

“NO TEMPO DOS GREGOS ERA NORMAL”: DAS CONFISSÕES DA CARNE AO USO DOS PRAZERES

João Kogawa¹

Resumo: Este artigo analisa alguns argumentos desenvolvidos por Foucault em sua *História da sexualidade* com o objetivo de problematizar uma suposta verdade, a saber, que no tempo dos gregos a sexualidade era livre. A sustentação dessa ideia apoia-se em duas evidências: (i) a da ruptura radical entre o pensamento grego e o cristão; (ii) a consequente tese de que não havia preconceito contra a prática homossexual – ou seu descrédito – no pensamento grego. Deriva daí uma ideologização que apaga, no discurso pagão, o preconceito contra o efeminado e a significação da homossexualidade como antinatural, tornando essas ideias criação exclusiva do discurso cristão. Dizer “no tempo dos gregos era assim” para defender uma existência sexual sem normas carece, ao menos desde Foucault, de sustentação sem equívocos. O conservadorismo, nesse sentido, não é uma invenção cristã.

Palavras-chave: Análise do Discurso; Discurso Cristão; História da sexualidade; Discurso Pagão.

“IN THE TIME OF THE GREEKS IT WAS NORMAL”: FROM THE CONFESSIONS OF THE FLESH TO THE USE OF PLEASURE

Abstract: This article analyzes some arguments developed by Foucault in his *History of Sexuality* with the aim of problematizing a supposed truth, namely, that in Greek times, sexuality was free. The support of this discourse rests on two evidences: (i) that of the radical rupture between Greek and Christian thought; (ii) the consequent thesis that there was no prejudice against homosexual practice – or its discredit – in Greek thought. Hence, an unconscious valorization that erases, in the pagan discourse, the prejudice against the effeminate and the meaning of homosexuality as unnatural, making these ideas an exclusive creation of the Christian discourse. Saying “in the time of the Greeks it was like this” to defend a sexual existence without norms lacks unequivocal support, at least since Foucault. Conservatism, in this sense, is not a Christian invention.

Keywords: Discourse Analysis; Christian Discourse; History of Sexuality; Pagan Discourse.

¹ Professor do Departamento de Letras e do Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Federal de São Paulo. Coordenador do Grupo de Pesquisa Semiologia & Discurso. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8285-9932> E-mail: kogawa@unifesp.br

Introdução

O corajoso, ao contrário, nem muda de cor, nem se mostra desfalecido desde a hora em que o posto assumiu da emboscada, só desejando o momento de entrar no combate funesto – certo, ninguém te faria censura à coragem e ao braço (HOMERO, Iliada, XIII,284-287).

Vivemos hoje, no Brasil, um momento de extrema tensão nas mais diferentes esferas sociais. O núcleo das desavenças, sem dúvida, é a cena política, onde assistimos a uma verdadeira guerra pelo que seria uma suposta verdade social. De um lado, liderando a esfera máxima de poder de nossa República, uma extrema direita apoiada em valores neoliberais e conservadores. De outro lado, na oposição, grupos de esquerda e de centro tentam se organizar para enfrentar essa extrema direita. Nesse cenário, diferentes grupos identitários, identificados com ideais progressistas, levantam suas bandeiras buscando alcançar um pouco mais de dignidade e aceitação. Em que pese a legitimidade das diferentes pautas, é salutar estar sempre atento a certas estratégias de leitura que embasam os vários engajamentos sociais. Quase sempre, manifestações apoiam-se em um alicerce filosófico e, não raro, para que tenham utilidade política, as teorias passam por filtragens de adequação à finalidade a que se destinam. Isso corresponde justamente ao processo de instrumentalização do pensamento, isto é, quando ele deixa sua existência epistemológica para servir a um uso ou a uma causa social.

É assim, por exemplo, que um neoliberal lê Adam Smith centrado na parte de *A riqueza das nações* em que o autor fala da busca pelos próprios interesses, apagando, frequentemente, a parte da obra em que se admite a intervenção do Estado em tempos de crise ou da importância de uma educação pública para evitar a animalização do

trabalhador. Da mesma forma, um progressista identitário, faz suas seleções. Recentemente, tive uma experiência bastante ilustrativa disso ao ler um projeto na seleção do programa de pós-graduação em letras (PPGL – UNIFESP). A ideia de pesquisa abordava reivindicações do movimento LGBTQIA+ estabelecendo um contraponto com o conservadorismo cristão regado, dentre outras coisas, a preconceitos sobre o sexo que, supostamente, não haveria entre os gregos.

Foi daí que surgiu a ideia deste texto. Entendo que, embora não esteja de todo “errada” a ideia de que a sexualidade entre os gregos era vivida de modo diferente de como isso se dá na sociedade cristã, ela está longe de gozar desse ideal de liberdade a que normalmente nos conformamos quando dizemos ou ouvimos o enunciado: “Porque no tempo dos gregos, isso era normal”. Minha resposta a esse argumento é que, pelo menos desde Foucault – e contra certo uso político feito desse autor –, isso é bem problemático: “[...] os militanismos, sejam eles partidários, de classe social ou de qualquer outra ordem, não podem determinar nosso olhar para o discurso. Há de se distinguir o pensamento da prática política, o analista do ativista” (MAGALHÃES & KOGAWA, 2019, p. 192).

Em *História da sexualidade: as confissões da carne*, Foucault reconhece a ruptura cristã com a concepção pagã de vivência do eu – e dele como sujeito desejante –, mas também mostra o quanto da moral grega foi transportada para a moral cristã. Além disso, no cotejo desta última obra com os volumes 2 e 3 da *História da sexualidade*, é nítido que, embora distinta da nossa realidade, a experiência da sexualidade, em geral, e homossexual, em particular, não era livre de normatividade.

Independentemente da posição de quem porventura esteja lendo este texto, a descrição prévia de nossa conjuntura interessa na medida em que a condição histórica atual tem tido um

impacto profundo na leitura que se faz de Foucault que, não raro, é lido apenas pelo viés de uma chave instrumentalizante que oblitera o caráter fundamentalmente contestatório do autor. Isso se dá mais ou menos de forma generalizada, mas para o que me interessa aqui, do lugar da Análise do Discurso, tenho observado que o filósofo é frequentemente reduzido a um militante a favor da emancipação das minorias. Nessa leitura, *História da loucura* seria um manifesto a favor da luta antimanicomial; a *História da sexualidade*, um manifesto contra a repressão sexual – homossexual, mais intensamente –, especialmente na medida em que demonstraria o que seria “algo normal para os gregos” e que hoje é “proibido” / “reprimido” pela sociedade cristianizada.

Nada contra as diferentes leituras possíveis de um autor. Isso é salutar e necessário. Nada contra também os diferentes movimentos sociais e suas reivindicações. Isso também é salutar e necessário. No entanto, o empirismo das lutas sociais nem sempre considera – e isso, no que concerne a Foucault, é bastante sensível – a potencialidade anti-empirista da teoria do discurso e, mais ainda, seu papel na desconstrução de certas evidências. Buscando demonstrar justamente onde esse potencial escapa à utilização empírica da obra de Foucault, este artigo evidencia suas contribuições teóricas em *História da sexualidade*.

Do ponto de vista discursivo, é no mínimo bastante questionável sustentar, sem qualquer ressalva, a ideia de que “a homossexualidade é um problema para nossa contemporaneidade cristã diferentemente de como isso se dava entre os gregos”. Nesse sentido, proponho uma análise de alguns argumentos de Foucault que demonstram justamente o contrário, ou seja, que a homossexualidade não era absolutamente livre entre os gregos e que, lá como cá, estava submetida a regras de funcionamento e a avaliações negativas da sociedade grega.

O principal objetivo é destacar o caráter contestatório da obra foucaultiana que, mesmo sendo um instrumento de questionamento ao conservadorismo, resiste a uma redução simplista com finalidade político-partidária e identitária. Como lugar de resistência, os textos de Foucault são uma faca de dois gumes: não se deixam domesticar pelos anseios de uma *doxa* conservadora, mas também não se acomodam pacificamente – ao menos não deveria ser assim – na consciência auto justificada de uma leitura progressista militante.

Compreender Foucault e arriscar-se a assumir seus postulados exige coragem. Como foi para ele em seu tempo, hoje ainda sua crítica aguda e não redutível a fileiras mostra-se signo da própria diferença entre iguais; mais particularmente, entre iguais quase sempre inflamados e indispostos a ouvir argumentos desconfortáveis; a serem contestados. A vocação maior da teoria do discurso e da teoria do poder de Foucault é incomodar, balançar os lugares-comuns, os clichês, as evidências. Uma militância sem ser... um ser em devir... um desidentificar como expressão maior da liberdade que, como tal, só pode ser negatividade e recusa, o tempo todo, do conforto dos rótulos. A liberdade é a coragem de não pertencer e, como tal, tem um alto preço.

Situando As confissões da carne

“Tudo deve ser feito com regra” (HOMERO, *Odisseia*, XV, 71)

A primeira tarefa a ser empreendida é evidenciar um efeito de deslinearização inerente à ordenação dos volumes da *História da sexualidade* na análise das condições históricas investigadas por Foucault. Esse efeito emerge de uma quebra na expectativa de uma lógica organizacional dos volumes em que o volume 1, publicado

originalmente em 1976, guarda menor unidade com os demais do que, entre eles, os volumes 2, 3 e 4. No primeiro, a análise da sexualidade centra-se no século XIX e naquilo que ele herda dos séculos imediatamente anteriores (XVII e XVIII). Aliás, uma das questões sintomáticas de uma reorientação da proposta reside na inexistência, antes do século XIX, do termo sexualidade: “[...] fato que não deve ser subestimado nem superinterpretado” (FOUCAULT, 2020, p. 7).

No primeiro volume, com efeito, não se coloca a análise dos textos gregos e latinos, que se apresentará apenas do segundo volume em diante. Deriva daí, uma descontinuidade – que não implica incoerência – lógica na ordem do tempo. Uma vez que o primeiro volume começa com a análise da modernidade, o recuo, em tese, seguiria para a análise dos séculos IV d.C. – III d.C. (cristianismo), dos séculos II d.C. – I d.C. (epicurismo e estoicismo) e, finalmente, do século IV a.C. (o platonismo).

O salto – descontinuidade entre o volume 1 e os demais com a publicação tardia de *As confissões da carne* – indica uma reordenação da problemática e, portanto, uma reorientação da análise discursiva e seus materiais. Digo isso porque me parece mais lógico seguir uma ordem, seja ela decrescente (do século XIX para o século IV a.C.) ou crescente (do século IV a.C. para o XIX). Se, do volume 1 para o volume 2 a ordem é quebrada (dos séculos XVIII-XIX volta-se para o século IV a.C. para daí recomençar uma sequência), do volume dois para os volumes 3 e 4 a sequência histórica dos modos de pensar a sexualidade segue uma regularidade cronológica.

Sintomática a esse respeito é a explicação dada no subcapítulo *Modificações*² do volume 2 da série. Não se trata de uma mudança radical que justificasse alterar o título dos livros, por exemplo, mas não podemos desprezar que, ao descrever a

ordem das obras, o autor desconsidere a publicação de 1976 – o volume 1 – e leve em conta o volume 2 como o primeiro. Ainda que haja uma noção de conjunto, parece admissível, para o próprio autor, que alguns volumes são mais iguais que os outros. O argumento que acabo de apresentar – para além da percepção que tive ao ler os quatro volumes – é parcialmente contemplado pelo próprio Foucault:

Eis as razões pelas quais recentrei todo o estudo sobre a genealogia do homem de desejo, desde a Antiguidade clássica até os primeiros séculos do cristianismo. Segui uma distribuição cronológica simples: um primeiro volume, *O uso dos prazeres*, é dedicado à maneira pela qual a atividade sexual foi problematizada pelos filósofos e pelos médicos, na cultura grega clássica, no século IV a.C.; *O cuidado de si* é dedicado a essa problematização nos textos gregos e latinos nos dois primeiros séculos de nossa era; finalmente, *As confissões da carne* trata da formação da doutrina pastoral da carne.

Por essa razão, há maior noção de conjunto entre os três últimos volumes – em torno das técnicas de si e suas ressignificações – do que na totalidade dos 4 volumes. Isto é, há uma unidade desigual entre, de um lado, uma organicidade que acompanha a passagem do tempo – e das reflexões possíveis nessa mesma passagem – entre os séculos IV a.C. e o século IV d.C. e, de outro lado, a lacuna entre este último momento e o século XIX. Há um vácuo histórico entre as questões pertinentes no volume quatro – último publicado e lugar de discussão do cristianismo emergente dos séculos III d.C. – IV d.C. – e aquelas que estão no volume 1 que, apesar de ter sido publicado primeiro, do ponto de vista da periodização interna analisada na obra, representa o último momento (séculos XVIII e XIX). Sabemos como se deu a passagem de uma concepção clássica da sexualidade para o ideal cristão do início de nossa Era, mas não temos uma análise que descreve como isso se deu daí em diante até chegarmos ao século XIX.

2 Isso é apontado em Wade (2019, p. 9) como resultado da experiência de Foucault nos Estados Unidos.

Por essa razão, tratarei aqui, apesar do enfoque no volume 4 – pelo qual começo a discussão –, do percurso que se inicia nos volumes 2 e 3. A explicação dada previamente justifica o motivo de não ser levado em conta, neste artigo, o primeiro volume dos 4 publicados, ou seja, o que tem o subtítulo *A vontade de saber*. Do ponto de vista editorial, isso não coloca tantas questões, mas do ponto de vista discursivo, estabelecer esse regramento é importante, pois, a evidência que pretendo problematizar à luz de Foucault – “no tempo dos gregos, a homossexualidade era livremente aceita” – não se coloca de modo satisfatório no volume 1 da *História da sexualidade*. Nesse sentido, pelo menos desde os volumes publicados a partir de 1984, a homossexualidade entre os gregos também era submetida a uma normatividade.

Cristão vs. pagão: um traçado descontínuo

[...] quem quer que deseje ter uma ideia clara tanto dos eventos ocorridos quanto daqueles que algum dia voltarão a ocorrer em circunstâncias idênticas ou semelhantes em consequência de seu conteúdo humano, julgará a minha história útil e isso me bastará (TUCÍDIDES, *História da guerra do Peloponeso*, I, 22).

Dentre os vários fios analíticos atinentes a *As confissões da carne*, considero um dos pontos altos a descrição da ruptura lenta e gradual operada na passagem da experiência pagã do sujeito desejante para a cristã. Ao descrever essa mutação, a operacionalização da descontinuidade (FOUCAULT, 2004) desnuda o paradoxo entre o novo e o antigo, ou seja, o que se acrescenta e se transforma com o cristianismo, mas também o que, desse mesmo cristianismo, é tributário das experiências anteriores, ou seja, da grega clássica e da greco-romana. Em linhas gerais, a transformação ética operada pelos primeiros textos cristãos

consiste na passagem de uma normatividade centrada na contenção e no excesso – essencial na ética grega – para uma forma deôntica constitutiva do permitido/interditado cristão.

Essa mutação, que leva a uma ruptura na ordem do discurso é, obviamente, o resultado final de um longo processo de transformação, mas o autor nos mostra que não dá para descartar, na moral cristã, a mesma lógica da contenção e do excesso herdada dos gregos, bem como a herança de certas práticas. Em outras palavras, o cristianismo não é assim tão livre da influência grega – estoica e platônica, em particular –, bem como os gregos não tinham sobre a sexualidade uma compreensão absolutamente livre de preconceito e moralidade. Sem descartar que há o elemento cristão nessa apropriação, Foucault (2021, p. 28-29) afirma que “[...] as referências a filósofos pagãos são, aqui, como em tantos outros textos de Clemente, extremamente numerosas: podem-se descobrir empréstimos tomados a Antipater, Hiérocles e, sem dúvida, também a sentenças de Sexto; Aristóteles, que tampouco é citado, é frequentemente utilizado, como, aliás, naturalistas e médicos”.

Uma série de práticas cristãs atestam o quanto houve de apropriação da cultura grega. Um exemplo disso é a prática do regime – a conduta alimentar guiada, entre os gregos, pelos médicos, e sua função na regulação da conduta –, anunciada não apenas nos estoicos, mas também na própria filosofia do século IV a.C.:

Por isso é que Aristóteles distingue essencialmente entre a educação individual e a coletiva, apoiando-se para isso no exemplo da Medicina. Mas a Medicina também ajuda o filósofo a resolver o problema de saber como o indivíduo irá encontrar a verdadeira pauta da sua conduta, ensinando-o a descobrir o comportamento moral adequado ao justo meio entre o excesso e o defeito, por analogia com uma dieta física saudável (JAEGER, 2020, p. 1043).

O jejum cristão, nesse sentido, não é, do ponto de vista da prática em si, uma novidade

absoluta. Sua função purificadora enquanto forma de abstenção do ato de se alimentar pode ser entendida como a radicalização do princípio de moderação existente entre os gregos, ainda que, no plano epistêmico, os valores disso sejam distintos – entre os gregos, o controle alimentar não carregava propriamente a ideia de martírio ou exílio do mundo como entre os primeiros anacoretas do século III d.C. Jaeger (2020, p. 1052, grifo do autor) afirma o seguinte: “Os gregos entendem por *dieta* não só a regulamentação dos alimentos do enfermo, mas também todo o regime de vida do Homem e especialmente a ordenação dos alimentos e dos esforços impostos ao organismo”. Isto é, a ideia do regramento, da contenção e de uma moral do controle é algo que se apresenta desde a Antiguidade Clássica. Na verdade, mesmo em Homero já encontramos essa ideia do autocontrole e da submissão aos deuses – no caso cristão, a Deus, sem identificar absolutamente as duas orientações – como signo da nobreza e da virtude: “Os deuses folgam de ouvir aos que sempre submissos se mostram” (HOMERO, *Ilíada*, I, 219). E Foucault (2021, p. 30) dirá, em sua análise da obra *Pedagogo*, de Clemente de Alexandria:

Sob a desordem aparente dos capítulos – após a bebida, a questão é o luxo da mobília; entre os preceitos para a vida em comum e o bom uso do sono, fala-se de perfumes e coroas, depois, de sapatos (que devem ser simples sandálias brancas para as mulheres), e, a seguir, de diamantes, pelos quais não é preciso se deixar fascinar etc. →, pode-se reconhecer um quadro de “regime”.

Entendemos, com o paralelo anterior, o quanto a análise de Foucault admite uma complexa relação entre cristianismo e mundo greco-romano. Não há uma ruptura absoluta e radical em que o cristão nada deveria ao pagão, apesar das diferenças. Acrescentando, por minha conta e risco, mais um elemento à análise foucaultiana, como ler, por exemplo, a passagem de I Pedro – em que se fala

do dever de fazer o bem – em comparação com o diálogo platônico *Crítion (ou Do Dever)*? No trecho bíblico, lemos: “Não paguem mal com mal, nem ofensa com ofensa” (I Ped. 3:9); em *Crítion*, lemos: “É, portanto, justo devolver o mal com o mal, como acredita a maioria, ou injusto? (...) jamais é correto cometer injustiça ou revidar a injustiça com a injustiça, ou quando formos vítimas do mal, nos defendermos revidando com o mal” (PLATÃO, *Crítion*, 49 c-e).

Que o paralelo feito até aqui não nos faça ofuscar o centro de nosso interesse. Essa mesma recorrência de controle moral aplicava-se à sexualidade, em geral, e às relações homossexuais, em particular. Nesse sentido, não há, do ponto de vista do controle das práticas homossexuais, uma ruptura absoluta entre pagãos e cristãos. O “paraíso homossexual” grego/greco-romano, tal como essa ideia costuma circular para evidenciar o conservadorismo cristão, é uma doce ilusão que se sustenta muito parcialmente e às custas de uma leitura limitada. Nesse sentido, a ruptura fundamental diagnosticada por Foucault – como historiador dos sistemas de pensamento que era – se dá na economia da sexualidade enquanto espaço de autoconstrução e autorregulação subjetiva e não necessariamente no fato de haver/não haver preconceito aqui ou lá, haver ou não haver normatividade aqui ou lá. Enquanto, para o cristão, a economia da ética de si está na afirmação de Deus em detrimento do eu (a relação, é, portanto, de renúncia ao próprio sujeito), para o pagão, a economia da ética de si está na autoafirmação de si através dos desígnios divinos.

Mesmo em Homero, se tomarmos a poesia épica como mirante, Aquiles não tem de abandonar sua nobreza para seguir as orientações de Atena. Por sua vez, e isso já no século IV a.C., Sócrates não tem de abrir mão de sua verdade para obedecer à vontade divina. Para os gregos, a verdade do

sujeito e os preceitos divinos não exigem a negação do eu, mas uma espécie de validação pelo sagrado. Na economia cristã, toda relação com Deus, sob a ótica da conversão, dá lugar à morte do sujeito para um renascimento em Cristo. Não se trata de uma superação do eu por ele mesmo através da divindade, mas da exaltação da divindade na mortificação do eu: “É a consciência-atestação de uma passagem que não é simplesmente uma transformação, mas uma renúncia e um engajamento” (FOUCAULT, 2021, p. 80).

O paradoxo da liberdade

Quando escrevia Les mots et les choses Foucault não preparava a revolução, não sonhava com as barricadas (ERIBON, 1990, p. 142)

Uma das questões centrais da crítica feita ao conservadorismo cristão está atrelada à ideia de liberdade. Com efeito, o discurso cristão – e não me refiro aqui, como entendo que também Foucault não se referia, ao uso moralista midiático que tornou o cristianismo, muitas vezes, uma mercadoria vendida a troco de dízimo ou oferta – regula os modos de vida a partir de uma lógica de interdição. Quase sempre, o fiel é significado como um ser clivado pelo dever: “o que deve e o que não deve fazer”; “o que pode e o que não pode fazer”. Para além disso, há sempre a figura do pastor ou do padre que zela pelo cumprimento desse modo de existência, orientando, exortando e punindo os que fogem aos preceitos estabelecidos.

Como nem sempre a exortação é bem recebida e, frequentemente, as punições extrapolam os limites da igreja, o cristianismo passa a ser alvo de críticas em função da liberdade ou do direito de exercer determinada prática. Para o que nos interessa, a prática mais sensível é a da homossexualidade. Até aí, tudo como deveria ser. Uma interdição gera uma comoção, a comoção

gera manifestação, a manifestação se faz sentir na organização de movimentos a favor da causa. Isso é parte do jogo democrático e não há, de minha parte, qualquer questão em relação ao direito de as pessoas reivindicarem liberdade.

O problema é quando, no exercício de reivindicação da liberdade, constroem-se evidências que, do ponto de vista da análise foucaultiana, não se sustentam sem equívoco: “Estariamos enganados se acreditássemos que os gregos, posto que eles não interditavam esse gênero de relação, não se inquietavam com suas implicações” (FOUCAULT, 2020, p. 275). O mundo grego, pelo menos desde a *História da sexualidade*, não é isento de moralismo e preconceito contra a prática homossexual: “O uso dos prazeres na relação com os rapazes foi, para o pensamento grego, um tema de inquietação. O que é paradoxal numa sociedade que passa por ter “tolerado” o que chamamos “homossexualidade” (FOUCAULT, 2020, p. 231). Nesse trecho, não passa despercebido o apelo a um “já-sabido”. Há um consenso mais ou menos aceito, já na época do filósofo francês, com relação à ausência de normatividade face à prática homossexual. Uma vez que ele admite haver um “passa por”, mesmo sem citar abertamente quem eram esses que admitiam com naturalidade essa suposta verdade, é um diagnóstico foucaultiano que há, efetivamente, um senso comum relativo à sexualidade entre os gregos. Mais que isso, trata-se de um senso comum contra o qual ele sinaliza um sintomático “não é bem assim que as coisas se deram”.

Um primeiro ponto a ser problematizado é o da aparência. A verdade moderna que reivindica os gregos costuma reproduzir algo como: “No tempo dos gregos, como ser homossexual era normal, ser efeminado era aceito”. Não custa ressaltar que não estou advogando a favor da identidade entre o moralismo cristão e o grego, mas tão somente tentando demonstrar que o preconceito, apesar das especificidades de cada momento, sempre existiu

e, voltar ao tempo dos gregos não isentaria o “homossexual moderno” de pagar tributo moral. Com efeito,

Amar os rapazes era uma prática “livre” (...). Mas a isso tudo se misturavam atitudes bem diferentes: desprezo pelos jovens demasiado fáceis ou demasiado interessados, desqualificação dos homens efeminados, dos quais Aristófanes e os autores cômicos zombavam frequentemente, rejeição de certas condutas vergonhosas como a dos devassos, que, aos olhos de Cálicles, apesar de sua ousadia e de sua franqueza, era bem a prova de que nem todo prazer podia ser bom e honrado (FOUCAULT, 2020, p. 235-36).

Alguns talvez dissessem: “Ah, mas isso é porque Aristófanes era um comediante”; na filosofia era diferente. Voltemos, então, a Platão, que é ainda mais incisivo. No livro III de *A república*, quando enumera as características necessárias aos guardiões – que deveriam ser os protetores do Estado e formados na filosofia –, está escrito: “A embriaguez, a indolência ou efeminação e a ociosidade são também sumamente inadequadas aos nossos guardiões” (PLATÃO, *A república*, III, 398e). Trata-se de uma fala de Sócrates que, na sequência, pergunta a seu interlocutor: “E quais são, então, as modalidades indolentes e que dizem respeito aos banquetes?” (PLATÃO, *A república*, III, 398e); ao que este último responde: “As jônicas e as lídias, que são tidas como *efeminadas*” (PLATÃO, *A república*, III, 398e).

Se, a partir disso, não é possível generalizar que, em toda a Grécia, havia uma opinião negativa sobre o efeminado, ao menos é preciso relativizar que lá imperava um discurso libertário a esse respeito. E isso não se aplicava apenas à aparência efeminada, mas havia lugar também para uma apreciação negativa sobre a homossexualidade desprovida dessa característica. Ainda em *A república*, lemos o seguinte:

[...] na qualidade de lei no Estado que estamos fundando será permitido a um amante, se este persuadir um garoto a fazer-lhe companhia, beijá-lo e tocá-lo como um pai faria ao seu

filho, em consonância com o que é *nobre*; porém sua relação com essa pessoa que é objeto de seu zelo [e carinho] não deverá jamais ser suspeita de ir além disso; (PLATÃO, *A república*, III, 403c).

O carinho de um pai como garantia do que é nobre regula, na filosofia platônica, o limite da relação entre homens. Vale ressaltar que, neste mesmo trecho, o tradutor/exegeta da obra, Edson Bini, acrescenta o seguinte comentário na forma de nota de rodapé:

Platão, na concepção de seu Estado ideal, condena a pederastia, ou mais precisamente, as relações sexuais entre homens adultos e homens jovens (adolescentes). Alude ao amor ou afeição sem sexo entre pessoas do mesmo sexo. Nada a ver com o amor ou afeição entre homens e mulheres, evidentemente incluindo as relações sexuais [...] (BINI, 2019, p. 155).

Poder-se-ia objetar que o trecho acima abarca apenas as relações entre homens adultos e adolescentes porque “isso é pedofilia”. Gostaria de evitar aqui dois equívocos. O primeiro, é que não há, nessa relação homem/adolescente, entre os gregos, a ideia de pedofilia. Não era crime nem proibido pelas leis, embora isso fosse extremamente regulado. Com efeito, esse amor pelos rapazes tinha um ritual próprio. Era o cortejo do homem mais velho, rico, bem formado que seduzia o jovem inexperiente que, em atitude regrada, não dada ou fácil, aceitava ou não a sedução desse homem poderoso para, no interior dessa relação, aprender com o mais velho, dentre outras coisas, os valores necessários para governar: “[...] trata-se de uma relação que implica, entre os parceiros, uma diferença de idade e, em relação a esta, uma certa distinção de *status*” (FOUCAULT, 2020, p. 239). O segundo, e recorro a Foucault para isso, é que a parte mais significativa do que se sabe das relações homossexuais entre os gregos diz respeito justamente ao amor pelos rapazes. Não se tem, na mesma medida, uma preocupação tão incisiva com relações homossexuais entre homens adultos socialmente estabelecidos nem tampouco uma

descrição aprofundada, por exemplo, da relação homossexual entre senhor e escravo:

[...] as reflexões filosóficas e morais a propósito do amor masculino não recobrem todo o campo possível das relações sexuais entre homens. O essencial da atenção é focalizado numa relação “privilegiada” – o núcleo de problemas e de dificuldades, objeto de cuidado particular: trata-se de uma relação que implica entre os parceiros, uma diferença de idade e, em relação a esta, uma certa distinção de *status*. A relação pela qual há interesse, sobre a qual se discute ou se interroga, não é aquela que ligaria dois adultos já amadurecidos ou dois garotos da mesma idade; é aquela que se elabora entre dois homens (e nada impede que eles sejam, ambos, jovens e bem próximos quanto à idade) que são considerados como pertencendo a duas classes de idades distintas, e dos quais um, ainda bem jovem, não terminou sua formação, não atingiu seu *status* definitivo (FOUCAULT, 2020, p. 239).

Quando Foucault analisa a comédia *As tesmoforiantes*, de Aristófanes, faz a seguinte observação:

Seria inexato ver aí uma condenação do amor pelos rapazes ou daquilo que, em geral, chamamos de relações homossexuais; entretanto, é necessário reconhecer aí o efeito de apreciações fortemente negativas a propósito de certos aspectos possíveis da relação entre homens, assim como uma viva repugnância a respeito de tudo o que pudesse marcar uma renúncia voluntária aos prestígios e às marcas do papel viril (FOUCAULT, 2020, p. 26).

Outro argumento importante quando se trata de reivindicar os gregos para legitimar a liberalidade inequívoca concerne à oposição entre natural e antinatural. Nesse sentido, também entre os gregos, há sentidos atinentes à antinaturalidade da homossexualidade e a valorização do casamento e das relações sexuais apenas para fins de procriação. Se isso, conforme venho argumentando, não nos autoriza a generalizar esses argumentos para a Grécia como um todo, tampouco nos autoriza a generalizar o contrário, a saber, que diferentemente do que ocorre hoje na moral cristã, para os gregos, a homossexualidade era natural e o casamento heterossexual não era uma “vocalização natural” para

fins procriadores. Foucault afirma que “Podemos notar a esse respeito a célebre passagem do 1º livro das *Leis*: é verdade que ali Platão opõe muito claramente a relação ‘conforme a natureza’, que liga o homem e a mulher para os fins da geração, e a relação ‘antinatural’ do macho com o macho, da fêmea com a fêmea” (FOUCAULT, 2020, p. 55). Para esclarecer este ponto, recorro ao próprio texto platônico:

[...] seguramente não se deixa de constatar que quando o macho se une à fêmea para procriação o prazer experimentado é considerado devido à natureza, porém contrário à natureza quando o macho se une ao macho ou a fêmea se une à fêmea [...] (PLATÃO, *As leis*, I, 636c).

Se avançarmos um pouco no tempo e formos para os séculos iniciais da Era Cristã, encontraremos, entre os gregos e romanos do Império, uma profunda valorização do casamento e da finalidade procriadora do sexo – contrariando ou relativizando o princípio do prazer:

Um princípio “monopolístico”: nada de relações sexuais fora do casamento. Uma exigência de “des-hedonização”: que as conjunções sexuais entre os esposos não obedeçam a uma economia do prazer. Uma finalização procriadora: que tenham por objetivo o surgimento de uma progeneritura. Temos aí os três traços fundamentais que marcam a ética da existência conjugal, que certos moralistas desenvolveram no início da época imperial e cuja elaboração deve muito ao estoicismo tardio. Mas não se trata, contudo, de traços que lhe sejam próprios: encontram-se exigências semelhantes nas regras impostas por Platão aos cidadãos de sua República; podemos reencontrá-las mais tarde, naquilo que a igreja pôde exigir de um bom casal cristão (FOUCAULT, 2014, p. 228).

Na obra *Diálogo sobre o amor*, de Plutarco, para retermos um último aspecto da análise foucaultiana, o autor desnuda essa sobrevalorização da relação heterossexual institucionalizada pelo casamento: “[...] vemos constituir-se em Plutarco uma nova estilística do amor: ela é monista, na medida em que inclui os *aphrodisia*, mas faz dessa inclusão um critério que lhe possibilita reter apenas o amor

conjugal e excluir as relações com rapazes [...]” (FOUCAULT, 2014, p. 263).

Isto é, se havia, entre os gregos, uma percepção diferente da sexualidade, em geral, e da homossexualidade, em particular, isso estava longe significar uma existência absolutamente livre. Há inclusive, argumentos reiterados até hoje para qualificar negativamente a prática homossexual. Com efeito, a ideia de antinaturalidade e a moralização de traços efeminados foram gestadas no interior mesmo do pensamento grego. Ressalta-se que, na sociedade grega, todo esse regramento valia para o homem livre. O escravo não tinha direitos desse tipo, restando-lhe a posição de objeto a serviço do seu senhor.

Conclusão

[...] se todos os homens levassem para um mesmo lugar suas más ações para trocá-las pelas de seus vizinhos, cada qual reconduziria com prazer a que ia levar à massa comum (HERÓDOTO, História, VII, CLII).

Há argumentos que costumam funcionar sem muito questionamento. Não cabe aqui fazer uma lista exaustiva deles, mas um deles, a meu ver, é aquele que apela “aos gregos” para legitimar certos ideais progressistas. A contraparte dessa positividade – “Porque no tempo dos gregos era normal” – é a negatividade de uma atualidade cristã moralista. Esse procedimento carrega um percurso falacioso em dois sentidos. Um deles consiste no subentendido de que, entre os gregos, a sexualidade, em geral, e aquela atinente a práticas homossexuais, em particular, era livre de regramento e desprestígio. O outro é a absolutização do interdito no quadro da sociedade cristianizada, como se toda a interdição estivesse na conta das proibições da igreja e, se não fosse o discurso cristão, a homossexualidade teria, como no tempo dos gregos, caminho livre à existência.

Acrescenta-se a isso, um uso por vezes limitado também da obra de Foucault que, não raro, é posta a serviço de um empirismo militante. Reitero que não faço uma crítica direta a essa forma de leitura, mas entendo que seja imprescindível ponderar, do ponto de vista da análise do discurso, a diferença entre o autor enquanto epistemólogo e o uso desse autor enquanto “guia de uma consciência política”. Em *História da sexualidade*, a descrição e interpretação de dois sistemas de pensamento – o pagão e o cristão – oferece ao leitor uma chave complexa de interpretação da sexualidade. Com efeito, Foucault extrapola certos limites de enquadramento em que o cristianismo nada teria a ver com certos ideais gregos e, em contrapartida, os gregos nada teriam de conservador.

Concluimos daí que a sexualidade não era absolutamente livre entre os gregos, como não raras vezes acreditamos – e como, pelas pistas deixadas por Foucault, se acreditava também em seu tempo. Desde Platão, há argumentos contundentes contra a homossexualidade que serão retomados por Plutarco nos primeiros séculos da Era Cristã. Nesse sentido, a negatividade da homossexualidade não era inexistente entre os gregos, mas tão somente de um outro tipo. E isso apesar da retomada de concepções herdadas dos gregos, como a do caráter antinatural da homossexualidade e da função primordialmente reprodutora do matrimônio. Para finalizar, esclareço que nada do que argumentei deve levar o leitor à interpretação de que, doravante, deveríamos deixar de nos valer do pensamento grego, de lê-lo e mobilizá-lo. Mais do que eu, Foucault deixou isso muito bem claro: é preciso ler os gregos.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA, N. T. I Pedro. In: **Bíblia Sagrada**: nova tradução na linguagem de hoje. Tradução de João

- João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013. pp. 1237-1242.
- ERIBON, Didier. **Michel Foucault**: uma biografia. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: CIA das Letras, 1990.
- FOUCAULT, M. A arqueologia do saber. 7.ed. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense, 2004.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 2**: o uso dos prazeres. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. 8.ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz & Terra, 2020.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 3**: o cuidado de si. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. 1.ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz & Terra, 2014.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 4**: as confissões da carne. Tradução de Heliana de Barros Conde Rodrigues e Vera Portocarrero. 3.ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz & Terra, 2021.
- HERÓDOTO. **História**. Vol. II. Tradução de J. Brito Broca. 3.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019.
- HOMERO. **Ilíada**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 25.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.
- HOMERO. **Odisseia**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 25.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.
- JAEGER, Werner. **Paideia**: a formação do homem grego. Tradução de Artur M. Parreira. 6.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- MAGALHÃES, Anderson Salvaterra; KOGAWA, João. **Pensadores da análise do discurso**: uma introdução. Jundiaí/SP: Paco Editorial, 2019.
- PLATÃO. Críton. In: PLATÃO. **Diálogos Socráticos III**. Tradução e notas de Edson Bini. 2.ed. São Paulo: EDIPRO, 2015. pp. 171-188.
- PLATÃO. **A república**. Tradução e notas de Edson Bini. 3.ed. São Paulo: EDIPRO, 2019.
- PLATÃO. **As leis**. Tradução e notas de Edson Bini. 3.ed. São Paulo: EDIPRO, 2021.
- TUCÍDIDES. **História da guerra do Peloponeso**. Tradução de Mário da Gama Kury. 4.ed. Brasília: Editora da UNB, 2001.
- WADE, Simeon. **Foucault in California**. Berkeley: Heyday, 2019.

Submissão: julho de 2021.

Aceito: setembro de 2021.