu tese de doutorado em 1999 sobre a Priapeia e, embora seu foco seja a tradução, apresenta, também, elemento da cultura material de Pompeia em sua análise. A tese foi posteriormente publicada, cf. Oliva Neto (2006).

⁷ Além dos trabalhos específicos de Feitosa (2005) e Cavicchioli (2004; 2009), a obra coletiva de 2003 é importante para reunir e difundir trabalhos sobre a História das mulheres na Antiguidade, que estavam começando a surgir no país (FUNARI; FEITOSA; SILVA, 2003).

(cerca de quinze anos), argumentando que seu objetivo central é criticar essencialismos e discutir gênero como prática social e crenças sobre diferenças sexuais. Além de discutir a importância do feminismo para essa nova epistemologia, Gilchrist (1999) aponta para o fato de que a cultura material também permite novas reflexões sobre masculinidades e sexualidades em diferentes momentos da história, avançando, portanto, para questões sobre corpo e as perspectivas *queer*.

Trazendo Butler para o diálogo com a materialidade, Gilchrist (1999) apresenta as particularidades da Arqueologia, propondo mudanças epistemológicas e metodológicas no trabalho com a cultura material. Discute, portanto, identidade de gênero e sua materialidade interconectadas com noções de família, comunidades e gerações, as ressignifica como parte dos ciclos de tempo, espaço e corpo, trabalhando a relevância da historicidade e das práticas sociais na sua manutenção ou questionamento.

Os trabalhos de Gilchrist (1999), assim como os de Voss (2000) e Cullen (1996) já comentados, ajudam a consolidar as inovações teóricas sobre relação entre gênero, corpo, sexualidade e materialidade. Redimensionaram a Arqueologia Histórica e, com isso, também inspiraram transformações em campos mais tradicionais, como os estudos, clássicos. Partindo dessas premissas teóricas, passaremos, então, ao estudo de caso.

Sexualidade e cultura material: Pompeia e as novas possibilidades de leitura do passado

Considerando o contexto de transformações epistemológicas acima descrito, optamos por tomar como estudo de caso a antiga colônia romana de Pompeia,⁸ coberta pelas cinzas e lavas do Vesúvio em 24 de agosto de 79 d.C. A razão dessa escolha não é aleatória. Para além de ser um sítio que temos estudado há anos, Pompeia apresenta uma grande quantidade de cultura material de cunho erótico encontrada nas escavações desde o século XVIII e que sempre esteve permeada por polêmicas. Antes de analisar o *corpus* selecionado, gostaríamos de tecer algumas considerações sobre essas questões, uma vez, que por si só, os constrangimentos e incômodos causados por esse tipo de material já indicam as dificuldades enfrentadas em estudos sobre a relação entre religiosidade, fertilidade e símbolos fálicos.

Ao longo das escavações, já no final do século XVIII e início do século XIX, foram

⁸ Pompeia é localizada na Campânia, situada a cerca de 250 km de Roma, próximo à baía de Nápoles. Foi desde sempre uma região muito fértil, portanto, de longa data, planície e portos naturais. A partir de 89 a.C., quando o general Sulla fixou, em Pompeia, seus soldados, cerca de cinco mil veteranos de guerra, a cidade ganhou um novo *status* civil, tornando-se efetivamente uma colônia romana.

encontrados em Pompeia pinturas, esculturas, grafites e objetos que fugiam dos padrões estéticos ocidentais da modernidade, sobretudo quando diziam respeito ao discurso relacionado às práticas sexuais. Se atualmente tal documentação pode proporcionar uma multiplicidade de olhares acerca das relações de gênero na Antiguidade, no passado causou muito embaraço e rejeição, tendo sido considerada indigna de ser observada. Talvez o grande símbolo desses sintomas seja o surgimento do termo *pornográfico* por ocasião das escavações, no século XIX. O arqueólogo alemão C. O. Müller se tornou um dos precursores do uso da expressão, quando, em 1850, deparou-se com inúmeros objetos em suas escavações em Pompeia, considerados por ele obscenos. Diante da dificuldade em classificá-los, recorreu a um dicionário de língua grega e, tendo encontrado a palavra *pornographein*, com o significado de “escrever sobre prostitutas”, tomou-a como adequada para se referir a esses variados objetos descobertos no sítio arqueológico (CLARKE, 2003; VOSS, 2012).

Assim, a cultura material que não foi destruída no momento do achado por ter sido considerada ofensiva à moral por vários arqueólogos foi classificada como pornográfica e trancada em salas vigiadas, onde o público não teria acesso, o *Gabinetto Segreto* do *Museo Nazionale di Napoli*. Os afrescos interpretados como agressivos nas escavações foram retirados das paredes originais e encaminhados para o *Museo*, assim como as lamparinas e pingentes com representações fálicas, reclusos na referida coleção. Essa postura acabou por restringir as possibilidades de se estudar essa documentação, pois as peças foram descontextualizadas e nem sempre há registros originais, tendo, de certa forma, silenciado diferentes maneiras de se viver na Antiguidade.⁹

Esse padrão de tratamento da documentação de cunho erótico atravessa o século XX e somente nos anos de 1990, com os estudos que problematizam o corpo e a sexualidade, é que se iniciam novas formas de se aproximar desse *corpus*. Nas últimas décadas, estudos arqueológicos têm exibido um interesse crescente na análise desta documentação como um meio de comunicação e de construção de significados sociais, que podem ser entendidos como lugares de memória e identidade, trazendo à tona temas pouco explorados pela historiografia.

Antonio Varone (2002), por exemplo, trabalhou com as inscrições amorosas nas paredes de Pompeia, em *Erotica Pompeiana*, recuperando grafites que fazem menção aos deuses, aos relacionamentos com prostitutas e declarações de amor. Varone (2002) almejou evidenciar uma sociedade que não conhecia nem o sentimento de culpa, nem o puritanismo da literatura moderna, em que mesmo nas expressões que nosso senso de

⁹ Para saber mais sobre os períodos de escavações, cf. (CAVICCHIOLI, 2004; SANFELICE, 2016).

moralidade consideraria como indecente, poderia se evidenciar o amor.

No contexto brasileiro, além dos trabalhos de Funari (1986; 1989; 1992; 1993; 1995a; 1995b; 1995c), Lourdes Conde Feitosa (2005) discutiu diferentes aspectos acerca das práticas sexuais romanas a partir dos grafites. Um dos pontos mais relevantes de sua abordagem é a constatação de que essa documentação epigráfica, escrita a partir da experiência de vida das camadas populares, contrapõe-se aos modelos definidos pela historiografia moderna do que é “ser romano” durante o Império. A proposta de Feitosa, ao recuperar os grafites amatórios pompeianos, é questionar a historiografia que defendia uma masculinidade baseada na virtude política e no autocontrole das emoções para a construção da noção de “homem romano”, fatos que podem ser conflitantes mediante a análise dos grafites. Nesse sentido, nos grafites analisados por Feitosa (2005, p. 115-116), aparecem homens implorando pelo amor de mulheres e dividindo com elas suas alegrias e tristezas cotidianas, explicitando posturas muito diferentes daquela do soldado viril, ainda amplamente difundida tanto na historiografia quanto no imaginário moderno.

Outro excelente contraponto para analisar a sociedade romana é a cultura visual-artística, uma vez que a linguagem pictórica aumenta as referências a respeito das práticas sexuais no mundo romano, indo além dos ideais propostos pelos documentos literários. Diante disso, os estudos arqueológicos e de História da Arte têm analisado esta documentação como um meio de comunicação produtor de subjetividades, acentuando a relevância das temáticas de gênero e sexualidade como construções fundamentais para as interpretações de culturas passadas. Para tanto, houve um deslocamento na maneira de se compreender tais imagens: se antes foram divididas entre as que representavam a cultura ocidental e as que feriam a moral vigente, hoje estudiosos discutem as maneiras de se olhar para essas pinturas, propondo modelos interpretativos que busquem outras análises sobre as relações sexo-afetivas ali expostas. Isso porque as imagens proporcionam uma intermediação entre antigos e modernos de uma forma diferente dos textos, pois para entender um texto antigo temos que dominar a língua original em que foi escrito, seus códigos e símbolos; em compensação, as imagens oferecem um imediatismo ilusório, traçando assim relações diretas com nosso presente (SQUIRE, 2011; LYONS; KOLOSKI-OSTROW, 2004). Nesse sentido, os estudos que problematizam o corpo e o sexo na arte, principalmente pautados na categoria analítica de gênero, foram cruciais para a crítica da moral heteronormativa transmitida pelas documentações antigas e para se buscar entender o caráter cultural da constituição dos diferentes devires na sociedade. A partir desses questionamentos, novas abordagens dessa cultura material passaram a ser exploradas, resignificando nossas relações entre

passado e presente, como veremos a seguir.

Representações apotropaicas: a potência da simbologia fálica no universo sagrado e no cotidiano pompeiano

As abordagens que consideram as novas possibilidades de leitura a partir da relação entre os estudos de gênero e a cultura material têm indicado que a sociedade romana lidava com referências ao sexo de uma maneira muito distinta da atual; talvez a principal diferença esteja no fato que as imagens de atos sexuais ou de órgãos sexuais não estavam relacionadas propriamente ao sexo, mas a uma série de valores culturais a ele atribuídos. A simbologia sexual estava disseminada por toda a cultura romana. Podemos encontrar uma grande quantidade de ilustrações em lamparinas, sinos, louças, máscaras, joias, ex-votos, pinturas e inscrições, nas mais diversas localidades do mundo romano. Temos exemplares de vasos provenientes da Bretanha romana, da Gália meridional (FUNARI, 2003a, p. 321), dos muros em *Leptis Magna*, na Líbia (JOHNS, 1990, p. 19), do *Museu d'Arqueologia da Catalunya*, Espanha (SANFELICE, 2016, p. 122), entre outros museus e sítios arqueológicos.

No entanto, é no *Museo Archeologico Nazionale di Napoli* (MANN) que encontraremos o maior número de referências à simbologia, pois o museu abriga a cultura material oriunda da cidade de Pompeia e de outros sítios próximos. Ainda que esta região seja a mais abundante neste tipo de cultura material, devido à especificidade de sua preservação, como mencionamos, existe uma vasta cultura material proveniente de muitas outras províncias do Império, atestando que o falo era um símbolo familiar no cotidiano romano de modo geral. No entanto, é importante frisar que “a existência desse legado material de origem diversa não significa, uma vez que nenhuma sociedade é uniforme, que esse símbolo fosse apreendido por todos da mesma forma” (CAVICCHIOLI, 2008, p. 238).

A origem do culto ao falo é incerta. Para a historiadora Eva Cantarella (1999), era comum entre os deuses associados às forças da natureza possuírem membros fálicos. Nesse sentido, a autora atribui a estas divindades uma natureza hostil e agressiva, adicionada ao caráter protetor e propiciatório, tendo em vista que a própria natureza por vezes é danosa ou fértil. De encontro a esta perspectiva, Catherine Johns (1990) afirma que, inicialmente, existiam as divindades fálicas e teria sido a partir delas que se passou a cultuar o falo, concentrando-se o poder destas divindades apenas neste símbolo.

Oliva Neto (2006), no entanto, traça um caminho inverso ao considerar a origem báquica para o culto ao falo, e afirma que da personificação deste falo poderia ter-se originado a divindade Priapo. Funari (2003a), no mesmo sentido, acrescenta que existia

inicialmente o culto fálico nas procissões dionisiacas e assegura que o culto a estes objetos fazia parte de hábitos apotropaicos, destinados a afastar o mau olhado. As representações e ilustrações fálicas eram usadas, especialmente, para afastar as forças negativas (a raiz do verbo grego *apotropein* – “desviar”), atraindo assim boas vibrações e prosperidade. Para o autor, o símbolo fálico é um ícone da fertilidade, tendo assim uma conotação extremamente positiva:

O membro masculino em ereção era associado, na Antiguidade clássica, à vida, à fecundidade e à sorte. A própria palavra *falo*, emprestada pelos romanos aos gregos, designava primordialmente, objetos religiosos em forma de pênis, usados no culto de Baco. [...] O *falo* não apenas afastava o mal como trazia sorte e felicidade. Recorde-se que a palavra latina *felicitas*, a um só tempo, “felicidade” e “sorte”, ambos os sentidos derivados do sentido original de *felix*, “fértil” (FUNARI, 2003a, p. 316).

Considerando esse debate e que cada localidade atribuía características específicas às divindades e aos objetos do culto, mais do que definir a genealogia deste culto, optamos por discutir os significados simbólicos “impressos” na cultura material e sua importância dentro de certos contextos. A crença nessa força pode ser traduzida na confecção de objetos de uso cotidiano com a forma de *falo*, ou com representações fálicas, para que pudessem trazer sorte, abundância e agir contra o mau agouro, como veremos nas particularidades de cada objeto do *corpus* que selecionamos das coleções do *Museo Archeologico Nazionale di Napoli*.

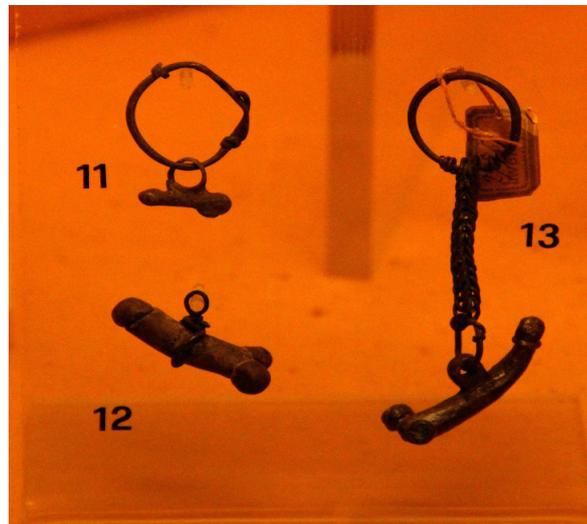
Na vida cotidiana romana, há uma imensa distinção de materiais com símbolos fálicos, entre eles os amuletos e pingentes. Alguns feitos de materiais nobres, como ouro e bronze, e outros de materiais relacionados à ritualística, como ossos de animais e coral, considerados sagrados e, por isso, capazes de conferir maior eficácia ao poder fálico.

Figura 1 - Pingente feito de osso animal com dupla representação *falo*-figa



Fonte: Fotografia de Marco Sanfelice (outubro de 2013). Local de conservação: MANN – Gabinetto Segreto (Inv. 109866). Local do achado: Pompeia. Datação: I d.C.

Figura 2 - Pingentes em formas de falo



Fonte: Fotografia de Marco Sanfelice (outubro de 2013). Local de conservação: MANN – Gabinetto Segreto. Local do achado: Herculano. Datação: I d.C.

Figura 3 - Anéis de ouro com representações de falo



Fonte: Johns (1990, p. 64).

Esses amuletos (Figura 1 e Figura 2) eram carregados comumente no pescoço. Por serem demasiadamente pequenos, acredita-se que eram amuletos protetores das crianças, a *bulla*, que os bebês recebiam ao nascer e que os acompanhava por toda a infância, protegendo contra os maus agouros e todo tipo de vulnerabilidade às quais estavam expostas as crianças, como doenças e acidentes. A mesma interpretação também pode ser dada aos pequenos anéis com iconografia fálica (Figura 3), um símbolo de proteção semelhante ao que contemporaneamente faz-se com a cruz cristã.

Ainda em âmbito doméstico e familiar, há uma outra série de objetos com motivos

fálicos, muito comuns em Pompeia, também de uso cotidiano, que são as lamparinas, que proviam a luz na sociedade romana.¹⁰ *Lucernae* – também denominadas candeias ou lucernas – foram os objetos mais populares para se obter iluminação na Antiguidade e consistiam em qualquer utensílio cuja chama fosse produzida pela combustão de um pavio torcido ou mecha embebido num líquido oleoso, sendo azeite o mais comum deles (BASTOS, 2013). Em Pompeia, encontramos as lamparinas feitas de bronze, como as figuras abaixo, que representam um anão, cujo falo é maior que a própria perna.

Figura 4 - Lucernas de bronze em forma de anão fálico dançante



Fonte: Fotografia de Marco Sanfelice (outubro de 2013). Local de conservação: MANN – Gabinetto Segreto (Inv. 27872, 27871). Local do achado: Pompeia. Datação: I d.C.

Outro exemplo de lamparina recorrente em Pompeia e em todo o Império Romano são as lucernas de disco feitas de terracota, que possuem uma funcionalidade muito específica, concernente à vida religiosa. As lamparinas participam ativamente dos locais de culto, seja iluminando, seja desempenhando um importante papel nas atividades

¹⁰ Além das lamparinas, existem outros objetos que possuíam a função de iluminar, como os *faces* ou archotes, feitos de fibras de estopa ou pedaços de madeiras resinosas embebidas em betume, servindo para iluminar espaços abertos (praças, espaços de espetáculo, vias públicas); as velas ou *candelae*, feitas de cera ou sebo, servindo para iluminar interiores; as lanternas ou *lanternae*, fabricadas em metal ou cerâmica, frequentemente com *design* cilíndrico e paredes translúcidas de couro, papiro, ou vidro. A iluminação, nesse caso, ocorria por meio de uma vela ou lamparina colocada no interior da *lanterna*. Para saber mais; ver Bastos (2013, p. 35-48).

votivas do *lararium* contido nos domicílios romanos. O ato das ofertas votivas aos deuses, convidando-os à intimidade da casa, refletia a concepção primordial da *pax deorum*, em que partilhar a coexistência entre os seres humanos e deuses seria a premissa essencial. Portanto, o empenho básico da adoração diária em casa consistia na separação de um “lugar sagrado”, um altar para essa prática comum. Nesse altar, tanto os *lares familiares* – divindades protetoras – quanto as divindades do *pater familias* (*genius*) seriam honradas em dois ritos diários, um pela manhã e outro à noite.

Essencialmente, o *lararium* é o “coração” da casa, o lugar onde as forças positivas dos deuses podem ser trazidas à existência *saecularis* diária. A forma dos *lararia* é muito variada. Nas residências das ricas famílias, situavam-se amiúde, no *atrium*. Feitos de mármore, reproduziam esteticamente um templo. Em outros casos, em residências menos abastadas, poderiam ser somente uma prateleira de madeira simples na parede. De todos os modos, grande ou pequeno, o importante sobre o *lararium* é que ele não deveria ser colocado num lugar remoto da casa, pois é ali que se acendia a chama luminosa do lar ou lareira (que deu justamente origem à nossa lareira contemporânea), sendo o fogo central da casa – por isso, muitas vezes estava próximo à cozinha. O altar do *lararium* compunha-se de sete elementos: a *pátera*, o *alinum*, o *turibulum*, o *acerra*, o *incensum*, o *gutus* e a *lucerna*. Era por meio da lamparina que a representação da chama sagrada no altar do *lararium* estaria representada.

Figura 5 - Lucerna de disco de terracota representando uma máscara e um falo móvel



Fonte: Fotografia de Marco Sanfelice (outubro de 2013). Local de conservação: MANN – Gabinetto Segreto (Inv. 27859). Local do achado: Pompeia, numa casa atrás da Casa de Meleagro (VI, 9, 2).
Datação: I d.C.

Figura 6 - Lucerna de disco de terracota com um falo móvel



Fonte: Fotografia de Marco Sanfelice (outubro de 2013). Local de conservação: MANN – Gabinetto Segreto (Inv. 109415). Local do achado: Pompeia. Datação: I d.C.

Ou seja, uma lamparina de discos deveria sempre estar no *lararium* e, geralmente, seria acesa no momento de execução dos ritos. Conforme Bastos (2013, p. 44), nesse contexto a lamparina cumpriria três papéis essenciais: o primeiro, como a representação da chama sagrada, abriria o precedente para a interpretação da chama que ela produzia, sendo que a direção e a oscilação do lume poderiam ser interpretadas como bom ou mau augúrio; o segundo aspecto é o da representação da imagem que estaria no disco da lamparina e poderia associar-se a determinado propósito votivo e/ou a uma divindade específica; o terceiro é aquele em que a lamparina implicitamente representa a figuração material da comunicação entre os mundos. No caso pompeiano, muitas lamparinas com representações fálicas foram encontradas nas escavações, demonstrando mais um espaço que elas ocupavam no terreno do sagrado, já que as lamparinas com o falo móvel (Figura 5 e Figura 6), em especial, denotam a importância do falo como uma divindade independente, sendo quase uma entidade, visto que dentro dos discos era representada a deidade com a qual se queria comunicar.

Por outro lado, é importante ressaltar que os registros demonstram que esse não era um culto restrito aos *lares*, tendo em vista que havia templos que tinham em seu interior ou em sua entrada imagens fálicas,¹¹ como vemos no relevo abaixo:

¹¹ A imagem citada é especificamente a de um templo pompeiano. No entanto, é importante ressaltar que estas imagens não eram incomuns em outras localidades, como o supracitado Templo das Virgens Vestais na cidade de Roma, que ostentava a representação de um grande falo (ROBERT, 1999).

Figura 7 - Relevo em mármore em forma de falo



Fonte: Fotografia de Marco Sanfelice (outubro de 2013). Local de conservação: MANN – Gabinetto Segreto (Inv. 109415). Local do achado: um pequeno templo em Pompeia. Datação: 1-50 d.C.

Essa noção do falo como uma entidade, ou seja, dissociada do membro do corpo de um homem, fica mais clara ao observarmos os *tintinnabula*, espécie de campainhas ou sinos de bronze que ficavam nas entradas das casas. Nesses objetos, podemos perceber uma personificação do falo, seja ele representado sozinho, com patas ou asas – ou seja, representado com outras figuras interagindo com ele.

Figura 8 - Falo alado com patas



Fonte: Fotografia de Marco Sanfelice (outubro de 2013). Local de conservação: MANN – Gabinetto Segreto (Inv. 27839). Local do achado: Pompeia. Datação: I d.C.

Era muito comum mesclar a figura do falo com formas animais, como na Figura 8. Essa metamorfose de animais com adição de patas, rabos, asas, por vezes olhos e orelhas, expressa duas ideias: transformar o falo num animal-entidade independente; e potencializar o poder fálico ao dar o vigor animal a estas figuras, assemelhando-as às cabras, cachorros e, sobretudo, aos pássaros, ou seja, atribuía-se ao falo a potência sexual destes animais. É importante lembrar que tanto em latim como no italiano moderno (e também em português), a palavra “passarinho” é uma denominação popular para pênis (JOHNS, 1990, p. 70). O *tintinnabulum* da Figura 8, não aparece acompanhado de um sino, mas assim como os outros possui um orifício para que o sino fosse encaixado, como na figura a seguir:

Figura 9 - Cavaleiro monta e coroa o falo



Fonte: Fotografia de Marco Sanfelice (outubro de 2013). Local de conservação: MANN – Gabinetto Segreto (Inv. 27844). Local do achado: Pompeia. Datação: I d.C.

O que mais nos interessa aqui, contudo, é o poder emanado do *fascinum*. Como disse o filósofo antigo Plínio, ele age “*contra invidentium effascinationes*”, “contra os feitiços da inveja” (Plínio, *Historia Naturalis*, 19, 50 *apud* FUNARI, 1994, p. 2). Desse modo, acreditava-se que os visitantes que chegassem às casas, ao tocarem a campainha, tornar-se-iam fascinados com o objeto e, desse modo, ao voltarem o olho invejoso para o *fascinum*, não o fixariam sobre a vítima (QUIGNARD, 2005, p. 48; CLARKE, 2007, p. 69).

Importante ressaltar que as campainhas estavam localizadas na entrada de uma casa, um *limen*, local de fronteira e transição, “passagem do exterior para o interior, ligando o conhecido ao desconhecido; a representação fálica contribuía para afastar o perigo inerente a esta situação” (FUNARI, 2003a, p. 321).

Encontramos também, representações alusivas ao falo em termos particulares, como no caso de Casa Menandro (I, 10, 4):

Figura 10 - Corredor entre o *tepidarium* e o *caldarium* (Terma particular da Casa de Menandro)



Fonte: Fotografia de Marco Sanfelice (outubro de 2013). Local de conservação: Sítio Arqueológico de Pompeia (I, 10,4). Datação: I d.C.

A Casa de Menandro é uma das maiores de Pompeia. Pertencia a uma família proeminente da região, proprietária de quase todas as residências da *Insula 10*, cercadas por edifícios de comércio (como lavanderias). Sua construção data aproximadamente do ano 3 a.C. Consta uma reforma não finalizada na época da erupção – como é comum em grandes casas da região (lembrando que muitas casas foram devastadas pelo terremoto de 62). Os quartos à esquerda da entrada contêm pinturas que exibem cenas inspiradas

nos episódios da *Ilíada*. A residência contém ainda pinturas refinadas do IV estilo. Consta que uma parte da casa foi reservada para o curador da propriedade, um liberto chamado Eros, que possuía uma identificação, um selo encontrado junto ao seu corpo, com o título de procurador. Isso significa que essa casa era uma propriedade de sucesso, situada numa área de prósperos negócios na cidade. Sua arquitetura declara a sua importância e a de seu proprietário (LING, 1983).

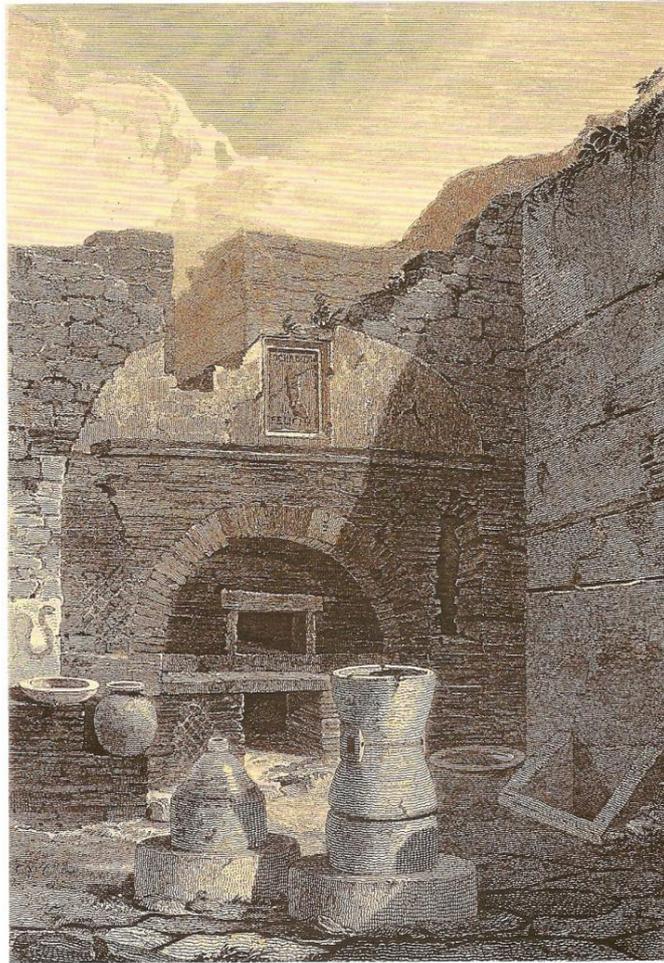
Nesse sentido, o mosaico, localizado num corredor de transição entre o *tepidarium* (local de banho morno) e o *caldarium* (banho quente), faz parte de um conjunto decorativo refinado. A iconografia representa um servo de pele escura com seu enorme falo, carregando dois *askoi* – recipientes gregos utilizados para portar água (que também fazem alusão à forma fálica). A presença dessa figura no corredor pode ser interpretada da mesma maneira que a anterior, cujo objetivo era provocar o riso naqueles que se banhavam na casa, protegendo contra a vulnerabilidade de seus corpos frente à inveja.

Outro exemplo bastante conhecido é uma placa em terracota, localizada em cima do forno de um panefício. Esse é um caso particular, no qual o próprio Museu recontextualiza a representação, nos fornecendo uma imagem do registro de escavação:

Figura 11 - Placa com falo e inscrição *Hic habitat felicitas*.



Fonte: Fotografia de Marco Sanfelice (outubro de 2013). Local de conservação: MANN – Gabinetto Segreto (Inv. 27741). Tamanho: 24x50 cm. Local do achado: Pompeia (IV, 6, 18). Datação: I d.C.

Figura 12 - Registro do local de achado da placa

Fonte: Fotografia de Marco Sanfelice (outubro de 2013). Local de conservação: MANN – Gabinetto Segreto (Catálogo explicativo da imagem).

A recontextualização deste tipo de imagem, quando possível, é muito importante, pois permite uma análise conjunta do contexto: imagem, inscrição e ambiente. A inscrição latina "*Hic habitat felicitas*" significa "Aqui mora a felicidade" ou, como propôs Funari (2003a, p. 320), "Aqui mora a felicidade e a sorte", ou seja, o falo não apenas afastava o mal como trazia sorte, felicidade e prosperidade para os negócios. Ao percebermos que a placa está localizada em cima de um forno de pão, pode-se inferir que tinha como objetivo o próprio crescimento do pão, assim como a *mentula* cresce e se torna *phallo*, com o pão aconteceria o mesmo processo e, conseqüentemente, aumentaria a venda do produto.

Por fim, destacamos que a diversidade de objetos desse *corpus* indica os vários significados que podem assumir, seja em contextos religiosos como na vida cotidiana. Os exemplos analisados nos remetem a situações distintas, mas que dialogam entre si: os símbolos fálicos podem proteger crianças, iluminar caminhos, aproximar dos deuses,

delimitar fronteiras e proporcionar acesso seguro ao desconhecido, garantir a fartura na alimentação. Embora nem sempre os contextos originais possam ser resgatados, estudá-los é importante não apenas para buscarmos outros significados para as crenças romanas acerca da fruição da vida e manutenção do cotidiano, como também para ter uma noção crítica de nossas próprias relações com a sexualidade. Afinal, por que dificultar, por tanto tempo, o acesso a essa documentação que era tão comum no dia a dia romano? Uma questão como essa nos aproxima dos estudos de Weismantel (2012, p. 303) sobre a cerâmica fálica da cultura Moche e daquilo que denominou de “silenciamento do sexo” na Arqueologia: a cerâmica com símbolos fálicos é um tipo de cultura material repleta de significados simbólicos e culturais, mas escondida ou pouco estudada por trazer à tona temas que desafiam as visões heteronormativas vigentes em nossa sociedade. Enfrentar essa discussão significa, portanto, pensar em outras formas de se relacionar com a Arqueologia, a sexualidade e o passado romano. Um desafio que à medida que avançamos pode nos proporcionar leituras surpreendentes das diferentes formas de viver e de sentir.

Considerações finais

Iniciamos essa reflexão nos referindo às discussões da década de 1990, em especial no que diz respeito à agenda da Arqueologia Pós-Processual e dos feminismos e suas críticas ao androcentrismo da Arqueologia como um todo e dos Estudos Clássicos, em particular. A razão dessa escolha está ligada à importância desses estudos, no Brasil ou exterior, na construção de caminhos alternativos para a discussão de temas menos convencionais nos Estudos Clássicos. Assim, se os trabalhos iniciais de Funari nos incentivaram a olhar o que foi marginalizado pela historiografia, no caso a cultura material fálica de Pompeia e região, o diálogo com os estudos de gênero, em especial as reflexões sobre masculinidade e materialidade na obra de Gilchrist (1999), nos levaram a pensar sobre a potencialidade da cultura material na construção de outras explicações para o cotidiano romano. Durante séculos fechados em museus, os objetos com símbolos fálicos ainda hoje causam polêmica e, por essa razão, acreditamos que discutir o poder do falo e sua relação com a vida cotidiana romana implica não apenas diversificar as formas de perceber a religiosidade e as crenças antigas, mas de repensar a maneira como nós lidamos com ela, na atualidade.

O que buscamos enfatizar com essa reflexão é a necessidade de ir além de dois discursos que predominam na academia quando o falo é objeto de estudo: a contínua representação no âmbito do pornográfico ou do poder masculino sobre o feminino. Essa

confluência de estudos da Arqueologia Pós-Processual e de gênero foi fundamental para outros caminhos possíveis para os símbolos fálicos, propondo que o falo na Antiguidade era valorizado na medida em que representava a felicidade e, mais especificamente, a fertilidade, bom agouro e a abundância dela advinda (FUNARI, 2003a; CAVICCHIOLI, 2008; REGIS, 2009; MARQUETTI; FUNARI, 2011; CLARKE, 2003; GARRAFONI, 2007). Muitos artefatos aqui analisados apresentam o falo em ereção, mas ao serem interpretados no âmbito da proteção e fruição da vida, podem ser pensados como uma referência à própria cópula e, de certa forma, englobariam o poder dos dois sexos para a potencialização da fertilidade (ADKINS; ADKINS, 1996; FUNARI, 2003a). Nesse sentido, acreditamos que a simbologia fálica só teria poder se estivesse atrelada ao ato sexual, de forma que não era o sexo masculino que estava sendo valorizado sobre o feminino, mas a relação sexual implícita no falo, englobando tanto a potência generativa masculina como a feminina.

Acreditamos que os debates aqui elencados são propícios para revisar a forma pela que nos aproximamos da cultura material de cunho erótico, em geral, e da representação fálica, em específico, buscando novas leituras sobre o passado romano. Trata-se, portanto, de uma postura política, inspirada na agenda da Arqueologia Pós-Processual e nas recentes críticas feministas sobre os estudos de gênero e sexualidade. Uma busca de novas leituras do passado e, também, de outros devires para o presente. Afinal, em um momento no qual milhares de indivíduos buscam liberar seus corpos de vínculos religiosos, temporais, morais e também genéticos, acreditando na possibilidade de que talvez o corpo seja um território de liberdade, de transformação e de ação no mundo, pensar sobre outras formas de relação entre corpo, religiosidade e cotidiano é não apenas necessário, mas urgente.

Agradecimentos

As autoras agradecem a Pedro Paulo Funari por sua incansável e inspiradora luta por abordagens interdisciplinares e críticas sobre o passado e a Barbara Voss, Lourdes Conde Feitosa, Marina Cavicchioli, Mary Wiesmantel, Roberta Gilchrist e a Ray Laurence pela parceria e debates ao longo desses anos. Institucionalmente, cabe mencionar o Programa de Pós-graduação e o Departamento de História da UFPR, além da Capes, que concedeu a bolsa de doutorado para que Pérola de Paula Sanfelice pudesse realizar seu doutorado e visitar Pompeia. Agradecemos também ao *Museo Archeologico Nazionale di Napoli* por permitir o uso das imagens e a Marco Sanfelice por tê-las fotografado. A responsabilidade das ideias recai apenas sobre as autoras.

Referências

- ADKINS, L.; ADKINS, R. *Dictionary of Roman religion*. Oxford: Oxford Press, 1996.
- ANDAMS, J. *The Latin sexual vocabulary*. London: Gerald Duckworth, 1982.
- BASTOS, M. T. Arqueologia da luz: agência da cultura material e a cerâmica. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, n. 23, p. 35-48, 2013.
- CANTARELLA, E. *Pompei: i volti dell'amore*. Milão: Mondadori, 1999.
- CAVICCHIOLI, M. R. *As representações na iconografia pompeiana*. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Campinas, Campinas, 2004.
- _____. *A Sexualidade no olhar: um estudo da iconografia pompeiana*. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Campinas, Campinas, 2009.
- _____. O falo na Antiguidade e na modernidade: uma leitura foucaultiana. In: M. RAGO, M.; FUNARI, P. P. A. (Org.). *Subjetividades antigas e modernas*. São Paulo: Annablume, 2008, p. 237-249.
- CLARKE, J. *Looking at laughter: humor, power and transgression in Roman visual culture, 100 B.C.-A.D. 250*. Los Angeles: University of California Press, 2007.
- _____. *Roman sex: 100 B.C. to A.D. 250*. New York: Harry N. Abrams, 2003.
- CULLEN, T. Contributions to feminism in Archeology. *American Journal of Archaeology*, v. 100, n. 2, p. 409-414, 1996.
- FEITOSA, L. C. *Amor e sexualidade: o masculino e o feminino em grafites de Pompéia*. São Paulo: Annablume, 2005.
- FINLEY, M. I. *Aspectos da Antiguidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- FUNARI, P. P. A.; FEITOSA, L. C.; SILVA, G. J. (Org.). *Amor, desejo e poder na Antiguidade: relações de gênero e representações do feminino*. Campinas: Editora Unicamp, 2003.
- FUNARI, P. P. A. *A vida cotidiana na Roma antiga*. São Paulo: Annablume, 2003.
- _____. Falos e relações sexuais: representações romanas para além da natureza. In: FUNARI, P. P. A.; FEITOSA, L. C.; SILVA, G. J. (Org.). *Amor, desejo e poder na Antiguidade: relações de gênero e representações do feminino*. Campinas: Ed. Unicamp, 2003a, p. 317-325.
- _____. A hermenêutica das Ciências Humanas. *Revista da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica*, v. 10, p. 3-9, 1995a.
- _____. Romanas por elas mesmas. *Cadernos Pagu*, n. 5, p. 179-200, 1995b.
- _____. Apotropaic symbolism at Pompeii: a reading of the graffiti evidence. *Revista de História*, n. 132, p. 9-17, 1995c.

- _____. *As inscrições populares pompeianas e seu caráter apotropaico*. Comunicação apresentada, originalmente, no Grupo de Trabalho 'Os sentidos do Apotropaico', no Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. 1994.
- _____. Graphic caricature and the *ethos* of ordinary people at Pompeii. *Journal of European Archaeology*, v. 2, p. 131-148, 1993.
- _____. Caricatura gráfica e o *ethos* popular em Pompeia. *Classica*, supl. 1, p. 117-138, 1992.
- _____. *A vida popular na Antiguidade Clássica*. São Paulo: Contexto, 1989.
- _____. Cultura(s) dominante(s) e cultura(s) subalterna(s) em Pompéia: da vertical da cidade ao horizonte do possível. *Revista Brasileira de História*, v. 13, n. 7, p. 33-48, 1986.
- GARRAFFONI, R. S.; SANFELICE, P. P. (Org.). Homoerotismo nas paredes de Pompeia. In: ESTEVES, A. M.; AZEVEDO, T. K.; FROHWEIN F. (Org.). *Homoerotismo na Antiguidade Clássica*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2014, p. 219-248.
- GARRAFFONI, R. S.; LAURENCE, R. Writing in public space from child to adult: the meaning of 'graffiti'. In: SEARS, G.; KEEGAN, P.; LAURENCE, R. (Ed.). *Written space in the Latin West, 200 B.C. to A.D. 300*. Londres: Bloomsbury, 2013, p. 123-134.
- GARRAFFONI, R. S. *Felicitas* romana: felicidade antiga, percepções modernas. *História - Questões & Debates*, n. 46, p. 13-29, 2007.
- GILCHRIST, R. *Gender and Archaeology: contesting the past*. London: Routledge, 1999.
- GRILLO, J. J. C.; FUNARI, P. P. A. *Arqueologia Clássica: o cotidiano de gregos e romanos*. Curitiba: Prismas, 2015.
- JOHNS, C. *Sex or symbol: erotic images of Greece and Rome*. Austin: University of Texas Press. 1990.
- KEULS, E. C. *Il regno della fallocrasia: La politica sessuale ad Atene*. Milano: Mondadori, 1988.
- LING, R. The *insula* of Menander at Pompeii: interim report. *The Antiquaries Journal* v. 63, p. 34-57, 1983.
- LYONS, C.; KOLOSKI-OSTROW, A. O. *Naked truths*. London; New York: Routledge, 2004.
- MARQUETTI, F. R.; FUNARI, P. P. A. Reflexões sobre o falo e o chifre: por uma arqueologia do masculino no Paleolítico. *Dimensões*, v. 26, p. 357-371, 2011.
- OLIVA NETO, J. A. *Falo no jardim: priapéia grega, priapéia latina*. São Paulo: Ateliê, 2006.
- QUIGNARD, P. *El sexo y el espanto*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2005.
- RABINOWITZ, N. S. Introduction. In: RABINOWITZ, N. S.; RICHLIN, A. (Ed.). *Feminist theory and the Classics*. London: Routledge, 1993, p. 1-22.
- REGIS, M. F. *Mulheres nos sympósia: representações femininas nas cenas de banquete nos vasos áticos (séculos VI ao IV a.C.)*. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) - Programa de Pós-Graduação em Arqueologia do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

- RICHLIN, A. *The garden of Priapus: sexuality and aggression in Roman humor*. New Haven: Yale University Press, 1983.
- ROBERT, J. N. *Eros romano: sexo y moral en la Roma antigua*. Madrid: Complutense. 1999.
- SANFELICE, P. P. *Sob as cinzas do vulcão: representações da religiosidade e da sexualidade na cultura material de Pompeia durante o Império Romano*. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná. Curitiba. 2016.
- SKINNER, M. Woman and language, in Archaic Greece, or why is Sappho a Woman? In: RABINOWITZ, N. S.; RICHLIN, A. (Ed.). *Feminist theory and the Classics*. London: Routledge, 1993, p. 125-144.
- SQUIRE, M. *The art of the body: antiquity and its legacy*. New York: Oxford University Press, 2011.
- UCKO, P. Archaeological interpretation in a world context. In: UCKO, P. (Ed.). *Theory in Archaeology: a world perspective*. London: Routledge, 1995, p. 1-27.
- VARONE, A. *Erotica pompeiana: love inscriptions on the walls of Pompeii*. Roma: L'Erma di Bretschneider, 2002.
- VOSS, B. Sexual effects: postcolonial and queer perspectives on Archaeology of sexuality and empire. In: VOSS, B.; CASELLA, E. C. (Ed.). *The Archaeology of colonialism: intimate encounters and sexual effects*. New York: Cambridge University Press, 2012.
- _____. Feminisms, queer theories, and Archaeological study of past sexualities. *World Archaeology*, v. 32, p. 180-192, 2000.
- WEISMANTEL, M. Obstinate things. In: VOSS, B.; CASELLA, E. C. (Ed.). *The Archaeology of colonialism: intimate encounters and sexual effects*. New York: Cambridge University Press, 2012, p. 303-320.