

## GÊNERO E ANTIGUIDADE: REPRESENTAÇÕES E DISCURSOS\*

Renata Cerqueira Barbosa\*\*  
renata7barbosa@hotmail.com

RESUMO: •O presente artigo foi elaborado com o objetivo de justificar os estudos da mulher na Antiguidade, dentro de uma perspectiva de gênero, diferentemente do que foi feito pelos estudos clássicos, que muitas vezes reforçam pontos de vista conservadores. Na maioria dos casos, o conservadorismo e as generalizações existentes se devem ao fato de apoiarem-se em uma leitura empirista – a partir do “senso comum” – dos documentos antigos. Para essa justificativa, foram citados autores que abordam temas referentes à mulher, à sexualidade e à Antiguidade, na historiografia.

PALAVRAS-CHAVE: Antiguidade, gênero, mulher, sexualidade.

A experiência histórica é o resultado da atuação conjunta de homens e mulheres que compõem a sociedade e nela vivem. Esquecer, portanto, as vivências e os sentimentos de metade da humanidade, bem como o caráter da relação entre os dois grupos e sua representação em cada sociedade, condiciona o conhecimento a uma história incompleta e “mutilada”.

É evidente que, tanto na historiografia, em geral, como na Antiguidade romana, em particular, existem trabalhos sobre mulheres ou sobre aspectos a elas relacionados,<sup>1</sup> porém a maior parte deles contempla as “mulheres célebres”, que mantiveram relações com homens famosos, as mulheres da casa imperial em Roma, ou, ainda, aquelas que se destacaram, positiva ou negativamente, por “aspectos especiais”, tais como beleza, bondade, fidelidade, infidelidade, feiúra etc. É o caso da submissão da mulher e do seu aparecimento, por um lado, como figura de desordem e, por outro, como criatura benéfica. Essa linha de investigação, além de

\* Este artigo é parte do primeiro capítulo da dissertação de mestrado *Sedução e conquista: a amante na poesia de Ovídio*, defendida em 2002, na Universidade Federal do Paraná, sob orientação do Prof. Dr. Renan Frighetto.

\*\* Doutoranda do curso de História da Unesp/ Campus de Assis.

Recebido em 5 de maio de 2006  
Aprovado em 12 de novembro de 2006

marginal, não atesta na verdade o que foi a vida da mulher ao longo da história, mas, pelo contrário, identifica-se como uma história vista pelo olhar masculino (CIRIBELLI, 1995, p. 138).

Enquanto eram feitos estudos para constituir sínteses que permitissem dar às mulheres uma identidade na história, no caso do mundo antigo, uma parte dos historiadores da Antiguidade pesquisava a relação entre os sexos. Segundo Pantel (apud DUBY & PERROT, 1990, p. 592), o estudo das formas do discurso sobre a divisão do sexo sustentada na Antiguidade vem sendo conduzido de forma sistemática, através da análise de mitos, poesias e romances e mais recentemente pela arqueologia e epigrafia.

O estudo da história das mulheres na Antiguidade não difere muito dos estudos contemporâneos. O registro primário do que elas fazem e dizem é mediatizado pelos critérios de seleção dos escribas do poder. Indiferentes à vida privada, eles dedicam-se à vida pública, da qual elas não participam. Se a invadem, eles alarmam-se, como se fora uma desordem, que, de Heródoto a Taine, de Tito Lívio aos modernos comissários de polícia, suscita idênticos estereótipos. Mesmo os recenseamentos omitem as mulheres – em Roma, elas só eram contabilizadas se fossem herdeiras. Somente no século III d.C., Diocleciano ordenou, por razões fiscais, o seu “numeração” (DUBY & PERROT, 1990, p. 7)

O estudo das mulheres na Antiguidade enfrenta vários problemas e obstáculos, como todo estudo historiográfico, no que diz respeito às fontes. Em geral, as fontes apresentam um olhar dos homens sobre as mulheres e o mundo, daí o peso dado ao discurso masculino. Esse olhar tem como corolário a escassez de informações concretas sobre a vida das mulheres e sobre o lugar privilegiado concedido às representações delas.

Nessas representações, poetas, filósofos e médicos envolvem o “objeto mulher” num discurso que, de Homero (séc. VIII a.C.) a Galeno (séc. II d.C.), revela uma “coerência notável”. Se quiséssemos resumir numa lista as obsessões do discurso erudito, não iríamos muito longe: a mulher é passiva e, na melhor das hipóteses, inferior, se comparada ao padrão anatômico e fisiológico do homem. Nada mais. Tudo o que se disse e se escreveu no debate sobre o feminismo de Platão, que, na *República*, concebe uma cidade em que as mulheres deviam ser educadas como os homens, esbarra com essa evidência: “Façam elas o que fizerem [...] fá-lo-ão menos bem” (SISSA, 1990, p. 86). Assim, os médicos hipocráticos, prontos a reconhecer que todo o indivíduo sexuado – macho ou fêmea – é portador de uma semente idêntica e andrógina, afirmam que a parte feminina dessa substância seminal é, em si, por uma qualidade intrínseca, menos forte que a parte masculina.

E, para Aristóteles, a inferioridade é sistemática nos planos anatômicos, fisiológicos e éticos.

Aristóteles herdou as palavras *eidos* e *genos*, que haviam sido usadas, em particular, por Platão (SISSA, 1990, p. 91). Quando tomado em sentido classificativo, *genos* designa um grupo suscetível de ser dividido em pares de *eide* (espécie masculino e feminino) de formas específicas. Portanto, desse ponto de vista, o gênero *Anthropos* engloba o homem e a mulher como duas formas opostas. Partindo desse pressuposto acreditava-se que, no início do gênero humano, só existiam criaturas masculinas, não apresentando qualquer divisão sexual. Em seguida, por uma espécie de mutação degenerativa, veio ao mundo o *genos* das mulheres. As almas dos machos que se haviam mostrado covardes reencarnavam, depois de sua morte, num corpo diferente – um corpo de mulher. Do mesmo modo, todas as outras grandes famílias de animais (quadrúpedes, pássaros, répteis) corresponderiam a outros tantos resultados da metemempsicose. “Os homens pesados e desinteressados da verdade reencontrar-se-iam num corpo bovino e orientado para baixo; os idiotas de espírito leve teriam dado origem às aves; os brutos aos répteis totalmente esmagados no solo” (SISSA, 1990, p. 97). Usando um raciocínio análogo ao de Aristóteles, quando este explica o nascimento de uma moça em vez de um rapaz, como um desvio em relação ao modelo masculino, Platão situa o aparecimento da diferença sexual no momento em que, na história do homem, se quebra uma perfeição original. Um *geno* novo vem então corporizar essa imperfeição.

Segundo Sissa (1990, p. 97), remontando a tradição, a versão mais mítica da origem das mulheres é inteiramente construída sobre esse mesmo raciocínio. No princípio, os mortais, os homens, viviam com os deuses, nascidos da terra e do céu, divididos em linhagens paralelas e, por vezes, em conflito. Os filhos de Cronos, que Zeus substituíra como pai, os descendentes de Urano, chamados Titãs, e os homens que já se encontravam marcados pela morte conviviam, freqüentavam os mesmos lugares e comiam juntos. Esses diferentes *gêneros* de seres – mortais e imortais – formavam, portanto, uma sociedade homogênea em que a felicidade reinava. Porém, um dia, Prometeu, filho de um Titã, teve a idéia de zombar de Zeus, ao utilizar os ossos e a gordura de um boi para um banquete. O grande Zeus não gostou da brincadeira do primo e como castigo retirou o fogo, castigo esse que atingiu os mortais. Após Prometeu recuperar o fogo, Zeus, irritado, resolveu dar aos homens um outro mal: a mulher. Os deuses modelaram, então, uma criatura artificial, que deu origem ao *genos* das mulheres, que deveria habitar entre os homens, para a maior desgraça destes. O gênero

das mulheres traz aos homens a avidez do desejo, o fim do contentamento e da auto-suficiência.

Uma outra variante da mesma narrativa vem definir melhor a idéia: “A primeira mulher se chamava Pandora, e traz consigo uma boceta fechada de onde deixará estupidamente escapar todos os males que pesam sobre os homens” (SISSA, 1990 p. 98). Essa representação da mulher grega e seu surgimento vêm ao encontro da representação de Eva, por parte dos cristãos, em que se faz uma analogia sobre a incapacidade da mulher de vencer a sua curiosidade. A desobediência é sua fraqueza, transformada pela literatura posterior em fraqueza sexual, ou seja, a mulher não merece confiança. Ovídio, em sua obra destinada aos homens, afirma que “as mulheres são uma raça bem pouco escrupulosa” (I, 643-644), mas faz uma ressalva: “Não estendas a todas as mulheres a feminina culpa,/ A peçonha que a alma só de algumas macula” (III, 9-10).

De acordo com Sissa (1990, p. 98), em todas essas narrativas, para além das diferenças de gênero literário e de conteúdo, desenha-se um mesmo esquema narrativo:

[...] as mulheres são um suplemento, uma peça acrescentada a um grupo social que, antes do seu aparecimento, era perfeito e feliz; formam um *genos*, um gênero à parte, como se elas se reproduzissem por si próprias; portanto, não introduzem a diferença sexual em si nem a reprodução, como se, antes delas, a geração tivesse sido impossível, mas inauguram sim a derrelicção e a angústia humana. O feminino é a imperfeição.

Nos seus tratados sobre os animais, Aristóteles (apud SISSA, 1990, p. 98) entrega-se a um longo exame dos corpos femininos, ressaltando suas características: “a analogia e a inferioridade relativamente aos corpos masculinos”.

Esse tratamento dado às mulheres não é exclusivo da medicina ou da filosofia: no plano religioso, a mulher nunca ocupa o primeiro lugar. As responsabilidades sacerdotais públicas estavam sempre nas mãos dos homens; as grandes liturgias públicas pertenciam aos cargos dos magistrados, assistidos ou não pelos sacerdotes do povo romano. Estes partilhavam com os magistrados os deveres religiosos da *Res publica* e detinham, além disso, o poder de formular e de interpretar o direito sagrado. Finalmente os sumo sacerdotes públicos eram eleitos pelos comícios, ou seja, por cidadãos. E como a religião pública se limitava às atividades enumeradas, pode-se considerar que o poder religioso público pertencia quase inteiramente aos homens (SCHEID, 1990, p. 466).

No plano doméstico, as coisas não eram diferentes. Segundo Scheid (1990, p.468-469), os responsáveis pelos cultos familiares eram os pais de família. O abandono e a negligência em relação aos cultos domésticos podiam ser condenados pelo censor, no entanto constituíam um dever do pai de família recenseado. Proibia-se a presença de mulheres em sacrifício e as excluía de outras oferendas. Uma velha regra impedia as mulheres de beberem vinho puro (*o temetum*) – uma oferenda sacrificial por excelência –, o que as impossibilitava de entrar em contato com os deuses. Os homens, porém, podiam consumir vinho puro como os deuses. As mulheres tomavam vinhos considerados mais fracos. De acordo com Funari (1995, p. 79), os vinhos “femininos” envolviam termos técnicos, tais como *lorea*, *passus*, *murrina*, o que os caracterizava como “doces”. Essa era uma maneira de associar a mulher à doçura e à delicadeza, em oposição à dureza e à amargura masculinas.

À primeira vista, a mulher era, portanto, incapaz de celebrar os momentos mais importantes do culto – a matança, o corte e a partilha das carnes da vítima sacrificial. Essa tarefa fundadora da vida religiosa e social cabia aos homens. Contudo, segundo Scheid, a exclusão das mulheres não era absoluta, uma vez que a incapacidade sacrificial das matronas romanas parecia comportar limites.

Um problema pertinente que chama a atenção é o da participação das mulheres na vida religiosa. Para Finley (1991, p. 149-164), em *Aspectos da Antiguidade*, apesar de toda opressão da mulher, de suas frustrações e insatisfações, ela possuía algumas “válvulas de escape”, para seus talentos e energias reprimidos. E a religião podia ser uma delas. Tudo indica que as mulheres tiveram um papel predominante nesse campo, como é o caso das vestais e de alguns ritos dedicados à mulher romana – o culto da Bona Dea, por exemplo.

As vestais eram sacerdotisas públicas e, nessa condição, constituíam uma exceção no mundo sacerdotal romano, quase completamente composto por homens. As seis virgens vestais tinham por função manter e vigiar, sob a autoridade da grande virgem vestal (*virgo Vestalis maxima*), o fogo da lareira pública, no santuário de Vesta, no ângulo sudoeste do fórum romano. “Captadas” antes da puberdade, elas serviam em princípio durante trinta anos, dos quais dez eram voltados à aprendizagem, dez ao serviço propriamente dito e dez à instrução. Habitando uma grande residência junto ao santuário de Vesta, estavam submetidas à obrigação da virgindade, mais próxima da castidade da matrona romana (fiel a um só homem, austera na sua conduta e procedimento) do que de um voto de abstinência sexual. As

vestais representavam a natureza da deusa cujo culto asseguravam: a sua castidade simbolizava a pureza de Vesta, a chama pura da lareira (SCHEID, 1990, p. 471).

Porém, as vestais não são a única exceção. Vários sacerdotes romanos tinham uma esposa que também sacrificava às divindades reguladoras do tempo. Mais tarde, outras sacerdotisas foram introduzidas ou toleradas em Roma, no quadro dos cultos naturalizados, por exemplo, os de *Magna Mater*, ou de Ísis. Mas essas funções não podiam contestar a tradição, porquanto era precisamente o estatuto “estrangeiro” dessas sacerdotisas, ou dessas deusas, que motivava a exceção e que servia, aliás, para opor, num plano geral, às condutas femininas que passavam por antigas e “locais”. Segundo Dionísio de Halicarnasso (apud SCHEID, 1990, p. 474), “as mulheres encarregavam-se dos ritos que a lei do país proibia os homens de celebrar”. Em outras palavras, as fontes apresentam esse culto como “um mundo às avessas”, em que as mulheres assumem papéis masculinos.

A “incapacidade” religiosa das mulheres romanas recobre, portanto, uma estrutura complexa. Independentemente da exploração bem real que certas mulheres podiam fazer do espaço que lhes era consignado no domínio religioso, pode-se concluir que o papel religioso das mulheres era o de expressar a sua incapacidade religiosa. Em outras palavras, a sua inclusão passava pela sua exclusão, ou seja, para serem aceitas, elas deveriam ser excluídas da vida religiosa. De acordo com Scheid, as mulheres deviam representar a sua incapacidade religiosa para construir, ritualmente, um quadro em que ofereciam aos homens-cidadãos a imagem daquilo que os ameaçava: o desvio supersticioso que desembocava nas catástrofes, na impotência e no ridículo.

Michel Foucault (1984), num estudo sobre a sexualidade, se preocupa com as relações existentes entre homens e mulheres. Portanto, para compreender a sexualidade como experiência histórica, buscou na Antiguidade greco-romana explicações e mecanismos de entendimento do comportamento humano. No Capítulo III (ECONÔMICA, p. 129), o autor pergunta sob que formas e a partir do que as relações sexuais entre marido e mulher “constituíram problema no mundo grego? Que razão havia para se preocupar com elas?”. Foucault responde com palavras atribuídas a Demóstenes, no final do libelo *Contra Nera*: “As cortesãs, nós as temos para o prazer; as concubinas, para os cuidados de todo dia; as esposas, para ter uma descendência legítima e uma fiel guardiã do lar” (DEMOSTHÈNE, apud FOUCAULT, 1984, p. 129). A interrogação sobre o comportamento sexual e as formas de seu aperfeiçoamento possível fazia parte da reflexão sobre a exis-

tência doméstica; a prática hábil dos prazeres e o equilíbrio da vida conjugal faziam parte do mesmo conjunto.

De acordo com Foucault, a fórmula do *Contra Nera* parece repousar sobre um determinado sistema. Por um lado, esse sistema faz funcionar o princípio de uma única esposa legítima; por outro, situa muito nitidamente o campo dos prazeres fora da relação conjugal. No casamento, a relação sexual teria função reprodutora, sem qualquer preocupação com o prazer, enquanto a relação sexual colocaria a questão do prazer fora do casamento. E, como conseqüência, não se vê por que as relações sexuais constituiriam problema na vida conjugal, salvo quando se trata de dar ao marido, e não a ambos, uma descendência legítima.

Assim no pensamento grego se encontraram, muito logicamente, interrogações técnicas e médicas sobre a esterilidade e suas razões, considerações de dietética e de higiene sobre os meios de ter filhos em boa saúde (e preferencialmente meninos do que meninas), reflexões políticas e sociais sobre a melhor combinação possível dos cônjuges – enfim, debates jurídicos sobre as condições por meio das quais os descendentes podem ser considerados legítimos e beneficiarem-se do *status* de cidadão. Nesse cuidado sobre a melhor maneira de ter filhos, percebe-se que se trata, na verdade, de uma preocupação com o dote. É necessário que se tenham filhos legítimos para que eles se enquadrem na condição de cidadãos e garantam a descendência, o nome da família. Para Arendt (1997, p. 72), quem viesse perder o seu “lugar” perderia automaticamente a cidadania, além da proteção da lei.<sup>1</sup>

Vigorava na Atenas clássica o *status* dos esposos e as obrigações pelos quais ambos eram responsáveis. A definição daquilo que era permitido, proibido e imposto aos esposos pela instituição do casamento, em matéria de prática sexual, era bastante simples e dessimétrica para que um suplemento de regulação moral não parecesse necessário. Por um lado, às mulheres, enquanto esposas, são de fato circunscritas por seu *status* jurídico e social; toda a sua atividade sexual deve-se situar no interior da relação conjugal e seu marido deve ser o parceiro exclusivo. Elas se encontram sob seu poder, cabendo dar-lhe filhos, que serão seus herdeiros e cidadãos. Em caso de adultério, as sanções tomadas são tanto de ordem privada como pública (uma mulher acusada de adultério não possui mais o direito de aparecer nas cerimônias de culto público): “a lei quer que as mulheres experimentem um temor bem forte para que permaneçam honestas, para que não cometam alguma falta para serem fiéis guardiãs do lar” (DEMOSTHÈNE, apud FOUCAULT, 1984, p. 131). O *status* familiar e cívico da mulher casada lhe impõe as regras de uma conduta que é a de uma prática sexual estrita-



mente conjugal. Não é que a virtude seja inútil às mulheres, mas sua *sōphrosune*<sup>2</sup> tem por função garantir que elas saberão respeitar, por vontade e razão, as regras que lhes são impostas. Esse esquema teórico pode parecer perfeito, no entanto pode ser questionado se recorrermos a Ovídio, no momento em que este confirma a existência de relações extramatrimoniais, relações que podem ser até incentivadas, conforme a interpretação da leitura feita pelas matronas (OVÍDIO, III, 483).

Quanto ao marido, ele é limitado, em relação à sua mulher, a um certo número de obrigações. Uma lei de Sólon exigia do marido que tivesse relações sexuais com sua esposa pelo menos três vezes por mês se ela fosse “herdeira”.<sup>3</sup> Mas ter relações sexuais, a não ser com a esposa legítima, não faz parte, de modo algum, de suas obrigações. No entanto, o homem, casado ou não, deve respeitar uma mulher casada, em razão de ela estar sob o poder de um outro. Não é seu próprio *status* que o detém, mas o da jovem ou mulher contra a qual ele atenta; sua falta é essencialmente contra o homem que exerce poder sobre a mulher. Ao homem casado não se permite contrair outro casamento, mas nenhuma relação sexual lhe é proibida em razão do vínculo matrimonial. Ele pode ter uma ligação, freqüentar prostitutas, ser amante de rapazes – sem contar os escravos –, de homens ou mulheres que possui em sua casa, à sua disposição. Desse modo, o casamento de um homem não o liga sexualmente (FOUCAULT, 1984, p. 131).

Na ordem jurídica, a consequência desse fato é que o adultério não é uma ruptura do vínculo do casamento que pode ocorrer por causa de um dos cônjuges, só se constituindo como infração no caso em que uma mulher casada tem relação com um homem que não é seu esposo. É o *status* matrimonial da mulher, jamais o do homem, que permite definir uma relação como adultério. É clara a relação da questão do adultério com a propriedade, ou seja, com os dotes da esposa. A relação desta com outro homem poderia vir a trazer outra descendência, e um filho bastardo causaria problemas no tocante à herança.

E, nessa ordem moral, compreende-se por que não existiu para os gregos essa categoria de “fidelidade recíproca” que iria introduzir mais tarde, na vida de casado, uma espécie de “direito sexual” de valor moral, jurídico e de componente religioso. O princípio de um duplo monopólio sexual, fazendo os dois esposos parceiros exclusivos, não é requerido na relação matrimonial, pois, se a mulher pertence ao marido, este só pertence a si mesmo.<sup>4</sup> A dupla fidelidade sexual, o engajamento e o sentimento igualmente compartilhado não constituem a garantia necessária, nem a mais alta expressão da vida de casado. Segundo Foucault (1984, p. 132), pode-se



concluir que, embora os prazeres sexuais tenham seus problemas e a vida de casado tenha os seus, as duas problematizações não se encontram. Em todo caso, o casamento, pelas razões enumeradas, não deveria impor questões quanto à ética dos prazeres sexuais.

As relações sexuais entre cônjuges não constituíam um foco de interrogação muito intenso; na verdade, o cuidado em refletir sobre a conduta sexual parece menos importante na relação que se pode ter com a esposa do que na relação que se pode ter com o próprio corpo ou com os rapazes. Porém seria inexato pensar que as coisas eram tão simples a ponto de a conduta da mulher ser “imperiosamente fixada” para que fosse necessário pensá-la, e que a do homem fosse demasiado livre para que se tivesse de interrogar sobre ela.

De acordo com Foucault, existem testemunhos sobre os sentimentos de ciúme sexual; as esposas reprovavam comumente os seus maridos pelos prazeres buscados noutros lugares. Na verdade, esperava-se de um homem que se casava uma certa mudança em sua conduta sexual; durante o celibato da juventude, tolerava-se uma intensidade e variedade de prazeres que, embora sem limitação precisa, convinha restringir após o casamento. É importante perceber como esse comportamento tem influenciado a nossa conduta até os dias atuais.

Essa “obrigação” de o homem não ter parceiro fora do casal é de natureza diversa da que liga a mulher a uma obrigação análoga. No caso da mulher, é por estar sob o poder de seu marido que essa obrigação lhe é imposta. No caso dele, é por exercer o poder – e por dever dar provas de domínio de si na prática desse poder – que deve restringir as escolhas sexuais. “Ter somente relação com o esposo é para a mulher uma consequência do fato de que ela está sob o seu poder. Não ter relação a não ser com sua esposa é, para o marido, a mais bela maneira de exercer seu poder sobre a mulher” (FOUCAULT, 1984, p. 135). Portanto, jurídica e moralmente, a relação conjugal é um exercício de poder no qual os parceiros desempenham papéis específicos e distintos.

No campo das práticas reconhecidas – e a partir das reflexões que tendiam a elaborá-las –, os gregos se interrogaram sobre o comportamento sexual como questão moral e procuraram definir a forma de moderação exigida para tal. Podemos perceber que o comportamento sexual é constituído como domínio de prática moral, nos atos de prazer que se referem ao pensamento grego, sob a forma de *aphrodisia*, ou seja, “de um campo agonístico de forças difíceis de serem dominadas” (FOUCAULT, 1984, p. 218). Essas forças exigem, para tomar a forma de uma conduta racional e

moralmente admissível, o funcionamento de uma estratégia da medida e do momento, tendendo, para o seu termo e ponto de perfeição, a um exato domínio de si – o sujeito é “mais forte” do que ele mesmo até no exercício do poder que exerce sobre os outros.

Segundo Foucault (1984, p. 218-220), se quisermos fixar uma origem para alguns desses grandes temas que deram forma à nossa moral sexual (a pertinência do prazer ao campo perigoso do mal, a obrigação da fidelidade monogâmica, a exclusão de parceiros do mesmo sexo), “não somente é preciso não atribuí-los à chamada moral ‘judaico-cristã’, mas, sobretudo, é preciso não ir buscar neles a função intemporal da interdição ou a forma permanente da lei”. A ética sexual que está em parte na origem da nossa repousava, de fato, num sistema muito duro de desigualdades e de coerções (em particular, a respeito das mulheres e dos escravos), mas ela foi problematizada para um homem livre, como a relação entre o exercício de sua liberdade, as formas de seu poder e seu acesso à verdade.

Os historiadores tradicionais têm-se limitado, muitas vezes, a reconstruir um passado extremamente parcial e redutor, cujo principal papel cabe ora às elites, ora aos chamados movimentos estruturais (FUNARI, 1989, p. 73). A discussão sobre o estudo de gênero revela por que a abordagem de temas marginais nos proporciona tanto interesse, aguça nossa curiosidade no sentido de saber como se dão as construções dos comportamentos sociais estudados na historiografia, particularmente na Antiguidade romana.

A categoria “gênero” vem colaborar com a análise dessas construções dos comportamentos sociais, a partir do momento em que se definem as diferenças, tanto as culturais quanto as baseadas nos aspectos biológicos. As diferenças sexuais se enquadram dentro desta última categoria, como situações e concepções produzidas, reproduzidas e transformadas ao longo do tempo nos diversos contextos sociais, ao contrário dos autores antigos, que utilizavam a diferença biológica para justificar a inferioridade de um dos sexos.

Uma forma de fazer uma história mais crítica, sem partir do senso comum, pressupõe levar em consideração tanto o masculino como o feminino na análise histórica, buscar a relação entre ambos os sexos em cada sociedade, fazer da história da mulher e de suas atividades não só uma história à parte, mas sim procurar dar-lhe um *status*, ou seja, um lugar na história global.

## GENDER AND ANCIENTLY: REPRESENTATIONS AND DISCOURSES

**ABSTRACT:** This article has been elaborated with the objective to justify the woman studies in the ancient period, within a perspective of gender, differently from what was done by classical studies, which many times strengthen conservative point of views. In many cases, the existed conservatism and generalization, if due to the fact of supporting themselves in an experienced reading from an ordinary sense of ancient documents. For this justification, authors that write about women, sexuality and anciently on the historiography themes were researched.

**KEY WORDS:** ancient time, gender, woman, sexuality.

## NOTAS

- 1 A autora faz relação do lugar com propriedade, no sentido de algum lugar que lhe pertencesse.
- 2 Michel Foucault descreve a *sôphrosune* como um estado bastante geral que garante uma conduta “como convém para com os deuses e para com os homens”, isto é, ser não somente temperante, mas devoto e justo, como também corajoso.
- 3 Podemos identificar aqui a questão da propriedade – para a mulher “herdeira” exigia-se esse tipo de conduta, verificando-se o jogo de interesses. Ou seja, se a mulher não fosse herdeira, o marido não tinha o compromisso de manter relações sexuais com ela.
- 4 E, obviamente, ao *Pater familia*.

## REFERÊNCIAS

- ARENDR, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense, 1997.
- BARRETT, Anthony. *Agrippina, sex, power and politics in the Early Empire*. New Haven and London: Yale University Press, 1996.
- CIRIBELLI, Marilda C. Reflexões sobre a história da mulher em Roma. *Phoînix*, Rio de Janeiro: Sette Letras, 1995. p. 137-146.
- DUBY, Georges; PERROT, Michelle. *História das mulheres: a Antiguidade*. v. 1, Porto: Afrontamento, 1990.
- FINLEY, M. *Aspectos da Antiguidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- FUNARI, P. P. A. *Antiguidade clássica: a história e a cultura a partir dos documentos*. Campinas: Editora da Unicamp, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Cultura popular na Antiguidade Clássica*. São Paulo: Contexto, 1989.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade*. 2. O uso dos prazeres. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

OVÍDIO. *A arte de amar*. São Paulo: Ars Poética, 1997.

SCHEID, John. Estrangeiras indispensáveis: os papéis religiosos das mulheres em Roma. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. *História das mulheres: a Antiguidade*. v. 1, Porto: Afrontamento, 1990, p. 465-509.

SISSA, Giulia. Filosofias do gênero: Platão, Aristóteles e a diferença dos sexos. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. *História das mulheres: a Antiguidade*. v. 1, Porto: Afrontamento, 1990, p. 79-123.