

Fama e infâmia na sexualidade romana

Fame and infamy in Roman sexuality

Marina Regis Cavicchioli*

Resumo: Os diversos atos sexuais estão associados a valores morais e simbólicos capazes de tributar a quem os pratica uma boa ou má fama. No mundo romano, do século I, a sexualidade vinculava-se, entre outras coisas, à questão da cidadania e da virilidade. A iconografia, a epigrafia e alguns poemas figuram como uma bela ilustração do modo como uma determinada moral sexual era fundamentada. É verdade também que esses elementos permitem a compreensão da moral sexual como relativa a valores cuja determinação pertence a grupos sociais, ou seja, de que não haveria uma única moral sexual cuja validade independesse dos valores particulares de cada setor da sociedade. Assim, um determinado comportamento que caracterizasse fama do ponto de vista de um grupo, poderia significar infâmia para um outro. Nesse sentido, trata-se de analisar elementos iconográficos, epigráficos e poéticos com o propósito de demonstrar em que medida estariam relacionados à fama e à infâmia concernentes à sexualidade.

Abstract: Several sexual acts are associated to moral and symbolic values able to assign to who practice them a good or bad fame. In the Roman world of the first century the sexuality tied to, among other things, issue of citizenship and manhood. The iconography, epigraphy and a few poems appear as a beautiful illustration of how a particular sexual morality was founded. It is also true that these elements allow us the understanding of sexual morality associated to values whose attribution belongs to social groups, in other words, that there wouldn't be a single sexual morality whose validity was independent of the particular values of each sector of society. So, a certain behavior that characterizes fame of the point of view of a group, could mean infamy to another. In this sense, it is necessary to analyze iconographic, epigraphic and poetic elements with the purpose of demonstrating in what extent were related to fame and infamy concerning to sexuality.

Palavras-chave:

Cultura Material;
Pompeia;
Fama;
Infâmia;
Sexualidade.

Keywords:

Material Culture;
Pompeii;
Fame;
Infamy;
Sexuality.

Recebido em: 01/05/2014
Aprovado em: 03/06/2014

* Professora Adjunta do Departamento de História da Universidade Federal da Bahia.

A sexualidade, como um tema de estudo dentro da História, ainda é um objeto relativamente recente, datado principalmente dos últimos 30 anos. O mundo antigo, em especial, era tido como uma área de pesquisa conservadora, que pouco se ocupava da questão sexual (SKINNER, 2006, p. 6). A sexualidade, vista como um tema menor, com preconceitos e tabus, não era considerada um objeto decoroso para os estudos acadêmicos.

A despeito disso, a sexualidade antiga, como tema marginal, fora deste mundo erudito, foi bastante explorada (JOHNS, 1990, p. 15-32). Considerando o sexo de acordo com padrões modernos, atos e práticas sexuais eram interpretados e julgados como universais, desconsiderando seus significados simbólicos ou as relações sociais investidas em tais práticas (CAVICCHIOLI, 2008, p. 188-191). Tomavam-se casos isolados como uma realidade onipresente, como se atitudes de um imperador pudessem ser compartilhadas por toda uma sociedade, não se compreendendo que, antes de relações sexuais, muitos destes atos se tratavam de relações de poder, de afirmação social. Porém, se havia esta curiosidade “obscena”, existiam também aqueles que, justamente por considerarem as imagens sexuais dos antigos pornográficas e obscenas, buscavam anulá-las (JACOBELLI, 1998, p. 167). A história das escavações de Pompeia nos mostra como, por vezes, os objetos de conotação sexual foram destruídos. Em outras ocasiões, aqueles considerados dignos de serem preservados, por sua qualidade técnica geralmente, foram trancados em salas, sem que o público lhes pudesse ter acesso; fato que, no *Museo Archeologico Nazionale di Napole* (MANN), durou até o ano 2000.¹

Todavia, este quadro tem se modificado e, a partir das últimas décadas do século passado, a sexualidade acabou entrando em pauta. Tal fato não se deu exclusivamente por uma mudança de olhar em relação ao tema, mas por uma alteração de enfoques gerais que a história e as ciências humanas se propuseram. Temas como a vida cotidiana e a história das mentalidades vinham ganhando destaque desde o início da escola dos *Annales*. “[...] a escola dos *Annales* teria papel fundamental na constituição de um novo modelo de historiografia” (SCHWARCZ, 2001, p. 7).

Assim, os sentimentos, a alimentação, as relações de gênero passaram a fazer parte dos tópicos estudados pelos historiadores. Do ponto de vista teórico, novas discussões questionaram o próprio fazer histórico e os significados da História, que

¹ Em Cavicchioli (2004), apresenta-se um estudo sobre as descobertas das peças e a formação da coleção erótica do MANN.

dentro das teorias pós-modernas é pensada como um discurso que o presente faz sobre o passado (CHARTIER, 1990; DE CERTEAU, 2000; JENKINS, 2001; VEYNE, 1992). Sob tal ponto de vista, o passado não é desvendado, mas sim construído pelo historiador, que utiliza seus valores, sua subjetividade, apropriando-se de questões teóricas do seu presente a fim de interrogar seu objeto de pesquisa no passado (SCHWARCZ, 2001, p. 7). Nesse sentido, a sexualidade, que havia sido um tema muitas vezes excluído ou desconsiderado das pesquisas históricas e arqueológicas, passou a fazer parte dos questionamentos. Dentro deste contexto, foi inegável a contribuição de Michel Foucault e das teorias feministas e de gênero como ponto de partida para se pensar a sexualidade na História (CAVICCHIOLI, 2008).

No entanto, ainda na atualidade, existem posições muito conservadoras em relação ao estudo da sexualidade. Em muitos casos, posturas preconceituosas têm dificultado o desenvolvimento de tais pesquisas: muitos a consideram um tema privado e irrelevante para a História. Neste caso, cabe-nos recordar que as formas culturais de apreensão da sexualidade interagem com questões sociopolíticas e têm consequências significativas em todas as áreas: aprisionam ou libertam gêneros, constroem e desconstroem relações, incentivam guerras,² mudam a religião de um país,³ quase depõem presidentes.⁴

Assim, percebemos que o sexo, para além de uma questão puramente biológica e universal, envolve discursos, representações e interdições que interagem com as práticas e os jogos de desejos sexuais, bem como com a política, a religião e a economia. A este conjunto de elementos, que envolve o sexo biológico, e que tem seus discursos direcionados pela cultura, estamos chamando de sexualidade.

Uma vez que a sexualidade é definida pela cultura, e as culturas são distintas em muitos aspectos, ela não é um conceito fixo ou hermético: seus significados são resignificados ou modificados ao longo do tempo, da sociedade e do grupo social a que se refere. Dentro de uma mesma cultura, embora possam existir regras e tabus mais amplos, dado que as sociedades são heterogêneas, podem, por sua vez, haver múltiplos significados para uma mesma prática ou representação, de acordo com as referências

² A Guerra de Tróia pode ser tomada como um exemplo.

³ Henrique VIII instituiu uma nova religião na Inglaterra para poder se casar com Ana Bolena.

⁴ Temos na história recente o caso do então presidente dos Estados Unidos, Bill Clinton, que quase perdeu seu cargo em função de um relacionamento extraconjugal.

culturais e próprias de cada indivíduo, com o grupo social em que está inserido e com o lugar de onde se fala:

Toda pesquisa historiográfica se articula com um lugar de produção sócio-econômico, político e cultural. Implica um meio de elaboração circunscrito por determinações próprias: uma profissão liberal, um posto de observação ou de ensino, uma categoria de letrados, etc. Ela está, pois, submetida a imposições, ligada a privilégios, enraizada em uma particularidade. É em função deste lugar que se instauram os métodos, que se delineia uma topografia de interesses, que os documentos e as questões que lhes serão propostas se organizam (DE CERTEAU, 2000, p. 66-67).

Então, o que seria a sexualidade para os romanos? Definir um conceito de sexualidade para o mundo romano seria anacrônico, pois já estaríamos partindo de um conceito contemporâneo, de uma esfera de saber compartimentada das outras. Para os romanos, a sexualidade, assim como a religião, a economia, a guerra, a política, não era uma esfera à parte, influenciada por outras. A sexualidade não começava onde acabava a religião ou a política, ela fazia parte de um *continuum* – a sexualidade era parte da religião e vice-versa.⁵

Assim, não podemos pensar a religião influenciando a sexualidade, mas sendo parte de uma mesma realidade. É neste sentido que encontramos símbolos que pertencem ao mesmo tempo ao sagrado e ao sexual. Ainda que isso possa nos causar espanto, é apenas porque, para nós, essas duas esferas são fragmentadas e separadas, visto que, no conceito de religião predominante atualmente, a sexualidade pertence a outra esfera – de modo geral, do condenável e do proibido. No entanto, trataremos aqui de um período (século I d.C.) em que as religiões cristãs estavam em seus primórdios e as religiões romanas ainda eram predominantes, portanto não se vinculava o sexo à ideia de pecado. Os deuses romanos eram sexuados e representados praticando o ato sexual e sentindo desejo. Eles tinham filhos advindos do ato sexual. Um exemplo disto, presente na mitologia, é quando Zeus, enamorado de Alcmena, aparece para ela na forma de Anfitrão, seu marido, e pratica sexo com ela, cujo fruto da relação será Hércules (KURY, 1990, p. 23). Esta história, embora originalmente considerada grega, também faz parte da cultura latina, tendo sido contada na comédia

⁵ Isto pode ser pensado sob o mesmo prisma pelo qual Finley (1980, p. 22) nos aponta que os romanos, embora comercializassem, negociassem, cunhassem moedas, fizessem empréstimos, tivessem lucros e entrassem em falência, não tinham um conceito de economia, sendo estas atividades um conjunto maior de acontecimentos relacionados ao cotidiano.

de Plauto, *Anfitrião*. Outro exemplo, ainda mais significativo, está no mito da criação de Roma. Ao contrário do que ocorre na religião católica, na qual o Deus é assexuado e o filho deste último não nasce de uma relação sexual, Rômulo e Remo, os fundadores da cidade, são filhos da união oculta entre Réa Silvia e o deus Marte.

Deste modo, entender as práticas sexuais romanas é também compreender relações sociais mais amplas, que direcionavam a sexualidade, o desejo e o próprio ato sexual. Além do fator religioso e das questões individuais, é preciso levar em conta as interações entre público e privado e as relações de poder que interagiam nos discursos sexuais no mundo romano.

Não se pode falar de uma moral romana para todos. O estatuto sexual de cada indivíduo estava ligado à posição social. Os romanos não esperavam o mesmo comportamento sexual de um homem livre, de uma matrona, de um(a) prostituto(a), de uma vestal, de um(a) liberto(a) ou de um(a) escravo(a) (PUCCINI-DELBEY, 2010, p. 19).

Exemplo desta interação poder/sexo era a relação sexual senhor/escrava (o). Como nos aponta Veyne (2004, p. 47; 85), uma escrava, ou escravo, objetos de um senhor, também poderiam ser usados para o prazer sexual. Do mesmo modo como a vontade individual de um(a) escravo(a) não era tradicionalmente considerada em suas atividades de trabalho, também era desconsiderada nas relações sexuais com seu senhor. Neste caso, o ato sexual sem o consentimento do escravo(a) não tinha socialmente uma conotação abusiva, uma vez que este tipo de poder fazia parte da lógica escravocrata romana.

Também sob relações sociais e de poder se circunscrevia o casamento. Diferentemente da lógica ocidental atual, na qual o matrimônio deve ser uma relação consensual entre duas pessoas que escolheram, geralmente por amor, unirem-se, no mundo romano, as variáveis eram outras.

Mais do que uma relação de amor, o casamento vinculava-se, na maioria das vezes, a relações de interesses políticos, econômicos e de *status* (CORBIER, 1991, p. 179). Tratava-se de uma instituição que servia para assegurar a reprodução ordenada dos cidadãos e garantir a conservação dos grupos familiares, evitando que o patrimônio se dispersasse ou acabasse em mãos estranhas (CANTARELLA, 1999, p. 27). As escolhas matrimoniais eram feitas pelos pais dos esposos, levando em conta, como dissemos, questões econômicas, políticas e sociais. Os pais podiam, ainda, pedir que os filhos se divorciassem. Esses divórcios tinham a intenção de um novo matrimônio, significando

uma nova aliança política ou econômica, e nem sempre era a vontade dos cônjuges. Pierre Grimal (1991, p. 86) afirma: “[...] ainda que juridicamente o casamento se baseasse no livre consentimento dos esposos, era, sobretudo, um meio de concluir alianças entre as famílias, estabelecer ou consolidar amizades, garantir apoio dentro da *urbs*.” Tal fato, acarretava que o casamento não poderia ser estendido a qualquer um. Embora não houvesse um juiz, ou contrato que legitimasse o casamento – apenas eventualmente um contrato de dote –, ele era algo permitido apenas aos cidadãos romanos (VEYNE, 2004, p. 45). Os escravos não tinham direito de se casar, os estrangeiros (numerosos a partir da expansão territorial romana), ainda que se casassem por seus ritos de origem, não tinham o casamento reconhecido pelas leis romanas.

Desta forma, o casamento romano era um modo de constituir e dar continuidade às famílias. “O amor conjugal era sorte, não base do casamento, nem condição do casal.” (VEYNE, 2004, p. 52). Um homem poderia ter amantes ou manter concubinas, mas estas relações não teriam reconhecimento legal e não constituiriam uma família, ainda que houvesse filhos. Estes, como ilegítimos, não receberiam seu nome ou herança e não seriam reconhecidos como filhos perante a lei. Já a esposa, deveria ser fiel ao marido. Segundo Aulo Gélcio (*Les nuits attiques*, X, 23, 5), Catão teria dito em um discurso: “se você surpreende sua mulher cometendo o adultério, pode assassiná-la impunemente e sem julgamento, mas se ela o surpreende, não pode te tocar nem com um dedo.” Nas palavras de Catão, vemos claramente, portanto, a existência de uma dupla moral, que impunha uma regra para os homens e outra para as mulheres.

Na Roma arcaica, de acordo com uma antiga lei atribuída a Rômulo, o marido poderia, circundado por um tribunal doméstico, condenar a mulher adúltera à morte. O adultério feminino era uma atitude infame e consistia, como nos aponta Cantarella (1999, p. 43), em “[...] uma ofensa à honra familiar do marido” Mas este controle da sexualidade feminina ia muito além da fidelidade conjugal: se às mulheres casadas cabia somente ter relações sexuais dentro do matrimônio, as que não tinham marido – solteiras, viúvas ou divorciadas – não deveriam ter relações sexuais, sob pena de assassinato. A diferença era que, nestes casos, como estas não tinham maridos, seriam os pais a puni-las. Todavia, é difícil afirmar o quanto estas punições de fato ocorriam.

Uma das explicações dadas para este fato seria a de que a mulher, após o casamento, saía de sua família e passava a pertencer à do marido, submetida a um poder pessoal chamado de *manus*. Esse poder cabia ao *paterfamilias* (pai ou chefe da

família), que poderia ser seu marido, caso este não tivesse mais ascendentes masculinos, ou, no caso dele ainda os ter (em geral seu pai), a *manus* passava para este último, ao qual também o marido estaria submetido. Assim, o poder da *manus*, em geral, era do cônjuge ou do sogro.

Existiam formas distintas de se efetuar o casamento e, assim, conseguir a *manus* de uma mulher. Uma das maneiras mais antigas era a *confarreatio*, que consistia em um ritual no qual havia a divisão de um pão de farinha como símbolo de uma nova vida em comum, mas também como uma oferenda ao deus Júpiter, protetor da farinha. Outra forma era a *coemptio*, que ocorria mediante a compra simbólica da esposa. A mulher poderia pertencer ao marido também pelo *usus*, uma aplicação do que chamaríamos contemporaneamente de usucapião: adquirir a propriedade de algo por meio de seu usufruto por um determinado tempo (FUNARI, 1996, p. 38). No direito romano arcaico, este tempo era de dois anos para as coisas imóveis e um para as móveis. Dessa forma, o marido conquistava o direito à *manus* da mulher após um ano de uso, ou seja, de coabitação. Tal fato pode nos parecer surpreendente, todavia há de se considerar que o conceito de família para os romanos também incluía um sentido de posse do *paterfamilias* sobre seus parentes, escravos, terras, casas e objetos.

Por volta do século III a.C., foi estabelecido um novo tipo de casamento, chamado *sine manu*, em oposição ao casamento com *manus*. Nesta nova espécie de matrimônio, a mulher não passava mais a pertencer à família do marido, permanecendo em sua própria família e submetida ao poder de seu pai. Quando este morria, ela ganhava certa independência e recebia também sua parte da herança (que era igual a dos filhos homens), tornando-se economicamente independente do marido. Este fato certamente contribuiu para um novo equilíbrio das relações conjugais (VEYNE, 2004, p. 59).

Do ponto de vista legal, foi somente na época de Augusto que houve modificações jurídicas. O *princeps* propôs e fez aprovar uma lei em que o adultério não seria mais julgado e punido em casa, mas por um tribunal, carecendo de provas públicas – a *Lex Iulia de adulteriis*. Assistimos, aqui, a passagem da punição do âmbito privado para o público. A pena não seria mais a morte, mas a deportação da adúltera para uma ilha geralmente distante e pouco habitada, na qual ficaria para o resto da vida. O homem com quem havia cometido adultério também teria a mesma pena, e seria deportado para outra ilha distante. Foi o que aconteceu com a própria filha de

Augusto, Julia, que foi deportada para a Ilha de Pandataria (atual Ventotene, na Itália), onde ficou até a sua morte. Cantarella (1999) considera o exílio uma forma de amenizar as punições anteriormente aplicadas, enquanto McGinn (2004) o interpreta como uma forma moralizadora de se efetivar uma punição que, de fato, não ocorria, como a pena de morte.

Acredita-se, porém, que essa lei não fosse rigorosamente aplicada, pois poucas são as notícias de denúncias de adúlteras. O imperador Tibério, conforme nos narra Cantarella (1999, p. 46), vendo que não havia denúncias para a aplicação desta lei, sugere a volta dos tribunais domésticos, proposta que não foi aprovada.

McGinn (2004, p. 98) acredita ainda que esta lei teria incentivado a prostituição, possivelmente baseado em Plutarco, que em *Vidas Paralelas* descreve as prostitutas como elementos que contribuíam para preservar a moral e a fidelidade conjugal. De acordo com a lógica de Plutarco, os homens poderiam relacionar-se sexualmente com as prostitutas e as mulheres (matronas, cidadãs) não trairiam seus maridos. Vemos nesta afirmação a ideia implícita de que os homens necessitavam de sexo, muitas vezes, extraconjugal. Por outro lado, temos personagens como Messalina que fugiam a este padrão sexual feminino, embora criticada.

Assim, percebemos que muitas vezes havia um discurso normativo sobre a sexualidade feminina e a sexualidade como um todo, contudo não podemos tomar estes discursos como realidade, nem mesmo como únicos.

Um bom exemplo disto estava no ato sexual em que a mulher ficava por cima do homem. Trata-se de uma posição com grande quantidade de representações, como na imagem a seguir.

Imagem 1: Casa do Centenário IX, 8, 6Parede sul do *cubiculum* (43).

Esta disposição causou polêmica ao ser citada por Veyne como uma posição em que a mulher se submetia ao homem:

[...] a serva coloca-se sobre seu amo molemente estendido sobre o leito, porque está a serviço do prazer do homem. [...] A parceira está a serviço do prazer de seu senhor e vai ao ponto de realizar todo o trabalho; se cavalga o amante imóvel, é para servi-lo (VEYNE, 1985, p. 183; 197).

Nossa leitura, todavia, é contrária à de Veyne (1985). A posição superior no ato sexual e seu caráter ativo demonstram uma disposição de controle durante a realização do intercurso amoroso, ou seja, o lugar ocupado pela mulher indica, no caso, domínio, não submissão. Não há no texto de Veyne (1985) indicações de fontes capazes de embasar sua afirmação. Desta forma, a submissão feminina, na posição superior do ato sexual, parece estar mais presente na interpretação proposta do que nas fontes documentais. Este mesmo autor considera que, com o passar do tempo e a emancipação feminina, este sentido é invertido. A referida posição não significaria mais submissão, mas sim o oposto. Por este novo significado, agora como uma mulher ativa, ela passa a ser mal vista:

[...] de Sêneca a Krafft-Ebing decorre um período intermediário no qual o *equus eroticus* é mal visto, porque a condição da mulher se emancipou; ela não está mais a serviço do prazer masculino, não deve colocar-se por cima, ao contrário,

é ao homem que compete ser activo, dar boa prova de si, cuidar de si mesmo; se a mulher o cavalgar será suspeita de abusar da sua qualidade de pessoa humana por se acreditar igual ao homem; Sêneca enraive-se quando descobre que o vício chegou um ponto tal que, agora são as mulheres que cobrem os homens (*viros ineunt*) (VEYNE, 1990, p. 183).

O texto original de Sêneca está contido em suas *Cartas a Lucílio* (95, 21), nas quais o autor afirmava o seguinte: “Com efeito, nem ainda por lascívia cedem aos maridos: elas, que nasceram para se submeter (oxalá possam os deuses e deusas castigá-las!), submetem os maridos, por isso é perverso este gênero de impudícia inventada”.⁶

Percebemos que Sêneca condenava a postura ativa feminina, por considerá-la conduta imprópria à natureza das mulheres e, portanto, perversa: indício disso é o final do fragmento em que considera “perverso” (*peruersum*) essa espécie de prática, já que é impudícia “inventada” (*commenta* – particípio passado de *comminiscor*, “imaginar”, “inventar”). Ora, por ser inventada, significava que não dependia de circunstâncias naturais, por isso seria artificioso, não natural, enfim *contra naturam*. Outro aspecto interessante no texto latino é o próprio particípio *peruersum*, concordando com o termo neutro *genus*: *peruersum* é particípio passado do verbo *peruerto*, que é “perverter”, “inverter”. Assim, esse tipo de prática era perverso por inverter a ordem natural das coisas, ou seja, tornar a mulher ativa no intercuro amoroso, retirando do *uir romanus* suas prerrogativas naturais, segundo Sêneca.⁷

Veyne (1990), para afirmar que a partir de Sêneca houve um período no qual o *equus eroticus* era mal visto, recorre somente a este autor, considerando seu relato como a moral romana e concebendo uma sociedade homogênea em que os valores da elite, representados por Sêneca, seriam compartilhados por todos. Ao afirmar que Sêneca estava indignado com a emancipação feminina, o autor demonstra apenas que Sêneca não a aprovava. No entanto, não podemos afirmar que tal reprovação era fato unívoca em toda a sociedade romana. Veyne (1990), talvez embasado na ideia de que os discursos, mais do que simplesmente falar de uma determinada realidade, constroem-na, encarou as afirmações de Sêneca como representantes das ideias sobre

⁶ *Libidine vero ne maribus quidem cedunt: pati natae (di illas deaeque male perdant!) adeo perversum commentae genus inpudicitiae viros ineunt* (Sêneca, *Cartas a Lucílio*, 95, 21).

⁷ Agradeço a Alexandre Agnolon a tradução e os comentários a respeito da língua latina.

relações de gênero dentro daquela sociedade. Contudo, em oposição à ideia apresentada por Sêneca, encontramos um outro autor antigo, ao qual Veyne (1990) não recorreu: Ovídio. O poeta recomenda a posição em tela às mulheres pequenas: *parua uehatur equo*.⁸

Desta forma, consideramos que o discurso de Sêneca poderia ser um dentre vários discursos. Trata-se de um discurso masculino e elitista; embora possa representar um valor moral comum entre um determinado grupo social, não pode ser lido como único. Percebemos claramente como a mudança de fontes documentais nos traz novas perspectivas de análise, contemplando outros sujeitos. Ainda que perseguido por Augusto, não compartilhando com o imperador suas opiniões sobre a sexualidade, Ovídio tinha sua própria opinião, diversa da de Sêneca e, talvez, de uma moral dominante. As pinturas pompeianas em que a mulher está por cima, assim como um lindíssimo baixo relevo em mármore ou as lamparinas, representam um outro universo discursivo (CAVICCHIOLI, 2004, p. 162-164). Recordando que a erupção do Vesúvio ocorreu em 79 d.C. e que Sêneca viveu entre 1 a.C. e 80 d.C., podemos pensar que os afrescos e o relato de Sêneca são fontes contemporâneas sobre um mesmo tema, podendo representar diferentes visões sobre ele. Assim, pode-se pensar que, se esta fosse realmente uma posição mal vista por toda a sociedade romana, não teriam sido mantidas tantas representações dela (CAVICCHIOLI, 2003, p. 116-118).

Assim como esta posição, podemos pensar em outras a partir de seus significados culturais. A felação, por exemplo, era prática mal vista no mundo romano de um modo geral. A literatura nos traz uma série de poemas que aludem ao seu caráter vergonhoso no plano ético dos costumes (AGNOLON, 2007, p. 51; 115). Os grafites, representantes, por vezes, do universo popular e usados como invectiva contra alguém, apontam-na igualmente como algo pejorativo (CLARKE, 2001, p. 220; JACOBELLI, 1995, p. 44; 77-78; VARONE, 2003, p. 204). Vários grafites, porém, parecem portar especificações sobre a comercialização desta forma de sexo, fazendo propaganda sobre a qualidade dos serviços e dos preços cobrados, tanto por homens quanto por mulheres (JACOBELLI, 1995, p. 77-78; VARONE, 2004, p. 99), como vemos nos exemplos exemplo:

⁸ "Se a mulher é pequena, que tome a posição do cavaleiro" (Ovídio, *Arte de Amar*, III, v. 778).

Severa fellas.
(Severa fela.)

Felix fellat assibus singulis.
(Felix fela por apenas um ás.)

Sabina felas; no belle faces /Myrtis, bene felas.
(Sabina fela, mas não o faz bem/ Myrtis fela bem).

Os grafites nos levam a supor que, embora moralmente desqualificada, a felação constituía uma prática sexual bastante difundida. Além disto, a propaganda dos serviços e da qualidade dos mesmos pode significar que um(a) bom(boa) felador(a) fosse alguém bem qualificado, e que, portanto, em meios específicos, possuía uma boa fama. O foco da questão moral parece estar não no ato em si, mas em quem o praticava. O homem que sofria a felação não perdia seu caráter viril – *irrumare* (Catulo, *O livro de Catulo*, 16, v. 1) –, assim como o homem que penetrava outro homem – *paedicare*. O problema moral se relacionaria ao fato de um cidadão romano ser o agente da felação – *cinaedus*. Clarke (2001, p. 220) dá-nos a seguinte explicação sobre esta prática sexual:

Tanto o grafite quanto a literatura antiga nos informam que a felação era assunto relacionado à prostituição. Era um ato sexual que nenhum homem romano da elite poderia requerer da sua mulher – e com boa razão. Os romanos eram particularmente preocupados com a pureza e os cuidados com a boca. Este era o órgão dos discursos e, acima de tudo, o órgão da oratória pública. Eventos sociais também focavam na boca limpa, desde que era costume para pessoas de mesma classe beijarem-se quando se cumprimentavam.

Do ponto de vista imagético, poucas são as representações desta prática. Jacobelli (1995) considera que havia muito mais representações da *fellatio* na iconografia grega do que na romana. De fato, em Pompeia, encontramos apenas três exemplos e em situações especiais.

Outra prática considerada degradante no mundo romano era o *cunnilingus*, sexo oral praticado em mulheres. Pouco viril seria um homem emprestar sua boca à satisfação do prazer feminino, em uma relação em que não haveria espaço para o pênis, representante do *vir* (WILLIAMS, 1999, p. 203). Talvez esta fosse, dentre todas, a mais ultrajante das práticas, como sugerem alguns grafites injuriosos de Pompeia e epigramas invectivos (ADAMS, 1990, p. 134).

Algumas inscrições parietais, todavia, demonstram-nos a existência daqueles dispostos a praticar a *cunnilingus*. em vários grafites de Pompeia, encontramos prostitutas oferecendo este serviço por preços módicos, variando a tarifa entre 2 a 4 asses, quase o mesmo que uma prostituta cobrava pela *fellatio*, entre 1 e 3 asses.⁹ Mais uma vez, percebemos que, se para um cidadão comum ela poderia significar infâmia, para profissionais ela lhes ofereceria uma boa fama.

Feitosa (2005, p. 111-112) argumenta ainda que determinados grafites poderiam ser interpretados de maneira alternativa, contrariando leituras tradicionais, ou seja, a autora supõe que certas representações seriam talvez o registro de homens que sentissem prazer erótico com a *cunnilingus*. A literatura apresenta-nos mulheres que recorriam ao serviço de prostitutas com certa frequência, ainda que esta atitude não fosse bem vista (Marcial, *Epigrams*, VII, 67; AGNOLON, 2007, p. 156-158; ADAMS, 1990, p. 134).

Mas se os grafites e a epigrafia fazem referência à *cunnilingus*, as imagens, porém, quase a silenciam. Encontramos sua representação em apenas duas imagens pompeianas, que, segundo Jacobelli (1995, p. 45), não têm paralelo em nenhuma iconografia existente, na atualidade, sobre o mundo romano. Estas pinturas, no entanto, eram representações provenientes também das Termas Suburbanas. Em uma delas, temos um homem praticando o sexo oral em uma mulher; em outra, há uma mulher praticando sexo oral. O fato é que ambas são interpretadas como imagens de depravação ou que deveriam provocar risos, compreensão que merece ser mais aprofundada e discutida (CLARKE, 2001, p. 234; VARONE, 2007, p. 314-319).

Assim, cabe-nos questionar em que medida as representações sexuais encontradas em Pompeia estariam ligadas ao casamento e poderiam ser consumidas por casais legítimos. Para autores como Guzzo e Ussani (2000) e D'Avino (1993), não havia esta relação. De acordo com eles, quando os atos sexuais entre seres humanos apareciam representados, necessariamente referiam-se à prostituição ou a relações extraconjugais, principalmente com escravos. Parece-me, no entanto, uma visão um pouco conservadora. Propomos outra reflexão: se as divindades vinculavam-se ao sexo, se o poder do falo advinha de sua capacidade procriadora, se muitas imagens de atos sexuais foram encontradas em casas da elite e se eram as esposas que tinham os filhos

⁹ *C.I.L.*, IV, 4024; 7339; 8483; 3999; 8940.

legítimos, por que não poderiam também usufruir do prazer estético e propiciatório destas imagens?

Tal ideia não significa que as mulheres representadas em atos sexuais fossem as esposas, da mesma forma que não consideramos que as mulheres retratadas em prostíbulos fossem as reais prostitutas. Ocasionalmente, podem ter sido produzidos retratos de pessoas reais, mas, de um modo geral, as imagens seguiam determinados esquemas iconográficos reproduzidos em diferentes suportes. Assim, vemos imagens de pinturas muito parecidas e com as mesmas representações que as presentes em cerâmicas.

As fontes iconográficas representavam a materialidade dos discursos da sexualidade antiga. A imagem tinha um apelo imediato e direto. Aquelas que se repetiam constituíam sistemas de representação que tinham sua base em significados sociais compartilhados por muitos e ofereciam, assim, uma perspectiva generalizada e aceita daquilo que representavam (GERO, 1999, p. 25). Imagens menos comuns, ainda que por vezes necessitassem de tradução, podiam ser capturadas de alguma forma por todos aqueles que as olhassem. Os objetos materiais têm grande circulação e os fixos, como uma pintura ou um edifício, poderiam ser vistos por muitas pessoas que não tinham acesso ao mundo letrado, como algumas mulheres, crianças, escravos, estrangeiros.

Nesse sentido, as fontes materiais são mais democráticas do que as escritas. A literatura antiga, ao contrário, era escrita por uma elite de letrados em uma sociedade de muitos analfabetos, atingindo, assim, de modo superficial, à grande parte da população. Os textos literários representavam, portanto, na maior parte das vezes, um discurso masculino e elitista. A multiplicidade de sujeitos contemplada pela cultura material fornece-nos tanto informações similares como distintas daquelas encontradas nas fontes escritas. Assim, percebemos que a sociedade romana era heterogênea, sendo que aquilo que poderia representar uma má fama para uns, significaria provavelmente uma boa fama para outros.

Referências

Documentação textual

- AULO GÉLIO. *Les nuits attiques*: livres I-IV. Texte établi et traduit par René Marache. Paris: Les Belles-Lettres, 2002.
- CATULO. *O livro de Catulo*. Tradução comentada de João Ângelo de Oliva Neto. São Paulo: Edusp, 1996.
- CORPUS INSCRIPTIONUM LATINARUM*: vol. IV. Berlin: Akademie Verlag, 1909.
- MARTIAL. *Epigrams*. Edited and translated by D. R. Shackleton Bailey. London: The Loeb Classical Library, 1993.
- OVIDIO. *Ars amatoria*. Tradução de Natália Correa e de David Mourão Ferreira. São Paulo: Ars Poética, 1997.
- PLUTARCO. *Vidas paralelas*. Tradução de Gilson César Cardoso. São Paulo: Paumape, 1991.
- SENECA. *Cartas a Lucílio*. Tradução de J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2004.

Obras de apoio

- ADAMS, J. N. *The latin sexual vocabulary*. Londres: Duckworth, 1990.
- AGNOLON, A. *Uns epigramas, certas mulheres*: a misoginia nos epigramas de Marcial. Dissertação de mestrado, São Paulo: USP, Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais, 2007.
- CANTARELLA, E. *Pompei: i volti dell amore*. Milão: Mondadori, 1999.
- CAVICCHIOLI, M. R. A posição da mulher na Roma antiga. Do discurso acadêmico ao ato sexual. In: FUNARI, P. P. A.; FEITOSA, L. C.; SILVA, G. J. da (Orgs.). *Amor desejo e poder na antiguidade*: relações de gênero e representação do feminino. Campinas: Unicamp, 2003, p. 287-295.
- CAVICCHIOLI, M. R. *As representações da sexualidade na iconografia pompeiana*. Dissertação de Mestrado, Campinas: Unicamp, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2004.

- CAVICCHIOLI, M. R. The erotic collection of Pompeii: archaeology, identity and sexuality. In: FUNARI, P. P. A.; GARRAFFONI, R. S.; LETALIEN, B. L. (Orgs.). *New perspectives on the ancient world*. Oxford: BAR Internationa Series, 2008, p. 187-195.
- CHARTIER, R. *A história cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.
- CLARKE, J. R. *Looking at lovemaking*. Los Angeles: University of California, 2001.
- CORBIER, M. Family behaviour of the the roman aristocracy. In: POMEROY, S. (ORG.). *Women's history and ancient history*. Greensboro: University of North Carolina, 1991, p. 173-196.
- D'AVINO, M. *Pompei proibita*. Erotismo sacro, augurale e di costume nell'antica città sepolta. Nápoles: Generoso Procaccini Editore, 1993.
- DE CERTEAU, M. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense, 2000.
- FEITOSA, L. M. *Amor e sexualidade: o masculino e o feminino em grafites de Pompeia*. São Paulo: Annablume, 2005.
- FINLEY, M. *A economia antiga*. Porto: Afrontamento, 1980.
- FUNARI, P. P. A. *Antigüidade clássica: a história e a cultura a partir dos documentos*. Campinas: Unicamp, 1995.
- FUNARI, P. P. A. Aspectos da cultura popular antiga: apresentação de alguns grafites pompeianos. *Estudos Históricos*, Franca, n. 4, p. 143-150, 1996.
- GRIMAL, P. *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*. Paris: Universitaires de France, 1951.
- GRIMAL, P. *O amor em Roma*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- GUZZO, P. G.; USSANI, V. S. *Veneris figurae: immagini di prostituzione e sfruttamento a pompeii*. Nápoles: Electa, 2000.
- GERO, J. La mujer y la produccion de herramientas líticas. *Revista de antropología y arqueología*, Bogotá, v. 6, n. 2, p. 60-79, 1990.
- JACOBELLI, L. *Le pitture erotiche delle terme suburbane di Pompei*. Roma: L'Erma di Bretschneider, 1995.
- JACOBELLI, L. Storia del gabinetto pornografico del muzeo nazionale di Napoli. In: CANTARELLA, E. (Org.). *Pompei: i volti dell'amore*. Milão: Mondadori, 1998.
- JENKINS, K. *A história repensada*. São Paulo: Contexto, 2001.
- JOHNS, C. *Sex or symbol? Erotic images of Greece and Rome*. Londres: British Museum Publications, 1990.

- KURY, M. da G. *Dicionário de mitologia grega e romana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- MCGINN, T. A. J. *The economy of prostitution in the roman world: a study of social history and the brothel*. Ann Arbor: University of Michigan, 2004.
- PUCCINI-DELBAY, G. *A vida sexual na Roma antiga*. Lisboa: Texto & Grafia, 2010.
- SCHWARTZ, L. Por uma historiografia da reflexão. In: BLOCH, M. *Apologia da história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- SKINNER, M. B. *Sexuality in greek and roman culture*. Malden: Blackwell, 2006.
- VARONE, A. *Erótica pompeiana*. Roma: L'Erma di Bretschneider, 1994.
- VARONE, A. *Eroticism in Pompeii*. Roma: L'Erma di Bretschneider, 2000.
- VARONE, A. Organização e sfruttamento della prostituzione servile l'esempio del lupanare di Pompei. In: BUONOPANE, A.; CENERINI, F. (Eds.). *Donna e lavoro nella documentazione epigrafica. Atti del I seminario sulla condizione femminile nella documentazione epigrafica*, Bolonha, p. 193-215, 2003.
- VARONE, A. Nella Pompei a Luci Rosse: castrensium e l'organizzazione della prostituzione dei suoi spazi. *Rivista di Studi Pompeiani*, Roma, v. 16, p. 93-109, 2004.
- VARONE, A. Las imágenes del sexo em Roma através de Pompeya. In: PÉREZ, S. C. (Org.). *La imagen del sexo en la Antigüedad*. Barcelona: Tusquets Editores, 2007, p. 275-322.
- VEYNE, P. *A elegia erótica romana*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- VEYNE, P. *A sociedade romana*. Lisboa: Edições 70, 1990.
- VEYNE, P. *Como se escreve a história*. Brasília: Unb, 1992.
- VEYNE, P. O império romano. In: VEYNE, P. (Org.). *História da vida privada: do império romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 19-224.
- VEYNE, P. *Sexo e poder em Roma*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- WILLIAMS, C. A. *Roman homosexuality*. Oxford: Oxford University, 1999.