
Sobre efeminação e virilidade, a Grécia vista do pampa¹

Effeminacy and virility, Greece seen from the pampa

Fábio Vergara Cerqueira *

Abstract: I present here some reflections about the dichotomic notions of effeminacy and virility, opposing, on one hand, the modern hetero-normative vision, based on excluding relation between heterosexuality and homosexuality, and, on the other hand, the ancient Greek sexuality, that followed a bisexual model. According to this model, there was an official form of homoerotic relations, based on an asymmetric erotic relation (between *erastēs* and *eroménos*, lover and loved, elder and younger). Proposing to denaturalize the notions of effeminacy and virility and bringing some historical and mythical examples of ancient Greece (transvestism, Achilles and Patroclus, Alexander, Harmodius and Aristogiton, Agaton, harp-singers), the text shows the existence of different forms of homoerotic love, that were sometimes recriminated, sometimes tolerated.

Key-words: Homoerotism; Effeminacy; ancient Greece; Sexuality

Resumo: Apresento aqui algumas reflexões sobre as noções dicotômicas de virilidade e efeminação, contrastando a visão heteronormativa moderna, baseada na excludência entre heterossexualimo e homossexualismo, e a sexualidade grega antiga, que seguiria um modelo bissexual. De acordo com este modelo, havia uma forma oficial de relação homoerótica, baseada na relação erótica assimétrica (entre *erastēs* e *eroménos*, amante e amado, mais velho e mais jovem). O texto, ao propor desnaturalizar as noções de efeminação e virilidade, trazendo exemplos históricos e míticos da Grécia antiga (travestismo cita, Aquiles e Pátroclo, Alexandre, Harmódio e Aristogíton, Agaton, citaredos), mostra como havia formas de amor homoerótico diversas do modelo oficial, que eram ora recriminadas, ora toleradas.

Palavras-chave: Homoerotismo; Efeminação; Grécia antiga; Sexualidade

* Doutor em Antropologia Social, com concentração em Arqueologia Clássica, pela USP. Professor Associado no Departamento de História da Universidade Federal de Pelotas (UFPel). *E-mail:* fabiovergara@uol.com.br

Fazendo este exercício de desconstrução das coisas que estão naturalizadas, eu gosto de contar uma história que é engraçada assim para nós gaúchos, pois no Rio Grande do Sul tem esta cultura pampiana em que o cavalo é um referencial simbólico fortíssimo e toda a cultura do gaúcho entrelaça-se ao vocabulário relacionado ao cavalo. E o cavalo é um símbolo de virilidade. Daí essa construção cultural que vincula o gaúcho-macho e o cavalo: conhecer cavalo, andar a cavalo é tudo prerrogativa da figura do homem pampiano.

Pois bem, no pensamento científico grego antigo, no que concerne a medicina, havia um determinado raciocínio, que explicarei depois, sobre o que se entendia por saúde. O médico Hipócrates de Cós buscava explicações científicas, dentro dos padrões científicos da época, para os comportamentos e doenças. Um problema que ele procura resolver é o que justificava que entre os citas houvesse uma ocorrência tão acentuada de travestis, os chamados anarieus (HIPÓCRATES, *Ares, águas e lugares*, XXII.1-13. Cf. HERÓDOTO, *Histórias*, I.105.4 e IV.67.4).

Os citas eram povos que habitavam as zonas fronteiriças ao mundo grego, que equivaleriam ao que é hoje o sul da Rússia, Ucrânia, Geórgia, ou seja, a região que está ao norte do Mar Negro. Aquela é uma região de imensas pradarias que, na Antiguidade, além de ser uma grande produtora de trigo, era grande criadora de cavalo, de onde se importavam cavalos para a Grécia, Roma e outras regiões. Há aí, do ponto de vista identitário, uma questão contrastante, pois exatamente não era a Grécia a região produtora de cavalos. Então, na representação dos gregos, os citas eram grandes cavaleiros. Tal como os gaúchos, a imagem é que cavalgavam pelas pradarias o tempo inteiro (HIPÓCRATES, *Ares*, XVIII.4); enfim, dominavam a arte do cavalo.

Partindo desta representação, Hipócrates encontra a explicação de porque era tão comum o travestismo entre os citas. O motivo era que a saúde, segundo a medicina de Hipócrates, era o resultado do equilíbrio dos humores (FRIAS, 2005, p. 40-68). Estes humores eram o quente e o frio, o seco e o úmido... Dentro desta lógica do equilíbrio, o corpo feminino encontra o equilíbrio entre frio e o úmido; já o corpo masculino, entre o seco e o quente. Por exemplo, se recomendava no discurso médico da época que o homem fosse parcimonioso na prática sexual, que ele evitasse o excesso. Não por uma questão moralista, mas sim por uma questão médica, pois se achava que se o homem praticasse sexo em demasia ele ficaria efeminado, já que ele perderia o calor. Então, o homem teria de se cuidar, pois, pensava-se, a mulher teria uma voracidade por consumir este calor do homem, visto que ela seria fria.

Na mesma linha, o que Hipócrates pensa é que essa coisa do homem ficar sacolejando em cima do cavalo geraria uma bagunça nos humores, de sorte que não faz bem para a saúde sacolejar muito. Então, esta bagunça faz

uma inversão no equilíbrio, fazendo com que predomine no homem cita o princípio do frio e do úmido (HIPÓCRATES, *Ares*, XX). Como o homem cita, de tanto sacolejar no cavalo, fica úmido e frio, ele acaba assumindo um papel feminino (HIPÓCRATES, *Ares*, XVII – XXII. FRIAS, 2005, p. 67).

Vejam bem, não é uma condenação moral que pesa, mas apenas uma caracterização científica da medicina da época, em oposição à medicina mais sagrada, que daria outras explicações para esta efeminação (Cf. HERÓDOTO, I.105.4 e IV.67.4). Ele aponta existirem outras explicações, no contexto da medicina tradicional, com as quais ele não concorda, explicações ligadas à ordem divina. Não concorda, por entender que o travestismo cita decorra de um fenômeno natural (HIPÓCRATES, *Ares*, XXII.3).

O motivo pelo qual eu trago este exemplo é sua potencialidade de estranhamento. Vejam: o que para o gaúcho é índice de virilidade, o cavalgar, a intimidade com o cavalo, para Hipócrates, dentro do discurso científico do século V a.C., transforma-se em índice de efeminação. Para piorar, a alimentação dos citas se baseia na carne assada e são conhecidos por usarem calças largas (HIPÓCRATES, *Ares*, XVIII.4 e XXII.13), vistas pelo médico grego como uma das causas da falta de virilidade – e as calças largas, as bombachas, aqui entre nós paradoxalmente compõem o *kit* macheza do gaúcho. Qualquer semelhança, neste caso, mera coincidência! Mas, bem, isso nos ajuda a pensar, num primeiro momento, nessas ligações simbólicas que, apesar de contingentes, acabam sendo naturalizadas pela cultura (ou pela ideologia). Precisamos perceber estas armadilhas da naturalização. E aí este exercício de estranhamento, que a história cronologicamente distante nos propicia. Por isso que eu, mesmo não tendo preconceito com a história recente, penso que a história presentista nos priva desta oportunidade de irmos ao encontro do radicalmente diferente, e que nos obriga a fazer este exercício de quebra destas coisas que temos entre nós como naturalizadas.

A história de períodos mais recuados e de locais mais distantes nos impõe esse exercício antropológico de desconstruir essas coisas naturalizadas. Nessa linha, o que eu tenho observado, no estudo da Antiguidade, é que o tema da sexualidade em geral, e do homoerotismo em específico, propicia enormes estranhamentos. A homossexualidade não tem constituído, para mim, até o momento, um tema central de estudo. Contudo, propus algumas interfaces entre os temas da homossexualidade, da educação, da sedução e da violência, em alguns textos publicados, pois chego ao homoerotismo indiretamente, através dos meus estudos sobre iconografia e música da Grécia antiga, que são temas nos quais tenho me aprofundado (CERQUEIRA, 2011a e 2011b). Eu acabo, volta e meia, me encontrando com isso, com esse estranhamento, e, diante do que vejo, fico suspeitando: suspeito dos modelos de interpretação

da “homossexualidade” grega em que tudo parece muito regrado, muito normatizado. E aí eu falo, brincando, com o Renato Pinto e outros que se interessam pelo tema, que a gente precisa escrever uma espécie de *Relatório Kinsey* da homossexualidade grega, do homoerotismo do Mediterrâneo Antigo.²

Eu não sei, mas creio que muitos de vocês sejam mais novos. Talvez não saibam o que foi o *Relatório Kinsey*, feito por um foi um biólogo norte-americano que produziu cientificamente, do final da década de 1940 até meados da década de 1950. Alfred Charles Kinsey (1894-1956), entomologista e zoólogo norte-americano, criou o Instituto de Pesquisa sobre o Sexo, na Universidade de Indiana, em 1947, hoje denominado Instituto Kinsey para Pesquisa sobre Sexo, Gênero e Reprodução.³ Os resultados de longos anos de pesquisa, que revelaram a enorme diversidade da sexualidade humana, foram publicados no *Relatório Kinsey*, que exerceu grande influência sobre os valores sociais e culturais dos Estados Unidos nos anos 1960, contribuindo para a chamada “revolução sexual”.

O primeiro volume de seu relatório, *Sexual Behavior in the Human Male*, foi publicado em 1948, trazendo dados arrasadores para o puritanismo moral do pós-guerra: segundo os estudos de Kinsey, 62% das mulheres e 92% dos homens praticavam masturbação, e, mais estarrecedor, 13% das mulheres e 37% dos homens já haviam alcançado o orgasmo numa relação homossexual⁴. Sua história foi lembrada em 2004 no filme *Kinsey* (traduzido no Brasil como “Vamos falar de sexo”), em que Liam Neeson interpretou o sexólogo.

O que eu começo a enxergar, cada vez mais, é que há na Antiguidade grega muitos comportamentos eróticos e sexuais que se situam para muito além do que o discurso normativo coloca. O próprio Foucault (1985; 1990) cai nessa armadilha normativa, quando na *História da Sexualidade*⁵ categoriza o homoerotismo grego dentro daquele modelo do “passivo e ativo”, absolutamente normativo e conformado a uma suposta ideologia política que se impunha sobre a sexualidade antiga, definida pelo *establishment* da *pólis* grega e da *civitas* romana (FEITOSA, 2005, p. 48-50).

Ora, se a gente tem hoje esta ideologia heteronormativa, que podemos muito bem caracterizar, construída no ocidente, no século XIX, a gente tinha na Antiguidade, por outro lado, uma outra sexualidade, e esta não era heteronormativa. Porém, mesmo não sendo heteronormativa, existiu também na Antiguidade uma ideologia, uma normativa sexual: é uma ideologia que define três comportamentos sexuais recomendados e aceitos para o homem. Segundo esta sexualidade, oficial na *pólis*, ele podia ao mesmo tempo estar casado com uma mulher e gastar dinheiro com prostitutas, para financiar sexo

com estas; a grande arte da sedução ele praticava conquistando meninos (MAZEL, 1988).

E, do ponto de vista grego, não tem problema algum que o mesmo homem faça as três coisas, mesmo que prevaleça a conceituação da virilidade como virtude cidadã e que se sobreponha o primado do casamento heterossexual como pilar político e econômico da sociedade poliade. A prática desta tríplice sexualidade, se ele quiser, ele faz; caso contrário, não faz. Há uma boa dose de liberdade reconhecida entre os pares. Nada parecido com a excludência moderna – da ideologia sexual moderna – que separa, por meio de um muro aparentemente intransponível, os heterossexuais e os homossexuais.⁶

Contudo, agora, pensar, como muitos autores acharam, que o erotismo grego, a sexualidade grega, se reduz a estas três formas aceitas pela ideologia sexual oficial, é tornar o normativo como um fato, é enganar-se, e pensar que aquilo que a norma quer seja a realidade – é tomar o deontológico pelo ontológico, o que deveria ser, pelo que era. É uma confusão epistemológica: significa assumir um discurso antigo, de como as coisas deveriam ser, como um discurso de como as coisas de fato são ou foram. Precisamos, outrossim, perguntar o quanto as pessoas se permitem viver coisas que estão além daquilo que a norma, que a ideologia sexual, impõe como regra.

Quando eu falo em fazer um *Relatório Kinsey* do homoerotismo do Mediterrâneo antigo, falo um pouco de fazer uma cartografia dessas variações de práticas e variedade de percepções do amor e do sexo. E falo também em começar a perceber que isso pode ser estudado pela iconografia, que possui um amplo potencial para significar expressões da sexualidade que estão além do normativo, práticas e sentimentos que muitas vezes não encontram expressão nos textos. Assim como hoje nós temos as *barbies*, os *ursinhos*, as *drags*, enfim, todas estas categorizações, que vão sendo criadas e vão mudando, a gente percebe o mesmo nas fontes antigas.

Isto mostra, na verdade, o *dégradé* de percepções e de práticas de comportamentos sexuais extremamente variados. E a própria existência desta variação mostra uma série de comportamentos homoeróticos que vão muito além daquilo que era apregoado pelo modelo da pederastia, que a gente costuma pensar que era a forma aceita pela ideologia oficial da sexualidade na *pólis* grega (DOVER, 1994). E digo que devemos colocar sob suspeição a pederastia como único modelo aceito, que se baseava na relação etária assimétrica entre amante/ativo/adulto e amado/passivo/jovem. Por que eu digo isso? Por que devemos desconfiar de todo este modelo da tríplice sexualidade masculina? Eu digo isso, pois nós nos baseamos, para pressupor que houvesse essa ideologia predominante da sexualidade, em fontes escritas de caráter normativo. A historiografia da sexualidade tomou estas fontes escritas, como

Platão, com forte caráter normativo, como representantes do pensamento hegemônico da época. Eu tenho sérias dúvidas quanto a isso. Mas tudo bem, para nosso exercício de estranhamento, por ora vamos ficar pensando deste modo, aceitando o modelo da tríplice sexualidade, incluindo a pederastia como forma socialmente aceita de homoerotismo.

Eu diria com tranquilidade que apesar de várias coisas serem condenadas entre os gregos, elas eram praticadas por muita gente e toleradas de forma significativa.⁷ Há 30 anos, Paul Veyne publicou um artigo sobre a homossexualidade na Roma antiga, publicado no Brasil numa coletânea denominada “Sexualidades ocidentais”, organizada por Philippe Áries e André Béjin, lançada pela Brasiliense em 1985 (três anos após a primeira edição francesa), que, do meu ponto de vista, pode ser retomado no debate atual (VEYNE, 1985, p. 39-49). Esta coletânea, naquele contexto intelectual e cultural, pouco tempo após vir a público a tradução brasileira da *História da Sexualidade*, de Foucault, um ano após sua morte, e enquanto nosso país vivia o ambiente da redemocratização, teve bastante repercussão no cenário acadêmico nacional, apesar da reação conservadora que encontrou entre o setor da intelectualidade dita orgânica e identificada ainda com um pensamento marxista ortodoxo de esquerda, que em nosso país ainda não havia processado a inflexão teórica pós-moderna.

Na metade da década de 1980, a história da sexualidade teve um *boom* entre nós, e depois entrou em baixa, e talvez o estigma da AIDS tenha contribuído para o aviltamento deste tema. Exemplo deste momento é a coletânea *História da Sexualidade no Brasil*, organizada por Ronaldo Vainfas e publicada em 1986, onde encontramos, por exemplo, um texto do Luiz Mott, em que são narradas as façanhas, perseguições e condenações de um negro africano que teria sido o primeiro travesti em solo brasileiro, cuja existência nos é revelada pelos autos da Inquisição (MOTT, 1986, p. 19-40). Agora, no presente, a história da sexualidade ressurgiu com toda força, em razão do significado que adquiriu para o mundo atual a afirmação e compreensão da diversidade humana: a aceitação da livre expressão do afeto e o direito à felicidade são, agora, vistos como a forma extrema de busca da dignidade humana, o que reveste a luta pelo reconhecimento dos direitos civis, afetivos e sexuais de um caráter especial, e revigora o interesse pelos estudos das sexualidades e da diversidade.

Pois bem, este texto de Paul Veyne (1985, p. 39-49) mencionado acima é muito interessante, mesmo que possamos criticá-lo sob vários aspectos, à luz do que conhecemos hoje sobre a sexualidade antiga, face os significativos avanços dos últimos anos, que se deram graças ao desbravamento da perspectiva *queer*, antinormativa. Admito que gosto muito do esquema teórico

que Veyne confeccionou para pensar a sexualidade, a partir do estudo particular do mundo romano. Ele criou um modelo quadrangular de análise das possibilidades de vivência e visões da sexualidade. Ele aponta, assim, que a história da sexualidade tem de ser pensada dentro de quatro situações possíveis. A primeira é aquilo que está de acordo com o que a época aceita, isto é, aquilo que pode ser feito e que a sociedade não julgará negativamente, pois obedece ao padrão aceito. A segunda situação é a seguinte: aquilo que não é aceito, que está um pouco em desacordo com a norma hegemônica, mas, contudo, sabe-se que as pessoas praticam “dentro de quatro paredes”, na intimidade – é aceito que as pessoas o façam, desde que não seja levado a público (é aquela dose de liberdade que é assegurada às custas do funcionamento dos mecanismos de hipocrisia social, que se vive no segredo e entre os grupos fechados de cumplicidade). Eu acredito que o momento que vivemos hoje, de clamor pelo direito à visibilidade das vivências homoafetivas e homoeróticas, passa muito por aí: passa por se entender que esta segunda situação deva ser convertida na primeira, ou seja, não basta a tolerância com a homossexualidade praticada de forma discreta, poupando a opinião pública do conhecimento de práticas sexuais heterodoxas, pois impõe-se que a homoafetividade possa ser vivida em igualdade de direito, portanto, em consonância com o que é socialmente aceito para ser vivenciado em público.

A terceira categoria hipotetizada por Veyne corresponde a um comportamento que é condenado moralmente. A pessoa vai ser discriminada caso ela for vista na rua fazendo aquilo, ou caso se comente que ela pratica às escondidas. Mas, de um jeito ou de outro, esta pessoa vai seguir levando sua vida. Ela vai ser estigmatizada e sofrer certos preconceitos no seu dia-a-dia que vão fazê-la mais infeliz, talvez até possa sofrer atos de violência pelos mais intransigentes, apesar de que não tenhamos registros de agressões propriamente homofóbicas na Antiguidade. Temos apenas relatos de pequenos furtos, como o manto de Sófocles roubado quando este se divertia com um garoto próximo às muralhas do Cerâmico, ou brigas que envolviam disputas amorosas, como as encrencas que envolviam Timarco. Esta pessoa, mesmo que estigmatizada, não vai ser condenada à forca ou à fogueira. A sociedade como um todo precisa dela, para, por meio do preconceito, da chacota, da agressão, afirmar que seu comportamento é condenável, e, desta forma, afirmar a heterodoxia sexual – no caso moderno, a heteronormatividade. Este seria o caso dos efeminados na Grécia antiga, como o ator Agaton, personagem que conhecemos do *Banquete* de Platão, onde é homenageado como ator premiado, mas que conhecemos também através da chacota que dele faz Aristófanes (*Tesmoforiazusas*, 137-9; 151-2.), ridicularizando-o como um quase travesti, que veste trajes próprios a mulheres, com tecidos transparentes, afeita a barba, se movimenta de forma delicada.

Já o quarto comportamento é aquele que é categorizado como monstruoso e é completamente inaceitável. Totalmente incompatível para o convívio social, visto como excrescência. Veyne diz que é monstruoso, dentro da análise que faz da sociedade romana, o homossexualismo feminino.

Não tenho dúvida que quando li o texto, ainda graduando em História, achava que era assim mesmo: que as interpretações trazidas por Veyne para explicar a homossexualidade romana eram pertinentes. Porém, de lá pra cá, eu acho que o esquema teórico construído pelo autor neste texto é mais interessante do que as análises que ele faz com ele. Acredito que muito mudou nestes últimos 30 anos para podermos interpretar e colocar em relação o que as fontes escritas, as fontes materiais e as fontes iconográficas nos trazem. A dicotomia passivo/ativo, como correlata do sistema de dominação do cidadão romano e da dicotomia livre/escravo, parece-nos hoje um sistema mecanicista por demais normativo e que não dá conta da heterogeneidade dos desejos⁸. Mas eu acho que segue muito interessante o modelo quadrangular para pensar sexualidade proposto por Veyne, sem que precisemos segui-lo à risca. Há algo de paradoxal no texto, pois ele se mantém fiel ao modelo passivo/ativo, usado também por seu amigo Michel Foucault, mas ao mesmo tempo a criação deste modelo quadrangular enceta outros elementos, que levam à ruptura do dualismo passivo/ativo. O modelo de Veyne cria de certo modo um clima favorável à percepção *queer* das realidades sexuais antigas e mesmo modernas. Ele já colocava que existe, em matéria de sexualidade, uma variação muito grande entre, de um lado, o que a sociedade diz que é para se fazer, e, de outro, o que realmente as pessoas fazem. E nos permite ainda antever a percepção de que há um *dégradé* multi- e microtonal em relação a esse faz/não faz, pode/não pode, sabem/não sabem. Ele permite antever uma instabilidade comportamental, apesar de postular a vigência de regras falocráticas resultantes do sistema político que, como pensa Foucault, ordena o corpo. Neste sistema quadrangular, anuncia-se que há um jogo algo imprevisível, de ajustes e desajustes, entre o que é permitido ou proibido pela política, pela lei, pela cultura, entre práticas incluídas e excluídas, anunciadas ou escondidas, toleradas ou execradas.

No meio de tudo isto, o que acaba interessando mais hoje, de meu ponto de vista, é pensar como é que se coloca a questão da tolerância nas diferentes sociedades, ontem e hoje. Como é que as sociedades toleram, no cotidiano, aquilo que é alvo de preconceito? Interessa então, mais do que diagnosticar os valores e preconceitos, medir os graus de tolerância. Falar em tolerância face algo que não sofre preconceito esvazia a questão de relevância. Por quê? Porque, neste caso, a questão relevante deixaria de ser a **diferença** dentro da sociedade. Quero compreender como as sociedades lidam com aquilo que é

diferente, que é um diferente moralmente negativado. Essa se tornou uma pergunta que passei a levar comigo quando observo a questão da viribilidade e da efeminação, no presente e no passado.

De acordo com a ideologia dos cidadãos na Grécia Antiga, a efeminação vai contra o princípio do cidadão-soldado. Porém, o homoerotismo, em si, não vai contra o princípio do cidadão-soldado, já que não há nada que vincule, aos olhos dos antigos gregos, o homem seguir uma conduta homoerótica e ele ser efeminado. Muito pelo contrário, aquela forma de homoerotismo, a chamada pederastia, entendida como o amor do homem mais velho pelo rapaz mais novo, fazia parte da construção social da masculinidade. Na sociedade ocidental atual, o termo ficou pesado. Para tanto, contribuiu a apropriação coloquial no idioma francês, no qual a palavra *pédé* (corruptela de *pédéraste*) assume um caráter de xingamento, como ofender alguém esbravejando “seu veado”, “barrão”, “putão”. Entre o tom agressivo e de esculacho que os termos pederastia e pederasta assumem no vocabulário neolatino atual, quase uma acusação de sociopatia e ao mesmo tempo um convite ao papel de bobo da corte, e o sentido erótico, pedagógico e filosófico da pederastia grega, como a conhecemos, idealizada, nos diálogos platônicos, há uma enorme distância.

Na própria Grécia Antiga, pensavam que este comportamento era de origem tradicional, oriundo da Creta arcaica. Criaram um discurso de feitiço antropológico para justificar esta origem: em Creta seria uma prática educativa, pela qual os rapazes tinham contato com os homens mais velhos, para se prepararem para serem adultos e cidadãos (BUFFIÈRE, 1980, p. 49-64. SERGENT, 1986, p. 52-73). Isso se mantém, na *pólis* organizada do período clássico, helenístico e greco-romano, como uma tradição que acabam classificando, nos quadros da ideologia da época, como um comportamento fino, aristocrático, de estirpe cretense arcaica.

Vejam bem. É colocado exatamente como um aprendizado da masculinidade, assim como o homoerotismo que a gente percebe nos versos da poetisa Safo, que é um aprendizado da feminilidade. Através daquele suporte e treino afetivo que as meninas encontravam na escola da poetisa lesbiana, a jovem estava sendo preparada para exercer o amor na forma de ser esposa (MAZEL, 1988, p. 141-42).

A amizade, o afeto, a força do amor entre um homem adulto e um jovem, esses sentimentos homoeróticos pederásticos foram apropriados pela democracia e pelo regime políade em geral, de forma ideológica: vê-se no uso da memória pública dos amantes Aristógiton e Harmódio, consagrados pela posteridade, ao longo de todo mundo antigo, como os “tiranocidas”, que simbolizavam assim o desejo de justiça contra o arbítrio dos déspotas.

Dois heróis da democracia, Harmódio e Aristógiton, dois cidadãos atenienses, o primeiro em verdade ainda um efebo, o segundo um adulto de setor médio, um cidadão ativo, um hoplita. A representação destes, nos relatos de Tucídides (I.20; VI.54-59) e Aristóteles (XVIII.1-5), está profundamente vinculada à esfera masculina do poder, no período em que Atenas era governada pelos filhos do falecido tirano Pisístrato, os chamados Pisistrátidas (Hípias, o mais velho, e Hiparco, o mais jovem). A memória política que se construiu deles, na democracia ateniense e, mais tarde, no conjunto do Mediterrâneo antigo greco-romano, está associada à derrubada dos tiranos atenienses e ao triunfo da democracia.

Os fatos não são muito claros. Mas tentemos aqui ensaiar uma narrativa destes acontecimentos. Um dos pisistrátidas, Hiparco (segundo Aristóteles, teria sido Tessálio, o irmão menor, filho de uma segunda esposa) apaixonou-se pelo jovem Harmódio, que se encontra na plena beleza de sua juventude. O rapaz rejeita esse amor, permanecendo fiel ao seu amigo e amante, Aristógiton, ao qual comunica o assédio que sofrera. Diante disso, Aristógiton começa a arquitetar um plano para libertar os atenienses da tirania.

Ocorre que Hiparco faz uma segunda investida, e novamente recebe um não de Harmódio. Diante da negativa, aquele que está no poder resolve fazer uso desta condição para vingar-se da rejeição. O jovem tirano, incumbido da organização das Grandes Panateneias, indica a irmã de Harmódio para a função de portadora de cesto (*kanēphoros*), uma função bastante prestigiosa, que somente moças virgens de famílias as mais distintas poderiam desempenhar. Posteriormente, porém, ele escorraça a moça, dizendo que seu nome nunca havia sido cogitado, e insinuando que seu irmão seria um efeminado.

Harmódio ficou consternado diante da humilhação à sua irmã, e por conseguinte à sua família, e pela insinuação de sua falta de masculinidade. Os dois amantes decidem-se pela vingança, um movido pela honra familiar que havia sido maculada, outro, pelo ciúme. Não entrarei nos detalhes da história que se segue, mas vê-se logo que o “babado é forte”. Amotinados, pretendiam matar os dois tiranos. Porém, como Hípias toma conhecimento da rebelião, e seguro que estava na acrópole com a presença de sua guarda pessoal, os amantes direcionam sua sede de vingança a Hiparco, que estava mais desprotegido, em meio à multidão, conduzindo a procissão panatenaica rumo à acrópole. Resultado: matam Hiparco; Harmódio é morto no próprio local; Aristógiton foge inicialmente, mas é detido pelas forças de Hípias, que, prendendo-o, submetem-no a torturas, para fazer delações, e, finalmente, matam-no; Hípias mantém-se por mais 4 anos no poder, endurecendo o regime, sendo finalmente derrubado pelos lacedemônios aliados aos Alcmeônidas que

se encontravam exilados em Delfos (TUCÍDIDES, I.20; VI.54-59. ARISTÓTELES, *A Constituição de Atenas*, XVIII.1-5.).

Por isso tudo, mesmo que não tenham de fato causado, de forma direta, a queda da tirania, eram conhecidos como os “tiranocidas” e tidos como os grandes heróis da democracia, a tal ponto que até o século IV a.C. seus descendentes gozaram de vários privilégios em Atenas (MOSSÉ, 1982, p. 20).

Sabe-se que pertencem à categoria social dos cidadãos, com a diferença de idade adequada a um casal de *erastés* e *eroménos*. O mais jovem provavelmente está na fase da efebria (idade em que realiza os treinamentos militares preparatórios para ser enquadrado ao contingente de cidadãos-soldados), o mais velho é já um cidadão-soldado adulto, no pleno exercício das funções sociais cobradas de um homem livre cidadão. Sabe-se ainda que Harmódio é de família aristocrática, do contrário sua irmã não poderia ser cogitada para o cargo sagrado de portadora do cesto de oferendas a ser ofertado a Atena em sua festa quadrienal. Sabe-se ainda que organizam um motim contra os dois tiranos, tanto Hípias quanto Hiparco, que governavam a cidade, arregimentando para tal amigos de Aristógiton, todos eles já cidadãos-soldados. Ou seja, seu relacionamento homoerótico tem reconhecimento e legitimidade perante os iguais, perante o universo viril militar e cidadão. Não se trata então de um amor do qual se devam envergonhar, ou que devam esconder.

É prenhe de significação, para entender o lugar que ocupava o homossexualismo na Grécia antiga, que isso tudo, esse “babado”, esta confusão resultante de sentimentos pessoais homoeróticos (desejo, paixão, “cantada”, fidelidade, ciúme, assédio, ódio, vingança), tenha uma repercussão de tal envergadura sobre a política. Não só sobre a política daquele momento, do séc. VI a.C., mas sim sobre toda a subsequente constituição da identidade da democracia ateniense e da *pólis* grega.

A memória, seguramente, embola e mitifica os fatos, como já constataram Tucídides e Aristóteles. Interessa-nos, pois, exatamente, o fato de um casal homossexual pederástico ser alçado ao patamar de símbolo da democracia e do enfrentamento à tirania – portanto, são-lhes associados valores os mais dignos, impregnados das virtudes da virilidade e das virtudes vinculadas à esfera do poder, tida como essencialmente masculina. Isto mostra a legitimidade desta forma de relacionamento homoerótico no *status quo* políade.

Então, este homoerotismo grego não tem nada em si que o defina como uma negação, como a antípoda da suposta normalidade heterossexual. Nada obsta que qualquer um destes, seja o amante ou o amado dentro do paradigma da relação assimétrica entre o mais velho e o mais novo, venha a assumir,

posteriormente ou naquele mesmo momento, em outro relacionamento, a condição heterossexual.⁹ Afinal, de acordo com o argumento ideológico da origem cretense do homoerotismo pederástico, ele é um preparo para a virilidade exigida do cidadão-soldado, perpassado por um sentido iniciático. Então, é por isso que, inclusive, não se aceita, nesta ideologia sexual, que o relacionamento prossiga depois que o rapaz tenha barba (SERGENT, 1986, p. 110-12), pois aí já feriria a assimetria geracional, já que ele seria visto como um homem adulto, o que iria na contramão dos preceitos de virilidade que norteavam a ideologia da sexualidade do mundo dos cidadãos.

Isso nos levaria a pensar, então, o seguinte: Não existiam homens efeminados? Havia impossibilidade de um relacionamento homoerótico entre dois cidadãos adultos? E essas perguntas, em meus tempos de graduando, nas minhas primeiras leituras sobre a sexualidade antiga, eu achava que já estavam absolutamente respondidas. De fato, creio que esse comportamento tido como padrão provavelmente correspondia a algo existente, mas não excludente com relação a outras possibilidades eróticas.

Na prática, por mais que tenha sido idealizado, o modelo pederástico se alastrou como alternativa homoerótica aceita perante a opinião pública: o homem mais velho, figura da sabedoria e experiência, e o rapaz (o efebo), figura da beleza, vitalidade e juventude. Isto existia, mas e nas bordas deste sistema, o que acontecia? Por aí não se explora muito. A “pegação” nos muros do Cerâmico, onde ocorrem as aventuras de Sófocles com um michê que lhe rouba seu manto, bem, histórias desta ordem não costumam despertar muito a atenção dos estudiosos. A aceitação social de um efeminado, quase travesti, como o ator Ágaton – afinal é o homenageado do banquete relatado por Platão, do qual participam indivíduos respeitáveis na Atenas da época – não costuma ser objeto de reflexão; já o deboche de Aristófanes com relação a ele costuma ser lembrado como prova da rejeição social à efeminação, própria do sistema hegemônico da virilidade que emanava do cidadão-soldado, e dele se exigia (*Vespas; Tesmoforiazuzas*).

Para mim, não me parece suficientemente clara a forma como é vista a efeminação pelos gregos. Buscamos entendê-la com base nos paradigmas heteronormativos modernos, em que se pressupõe a dicotomia, na sexualidade masculina, entre a macheza heterossexual e a efeminação homossexual? Ficam algumas perguntas: como é tratada a questão da efeminação em uma sociedade da virilidade que não é uma sociedade heteronormativa, como é o caso da Grécia antiga? Basta responder que é rejeitada? Não será mais complexo, mais cheio de meandros? Como é tratado o amor entre dois homens adultos ou adultos jovens, que se instauraria contra este modelo de pederastia que foi elevado à condição de paradigma da homossexualidade antiga? Como é visto

se dois jovens continuarem, em idade adulta, a manter um relacionamento homoerótico?

Pois bem, existem ressonâncias, seja na mitologia ou na tradição dos fatos históricos, de relacionamentos entre homens que não se enquadravam no modelo vigente na historiografia hegemônica sobre a homossexualidade grega – e tenho lá minhas dúvidas se podemos considerá-lo um modelo de fato vigente na Grécia antiga! O exemplo mais conhecido é o de Aquiles e Pátroclo, pois, primeiramente, a diferença de idade entre os dois heróis é muito reduzida. Pátroclo, primo distante de Aquiles, é acolhido na Tessália por Peleu, pai de Aquiles, em razão de seu exílio. São educados juntos, na música, na arte militar e até mesmo na medicina. Estebeleceram-se laços fortíssimos de amizade entre os primos. Combateram juntos em várias frentes.

Usando a armadura de Aquiles, Pátroclo enfrenta os troianos, massacrando inúmeros guerreiros. No entanto, ao final, confundido com Aquiles, pela armadura e pela bravura, é morto por Heitor. A vingança de sua morte torna-se uma obstinação para Aquiles, que a coloca acima dos interesses de guerra dos aqueus. Indo à Tróia, desafia o filho de Príamo para um duelo, que resulta na morte do herdeiro do trono troiano. Aquiles promove, em homenagem à memória de seu primo, os grandes jogos fúnebres, que funcionam como paradigma mítico da instituição grega dos *agónes* (competições atléticas, e, mais tarde, musicais e dramáticas). Todos os chefes gregos participaram desta homenagem. Ali fez erigir um túmulo para o depósito das cinzas de Pátroclo. Mais tarde, após a morte de Aquiles, suas cinzas foram reunidas àquelas de seu amado, selando a união para a eternidade.

Pátroclo é um pouco mais velho que Aquiles. Mas pouco, não o suficiente para configurar a assimetria etária recomendada entre *erastês* (adulto) e *eroménos* (jovem). Primeiro desvio: o amor prossegue, sendo eles já guerreiros, portanto, adultos. Segundo desvio: todo o comportamento de Aquiles em relação a Pátroclo caracteriza-o como se fosse ele o amante, apesar de ser o mais jovem.

A continuidade do relacionamento homoerótico vida afora se oporia à forma aceita de amor entre dois homens. Esperava-se que permanecessem laços de amizade, mas sem a intimidade permitida quando o amado ainda era um efebo imberbe, que simbolicamente se poria no lugar feminino na relação. Porém, há vários registros de um bom número de casos que não se assujeitaram a esta norma, o que entraria em contradição com o que a interpretação moderna coloca, de que deveriam abandonar a relação após ingressarem na idade adulta. Um notável exemplo de desvio a este padrão pode ser encontrado na tradição que nos mostra Alexandre o Grande e seus amores masculinos, Kleitos,

Heféstion e, mais tarde, o transgênero Bágoas. O universo homoerótico de Alexandre, mais ou menos destacado ao longo de mais de dois milênios de memórias recriadas de sua vida, seduziu muito o escritor alemão Klaus Mann, filho de Thomas Mann, que publicou, em 1929, a biografia *Alexander: Roman der Utopie*, em grande parte inspirado no relato antigo de Pseudo-Calístenes, autor do *Romance de Alexandre*, trazendo ao mesmo tempo as marcas do ambiente cultural e mental da Alemanha do período entre guerras. Oscilando entre um romance histórico e a confissão pessoal, Klaus Mann deu bastante ênfase a estes relacionamentos, que lhe serviram para caracterizar a personalidade de Alexandre, apresentando uma “visão sublimada da homossexualidade” (Mossé, 2004, p. 209-210).

E assim, inspirado em fontes antigas, Mann retrata a continuidade do relacionamento amoroso de Alexandre com seus companheiros de infância, Kleitos e Heféstion. Retrata Alexandre, passeando, abraçado a Heféstion, despertando ironia e ciúme em Kleitos. A morte de Kleitos, na visão de Mann, resultaria da raiva incontida de Alexandre, que reage de forma desmedida ao momentâneo desprezo e críticas emitidas por Kleitos. Após isto, precisa “contentar-se com o amor passivo do fraco Heféstion, em cujos braços se refugia, depois de chorar durante três dias aquele que amou em vão”. Seguindo na mesma linha, que numa visão heterossexual da história pode ser considerada muito exagerada, porque desabonadora de herói notabilizado por seus feitos militares, apresenta um Alexandre que titubeia no interesse sexual por Roxana, evocando a lembrança de Kleitos: “Infelizmente, aquele a quem eu teria abraçado com a maior das vontades, é aquele que matei...” (Mossé, 2004, p. 210-11).

Heféstion era seu amigo desde a infância. Além de acompanhá-lo na campanha da Ásia, recebeu importantes comandos e títulos administrativos. Em 324, morre subitamente, deixando Alexandre desolado. Da mesma forma como Aquiles procedera com relação à memória de Pátroclo, Alexandre “lhe concedeu funerais grandiosos e o elevou à posição de herói, instituindo festas em sua honra” (Mossé, 2004, p. 226). Fato análogo se repete quando o imperador Adriano, após a morte por afogamento no Nilo, em 130 d.C., de seu favorito Antínoos da Bitínia, divinizou-o, espalhando o seu culto, bustos e retratos pelas cidades do Império.

Após a perda de Heféstion, é com o eunuco Bágoas, variante antiga do que hoje chamamos transgênero, que o Alexandre de Klaus Mann vai re confortar seus sentimentos homossexuais. Com liberdade ficcional, Mann transforma-o de eunuco em hermafrodita. Claude Mossé pensa que a ênfase na homossexualidade de Alexandre seja uma escolha do autor (Mossé, 2004,

p. 212). De certo modo, penso, é um argumento vazio, pois o desinteresse pelos amores homoeróticos de Alexandre, comum em outras biografias, deveria ser visto nesta lógica também como uma escolha de autoria, de autoria heterossexual. Mas não é isso que nos interessa aqui, afinal, Mann tem todo o direito de contar a vida de Alexandre dando valor a uma forma afetiva com a qual se identifica. Para nossa reflexão, queria destacar o seguinte: independentemente dos pormenores dos relacionamentos afetivos mantidos por Alexandre com Kleitos, Heféstion e Bágóas, podemos destacar alguns aspectos que evidenciam o não assujeitamento destes afetos à norma homoerótica pederástica tida como oficialmente aceita e recomendada. Primeiro, Alexandre pertence à mesma faixa etária de Kleitos e Heféstion, não configurando a assimetria geracional. Segundo, o relacionamento erótico é mantido após ingressarem na idade adulta, sem que isto configure qualquer prejuízo à virilidade e vida militar destes personagens. Por fim, Alexandre mantém com o eunuco Bágóas um relacionamento homossexual que não se conforma ao modelo pederástico.

Como vimos, temos, na tradição literária e iconográfica, relatos e modelos de relacionamentos homoeróticos que não se enquadram ao padrão esperado da relação homoerótica baseada na assimetria geracional e na clara oposição passivo-ativo. Este modelo é visto, por autores como Veyne e Foucault, como correlato das estruturas de poder das cidades-Estado antigas, no que se refere ao valor da virilidade, bem como à projeção, sobre as categorias de gênero e idade, da hegemonia social e política do *homem livre/cidadão/soldado*. É a estrutura de dominação invadindo o corpo e disciplinando as relações sexuais, sejam elas heterossexuais ou homossexuais.

Ora, ao trazer estes exemplos, eu me pergunto: Será que era assim mesmo? Será que essa coisa de identificar nas fontes um discurso normativo, uma ideologia sexual, não foi um conforto da ideologia sexual do século XIX e XX? Não foi um conforto, a serviço de resolver um dilema?

Vejam bem. Começemos pelo dilema: como é possível que a Grécia, propalada como o berço da civilização ocidental, seja caracterizada por um comportamento completamente contrário ao paradigma que a civilização ocidental vitoriana assume com relação a gênero e sexualidade? Este paradigma, como vimos, estabelece a dualidade heterossexualidade / homossexualidade, em que a primeira é definida como polo positivo, e a segunda, como negativo – mais ainda, estabelece a excludência intrínseca entre os universos abarcados pela heterossexualidade e homossexualidade. Este paradigma oitocentista consegue se consolidar de tal forma que, graças à convergência entre ciência e religião, razão e fé, estabelece-se como

princípio natural e universal, com base no qual toda a experiência humana deveria ser entendida, julgada e disciplinada.

Então, este dilema é um problema que precisou ser resolvido pelos historiadores, filólogos e arqueólogos do século XIX e início do XX. Qual foi a solução: afirmar que os gregos não eram propriamente homossexuais, mas tinham uma forma atenuada de amor assimétrico entre indivíduos do mesmo sexo, que não previa relação carnal, o chamado “amor platônico” – e que os gregos, portanto, não aceitavam a homossexualidade definida como relação amorosa simétrica entre dois homens. Resolvido o dilema! Criada a armadilha!

Prestem atenção: afirmar que na Grécia antiga havia uma forma corrente de amor homoerótico, porém baseado na assimetria geracional, com fins pedagógicos e iniciáticos, amor que deveria ser convertido em apenas amizade após o ingresso do amado na idade adulta, é uma forma de neutralizar o potencial desestabilizador que a homossexualidade grega apresentava para a sustentação do mito fundacional do Ocidente. A identidade de Ocidente, em construção, escolhia a Grécia racional como “berço da civilização”, e, portanto, não poderia esta mesma Grécia cometer o pecado/desvio do comportamento, considerado não natural, da homossexualidade. É uma interpretação moderna que domestica, disciplina os antigos gregos. Sim, resolve o dilema. Mas porque é uma armadilha?

A historiografia da sexualidade, desde o século XIX e ao longo do século XX, em grande parte reforça o modelo – que poderíamos chamar “homonormativo” – do homoerotismo pederástico como a forma “real” do homossexualismo grego. Mesmo pensadores que têm surpreendente contribuição à renovação dos paradigmas epistemológicos das ciências humanas na segunda metade do século XX, como Michel Foucault e Paul Veyne, caem nesta armadilha, e operam a serviço do reforço desta tese da vigência da ideologia (homo-)sexual antiga baseada no modelo da pederastia.

Os próprios “uranistas” do século XIX, como eram então chamados os homossexuais, são pegos por esta armadilha: dentro da mentalidade daquela época, são reféns desse discurso, que acaba enxergando o dito “amor grego” como única forma de homoerotismo da Grécia antiga, dentro dessa lógica do amor do mais velho pelo mais novo. De certo modo, neste “amor grego”, encontraram refúgio.

Voltemos então à questão da efeminação, já que o constructo binário dicotômico **efeminação x virilidade (bichice x macheza)**, naturalizado pelos discursos heteronormativos, uma vez “desnaturalizado” e visto como uma

construção histórica, proporciona-nos reflexões bastante ricas sobre a sexualidade, em termos de visibilidade de diversidades afetivas e sexuais.

Em princípio, afirma-se que a efeminação era algo condenado aos homens livres adultos na Antiguidade. Sobre isto, queria dizer que há todo um *dégradé*, assim como hoje, em que uma escala microtonal categoriza níveis diversos de “macheza” ou “bichice” – não falo aqui das categorias sexológicas de Alfred Kinsey, compreendidas como uma escala biológica de comportamento, mas das percepções significadas por meio do vocabulário: as *gays*, as *barbies*, os *ursos*, as *operadas*, os *bofes*, os *michês*, as *afetadas*, e por aí vai (ou, as *sapatas*, as *machorras*, as *caminhoneiras*, etc.). Para aqueles que compartilham deste dinâmico vocabulário, que rapidamente se reformula, estão presentes medidores comportamentais que situam estas pessoas como mais próximas de uma atitude efeminada ou de uma atitude “masculina” (o termo aqui confundido com “macho”, “viril”).

Primeiro, eu percebo que, desde o Egito Antigo, como mostra o exemplo do casal de manicures do Antigo Império, por mais que a sociedade possa construir e impor um discurso heteronormativo hegemônico, esta mesma sociedade permite espaços de fuga, de escape, em que os desvios a esta norma são permitidos. Dos manicures do Egito antigo aos cabeleireiros de hoje, parece-me que há algo quase estrutural, em termos de longa duração, que define que profissões tais como cabeleireiros, manicures, marquiadores, estilistas, artistas, são espaços no mundo do trabalho reservados aos homossexuais – homossexuais com atitude afetada estereotipada! –, espaços em que certa efeminação é sempre tolerada e, por vezes, até presumida. É como se ali fosse criado um nicho em que é permitido que um homem ou uma mulher tenham uma conduta que fira a regra geral que determina a virilidade (macheza) ao homem, e a feminilidade (delicadeza) à mulher.

Peguemos novamente o caso dos cabeleireiros de hoje e dos manicures do Egito antigo. A longuíssima duração poderia fazer pensar que existe algo natural que vincule cortar cabelo ou cuidar de unhas como ofícios para efeminados, quando exercidos por homens. Tanto isto não é verdade, que hoje tem muitos meninos, heterossexuais ou no mínimo sem postura efeminada, que fazem sucesso entre a garotada como cabeleireiros, sem se associarem esteticamente à efeminação ou à homossexualidade.

Pois bem, voltando para a Grécia, vejamos o caso dos atores. Eles representam papéis femininos com máscaras, isto é, são homens que fazem os papéis femininos. Isto, por si só, não os vincularia a uma postura social cotidiana efeminada, apesar do desconforto que a performance de papeis femininos causaria perante o imaginário da virilidade. Isto nos remete a outra

questão: Como se colocaria, simbolicamente, a profissão de ator – ou até mesmo de músico – face o valor da virilidade?

Ora, o banquete que ambienta o diálogo de Platão ocorre em uma festa realizada em homenagem a Agaton, que é um ator premiado no concurso trágico das Dionisíacas. O mesmo que é alvo dos maiores deboches de Aristófanes, em razão de sua efeminação. No entanto, pessoas de setores respeitáveis da sociedade ateniense se fazem presentes nesta festa. É prestigioso estar ali. E, a crer no Aristófanes – e o que ele fala não parece algo muito estranho para um ator ou artista grego, até por que as vestimentas que conhecemos dos músicos lembram aquelas atribuídas a Agaton pelo comediógrafo – Agaton é completamente “bichinha”, completamente efeminado. Mas não há qualquer problema nisso, posto que ele é ator. Modernamente, outros profissionais, mesmo reconhecidos por sua efeminação, como estilistas, cantores ou bailarinos, usufruem de fama e são frequentados, assim como os prestigiados atenienses foram à festa de Agaton, pois, mesmo havendo o preconceito heteronormativo predominante, há um escalonamento de pequenas coisas que são permitidas na contramão do interdito. Isto nos leva de novo ao sinuoso esquema proposta por Veyne (1985) do pode/não pode, mostra/esconde, proíbe/permite.

Esta permissividade com relação a certos personagens sociais, que podem levar sua vida como efeminados numa sociedade que impõe a virilidade, na verdade não é uma quebra de ideologia predominante. É um ingrediente possível dentro de uma sociedade heteronormativa.

Ora, vejamos: o ator grego, assim como o cabeleireiro moderno, mesmo que seja vítima de preconceito, ao mesmo tempo não pode ser rechaçado por ele, pois está atuando dentro do rótulo. Aristófanes, em mais de uma comédia, escolhe Agaton para debochar, sendo que é possível que, em uma de suas peças, o próprio Agaton tenha atuado. Não haveria problema nisso, afinal debochar é intrínseco à comédia e faz parte da cultura popular da *pólis*. Debochar, ao caçoar dos estereótipos efeminados, serve para afirmar o preconceito e a norma através do próprio deboche. Aristófanes debocha ao máximo de Agaton. Imagina: não bastando fazer a barba, o que para os costumes gregos da época já é um sinal de efeminação, veste roupas transparentes, usa *sákkos*, *míttra* e *kekryphalos* (diferentes lenços ou turbantes femininos para resguardar a cabeça), coloca brincos, usa maquiagem, gesticula e caminha com afetação (ARISTÓFANES. *Tesmoforiazusas*, 137-9; 151-2. CERQUEIRA, 2001, p. 204-205. SNYDER, 1974, p. 246).

Vejamos, existem graus diferentes de possíveis preconceitos. Mas os preconceitos são instáveis. São um jogo. Jogam o tempo inteiro o jogo do

pode/não pode, permite/condena, libera/reprime, aceita/reprende, admira/escarnece.

Outro exemplo que eu abordo deste jogo instável das opiniões é o citaredo. O músico é um dos poucos personagens que, na iconografia, vemos receber, combinado, um tratamento prestigioso e uma caracterização discrepante do modelo da virilidade: com frequência, vemos, pelo porte físico, que se trata da representação de um homem adulto, porém com a barba afeitada, e usando um tipo de vestimenta muito requintada que, de resto, seria própria a tipos efeminados, como o *khitón* pregueado com *kólpos* (plissado bufante). Sabemos que, na Antiguidade, os músicos, e sobretudo os citaredos, tornam-se pessoas muito famosas, verdadeiras celebridades. Circulam por várias cidades e regiões do mundo grego, fazem fortuna e, por onde passam, conquistam a admiração do público. Porém, ao mesmo tempo, são alvo de gozação, por parte de alguns, devido à sua efeminação.

Ora, a este ponto, cabe que nos remetamos à dimensão linguística, em que a palavra *kitharōídós*, em certo linguajar popular, devia significar algo como “bichinha”. Usava-se então, por vezes, num sentido pejorativo, carregando a insinuação de passividade sexual.¹⁰

Ora, sobre o músico, recaía a suspeita de fraqueza e efeminação. Um músico profissional era visto como alguém inapto à vida cívica e relapso na condução de assuntos particulares. Ele compartilhava, pensava-se, da covardia feminina. Esses são os argumentos utilizados pelo Zeus de Eurípides para desqualificar o lirista Anfião – suspeita de feminilidade, incompetência militar e déficit de coragem e virilidade:

A natureza deu-te um coração robusto, mas tu exibis uma aparência que imita a de uma mulher [...] Tomes um escudo e não saberás o que fazer com ele, nem serás capaz de defender outros através de estratégias corajosas e viris (EURÍPIDES, *Antíope*, fr. 185).

A dedicação à profissão de músico podia suscitar, na imaginação de muitos, a suposição de um comportamento sexual passivo. Essa suspeita era digna da maior repreensão, cabendo inclusive sanções jurídicas por parte da comunidade. Isso é, inclusive, o que Ésquines sugere aos juízes em seu discurso de acusação a Timarco. Em seu libelo, o orador, ao referir-se a *cantores* (*kitharōídós*) e *tocadores de cítaras* (*kitharistai*), dá a entender que se trata de adolescentes que assumem postura homossexual passiva. Afinal acompanham o cidadão Mísgolas, que sabidamente gostava de relacionar-se

sexualmente com meninos. Cabe destacar que Ésquines, como podemos ver, não recrimina Mísgolas, pois manter relações homossexuais assumindo o papel ativo em nada feria a virilidade e as prerrogativas de ser cidadão:

Existe, atenienses, um tal Mísgolas, filho de Naucrates, do demo de Colitos, **homem dos melhores que existe e que não tem detratores**, mas que está loucamente entregue a esses costumes e que vive rodeado de **cantores e tocadores de cítaras** (ESQUINES, *Contra Timarco*, 41).

Devemos dar algum desconto, e compreender que o azedume de Esquines tem a ver com o contexto do texto acusatório, em que detratar a imagem do acusado é uma estratégia válida para influenciar o júri popular. O objetivo da argumentação do *logógraphos* (advogado) é, então, estabelecer a equivalência entre os “cantores e tocadores de cítara” e Timarco, como parceiros de Mísgolas, a fim de caracterizar o réu como homossexual passivo. Mísgolas, por ser ativo, pode ser descrito como “homem dos melhores que existe”; por outro lado, Timarco, bem como os anônimos “cantores e tocadores de cítaras”, por sua conduta sexual passiva – servil, que atende ao prazer alheio – jamais seriam merecedores desse predicado.

Essa associação entre o músico e o homossexual passivo era tão arraigada que deixou marcas na linguagem, como se pode averiguar na polissemia dos vocábulos *kitharōídós*, *kitharistḗs* e *kítharos*. As palavras *kitharōídós* e *kitharistḗs* (utilizadas por Ésquines na passagem supracitada) significavam, respectivamente, na linguagem denotativa, cantores para o acompanhamento com cítara e tocadores de cítara. Já o termo *kítharos* era empregado para se referir a um menino. Os três termos, porém, podiam assumir sentidos conotativos. Assim, *kitharōídós* e *kitharistḗs* conotavam, num primeiro momento, “menino”, “jovem”, partilhando da significação denotada em *kítharos*. Esse hábito lingüístico foi incorporado provavelmente devido ao fato dos garotos circularem pelas ruas de Atenas levando seus instrumentos, tendo em vista frequentarem diariamente o professor de música.

Esses três significantes, porém, podiam conotar ainda outro significado. Tanto em Ésquines como em alguns comediógrafos os termos aparecem com outro sentido – e é possível que esse se tenha tornado popular na gíria da época. Na linguagem estereotipada das comédias áticas, prenhes de convenções moralistas, utilizavam-se os termos *kitharōídós* e *kitharistḗs* para referir-se a jovens efeminados, estando subentendida sua posição sexual passiva. Como explica Dover (1994, p. 107),

a comédia ática de um modo geral pressupõe que um homem que tenha características corporais femininas (por exemplo, raros pelos no rosto), ou que se comporte de maneiras consideradas femininas pela sociedade ateniense (por exemplo, usando roupas graciosas), também busca desempenhar o papel feminino em suas relações sexuais com outros homens, e é procurado por eles com esse objetivo.

Ora, é possível que a delicadeza inerente à execução de um instrumento singelo como a lira ou refinado como a cítara sugerisse, em decorrência de seu toque de efeminação, a imagem do citarista como homossexual passivo. No entanto, é provável que alguns aspectos cotidianos influenciassem esse hábito linguístico de fazer referência a homossexuais passivos chamando-os de citaristas ou cantores. Assim, podemos acreditar, muitos moços imberbes com as características masculinas pouco definidas – e que ainda não haviam completado dezoito anos, nem o período de treinamentos militares da efebia, não sendo ainda legalmente cidadãos – submetiam-se servilmente ao prazer de adultos, assumindo o papel passivo. Ora, muitos desses púberes, em função dos costumes do sistema educacional ateniense, podiam ser identificados como cantores ou citaristas.

A língua tratou de cristalizar essa confusão semântica entre menino, homossexual passivo e citarista ou cantor. Dispomos de vários exemplos. Num fragmento de uma comédia de Aléxis, o filho pede à mãe que não o ameace com Mísgolas, pois ele não é um *kitharōidós* (ALEXIS, fr.3). Parece que o menino queria dizer que ele não era uma “bichinha”. Em outro fragmento, do filósofo cínico Antístenes, não fica claro se os termos empregados significam guri ou “fresco”: “Mas aqui temos um mocinho (*kítharos*).” É bastante possível, acredito, que a língua ferina de Antístenes quisesse dizer: “Ora, vejam, uma ‘bichinha’.” Na sequência, comenta: “Se ele [Mísgolas] o vir, não conseguirá ficar sem agarrá-lo. As pessoas não percebem o quanto ele é louco por *kitharōidol*” (ANTÍSTENES, fr. 26, 12-18). E agora, o que significa essa acepção do vocábulo: Mísgolas é louco por citaredos, por meninos pubescentes ou por mariquinhas? No caso, a polissemia serve à ironia literária. Por conseguinte, nesse ambiente cultural, tão logo se falasse de um citarista ou citaredo, imediatamente podia vir à mente a suspeita de que se tratasse de um homossexual passivo, o que seria absolutamente inaceitável para um cidadão adulto, apesar de tolerado para um ator ou músico.

Kitharōidós fica consagrado como um termo pejorativo, que é usado para diminuir moralmente. Ao menos é o que vemos na acidez de alguns

comediógrafos e no azedume dos *logógráphoi*. Esta linguagem exclui, mas ao mesmo tempo inclui, uma vez que linguisticamente situa no *dégradé* de condutas recriminadas, mas toleradas. E, diferentemente dos comediógrafos e advogados, os pintores de vaso souberam traduzir esta tolerância moral, ao expressarem o grande prestígio de que estes músicos desfrutavam, mesmo sendo reconhecidamente efeminados na aparência, o que se traduzia também pela falta de perfil atlético, alguns deles até bastante barrigudos.

Quando eu falo, assim brincando, em fazer um *Relatório Kinsey* do homoerotismo grego, eu na verdade estou falando de uma coisa muito complicada, ao menos se partirmos do padrão dicotômico “hetero/homo” estabelecido no século XIX. Complicada, pois, diferentemente desta dicotomia, havia na Grécia Antiga uma “trisssexualidade” (ou um tríplice erótica), no parâmetro da ideologia oficial, e, ao mesmo tempo, uma “multisssexualidade”, praticada e com variações ao longo da vida. No cenário desta multisssexualidade, às vezes denominada ambisssexualidade, as próprias pessoas se referem a ter preferências diferentes em momentos diferentes da vida, como nos cantam os poetas. A gente vê dois caras conversando, através de um poema, coisas assim: um fala, “ontem eu gostava mais de meninos, hoje gosto mais de meninas”, enquanto o outro comenta, “pois é, antes eu gostava mais de meninas, hoje eu gosto mais de meninos”; e os dois seguem conversando, sem que haja qualquer barreira separando o homem que ama moças e o homem que ama rapazes. Na cultura grega, não existia esta barreira criada pela cultura ocidental, este desconforto que impede que um homem heterossexual converse com tranquilidade sobre o assunto, ou que converse com um indivíduo visivelmente homossexual, pois somente fazê-lo já o coloca sob suspeita. O raciocínio heteronormativo é: se ele conversa tranquilamente sobre o assunto ou se conversa com um *gay*, não é tão “hétero” assim, pois, se o fosse, não falaria com tranquilidade.

O que eu quis trazer aqui foram alguns pequenos exemplos que, como se diz, “causam coceira”. São potencialmente discrepantes com relação aos modelos interpretativos. Fatos anedóticos, tidos como sem relevância para a interpretação histórica. Em isolado, esses casos significam pouco, pouco contribuem até mesmo para problematizar a compreensão que construímos da sexualidade grega. Mas, vistos sistematicamente, podem nos ajudar a nuançar e relativizar esta dualidade quase estrutural na cultura sexual, a antinomia **efeminação x virilidade**.

Diria que estes aspectos, presentes nas fontes, muitas vezes nas mesmas fontes que serviram para a construção dos grandes modelos explicativos, foram tratados de forma periférica. Afinal, por que dar importância ao Bágos?

Simplório eunuco que distraía Alexandre, num momento em que, conforme as tantas biografias moralistas, vivia sob tormenta psíquica, decadente e perturbado. Ao historiador, deveriam interessar as estratégias militares, as conquistas, o sistema administrativo, a expansão cultural e comercial do mundo grego, o legado territorial, a helenização do Oriente... Que importava o “babado”? Que importância teria o que Alexandre sentisse ou deixasse de sentir por Kleitos ou Heféstion? O ciúme de Aristógiton ou o desejo incontrolado de Hiparco? O ódio e tristeza de Aquiles pela morte do amado? A “pegação” nos muros do Cerâmico, as aventuras de Sófocles? Os trançêneros citas? São todos fatos rebaixados à categoria de anedotas, excluídos do esforço hermenêutico de compreensão da Grécia antiga.

Ora, neste conjunto de historinhas, eu começo a ouvir ecos distantes de uma multiplicidade de percepções, denominações e práticas de homoerotismo, vivenciadas entre os gregos. Isto evidencia uma realidade que não se conforma de todo ao modelo que a gente aprende na maioria dos livros que tratam da sexualidade, pois até os anos 2000 ainda predominava uma visão normativa da homossexualidade grega, apesar de alguns estudiosos já terem apresentado sensibilidade para perceber a heterogeneidade (BUFFIÈRE, 1980. SPENCER, 1998). O próprio Foucault é um exemplo. Para nós, seu pensamento é referência em termos de filosofia e teoria social, quando desconstrói a noção essencialista de indivíduo, de unicidade do indivíduo, e apresenta o sujeito não como “indiviso”, mas como “diviso”, porque constituído ao ser dividido, atravessado por múltiplos discursos: isso quer dizer que leva ao rompimento com a ideia de essência do indivíduo. Essa quebra de paradigmas nos levaria, como consequência, numa perspectiva pós-moderna, ao paradigma da diversidade, que norteia o pensamento social contemporâneo. Ora, quando Foucault entra no campo da homossexualidade grega, ele opta pelo modelo normativo, caindo na armadilha.

Então, foi isso que eu quis trazer para vocês, muito obrigado.

Agradecimentos

Sou grato aos meus alunos Gabriela Rosselli pela gravação da palestra, e a Fabiano Pretto Neiss, pela paciente de gravação do texto. Agradeço, ainda, ao colega Renato Pinto pela leitura do texto e, principalmente, pelo ambiente fértil e bem-humorado de trocas intelectuais sobre homoerotismo e diversidade, nos mundos antigo e contemporâneo. Porém, os argumentos expostos neste artigo são de responsabilidade do livre pensar deste autor.

Notas

¹ Texto elaborado a partir da palestra apresentada na I Jornada Homoerotismo e Diversidade, realizada em novembro de 2011, no Instituto de Ciências Humanas da UFPel. Na adaptação da palestra, procurou-se manter a cadência discursiva de uma apresentação oral.

² Alfred Kinsey derrubou por completo o esquema binário excludente (heterossexual *versus* homossexual) em que se baseou a sexualidade científico-cristã ocidental desde meados do século XIX, propondo a *Escala Kinsey*, que indica uma graduação de oito alternativas de comportamento sexual: heterossexual exclusivo, heterossexual ocasionalmente homossexual, heterossexual mais do que ocasionalmente homossexual, igualmente heterossexual e homossexual (bissexual); homossexual mais do que ocasionalmente heterossexual; homossexual ocasionalmente heterossexual; homossexual exclusivo; e indiferente sexualmente. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Alfred_Kinsey>. Acesso em: 2 mar. 2012.

³ Biólogo e psicólogo, concluiu seu doutorado em 1919, em Harvard, estudando a diversidade biológica de uma espécie de vespa. Ingressou na Universidade de Indiana, como professor de Entomologia. Ao constatar a diversidade de comportamento sexual nos animais, percebendo que nenhuma vespa era igual a outra, pressupôs essa diversidade como inerente aos animais, e que, portanto, precisava ser estudada entre os humanos. Foi aí que criou a disciplina de “Sexologia”, e, a partir de 1935, recebeu recursos da Fundação Rockefeller para financiar sua pesquisa

sobre a sexualidade humana. Foi um estudo sem precedentes, dado o enorme número de pessoas envolvidas. Sobre o *Relatório Kinsey*, ler, recentemente: SENA, Tito. *Os relatórios Kinsey, Masters & Johnson, Hite: as sexualidades estatísticas em uma perspectiva das ciências humanas*. 2007. Tese (Doutorado) – UFSC, Florianópolis: 2007. Disponível em: http://pt.wikipedia.org/wiki/Alfred_Kinsey. Acesso em: 2 mar. 2012.

⁴ Um dos resultados práticos foi que, em 1973, a Associação Americana de Psiquiatria retirou a homossexualidade da lista de distúrbios mentais, e a Organização Mundial da Saúde (OMS), em 1986, a excluiu da lista de doenças. Para uma análise dos dados de Kinsey sobre a homossexualidade. (BUFFIÈRE, 1980, p. 13-15).

⁵ O primeiro volume da coleção, dedicado à “Vontade de saber”, foi lançado na França, em 1976 e traduzido no Brasil em 1979, pelas Edições Graal, que foi responsável pela tradução dos volumes seguintes, dedicados ao *Cuidado de si* e ao *Uso dos prazeres*, que foram publicados por Foucault em 1984, pouco antes de seu falecimento.

⁶ Conforme Collin Spencer (1998, p. 52-53): “A bissexualidade equilibrada, na qual o cidadão casado se apaixonava por um garoto e freqüentava cortesãs ou uma amante, representava o comportamento normal. [...] A aceitação da bissexualidade como resposta natural era tão fortemente enraizada na consciência grega quanto a ideia de heterossexualidade exclusiva o é em nossa sociedade. Trata-se,

certamente, de sociedades onde a sexualidade do cidadão é mais construída do que fixada biologicamente.” [La bisexualité équilibrée, dans lesquelles le citoyen marié s’entichait d’un garçon e fréquentait des courtisanes ou une maîtresse, représentait le comportement normal. [...] La acceptation de la bisexualité comme réponse naturelle était aussi fortement enracinée dans la conscience grecque que l’idée d’hétérosexualité exclusive l’est dans notre société. Il s’agit, bien sûr, de sociétés où la sexualité du citoyen est construite plus que fixée biologiquement.]

⁷ Na mesma direção, Collin Spencer (1998, p. 52) afirma: “A sexualidade ateniense é bem mais complexa e contraditória do que parece à primeira vista. De fato, mesmo que a norma social seja sem sombra de dúvida a bissexualidade, esta noção era cercada por muitas qualificações. Muitos comportamentos não se conformavam à norma, mas apesar de tudo eram bem aceitos.” [La sexualité athénienne est bien plus complexe et contradictoire qu’il n’y paraît au premier abord. En effet, bien que la norme sociale soit sans aucun doute la bisexualité, cette notion était entourée de nombreux qualificatifs. Bien des comportements ne se conformaient pas à la norme, mais étaient malgré tout bien acceptés.]

⁸ Para uma crítica recente ao modelo normativo usado por Foucault e Veyne (FEITOSA, 2005, p. 49-50): “Quando Foucault e Veyne defendem o ideal aristocrático do autodomínio e do controle social, necessariamente têm que distanciar o amor, a paixão e a volúpia de seu perfil a fim de sustentarem o argumento que apresentam. Dessa maneira, o desatino

das emoções era mais ajustado aos não aristocráticos e às mulheres, ou seja, àqueles que não tinham em suas mãos o seu controle pessoal e social. É certo que Foucault salienta a construção discursiva do papel sexual aristocrático masculino como uma imposição de poder, mas apresenta-a de maneira exclusiva, como se não houvesse diferentes concepções em diálogo ou em confronto com ela. Outras fontes, além da literatura aristocrática utilizada por Foucault, podem auxiliar na composição de variados discursos. Afinal, não é possível aceitar a imagem de uma ‘inferioridade natural’ e de ‘indolência e lassidão’ destinadas às mulheres e aos demais ‘homens’ que não pertenciam à elite. E, ainda, essa posição de apresentar um único padrão do que seria o discurso do ‘homem aristocrático’ em uma sociedade diversa como a romana, é muito complicada.” (Grifos da autora.)

⁹ Collin Spencer (1998, p. 53) se reporta alguns exemplos dessa fluidez com que o homem grego transitava entre relacionamentos homossexuais e heterossexuais: “O poeta Meleagro escreve sobre como as mulheres acendem-lhe o fogo, mas como os meninos seguram as rédeas do desejo. “Onde ir, pergunta-se ele, a um garoto ou a sua mãe?” Teócrito, poeta pastoral, fala de uma mulher que, rejeitada por seu amante, se pergunta se ele se deita com uma mulher ou com um homem. Xenofonte, mencionando a liberação de prisioneiros de guerra, evoca os soldados tentados a guardar em segredo um belo rapaz ou uma mulher bonita.” [Le poète Méléagre écrit comment les femmes alument en lui le feu, mais comment les garçons tiennent les rênes du désir. “Où aller, demande-t-il,

vers le garçon ou vers sa mère?”
Théocrite, poète pastoral, parle d’une
femme qui, rejetée par son amant, de
demande s’il couche auprès d’une femme
ou d’un homme. Xénophon, mentionnant
la libération de prisonniers de guerre,
évoque les soldats tentés de garder en

cache un beau garçon ou une jolie
femme.]

¹⁰ Sobre a vinculação simbólica entre o
citaredo, a efeminação e a
homossexualidade passiva, ver Cerqueira
(1997, p. 126-129).

Referências

- BUFFIÈRE, Félix. *Éros adolescent : la pédérastie dans la Grèce antique*. Paris: Les Belles Lettres, 1980.
- CERQUEIRA, F. V. Homoerotismo, sedução e violência na Grécia antiga: presentes e raptos, visões da pederastia na iconografia da cerâmica ática (séc. V a.C.). In: GRILLO, J. G. C.; GARRAFONI, R. S.; FUNARI, P. P. *Sexo e violência: realidades antigas e questões contemporâneas*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2011a. p. 73-102.
- CERQUEIRA, F. V. Homoerotismo, educação e música na Grécia antiga: o testemunho da iconografia e dos textos antigos. In: ZIERER, A. (Ed.). *História antiga e medieval: simbologias, influências e continuidades: cultura e poder*. São Luís: Universidade Estadual do Maranhão; Fapema, 2011b. p. 269-290.
- CERQUEIRA, F. V. *Os instrumentos musicais na vida diária da Atenas tarde-arcaica e clássica (540-400 a.C.)*. O testemunho dos vasos áticos e de textos antigos. 3 vols. 2001. Tese (Doutoramento) – USP, São Paulo, 2001.
- CERQUEIRA, F. V. A imagem do músico face à suspeita de efeminação e à proximidade com o submundo da prostituição e dos vícios. *Phoînix*, Laboratório de História Antiga – UFRJ, p. 125-138, 1997.
- DOVER, Kenneth James. *A homossexualidade na Grécia antiga*. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.
- FEITOSA, Loudes Conde. *Amor e sexualidade: o masculino e o feminino nos grafites de Pompéia*. São Paulo: Fapesp, Annablume, 2005.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1979. v. 1.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: o cuidado de si*. 4. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985. v. 3.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: o uso dos prazeres*. 6. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1990. v. 2.
- FRIAS, Ivan. *Doença do corpo, doença da alma: medicina e filosofia na Grécia clássica*. Rio de Janeiro: Ed. da PUC; Loyola, 2005.
- GRIMAL, Pierre. *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.
- MAZEL, Jacques. *As metamorfoses de Eros: o amor na Grécia antiga*. São Paulo: M. Fontes, 1988.
- MOSSÉ, Claude. *Alexandre o Grande*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.
- MOSSÉ, Claude. *Atenas: a história de uma democracia*. Brasília: Ed. da UnB, 1982.
- MOTT, Luiz. Escravidão e homossexualidade. In: VAINFAS, Ronaldo. (Org.). *História e sexualidade no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1986. p. 19-40.

- SERGEANT, Bernard. *L'homosexualité initiatique dans l'Europe ancienne*. Paris: Payot, 1986.
- SNYDER, Jane McIntosh. Aristophanes' Agathon and Anacreon. *Hermes*, n. 102, p. 246, 1974.
- SPENCER, Collin. *Histoire de l'homosexualité de l'Antiquité à nos jours*. Paris: Le Pré aux Clercs, 1998.
- VAINFAS, Ronaldo. *História e sexualidade no Brasil* (Org.). Rio de Janeiro: Graal, 1986.
- VEYNE, Paul. A homossexualidade em Roma. In: ARIÈS, Philippe; BÉJIN, André. *Sexualidades ocidentais*. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 39-49.

Fontes literárias

- Aristófanes, *Vespas*; *Tesmoforiazuzas*.
 ARISTOPHANE. *Théâtre complet*. Traduction, introduction, notices e notes par Marc-Jean Alfonsi. Paris: Flammarion, 1995.
- Aristóteles, *A Constituição de Atenas*, XVIII.1-5.
 ARISTÓTELES. *A constituição de Atenas*. Trad. e coment. de Francisco Murari Pires. São Paulo: Hucitec, 1995. Edição bilíngüe.
- Hipócrates, *Ares, águas e lugares*, XVII-XXII (sobre os citas).
 CAIRUS, Henrique; RIBEIRO JÚNIOR, Wilson A. *Textos hipocráticos: o doente, o médico e a doença*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2005. (Coleção História e Saúde, Clássicos e Fontes).
- Platão, *O Banquete*.
 PLATÃO. *O simpósio ou do amor*. Trad. rev., prefácio e notas de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães, 1986. (Coleção Filosofia & Ensaios).
- Tucídides, I.20; VI.54-59.
 TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. 2. ed. Trad. do grego, introd. e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. da UnB, Hucitec, 1986.

Sites pesquisados

- ALFRED KINSEY. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Alfred_Kinsey>. Acesso em: 2 mar. 2012.

