

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
FACULDADE DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUÍSTICA**

Angelo Silva Júnior

A PRIAPEIA LATINA E A PRODUÇÃO DE OUTRAS SEXUALIDADES

Juiz de Fora

2025

Angelo Silva Júnior

A PRIAPEIA LATINA E A PRODUÇÃO DE OUTRAS SEXUALIDADES

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Linguística, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Linguística. Área de concentração: Linguagem e Humanidades.

Orientadora: Carol Martins da Rocha

Juiz de Fora
2025

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Silva Júnior, Angelo .

A Priapeia Latina e a produção de outras sexualidades / Angelo Silva Júnior. -- 2025.

108 p.

Orientadora: Carol Martins da Rocha

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Faculdade de Letras. Programa de Pós-Graduação em Linguística, 2025.

1. Antiguidade romana. 2. sexualidade. 3. Priapeia Latina. I. Rocha, Carol Martins da, orient. II. Título.

Angelo Silva Júnior

A PRIAPEIA LATINA E A PRODUÇÃO DE OUTRAS SEXUALIDADES

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Linguística. Área de concentração: Linguística.

Aprovado em 07 outubro de 2025.

BANCA EXAMINADORA

Profª Drª Carol Martins da Rocha - Orientadora

Universidade Federal de Juiz de Fora

Profª Drª Ana Paula Grillo El Jaick

Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Robson Tadeu Cesila

Universidade de São Paulo

Juiz de Fora, 07/09/2025.



Documento assinado eletronicamente por **Carol Martins da Rocha, Professor(a)**, em 09/10/2025, às 15:52, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Ana Paula Grillo El Jaick, Professor(a)**, em 09/10/2025, às 17:42, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Robson Tadeu Cesila, Usuário Externo**, em 10/10/2025, às 11:11, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no Portal do SEI-Ufjf (www2.ufjf.br/SEI) através do ícone Conferência de Documentos, informando o código verificador **2603998** e o código CRC **0CA8C576**.

Aos meus pais, que prepararam a terra onde
me invento.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Aparecida e Angelo, pelo amor que me sustentou e me permitiu sonhar. À minha mãe, que me mostrou que eu sempre tive direito a este mundo. Ao meu pai, que me ensinou a importância de uma vida com ternura.

À minha família, Nathália, Fernando e Dheyvid, que acompanharam com paciência cada passo do meu crescimento.

Ao Welerson, meu guardião, que me ensina todos os dias que viver só tem sentido quando há amor. Obrigado, meu amigo, por ser o lugar para onde sempre posso retornar.

À Paula, minha alma gêmea, que me acolhe só com o olhar.

Ao Diogo, por fazer do riso um lugar só nosso.

Aos meus amigos, em especial Daniela Urgal, Vanessa Urgal, Paola Pozzi, Lucas Jardim, Leandra Cartaxo e João Victor, que há anos abrilhantam a minha vida, mesmo quando eu me ausentava e fazia do silêncio a minha única linguagem.

À Carol, minha orientadora, que tornou o percurso do mestrado mais rico, seguro e luminoso do que eu poderia imaginar.

Aos membros da minha banca de qualificação, Profa. Dra. Ana Paula El-Jaick e Prof. Dr. Adir Fonseca Jr, que foram generosos em suas leituras e cujas contribuições enriqueceram decisivamente este trabalho.

Aos professores que aceitaram o convite para atuar como membros titulares da Comissão Julgadora, sou profundamente grato pela generosidade do tempo e pela oportunidade de receber críticas e comentários que engrandecerão este estudo: Profa. Dra. Ana Paula El-Jaick e Prof. Dr. Robson Tadeu Cesila. Expresso igualmente minha gratidão ao membro suplente Fábio da Silva Fortes.

À Universidade Federal de Juiz de Fora, que, desde 2016, atua como um artefato cultural no meu processo de (de)subjetivação.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior — Brasil (CAPES) — Código de Financiamento 001. À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, então, agradeço por conceder a bolsa de estudos durante os dois longos anos de pesquisa.

A todas as pessoas que enfeitaram as margens.

RESUMO

Esta pesquisa investiga como a *Priapeia Latina* tensiona a leitura de Michel Foucault sobre a sexualidade antiga e amplia a compreensão da constituição de sujeitos desejantes na Antiguidade romana. A partir das ideias presentes no projeto *História da Sexualidade* (1976, 1984, 2018), problematiza-se o modo como Foucault privilegia práticas de autorregulação e, assim, projeta uma imagem parcial do mundo greco-romano, deixando à margem discursos obscenos, relações de poder e experiências sexuais que não se ajustam a esse modelo. Com base em uma analítica do poder própria ao gesto genealógico, examina-se uma seleção de poemas da *Priapeia Latina*, observando como tais textos mobilizam o obsceno e a violência como técnicas de poder que produzem formas de existência que escapam ao esquema de “cuidado de si”. Dessa forma, a pesquisa amplia o horizonte dos discursos sobre a sexualidade romana, oferecendo uma leitura que complexifica o debate historiográfico e reinscreve práticas e desejos silenciados não tematizados na narrativa de Foucault.

Palavras-chave: Antiguidade romana; sexualidade; *Priapeia Latina*.

ABSTRACT

This research investigates how the *Carmina Priapeia* complicates Michel Foucault's reading of ancient sexuality and broadens the understanding of the constitution of desiring subjects in Roman Antiquity. Based on the ideas present in *History of Sexuality* project (1976, 1984, 2018), the way Foucault privileges self-regulation practices is problematized, thus projecting a partial image of the greco-roman world, marginalizing obscene discourses, power relations, and sexual experiences that do not conform to this model. Based on a power analytics specific to the genealogical approach, a selection of poems from the *Carmina Priapeia* is examined, observing how such texts mobilize the obscene and violence as techniques of power that produce forms of existence that escape the scheme of the “self-care”. In this way, the research expands the horizon of discourses on Roman sexuality, offering a reading that complexifies the historiographical debate, incorporates and brings into focus reinstates silenced practices and desires not addressed in Foucault's narrative.

Keywords: Roman antiquity; sexuality; *Carmina Priapeia*.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 RECEPÇÃO DA HISTÓRIA DA SEXUALIDADE NOS ESTUDOS CLÁSSICOS	14
2.1 HISTÓRIA DA SEXUALIDADE: O QUE É	14
2.1.1 Da hipótese repressiva ao discurso da sexualidade	15
2.1.2 O dispositivo da sexualidade e a <i>scientia sexualis</i>	19
2.1.3 O biopoder e o governo da vida	23
2.1.4 O cuidado de si e a virada analítica	25
2.2 QUESTIONANDO O DESEJO NA HISTÓRIA DE FOUCAULT	26
2.2.1 A crítica ao apagamento do desejo na Antiguidade	28
2.3 A HISTÓRIA DE UM SUJEITO SÓ	35
3 NOS INTERSTÍCIOS DO FALO: PRIAPO E A RECONFIGURAÇÃO DO VIR ROMANO	42
3.1 A PRIAPEIA LATINA: O TEMPLO VERBAL DO OBSCENO	43
3.1.1 Epigrama e arquivo	44
3.1.2 Origem priápica	47
3.1.3 Da tradição grega à latina	49
3.1.4 <i>Priapeia Latina: corpus plural</i>	50
3.2 PRIAPO: O DEUS-FALO	53
3.2.1 As semânticas do falo	55
3.2.2 O falo gerador: fertilidade, prazer e virilidade em Priapo	61
3.2.3 O falo à porta do jardim: Priapo e a vigilância do espaço doméstico	64

3.2.4 Priapo festivo	70
3.3 DO FALO AO RISO	74
4 PODER E DISCURSO NA PRODUÇÃO DE SUJEITOS DE DESEJO	76
4.1 O FALO COMO INSTRUMENTO DE PODER	78
4.2 PODER, VIOLÊNCIA E CONTROLE NA INSCRIÇÃO DOS CORPOS	80
4.3 DO SABER-PODER À CODIFICAÇÃO DO DESEJO	84
4.3.1 Do paradigma da penetração	85
4.3.2 À agência do desejo	90
4.4 O DISPOSITIVO DA SEXUALIDADE NA ROMA ANTIGA	93
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	102
REFERÊNCIAS	104

1 INTRODUÇÃO

As questões de sexualidade sempre me perseguiram, mas só passaram a me acompanhar quando aprendi a me apropriar dos discursos que as produzem e a reconhecer as técnicas de subjetivação que as sustentam. Isso começou ainda na licenciatura em Letras-Português, durante uma Iniciação Científica, desenvolvida na Faculdade de Educação, em grupo de pesquisa ligado ao programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Juiz de Fora. Em tal atividade, que investigava os processos de (de)subjetivação de estudantes LGBTTTQIAP+ nos cursos de graduação, encontrei um campo de leituras que desestabilizou o modo como eu entendia o desejo e o sujeito. Foi ali que li Foucault pela primeira vez, que ouvi falar de pós-estruturalismo e que, entre estudiosos como Judith Butler, Guacira Lopes Louro e outras referências, percebi que o pensamento não precisa ser estático, uno — ele pode ser movimento, torção, recusa de assentamento. Aquela experiência abriu não apenas um repertório teórico, mas a possibilidade de reconhecer que havia lugar, dentro do fazer científico, para inquietações que me atravessavam desde sempre. Este trabalho nasce desse percurso: das leituras que me desencaxaram, das perguntas que voltaram a mim com múltiplos efeitos, e da descoberta de que pensar a sexualidade é, também, pensar as margens que a constituem.

Posto isso, este é um trabalho que conjuga passado e presente: ele amadurece no encontro entre meus atravessamentos enquanto pesquisador e a trajetória de minha orientadora, sobretudo, no campo da Antiguidade. É desse encontro — entre formações distintas, interesses que se cruzam e leituras que se friccionam — que se delineia a proposta analítica que desenvolvo ao longo desta dissertação. Desse modo, minha documentação de estudo se consolida: os poemas dedicados a Priapo, deus itifálico e relacionado à guarda de jardins, à fertilidade e ao riso, que, reunidos na chamada *Priapeia Latina*, nos oferecem formas de investigar relações múltiplas de poder ao pensar a sexualidade na Roma antiga. Ao me aproximar desse *corpus*, percebi que ele oferecia não apenas uma janela para práticas e performances marginalizadas, mas também uma oportunidade de interrogar como certos modos de ver a Antiguidade — especialmente aqueles influenciados pela leitura de Foucault sobre a Antiguidade greco-romana¹ — deixam escapar aquilo que resiste às categorizações

¹ O termo “greco-romano” é aqui empregado em consonância com o uso foucaultiano. Reconhecemos, contudo, que a expressão pode induzir a uma uniformização das experiências culturais da Grécia e de Roma, tratadas como se fossem intercambiáveis, o que não corresponde à complexidade histórica de cada contexto.

mais estáveis da sexualidade. É nesse limiar, entre o estranhamento do *corpus* e as ferramentas teóricas que o cercam, que esta pesquisa encontra sua matéria.

Dentre os 86 poemas que compõem a *Priapeia* Latina, selecionei 14 poemas que tornam mais visíveis as articulações entre obscenidade, desejo e técnicas de poder. Esses poemas não foram escolhidos apenas por sua expressividade temática, mas porque condensam tensões que escapam às narrativas mais estabilizadas sobre a sexualidade romana. Nesse recorte, a sexualidade, a violência e a posição atribuída ao outro não surgem como detalhes poéticos, mas como índices de um campo discursivo mais amplo. É nesse ponto que se abre, de fato, o problema que orienta a análise desenvolvida ao longo desta dissertação.

Diante desse ponto, um retorno à *História da Sexualidade* de Foucault se impõe, não para refutá-la, mas para sondar as zonas em que seu modelo encontra resistência — e identificar quais caminhos permitem alargar nosso campo de saber sobre uma questão tão cara aos Estudos Clássicos. Para compreender o problema que emerge deste *corpus*, é necessário revisitar a formulação foucaultiana da sexualidade, entendendo-a como um campo atravessado por relações de poder que não apenas reprimem, mas produzem, organizam e renovam práticas historicamente situadas (Foucault, 2023a). Essa noção de sexualidade enquanto *dispositivo histórico*, originalmente pensada para a modernidade no primeiro volume da *História da Sexualidade — A vontade de saber* (2023a) —, sofre um deslocamento quando Foucault volta sua genealogia para a Antiguidade greco-romana. Ali, o filósofo se apoia em uma concepção distinta de sexualidade, orientada precipuamente por técnicas de autorregulação e pelo *cuidado de si*, sem desenvolver de maneira mais ampla os jogos de poder que atravessavam as práticas sexuais naquele contexto.

Essa construção, ancorada principalmente na moral filosófica e em práticas ascéticas, acaba por produzir uma imagem parcial do erotismo romano, frequentemente associada a um imaginário pudico e austero. Como veremos nas discussões que atravessam este trabalho, a historiografia tende a reforçar esse paganismo moderado e disciplinado que exclui o obsceno, o festivo e o violento da experiência sexual antiga. É precisamente contra essa imagem que o *corpus* aqui analisado resiste. A *Priapeia* coloca em cena sujeitos que subvertem a moralidade vigente — homens adultos passivos, agentes de seu próprio prazer — e opera um deslocamento que evidencia a multiplicidade dos discursos sexuais possíveis na época. Diante disso, tornou-se claro que as postulações foucaultianas precisavam ser tensionadas: não para

serem recusadas, mas para abrir espaço a um arquivo que produz outros modos de existência e outras formas de conceber a sexualidade na Antiguidade romana.

Se esse *corpus* expõe discursos obscenos, apresenta o falo como instrumento soberano de poder e encena corpos desejan-tes que o modelo foucaultiano não contempla, então a sexualidade antiga se revela mais instável e produtiva do que supõem as narrativas que privilegiam apenas discursos normativos. A lacuna que se abre não é apenas histórica, mas teórica: o que fazemos com esses discursos e com esses saberes que excedem as práticas de autorregulação e não entram na economia foucaultiana? É desse impasse — e da necessidade de enfrentá-lo — que emerge a pergunta norteadora desta pesquisa.

A partir desse deslocamento, tornou-se necessário formular uma questão que orientasse a leitura dos poemas selecionados. Se a *Priapeia* mobiliza práticas obscenas, reinscreve a violência como técnica de poder e coloca em cena sujeitos que não encontram lugar na *História* foucaultiana da sexualidade antiga, o que esses poemas revelam sobre os regimes de sexualidade e de sujeição na Roma antiga? Em outras palavras, de que modo a leitura da *Priapeia Latina* produz outros saberes, especialmente acerca da figura do homem adulto penetrado, sobre a sexualidade da Antiguidade que Foucault não tematiza? É também nesse ponto que se esclarece o título desta dissertação: se Foucault privilegia práticas éticas de autorregulação e configura um modelo de sexualidade marcado pelo cuidado de si, os poemas obscenos da *Priapeia* revelam outras experiências possíveis, nas quais o desejo, o excesso e a violência reordenam o campo da sexualidade antiga e ampliam o que se pode compreender como produção de subjetividades naquele período.

Para enfrentar a questão que se coloca, adoto uma analítica do poder articulada ao gesto genealógico em Foucault. Em vez de buscar uma descrição linear das práticas sexuais, interessa-me observar como certos discursos se articulam, que arranjos de saberes os sustentam e quais modos de existência tornam possíveis. Mobilizo, assim, ferramentas como o par saber-poder e o dispositivo da sexualidade, entendendo os discursos como práticas que acompanham as relações de poder que os sustentam. Esse movimento permite compreender a *Priapeia Latina* como campo produtor de efeitos de verdade, normas, desvios e sujeitos; é nele que se tornam visíveis técnicas de poder, posições como a do outro-penetrado e formas de sexualidade que escapam ao modelo foucaultiano centrado nas práticas de autorregulação.

O *corpus* desta pesquisa reúne 14 dos 86 poemas que compõem a *Priapeia Latina*, escolhidos por evidenciarem de modo mais direto as articulações entre obscenidade, desejo,

violência e relações de poder. Para discussão dos poemas, utilizo a edição organizada por Oliva Neto (2006), bem como sua tradução, em diálogo com a bibliografia sobre sexualidade antiga e com estudos que problematizam a função simbólica do falo, especialmente Richlin (1998). A análise se constrói, portanto, a partir do texto traduzido em língua portuguesa² e dos efeitos discursivos que emergem quando esses poemas obscenos são interrogados à luz de uma analítica do poder.

A partir desse recorte e da orientação teórico-metodológica adotada, tornou-se necessário organizar a investigação de modo a acompanhar, criticamente, como esses poemas operam e que formas de poder e de sexualidade fazem emergir. É nesse movimento que se estrutura a dissertação, articulando a discussão conceitual, o debate historiográfico e a análise dos poemas selecionados. Nos parágrafos seguintes, apresento o percurso adotado e a maneira como cada capítulo contribui para responder à pergunta que orienta este trabalho.

A organização desta dissertação acompanha o movimento da própria pesquisa, que exigiu, antes de chegar aos poemas e à figura de Priapo, um retorno às formulações teóricas que estruturam nosso olhar para a Antiguidade. Depois desta “Introdução”, o segundo capítulo, “Recepção da *História da Sexualidade* nos Estudos Clássicos”, revisita o projeto foucaultiano, sua recepção nos Estudos Clássicos e em que pontos essa leitura da Antiguidade se torna limítrofe para dar conta de discursos que podem ser vislumbrados em jogos de poder, mesmo naquela época. É nesse percurso inicial que se justifica o fato de Priapo tardar a receber mais destaque em nossas análises: antes de tratar mais detidamente da *Priapeia Latina*, era necessário compreender quais operações conceituais moldam a compreensão da sexualidade antiga e onde se abrem as brechas que permitem outra leitura.

Nosso terceiro capítulo, “Nos interstícios do falo: Priapo e a reconfiguração do *uir* romano”, apresenta o arquivo propriamente dito: a figura de Priapo, sua inscrição na religiosidade e na cultura romana, e o conjunto de poemas que compõem a *Priapeia*. Retomo aqui elementos essenciais do deus — seu caráter jocoso, violento, fálico e regulador — para situar o *corpus* e mostrar como ele participa de uma economia simbólica que redefine, tensiona e, por vezes, ridiculariza os limites do *uir* romano. É também nesse capítulo que discuto técnicas de poder, como o riso e a violência.

O núcleo analítico se desenvolve no quarto capítulo, intitulado “Poder e discurso na produção de sujeitos de desejo”, em que examino os poemas selecionados, observando como

² Estamos cientes das limitações que uma análise calcada na tradução pode ter. Sobre isso, comentamos na nota 29.

eles mobilizam práticas obscenas, técnicas de coerção e categorias de desvio. A leitura se organiza a partir das relações que esses textos constroem entre falo, violência, posições sexuais e modos de subjetivação, permitindo pensar na emergência de um *outro penetrado* que emerge como figura discursiva e como operador crítico para compreender regimes de sexualidade que escapam ao modelo foucaultiano.

Por fim, em nossa “Conclusão”, retomo os principais deslocamentos produzidos ao longo da análise, destacando como a *Priapeia Latina* amplia o horizonte teórico sobre a sexualidade antiga e exige novas formas de pensar a articulação entre violência, poder e sujeito. Ao articular a genealogia e a historiografia, busco mostrar que a sexualidade romana não se reduz às práticas de cuidado de si privilegiadas por Foucault, mas se constitui também nos discursos obscenos que operam pelo riso, pela ameaça, pela violência e pela invenção de outros sujeitos desejantes.

2 RECEPÇÃO DA HISTÓRIA DA SEXUALIDADE NOS ESTUDOS CLÁSSICOS

Para nosso estudo, nos debruçamos, primeiramente, sobre bibliografia secundária que discute o modo como classicistas receberam a série de livros de Foucault, intitulada *História da sexualidade*. Como podemos perceber na leitura dessas discussões, esta é a obra de Foucault sobre a qual os Estudos Clássicos têm demonstrado mais interesse. Seus impactos prosseguem no contemporâneo e, como efeito disso, a *História* fomenta discussões sobre as questões de gênero e de sexualidade na Antiguidade greco-romana. Nesse horizonte crítico, interessam-nos leituras que problematizam aspectos específicos do projeto foucaultiano, primordialmente no que concerne ao tratamento do desejo e à seleção dos discursos considerados representativos da Antiguidade. Esses pontos são particularmente relevantes para o percurso que seguimos aqui, pois ganham especial relevo quando confrontados com o *corpus* selecionado da *Priapeia Latina*, cujos poemas permitem vislumbrar outras formas de desejo e outras vozes que escapam ao recorte foucaultiano.

Nosso percurso da discussão desse tópico está dividido da seguinte maneira: numa primeira seção deste capítulo, apresentamos brevemente o projeto *História da Sexualidade* de Foucault, com ênfase no primeiro volume, *A Vontade de Saber*. Na segunda seção, discutimos o capítulo *Taking the sex out of sexuality: Foucault's failed history* de Joel Black, presente no volume *Rethinking sexuality — Foucault and Classical Antiquity*, editado por David Larmour, Paul Allen Miller e Charles Platter (1998). Na terceira seção, discutimos a Introdução do livro *The Garden of Priapus — Sexuality and Aggression in Roman Humor* de Amy Richlin (1992). Nosso objetivo é, por meio das discussões apresentadas, analisar a recepção das contribuições de Foucault para a área de Estudos Clássicos, sobretudo no que diz respeito às discussões relacionadas à sexualidade.

2.1 HISTÓRIA DA SEXUALIDADE: O QUE É

Muitos dos estudos de Michel Foucault contribuíram para criar e alargar conceitos de grande importância para a discussão contemporânea, mas não só: eles também contribuíram para a construção de saberes sobre a Antiguidade Clássica. É o caso de seu ambicioso trabalho, em *História da Sexualidade*, publicado em 3 volumes (com um quarto volume póstumo). Ali o filósofo francês abordou temas como poder, discurso e sexualidade. Suas reflexões nesse sentido são um exemplo de como suas análises impactaram a forma como entendemos tais conceitos, ao pensarmos seja o contemporâneo, seja a Antiguidade.

A partir do seu projeto, elaboram-se outras formas de compreender a sexualidade tanto na modernidade quanto na Antiguidade. Questões importantes discutidas pelo filósofo, como o lugar da verdade³ e do discurso, são fulcrais para compreender a sexualidade enquanto produtora de saber e ainda como um conceito perpassado por relações de poder.

Para melhor compreendermos esses pontos e, depois disso, discutirmos como o pensamento de Foucault se articula (ou não) com a sexualidade na Antiguidade, sobretudo no contexto de Roma antiga, organizamos esta seção em quatro subseções: 2.1.1) da hipótese repressiva ao discurso da sexualidade; 2.1.2) o dispositivo da sexualidade e a *scientia sexualis*; 2.1.3) o biopoder e o governo da vida; e 2.1.4) O cuidado de si e a virada analítica. Passemos a elas.

2.1.1 Da hipótese repressiva ao discurso da sexualidade

Em 1976, ao lançar o primeiro volume de seu projeto, *A vontade de saber*, Foucault investiga o que ele denomina como “hipótese repressiva” de sociedade, relacionada aos códigos de interdição e repressão sobre a sexualidade. De acordo com essa hipótese, a sociedade burguesa vitoriana, a partir do século XVII, teria transportado a sexualidade para dentro de casa, confiscando-a na família conjugal com a função inteiramente de reprodução. Tanto no espaço social quanto no espaço privado, haveria um único lugar legítimo para a sexualidade: o quarto dos pais. Dessa forma, a repressão estaria infundida no discurso da sociedade, dentro das verdades sobre o desejo e o sexo, construindo e perpetuando silêncios. Nas palavras de Foucault (2023a, p. 8), tal silêncio sobre a sexualidade:

Seria próprio da repressão e é o que a distingue das interdições mantidas pela simples lei penal: a repressão funciona, decerto, como condenação ao desaparecimento, mas também como injunção ao silêncio, afirmação de inexistência e, consequentemente, constatação de que, em tudo isso, não há nada para dizer, nem para ver, nem para saber.

Nessa sociedade descrita pelo filósofo, as sexualidades consideradas ilegítimas, ou seja, aquelas estéreis e que outrora ocupavam os espaços públicos, são reinscritas em espaços delimitados, como o prostíbulo, com a prostituta e o cliente, e a clínica psiquiátrica, com o

³ Como veremos na subseção 2.1.1, o uso do termo “verdade”, no singular, segue o vocabulário foucaultiano, para o qual não há uma verdade originária ou totalizante, mas regimes históricos que produzem efeitos de verdade. Assim, toda ocorrência do termo refere-se sempre a essas práticas discursivas específicas — à vontade de verdade, aos jogos de verdade — e não a uma verdade absoluta ou transcendental.

médico e a histérica. Inseridos no circuito do lucro do sistema, esses discursos clandestinos eram codificados aos poucos lugares de existência e noutros, à inexistência, à interdição e ao mutismo (Foucault, 2013a, p. 8-9). Assim, o discurso sobre a sexualidade moderna seria, então, uma negativa, um discurso pautado na repressão.

Nas observações de Foucault, o discurso repressivo sobre a sexualidade moderna se mantém porque, além de ser facilmente dominado, ele coincide com o desenvolvimento do capitalismo, o que o tornaria parte do desenvolvimento da ordem burguesa (Foucault, 2023a, p. 10). Posto isso, a ligação entre poder, saber e sexualidade estaria condicionada à interdição.

Como ponto importante de seu pensamento, o filósofo questiona se o discurso sobre uma sociedade repressiva seria uma contestação desse *status quo* ou, então, faria parte dessa rede histórica de repressão. Em outras palavras, a pergunta é: ao denunciarmos uma sociedade repressiva, estaríamos nos opondo a ela ou disfarçando seus meios de ação? Para Foucault, a hipótese repressiva não deve ser negada. É preciso, no entanto, investigá-la em seu funcionamento, no qual ela é reintroduzida “numa economia geral dos discursos sobre o sexo no seio das sociedades modernas a partir do século XVII” (Foucault, 2023a, p. 16). Assim, divergindo da defesa da hipótese repressiva, Foucault não questiona o sexo apenas como prática, mas centra sua investigação sobre o saber sobre o sexo, ou seja, sobre os sujeitos que estão aptos a falarem sobre o sexo, os lugares a partir dos quais as verdades sobre o sexo são forjadas, o ponto de vista a partir do qual se investe nesses discursos, as instituições que incitam a produção de tal saber sobre o sexo. O foco seria, então, não sobre saber se o sexo foi interditado ou estimulado, mas, sim, sobre perante quais discursos o poder alcança as condutas individuais dos sujeitos. Desse modo, a investigação sobre o poder envolveria perguntar

que caminhos lhe permitem atingir as formas raras ou quase imperceptíveis do desejo, de que maneira o poder penetra e controla o prazer cotidiano — tudo isso com efeitos que podem ser de recusa, bloqueio, desqualificação, mas também de incitação, de intensificação, em suma, as “técnicas polimorfos do poder”. Daí, enfim, o fato de o ponto importante não ser determinar se essas produções discursivas e esses efeitos de poder levam a formular a verdade do sexo ou, ao contrário, mentiras destinadas a ocultá-lo, mas revelar a “vontade de saber” que lhe serve ao mesmo tempo de suporte e instrumento. (Foucault, 2023a, p. 17)

Ao investigarmos a “vontade de saber” que engendra as noções modernas de sexualidades, desnaturalizamos a ideia de uma sexualidade inata e estritamente biológica, inserindo-a em uma rede discursiva que visa o controle dos sujeitos. Nesse sentido, a busca

pela verdade não se configura como uma simples descoberta, mas como uma produção inserida em disciplinas do saber, como a medicina, a psiquiatria e a pedagogia, entre outras, sempre atravessadas por relações de poder. Tal articulação entre saber e poder constrói uma importante ferramenta analítica: o saber-poder. A verdade, portanto, opera como instrumento de uma rede histórica de discursos que regula comportamentos, institui normas e exerce controle sobre os indivíduos, como discute Foucault em *A ordem do discurso* (2014, p. 19-20):

Assim, só aparece aos nossos olhos uma verdade que seria riqueza, fecundidade, força doce e insidiosamente universal. E ignoramos, em contrapartida, a vontade de verdade, como prodigiosa maquinaria destinada a excluir todos aqueles que, ponto por ponto, em nossa história, procuraram contornar essa vontade de verdade e recolocá-la em questão contra a verdade, lá justamente onde a verdade assume a tarefa de justificar a interdição e definir a loucura; todos aqueles, de Nietzsche a Artaud e a Bataille, devem agora nos servir de sinais, altivos sem dúvida, para o trabalho de todo dia.

Compreender a vontade de verdade enquanto dispositivo de produção e exclusão de discursos nos permite questionar, também, a maneira como a sexualidade foi progressivamente capturada por esse regime discursivo. Foucault, ao deslocar a análise da repressão para a produção de discursos sobre o sexo, evidencia como o poder moderno não se limita a interditar, mas investe e multiplica os enunciados sobre o corpo e seus prazeres.

A partir de tais reflexões, Foucault desenha outro trajeto para a sexualidade moderna. Neste o discurso repressivo de sexualidade não é negado, mas reinserido em uma rede ampla de poder. Na concepção do filósofo, o sexo, a partir do século XVIII, foi cada vez mais discursivizado, dissecado por várias instituições, colocado em uma economia do detalhe pelo qual o poder conseguiu falar sobre o sexo e, ao mesmo tempo, fazê-lo falar. Essa economia do detalhe coloca o sexo numa disciplina discursiva, que agora não o nega, mas o administra:

Deve-se falar do sexo, e falar publicamente, de uma maneira que não seja ordenada em função da demarcação entre o lícito e o ilícito, mesmo se o locutor preservar para si a distinção (é para mostrá-lo que servem essas declarações solenes e liminares); cumprir falar do sexo como de uma coisa que não se deve simplesmente condenar ou tolerar, mas gerir, inserir em sistemas de utilidade, regular para o bem de todos, fazer funcionar segundo um padrão ótimo. (Foucault, 2023a, p. 27)

No entanto, esses discursos não devem ser vistos apenas em sua extensão, mas por quais instituições instigavam sua proliferação e o complexo desenvolvimento de seus efeitos.

Como discutido por Foucault, o “ilegalismo global” (Foucault, 2023a, p. 42), que caracteriza o discurso sobre o sexo até o final do século XVIII, é substituído pela economia do detalhe. Passa-se, então, a se interrogar “a sexualidade das crianças, a dos loucos e dos criminosos; é o prazer dos que não amam o outro sexo; os devaneios, as obsessões, as pequenas manias ou as grandes raivas” (Foucault, 2023a, p. 43). A erupção discursiva dos séculos XVIII e XIX continua a apontar a família monogâmica heterossexual como norma. Contudo, foi a partir da definição do limite das sexualidades periféricas que o centro tomou forma. Ao dar nome a toda essa “vegetação” (Foucault, 2023a, p. 46) de sexualidades, ao fazê-la confessar seus desejos, o “poder avança, multiplica suas articulações e seus efeitos, enquanto o seu alvo se amplia, subdivide e ramifica, penetrando no real ao mesmo ritmo que ele” (Foucault, 2023a, p. 47). A sexualidade é, então, um segredo que precisa ser descoberto e adestrado.

O investimento das instituições médicas, pedagógicas e religiosas são exemplos desse investimento em fazer o corpo falar, seja sobre a sexualidade da criança onanista ou na produção de um homossexual. Em relação a esses grupos, segundo Foucault, nada de sua sexualidade escapa: é através da produção de conhecimento sobre esses sujeitos, outrora ignorados pelo “ilegalismo global”, que o poder e o saber passam a se articular e se retroalimentar. Caso a sociedade moderna fosse de fato repressiva, essas sexualidades periféricas seriam excluídas e deixadas no escuro. Mas ocorre que tais sexualidades são, na verdade, categorizadas, fomentadas no real e incorporadas no indivíduo.

Fruto de tal dinâmica é o crescimento das perversões. Este é um produto — em transformação — de um tipo de poder criativo sobre o corpo e seu prazer. De acordo com Foucault (2023a, p. 53):

Tais comportamentos polimorfos foram, realmente, extraídos do corpo dos homens, dos seus prazeres; ou melhor, foram consolidados neles; mediante múltiplos dispositivos de poder, foram solicitados, instalados, isolados, intensificados, incorporados.

Como podemos notar, para o filósofo, a perversão não foi descoberta pelo pudor da era vitoriana, mas criada discursivamente através das instituições legítimas na trama do poder. O franco interesse em construir um homossexual enquanto, nas palavras de Foucault, espécie com suas formas identificáveis, ou o interesse na santificação da criança como ser sem sexo, são efeitos e instrumentos que consolidaram, por sua vez, a relação do poder com o sexo e o prazer, tornando possível que esse penetre no corpo e na individualidade de cada um. O poder

não cerceia o sexo, não o desqualifica nem reprime o prazer, mas o instiga, o nomeia e o constitui como objeto de saber e intervenção.

2.1.2 O dispositivo da sexualidade e a *scientia sexualis*

O segredo do sexo é a engrenagem motivadora da dinâmica de controle, seja do corpo, seja da mente. A busca pela constituição de perigosas verdades sobre o sexo motivou análises excessivas e constante vigília, a “confissão da verdade se inscreveu no cerne dos procedimentos de individualização pelo poder” (Foucault, 2023a, p. 66). Todas as esferas da vida humana estavam atravessadas pela prática da confissão. Isso porque ela passou a ser uma hábil técnica para produzir — ou extorquir — essas verdades:

A confissão difundiu amplamente seus efeitos: na justiça, na medicina, na pedagogia, nas relações familiares, nas relações amorosas, na esfera mais cotidiana e nos ritos mais solenes; confessam-se os crimes, os pecados, os pensamentos e os desejos, confessam-se passado e sonhos, confessa-se a infância; confessam-se as próprias doenças e misérias; emprega-se a maior exatidão para dizer o mais difícil de ser dito; confessa-se em público, em particular, aos pais, aos educadores, ao médico, àqueles a quem se ama; fazem-se a si próprios, no prazer e na dor, confissões impossíveis de confiar a outrem, com o que se produzem livros. (Foucault, 2023a, p. 66)

O efeito da confissão é sutil e estratégico, faz com que não percebamos um poder que nos coage e nos rouba a verdade, ou melhor, nos instiga a falar sobre a verdade enquanto jogo de poder e de discurso como ato de liberdade. Essas verdades, todavia, estão entranhadas nas relações de poder, que são apropriadas por essa ciência do sexo. Na Grécia, aponta Foucault, a relação entre sexo e verdade era estimulada como suporte às iniciações do conhecimento, a forma pedagógica sobre o sexo na transmissão da verdade⁴. Já para a sociedade moderna, o elo entre sexo e verdade é a confissão, pela vistoria de um segredo individual. Aqui, torna-se a construção da verdade enquanto suporte ao sexo e às suas revelações (Foucault, 2023a, p. 69).

Há, na leitura do estudioso, duas genealogias acerca da sexualidade e de sua relação com a verdade: na Antiguidade, a tradição da *ars erotica* (prática em que a verdade é extraída do próprio prazer, como um saber de origem interna ao indivíduo e à sua experiência sexual); na modernidade, tecnologias discursivas reunidas sob o nome de *scientia sexualis* (técnicas de saber-poder para dizer a verdade do sexo, que forneceram ao discurso científico os métodos

⁴ Cabe notar que tal leitura não é pacífica entre os estudiosos dos Estudos Clássicos, como discutiremos nas subseções 2.2 e 2.3 desta dissertação.

da confissão para produzir enunciados verdadeiros sobre o sexo). Dessa forma, desenvolvida ao longo dos séculos XVIII e XIX:

A "sexualidade" é o correlato dessa prática discursiva desenvolvida lentamente, que é a *scientia sexualis*. As características fundamentais a essa sexualidade não traduzem uma representação mais ou menos confundida pela ideologia, ou um desconhecimento induzido pelas interdições; correspondem às exigências funcionais do discurso que deve produzir sua verdade. (Foucault, 2023a, p. 77)

Assim, o projeto de uma ciência do sujeito inscreve o sexo não somente numa economia do prazer, mas num regime catalogado de saber. Por isso, na concepção foucaultiana, a história da sexualidade deve ser explorada por meio dos discursos, pois foi na construção desse sujeito — seu desejo e suas verdades — que as táticas de poder conseguiram desnudar as verdades sobre o sexo. Instaure-se, com isso, o “prazer específico do discurso verdadeiro sobre o prazer” (Foucault, 2023a, p. 80). Em suma, a sexualidade é um dispositivo em funcionamento inserido numa rede tênue de saberes, de discursos e de poderes.

Como vimos, a sexualidade não constitui uma realidade natural ou um dado originário da experiência humana, mas configura-se como um efeito histórico resultante de práticas discursivas e de dispositivos de poder. Um dispositivo, em sua formulação, é um arranjo estratégico que articula saberes, instituições, normas e técnicas, produzindo sujeitos e delimitando os modos possíveis de existência. No caso da sexualidade, esse dispositivo opera, desde o século XVIII, por meio de práticas como a confissão, os exames médicos e os discursos científicos, que instauram uma vigilância capilar sobre os corpos, os prazeres e os modos de subjetivação.

Tomando isso em vista, compreender a sexualidade implica situá-la na dinâmica das forças que atravessam os discursos e os corpos, tensionando permanentemente as fronteiras entre saber e poder. A sexualidade está na órbita desse jogo de poder. Então, é preciso analisar essa vontade de saber para construir a sua história, ou, ao nosso ver, uma parte dessa história. É por uma analítica do poder que Foucault vai conceber suas investigações, que buscam “uma definição do domínio específico formado pelas relações de poder e a determinação dos instrumentos que permitem analisá-lo” (Foucault, 2023a, p. 90). Não se trata, então, de definir o poder pelas instituições jurídicas ou morais — essas são, decerto, efeitos de repressão dos instintos —, mas, sim, de subverter a imagem instaurada da lei como lugar privilegiado e final do poder. Consequentemente, sua analítica assume outra teoria do poder, molda outra chave

de interpretação histórica e, como efeito, dedica-se a “pensar, ao mesmo tempo, o sexo sem a lei e o poder sem o rei” (Foucault, 2023a, p. 100).

É esta virada analítica um momento importante para a fundamentação de nossa pesquisa e seu desenvolvimento, pois é a partir dela que podemos conceber outras formas de sujeição de indivíduos no tocante à sexualidade. É a partir de um poder criativo e que se reelabora, que podemos buscar outras interpretações da história, buscar outros sujeitos que foram esquecidos pelas narrativas hegemônicas. Ao negar a teoria do poder repressivo — presente apenas em sua potência negativa, incapaz de produzir, inscrito numa mesma mecânica inábil de se renovar —, Foucault propõe uma compreensão de poder como algo capaz de produzir e de se renovar em toda relação, algo onipresente pela sua ramificação e seus efeitos múltiplos. Nas palavras do filósofo:

Parece-me que se deve compreender o poder, primeiro, como a multiplicidade de correlações de forças imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes, as transforma, reforça, inverte; os apoios que tais correlações de forças encontram umas nas outras, formando cadeias ou sistemas, ou ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam entre si; enfim, as estratégias em que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais. (Foucault, 2023a, p. 100-101)

Como vimos, analisar um saber sobre o sexo (essa verdade imaculada em constante disputa) significa conceber um poder móvel, articulado e onipresente. Dessa forma, não há espaço para vê-lo apenas na figura de uma pessoa ou de uma instituição. É preciso, então, concebê-lo como “uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada” (Foucault, 2023a, p. 101).

Essa sexualidade, embutida em segredos espalhafatosos a serem interrogados, foi engendrada nas relações de poder que a constituíram enquanto domínio de saber. Para Foucault, é precisamente essa distribuição que precisamos restaurar. É preciso, ainda, debruçarmo-nos sobre os procedimentos discursivos que admitem coisas ditas e encobertas, as variantes de efeitos consonantes com quem fala, sua posição e o contexto institucional. Admitir um discurso tanto instrumento quanto efeito do poder, sua composição instável e mutável, seu lugar de apoio e resistência, ponto estratégico na partida e na chegada das disputas:

O discurso veicula e produz poder; reforça-o mas também o mina, expõe, debilita e permite barrá-lo. Da mesma forma, o silêncio e o segredo dão

guarida ao poder, fixam suas interdições; mas também afrouxam seus laços e dão margem a tolerâncias mais ou menos obscuras. (Foucault, 2023a, p. 110)

Nas junturas do poder, a sexualidade é elemento dotado de instrumentalidade, útil em numerosas estratégias, não atendendo a um propósito único e global válido para todas as sociedades e seus entremeios. Conforme Foucault (2023a, p. 113-114), a partir do século XIX, é possível observar quatro grandes conjuntos estratégicos que formaram dispositivos próprios de saber e poder a respeito do sexo: a histerização do corpo da mulher, a pedagogização do sexo da criança, a socialização das condutas de procriação e a psiquiatrização do prazer perverso. A emergência dessas estratégias não aconteceu em blocos separados e síncronos, mas assumiu coerência, eficácia e produtividade na ordem poder-saber. À vista disso, a sexualidade é, como resultado, um *dispositivo histórico*:

Não à realidade subterrânea que se apreende com dificuldade, mas à grande rede da superfície em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas grandes estratégias de saber e de poder. (Foucault, 2023a, p. 115)

Diante disso, Foucault destaca o lugar primordial da família como transmutador nos processos de continuidades e descontinuidades. Não se nega que a questão do sexo girasse em torno do sistema matrimonial, do legado de bens e dos nomes, do lícito e do ilícito, o *dispositivo da aliança* como definido por Foucault. Entretanto, a partir do século XVIII e das mudanças na ordem política e econômica, as sociedades ocidentais modernas criaram e implantaram novas estratégias de poder-saber sobre o sexo. O *dispositivo de sexualidade* se instala ao redor do *dispositivo da aliança*, mas de uma maneira inteiramente nova, desorganizadora, porém, complementar:

Numa palavra, o dispositivo de aliança está ordenado para uma homeostase do corpo social, a qual é sua função manter; daí seu vínculo privilegiado com o direito; daí, também, o fato de o momento decisivo, para ele, ser a "reprodução". O dispositivo de sexualidade tem, como razão de ser, não o reproduzir, mas o proliferar, inovar, anexar, inventar, penetrar nos corpos de maneira cada vez mais detalhada e controlar as populações de modo cada vez mais global. (Foucault, 2023a, p. 116)

Como podemos observar, essas estratégias, que não se excluem, mas se renovam numa dinâmica recursiva, são formas ilustradas de um poder incitador, criativo e móvel. A família como transmutador é, agora, compreendida em sua totalidade. O *dispositivo de sexualidade*

“nasceu apoiando-se nos sistemas de aliança e nas regras que o regem; mas, hoje, desempenha um papel inverso; é ele quem tende a sustentar o velho dispositivo de aliança” (Foucault, 2023a, p. 23). Assim, do espiritual à psicanálise, o investimento atravessa a codificação, pela lei, da carne até a saturação da vida pelo desejo.

O dispositivo da sexualidade é, então, um agenciamento político da vida. Foi no seio da sociedade burguesa que esse dispositivo nasceu, na autoafirmação do eu, na busca da diferenciação do outro como meio de sujeição política, social e econômica. É por meio dessa nova distribuição de desejos, dos discursos e das verdades que o poder é investido pelo gerenciamento constante da vida:

Nesse investimento sobre o próprio sexo, por meio de uma tecnologia de poder e de saber inventada por ela própria, a burguesia fazia valer o alto preço político de seu próprio corpo, de suas sensações, seus prazeres, sua saúde, sua sobrevivência. Em todos esses procedimentos, não isolem os que pode haver de restrições, pudores, esquivas ou silêncio, referindo-os a alguma interdição constitutiva, ou recalque, ou instinto de morte. É um agenciamento político da vida, que se constituiu não através da submissão de outrem, mas numa afirmação de si. (Foucault, 2023a, p. 134)

Com a formulação dessa nova política, Foucault apresenta o que considera o grande investimento da sociedade moderna: o biopoder. Como vimos, as múltiplas relações de poder não se anulam, mas se renovam constantemente. Nesse sentido, o biopoder não substitui as formas tradicionais de exclusão; ao contrário, acrescenta-lhes uma dimensão inédita de controle sobre a produção de sujeitos. Entre suas principais características, destacam-se a maximização da força vital e a normatização das populações por meio do gerenciamento das dinâmicas biológicas dos corpos.

Cabe ressaltar, contudo, que acreditamos que tal produção não é exclusiva da modernidade. Como veremos nas análises de poemas da *Priapeia Latina*, postulamos que ali também estão presentes elementos desse dispositivo no interior da Roma antiga — ao menos aquela que podemos acessar por meio desse conjunto de poemas.

2.1.3 O biopoder e o governo da vida

Esse poder sobre a vida é a grande transformação pela qual o Ocidente passa a partir do século XVIII. Se antes o poder se constituía pelas suas técnicas de interdição e apreensão da vida, “agora é sobre a vida e ao longo de todo o seu desenrolar que o poder estabelece seus pontos de fixação” (Foucault, 2023a, p. 149). Há, conforme Foucault, dois núcleos de

desenvolvimento desse poder: o *corpo máquina* e o *corpo espécie*. O primeiro polo a ser formado diz respeito aos procedimentos disciplinares anátomo-políticos do corpo humano, em outras palavras, a assimilação do corpo em sistemas de controles eficazes e econômicos. Assim, esse investimento sobre o corpo se desdobra desde o adestramento e a ampliação das suas aptidões, com o crescimento correlato entre sua utilidade e docilidade até a extorsão de sua força. O outro polo, datado na metade do século XVIII, é caracterizado por uma série de intervenções e controles reguladores, uma biopolítica da população. Agora, o corpo é um suporte dos processos biológicos, penetrado pelos mecanismos da vida. O microgerenciamento de cada sistema humano, suas características, o nível de natalidade e mortalidade, a proliferação de doenças e anomalias, o nível de saúde e normalidade. Assim, esses discursos de sujeição de corpos e controle das populações articulam a era do *biopoder* (Foucault, 2023a, 150-151).

No domínio incorporado, o investimento e detalhamento sobre a vida, as técnicas de poder-saber desenham formas de controle e reorganização, buscam pela utilidade do corpo e suas condições de existência: “o homem ocidental aprende, pouco a pouco, o que é ser uma espécie viva num mundo vivo” (Foucault, 2023a, p. 154). De forma geral, na interseção entre “corpo” e “população”, o sexo passou a ser um ponto central nas controvérsias políticas e no exercício de um poder que se estrutura em torno do controle meticuloso da vida. Por meio dessa chave, ou melhor, método de interpretação histórica, Foucault esboça o impacto dessa rede de poder na interpretação das sociedades:

Sociedade de sangue — ia dizer de “sanguinidade”: honra da guerra e medo das fomes, triunfos da morte, soberano com gládio, verdugo e suplícios, o poder falar através do sangue; esta é uma realidade com função simbólica. Quanto a nós, estamos em uma sociedade do “sexo”, ou melhor, “de sexualidade”: Os mecanismos do poder se dirigem ao corpo, à vida, ao que a faz proliferar, ao que reforça a espécie, seu vigor, sua capacidade de dominar, ou sua aptidão para ser utilizada. Saúde, progeneritura, raça, futuro da espécie, vitalidade do corpo social, o poder fala da sexualidade e para a sexualidade; quanto a esta, não é marca ou símbolo, é objeto e alvo. (Foucault, 2023a, p. 159-160)

Como vimos, o contraste entre a “sociedade de sangue” e a “sociedade de sexualidade” apresenta-se como um deslocamento crucial ao transformar o sexo em objeto de saber e alvo de gestão e vetor de normatização. Ainda assim, é importante observar que essa reconfiguração não se deu a partir de um ponto zero: já em formações sociais anteriores, ainda que de modo menos sistemático, podemos identificar práticas de adestramento dos corpos e de regulação dos desejos. É o que discutiremos, mais adiante, na seção 4, quando analisarmos

os poemas da *Priapeia Latina*. Neste conjunto de poemas, parece-nos, a sexualidade é atravessada por injunções normativas que articulam prazer, controle e performatividade corporal.

2.1.4 O cuidado de si e a virada analítica

Nas páginas finais de *A vontade de saber*, Foucault (2023a, p. 171) afirma que “contra o dispositivo de sexualidade, o ponto de apoio do contra-ataque não deve ser o sexo-desejo, mas os corpos e os prazeres”. Parece-nos que o filósofo indicava a direção que suas investigações tomariam, uma vez que os volumes subsequentes do projeto — em ordem de publicação, *O uso dos prazeres* (1984), *O cuidado de si* (1984) e *As confissões da carne* (2018) — possuem outra agenda e abraçam outras questões. O filósofo deslocou suas investigações para as relações entre prazer e ética na Antiguidade Clássica e para as técnicas de cuidado de si, como aponta Machado (Foucault, 2023e, p. 33):

Assim, seguindo um caminho diferente do explorado em *A vontade de saber*, uma importante inflexão na análise levará Foucault a duas modificações: em primeiro lugar, deslocar a análise do poder normalizador e da sujeição para os modos de subjetivação, em que o sujeito se constitui a partir de práticas que permitem ao indivíduo estabelecer uma determinada relação consigo; em segundo lugar, recuar no tempo e concentrar sua atenção não só na importância que tem a sexualidade para os modernos, como também a "carne" para os cristãos e os *aphrodisia* para os gregos.

Ao analisar o que denomina “cuidado de si”, Foucault o caracteriza como uma forma de se relacionar, que, em sua opinião, foi característica da Antiguidade greco-romana, em que a relação do desejo não era pautada pela interdição, mas pela entrega de cada indivíduo à tarefa de aprimorar a construção subjetiva do sujeito. O filósofo deslocou suas investigações para as relações entre prazer e ética na Antiguidade Clássica, evidenciando técnicas de autorregulação que vinham de dentro para fora. Como explica Foucault (2023b, p. 111-112):

Esquemáticamente, pode-se dizer que a reflexão moral da Antiguidade a propósito dos prazeres não se orienta para uma codificação dos atos nem para uma hermenêutica do sujeito, mas para uma estilização da atitude e uma estética da existência. Estilização, visto que a rarefação da atividade sexual se apresenta como uma espécie de exigência aberta: pode-se constatá-lo facilmente: nem os médicos, ao darem conselhos de regime, nem os moralistas, ao pedirem aos maridos que respeitem suas esposas, nem aqueles que dão conselhos sobre a boa conduta no amor pelos rapazes, dirão exatamente o que é preciso ou não fazer na ordem dos atos ou práticas

sexuais. E a razão disso não está, sem dúvida, no pudor ou na reserva dos autores, mas no fato de que o problema não é esse: a temperança sexual é um exercício da liberdade que toma forma no domínio de si; e esse domínio se manifesta na maneira pela qual o sujeito se mantém e se contém no exercício de sua atividade viril, na maneira pela qual ele se relaciona consigo mesmo na relação que tem com os outros. Essa atitude, muito mais do que os atos que se cometem ou os desejos que se escondem, dão base aos julgamentos de valor.

Como podemos perceber, ao construir sua *História da sexualidade*, Foucault abre um campo de discussão que afeta várias vertentes de estudos, sobretudo ao voltar seu olhar para a Antiguidade greco-romana, fazendo uma “pré-história da sexualidade”⁵. Ao conceber as dinâmicas de desejo fora das relações de poder que ele situou como características da era moderna, ele influencia inúmeras discussões sobre outras formas de olhar a sexualidade na Antiguidade.

Na sequência, veremos como a recepção dessa rearticulação de paradigma é alvo de estudos voltados para a Antiguidade com percepções ambivalentes. De todo modo, o tema, calcado nos estudos foucaultianos, continua reverberando investigações e matrizes díspares no entendimento e na concepção das relações sexuais, sobretudo homoeróticas, nesse período. Assim, trataremos, a seguir, de alguns trabalhos que discutem parte das ideias de Foucault resumidas até aqui.

2.2 QUESTIONANDO O DESEJO NA *HISTÓRIA* DE FOUCAULT

Ao analisarmos a *História da Sexualidade*, é possível perceber que as práticas discursivas relacionadas ao sexo se transformam ao longo do tempo, assim como os modos de subjetivação que delas emergem. A modernidade, conforme explica Foucault, inaugura um “regime de verdade” sobre o sexo:

isto é, os tipos de discurso que ela [a política geral da verdade] acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro. (Foucault, 2023e, p. 52)

⁵ Embora Foucault não utilize diretamente essa formulação, Joel Black interpreta a abordagem foucaultiana sobre a Antiguidade como uma “pré-história da sexualidade”, questionando se, ao escrever sobre práticas anteriores ao surgimento da “experiência da sexualidade” no século XIX, Foucault não estaria, na verdade, construindo uma pré-história desse conceito (Black, 1998, p. 45).

Como vimos, trata-se da configuração do dispositivo da sexualidade: um arranjo estratégico de práticas e saberes — médicos, jurídicos, escolares, psiquiátricos —, que não apenas reprime o sexo, mas o organiza, interroga e incita. Nesse contexto, o desejo passa a funcionar como chave de inteligibilidade da subjetividade: é a partir do que se deseja, do que se diz sobre esse desejo e das formas de prazer que se praticam ou se reprimem que o sujeito moderno, tanto o heterossexual quanto o homossexual, é constituído.

Convém lembrar, porém, que essa centralidade da sexualidade enquanto alicerce de subjetivação é uma construção historicamente situada. Ao voltar seu olhar para a Antiguidade greco-romana, Foucault destaca que, embora o sexo fosse objeto de reflexões éticas e morais, ele não ocupava a posição de fundamento identitário. Em vez de um dispositivo disciplinar, o que se encontra é um regime ético centrado no uso dos prazeres (*aphrodisia*) na qualidade de estilização da existência e no cuidado de si. A sexualidade aparece como parte de uma estética da conduta, não como imposição ou busca pela verdade interior.

Cabe destacar, no entanto, a necessidade de cautela diante de uma leitura que separe rigidamente esses dois domínios. Embora não se trate do mesmo regime de poder, parece-nos que há, na Antiguidade (em nossa análise, a Roma antiga representada nos poemas da *Priapeia*), formas imperativas de normatização dos corpos, dos desejos e das condutas sexuais. Um exemplo emblemático desse tipo de normatização é a figura do *cinaedus*⁶: o homem adulto que assume o papel sexual passivo, embora ativo na busca de seu prazer, e que, por isso, torna-se alvo de estigmatização e exclusão — figura sobre a qual voltaremos e na subseção 4.3.2, quando discutiremos a agência do desejo homoerótico na sociedade romana. Longe de escapar aos jogos de poder, o *cinaedus* é precisamente atravessado por eles, operando simbolicamente como ponto de interdição, escárnio e vigilância. Desse modo, ainda que não se possa falar de um dispositivo da sexualidade nos moldes modernos, como propõe Foucault, já se observa, por exemplo, nesse aspecto da Antiguidade romana, um campo de tensões morais e políticas que regula o desejo e define o lugar social de quem o experimenta.

Como se tornará evidente nas discussões subsequentes, a ausência na análise de Foucault sobre a Antiguidade greco-romana de figuras do sujeito desejante moldado por relações de poder constitui o ponto nevralgico das críticas formuladas por autores como Joel

⁶ Sobre o *cinaedus* como figura paradigmática da normatização sexual na Antiguidade, destacamos os estudos de Richlin (1993), que o insere no campo do “imperativo sexual” romano, e de Cozer (2011), cuja leitura ressalta também o viés de um homem excessivamente vaidoso, associado ao campo semântico da feminilidade pelo cuidado desmedido de si.

Black (1998) e Amy Richlin (1992). Para sumarizar e avaliar essas objeções, avançamos agora para as subseções que discutem a recepção e os deslocamentos da sexualidade foucaultiana no âmbito dos Estudos Clássicos.

2.2.1 A crítica ao apagamento do desejo na Antiguidade

Em 1998 (cerca de 10 anos após a publicação do 3º volume de *História da sexualidade*), David Larmour, Paul Allen Miller e Charles Platter editaram o livro *Rethinking sexuality — Foucault and Classical Antiquity* (cujo título, numa tradução literal, seria “Repensando a sexualidade — Foucault e a Antiguidade Clássica”). O objetivo da obra foi buscar refletir sobre a influência de conceitos discutidos por Foucault, sobretudo em sua *História*, nos estudos voltados para a Antiguidade greco-romana. Assim, o livro é composto por capítulos como, por exemplo, “Taking the Sex Out of Sexuality: Foucault’s Failed History” de Joel Black (1998), “The Subject in Antiquity after Foucault” de Page duBois (1998) e “Foucault’s *History of Sexuality*: A Useful Theory for Women?” de Amy Richlin (1998).

Para dar uma breve amostra da recepção do conceito de sexualidade, conforme discussão de Foucault, pelos estudiosos dedicados aos Estudos Clássicos, destacamos inicialmente o mencionado capítulo de Joel Black. Ali o estudioso constrói uma interessante reflexão acerca da obra de Foucault de que tratamos aqui. Na abertura de seu capítulo, Black parte da afirmação de John Forrester, autor de *The seductions of Psychoanalysis* (1990), de que cada grande trabalho de Foucault orbita ao redor de alguma falha intelectual por ele percebida (Black, 1998, p. 42). Enquanto *As palavras e as coisas* (publicado em 1966) teria sido motivado pela percepção de falhas no Marxismo e no Estruturalismo, o primeiro volume de a *História da Sexualidade* trataria de falhas identificadas por Foucault nos movimentos de liberação sexual e nas alegações da psicanálise de se apresentar como discurso privilegiado de acesso a todos os outros discursos e a cada segredo do corpo.

Nesse sentido, Black comenta inicialmente uma descontinuidade não só em nível de análise, mas também em nível temporal e, até mesmo, em estilo de escrita dentro da *História*. Na opinião de estudiosos da obra de Foucault, que adotam ângulos diferentes para interpretar essa variação, há variadas motivações que a justificariam. Black (1998, p. 43) cita, por exemplo, a opinião de James Miller, em *The Passion of Michel Foucault* (1993), que, ao comentar o estilo de prosa dessas obras finais como mais sóbria, serena e límpida, considera que tais características se devem ao fato de que esses foram estudos organizados no final da

vida do filósofo. Já Mark Poster, outro estudioso citado por Black (1998, p. 43), em *Foucault and the Problem of Self-Constitution* (1993), compreenderia a virada temporal da Modernidade para a Antiguidade clássica como uma evasão de Foucault, a qual, na opinião do estudioso, é uma recusa frustrante de relacionar seus estudos ao presente naquele momento. Black (1998, p. 43) exemplifica ainda as diferentes percepções sobre a descontinuidade entre os volumes de *História da sexualidade*, com a visão provocativa de Forrester (na já mencionada obra de 1990, *The seductions of Psychoanalysis*), que compreende o segundo e terceiro volumes como uma resposta de Foucault à percepção de uma falha na tarefa de intelectual, nas palavras de Forrester, “o fracasso do próprio intelectual”⁷.

O foco da análise de Joel Black são os possíveis impedimentos de uma continuidade (que, como vimos, não caracteriza a sequência de volumes da *História da sexualidade*). Em termos mais específicos, o estudioso afirma que:

[...] algo impediu Foucault de levar a cabo o seu projeto de longa data de escrever uma arqueologia da psicanálise, uma exposição do fracasso da psicanálise em se estabelecer como o discurso privilegiado da sexualidade, uma desconstrução da sua tentativa de articular a verdade sexual. (Black, 1998, p. 44)⁸

Black inicialmente retoma as principais ideias do primeiro volume de *História da sexualidade*. O estudioso lembra que Foucault, ao escrever este primeiro volume do projeto, como vimos na seção anterior de nosso texto, defende que a história da sexualidade é recente, remontando ao final do século XVIII e início do século XIX, momento que as ciências humanas e, em especial, a psicanálise relacionam-na com a hipótese repressiva do desejo. Contudo, ao voltar seu olhar para esse enunciado, o filósofo propôs o inverso: vivemos em uma sociedade criativa sobre o discurso do sexo; os indivíduos são continuamente instigados a saberem, a pensarem e a falarem sobre seus desejos. Diante desse quadro, para Black (1998, p. 43-44), ao avaliar a Antiguidade greco-romana, Foucault estaria, então, buscando uma pré-história da sexualidade, que não estaria imbricada nas teias discursivas do poder. Assim, sua tese, que nega que vivemos sob um poder repressivo em relação à sexualidade estaria, de certo modo, buscando outras formas de compreender os discursos sobre a sexualidade

⁷ “The failure of the intellectual himself” (Forrester, 1990, p. 315 *apud* Black, 1998, p. 43). Todas as traduções de texto em língua estrangeira, salvo indicação, são nossas.

⁸ “[...] something deterred Foucault from bringing off his longstanding project to write an archeology of psychoanalysis, an exposé of the failure of psychoanalysis to establish itself as the privileged discourse of sexuality, a deconstruction of its attempt to articulate sexual truth.”

anteriores à Modernidade, que foram abafados pelas formações discursivas hegemônicas, como o caso da psicanálise e das ciências médicas.

À luz disso, Black (1998, p. 46) apresenta uma tese própria sobre a virada epistêmica de Foucault depois da publicação do primeiro volume de *História da sexualidade*. Na opinião do estudioso, Foucault teria percebido que, enquanto estivesse escrevendo sobre a sexualidade — essa sexualidade nos moldes da sociedade moderna que está em disputa —, ele ainda estaria “jogando o jogo de Freud”⁹. Isso porque, sem deslocar seu olhar para outro momento da história, seria quase impossível inscrever uma história da sexualidade fora do discurso psicanalítico, fora do jogo de verdade desse discurso, que tomou conta da interpretação do cotidiano e dos sonhos, do tácito e do inconsciente, em busca de um objeto de verdade. Foi esse objeto, a busca pela verdade, que delineou as discussões modernas sobre sexualidade. Dessa maneira, escrever uma história da sexualidade moderna estaria, mesmo que de uma forma negativa, em uma dialética, envolvendo repressão e confissão (Black, 1998, p. 46). Segundo Black (1998, p. 46-47):

o que Foucault procurava era uma alternativa à sexualidade — à hermenêutica da verdade sexual, às restrições intelectuais e eróticas impostas pela hipótese repressiva — através da qual se tornasse possível transformar ou improvisar a si próprio, inventando ou imaginando uma identidade para além da sexualidade.¹⁰

Assim, nos volumes seguintes de *História da sexualidade* — *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si* —, que se voltam para a Antiguidade greco-romana, Foucault logo descarta as preocupações da psicanálise com segredos sexuais e tabus, iluminando, agora, a relação entre prazer e ética. Buscando organizar uma sexualidade além do limite da repressão, ele encontrou nos atos e nos prazeres — e não no desejo — o que ele define como técnicas da vida na construção do eu. Black (1998, p. 47) aponta que o filósofo observou que ética e erotismo não eram dimensões separadas no mundo antigo, mas, sim, estritamente relacionáveis. De toda forma, Foucault não negava que a conduta sexual exigia certa regulação do comportamento de alguém, não sendo uma conduta proibitiva, mas uma atividade do exercício da liberdade. Como aponta Joel Black (1998, p. 47-48):

⁹ “Playing Freud’s game” (Black, 1998, p. 46).

¹⁰ “What Foucault sought was an alternative to sexuality — to the hermeneutics of sexual truth, the intellectual and erotic strictures imposed by the repressive hypothesis — whereby it might become possible to transform or to improvise oneself by inventing or imagining identity apart from sexuality.”

[...] Foucault estava claramente fascinado pelos modos dos comportamentos sexuais pré-modernos, antes da sexualidade passar a estar associada inextricavelmente ao problema do conhecimento e à vontade de saber. Ele foi atraído por uma sociedade em que o comportamento sexual parecia ser essencialmente precognitivo em sua natureza, uma sociedade na qual ele percebeu uma estreita relação entre ética e erotismo — tão próxima que o próprio conceito de *aphrodisia* poderia ser compreendido como ‘substância ética’.¹¹

Apesar desse fascínio, a abordagem de Foucault em relação à Antiguidade não deixa de apresentar problemas. Notamos seu esforço em dissociar uma certa moralidade percebida em sua leitura da Antiguidade ao alertar para o erro de compreensão em que se pode incorrer no estreitamento do significado dessa moralidade como dimensão única à interdição da sexualidade, mesmo, em sua opinião, estando o cuidado de si associado à abstinência sexual, à austeridade e, também, sendo de grande preocupação ética para os gregos. Segundo Foucault (2023b, p. 30), “é preciso entender esses temas da austeridade sexual não como uma tradução ou um comentário de proibição profundas e essenciais, mas como elaboração e estilização de uma atividade no exercício de seu poder na prática de sua liberdade”. Tal afirmação, contudo, revela como Foucault deixa de lado perguntas importantes. Para quais indivíduos, por exemplo, eram endereçadas essa prática de “elaboração e estilização de uma atividade no exercício de seu poder na prática de sua liberdade”? Seriam as mulheres endereçadas da mesma forma? Quem era, de fato, livre nessa perspectiva foucaultiana de sociedade greco-romana? Notamos, assim que, mesmo voltando seu olhar para o passado na busca de uma sexualidade sem segredos, as relações heterogêneas do poder ainda parecem estar presentes nos discursos e no corpo dos sujeitos.

Complementando a crítica sobre questões importantes que foram negligenciadas por Foucault, Black menciona novamente o estudo de Mark Poster (*Foucault and the Problem of Self-Constitution*, 1993) sobre a obra do filósofo. Poster classifica a perspectiva de Foucault sobre as relações homem-menino, uma das formas de sexualidade da Antiguidade greco-romana analisadas pelo filósofo, como reducionista. O motivo dessa visão reducionista estaria na preocupação com as posições físicas (penetrador e penetrado) e no fato de que Foucault deixa de lado as emoções dos participantes envolvidos na relação sexual.¹² De

¹¹ “[...]Foucault was clearly fascinated by premodern modes of sexual behavior before sexuality came to be inextricably associated with the problem of knowledge and with the will to know. He was drawn to a society in which sexual behavior appeared to be essentially precognitive in nature, a society in which he perceived a close relation between ethics and erotics — so close that the concept of *aphrodisia* itself could only be properly understood as a ‘substance éthique.’”

¹² As questões relativas à penetração e à emoção, aqui figurada pela ideia de desejo, serão desenvolvidas no corpo da análise no capítulo 4.

acordo com Black (1998, p. 48-49), na visão de Poster, o filósofo francês desconsidera que nas dinâmicas sexuais da Antiguidade as posições das relações sejam mutáveis, embora, a possibilidade de inversão de papéis sempre tenha existido. Como afirma Poster, ainda que usualmente o adulto assumisse a posição ativa, seja em termos físicos, seja em termos emocionais, sempre houve a possibilidade de que o adulto passasse à posição passiva tanto no que diz respeito à agência sexual quanto no aspecto sentimental, e o menino, à posição ativa.¹³ Segundo Black (1998, p. 48-49), a crítica de Poster a Foucault ganha força justamente ao apontar não a dimensão física, mas a ausência, na análise foucaultiana, de uma reflexão sobre os aspectos emocionais e afetivos das relações sexuais, em especial o desejo. A nosso ver, essa reticência de Foucault quanto ao papel da emoção pode representar sua ressalva quanto aos princípios da psicanálise, sobretudo quanto à interpretação freudiana das relações, no entendimento da sexualidade. Tal reticência, contudo, parece levar o filósofo a construir uma Antiguidade clássica que não discursa sobre as afetividades das relações homoeróticas. Ao construir uma sexualidade de-sexualizada com as práticas voltadas para a autorregulação de si, o filósofo constrói uma história limitada quanto ao sexo, ao afeto e, também, quanto à construção discursiva do que seria uma sexualidade greco-romana.

Por fim, Black ainda trata de uma questão que nos parece importante. O estudioso aponta como Foucault parece ter separado a concepção de sexo da de sexualidade. Parte desse movimento está embasado numa percepção, em geral, entendida como um ganho na análise foucaultiana. Ao final do primeiro volume de *História da sexualidade*, Foucault (2023a, p. 166-167) afirma que o sexo não é uma unidade essencialista, inerente à biologia humana, mas um constructo, um “elemento imaginário” (Foucault, 2023a, p. 170). Segundo o filósofo:

A noção de ‘sexo’ permitiu agrupar, de acordo com uma unidade artificial, elementos anatômicos, funções biológicas, sensações e prazeres e permitiu fazer funcionar essa unidade fictícia como princípio causal, sentido onipresente, segredo a descobrir em toda parte. (Foucault, 2023a, p. 168)

Essa noção de sexo estaria, então, oposta à de sexualidade, como algo que só passa a existir a partir de tal noção:

Portanto, não referir uma história da sexualidade à instância do sexo; mostrar, porém, como ‘o sexo’ se encontra na dependência histórica da sexualidade. Não situar o sexo do lado do real e a sexualidade do lado das

¹³ Leite (2019) desenvolve argumento próximo ao discutir o “jogo erótico-poético” estruturado pela dinâmica de “procura–recusa” entre o homem apaixonado e o escravo que constitui seu objeto de desejo (p. 56-58).

ideias confusas e ilusões; a sexualidade é uma figura histórica muito real, e foi ela que suscitou, como elemento especulativo necessário ao seu funcionamento, a noção do sexo. (Foucault, 2023a, p. 171).

A sexualidade, instaurada nos “corpos e prazeres” (Foucault, 2023a, p. 171), representaria uma estrutura discursiva da experiência corporal, enquanto o sexo — unidade ficcional em que estariam “aprisionados” todos os segredos — constituiria o imaginário. É a possibilidade de se desvincular sexo de sexualidade que Black atribui a principal falha do projeto de Foucault:

O projeto original foi um fracasso, não porque os interesses de Foucault tenham mudado, mas porque o seu projeto se baseava na crença errada de que ele podia retirar o sexo da sexualidade, de que ele podia tratar a sexualidade como um fenômeno discursivo separado de uma ética do eu, por um lado, e de uma erótica da imaginação, por outro. Não se pode simplesmente transpor um discurso especificamente moderno da sexualidade para o passado, nem sequer comparar atitudes sexuais antigas e modernas. (Black, 1998, p. 59)¹⁴

Aqui divergimos de Black em alguns pontos. Primeiro em relação à ideia de que “não se pode simplesmente transpor um discurso especificamente moderno da sexualidade para o passado”. Isso porque ainda que a leitura de Foucault incorra em erros relacionados a esse aspecto, acreditamos que uma proposta como a nossa (que, em alguma medida, também transpõe um discurso moderno sobre sexualidade para o passado) não busca simplesmente projetar categorias contemporâneas sobre a Antiguidade ou estabelecer paralelos forçados entre contextos históricos distintos. Trata-se, antes, de reconhecer que formas de regulação dos corpos, dos desejos e das condutas já operavam naquele contexto, ainda que não organizadas sob um dispositivo nos moldes modernos. A nosso ver, negar a existência de tais relações de poder, nos moldes do que propõe Foucault, é não apenas desconsiderar a heterogeneidade das formações discursivas, como também esvaziar a própria concepção foucaultiana de poder — que não é unitária ou apenas repressiva, mas criativa, produtiva e imanente às práticas sociais que analisa. Ignorar que a Antiguidade também produzia distinções, hierarquias e exclusões em torno do prazer e da conduta sexual é pressupor uma sociedade homogênea, regida por uma ética única, onde todos seriam igualmente acolhidos.

¹⁴ “The original project was a failure not because Foucault's interests changed but because his project was based on the mistaken belief that he could take the sex out of sexuality, that he could treat sexuality as a separate discursive phenomenon apart from an ethics of the self, on the one hand, and an erotics of the imagination, on the other. One could not simply transpose a specifically modern discourse of sexuality into the past, or even compare ancient and modern sexual attitudes.”

Assim, uma leitura que lança mão de uma analítica do poder permite evidenciar os sujeitos historicamente posicionados nas margens, como o *cinaedus*, bem como os mecanismos de subjetivação que, mesmo fora de um regime de verdade moderno, operaram na definição de normas, na interdição de experiências e na produção de identidades.

Além disso, é preciso lembrar que Foucault não retira o sexo da sexualidade, tal qual afirma Black. A nosso ver, é precisamente o contrário: o filósofo desloca o sexo de uma suposta essência natural e o articula como dimensão simbólica no interior de uma sexualidade historicamente produzida, atravessada por relações de poder-saber. O sexo, portanto, deixa de ser interpretado como uma verdade biológica e passa a ser compreendido como um ponto de inscrição de discursos e práticas que configuram o corpo — não como dado bruto da natureza, mas como superfície politicamente moldada. Nesse sentido, a crítica de Black parece incidir numa leitura que desconsidera justamente esse gesto arqueológico foucaultiano: o de mostrar que o corpo e o desejo não são apenas vividos, mas historicamente organizados por regimes que dizem o que pode, ou não, ser vivido.

Em linhas gerais, na opinião de Black, a mencionada descontinuidade da *História da Sexualidade* de Michel Foucault pode ser entendida, de certo modo, como uma recusa deliberada da busca moderna por verdades profundas, fantasias ocultas e significados psicanalíticos do desejo. No entanto, para Black, essa fuga resulta em uma limitação: ao se afastar das noções modernas de fantasia (o desejo e suas dimensões), isso se torna uma limitação para entendermos os demais aspectos das relações homoeróticas na Antiguidade. Como destaca o autor, “nenhuma história é possível de ser pensada ou escrita sem referências a imagens fictícias e cenas reconstruídas” (Black 1998, p. 60).¹⁵ Ou seja, a crítica não é apenas sobre o que Foucault deixa de dizer, mas sobre o modo como sua proposta metodológica silencia determinadas expressões simbólicas do desejo — justamente aquelas que, para Black, seriam decisivas para acessar as relações homoeróticas na Antiguidade clássica.

Esse ponto de tensão será retomado por outros classicistas, como Amy Richlin, que ampliam a crítica ao projeto foucaultiano ao interrogar não apenas o apagamento da fantasia, mas, também, os silêncios em torno da diferença de gênero, da pluralidade de corpos e da exclusão de vozes dissidentes. É a essa crítica que nos voltamos agora, na próxima seção.

¹⁵ “As Foucault himself discovered, no history is writable or thinkable without references to phantasmic images and (re)constructed scenes. “

2.3 A HISTÓRIA DE UM SUJEITO SÓ

Outro estudo que lida com a recepção dos estudos de Foucault sobre a sexualidade na seara dos Estudos Clássicos é *The garden of Priapus: sexuality and aggression in Roman humor*, de Amy Richlin, especificamente em sua segunda edição publicada em 1992. Entre os anos de 1981 e 1982, a estudiosa dedicou-se ao humor sexual romano e publicou uma primeira versão desse estudo em 1983. Mais tarde, as implicações de tal projeto e seu escopo tomaram outras proporções de tal modo que sua análise passou a incorporar fenômenos culturais que excediam apenas o humor. É assim que em 1992 Richlin publica uma versão revisada de seu livro que discute não apenas o humor, em sua relação com a agressão no campo da sexualidade, mas também a “construção do gênero nas sociedades romanas e em outras sociedades, a função da ideologia na manutenção de barreiras e hierarquias de classe, a inter-relação entre agressão e sexualidade” (Richlin, 1992, p. xiii)¹⁶. Tal mudança é fruto de um crescimento das discussões sobre sexualidade, na esteira do trabalho de Foucault, que permearam diversos campos do saber. A referida revisão do estudo publicada em 1992 incorpora, então, diversos pontos de discussões, como a crítica feminista e demais teóricos, ao abordar a relação entre literatura e história, as implicações políticas da teoria foucaultiana, do Novo historicismo e do pós-modernismo, em geral, e ainda a história da sexualidade e a história e natureza da pornografia.

A estudiosa chama a atenção para o fato de que, com a publicação dos volumes dois e três da *História da Sexualidade*, que se ocupavam da Antiguidade greco-romana, houve um aumento do interesse de estudiosos fora do campo dos Estudos Clássicos em relação a tal período histórico, em particular pelo desenho de uma sexualidade outra, diferente daquela apresentada no primeiro volume de seu projeto. Richlin (1992, p. xiv), entretanto, vê nisso um problema, já que acredita que essa imagem criada é equivocada, construída com base em informações incompletas e oriundas de silêncios estratégicos em relação à sociedade da Roma e da Grécia antigas.

Ao revisar pontos, a seu ver, soltos nesta *História* de Foucault, Amy Richlin aponta questões interessantes, como, por exemplo, o fato de que, ao olhar para a Antiguidade, Foucault remonta a uma história da sexualidade homogeneizante. Segundo a estudiosa, Foucault constrói uma história de um sujeito desejante masculino, sem levar em conta a

¹⁶ “the construction of gender in Roman and other societies; the function of ideology in maintaining class barriers and hierarchies; the interrelation between aggression and sexuality.”

experiência de mulheres e de homens adultos passivos (uma categoria nas sociedades greco-romanas) (Richlin, 1992, p. xiv). Ao inscrever e construir esse homem de desejo, Foucault ignora outras formas de sujeição ao não se perguntar — ou ao manter silêncio — sobre a subjetividade das mulheres e de outras formações discursivas sobre desejo. Assim, na medida que se entende como uma história da sexualidade, entendemos também que essa é uma história da sexualidade masculina e segmentada.¹⁷

Assim como Black (1998) apontou mais tarde (e cujo trabalho já discutimos), Amy Richlin também questiona o ponto de partida adotado por Foucault em sua *História*. Ao afirmar que a sexualidade, tal como o filósofo a entende (ou seja, não como mero comportamento sexual, mas como um campo de saberes, de discursos e de práticas historicamente organizadas enquanto dispositivo, inseridas em regimes de verdade que produzem modos de subjetivação), não existia antes do século XIX, Foucault acaba por situar os períodos anteriores como uma espécie de “pré-história”, mesmo que o título da obra sugira uma narrativa contínua. Richlin aprofunda essa crítica ao demonstrar como essa construção ascética do passado apaga a multiplicidade e a complexidade das experiências sexuais que compõem o corpo e o desejo já na Antiguidade. Na opinião de Richlin (1992, p. xv):

É como se, digamos, a religião, o direito, e a medicina fossem o que se poderia chamar construções sociais de primeira ordem, enquanto a sexualidade era uma construção social de segunda ordem, culturalmente específica e historicamente delimitada. Mas o problema aqui vai para além de um título enganador: toda a afirmação de Foucault, que assustou e atraiu tantos acadêmicos [...], assenta-se em argumentos de um silêncio que o próprio Foucault criou por meio de uma leitura seletiva.¹⁸

Como exemplo dessa seleção, a estudiosa ressalta o fato de que o *corpus* analisado era direcionado para saúde do corpo, do espírito e da moral. Toda uma gama de textos que tratam

¹⁷ Embora Foucault reconheça e discuta práticas homoeróticas na Antiguidade — em especial as relações entre homens e rapazes —, ele mesmo destaca que toda a reflexão moral greco-romana sobre os prazeres é uma moral viril, “pensada, escrita, ensinada por homens e endereçada a homens, evidentemente livres” (Foucault, 2023b, p. 29). Trata-se de um código que regula a conduta masculina, no qual as mulheres surgem apenas como objetos de vigilância e os parceiros masculinos mais jovens aparecem como figuras admissíveis dentro da economia do poder do homem livre. Assim, quando Richlin aponta o caráter masculino e segmentado da narrativa foucaultiana, sua crítica não recai sobre a ausência de relações homoeróticas, mas sobre os limites do recorte adotado por Foucault: um regime discursivo em que apenas certos homens — e certos desejos — se tornam analisáveis.

¹⁸ “It is as if, say, religion, law, and medicine were what might be called first-order social constructs, while sexuality was a second-order social construct, culturally specific and historically delimited. But the problem here goes beyond that of a misleading title; Foucault’s whole claim, which has startled and attracted so many scholar [...], rests on arguments from a silence that Foucault has himself created by means of selective reading.”

mais diretamente da sexualidade (mas que, muitas vezes, constituem gêneros textuais menos privilegiados, como é o caso da *Priapeia Latina*) foi excluída. Nessa mesma via, questiona-se também o endereçamento desses textos: tais recomendações circulavam e eram endereçadas a qual público? Segundo Richlin (1992, p. xv), à elite. Assim, a crítica de Richlin vai além da escolha de um *corpus*: ela recai sobre o que identifica como uma leitura seletiva e estratégica, responsável por instituir silêncios fundamentais à hipótese foucaultiana. Sua intervenção, portanto, não apenas amplia o questionamento de Black, mas também introduz uma dimensão material e cultural que tensiona a imagem de uma Antiguidade regida exclusivamente por uma ética do cuidado de si.

Ao encontro das questões levantadas por Richlin, os estudiosos Larmour, Miller e Platter (1998), na introdução do volume *Rethinking Sexuality*, conseguem apresentar de forma explicativa e sistematizada a questão dos arquivos levantados por Foucault em *O uso dos prazeres* e em *O cuidado de si*. Em escalas variadas, na opinião desses estudiosos, existem apontamentos sobre a preferência na escolha dos arquivos por parte de Foucault como uma tentativa de encontrar ideias que justificariam sua tese. Dessa maneira, seria preciso voltar nosso olhar para todos os outros arquivos que foram ignorados no silêncio do filósofo, já que “não existe um só, mas muitos silêncios e são parte integrante das estratégias que apoiam e atravessam os discursos.” (Foucault, 2023, p. 31). Como apontam os classicistas Larmour, Miller e Platter (1998, p. 25-26):

Uma abordagem mais crítica foi adotada por acadêmicos que encontraram lacunas metodológicas e interpretativas de caráter e significância variados na obra de Foucault. A principal preocupação é que Foucault lê e apresenta uma seleção de evidências antigas de uma forma que garanta que ele ‘encontre’ o que está procurando. A questão não é meramente se todas as leituras são necessariamente atos de interpretação, mas antes é até que ponto a *História* de Foucault é falha pela exclusão de evidências — ou nuances das evidências — que é crítica para o quadro geral da sexualidade grega e romana antigas.¹⁹

Como exemplo de leitura que detecta essa questão no trabalho de Foucault, Larmour, Miller e Platter mencionam o estudo de Simon Goldhill, *Foucault's Virginity*, de 1995. Segundos os estudiosos, em seu livro, Goldhill:

¹⁹ “A more critical approach has been taken by scholars who found methodological and interpretive gaps of varying character and significance in Foucault's work. The primary concern is that Foucault reads and presents a selection of ancient evidence in a way that ensures that he ‘finds’ what he is looking for. The issue is not merely whether all readings are necessarily acts of interpretation; rather, it is the extent to which Foucault's *History* is flawed by the exclusion of evidence — or nuances of evidence — which is critical to the overall picture of ancient Greek and Roman sexuality.”

[...] fez a acusação de que Foucault é culpado pelo achatamento injustificado do campo discursivo antigo que privilegia textos homiléticos e didáticos e marginaliza aqueles discursos que ou ironizam o normativo de uma perspectiva satírica ou novelística ou o relativizam na forma de narração em primeira pessoa. [...] Goldhill observa que, mesmo quando Foucault cita evidências do próprio arquivo privilegiado por Goldhill — os romances da Segunda Sofística —, ele os trata como conjuntos de atos enunciativos autônomos dos quais declarações individuais podem ser destacadas para dar suporte a uma visão normativa do desejo masculino sem a devida atenção ao contexto frequentemente superdeterminado em que são encontradas. Como resultado, Foucault foca consistentemente na mensagem moralizante do texto em vez de focar nas maneiras como essa mensagem é problematizada, se não diretamente desconstruída, por esses romances de amor e aventura. (Larmour, Miller e Platter, 1998, p. 25)²⁰

Como sabemos, dentro da estrutura de poder-saber, o silêncio colabora para o apagamento de outras formações discursivas, mas, em contrapartida, fornece, dentro da dinâmica, formas de subverter e dar voz aos esquecidos dessa *História*. Diante, então, das perguntas que estavam fora do escopo e interesse foucaultiano, abriu-se caminho para que pesquisadores da Antiguidade passassem a investigar a pluralidade de sexualidades existentes na Antiguidade greco-romana (mas apagada por Foucault). David Halperin, John J. Winkler e Froma Zeitlin (1990) são exemplos de estudiosos que se debruçaram na investigação sobre as formas de sexo no mundo antigo após a mudança de paradigma estabelecida por Foucault. Ainda que organizem investigações díspares do horizonte foucaultiano, elas são influenciadas por ele. Um exemplo disso é a abordagem das questões relativas à sexualidade a partir de uma visão muito mais construcionista do que essencialista e que, além disso, considera também as relações de poder e sua mutabilidade. Por levar em conta as especificidades das microrrelações, Christine Downing é citada por Larmour, Miller e Platter (1998, p. 24-25) como uma estudiosa que estabelece a impossibilidade de uma história da sexualidade que considere apenas relações homoeróticas masculinas. Isso porque Downing, em *Myths and Mysteries of Same-sex Love* (1991), considera não ser apropriado e satisfatório haver apenas uma transposição do paradigma masculino para as relações lésbicas, por exemplo. Vemos,

²⁰ “[...] has charged that Foucault is guilty of an unwarranted flattening of the ancient discursive field that both privileges homiletic and didactic texts and marginalizes those discourses that either ironize the normative from a satiric or novelistic perspective or relativize it in the form of first-person narration. [...] Goldhill notes that even when Foucault does cite evidence from Goldhill's own privileged archive — the novels of the second sophistic — he treats them as sets of freestanding, enunciative acts from which individual statements can be detached to support a normative vision of masculine desire without due attention to the often overdetermined context in which they are found. As a result, Foucault consistently focuses on the moralizing message of the text rather than on the ways that message is problematized, if not directly deconstructed, by these novels of love and adventure.”

mais uma vez, como existe uma ausência de outras vozes nos escritos de Foucault, o que acaba estabelecendo uma análise homogeneizante dos processos de subjetivação na Antiguidade clássica.

Para além da representação de sujeitos heterogêneos na construção do projeto do filósofo e da carência de evidências discursivas, Richlin aponta, ainda, um terceiro pilar da falha foucaultiana: a ausência de um conhecimento geral sobre Grécia e Roma e o apagamento da singularidade da cultura romana. Usando como exemplo o terceiro volume do projeto para ilustrar sua tese, a pesquisadora argumenta que ali Foucault faz uma miscelânea de períodos históricos, colapsando as ideias de caráter helenístico com o mundo romano, da República com o Império, igualando todos os imperadores, como se fossem um só e ignorando mais de cem anos de guerra civil e as radicais mudanças sociais dela consequentes (Richlin, 1992, p. xv). Para Richlin, este é um exemplo de como o projeto foucaultiano une suas principais inconsistências ao discutir tal período histórico:

De fato, a maioria das fontes neste volume são gregas e não romanas. É estranho que o defensor das peculiaridades locais da história prossiga dessa maneira, mas isso é um fato. Ironicamente, ele só foi capaz de defender a diferença entre a antiguidade e o presente, deixando de fora as principais diferenças entre a Grécia e Roma, entre o Império e a República. A discussão sobre o casamento é enquadrada [...] como se a Roma do Alto Império pudesse ser comparada diretamente com a sociedade ateniense do século V a.C. de forma produtiva, sem considerar a sociedade romana anterior. É como se Plutarco (um grego da Beócia) e Plínio (um rico romano da Gália Cisalpina) compartilhassem a mesma cultura. O mundo retratado aqui é irreconhecível para um leitor de Tácito, Marcial ou Catulo, e não é romano.²¹ (Richlin, 1992, p. xvi)

Ao encontro dos pontos levantados, Richlin acrescenta a dimensão da sexualidade que a *História* aborda, argumentando que “[...]Foucault estava lidando apenas com uma pequena parte do significado comum da palavra, um significado que ele mesmo não teria aceitado, mas um que ele ocasionalmente parece usar” (Richlin, 1992, p. xvi)²². Dessa forma, “o tipo de sexualidade da Antiguidade deixada de fora por Foucault [...] está relacionada com o que

²¹ “Indeed, most of the sources in this volume are Greek, not Roman. It is strange that the champion of local peculiarities of history should carry on like this, but it is a fact. Ironically, he was only able to make his argument for the difference between antiquity and the present by leaving out major differences between Greece and Rome, between Empire and Republic. The discussion of marriage is framed [...] as if Rome of the high Empire could profitably be compared directly with fifth-century B.C. Athenian society, without consideration of earlier Roman society; and as if Plutarch (a Greek from Boiotia) and Pliny (a wealthy Roman from Cisalpine Gaul) shared the same culture. The world depicted here is unrecognizable to a reader of Tacitus or Martial or Catullus, and it is not Roman.”

²² “[...]Foucault was dealing with only a small part of the word's common meaning, a meaning he would not himself have accepted but one that he occasionally seems to use.”

poderíamos chamar de ‘obsceno’: práticas genitais e copulatórias, e a linguagem a elas associada, percebidas pelos seus sujeitos como algo vergonhoso” (Richlin, 1992, p. xvi)²³. Por construir uma *História da Sexualidade* quase ascética sobre o desejo e o sexo, ignorando, por exemplo, o rico material que trata desse tipo de obscenidade, Foucault faz parecer que o mundo antigo não tinha interesse sobre esses temas. Como aponta Richlin — e como procuramos discutir em nosso estudo —, a sociedade greco-romana tinha ostensivo interesse e vasto vocabulário sobre o imaginário sexual.

Como forma de dialogar com as falhas foucaultianas, Richlin, em *The Garden of Priapus* (1992), reúne uma gama de materiais datados entre o final da República e o início do Império romano. Seu material percorre textos literários em grego e latim, tanto em poesia quanto em prosa, passando por textos forenses, sátiras, textos não literários, como o grafite e cartas privadas, e tantos outros. Diferente dos textos endereçados ao cuidado e à regulação do corpo e da alma usados por Foucault, os textos avaliados em *The Garden of Priapus* mostram um agudo interesse sobre o corpo físico, sobretudo no que diz respeito à genitália masculina (tida como símbolo de orgulho belicoso) e à genitália feminina (tida como fonte de desgosto masculino).

A partir desse material, Richlin identifica a construção de uma sexualidade que não opera sob o signo da moderação ética, mas como prática agressiva de poder. Trata-se de um modelo em que a virilidade está diretamente associada ao controle, ao domínio simbólico e à exclusão do outro, especialmente daquele que ocupa a posição passiva. Essa representação, que emerge com força nos poemas priapeus, exemplifica, para a autora, os limites da abordagem foucaultiana: ao eleger como objeto apenas os textos normativos e filosóficos, Foucault teria deixado de lado uma dimensão central da cultura romana, estruturada por práticas discursivas que articulam prazer e violência. Assim, a crítica de Richlin não apenas amplia as objeções de Joel Black, mas, também, propõe uma leitura que recoloca o desejo, a fantasia e a linguagem obscena como elementos cruciais na construção de identidades romanas antigas (Richlin, 1992, p. xvi).

Diante disso, é necessário marcar uma inflexão. Embora a crítica de Richlin evidencie aspectos importantes sobre os limites da abordagem foucaultiana, especialmente no que diz respeito à exclusão do desejo feminino e de homens adultos passivos, sua leitura parte de pressupostos teóricos que se distanciam substancialmente da abordagem foucaultiana. Em *The*

²³ “The kind of sexuality left out of antiquity by Foucault [...] is connected with what we might call the ‘obscene’: genital and copulative practice and language perceived by their subjects as shaming.” Quanto à linguagem sexual no vocabulário latino, cf. Adams, 1990.

Garden of Priapus, Richlin (1992, p. xx) declara que sua perspectiva é, ao mesmo tempo, essencialista e materialista: entende que certos elementos da cultura romana reaparecem em outras culturas de maneira recorrente e que tais elementos não estão apenas nos textos, mas afetaram diretamente a vida de romanos reais. Trata-se de uma epistemologia que pressupõe estruturas relativamente estáveis de opressão — como gênero, masculinidade ou império —, cuja repetição seria comparável à dos elementos químicos no mundo físico. Essa concepção colide com a proposta foucaultiana de poder como uma dinâmica histórica, criativa e relacional, que não reprime de forma contínua, mas que produz saberes, práticas e subjetividades específicas a cada contexto. Assim, ao criticar a ausência de certos corpos e vozes na *História da Sexualidade*, é preciso considerar que os silêncios de Foucault não indicam negligência analítica, mas resultam de uma estratégia metodológica voltada à compreensão da sexualidade enquanto dispositivo historicamente situado, centrada em determinadas práticas de vida e regimes de conduta da Antiguidade. Desconsiderar essa diferença teórica é esvaziar a potência crítica do gesto foucaultiano e reduzir o poder a um esquema fixo de dominação, negligenciando sua capacidade histórica de mutação e produção de subjetividades.

A crítica de Amy Richlin contribui de forma significativa ao evidenciar os limites do recorte foucaultiano, sobretudo ao destacar o apagamento de práticas corporais, fantasias sexuais e vozes dissidentes. Ainda assim, ao sustentar uma concepção de poder baseada na permanência de estruturas opressivas, como o patriarcado, com a crítica feminista, sua leitura acaba por reduzir a historicidade das relações de saber e das formas de subjetivação. Sem negar a força das exclusões que atravessam a *História da Sexualidade*, é preciso atentar para os gestos metodológicos que fundam esse projeto teórico e que permitem, inclusive, o surgimento de críticas como a de Richlin. Os estudos foucaultianos, nesse sentido, não oferecem respostas definitivas, mas instrumentos para tensionar os modos de constituição da verdade, do corpo e do desejo. É a partir dessa tensão — entre silenciamento e produção, entre exclusão e potência — que passamos, na próxima seção, à análise de outros arquivos, nos quais as dinâmicas de poder, de prazer e de subjetivação podem ser vistas sob novas formas.

3 NOS INTERSTÍCIOS DO FALO: PRIAPO E A RECONFIGURAÇÃO DO *VIR* ROMANO

Como vimos, ao concentrar-se nas práticas do que denomina “cuidado de si”, Foucault acaba por negligenciar um aspecto evidente do discurso e da prática da sexualidade na Antiguidade: o obsceno. Para problematizar essa omissão, este capítulo examina a *Priapeia latina*, uma coletânea de poemas cuja relevância analítica se justifica por dois fatores principais. Em primeiro lugar, porque tal coletânea constitui um tipo de texto ignorado pelo filósofo, seja por seu gênero literário (o poema epigramático, a poesia priápica) seja por seu público geral mais explícito, provavelmente diferente (ou, ao menos, não contemplado em sua totalidade) daquele para o qual se voltavam os textos analisados por Foucault. Segundo, trata-se de poemas que explicitam sujeitos e agências sexuais marginalizados ou silenciados na narrativa foucaultiana. Além disso, ao conjugar obscenidade e comicidade, a *Priapeia Latina* inscreve a sexualidade antiga do mundo romano ali representando em um regime discursivo que evidencia seus deslocamentos enquanto prática e representação. Seu conteúdo, estruturado em torno de Priapo, revela não apenas um imaginário erótico específico, mas também formas de normatização e transgressão que desafiam leituras restritivas da sexualidade romana.

Para compreendermos os efeitos de sentido da *Priapeia Latina*, é basilar a chegada do personagem em torno do qual ela se organiza: Priapo. Ainda mais, para conhecermos Priapo, precisamos afirmar de saída: Priapo é deus-falo. Não apenas um falo imóvel, contido, ele é hiperbólico, descomedido, ele invade, fala por si e pelo outro. Sua obscenidade não é exterior ao religioso, mas atravessa-o e funde riso, fertilidade e violência na paisagem da *Priapeia Latina*. Assim, Priapo não é uma figura estática, mas um significante que, dependendo do espaço e do contexto, pode aparecer hermafrodita e efeminado, ou supermasculino e guardião itifálico dos jardins; ora venerado como potência fecundante, ora ridicularizado como caricatura torpe. Dessa forma, acreditamos que por meio da leitura desses poemas podemos vislumbrar formas outras de sexualidades na Antiguidade, nesse caso, em especial, na Roma antiga entre o século I AEC e I EC.

A seguir, discutimos as facetas da *Priapeia Latina*, tratando de sua composição e do tema principal evocado nos poemas, o deus Priapo.

3.1 A *PRIAPEIA LATINA*: O TEMPLO VERBAL DO OBSCENO

A *Priapeia* pode ser compreendida, de forma inicial, como um conjunto de poemas curtos dedicados a Priapo, o deus da abundância e da fecundidade. Esses poemas abordam, em sua maioria, o aspecto fálico de Priapo, ou, mais especificamente, seu caráter itifálico. Isso porque nos poemas o deus é simbolizado e concebido, em sua grande parte, com um falo desproporcional em estado imutável de ereção.

Um dos efeitos desse falicismo aparece de forma recorrente: um humor jocoso e obsceno ou jocosamente obsceno, como afirma Oliva Neto (2006, p. 11). Se, por um lado, o falicismo nos textos de Priapo resulta em uma obscenidade jocosa, por outro, ele também carrega um profundo caráter religioso. Nessa dimensão, o falo deixa de ser meramente um símbolo de vulgaridade ou agente de imoralidade, passando a representar a fecundidade em todas as suas formas — humana, vegetal e animal.

A *Priapeia Latina* nos fornece uma coletânea de 86 poemas anônimos, escrita e inscrita, entre os séculos I AEC e I EC. Nesses poemas explora-se tanto o nune obsceno do falo quanto o religioso, o ridículo e o torpe. Como podemos notar, Priapo é apresentado, ou melhor, discursivizado de forma múltipla, complementar e contraditória, sem que essas esferas se excluam totalmente. Com isso, esses relevos em sua composição são pontos importantes para compreendermos os efeitos de sentido relacionados à representação do deus na sociedade romana daquela época. Além disso, compreender em quais tradições, literárias, religiosas e morais, o discurso da *Priapeia Latina* repousa nos ajuda a compreender as construções de sentido, seja no falo de Priapo, seja nos corpos tocados por ele.

À vista disso, cabe agora voltarmos nossa atenção à *Priapeia Latina* enquanto *corpus*, observando as características literárias e culturais que sustentam seu funcionamento discursivo. Para tal, baseamo-nos inicialmente na investigação de Cozer, que parte de um esforço importante de definição da obra, que assimila não só suas origens e estruturas formais, como também os modos pelos quais ela se insere nas tradições do mundo romano.²⁴ Com isso, é possível perceber que a *Priapeia* não se reduz ingenuamente a uma coleção obscena ou marginal, mas constitui um conjunto textual altamente codificado dentro de uma lógica específica. Como afirma Cozer (2018, p. 52):

²⁴ A dissertação de André Cozer não se restringe ao aspecto formal da *Priapeia*: nela o autor também analisa o riso festivo, a religiosidade e as múltiplas masculinidades performadas no *corpus*. Esses são pontos que retomaremos nas seções que seguem.

Os deuses podem ser entendidos enquanto potências ou elementos de linguagem, nos quais são significados e transformados. De outro lado, também a sexualidade e a identidade são elementos da linguagem. Os trabalhos mais tradicionais sobre o gênero em Roma pensaram como eram significados, no discurso, os sexos masculino e feminino. A discussão sobre sexualidade passa pelo modo com que se fala sobre ela. Desde Foucault, os historiadores trabalham essa temática segundo uma concepção de que os indivíduos se criam, historicamente, nos discursos e nas falas. Nessa dissertação, nos cabe refletir sobre o tipo de discurso com que estamos tratando: antes de observar como a religião e a sexualidade masculina se significam na *Priapeia*, devemos nos questionar sobre o que é a *Priapeia*, como ela veio a ser, o que ela significa no campo literário romano, por onde circulava, como era lida.

Essa colocação de Cozer nos lembra que a *Priapeia* não pode ser tomada como um amontoado disperso de obscenidades, nem como uma curiosidade marginal da literatura latina. Ela é, antes, um produto cultural atravessado por códigos, expectativas e usos muito precisos — e, por isso mesmo, inseparável das redes de poder que a estruturam. Reconhecer esse enquadramento é fundamental. Assim, antes de interpretar as masculinidades de Priapo ou o jogo entre o cômico, o sagrado e o obsceno, é preciso situar tal conjunto de textos no campo literário e discursivo que o autoriza e lhe dá inteligibilidade. Essa é a chave para compreender que, por trás das imagens grotescas e do riso, há um paradigma que ordena, classifica e regula. É também essa chave que nos permite, agora, avançar para os sentidos que moldaram a leitura da obra e do próprio deus que nela se encena. É justamente nesse ponto que se abre o espaço para pensarmos na tradição literária que sustenta a obra, em especial o gênero epigramático, cuja tradição epigramática marcará profundamente sua forma e circulação.

3.1.1 Epigrama e arquivo

A *Priapeia* se insere na tradição do gênero literário epigramático,²⁵ que remonta à prática grega de inscrições lapidares. Esses poemas, então, “se relacionariam intensamente com a superfície dura de pedras, de paredes e mesmo de estátuas, nas quais os antigos tinham, por hábito, escrever poemas que acompanhariam artigos materiais (Cozer, 2018, p. 70). É assim, no século IV AEC, que as inscrições epigramáticas se tornaram um gênero poético que,

²⁵ Para uma introdução sobre o gênero epigramático e discussões mais centradas na produção de Catulo e Marcial, cf. Cesila, 2017.

por sua vez, carrega essa herança de economia de recursos retóricos, como esclarece Oliva Neto (2006, p. 81):

Epigrama, como o nome informa, na origem diz respeito a inscrições sobre variados objetos para indicar de quem são, quem os fez e, no caso de inscrições votivas, quem os dedicou e a que deus foram dedicados; no caso de inscrições tumulares — os epitáfios — indica-se quem está sepultado sob a inscrição, as virtudes do morto e a dor causada por sua ausência. [...] Tudo isso não passou despercebido dos poetas: logo, de epigráfica tal elocução tornou-se a condição mesma de um novo tipo de poema, porque, buscando antes deleite, passaram eles a imitá-la em suas inscrições fictícias, isto é, em seus *epigrámmata* (ἐπιγράμματα, ‘epigramas’), como já no século III a.C. eram chamadas essas composições: desde então, o termo já não designa só inscrições, mas também e principalmente um gênero de poesia.

e, no início, os epigramas derivavam diretamente das inscrições materiais, logo o gênero se expandiu para além da pedra e do mármore, preservando, contudo, sua brevidade. Tendo surgido na prática popular de inscrição, o gênero floresceu sobretudo no período helenístico (323-31 AEC), mantendo forte presença em contextos funerários e religiosos, como apresentado. Embora posteriormente compilados em livros, esses textos preservam a concisão e o vínculo performativo com a materialidade que os originou, o que condiciona sua retórica: dizer muito em pouco espaço, com precisão e efeito (Cesila, 2017; Cozer, 2018, p. 71). A mudança para o livro marca, também, uma mudança na organização desses discursos, o que nos leva a entender que “uma obra epigramática sempre teve o formato de um compilado” (Cozer, 2018, p. 72).

A passagem do epigrama da inscrição lapidar para o livro não apenas transformou sua organização formal, mas também redefiniu seus espaços de circulação e de uso social. Cozer explicita o caráter cotidiano desse gênero literário, não por se relacionar axialmente com a camada mais popular, mas, também, por tratar de uma poesia de convívio. Segundo o pesquisador, é no período Helenístico que se pluralizam as aristocracias gregas e suas relações com parte do Mediterrâneo. É através das festividades que esse tipo de poesia se difundia, destacando-se os poemas jocosos e sexualizados que vão, em especial, compor a paisagem da poesia romana, como temos em Catulo e Marcial.²⁶ Essa dimensão de convívio permite a Cozer propor uma reflexão mais ampla, que merece nossa atenção. Vejamos:

²⁶ As referências às obras de Catulo e às de Marcial não implicam a análise de seus poemas como *corpus* deste trabalho, mas servem apenas para situar certas convenções temáticas e estilísticas da poesia latina — como o obsceno ritualizado, a agressão humorística e a performance da masculinidade — que dialogam com os poemas da *Priapeia*.

A realidade da poesia de convívio é sobretudo marcada pela criação da literatura voltada para o momento de ócio. A própria noção de ócio, no entanto, evoca automaticamente uma atividade praticada sobretudo pela população mais abastada do contexto helenístico e romano. Mesmo que Marcial não seja parte da elite política do Império no final do século I d.C., ou que Catulo seja, em meados do século I a.C., um romano que não é originário do Lácio, eles ainda fazem parte do que se pode considerar uma elite. Cultivar o ócio, para essa elite, significava não apenas evitar o trabalho, mas dedicar-se também ao pensamento, às artes, ao cuidado de si e, até mesmo, à caça. Nesse sentido, a epigramática de Marcial, por exemplo, apresenta tanto elementos festivos quanto poesias cujo tom, de humorístico, transformam-se em reflexões satíricas sobre a sociedade e sobre a moral de seu tempo. (Cozer, 2018, p. 72-73)

O trecho acima citado — longo, reconhecemos — nos é proveitoso por inúmeros motivos. Em primeiro lugar, ela evidencia que a poesia de convívio, ainda que vinculada ao divertimento e ao ócio festivo, não se descola de uma dimensão moral. Mesmo quando assume a forma de sátira ou de humor jocoso, o epigrama traz consigo ecos de discursos normativos, seja para reiterá-los, seja para ridicularizá-los. É nesse ponto que a *Priapeia Latina* se inscreve: no reflexo da ordem moral romana, porque organiza suas narrativas segundo paradigmas normativos já estabelecidos, especialmente no que concerne à construção do *uir* romano e à dimensão possível de seu desejo. Ao mesmo tempo, refrata essa mesma ordem ao tornar visíveis sujeitos dissidentes que nela aparecem sob o efeito do riso. Assim, o *corpus* não pode ser lido apenas como transgressão, mas como espaço de tensão: lugar em que se reafirma a norma e, simultaneamente, se registram as margens por ela produzidas.

Outro ponto importante é a circulação desse gênero. Ao refletir sobre a tradição epigramática e seus desdobramentos na construção do literário, Cozer (2018, p. 74) lembra que a epigramática, essa arte pedestre, “passa a se referir a uma poesia vinculada ao humor que, talvez por essa característica risível, se depreciava e se colocava como uma arte menos valiosa, mas que era, em compensação, muito consumida no cotidiano”. Contudo, essa aparente desvalorização não deve nos levar a uma leitura simplista: se por um lado a *Priapeia* mobiliza temas mundanos e obscenos que a colocam no campo do risível, por outro também revela um cuidado formal notável, com emprego de métricas e jogos retóricos sofisticados, como atestam poemas em que o próprio Priapo ironicamente reivindica versos bem compostos. A obra se inscreve, portanto, numa ambiguidade constitutiva: simultaneamente vulgar e erudita, depreciada em sua matéria e prestigiada em sua elaboração. Essa tensão nos mostra que a *Priapeia* não é apenas um *corpus* de riso e obscenidade, mas também um espaço

de experimentação literária e cultural, capaz de refletir e refratar valores sociais, morais e estéticos de seu tempo.

Desse modo, a circulação epigramática assegura à *Priapeia* uma posição de contrastes: por um lado, podia ser depreciada em razão de sua matéria risível e cotidiana; por outro, era amplamente consumida como prática cultural e reconhecida em seu valor literário. Essa ambivalência a inscreve em uma tradição viva que atravessa autores como Catulo e Marcial. É nesse contexto que se colocam, então, as questões de autoria e transmissão do *corpus*, fundamentais para compreendermos como esse conjunto nos chegou e se vinculou à literatura latina.

3.1.2 Origem priápica

No que diz respeito à *Priapeia*, é preciso clarificar que essa é um gênero temático em que a presença do nome Priapo como representação da divindade fálica se faz necessária (mesmo que de forma alusiva). Ou, então, como esclarece Oliva Neto (2006, p. 83) ao definir o que é um poema priapeu:

De modo preliminar, priapeu é o poema em que a presença de Priapo é manifesta ou de tal modo presumida que não nomeá-lo não impede reconhecê-lo. Tal presença é sempre estabelecida pela existência, no poema, de uma efígie do deus, explícita ou implícita, com a qual sempre se relaciona uma fala, que assume uma das três possibilidades: ou provém do deus, ou a ele é dirigida, ou a ele se refere.

Os primeiros testemunhos literários relacionados a esse culto aparecem já no século IV AEC com Xenarco, autor de uma comédia intitulada “Priapo”. Infere-se, por meio dos minguados testemunhos, o falicismo como matéria cômica e, assim, Priapo como personagem que capturou a relação referencial ao ponto de seu nome ser, como clarifica Oliva Neto, título de piada:

Entretanto, pode-se concluir que o falicismo, fora de contextos religiosos, implica rebaixamento e risibilidade e pode-se ao menos conjecturar que, tal como Priapo foi o nome que vingou no culto fálico, assim também preponderou na captura que sofreu como personagem de epigramas, que vieram a ser chamados “priapeus”. (Oliva Neto, 2006, p. 82)

A segunda alusão ao gênero data do começo do século III AEC, com o poeta Sótades de Maronéia, o qual, em versos iâmbicos, compôs um poema intitulado “Priapo” que explorava o ridículo e o obsceno. Ainda nesse mesmo século, surge Eufrônio de Quersoneso, cuja produção é apontada por Oliva Neto (2006, p. 83) como o marco inaugural da *Priapeia* enquanto gênero, pois seus poemas priápicos reuniam, de modo exemplar, tanto a matéria fálica quanto a forma métrica.

O metro dos versos remanescentes até hoje é chamado priapeu, designação que, derivada do falicismo já presidido por Priapo, se deve ao fato de o poeta tê-lo utilizado em seus versos fálicos, isto é, em seus versos priápicos. Assim, Eufrônio, ao vincular matéria báquica e itifálica a Priapo e ao expressá-la em um metro identificado depois a partir do nome do deus, perfaz uma condição decisiva para que poemas a respeito de Priapo, isto é, *Priapéia*, mais que generalidade, se configurassem propriamente como gênero: possuir matéria específica — o falicismo — e agora um metro próprio — o priapeu.

Esses primeiros testemunhos gregos situam a *Priapeia* não apenas como exercício poético isolado, mas como gênero reconhecido, transmitido e reelaborado nas tradições helenística e romana. Eufrônio não foi quem inventou o metro priapeu nem foi o primeiro a se apropriar dele, mas foi aquele que melhor consolidou as relações entre o metro priapeu — forma — e matéria itifálica — conteúdo — em torno de Priapo. Essa singularidade, contudo, não perdurou: os poemas dedicados ao deus menor que chegaram até nós pela Antologia Palatina, pertencentes tanto à tradição grega quanto à romana, não se encontram, em sua maioria, compostos no metro priapeu. Como destaca Oliva Neto (2006, p. 84):

A rigor, a partir da adoção de outros metros para a *Priapéia* seria possível distinguir os dois termos: priápico, como dissemos, é o poema dotado de priapidade, isto é, de matéria priápica; priapeu é o poema que, além da priapidade, é também escrito em metro priapeu. No entanto, dada a preponderância temática na caracterização do gênero, cuja consequência provável foi a ulterior subutilização do metro priapeu na composição da *Priapéia*, usam-se sinonimamente esses termos.

Durante nossos estudos, adotamos esses termos como sinônimos, referindo-nos primordialmente, quase em sua totalidade, ao conteúdo temático. Com esse recorte, abrimos caminho para observar como a tradição grega, marcada pelos primeiros testemunhos, foi reelaborada na Roma antiga, onde a *Priapeia* assume novos contornos e maior diversidade.

3.1.3 Da tradição grega à latina

A *Priapeia Grega* pertence à Antologia Palatina, que reúne textos escritos entre os séculos III AEC e VI EC, e possuem autoria e data aproximada conhecida de todos eles, passando por vários subgêneros, como o votivo, erótico, exortativo, pederástico, jocoso entre outros. Já no âmbito da *Priapeia Latina*, atesta-se que o poeta mais antigo na prática do gênero foi Caio Valério Catulo (87 ou 84-57 ou 54 AEC) que, entre forma e conteúdo, adequou o tratamento do falicismo e de qualidade poética: deus menor, o obsceno e proximidade frequente com o populacho. Assim, o traço turpilóquio na construção do conjunto de poemas priapeus da Roma está, principalmente, na exegese de sua formação. Por isso que, muitas vezes, a invectiva é meio de manifestação desse obsceno, do vulgar. Nessa coletânea de poemas romanos, sem autoria definida e datados entre os séculos I AEC e I EC, não se observa o metro priapeu, sendo majoritariamente escrito em outros metros, conforme afirma Oliva Neto (2006, p. 96):

Tudo somado e muito subtraído, conclui-se seja mais provável a *Priapéia Latina* ter sido composta por vários autores entre o fim do I século a.C. e o fim do I século d.C. Cremos que a *Priapéia Latina* seja trabalho coletivo de poetas que submeteram o que podia haver de particular na autoria à objetiva generalidade do gênero que *Priapéia* já era: Πριάπεα, *Priapea*, em grego, em latim, neutro plural, que se deveria primeiro entender, já que não se traduziu assim, ‘coisas de Priapo’, ‘os poemas de Priapo’, ‘priápicas’, com a inerente marca da indeterminação, a despeito da concretude. No processo da *Priapéia*, foi autor (*auctor*) quem se dispunha a fazer crescer, a aumentar (*augeo*, cognato de *auctor*) as priápicas, assumidas não apenas como mera coletânea, ainda que esse deva ter sido meio e pretexto de coligir, mas como vero gênero, como território poético, para cujo ingresso era mister pôr em ação os ingredientes básicos, isto é, os lugares específicos, já então conhecidos. Em outras palavras, o engenho individual (*ingenium*) de tais autores foi subserviente ao gênero. Supomos que a generalidade da *Priapéia* em língua latina, por ação de poeta antologista, tenha subsumido a colaboração particular dos autores compreendidos entre o século I a.C. e I d.C., inclusive Virgílio, e tenha consumado a colaboração em pelo menos duas recolhas métricas, como mencionamos, depois reunidas numa só, que assim nos chegou.

As discussões sobre autoria e datação da *Priapeia* se dividem em duas grandes vertentes (Cozer, 2018, p. 69-70). A primeira sustenta que a obra seria posterior a Marcial, apoiando-se sobretudo em análises que identificam citações e proximidade estilística entre os autores, além de considerar a repressão cultural sob Domiciano como um fator que relegaria o

texto ao campo da “poesia baixa”. A segunda vertente defende uma composição anterior a Marcial, vinculando-a a poetas como Virgílio e Ovídio e situando o conjunto de poemas entre o final do século I AEC e o início do século I EC, período de maior vitalidade do gênero priápico. Oliva Neto (2006), alinhado a essa visão, entende a *Priapeia* como um *corpus* poético híbrido, ao mesmo tempo erudito e ancorado na epigrafia cultural, dispensando a figura de um único autor e explorando a instabilidade do texto como produto também da época de análise. Independentemente da datação exata, o consenso é que a obra se inscreve no gênero epigramático latino, dialogando com Catulo, Marcial e outras práticas satíricas e jocosas. Para nós, a concepção de *corpus* múltiplo, articulado com o contexto material e ritual de Priapo, revela-se mais fecunda para compreender sua inserção nos códigos culturais e literários.

Ao traçar ecos dos discursos de Catulo na *Priapeia Latina*, Cozer (2018) estabelece uma relação hiperbólica das características catulianas. A voz priápica não apenas herda elementos do tom agressivo e festivo de Catulo, mas os reconfigura ao inscrever-se em outro discurso. Se em Catulo a invectiva se ancora num autocontrole formal e num jogo entre doçura e acidez, em Priapo esse equilíbrio é rompido: a rusticidade assumida, a feiura e a materialidade simplória das esculturas de madeira substituem o polimento, e a hipérbole amorosa se converte em hipérbole fálica, ameaçadora e obscena (Cozer, 2011, p.85). A partir dessa leitura, entendemos que o que, no poeta veronense, ainda se constrói no limiar entre o vinho báquico e as festividades, de um lado, e a água enquanto medida e princípio moral, de outro, na *Priapeia* se radicaliza: o riso, o sexo e a ameaça dissolvem as águas, instaurando um espaço em que a função protetora e penetradora do falo é levada ao extremo.

3.1.4 *Priapeia Latina*: *corpus* plural

Ao prosseguir em sua leitura, Cozer (2018) discute a literatura presente na *Priapeia*, seus diálogos com os epigramas antigos e a linguagem que se estabelece nesses discursos, tratados por ele como gênero do discurso a partir da perspectiva bakhtiniana. Segundo Cozer, “a literatura se constrói com base em um primeiro diálogo com os elementos da cultura cotidiana que ela própria ressignifica ao mesmo tempo que traz à tona” (2018, p. 57). Ainda que sua leitura se ancore nas interpretações de Bakhtin, compreendemos, sob a chave foucaultiana, que a *Priapeia Latina*, enquanto arquivo literário, participa de um conjunto de práticas discursivas nas quais se articulam modos de regular, classificar e estilizar condutas.. A nossa análise, igualmente, não busca reconstruir de forma direta como os romanos se

relacionavam com esse conjunto de textos, mas pensar nas possibilidades de relação que nele se inscrevem e que emergem de múltiplas práticas discursivas. Objetiva-se, assim, não apenas questionar o campo das técnicas de autorregulação, mas jogar luz nos sujeitos posicionados em outros polos desse regime, considerando os modos punitivos (ou não) que recaíam sobre eles, bem como as possibilidades de existência de outros tipos de *uir* romano e os lugares nos quais se configuravam.

Em sua análise para discutir a *Priapeia Latina* enquanto *corpus*, Cozer (2018, p. 63) dialoga com grandes nomes da recepção literária e estudos da Antiguidade, como Feeney e Jauss, por exemplo, e compartilha da mesma visão sobre a constituição da *Priapeia Latina*, que seja

[...] esse recolhimento de poesias se vincula com uma tradição de poesias epigramáticas e invectivas que se vinculariam não apenas com elementos religiosos, mas também com momentos de divertimento e de festividade. Os diálogos entre esses poemas da *Priapeia* com a literatura anterior a ela podem nos fazer acessar, ao menos, alguns traços da leitura dessa poesia em Roma. (Cozer, 2018, p. 63)

Ao traçar as relações históricas que circunscrevem a leitura da *Priapeia*, Cozer (2018, p. 67) indica o final da Idade Média como data provável da sua descoberta por Boccaccio. Desde esse momento inaugural, a obra foi submetida a múltiplas leituras e interpretações, atravessando épocas até chegar à recepção contemporânea. Nesse sentido, privilegiamos a tradução e a análise de Oliva Neto (2006), cuja abordagem se consolidou como referência central nos nossos estudos. Partilhamos, ainda, a concepção do estudioso que, ao invés de fixar a *Priapeia* sob a égide de uma autoria única e homogênea, a compreende como um conjunto plural de epigramas, produzido por diferentes vozes e permeado por uma diversidade de temas e funções. É nessa direção que Cozer (2018, p. 68) evoca o trabalho de Oliva Neto, ao observar que:

Com efeito, como já percebemos no comentário de Escalígero, a discussão da autoria e da data passa, normalmente, pela construção de um modo de leitura do livro da *Priapeia*. Dos autores modernos a que tivemos acesso, Oliva Neto (2006) parece ser um dos únicos que retém o argumento da autoria múltipla do livro. Tal concepção se deve ao fato de o autor organiza (*sic*) seu estudo comparando os discursos dos poemas tanto gregos quanto latinos com as funções religiosas de Priapo. Embora ele não exclua a possibilidade de uma organização realizada por um único autor para o livro, ele tampouco acredita que essa escrita esteja descolada de uma realidade religiosa e variada, próxima de tradições epigráficas e culturais ao deus. Desse modo, Oliva Neto defende que a *Priapeia* seria uma obra de várias vozes que se vincularia com as diversas funções religiosas do deus. Dentro do livro, que

muitas vezes é chamado de *corpus*, Oliva Neto reconhece uma multiplicidade de subgêneros poéticos tais como a aretologia, a ameaça, o jocoso etc. Sua análise subentende um intenso diálogo entre a literatura e o contexto cultural do livro.

A leitura de Cozer também ressalta a importância de compreender esses textos a partir de sua materialidade: a vinculação com a tradição epigramática, a associação às estátuas do deus e a circulação em práticas cotidianas e festivas (2018, p. 95). O discurso religioso da *Priapeia*, nesse sentido, não deve ser tomado apenas como alegoria, mas como prática discursiva situada. Assim, para nós, o humor que emerge desses poemas não é apenas efeito da quebra de expectativa ou da memória social partilhada, mas também uma forma de interpelar um regime de verdade²⁷. O jocoso e o exagero, nessa concepção, não estão suspensos da norma: são parte de seu funcionamento, analisando o condenável e o praticável, e configurando um discurso priápico que regula tanto a impenetrabilidade do *uir* romano quanto a vigilância sobre seus desejos e sua imagem pública.

Os movimentos analíticos de Cozer nos interessam por dois motivos. O primeiro deles é que sua leitura, ancorada em Bakhtin, concebe a *Priapeia* como gênero em diálogo com a cultura. Além disso, entendemos que tal enquadramento é compatível com a nossa chave foucaultiana, que apreende o *corpus* como dispositivo discursivo que é parte importante para entendermos a sexualidade na Antiguidade romana através do dispositivo da sexualidade. Ao considerar tanto a tradição literária (epigramas, invectiva) quanto seus atravessamentos culturais, a obra explicita um circuito de circulação em que o signo do falo organiza uma imaginação social ambivalente: apotropaico e benfeitor, mas também ameaçador e disciplinador; risível, mas normativo. Em lugar de simples descrição do “baixo”, trata-se de identificar uma ordem desses discursos: quem pode penetrar e sob que condições; como o riso autoriza o excesso; que papéis sexuais são tipificados e degradados. É nessa economia do detalhe que se compreende a pluralidade de Priapo nos poemas.

Após construirmos a paisagem em que se enraíza a *Priapeia Latina*, abrimos agora o caminho para investigar os sentidos arenosos de Priapo. Embora nossa análise se concentre sobretudo na figura do vigilante fálico, será necessário observar também as continuidades e

²⁷ O papel do humor será retomado ao longo da Seção 3.2 e de suas subseções, bem como na síntese apresentada em 3.3 (“Do falo ao riso”), na qual examinamos sua função na constituição de regimes de verdade na poesia priápica. No Capítulo 4, o tema reaparece de modo transversal nas análises do *corpus*. Para um estudo específico sobre o humor sexual romano, ver Richlin (1992).

rupturas que atravessam essas diferentes manifestações discursivas, de modo a compreender como cada uma delas reconfigura e atualiza sua imagem.

3.2 PRIAPO: O DEUS-FALO

Até aqui percorremos os discursos e o contexto em que o falo se inscreve. Falta, no entanto, trazer à cena a própria figura de Priapo, o deus que encarna de maneira exuberante essas tensões e tradições discutidas. Originário de Lâmpsaco, uma ilha grega, Priapo não foi recebido em Roma como divindade estrangeira, mas incorporado como parte orgânica da cultura local. Como vimos, sua presença multiplicava-se em registros iconográficos variados, como moedas, pinturas e esculturas (Oliva Neto, 2006; Cozer, 2018, p. 96). Em Roma, sobretudo como guardião, tingia-se de vermelho, cor chamativa para afugentar intrusos, humanos ou animais. O guardião é um deus de fronteiras: entre público e privado, religioso e mundano, vida e morte.

O culto, cuja origem remonta ao século IV AEC, espalhou-se pelo mundo grego em vínculo estreito com as intensas trocas comerciais com a Trácia. Esse Priapo, imerso no simbolismo falocêntrico, desabrocha da complexa tessitura das orgias dionisiacas, nas quais a procissão de um falo colossal, a falofória, não apenas refletia, mas concretizava a potência da fertilidade. Ao longo do tempo, essa imagem do falo ereto, inicialmente integrada ao culto de Dioniso, gradualmente se emancipou, adquirindo autonomia simbólica e discursiva, tornando-se independente e centralizada em si mesma.

Na tradição mitológica,²⁸ a genealogia de Priapo varia conforme a narrativa: ora como filho de Dioniso e Afrodite, ora como filho de Zeus e Afrodite. Na primeira vertente da história, Hera teria punido a mãe de Priapo, Afrodite, por sua promiscuidade. Na outra versão, a punição teria vindo pela relação com Zeus e o medo do desequilíbrio que a criança bela como a mãe e poderosa como o pai poderia trazer para o Olimpo. Em ambos os casos, a maldição resulta no seu grande falo, no abandono gerado pela vergonha de seu membro e no seu lugar de deus menor. Por ter sido criado por pastores, seus poemas remontam a um caráter rústico e explicitam a forma humilde do deus — atributos que fomentam o tom humorístico de seus poemas.

Se a genealogia pagã sublinha as marcas da punição, a filiação também funciona como sustentação para compreender os atributos que o deus encarna. O fato de ser filho de Afrodite

²⁸ Cf. Grimal, 2005, p. 395–396.

e Dioniso, por exemplo, associa Priapo tanto à fertilidade quanto aos rituais orgiásticos, consolidando seu vínculo procriador. Ao adentrar o espaço dos jardins, contudo, também se delineia uma linhagem com Adônis, deus ligado aos ciclos da natureza, o que reforça sua conexão com o crescimento e a frutificação. Essa polissemia se reflete em sua presença difusa: sua imagem, portadora de sentidos múltiplos, ocupava tanto os espaços urbanos quanto os rurais, como observa Oliva Neto (2006, p. 18):

É importante notar que Priapo, ainda no período helenístico, mais precisamente entre os séculos III e II a.C., nas representações gregas habitava o espaço público. Tem particular significância o fato de que, em nítido contraste com o caráter supermasculino de representações em que se destaca apenas o falo, o Priapo do espaço público, quando não era herma fálica[...], era muitas vezes intensamente efeminado ou mesmo bissexuado, hermafrodita. Para significar a bissexualidade, os artífices representavam, somado à postura e aos traços femininos, o membro viril, exibido pelo arregaçamento da túnica. Quando não explicitavam a metade masculina pelo membro ou pelo falo, os artífices implicavam-na pelo volume que deixava entrever sob a túnica a enormidade do membro genital de homem; por reunir caracteres femininos e masculinos em um único ser, as imagens hermafroditas exibiam a totalidade cósmica do culto orgiástico dionisíaco de que Priapo teve origem e garantiam, assim, a mesma proteção à fecundidade. A bissexualidade de certas imagens do deus, pensamos, prende-se à deliberada escolha, por parte do artífice e, por certo, da respectiva comunidade, de apresentá-lo hermafrodita, caráter esse existente já em certas crenças, como a órfica, ou em práticas religiosas por ela influenciadas, o que não exclui que outros artífices, em outros lugares e outros tempos, o esculpissem só masculino. A androginia de Priapo não é produto de metamorfose em sua figuração, que de masculina ao longo do tempo veio a ser delicadamente bissexuada; é, sim, a eventual preferência de apresentá-lo hermafrodita, tomando-se como prescrição formal o caráter andrógino que ele possuía em práticas e textos contemporâneos, como os órficos, e em outros textos e práticas provavelmente por eles influenciados, dos quais são apenas reminiscências os testemunhos vistos.

Assim, a figura de Priapo adquire múltiplos significados: nos espaços urbanos, era associada à boa sorte de navegantes e pescadores, e nos meios rurais, protegia plantações e rebanhos. Essa atuação, contudo, não se limita a uma função utilitária, mas articula-se a uma relação mais ampla com a natureza em suas dimensões animal, vegetal e humana, reforçando seu poder fecundativo. Ora representado como masculinidade exacerbada, ora como androginia delicada, sua imagem encarnava uma ideia de totalidade. Nesse contexto, longe de ocupar apenas o lugar do risível, Priapo podia figurar como presença protetora e até mesmo graciosa nos espaços públicos gregos.

No período helenístico, o falo foi reelaborado sob diversas nomenclaturas, como Tícon, Órtanes e Trifalo, mas foi Priapo, com sua singularidade semântica e simbólica, que se firmou como figura central dessa iconografia falocêntrica (Oliva Neto, 2006, p. 16). Trata-se de um deus cuja emergência e consolidação pertencem ao período alexandrino e helenístico, configurando-se como uma entidade de forte ressonância nas esferas da política e da cultura da época. Sua emergência nesse contexto alexandrino e helenístico revela não apenas a plasticidade das práticas religiosas, mas também a ressonância política e cultural do deus. Curiosamente, não há registros de Priapo nos períodos arcaico e clássico da literatura ou da iconografia grega, o que sugere, ao menos, uma reconfiguração de valores religiosos e simbólicos no helenismo. Tal ausência, ainda que não permita afirmar de modo categórico uma “resposta” histórica, pode ser lida como indício de um deslocamento nas formas de culto, oscilando entre excesso e contenção, entre o público e o privado.

Se, no contexto grego helenístico, Priapo podia ser representado de forma ambígua e ocupava um espaço público de proteção e fecundidade, em Roma essa plasticidade se estreita. O deus, ainda menor entre os deuses, mas agora dotado de um falo hipertrofiado e agressivo, caminha dos portos e praças para os jardins privados. Essa mudança espacial redefine também seu discurso: da proteção coletiva e fecundante à vigilância ameaçadora, marcada por obscenidade, violência e ridicularização. Tal deslocamento redefine os contornos e as funções do falo, cujas semânticas serão exploradas na subseção seguinte.

3.2.1 As semânticas do falo

Até aqui, recorreremos diversas vezes a Cozer (2018) para iluminar aspectos da *Priapeia*. Convém, neste momento, explicitar de forma mais sistemática sua proposta, que se estrutura em três eixos principais: as tradições culturais ligadas ao deus, o riso como elemento ritual e festivo e as possibilidades de performar a masculinidade e o sexo. Ao compreender os versos priápicos como manifestações simbólicas que excedem a vulgaridade, ele mostra como esses poemas atravessam campos como a religião, a sexualidade e a organização social romana ao tensionar os limites da moralidade masculina.

Mais do que reforçar uma identidade rígida do *uir* romano segundo o modelo penetrativo, Cozer propõe uma inflexão ao argumentar que “a masculinidade de Priapo — masculinidade construída em um ambiente religioso e que poderia ser emulada por sujeitos romanos — passará por essa noção de que os sujeitos se constroem no discurso e de maneira

plural” (2018, p. 4). Assim, embora Priapo seja um deus e, portanto, não-humano, sua figura opera no imaginário romano como linguagem normativa e criadora, inspirando concepções de comportamento e de masculinidade que se espalham em práticas rituais, poéticas e sociais.

Assim, é o próprio modelo penetrativo, ou melhor, sua subversão, que torna possível a leitura da *Priapeia* como espaço de multiplicação e pluralização de sujeitos. Encarnado de forma extrema e caricata em Priapo, esse modelo é tensionado internamente pelo riso, que, longe de reforçar a norma, evidencia sua instabilidade e ambiguidade. Cozer também enfatiza a centralidade do discurso na constituição de subjetividades — perspectiva que compartilhamos, como já discutido no primeiro capítulo. Vejamos:

Como já mencionamos, Priapo é considerado um importante personagem para se tratar da masculinidade. Embora seja um deus e, portanto, um sujeito não-humano, Priapo, como várias outras divindades do paganismo romano, apresentava ou era representado com um comportamento próximo ao humano. Além disso, enquanto deus, sua linguagem pode ser criadora e inspiradora de concepções e de comportamentos aos que o cultuam ou aos que conhecem sua mitologia e significado. Como argumentaremos ainda nesse texto, Priapo institui momento festivo, estabelece leis de comportamento e de ética — e consequentemente de masculinidade — para esse momento. Embora seja uma divindade, sua masculinidade, seu membro sexual e seu comportamento participam ainda do universo mental e discursivo da cultura romana e de seus cultores. Assim, embora tratemos aqui do comportamento de um deus, o discurso de Priapo é pensável, ao menos potencialmente, enquanto participante dos modos como os romanos significavam suas próprias masculinidades — sempre no plural. (Cozer, 2018, p. 5)

E é essa multiplicidade que Cozer explora em suas análises: desde o Priapo agressivo e dominador, muito presente em seu caráter protetivo, até um Priapo enfraquecido e violado, associado por ele às festividades e ritos dedicados ao deus. É justamente na possibilidade de formas heterogêneas de vivenciar o culto e na natureza festiva dessas práticas que se torna possível, segundo Cozer (2018, p. 6), pensar masculinidades outras, como aponta:

Assim, diversificar os modos como os romanos percebiam e construíam suas masculinidades virá acompanhado, em primeiro lugar, de um debate que busca perceber a variedade de concepções e de vivências religiosas possibilitadas pelo âmbito cultural do deus e, em segundo lugar, de um argumento desenvolvido lentamente ao longo dos capítulos de que a *Priapeia* seria poesia voltada para um momento de festividade de Priapo no qual os conceitos de masculinidade poderiam ser suspensos a fim de proporcionar uma vivência risível separada daquela normalmente vivida no cotidiano sério. (Cozer, 2018, p. 6)

Essa leitura da festividade como espaço de suspensão da norma é especialmente relevante para a compreensão do riso e da ambiguidade na figura de Priapo, cujas masculinidades se atualizam em múltiplos registros: ora violentos, ora ridículos, ora sagrados. Contudo, questionamos: a suspensão dessa moralidade vigente, o papel do masculino ativo penetrador, não seria também uma forma de controle, permitindo que essa subversão exista e aconteça apenas em um espaço demarcado, sob vigilância? Seria, então, uma subversão controlada — como aponta Foucault, em *A vontade de saber*, ao analisar a prostituta e o cliente, ambos capturados por uma lógica de utilidade e lucro na modernidade, e não apenas de exclusão. A exceção, como já vimos, se torna produtiva, pois opera dentro do *dispositivo da sexualidade*. Mas sigamos com a discussão de Cozer, que ainda muito nos ajuda a compreender essa tessitura.

No segundo capítulo de sua dissertação, Cozer recorre às teorias de Mikhail Bakhtin e Hans Jauss para tratar da construção de sentido nos poemas da *Priapeia*, privilegiando os diálogos intertextuais com a literatura que a precede, bem como os modos de recepção dessa figura divina por diferentes públicos e tradições. Ainda que reconheçamos a potência dessa abordagem, especialmente ao destacar o caráter polifônico dos textos e suas camadas de ressignificação cultural, optamos aqui por uma chave interpretativa distinta (mas não excludente, como comentamos há pouco ao tratar dos pontos convergentes entre a análise de Cozer e a nossa), baseada no pensamento de Michel Foucault. Ao seguir esse caminho, buscamos manter uma coerência metodológica com os eixos discutidos nos capítulos anteriores, privilegiando uma análise discursiva que compreenda a *Priapeia Latina* não apenas como texto literário que se nutre em tradições e ecos discursivos, mas como uma rede de encontros de disciplinas (pensando disciplinas enquanto saberes): morais, religiosas, linguísticas, pedagógicas etc.

Essa escolha nos permite considerar os poemas priápicos como práticas discursivas inseridas em um regime de poder que cria corpos, normas e modos de existência. A linguagem literária, nesse sentido, não é pensada como reflexo de uma intenção autoral ou resposta a um horizonte de expectativa do leitor, mas como parte de uma ordem do discurso. A partir desse referencial, analisaremos os poemas da *Priapeia* como documentos de um regime de verdade que institui o falo, o riso e o castigo como técnicas morais, sem, contudo, fixá-los em uma lógica estável. A escrita de Catulo e o gênero epigramático, com os quais os poemas dialogam (Cozer, 2018), aparecem aqui não como heranças formais, mas como arquivos de práticas discursivas — formas de dizer o outro que se repetem, se deslocam e se reconfiguram ao longo do tempo.

Cozer discute as investigações sobre o culto religioso romano e a frequente exclusão das esferas do prazer, do divertimento e da sexualidade. Esse movimento se aproxima daquele que realizamos ao analisar, com Foucault, o uso dos prazeres na Roma Antiga dissociado do desejo e das relações de poder. Por meio da análise de estudos consolidados na historiografia religiosa, o autor argumenta que tais investigações “contribuem sobretudo para criar uma percepção seletiva de religião e um ideal de romanidade” (Cozer, 2018, p. 20). A dessexualização do paganismo operaria, assim, como uma forma de apagamento do corpo e da sexualidade do cidadão romano — cuja figura, segundo essas crenças, estaria assentada sobre valores de virilidade, dominação e politização. Tal panorama será fundamental para pensarmos as possibilidades de sujeição e de interpretação do nosso *corpus*. Observemos:

Os modelos que mencionamos são, também, formados por grande rigidez. Nosso objetivo não é argumentar que o culto aos familiares, por exemplo, fosse desimportante para os romanos, mas mostrar o quanto são rígidos e excludentes esses ideais construídos pela historiografia mais tradicional sobre a religião romana. Ainda nesse capítulo, veremos que a sexualidade romana importava para outros tipos de estudos do princípio do século XX que não o historiográfico. Mas até aqui, associada aos interesses de uma moral judaico-cristã, os historiadores tenderam a observar e a interpretar as características originais e essenciais dos romanos e de seu culto afastadas das práticas sexuais, do prazer, do divertimento e da fertilidade necessários ao cotidiano e presentes em diversos cultos desse contexto histórico. (Cozer, 2018, p. 21)

Cozer questiona, portanto, a construção de um paganismo pudico e quase cristianizado promovido por determinadas leituras historiográficas, nas quais a exclusão do sexual e das festividades da esfera religiosa reforça uma imagem disciplinada e moralizante do mundo antigo. Em sintonia com esse movimento crítico, também questionamos os limites da *História da Sexualidade* proposta por Foucault, especialmente no que diz respeito à Antiguidade, ao deixar de lado o espaço da fantasia, do excesso, do prazer e das relações múltiplas de poder — elementos que, justamente, abrem margem para outras formas de subjetivação romana. Do mesmo modo que Cozer não pretende reduzir a religião romana ao culto cívico e à estrutura familiar, mas evidenciar suas dimensões festivas e lúdicas (2018, p. 23), tampouco buscamos aqui deslegitimar a proposta foucaultiana das técnicas de cuidado de si enquanto formas de subjetivação do *uir* romano. Nosso interesse reside em lançar luz sobre os cidadãos, especialmente homens adultos que exploravam seus desejos e prazeres de forma ativa a partir de posições sexuais passivas, que tensionam a moral vigente e escapam, ao menos em parte, da construção discursiva hegemônica do *uir*. Em certo grau, portanto, também estamos

investigando o sexual em sua dimensão obscena, o que, como vimos, Foucault deixou às margens de sua história.

Embora a proposta de Cozer em pluralizar as formas de masculinidade atribuídas a Priapo (ora ridículo, ora violento, ora fecundante) seja relevante para desestabilizar leituras essencialistas sobre o gênero na Antiguidade, é preciso problematizar o espaço em que tais performances se tornam possíveis. Assim, elaboram-se algumas questões: onde essa multiplicidade se inscreve? Em que tipo de espaço discursivo ela se autoriza? Quando observamos a *Priapeia Latina* como parte de um campo discursivo investido e disputado pela moralidade e, como estamos vendo, pela religiosidade, é difícil não concluir que tais performances se dão dentro de um perímetro controlado: são variações possíveis, sim, mas cuja existência depende de momentos ritualizados, quase como exceções domesticadas. A convivência de elementos contrastantes no interior do mesmo discurso, como o cômico, o sagrado, o obsceno, o moralizante, não elimina a presença de uma lógica de controle. Pelo contrário: como argumentamos neste trabalho, a *Priapeia*, ao mesmo tempo em que retrata variações de sexualidades, opera dentro de um regime discursivo que delimita, regula e classifica o sexo, o corpo e o prazer. Como nos lembra Foucault, discursos contrários podem engendrar os mesmos dispositivos de poder, nos quais o que parece descontinuidade é, na verdade, uma estratégia de manutenção. A sociedade que se afirma repressiva e casta em relação ao sexo pode, sincronicamente e paradoxalmente, produzir uma proliferação discursiva sobre a sexualidade: discursos múltiplos, todavia, inscritos em circuitos de vigilância e utilidade. De modo semelhante, ainda estamos, na *Priapeia Latina*, falando de controle, um controle que se exerce não apesar do excesso, mas por meio dele.

Ao estabelecer debates sobre sexualidade e masculinidade, Cozer introduz a tradição foucaultiana nos Estudos Clássicos, especialmente aquela centrada no autocontrole e nas técnicas de cuidado de si — já discutidas no primeiro capítulo desta dissertação. Em contraste com essa leitura, convoca Amy Richlin para refletir sobre o riso como forma de violência e como matriz de leitura para a sexualidade romana. Em ambos os polos, contudo, Cozer observa uma tendência à fixidez: seja na representação filosófica do *uir* disciplinado, seja na imagem satírica de uma masculinidade agressiva e dominante, o resultado é a subjetivação de um homem romano com uma sexualidade estática. Seu argumento, como vimos, propõe justamente explorar a pluralidade para além do modelo penetrativo, aquele que distingue entre

os que penetram e os que são penetrados, sobretudo no interior das experiências religiosas e festivas. Como discute Cozer (2018, p. 48):

Como podemos perceber, os estudos que debatem especificamente sobre o humor e sobre as celebrações festivas em Roma apontavam de algum modo para a associação entre sexo, humor e religião, o que permite transformar os ideais de romanos sérios e pudicos e inserir ali elementos de descontrole e de busca ao prazer, bem como uma moral que não considerava o sexo necessariamente como algo negativo. Da perspectiva da linguagem, esse riso passa então a ser pensado como também um criador de concepções sobre a vida. O que esses trabalhos evitam refletir, no entanto, é o quanto esse riso permite o deslocamento dos modos de comportamento no período dos finais da República e início do Principado. A tendência desses estudos é situar as vivências menos controladas nas origens dessa civilização, a qual deixaria paulatinamente os desregramentos da festa em prol de uma literatura erudita. Normalmente preocupados com modelos mais estruturalistas de cultura, tais autores preferem concepções de subjetividades e de sociedade mais rígidas, que pensam os homens de maneira constante e, talvez por esse motivo, evitam assumir que o cotidiano romano do século 1 d.C. fosse permeado desse mesmo caráter divertido.

Como observa Cozer (2018), a *Priapeia Latina* permite investigar uma articulação entre o religioso, o cômico e o obsceno, abrindo espaço para pensar sujeitos que escapam do modelo rígido de impenetrabilidade do *uir* romano. Essa leitura evidencia que, nos espaços festivos, outras formas de sexualidade podem emergir, marcadas pelo prazer, pela comicidade e pela irreverência. Contudo, embora reconheçamos a relevância desse deslocamento, é preciso tensionar a dimensão moral do riso. Se, para Cozer, “o trabalho com o riso pensando sua dimensão festivo-religiosa pode nos permitir pensar o humor enquanto um discurso relativamente afastado da realidade cotidiana no qual se criam novos significados (Cozer, 2018, p.51)”, entendemos que tal afastamento não significa ausência de regulação. Pelo contrário: o riso pertence ao imaginário romano, mas também se inscreve em códigos de conduta, funcionando como excesso permitido, logo, controlado. Assim, a *Priapeia* nos deixa entrever sexualidades outras, sim, mas sempre produzidas dentro de um regime de poder, em que a subversão se realiza como parte do próprio funcionamento da ordem discursiva.

Essa dimensão do riso, portanto, não pode ser isolada das demais facetas do deus. Ao contrário, ela se entrelaça com outras formas de representação de Priapo, compondo um mosaico de funções e sentidos. Como aponta Cozer (2018, p. 97):

Como podemos perceber, [...] as formas e funções de Priapo são muito variadas, como era comum no paganismo. Isso não apenas indica que vários

Priapos existem, mas também que não podemos depreender, do estudo desse deus, uma única forma de pensar sua função religiosa, o sentido de seu falo e o discurso que se cria sobre a masculinidade na Roma Antiga.

Dentro dessa multiplicidade de incorporações, que podemos entender também como efeitos de sentido, Cozer (2018) distingue três facetas principais do deus: Priapo como potência fecundante, como guardião de territórios e como presença vinculada à festividade cultural. Essas três dimensões não se excluem, mas coexistem como “jogos de lógicas” (Cozer, 2018, p. 97) que, articulados, dão forma à masculinidade priápica. Para nós, esses jogos não se limitam à descrição de funções: constituem uma verdadeira teia de poder que opera na produção de sujeitos e na regulação de práticas. É a partir desse horizonte que se torna possível pensar Priapo como figura ao mesmo tempo geradora e violenta, tutelar e ridícula, religiosa e obscena.

Assim, nas páginas seguintes, exploraremos cada uma dessas facetas: primeiro, a fecundidade, que ancora Priapo no campo da abundância e da fertilidade; em seguida, a função de guardião, que o aproxima da vigilância doméstica e da ameaça obscena; e, por fim, sua relação com o riso e a festividade, dimensão menos explorada pelos estudos, mas fundamental para compreender como o excesso se inscrevia na cultura romana.

3.2.2 O falo gerador: fertilidade, prazer e virilidade em Priapo

Ao analisar a construção de Priapo como nume fecundante, Cozer constrói o panorama do falo enquanto instrumento gerador de vida, sua relação com o sexo enquanto sagrado e reprodutivo, na religião pagã romana, em especial aos cultos a Priapo. Ele explora como o deus está relacionado tanto a fecundidade de terras quanto nas relações sexuais, sua forma de deus-amuleto. Vejamos o poema 42 da *Priapeia Latina*:²⁹

Feliz com uvas que nasceram, Aristágoras,
feitor, te dá, ó deus, pomos de cera.

²⁹ Todos os poemas citados seguem a tradução de Oliva Neto (2006). É importante esclarecer que nos baseamos exclusivamente na tradução, não tendo acesso ao texto original (uma vez que não temos conhecimento aprofundado da língua). Assim, é importante ressaltar que infelizmente nossa análise não é capaz de avaliar possíveis “achatamentos” que as escolhas tradutórias do estudioso podem causar. Um exemplo disso é a escolha de um único termo em português para traduzir diferentes termos latinos. Agradecemos a Profa. Dra. Katia Teonia, que nos chamou a atenção para essa questão ao discutir uma apresentação nossa sobre o tema em atividade do Grupo de Pesquisa CirceA, do qual fazemos parte.

Contente com a imagem de sagrados frutos,
fá-lo, Priapo, dar-te verdadeiros.

No poema 42, a satisfação de Aristágoras com “as uvas que nasceram” articula de modo exemplar a função fecundante de Priapo. O gesto de ofertar “pomos de cera” não se reduz a um ritual formal, mas marca o reconhecimento de que a produtividade da terra depende da presença vigilante do deus. Essa dinâmica aproxima Priapo do universo das divindades rústicas cuja potência se exerce diretamente sobre os ciclos naturais, o crescimento das plantas e a manutenção da fertilidade. A colheita bem-sucedida torna-se, assim, índice concreto da eficácia do falo divino enquanto princípio gerador, inscrevendo o deus não apenas na esfera do sexo, mas no regime mais amplo da vitalidade agrícola, no qual natureza, trabalho humano e potência divina se entrelaçam.

Além disso, a leitura de Cozer sobre esse poema evidencia o riso gerado pela inversão do princípio fundamental do culto romano que, em vez de partir da doação do súdito, coloca o agricultor na posição de quem formula um “não dou para que me dê”. Essa paródia ritual, contudo, nos permite ir além da anedota: ela revela como Priapo, enquanto deus menor, se inscreve numa lógica de proximidade quase doméstica com seus devotos. Diferente de deuses maiores, cuja distância reforça a solenidade do sagrado, Priapo circula em espaços cotidianos e banais, permitindo que o divino e o rústico se enrosquem no mesmo discurso. É justamente nesse entrelaçamento que o riso ganha força: a negociação com o deus não é transcendente, mas imediata, atravessada por uma economia de trocas e expectativas que produz proximidades, figura-se enquanto cidadão romano. Priapo não é apenas invocado, ele é interpelado como presença constante, tangível, que vigia e exige, mas também ri e é ridicularizado.

Ainda sobre a fecundidade, Cozer destaca um ponto importante:

[...] a dimensão generativa do falo e de Priapo não apenas se limita à produção de um jardim ou da terra, mas relaciona-se tanto com a dimensão humana da potência fértil e fertilizante quanto com a dimensão natural, se quisermos manter essa distinção entre mundos (Cozer, 2018, p. 102).

No poema 37 podemos ver essa dimensão da fecundidade e proteção humana do falo para o falo. A potência de Priapo se dá pelo exagero e seus significados.

Nessa tabuinha em que agradeço — indagas —
por que pinteí o membro que nos gera?

Ferido por acaso bem no pênis,
 temendo a mão do cirurgião, não quis
 a deuses eminentes e legítimos
 (Febo e o filho de Febo, por exemplo)
 meu pau lhes entregar em tratamento.
 "Priapo!" — eu disse a este — "cura a parte
 da qual tu, que és o pai, pareces parte,
 que, se for salva sem operação,
 pintada te darei, por ti curada,
 idêntica em tamanho e forma e cor".
 Prometeu e moveu seu pau fazendo
 "sim" o deus, e cumpriu sua promessa.

Aqui observamos a inscrição de Priapo como guardião e fecundador ao mesmo tempo. A situação jocosa criada pelo devoto ferido no pênis recorre justamente ao deus-falo como médico e explicita o caráter protetivo da divindade: se Priapo vigia os jardins e plantações, aqui ele guarda o próprio órgão de onde provém seu poder. No entanto, essa proteção não se dissocia de sua dimensão geradora. O falo que deve ser preservado é o mesmo que garante a potência sexual e a fecundidade, tanto humana quanto natural. Ao prometer ao deus uma réplica pintada do membro, o devoto reinscreve o falo numa lógica cultual que é simultaneamente apotropaica e reprodutiva: o órgão protegido se torna oferenda, imagem sagrada, signo da própria vida. Assim, mesmo quando separado em funções, fecundante ou protetiva, o falo priápico opera como totalidade simbólica, representando, em sua máxima, a inseparabilidade entre proteger e gerar.

Priapo estava sim envolto na dimensão do sagrado e, ao mesmo tempo, ao alcance da convivência mundana, encontro de cisões que o torna fascinante e tão rico para investigações com pontos de vista plurais. Dessas investigações, analisemos a afirmativa interessante de Cozer (2018, p. 102-103) sobre a relação do deus com o masculino e com o feminino:

No entanto, essa potência sexual também se converte em uma potência desvinculada ao sexo com finalidade reprodutiva: ele se estabelece para a produtividade de um trabalho, para a relação sexual pelo divertimento e pelo prazer. Nesse último contexto, o falo, enquanto marca da divindade, é associado à representação de um desejo sexual masculino: não encontramos, na *Priapeia*, a noção de que ele possa ser responsável pela saúde sexual feminina. Embora ele possa incitar o desejo feminino, assumindo a lógica de que seu membro seria desejado, esse desejo é antes uma potência do falo do que uma propriedade do deus. Assim, a imagem da divindade enquanto membro impõe-lhe uma sexualidade e uma virilidade que, até aqui, são sinônimos de potência, exuberância transcendida para a reprodução humana e natural.

A colocação de Cozer muito nos importa, já que é nessa constituição do prazer que Priapo ganha destaque em nossa análise por, como colocado pelo pesquisador, ser viril e representar a configuração do que seria, ou deveria ser, o *uir* romano. É nesse efeito discursivo que nos detemos, sem apagar a dimensão religiosa enquanto instituição daquele tempo. A *Priapeia Latina* se estrutura justamente nesse entrelaçamento. Cozer (2018, p. 105) questiona se a presença do humor em poesias que apresentam a função fecundante do deus o depreciaria. Para nós, não: essa esfera continua inscrita nos paradigmas do deus penetrador e na constituição do masculino como lugar último de poder; o humor apenas potencializa essas características, inclusive a violência. Tais dimensões, longe de se excluírem, convivem e se reforçam.

Encerradas essas considerações sobre a dimensão fecundante, voltamo-nos agora para outra faceta constitutiva do deus: a de guardião. Essa interpretação nos interessa de modo particular, pois é nela que o falo de Priapo se torna não apenas como promessa de fertilidade, mas como instrumento de ameaça, vigilância e disciplina. É a partir dessa chave que poderemos, no próximo capítulo, aprofundar a análise das relações de poder e dos processos de subjetivação que se articulam nos discursos da *Priapeia*, inscritos no interior de uma sexualidade entendida, aqui, enquanto um dispositivo histórico.

3.2.3 O falo à porta do jardim: Priapo e a vigilância do espaço doméstico

Da fertilidade ligada à terra e aos corpos, passamos agora ao lugar onde esse poder se ancora materialmente: o jardim. É nesse deslocamento do campo simbólico ao espaço doméstico que Priapo se torna vigilante, armando seu falo não apenas como promessa de abundância, mas como ameaça contra quem ousa violá-la. A figura de Priapo, ao ingressar no contexto do jardim, testemunha uma significativa transformação no seu caráter, processo que ocorre durante o período helenístico, entre os séculos III e II AEC. Este deslocamento da representação de Priapo do espaço público para o privado pode ser compreendido a partir de dois fatores interligados: o crescente prestígio do jardim nas escolas filosóficas da época e a provável influência desse fenômeno no espaço doméstico das elites e, como consequência de cópia, nas propriedades de classes inferiores. A transição para o jardim implica um movimento que não apenas altera o lugar físico da figura de Priapo, mas também redefine suas funções e representações dentro do imaginário coletivo da época. O jardim é, nesse contexto,

intermédio entre Natureza e Cidade: é, de um lado, em termos chãos, um pouco de vegetação no espaço urbano e, de outro, em termos melhores, um critério aplicado à natureza: o jardim é a natureza organizada segundo um critério. (Oliva Neto, 2006, p. 19)

É a partir do século IV AEC que o jardim se consolida como o espaço privilegiado para a prática filosófica. No contexto da desagregação da pólis, a Academia de Platão, as discussões de Liceu e Epicuro — todas feitas em jardins — ilustram a importância que esses lugares desempenharam no pensamento filosófico da época (Oliva Neto, 2006, p.19). O jardim emerge como um local intermediário: afastado do caos urbano, mas ainda imerso em uma proximidade que possibilitava a convivência intelectual e a troca de ideias. Essa dualidade reflete a busca dos filósofos por um "ócio necessário", que permitia a concentração nas questões fundamentais da existência, ao mesmo tempo em que mantinha a sofisticação e a dinamicidade do ambiente urbano, essencial para o desenvolvimento das importantes discussões filosóficas da época. Seja pela influência dos jardins das classes dominantes, seja pela influência de Priapo, a divindade entra em espaços mais humildes, como hortas, pomares e vinhedos, o que nos leva a uma nova ramificação de sua linhagem familiar: agora, não é mais filho de Zeus ou Dioniso, mas de Adônis — deus associado aos ciclos da natureza.

Priapo provavelmente se difundiu no território romano a partir das cidades gregas da Sicília e, por intermédio das cidades campânicas, alcançou toda a Itália. Em Roma, Priapo foi associado a outras divindades fálicas, como Tutino Mutino, numa analogia que remonta à fusão entre outras divindades, como Zeus e Júpiter ou Poseidon e Netuno. Embora o culto a Tutino Mutino tenha permanecido, o nome Priapo prevaleceu. Outro nume fálico de poder apotropaico que coexistia com a mitologia priápica era Fascino, o qual era representado por um pingente protetor e, destacava-se, especialmente, em desfiles triunfais, com a função de afastar o orgulho e proteger as crianças. A primeira menção latina ao deus encontra-se na obra de Afrânio, poeta cômico do século II AEC, cujo prólogo de peça teatral faz referência direta à figura de Priapo.

A adoração romana por Priapo, tanto no seu nível divino quanto no seu nível mundano, foi majoritariamente privada. Decerto, atingiu todas as ordens sociais, todavia, toda a mitologia campestre e humilde que orbita sobre o deus, fez com que ele fosse religiosamente idolatrado pelas ordens sociais mais baixas como deus procriador da Natureza. Por outro lado, nas ordens dominantes, o prestígio religioso de Priapo era frequentemente minimizado, sendo sua presença, muitas vezes, reduzida a um mero ornamento nos jardins,

mais como símbolo decorativo do que como uma entidade de veneração. Acrescentamos, também, as produções literárias que circulavam nessas elites romanas, cuja presença do deus aparece, majoritariamente, no lugar do risível. Como efeito, a imagem do deus está frequentemente adjunta a de outras divindades, o qual retorna para uma relação secundária próxima ao que acontecia nas procissões orgiásticas de Dioniso.

Como vimos, a construção dos significados de Priapo é múltipla, possuindo diferentes significados em espaços públicos e privados, em ordens sociais mais elevadas ou mais rebaixadas, no âmbito religioso ou profano. O deus enquanto personificação do falo não traz consigo a risibilidade como efeito de depravação, em cerimônias religiosas e fúnebres, por exemplo, o riso genesíaco implicaria em plenitude e opulência amorosa e sexual, o que explicaria sua presença em templos e lugares públicos como amuleto para afastar a angústia da morte. Nos ambientes fúnebres já encarregado de sua forma guardiã itifálica, Priapo materializa o riso apotropaico como bom augúrio para o além-túmulo (Oliva Neto, 2006, p. 26-27).

Em Roma, Priapo se consolida nos jardins, sendo sua presença relacionada ao ambiente campesino, como hortas, jardins, pomares, servindo como ornamento que enfeita e protege. Essas mudanças não apagam o poder numinoso do deus, de modo contrário, iluminam seu poder fálico ao distanciar suas outras dimensões. Esse “[...] Priapo itifálico ocupa espaço profano e privado: ele, o riso e seu falo servem ao proprietário” (Oliva Neto, 2006, p. 27). Apesar disso, a relação de exuberância e de fecundidade ainda estão no universo religioso, não carregando tom depreciativo, já que são benefícios para usufruto dos homens. O Priapo torpe submetido ao ridículo está na dimensão ético-moral dos homens, como explica Oliva Neto (2006, p. 28):

Mas, se Priapo for desprovido de ambiente que subsume o significado religioso que o universaliza, o riso e a própria figura de Priapo que o instaura incidirão na dimensão ético-moral dos homens, e essa incidência implicará rebaixamento. Priapo é degradado apenas quando sua substância sagrada e aquilo que a representa, o falo, forem considerados e interpretados isoladamente, sem função religiosa precípua, qualquer que seja. Ocorrendo tal secularização, Priapo é visado pela ótica da urbanidade e é lido pelo olhar ético da Retórica, para a qual abundância é excesso e o excesso é vício censurado pelo riso: esse riso, ainda que reminiscência do riso ritual, é profano, é o ridículo.

Nossa análise da *Priapeia Latina* recai sobre essa construção do deus: o riso como causa do ridículo, o falo como arma e um deus em serventia do homem. O processo religioso que envolve Priapo, com suas dimensões mitológicas e icônicas, manifesta-se de forma

complexa na figura do falo, inicialmente isolado e posteriormente ampliado, que passa a ser personificado e associado à capacidade fecundante, frutífera e apotropaica. Dessa forma, esse Priapo itifálico, exagerado e disforme, é feio para os antigos, mas essa deformidade, longe de ser uma simples falha física, ressoa também no nível ético e retórico, refletindo uma moralidade distorcida associada ao excesso. O caráter torpe do deus não denota apenas vício físico, mas vício de caráter que gera riso pelo ridículo.

A torpeza do deus, que transgride as normas estéticas, não só questiona a ideia de beleza, mas também reflete a crítica moral e social da época, indicando que o excesso e a desproporção são mais que falhas visuais — são símbolos de uma moral que, ao ser transgredida, se torna alvo de censura. Encontraremos, assim, um deus humilde, sendo sua tarefa guardar pelos pescadores e prostitutas, vigiar hortas e jardins, mas, sobretudo, um deus dos humildes:

Humildade, diga-se de vez, será sempre entendida no sentido latino de *humilitas*, que, embora inclua no plano ético-moral a compreensão dos homens quanto à falibilidade e pequenez de todo ser humano e, no retórico, a respectiva adequação da fala, não se desprenderá jamais das condições materiais e sociais que ele tenha. Humildade é modéstia sim, é gênero elocutório também, mas é pobreza, sobretudo. (Oliva Neto, 2006, p. 28-29).

Sob essa perspectiva, o caráter de Priapo, imerso nas camadas mais humildes da sociedade, evidencia sua posição como uma divindade subalterna, condenada ao excesso, o que o aproxima da fragilidade e das restrições impostas pela condição humana. Nesse cenário, a construção do grotesco e da marginalidade podem ser reinterpretados como instrumentos de vigilância, operando como um mecanismo de controle sobre os excessos humanos.

Como comentamos anteriormente, a participação da essência divina na linhagem é um fator importante na narrativa mitológica. Assim, em uma das variantes de sua história, o deus é encarregado do crescimento da vegetação e, desse seu cunho mágico e em proporção inversa, da proteção contra qualquer perniciosidade — religiosa ou profana — da colheita. Agora, o poder fecundante alinha-se com o poder apotropaico que também é corporificado pelo falo e todas as dimensões do seu culto. Nesse sentido, instaura-se, assim, essa característica em Priapo: o guardião. Como podemos observar, independente do viés da história, o falo está relacionado com seu poder procriador, produtor e genitor de vida — em seu largo campo semântico — seu poder apotropaico o impregna dessa vigia constante: exemplo para o crescimento das plantas, proteção da vida que está em suas mãos e segurança do espaço privado. Redefinindo o lugar no imaginário da época, a guarda de jardins nos

apresenta um deus armado pelo seu falo, “o Priapo guarda de jardins é sempre itifálico e, como se há de ver, sua nova situação acarreta fala ameaçadora, punitiva e ridícula” (Oliva Neto, 2006, p. 23).

Ao explorar a função de guarda e de proteção do nune fálico, Cozer (2018, p. 107) afirma que “a relação do pênis de Priapo com a proteção é talvez a que se coloca de maneira mais evidente em toda a cultura romana”. Como explorado também por Oliva Neto (2006), o membro enquanto símbolo é representação do poder apotropaico, assim como o riso apotropaico e sua relação, perspectiva que deixa sua atitude mais agressiva nesse papel de *tutor*. Cozer defende a visão do humor como forma apotropaica e sua relação com defesa da propriedade — é nesse momento que nos afastamos da leitura do pesquisador e nos aproximamos da abordagem de outros, como Richlin (1992) e sua leitura sobre a construção do humor romano. Contudo, devemos explorar as significações e os encontros que Priapo nos proporciona. O deus, enquanto importante chave interpretativa da sexualidade do *uir* romano, inscreve esses sujeitos em uma relação disciplinadora. Cozer explora a punição *tripornéia*, que consiste na lógica de penetrar mulheres na vagina, garotos pelo ânus e adultos barbados na boca. Essa lógica segue um paradigma importante de escalonamento dentro da moral romana da época, cuja penetração oral indicava maior violação do corpo e assujeitamento do indivíduo (o que exploramos melhor no próximo capítulo e abordamos nas discussões de Richlin e Leite, por exemplo). Como aponta Cozer (2018, p. 109):

Seja como for, os poemas do subgênero poético das ameaças têm sempre a conclusão de que Priapo poderia penetrar e agredir a qualquer um, instituindo, desse modo, uma relação entre o falo, a masculinidade, o poder e a proteção.

Não podemos deixar de considerar, em nossa leitura, que a ameaça de penetração e de agressão não apenas integra o paradigma do *uir* impenetrável, mas desloca seu fundamento do autocuidado para a violência como técnica de preservação da masculinidade e da ordem. O riso apotropaico, mobilizado como defesa, não protege apenas o espaço ou o jardim: ele também sustenta a construção discursiva de um *uir* ao mesmo tempo fecundante e impenetrável. Mesmo quando situadas no contexto da festividade e do humor jocoso, essas composições permanecem inscritas em relações de poder que regulam e hierarquizam o sexo, legitimando certos prazeres e interditando outros sob o disfarce da comicidade. Em Catulo e Marcial, o riso possuía um público específico: sua função era provocar reflexão e

desestabilizar convenções. A *Priapeia*, não de forma distinta, opera tensionando a moral vigente — ao mesmo tempo em que a regula e a subverte —, inscrevendo, na representação de determinados sujeitos, traços da constituição discursiva que lhes conferia sentido naquela época. Ainda, na tradição epigramática e em toda a relação constitutiva tanto da *Priapeia* quanto do deus, seu falo marca quem penetra, inscreve em seu corpo a *impudicitia*:

Assim, a *impudicitia* representaria, como bem o expressou Oliva Neto, o fato de o deus penetrar alguém, sendo esse um ato degradante por transformar uma pessoa pudica, ou seja, que segue a conduta da posição social que ela ocupa, em uma pessoa impudica, que desvia dessa norma — mesmo que contra a vontade. Embora, em finais da república, o termo *impudicus* possa ser utilizado para indicar que alguém tem um vocabulário baixo, que não tem pudor — o que poderia nos levar de volta para o vocabulário baixo do deus e de suas poesias — os tradutores normalmente preferem a noção de que o termo faria referência ao estupro e à potência fálica ameaçadora que seria Priapo. Se seguimos essa interpretação, a capacidade do falo em penetrar está diretamente associada com sua capacidade também de humilhar ou de espalhar degradação. (Cozer, 2018, p. 110).

Paremos para reconstruir alguns pontos importantes: a *Priapeia* proclama inúmeras características de Priapo, como seu caráter fecundante, violento, festivo e humorado, elementos que compõem o *eu-penetrador*. Contudo, é preciso considerar também a constituição do *outro-penetrado*, descrito de forma igualmente articulada e específica. A nomenclatura para cada tipo de penetração (seja vaginal, seja anal ou oral), a escala de degradação social associada ao ato e a sua configuração como locus da violência derivam do fato de a penetração representar ideias opostas ao *uir* romano: algo passivo, penetrável e, portanto, escravo de seus excessos. Nesses poemas, sobretudo os de guarda, a ameaça cumpre papel central na constituição deste sujeito passivo. Também variam as invectivas conforme o desejo de ser penetrado ou a experiência de ter sido penetrado contra a vontade. O falo, assim, não apenas fecunda, ele gera uma complexa rede discursiva que molda corpos desejantes e os submete a uma disciplina moral dos excessos.

Por mais que nos distanciamos, neste momento, da análise, aproximamo-nos novamente das considerações de Cozer (2018, p. 114) ao não entendermos essa como a forma final e totalizante da representação do homem romano, masculino, penetrador e violento. Não nos alinhamos, portanto, às leituras que pressupõem sujeições estáticas. Consideramos, da mesma forma, que havia o *uir* romano cuja prática estava associada à autorregulação e ao cuidado de si em textos que circulavam sobretudo entre a elite, conforme proposto por

Foucault. Contudo, nossa investigação busca iluminar os efeitos que atravessam a *Priapeia Latina* na constituição de um homem de desejo, especialmente na agência sexual passiva, a qual já era considerada desviante, excessiva e, assim, marcada pelo ridículo. Tal agência também participa de uma forma plural de constituição de um outro romano, cujos efeitos recaem tanto sobre sujeitos masculinos da elite quanto sobre aqueles pertencentes às camadas mais baixas, em contato direto com essa tradição em seus níveis cultural, moral e epigramático. Essas relações não se apresentam de forma dissociada, mas se engendram em continuidades e irrupções que estruturam a *Priapeia Latina*.

Dentro dessas discussões, importa agora voltar o olhar para as festas, espaço em que o riso e a sexualidade se conjugam como práticas religiosas e culturais. Se, no papel de guardião, Priapo encena a disciplina pela ameaça, nas festividades ele se apresenta em chave diversa, marcada pelo prazer, pela irreverência e pelo excesso. Essa subversão, no entanto, não se desprende do regime moral: ao contrário, reinscreve-se nele, ainda que em formas caricatas e ritualizadas. É nesse ponto que o poema 86 da *Priapeia Latina* ganha relevo, pois nele encontramos condensados os sentidos de fecundidade, potência e divertimento que fazem do deus também uma figura festiva, ao mesmo tempo cômica e reguladora. Passemos a esse tópico.

3.2.4 Priapo festivo

No poema 86 da *Priapeia Latina*, esse caráter festivo de Priapo se explicita em toda a sua força: entre o riso e a morte, a divindade é celebrada como guardião da fertilidade e, ao mesmo tempo, como símbolo do prazer sexual e da irreverência ritual. Como observa Cozer (2018, p. 119), os cultores do deus o concebiam como ligado à potência da vida e ao divertimento do sexo, configurando uma imagem que combina solenidade religiosa e comicidade obscena.

Salve, Priapo, santo pai de tudo!
 Salve! Dá-me a florida juventude,
 dá-me que eu possa dar prazer, com falo
 resoluta, a meninos e meninas,
 e com gostosos jogos, brincadeiras
 dissipe as aflições malsãs ao espírito;
 e que eu não tema o peso da velhice
 nem me oprima o pavor da triste morte
 que leva à invida morada — o Averno —

onde o rei pune os manes, meras falas,
 e de onde o fado diz ninguém voltou
 jamais. Salve, Priapo, santo pai,
 salve! E quantas sois, todas, vinde juntas,
 meninas que habitais o sacro bosque,
 meninas que habitais as sacras águas,
 quantas sois, vinde juntas e dizei
 a Priapo tão belo em branda voz:
 "Salve, Priapo, santo pai de tudo",
 em seu sexo mil beijos aplicai
 e o falo com guirlandas bem cheirosas
 coroi e outra vez, todas, dizei:
 "Salve, Priapo, santo pai de tudo",
 pois afastando os homens maus, cruéis,
 ele vós dá andar pelas florestas,
 por umbrosos silêncios, sem maldade;
 das fontes ele afasta os celerados
 que com impuro pé as águas sacras
 atravessam e tornam turbulentas,
 que lavam lá as mãos, meninas deusas,
 sem antes invocar-vos com sua prece.
 "Salve, nutriz Priapo", todas vós
 dizei, "Salve, Priapo, santo pai".
 Ó Priapo, potente amigo, salve!,
 ou queres ser chamado Genitor
 e Autor do mundo, a própria Natureza
 e Pã? Salve!, pois teu vigor concebe
 tudo que ocupa o chão, o ar e o mar.
 Então, salve, Priapo, salve, ó santo!
 Se é teu querer, depõe o próprio Júpiter
 o horrendo raio e cheio de desejo
 deixa sua morada luminosa.
 A ti cultua Vênus boa e o férvido
 Cupido, as Graças, irmãs gêmeas, mais
 Lieu, que dá as alegrias, pois
 sem ti nem Vênus é querida, e as Graças,
 Cupido e Baco já não têm encanto.
 Ó Priapo, potente amigo, salve!
 Em prece invocam-te pudicas virgens
 pr'a que soltes o cinto atado há muitos,
 e a noiva invoca-te p'ra que ao marido
 o nervo seja duro e bem potente.
 Salve, ó pai, santo pai Priapo, salve.

Explorando o contexto festivo-religioso, situado entre o riso e a morte, Cozer analisa este poema da *Priapeia Latina* e afirma que “enquanto cultor(es) do deus, o(s) escritor(es) pensam-no como uma divindade relacionada à fertilidade, à potência sexual e, com muito relevo, também à festividade e ao divertimento do sexo” (Cozer, 2018, p. 119). Contudo, é preciso ressaltar: esse divertimento, esse prazer, não permanece inscrito em uma discursivização pautada pela perspectiva masculina e ativa? Ainda que não se encontre

necessariamente na matriz da violência, ele participa da construção de um masculino no qual Priapo opera como engrenagem que encena o excesso caricato, invertendo, por exemplo, as técnicas de cuidado de si. Assim, sua figura não se limita a representar um espaço de regulação inescrupulosa, mas também se projeta como imagem que inspira e vigia uma ética de existência. Priapo também é homem festivo, desde que dentro dos paradigmas morais.

Nessa investigação enquanto local privilegiado de subversão, as práticas festivo-religiosas apontadas por Cozer também se configuram dentro dessa vigilância moral, mesmo na subversão, pois como vimos na proposta foucaultiana, não há subversão que não seja pré-concebida dentro das teias relacionais de poder. Como bem aponta Cozer quanto ao aspecto festivo (posteriormente problematizado por nós em nosso estudo):

Assim, embora a rusticidade seja um comportamento desprezado em alguns banquetes, o hábito festivo corresponde justamente à tentativa de fugir às regras de normalidade e de resignificar ou de criar sentidos diferentes das atitudes cotidianas. A rusticidade de Priapo leva, portanto, o comportamento festivo até o limite: enquanto um pai, ele pode impor a lei de se transpor o limite do cotidiano; enquanto *salax* ele dá o tom do comportamento desregrado que lhe caracteriza; enquanto rústico, é ele próprio a imagem de um convívio menos regrado do que outros. Com efeito, é comum encontrarmos, na *Priapeia*, poesias nas quais o deus impõe essa lei da festa (Cozer, 2018, p. 124-125).

Ao considerarmos as práticas festivo-religiosas apontadas por Cozer como espaços privilegiados de subversão, é necessário reconhecer que tais práticas também se inscrevem na vigilância moral, mesmo naquilo que aparenta romper com ela. Como sugere a perspectiva foucaultiana, não existe subversão pura: toda ruptura é concebida e delimitada no interior das redes de poder que pretende desafiar. Assim, embora a rusticidade seja desprezada em determinados banquetes, ela, no contexto priápico, atua como estratégia regulada de suspensão das normas cotidianas. O riso, a licença e o desregramento encenados por Priapo não anulam a ordem, mas operam como engrenagens que a reforçam por vias indiretas: permitem que o excesso seja vivido, mas sempre no limite traçado pela própria lógica que o autoriza. Dessa forma, o deus rústico que impõe “a lei da festa” não se situa fora da moralidade, mas participa ativamente da produção e manutenção de uma ética que alterna regulação e transgressão como partes de um efeito relacional de jogos discursivos.

Enquanto construção de uma outra masculinidade e, também, sexualidade de homens romanos, Cozer abrilhanta nossa discussão chamando atenção para outras possibilidades de

sujeitos ignorados na construção de uma história da sexualidade da Antiguidade romana. Como aponta:

Priapo, como vimos, é divindade *salax*, que incita o riso; ele é *rusticus* e portanto não se interessa pelo controle da moral ou pela elegância, mas sim pela fruição dos impulsos; ele é um *pater* invertido, capaz de instituir um território próprio com uma lei: todos devem se divertir. Assim, podemos concluir que, ao estabelecer um território e um momento festivos, Priapo se torna mais do que aquele deus que protegia contra o mau-olhado; ele institui um momento de descontração, transpassando sua alegria aos passantes ou aos convivas, ele repele tudo aquilo que se opõe ao divertimento, ele purifica o riso expelindo o sério: Priapo protege contra a sobrelheira.

Contudo, temos ressalva ao afirmar que os poemas voltados para o deus não estavam preocupados com a moral, mas apenas com a fruição dos impulsos. De toda forma, no encontro de nossas investigações, conseguimos vislumbrar outras formas de interpretar e enriquecer tanto as análises da *Priapeia Latina* quanto as significações do sexo, do falo e do prazer de homens romanos nesses possíveis locais de afrouxamento das moralidades na construção do sujeito masculino romano. Aprofundando seu argumento, Cozer (2018, p. 133) complementa:

Por vezes, a própria capacidade penetrativa de Priapo pode ser percebida como prova de uma rusticidade que é desprezível. Por outras, o falo significa apenas a capacidade de sentir prazer ou de gerar a vida. Em outros casos ainda, nosso deus tem um falo que se vê totalmente inútil: o tamanho ou a forma em estátua fazem dele não ameaçador mas totalmente vulnerável. Assim, a masculinidade excessiva e o falo descomunal não são percebidos, na *Priapeia*, de forma determinada e, principalmente, não são unicamente significados como elementos que valorizariam a divindade ou mesmo os homens do cotidiano romano.

Essa constatação de Cozer permite-nos avançar no entendimento do riso priápico como operador discursivo de regulação. O fato de que o falo de Priapo, em certas ocasiões, não engrandece, mas antes ridiculariza, revela-se como uma estratégia de projeção do torpe no outro: técnica que demarca os limites da masculinidade ideal. O riso que emerge desse excesso não se reduz, portanto, ao efeito literário, mas aparece inscrito em práticas de controle externas, que classificam, degradam e disciplinam. Assim, para nós, os poemas priápicos deixam entrever que o riso, longe de simplesmente liberar, é também uma das engrenagens

pelas quais se produz e se vigia a masculinidade, expondo sua instabilidade ao mesmo tempo em que reafirma seus contornos normativos.

Desse modo, é justamente na deturpação e na multiplicidade de sentidos inscritos na imagem de Priapo que se delineia a figura de um “outro” *uir* romano. Esse “outro” não é apenas risível, mas o resultado de um jogo discursivo que, ao mesmo tempo em que degrada, produz sujeitos possíveis dentro da ordem moral da época. É nesse movimento que se constitui aquilo que chamamos aqui de “outro desejante”, o *outro-penetrado*: representação do homem afeminado ou daquele cuja busca pela penetração o desloca da norma, e no qual se evidenciam formas de classificá-lo e identificá-lo. Tal construção opera por meio de técnicas minuciosas de configuração de um sujeito romano, ao menos em nossas análises. São justamente esses encontros e afastamentos os quais tornam a *Priapeia* um objeto tão fecundo, assim como acontece nas elaborações foucaultianas sobre a Antiguidade. Nessas cisões, não encontramos apenas oposições, mas também deslocamentos que alargam as formas de pensar o sexo, o desejo e a subjetividade. É nesse ir e vir que se inscreve nosso interesse, orientando a investigação de certos poemas da *Priapeia Latina* e permitindo alargar a compreensão das relações de poder que atravessam a tradição romana.

3.3 DO FALO AO RISO

O que percorremos até aqui nos mostra que a *Priapeia Latina* é mais do que uma coletânea de obscenidades: é um encontro de saberes no qual se experimentam formas de poder, tanto pelo riso quanto pelo desejo. A imagem de Priapo, construída entre a fertilidade e a violência, entre a vigilância e o prazer, não pode ser reduzida a uma única função. Ao contrário, sua polissemia explicita como a masculinidade romana se produzia nos interstícios de normas rígidas e práticas populares, sempre atravessada por relações de poder e pela possibilidade do desvio. Dessa forma, nossa chave interpretativa pode ser resumidamente entendida nos ditos foucaultianos:

Estamos muito longe de haver constituído um discurso unitário e regular da sexualidade; talvez não cheguemos nunca a isso e, quem sabe, não estejamos indo nessa direção. Pouco importa. As interdições não têm a mesma forma e não interferem do mesmo modo no discurso literário e no da medicina, no da psiquiatria e no da direção de consciência. E, inversamente, essas diferentes regularidades discursivas não reforçam, não contornam ou não deslocam os interditos da mesma maneira. O estudo só poderá ser feito, portanto,

conforme pluralidades de séries onde interfiram interditos que, ao menos em parte, sejam diferentes em cada uma delas. (Foucault, 2014, p. 63)

Dessa maneira, nossos esforços não se dirigem a uma reconstrução linear da moral sexual romana, mas a uma análise do poder que atravessa e regula esses discursos. A *Priapeia*, enquanto *corpus*, permite captar como o obsceno e o jocoso literário se articula com interdições mais amplas e, ao mesmo tempo, abre frestas para formas desviantes de prazer. Nossa leitura se ancora na percepção de que a sexualidade, como Foucault afirma, nunca se constitui como discurso unitário: ela se espalha em séries múltiplas, atravessadas por enunciados distintos, que se cruzam e se tensionam de maneiras variadas. Assim, a *Priapeia* não se deixa reduzir a um reflexo da filosofia moral ou da tradição homilética: ela participa de outro regime, no qual o obsceno, o risível e o jocoso também produzem discursos sobre o sexo e a masculinidade. É na repetição desse material que se configuram novas possibilidades de olhar para a constituição de sujeitos, especialmente os marcados pelo excesso, pela passividade ou pelo ridículo.

Nesse ponto, vale retomar Foucault em *A ordem do discurso*. Se até aqui vimos que a *Priapeia* se constitui como um espaço de enunciação múltiplo — literário, religioso, moral —, não nos interessa buscar nela uma unidade nem uma verdade primeira sobre a experiência romana. O que importa é reconhecer que esses discursos operam em séries diferentes, que não se explicam por um único princípio, mas se cruzam e se reforçam de modos variados. É justamente para lidar com essa multiplicidade que Foucault propõe distinguir entre uma analítica crítica e uma perspectiva genealógica: a primeira atenta às formas de ordenamento que limitam o discurso, a segunda às forças que o fazem surgir como prática e como constituição de sujeitos. É essa chave que nos permite avançar para a análise da *Priapeia* não como simples reflexo de uma moral, mas como campo em que se produzem efeitos de verdade e possibilidades de existência. Como proposto por Foucault (2014, p. 65):

Assim, as descrições críticas e as descrições genealógicas devem alternar-se, apoiar-se umas nas outras e se completarem. A parte crítica da análise liga-se aos sistemas de recobrimento do discurso; procura detectar, destacar esses princípios de ordenamento, de exclusão, de rarefação do discurso. Digamos, jogando com as palavras, que ela pratica uma desenvoltura aplicada. A parte genealógica da análise se detém, em contrapartida, nas séries da formação efetiva do discurso: procura apreendê-lo em seu poder de afirmação e, por aí entendendo não um poder que se oporia ao poder de negar, mas o poder de constituir domínios de objetos, a propósito dos quais se poderia afirmar ou negar proposições verdadeira ou falsas. (...)

Ao mobilizar a chave proposta por Foucault em *A ordem do discurso*, podemos compreender que nossa investigação sobre a *Priapeia Latina* se organiza em dois movimentos complementares. O primeiro, de ordem crítica, dedica-se a descrever os paradigmas que enquadram o discurso priápico: sua inscrição na tradição epigramática, sua conformação em *corpus* múltiplo e anônimo, os modos de transmissão e recepção que o situam no interior de uma rede discursiva. Esse gesto crítico permite destacar os princípios de ordenamento e exclusão que cercam o texto: aquilo que o rebaixa como obsceno, mas ao mesmo tempo o preserva como prática cultural legítima; aquilo que o associa ao risível, mas também o inscreve em códigos formais e culturais.

O segundo movimento, genealógico, volta-se para os efeitos de sentido produzidos pelo falo e seu gozo. Não se trata de perguntar se a *Priapeia* revela uma verdade universal sobre a masculinidade romana, mas de observar como o discurso constitui objetos e sujeitos: o *uir* impenetrável, o sujeito masculino passivo ridicularizado, o deus torpe e fecundante. O riso, nesse quadro, não aparece apenas como gesto de suspensão da norma, mas como técnica de sua reprodução: espaço controlado em que o excesso é permitido, dramatizado e, por isso mesmo, reinscrito em uma ordem que distingue o praticável do condenável.

Desse modo, a leitura da *Priapeia Latina* à luz de Foucault nos convida a pensar não a universalidade de um Priapo único, mas os interstícios em que se elaboram sentidos plurais e instáveis. O falo priápico não apenas reflete uma moralidade: ele constitui sujeitos, organiza práticas e delimita possibilidades de existência. Nessa dinâmica, reconfigura-se a moral romana, em que o ideal do *uir* impenetrável convive com a multiplicação de seus “outros” — desejantes, ridicularizados, desviantes. É a partir dessa chave que avançamos, no próximo capítulo, para a leitura de poemas selecionados da *Priapeia*, explorando como essas figuras se materializam no texto e nos discursos que ele convoca.

4 PODER E DISCURSO NA PRODUÇÃO DE SUJEITOS DE DESEJO

A nosso ver, ao se estudar temas como a sexualidade na Antiguidade greco-romana, é importante partir de pressupostos teóricos que produzam outras formas de conhecimento e que revisitem, de alguma maneira, saberes já estabelecidos sobre o assunto. Nesse sentido, acreditamos que partir de pressupostos discutidos na obra de Foucault podem nos trazer resultados interessantes. Como sabemos, em sua criação científico-filosófica de modo geral, o

filósofo francês manteve ardente interesse nas investigações políticas e nas interpretações de suas dimensões. A seu ver, tal processo de engajamento entre as diferentes dimensões se destaca quando pensamos na questão do poder, em uma rede conceitual que torna homogêneos outros instrumentos metodológicos que estão numa dinâmica de produção e formação, como o discurso, o saber e a verdade. Obras como *Vigiar e Punir*, de 1975, e *A vontade de Saber* (primeiro volume do seu projeto *História da Sexualidade*) de 1976, são exemplos de uma proposta que coloca o poder como instrumento metodológico apto a explicar formações de saberes (Machado, 2023e, p. 11-12).

Contudo, as análises de Foucault não se limitam apenas às relações conceituais de saber-poder. O filósofo articula o discursivo com o extradiscursivo, as continuidades e descontinuidades que formam as histórias e as tornam fragmentárias. Nesse sentido, como já destacamos anteriormente, Larmour, Miller e Platter (1998), na introdução de sua obra dedicada à reflexão sobre a influência de Foucault nos estudos da sexualidade na Antiguidade, já destacaram o modo como a articulação feita por Foucault entre os conceitos de discurso e poder, sobretudo no primeiro volume de *História da sexualidade*, foram cruciais para as discussões relacionadas ao assunto, seja num âmbito mais geral, seja nos Estudos Clássicos.³⁰ A recepção das obras de Foucault por acadêmicos e ativistas reflete a complexidade de assentamento do seu pensamento. No entanto, a função de autor-catalisador é, sem dúvidas, seu maior sucesso, seu projeto fomenta discussões que não apenas buscam tapar lacunas presentes em seu projeto, mas, também, promover formas outras, não-totalizantes, de questionar *como foi possível o que é*.

Como discutimos no primeiro capítulo de nosso estudo, o filósofo em sua *História* vai defender que a sexualidade é um campo em que saber, poder e discurso se entrelaçam e produzem efeitos de sentido, o que insere seus estudos em um campo produtivo, reverberando discussões até os dias de hoje. É, por isso, então, que a concepção foucaultiana de discurso toma lugar central na discussão sobre a constituição da sexualidade em nossa análise. Isso porque as produções discursivas sobre a sexualidade, inclusive na Antiguidade, estão em constante disputa e são, nos moldes do pensamento foucaultiano, essas instâncias que materializam uma vontade de verdade. Dessa forma, privilegia-se aqui a ideia de que o

³⁰ Os estudiosos, no entanto, ressaltam a ambiguidade no que diz respeito à recepção da obra do filósofo, por exemplo, nos estudos feministas, gays e lésbicos: “The three volumes and the theoretical methodologies they display have been characterized both as tools of liberation and instrument for maintaining traditional structures of gendered and sexual power.” (Larmour; Miller; Platter, 1998, p. 3).

discurso é compreendido como instrumento e efeito das relações de poder, como resultado delas, como prática social indissociável das lutas de poder.

Dito isso, acreditamos que os poemas da *Priapeia Latina*, mesmo que afastados de nosso tempo, continuam a oferecer pontos de partida significativos para a análise das práticas e discursos sobre a sexualidade sob o ponto de vista do discurso. Isso porque tais poemas não apenas refletem, mas também configuram, entre outros elementos, as formas de construção da sexualidade, as ideologias de manutenção e os processos de produção de identidade na sociedade romana antiga. Nesse sentido, propomos uma leitura desses poemas como componentes de um discurso imerso em complexas relações de poder, em que suas especificidades não se limitam a recursos literários, mas constituem registros dos efeitos dinâmicos e inter-relacionais de uma sociedade que se define na tessitura de suas práticas e normas.

4.1 O FALO COMO INSTRUMENTO DE PODER

Para o desenvolvimento da presente análise, lembremos inicialmente alguns aspectos relacionados a Priapo que exploramos no capítulo anterior. Como vimos, o deus é uma divindade tipicamente associada à manifestação itifálica, cujas principais características residem na representação de um falo desmesuradamente ereto. A divindade não se limita a uma associação exclusiva ao bacanal, mas se estende às esferas de fecundidade, de abundância e à proteção dos jardins, áreas nas quais ele se configura como um guardião da natureza. Sua origem lhe confere uma qualidade rústica que perpassa a estrutura de seus poemas e se manifesta na representação da sua forma humilde. Esses elementos, longe de serem meros adornos, operam como expressões de um imaginário social que articula, de maneira subjacente, as tensões entre o divino e o terreno, o sagrado e o profano, o campo e a cidade, configurando, assim, uma complexa rede de significados dentro das práticas culturais da Roma antiga.

Dentre os muitos aspectos que compõem essa rede simbólica, destaca-se, com especial relevância, a forma como o falo de Priapo é construído discursivamente não como um excesso grotesco e inútil, como poderia sugerir uma primeira leitura, mas como um símbolo de prestígio e orgulho divino. Longe de envergonhar-se da exposição constante de sua genitália, o deus itifálico a reivindica como sinal de autoridade, situando-se no mesmo panteão que abriga os deuses guerreiros e seus instrumentos. A ostentação do pênis, nesse contexto, não remete apenas à obscenidade ou à fertilidade, mas à visibilidade incontornável do poder. E,

como afirma o próprio deus ao reivindicar semelhanças com outros deuses no poema 9 da *Priapeia Latina*, ainda que sua arma não tenha sido forjada nas oficinas de Vulcano, mas talhada em troncos por mãos humildes, isso não compromete em nada sua potência bélica. É nesse horizonte, então, que se inscreve este poema, ao operar uma série de equivalências entre os atributos dos deuses e o falo de Priapo, construção que evidencia a centralidade do pênis como marcador ontológico de força, de virilidade e de soberania.

Vejamos o poema 9:

Por que em mim não tem veste a parte obscena, indagas?
 Indaga se algum deus seus dardos cobre:
 às claras o senhor do céu detém seu raio,
 não se oculta o tridente ao deus das águas;
 nem Marte esconde aquela espada com que é bravo
 nem Palas guarda a lança em dobras tépidas.
 Portando setas de ouro Febo acaso cora?
 Diana sói levar, esconsa, a aljava?
 E Hércules cobre a massa da nodosa clava?
 O deus alado vela o caduceu?
 Quem viu Baco estender no grácil tirso as vestes?
 E quem, Amor, te viu de rosto oculto?
 Não seja crime que meu pau se mostre sempre:
 que se esta lança falta, eu sou inerme.

Aqui, longe de subverter sua posição como uma divindade menor e associada às camadas humildes da sociedade, Priapo rejeita a subordinação ao ridículo, afirmando com orgulho sua conexão com o poder. Deste modo, ao equiparar seu falo com uma lança, como no verso 14, Priapo está se igualando aos demais deuses e suas armas, citadas ao longo do poema. Temos ali o raio de Zeus (v. 3), o tridente de Netuno (v. 4), a espada de Marte (v. 5), a lança de Minerva (v. 6), as setas de Apolo (v. 8), a aljava de Diana (v. 9), a clava de Hércules (v. 9). Além disso, outras armas, que não necessariamente causam dano físico (mas que, curiosamente, também têm formato fálico), são mencionadas: o caduceu de Mercúrio (v. 10), o tirso de Baco (v. 11).

No poema 20, a lógica de equiparação entre o falo de Priapo e as armas dos deuses reaparece de forma mais explícita e direta. Cada divindade é invocada por sua arma característica, assim como no poema 9, e é nesse contexto que o “pau” de Priapo é inserido como se fosse apenas mais uma entre as armas divinas, que, embora dissonante em forma, não o é em função. Vejamos:

Jove os raios, Netuno, os dardos no tridente,
 na espada Marte é forte, a lança é tua,

Minerva, Líber luta com flexíveis tirsos,
 ágil, da mão de Apolo sai a flecha,
 na destra de Hércules invicto vê-se a clava:
 e a mim, terrível faz-me um pau imenso.

Como podemos observar no último verso (“e a mim, terrível faz-me um pau imenso”; v.6), há não apenas a finalização do encadeamento das relações de equivalência entre a arma do deus e a de outros membros do panteão, como uma subversão dessa equivalência. Ao assumir abertamente que sua potência advém da genitália, Priapo rompe com os signos tradicionais do heroísmo (forjados, ocultos, codificados) e afirma uma visibilidade fálica absoluta. O que o torna “terrível” não é uma técnica de guerra, mas uma anatomia exposta, exagerada, exaltada. Aqui, o falo não é um excesso cômico, mas sim um símbolo de poder tão eficaz quanto qualquer arma divina, o que reforça o lugar que Priapo reivindica para si dentro da ordem simbólica dos deuses.

Ao articular a lógica do orgulho fálico por meio da comparação e da ironia no poema 9, e reafirmá-la como verdade já estabelecida no poema 20, a *Priapeia* transforma o falo de Priapo de polo marginal em emblema de autoridade bélica. Elevado à condição de signo central do poder priápico, o pênis passa a operar como instrumento estruturante da soberania, antecipando, de forma fundamental, seu uso posterior como ferramenta de punição, de correção e de vigilância, como veremos nas análises que seguem.

4.2 PODER, VIOLÊNCIA E CONTROLE NA INSCRIÇÃO DOS CORPOS

E assim como o tridente, que comanda os mares de Netuno, e o raio, com a impetuosa força de Júpiter, ambos associados na tradição mítica a efeitos diversos, o instrumento do deus menor — seu falo — também se mostra ambivalente em seus jardins: defende e ataca, vigia e pune. Os corpos dos invasores, agentes desejantes de Priapo, tornam-se objetos de manipulação em nome de um prazer divino que se afirma por meio da violência: o gozo do deus reside na punição, no exercício do poder sobre o outro.

Enquanto as narrativas configuram o ato de invadir como busca ativa pelo encontro com o deus, a posição de Priapo se delinea menos pelo acolhimento do desejo e mais pela função de guarda: é no embate com o intruso que se engendra o gozo, isto é, na violência que reinscreve a fronteira do jardim e o poder de seu falo. Mas é precisamente nessa fronteira que se constitui também a identidade do outro romano, cujo corpo, oferecido como objeto da punição e o qual, ao ser capturado no discurso, opera como marcação das margens instáveis

da moral sexual. Trata-se, portanto, de uma identidade em permanente disputa, produzida tanto pela tentativa de disciplinamento do deus quanto pela insistência transgressiva de continuar a invasão.

É o que podemos conferir no poema 17:

Importuno guardião, por que te metes?
Por que proíbes vir aqui ladrões?
Deixa entrarem pois vão sair mais largos.

Se o falo era, nos poemas anteriores que comentamos, uma insígnia que conferia a Priapo um lugar entre os deuses, ele passa a operar, em outros poemas da *Priapeia Latina*, como discurso de correção e controle dos corpos, um instrumento de gestão do espaço e do corpo do outro. Esse poema marca, portanto, um ponto de inflexão no que diz respeito à simbologia do deus: o falo de Priapo aqui deixa de figurar apenas como símbolo ambivalente — ora divino, ora grotesco — para operar como condutor de uma racionalidade punitiva, entendida não como violência animalesca ou indiscriminada, mas como lógica de distinção entre corpos e condutas, em que o prazer é o desdobramento da punição. O corpo do outro passa a ser administrado por meio do medo e instigado pela ameaça. A guarda do jardim, nesse sentido, não mais se organiza em torno de uma função de ordem ou de proteção, mas adquire traços de uma vigilância erótica e coercitiva. O prazer do deus, assim, já não se apresenta como mero desejo, mas como direito de posse e domínio.

Essa vigilância erotizada e normatizadora está engendrada em relações de poder que vão além da violência como simples confisco da vida: ela se materializa como forma de disciplinar o corpo. Priapo não escolhe entre ferir ou poupar, ele penetra. E, ao penetrar, a divindade adentra os sujeitos. Podemos observar esse tipo de representação no poema 15 a seguir:

Quem quer que ponha a imoderada mão
neste jardim que a mim foi confiado
verá depressa que eu não sou eunuco.
A si mesmo talvez diga: “ninguém
neste local remoto em meio às árvores
verá que estou colhendo”, mas se engana:
que eu saco atento a toda operação.

Essa presença constante e antecipatória de Priapo (ressaltada em “que eu saco atento a toda operação”; v. 7) adensa sua imagem de divindade obscena, atrelando-a à de um guardião onipresente. Tal imaginário converte o espaço do jardim em território de vigilância e de

controle. O medo, aqui, não é apenas efeito da violência física, mas se constitui como discurso de castigo, sustentado por técnicas normalizadoras. É nesse ponto que podemos aproximar a representação da figura de Priapo da ideia de relações de poder múltiplas e heterogêneas, que caracterizam a sexualidade, descritas por Michel Foucault em sua *História da Sexualidade*. Foucault descreve como o poder moderno se realiza não apenas na punição espetacular, mas, sobretudo, na vigilância contínua e na produção de corpos dóceis — passíveis de controle e correção. Contudo, assim como a construção disforme e ambígua do deus, sua figura representa um lugar de convergência entre o poder oriundo do suplício e o controle exercido pela constante vigília do medo. É nesse sentido que o olhar de Priapo se torna uma tecnologia de poder: ele vigia para governar e governa para penetrar.

Nos poemas que se seguem, observa-se uma intensificação da lógica punitiva que organiza a sexualidade no universo desse deus. O prazer já não se distingue da violência: ele é constituído precisamente por ela. A dimensão sexual na *Priapeia Latina* está constantemente atrelada à ameaça, ao castigo e, até mesmo, à tentativa de barganha com aquele que será penetrado. Entrar no jardim de Priapo é aceitar, involuntariamente, uma regra: quem ali for capturado, por algum orifício do corpo será violentado. O poema 11 evidencia esse contrato:

Cuida que eu não te pegue; pego, não terás
 açoites nem feridas más da foice:
 vai trespassar-te um pau enorme e apertar tanto
 que acharás que teu cu não tinha pregas.

Como apontado anteriormente, a violência não é entendida na nossa análise como forma animalesca de poder, mas como produção inteligente e de caráter relacional com as normas de poder da época. Assim, o poema 11 exhibe uma relação explícita entre sexo e violência, em que o poder é manifestado através da ameaça de dominação corporal. Ao utilizar o corpo como o campo de atuação do poder, a violência sexual descrita no poema não se limita a uma simples transgressão de limites, mas se configura como uma forma de disciplinamento e controle. Outro traço característico que se revela desde o primeiro poema analisado é o excesso que define a figura do deus menor: um falo desproporcional, que funciona como arma; um desejo sexual desmedido, cuja matriz é a própria violência descabida. Em Priapo, o impulso erótico não se separa de uma vontade de dominação, e o prazer é inseparável de uma força desmesurada que invade, fere e conquista.

Vejamos, a seguir, como os poemas 23 e 31 da *Priapeia Latina* sintetizam esse entrelaçamento entre violência e desejo, no qual o corpo do invasor não é apenas objeto de

desfrute, mas campo de inscrição e de execução fálica que governa por meio do medo e da punição. Em primeiro lugar, vejamos o poema 23:

Quem quer que colha aqui violeta ou rosa,
legumes que furtou, maçãs roubadas,
privado de menino ou de menina,
se esbalde, impreco, nesta enormidade
que em mim se vê, e que seu pau, tocando
o umbigo, em vão perdure a latejar.

Aqui o sexo deixa de ser um ato de troca ou reciprocidade e se afirma como técnica de poder: pune, regula e marca os corpos por meio de uma economia de forças em que o prazer está diretamente ligado ao controle e à docilidade. Ideia semelhante expressa o poema 31:

Se a tua mão devassa em nada que é
meu pegar, mais pudor terás que Vesta.
Senão, a lança de meu ventre vai
te abrir e por teu próprio cu sairás.

Vemos que em ambos os poemas, os corpos dos infratores são narrados como matéria maleável, que pode ser esticada, aberta, reconfigurada. Trata-se de um modo específico de contemplar o poder: aquele que age transformando fisicamente o outro, criando sobre ele um registro permanente do delito. O castigo sexual é a expressão plena de sua função tutelar: é pelo falo que Priapo demarca fronteiras, restabelece a ordem e reafirma seu estatuto divino ao converter o transgressor em objeto de prazer involuntário, o que reforça o molde romano no qual a passividade sexual é marca de desonra e, portanto, um instrumento eficaz de controle social. Assim, a violência sexual se apresenta como inscrição disciplinar: o corpo do invasor torna-se suporte da soberania do deus e o excesso fálico opera como técnica de submissão e de afirmação da hierarquia que organiza o espaço do jardim.

Como já apontamos anteriormente, essa lógica que tentamos ressaltar na análise dos poemas selecionados até aqui parece se afastar de uma certa percepção sobre a Antiguidade, expressa por Foucault em *O uso dos prazeres* (2023b). Segundo o filósofo, a Antiguidade apareceria como um momento em que “a atividade e os prazeres sexuais foram problematizados através de práticas de si, pondo em jogo critérios de uma ‘estética da existência’” (Foucault, 2023b, p. 18). A nosso ver, na *Priapeia Latina*, contudo, a sexualidade se inscreve em uma trama de forças: a punição, a correção e a vigilância constituem um sistema de poder que regula sua prática e contribuem para a formação de saberes que a ela se

referem, como veremos na análise do paradigma da penetração à agência do desejo em subcapítulos que seguem. Essa recorrência entre desejo, punição e dominação atravessa a *Priapeia Latina* como um todo, de modo que o corpo se configura como superfície política e o jardim como espaço disciplinador.

Assim, entendemos que, ao discutir outros exemplos, nossa leitura poderá tensionar de modo mais aprofundado as relações entre poder e saber vinculadas à sexualidade romana. É a busca por evidenciar tal tensionamento que orientará a seção seguinte.

4.3 DO SABER-PODER À CODIFICAÇÃO DO DESEJO

Como já sinalizado em nossa discussão inicial sobre os limites da leitura foucaultiana sobre a Antiguidade greco-romana, entendemos que a *Priapeia Latina*, por se tratar de um *corpus* obsceno, situado nas camadas mais baixas e voltado ao excesso, expõe sexualidades outras que escapam à estilização da liberdade — no sentido foucaultiano de uma prática de si orientada pela moderação e pela ética (Foucault, 2023b, p. 123). Desse modo, constrói-se uma sexualidade como um campo profundamente atravessado por relações de poder e por normatizações discursivas que modelam os sujeitos e seus desejos no interior da sociedade romana da época. Longe de operar como uma reflexão moral individualizada, esses discursos satíricos exprimem uma forma de organização dos prazeres a partir da distinção entre o lícito e o ilícito, o permitido e o punível, o cômico e o abjeto.

Antes de avançarmos na análise dos demais poemas selecionados, parece-nos necessário aprofundar a discussão sobre as práticas e representações da sexualidade na Roma Antiga. Como já apontado, os textos da *Priapeia* revelam uma relação intrincada entre prazer e violência. No entanto, essa violência — ainda que expressa de forma caricata ou hiperbólica — não é aleatória: ela se inscreve em uma economia simbólica e discursiva que articula os vícios à moral vigente, mobilizando o corpo como espaço disciplinar.

Trata-se, portanto, de uma violência regulada por um regime de poder vigilante, disciplinador e punitivo, mas que também produz um saber sobre o corpo, cuja função é classificar sujeitos a partir de suas práticas sexuais e julgar seus desejos. Como discutido no segundo capítulo desta dissertação, todo exercício de poder implica a constituição de saber, da mesma forma que todo saber sustenta e engendra relações de poder. Essa articulação reforça o modo como o controle do corpo se inscreve na materialidade das relações sociais e nos discursos que investigam, classificam e hierarquizam os sujeitos de desejo, cujas práticas são convertidas em marcas identitárias e posicionamentos sociais.

É nesse jogo de saber-poder no qual o homoerotismo, longe de ser silenciado, é nomeado, classificado e regulado na *Priapeia Latina*. A própria possibilidade de existência de sujeitos cujo objeto de desejo são pessoas do mesmo sexo estava condicionada ao alinhamento com um paradigma discursivo previamente estabelecido, compreendido aqui como um regime de verdade. Um regime que não atua simplesmente pela repressão dos prazeres, mas pela sua distribuição diferencial, sua ordenação hierárquica e pela produção de distinções normativas entre atividade e passividade, honra e desonra, masculinidade e feminilidade.

Nas subseções seguintes, apresentaremos uma discussão sobre como estudiosos têm compreendido as práticas sexuais romanas, sobretudo no que diz respeito à questão da atividade e passividade sexual e sua relação com o gênero dos indivíduos. Para isso, faremos um breve apanhado de estudos que têm discutido essas questões.

4.3.1 Do paradigma da penetração

Na dissertação “Os epigramas homoeróticos de Marcial: estudo e tradução” (2019), apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas da USP, Diogo Moraes Leite realiza uma investigação aprofundada sobre a representação do homoerotismo masculino na obra de Marcial, poeta latino já mencionado por nós. Partindo de uma seleção de 139 epigramas com essa temática, o autor explora como a sexualidade, especialmente em suas formas homoeróticas, era construída, permitida ou condenada no contexto romano, de acordo com as normas morais da elite e com o modelo de masculinidade baseado na impenetrabilidade do *uir*, o homem adulto livre romano. A dissertação se desdobra em torno de uma tensão central entre práticas aceitáveis e práticas reprováveis no interior desse universo simbólico, tensão que se manifesta tanto nos poemas laudatórios quanto nos epigramas de teor satírico e invectivo do autor.

Leite inicia sua discussão notando que a historiografia sobre a sexualidade no mundo antigo é de "matriz foucaultiana", a qual ele aponta como “um modelo rígido e assimétrico de sexualidade”. Ele reconhece que este modelo — chamado de "paradigma da penetração" por Skinner (2014 apud Leite), mas que está "baseado nas noções estipuladas por Foucault" — vem sendo relativizado à medida que novas pesquisas ampliam o campo de análise³¹ (Leite,

³¹ Voltaremos a esse ponto na subseção 4.3.2, onde examinamos como a agência — especialmente o desejo de ocupar a posição passiva — complexifica o modelo ativo/passivo e contribui para o alargamento das formas de pensar a sexualidade na Antiguidade.

2019, p. 25). Tal paradigma organiza as categorias sexuais romanas a partir do binômio “ativo/passivo”, no qual o ativo se associa por definição ao masculino e, o passivo, ao feminino (2019, p. 28).³² Leite justifica sua adoção do paradigma ao argumentar que:

por representar a ideologia da elite romana, esse modelo de sexualidade, como um protocolo baseado na ‘penetrabilidade/impenetrabilidade’ do homem romano, funciona perfeitamente para explicar as construções de sentido, o humor e as premissas subentendidas em seus epigramas (Leite, 2019, p. 26).

Nesse contexto, Leite argumenta que havia uma interseção entre prática sexual e relação social que moldava as fronteiras entre o permitido e o proibido. Essa articulação entre normas sociais e atos corporais se evidencia também no vocabulário erótico latino: ao examinar os termos relacionados à penetração de diferentes orifícios³³, o estudioso mostra como a cultura romana operava classificações finas dos gestos sexuais e dos prazeres autorizados. Como observa Leite (2019, p. 28):

Assim, [...] temos, em latim, para cada orifício corporal, um ato sexual correspondente: *futuere*, inserir o pênis em uma vagina; *pedicare*, inserir o pênis no ânus; e *irrumare*, inserir o pênis na boca de alguém. A contrapartida passiva é feita pelos verbos *futuere* e *pedicare* em suas formas passivas e, no caso da penetração da boca, pelo verbo *fellare*, além da forma passiva de *irrumare*: *irrumari*.

Essa explicação é de grande importância para nossa análise, pois evidencia a produção de saber e a inscrição dos corpos em discursos reguladores — como será possível observar nas análises que seguem, centradas na *Priapeia Latina*. Como já apontamos, sob nosso ponto de vista, toda produção de saber implica, necessariamente, numa produção de poder que, neste caso, atua na categorização dos sujeitos e de suas práticas (*futuere*, *pedicare* e *irrumare*) daquela sociedade.

De acordo com o paradigma da penetração, o papel sexual ativo e, por extensão, a masculinidade, era atributo do *uir*, sendo condenável qualquer performance sexual percebida como passiva, ainda que realizada com mulheres, tradicionalmente compreendidas como

³² Essa distinção foi inicialmente proposta por Holt Parker (1998). Apesar da contribuição de Parker para os estudos da sexualidade, não podemos deixar de registrar nosso repúdio à conduta criminosa do estudioso, condenado em 2017 nos Estados Unidos pelo crime de pedofilia.

³³ Como discutido anteriormente, Cozer (2018) também destaca a violência tripornéia como elemento classificatório recorrente na poesia latina, reforçando a atenção romana às gradações de penetração e à distinção entre práticas sexuais permitidas ou depreciadas.

representações materiais e discursivas da feminilidade e da passividade. Como observa Leite (2019, p. 29), era socialmente reprovável que um homem, mesmo desempenhando o papel ativo, mantivesse relações com outros homens ou com jovens escravos já crescidos, bem como com adolescentes livres, mulheres casadas e virgens. Diante disso, essa formulação permite nuances à tese recorrente de que, para gregos e romanos, importava mais o uso adequado do prazer do que o objeto da relação. As normas e restrições evidenciam, ao contrário, uma preocupação sistemática com a regulação dos desejos e a imposição de condutas sexuais legítimas.

Esse paradigma da penetração, portanto, oferece uma possível chave interpretativa para compreender como diferentes atos sexuais são representados na obra de Marcial e, da mesma forma, na *Priapeia Latina*. Quando uma prática se desvia do protocolo sexual esperado — como no caso de um homem livre em posição passiva, seja na penetração anal ou na oral —, ela se torna alvo de ultraje e de censura, como exemplificam os epigramas de teor invectivo. Essa reprovação não decorre apenas do conteúdo do ato, mas da ameaça que ele representa à ordem simbólica da masculinidade romana. Em contrapartida, práticas alinhadas ao ideal normativo — como o papel ativo em relação a jovens escravizados — são, em muitos casos, exaltadas, inclusive em poemas laudatórios ao imperador. Em consonância com essa afirmação, compreendemos os poemas da *Priapeia Latina* sob o mesmo viés, mas de forma ainda mais intensa por representarem a violência como motor de motivação para não desviar do paradigma moralmente aceito, além da humilhação social. Contudo, como já indicamos na subseção 2.2.1, a partir dos questionamentos levantados por Black (1998), a interpretação calcada exclusivamente na oposição entre penetrador e penetrado mostra-se insuficiente — ponto ao qual retornaremos na subseção 4.3.2, ao articular essa oposição com a agência como espaço de inscrição do desejo pela penetração.

Dando continuidade à sua análise, Leite (2019, p. 35) ressalta, entre as práticas permitidas, as relações entre o *uir* e os *pueri delicati* (“meninos delicados”), jovens escravos cuja função era servir sexualmente seus senhores. Essas relações eram socialmente aceitáveis e apareciam até mesmo sob a forma de poemas laudatórios. Contudo, havia uma mudança quando esses rapazes atingiam a idade adulta, marcada pelo crescimento da barba. A partir desse momento, já não era permitido aos senhores que continuassem mantendo relação com esses escravos. Tal regra cumpre, assim, uma matriz de vigilância e de proibição que opera de modo preciso e estratégico sobre a sexualidade romana aceitável. Como sabemos, não cabe ao

poder a tarefa de erradicar a existência das sexualidades, mas sim de administrá-las em função de uma norma que assegure sua governabilidade. É nesse horizonte analítico que se inscrevem as relações analisadas, evidenciando uma racionalidade que não visa à proibição absoluta, mas à ordenação dos corpos e dos prazeres.

Outro ponto interessante nessas classificações é a distinção entre as relações do homem adulto romano com mulheres e com jovens escravizados, havendo práticas direcionadas a um grupo, mas não ao outro. De modo geral, a penetração anal era usualmente destinada aos jovens escravos do sexo masculino, sendo socialmente aceita — e até incentivada — pela moral da época, assim como o ato de homens adultos beijarem e se deitarem com esses jovens (Leite, 2019, p. 46). Como podemos notar, fica claro que práticas homoeróticas de penetração eram permitidas, desde que realizadas pelo homem adulto romano em jovens escravos imberbes. Sumariamente, então, temos como práticas reconhecidas como aceitáveis pelos cidadãos da elite romana “primeiramente, o intercuro vaginal, preferencialmente com sua esposa, seguido pelo intercuro anal com um jovem escravo ainda imberbe. (Leite, 2019, p. 62).

Em contraste com o conjunto de práticas legitimadas, Leite dedica atenção especial àquilo que era socialmente condenado, ridicularizado ou mesmo marcado como abjeto nas redes discursivas da elite romana. O estudioso faz isso avaliando poemas de Marcial que exploram o humor a partir de qualquer desvio em relação às convenções socialmente aceitáveis sobre a sexualidade. As informações ali contidas, segundo Leite, permitem a criação de uma espécie de escala que quantifica as práticas consideradas mais degradantes. Como afirma o autor (Leite, 2019, p. 62):

Para Marcial, qualquer desvio dessa ‘norma’ representa um motivo para a invectiva e para o vitupério. Nesse sentido, a partir da variedade de conteúdo dos epigramas, é possível traçar uma ‘escala’ daquilo que era menos ou mais ‘desviante’. Como primeiro desvio dessa norma, o intercuro anal com um adulto, ainda que no papel ativo. Depois, de forma decrescente, o intercuro anal no papel passivo, e — o ato mais degradante — o intercuro oral, seja com outro homem ou com uma mulher.

Ao realizar suas análises dos poemas, Leite discute outras convenções discursivas que também eram problematizadas pela moral romana, como o envolvimento sexual do *uir* — ainda que em posição ativa — motivado por interesses estratégicos ou por benefício próprio, além da afeminação dos homens, entendida como desvio em relação à norma vigente de

masculinidade (Leite, 2019, p. 97). Essas análises evidenciam como as relações de sexualidade na Roma Antiga estavam imbricadas em normas, discursos regulatórios e formas sutis, mas eficazes de exercício do poder. Observa-se, nesse contexto, uma gradação normativa que permite identificar diferentes intensidades de censura, a depender do grau de transgressão das práticas diante da moral dominante.

Como vimos no comentário do pesquisador, essa escala começa no intercurso anal com outros homens adultos, avança para o papel passivo, e culmina no sexo oral, considerado o ápice da humilhação moral. A *pedicatio*, quando atribuída à figura do *uir* em posição passiva, inscreve-se como violação de um princípio fundamental da construção da masculinidade romana: a impenetrabilidade do corpo masculino livre. O ato da penetração não escapa às redes discursivas do poder, o que faz com que ser penetrado — sobretudo quando se trata de um homem barbado, marcador discursivo da idade adulta e da liberdade também nos poemas da *Priapeia Latina* — represente uma desestabilização da posição de autoridade e agência, inserindo o sujeito em uma relação de sujeição a outro *uir* (ao menos no que diz respeito à posição sexual) romano.

No desenvolvimento de sua análise, Leite também identifica uma ordenação específica na classificação das práticas sexuais orais, seja quando o objeto é um homem (*fellatio*), seja quando é uma mulher (*cunnilingus*), ambas concebidas como formas particularmente sórdidas de violação dos códigos morais romanos (Leite, 2019, p. 74). Para além da violência simbólica que essas práticas implicam, o sexo oral era ainda associado a efeitos físicos degradantes — como o mau hálito —, por corromper a boca, órgão vinculado ao discurso, ao prestígio e à honra. Mesmo quando não se concretizavam como prática, as ameaças de violação oral funcionavam como dispositivos discursivos de coerção altamente ofensivos (2019, p. 74), revelando a força normativa das imagens que sustentavam essas relações.

Essas dinâmicas revelam que, embora houvesse uma preocupação com o uso dos prazeres enquanto parte da estética da existência, essa estética não era desvinculada do objeto sobre o qual o prazer se exercia. Se essas práticas desviantes figuram com frequência no imaginário social e no humor dos discursos poéticos da época, é porque já estavam investidas de sentido, reguladas e reconhecíveis. Do contrário, não seriam inteligíveis como formas de insultos, tampouco funcionariam como matéria de invectivas. Para nós, a discursivização e a classificação dessas práticas operam como engrenagens nas dinâmicas de *poder-saber*, integrando as técnicas de regulação e vigilância moral nos poemas priapeus.

Essa recorrência indica ainda um movimento de passagem do sexo da esfera pessoal para a pública: assegurar a observância e o cumprimento das normas sexuais era condição para atestar a virilidade. Nesse contexto, instaura-se um desejo de saber que não se produz pela confissão ou pela psicanálise, mas como discurso público que regulava as condutas e circulava na poesia — discursos esses, por sua vez, que atravessavam outros campos de enunciação da Antiguidade, constituindo verdadeiras tecnologias de poder sobre os corpos e prazeres. O sexo, dessa forma, não se apresenta como dado natural ou dissociado das relações sociais, mas como prática performada diante do outro, norma que valida e sustenta a própria existência. Trata-se de um desejo de saber não apenas sobre si, mas sobretudo acerca do outro, cuja exposição em versos cômicos e invectivos exemplifica como a poesia operava como espaço privilegiado dessa vigilância discursiva.

4.3.2 À agência do desejo

Em “Revisiting Roman sexuality: agency and the conceptualization of penetrated males”, Deborah Kamen e Sarah Levin-Richardson abordam as práticas e representações da sexualidade na Roma antiga. A discussão das pesquisadoras parte do chamado “paradigma da penetração”, que mencionamos há pouco, uma vez que este se alinha à maior parte das evidências textuais e iconográficas sobre a ideologia sexual romana. Sob esse ponto de vista, a organização dos papéis sexuais está imbricada em uma lógica hierárquica, segundo a qual a sexualidade seria definida por dois polos. Como vimos, de um lado, o ato de penetrar estava associado ao status de homem livre, à masculinidade e ao domínio social. De outro, o ato de ser penetrado remetia a categorias de servidão, de feminilidade e de subordinação. Assim, diferentemente da concepção moderna prevalente³⁴, a sexualidade não estaria definida apenas pela semelhança (no caso das relações homossexuais) ou dissemelhança (no caso das relações heterossexuais) entre os envolvidos no ato sexual.

No entanto, as pesquisadoras avançam na discussão, problematizando a centralidade exclusiva do “paradigma da penetração” na questão da atividade, argumentando que certas práticas e experiências sexuais escapam a essa matriz explicativa ou a tensionam. Elas identificam, por exemplo, distinções fundamentais entre aqueles homens que ativamente buscavam ser penetrados e aqueles cuja penetração era representada como um evento alheio à

³⁴ Cabe notar que, à luz dos debates atuais, a teoria *queer* questiona justamente esse binarismo entre semelhança e dissemelhança, propondo outras formas de pensar a sexualidade.

sua própria vontade. Para além da oposição estabelecida pelo paradigma da penetração (como vimos, entre penetrador e penetrado), na opinião de Kamen e Levin-Richardson, os romanos articulavam, pelo menos, um segundo eixo conceitual centrado na agência (ou seja, no desejo da pessoa envolvida no ato sexual). Essa perspectiva reconfigura as significações do ato sexual dentro do campo da sexualidade no mundo antigo e nos fornece outras ferramentas para discutirmos essas relações de sujeição.

No campo dos Estudos Clássicos, como apontam as estudiosas, existe uma certa resistência em adotar também o modelo da agência, majoritariamente pela confusão em assimilar agência, atividade e passividade, com penetração — ainda que tais conceitos se sobreponham em determinados contextos. Dessa forma, a aplicação na esfera sexual do conceito “ativo” e “passivo” está associada ao desejo, movimento do corpo, performance e outras questões que estão além de um modelo que considera apenas o ato sexual.

Kamen e Levin-Richardson nos apresentam os termos de sua discussão:

Nós nos concentramos principalmente no uso literário e epigráfico dos substantivos *cinaedus* (que é difícil de definir; [...]) e *pathicus* (‘homem sexualmente penetrado’), bem como nos seguintes verbos e seus participípios associados: *irrumare* e *irrumari* (‘foder na boca’ e ‘ser fodido na boca’), *fellare* (‘chupar pau’), *pedicare* e *pedicari* (‘enrabar’ e ‘ser enrabado’), *futui* (‘ser fodido’) e *cevere* (‘remexer os quadris’). Prestamos atenção à gramática (por exemplo, voz ativa versus voz passiva, sujeitos versus objetos), bem como às descrições de agência, movimento e desejo. Através dessas leituras minuciosas, argumentamos que alguns machos penetrados (o *irrumatus* e o *pedicatus/fututus*) foram conceituados como passivos, enquanto outros (o *fellator* e o *cinaedus/pathicus*) foram caracterizados como ativos. Usamos esses termos latinos (*irrumatus*, *pedicatus/fututus*, *fellator*, *cinaedus/pathicus*) como rótulos heurísticos para indivíduos que realizam comportamentos específicos, embora [...] outras terminologias às vezes sejam usadas. Além disso, não sugerimos que esses termos sejam identidades fixas. (Kamen; Levin-Richardson, 2015, p. 450)³⁵

³⁵ “We focus primarily on the literary and epigraphic use of the nouns *cinaedus* (which is hard to define; [...]) and *pathicus* (‘sexually penetrated male’), as well as the following verbs and their associated participles: *irrumare* and *irrumari* (‘to face-fuck’ and ‘to be face-fucked’), *fellare* (‘to suck cock’, *pedicare* and *pedicari* (‘to ass-fuck’ and ‘to be ass-fucked’), *futui* (‘to be fucked’), and *cevere* (‘to waggle the buttocks’). We pay attention to grammar (e.g., active versus passive voice, subjects versus objects), as well as descriptions of agency, movement, and desire. Through these close readings, we argue that some penetrated males (the *irrumatus* and the *pedicatus/fututus*) were conceptualized as passive, while others (the *fellator* and the *cinaedus/pathicus*) were characterized as active. We use these Latin terms (*irrumatus*, *pedicatus/fututus*, *fellator*, *cinaedus/pathicus*) as heuristic labels for individuals performing particular behaviors, though [...] other terminology is sometimes used. Moreover, we do not suggest that these terms are fixed identities.”

Esse quadro interpretativo, ao complexificar a abordagem da sexualidade romana, permite que ela seja concebida para além de uma estrutura rígida e de significações estanques. Nessa perspectiva, destaca-se a gestualidade, a performatividade e a inscrição cultural do desejo que atravessa o ato sexual, evidenciando, ao mesmo tempo, o intenso investimento romano na taxonomia de seus agentes.

Leite (2019, p. 33) também explora essa questão em seu estudo em como a figura do homem afeminado era problematizada, sendo tratada como ameaça à construção da masculinidade romana. O comportamento afeminado era compreendido como expressão de uma natureza falha, associada à abjeção e à perda de status, aproximando simbolicamente o sujeito do lugar social da mulher. Os poemas satíricos que ridicularizam o sujeito afeminado, como observa o estudioso, representam um “objetivo moralizante, isto é, a defesa de aspectos da sexualidade em consonância com os padrões morais caros à ideologia da elite romana” (Leite, 2019, p. 33). Em consonância com essa leitura, compreendemos que os poemas da *Priapeia Latina* operam de modo semelhante, embora com uma clareza mais abrupta, uma vez que representam a violência, tanto física quanto simbólica, como o principal instrumento de correção e controle do desejo, associado à humilhação social como forma de contenção.

Conforme apontado, a prática da *pedicatio*, associada aos termos *pedicatus* e *fututus*, remete à passividade de indivíduos submetidos à penetração anal independentemente da sua escolha ou do seu desejo. Segundo Kamen e Levin-Richardson (2015, p. 451), embora raro na literatura, o uso dessas formas passivas é recorrente em inscrições em grafites, nas quais indivíduos são frequentemente representados como objetos de desejo ou subordinação. Essas expressões, ao lado de práticas ameaçadoras, operam como mecanismos de intimidação e controle social. A penetração anal, associada à punição e à humilhação, reflete uma dinâmica de violência que, ao se infiltrar no cotidiano romano, aclara a hierarquia e as relações de poder sobre o corpo do sujeito passivo, tornando-se uma metáfora para sua vulnerabilidade e subordinação.

Ainda no âmbito da agência da passividade, a prática da *irrumatio* faz referência àquele que é submetido à penetração oral independentemente de sua resistência ou relutância. O sujeito penetrado é gramaticalmente marcado pela forma passiva do verbo ou aparece como objeto direto de *irrumare*, evidenciando sua posição na estrutura discursiva da dominação sexual. As inscrições epigráficas e os grafites romanos atestam a recorrência do sexo oral enquanto instrumento de violência simbólica e material, com expressões como “foder na

boca” operando não apenas como descrição do ato, mas como mecanismo de ameaça e subjugação.

As leituras mobilizadas até aqui, tanto o paradigma da penetração quanto os estudos mais recentes sobre a agência do sujeito, revelam formas distintas, mas complementares, de compreender a regulação dos prazeres homoeróticos na Roma Antiga. De um lado, temos um modelo estruturado pela dicotomia ativo/passivo, que associa autoridade à impenetrabilidade do *uir* e organiza um sistema moral pautado na visibilidade do gesto, do corpo e da posição sexual. De outro, uma abordagem mais sensível à variabilidade das performances e à negociação dos desejos, capaz de problematizar a rigidez dessas classificações sem desconsiderar os efeitos de assujeitamento que elas produzem. Juntas, essas perspectivas evidenciam a constituição de uma racionalidade discursiva que opera menos por interdição absoluta e mais por formas sutis de produção de saber e controle do desejo.

É justamente esse entrecruzamento entre norma e desejo, coerção e prazer, que os poemas da *Priapeia* tornam visível com clareza. A seguir, examinaremos como a ameaça, a violência e o discurso se articulam como técnicas de poder, não apenas reafirmando os limites do aceitável, mas organizando os modos de existência possíveis para os outros sujeitos desejantes.

4.4 O DISPOSITIVO DA SEXUALIDADE NA ROMA ANTIGA

Como visto, a diferenciação na punição, através de uma escala ordenada dos atos vis, é uma forma de classificar e construir o desejo na Antiguidade e, ao mesmo tempo, alocar a violência na construção desses agentes de seus desejos sexuais.

Na oratória e na sátira, por exemplo, acusações ou insinuações de que alguém não apenas foi penetrado, mas também foi um agente na sua própria penetração eram particularmente difamatórias. Em alguns momentos, essa diferença poderia ter consequências legais também. Enquanto um homem sexualmente penetrado poderia sofrer desvantagens legais, nomeadamente, na forma de não poder abrir um processo em nome de outra pessoa, havia exceções para aqueles que tinham sido estuprados por piratas ou inimigos durante a guerra. (Kamen; Levin-Richardson, 2015, p. 456)³⁶

³⁶ In oratory and satire, for example, accusations or insinuations that someone was not only penetrated but also an agent in his own penetration were particularly defamatory. At times, this difference could have legal consequences, too. While a sexually penetrated male could suffer legal disadvantages namely, in the form of not being able to bring a suit on another's behalf-there were exceptions for those who had been raped by pirates or enemies during war

A gradação ofensiva observada nos poemas priapeus reitera a hierarquia sexual explorada até aqui, na qual o tipo de orifício penetrado se associa a uma forma específica de rebaixamento simbólico. Retomando a escala proposta por Leite — em que o intercuro vaginal é o menos ofensivo, seguido pelo anal e, por fim, pelo oral —, observa-se que o riso, nesse contexto, deriva do rebaixamento moral dos sujeitos e não refuta a norma, mas a reafirma discursivamente, em consonância com a análise já desenvolvida no capítulo anterior sobre os usos ambivalentes do riso. O discurso obsceno não rompe com a racionalidade moral da elite: ele a dramatiza, expondo em termos diretos os limites do aceitável. Vejamos o caso do poema 22 da *Priapeia Latina*:

Se mulher, se homem, se um menino vem roubar-me,
em troca dão-me buça, boca ou bunda.

Aqui, a violação do espaço sagrado de Priapo é, mais uma vez, sancionada por meio da apropriação do corpo do transgressor como forma de compensação pelo alegado crime. A estrutura do poema se faz a partir da correspondência dos versos, a qual tem uma ordenação muito próxima à gradação dos amores lícitos e ilícitos presentes nas invectivas de Marcial: sendo mulher (v. 1) / buça (v. 2) = sexo heterossexual vaginal; no caso de homem (v. 1) / boca (v. 2) = sexo homossexual oral e, por fim, menino (v. 1) / bunda (v. 2) = sexo homossexual anal. A punição é escalonada conforme o gênero e a idade do sujeito transgressor, sendo o intercuro anal reservado aos meninos e o oral aos homens barbados, que são apresentados como o alvo mais ofensivo e ridicularizável. Podemos articular essa gradação da obscenidade presente nos poemas à discussão de Leite (2019), que afirma que as relações sexuais romanas eram permitidas ou condenadas conforme a posição ocupada pelo sujeito na estrutura social e seu alinhamento ou desvio em relação à masculinidade ideal. Como ele demonstra, havia uma clara distinção entre os amores considerados lícitos (como o do *uir* ativo com mulher ou com *puer delicatus*) e aqueles marcados como vício ou falha moral (como o envolvimento com homens adultos em posição passiva). A felação, nesse contexto, representa o ápice da humilhação sexual justamente por posicionar o homem barbado que seria o símbolo da autonomia, da autoridade e da fala como objeto passivo de penetração pela boca.

Sobre a obscenidade e o sexo oral, cabe lembrar que Richlin (1992) discute essas questões, ao abordar a sociedade romana, e aponta pontos paradoxais próximos ao que Foucault (2023a) discute no primeiro volume de sua *História da Sexualidade*. Segundo a estudiosa, não há, necessariamente, uma repressão como efeito fundamental das práticas

sexuais, mas um *locus* onde essas práticas poderiam existir — o próprio culto ao deus aqui retratado é um desses arranjos da sociedade romana. O sexo oral, na interessante reflexão da estudiosa, é admitido como ação de promiscuidade e de submissão feita por prostitutas e homossexuais afeminados:

A razão correlativa para essa visão do sexo oral era, é claro, que ele representava uma afirmação da dominância de quem era satisfeito sobre quem estava satisfazendo; daí a ameaça de *irrumatio* — estupro oral — representar tanto uma forte mancha quanto uma forte degradação da vítima, sendo a ameaça final na invectiva, seja política seja literária. (Richlin, 1992, p. 27)³⁷

No interior do poema 22, Priapo não atua apenas como deus vigilante, mas também como senhor onipotente: aquele que reintegra as normas nos corpos por meio de atos ilícitos. Os invasores do jardim deixam de ser apenas ladrões e são reposicionados como escravos de sua vontade, capturados por um discurso em que o sexo é, ao mesmo tempo, punição e dispositivo de normatização social. De igual maneira, então, enquanto a mulher recebe o intercuro vaginal (ação considerada legítima), o menino é penetrado analmente (conduta tolerada dentro do imaginário moral romano), enquanto o homem adulto (por violar não apenas o espaço de Priapo, mas também o protocolo da impenetrabilidade) é destinado ao ato mais degradante: a penetração oral.

Esse mecanismo opera como um dispositivo de controle, em que a autoridade de Priapo é reiterada pelo assujeitamento corporal do infrator. Assim, os poemas não sugerem uma sexualidade enquanto espaço de liberdade — como inicialmente concebido por Foucault em *O uso dos prazeres* e em *O cuidado de si* —, mas sim como um território de poder, no qual as relações sexuais são forjadas pela violência e administração do corpo. Observemos mais um poema em que essa dinâmica reaparece. Trata-se do poema 13:

Se menino, enrabar; se menina, foder;
Ladrões barbados têm terceira pena.

Ao longo da *Priapeia*, vimos como a prática sexual configura-se menos como expressão do desejo e mais como instrumento de afirmação de poder, no qual a penetração

³⁷ “A correlative reason for this view of oral sex was, of course, that it represented an assertion of the dominance of the one satisfied over the one doing the satisfying; hence the threat of irrumation — oral rape — represents both a strong staining and a strong degradation of the victim, and is the ultimate threat in invective, political or literary.”

desempenha uma função disciplinar. A gradação da norma aplicada às práticas sexuais reaparece de forma ainda mais sistematizada. Aqui, o paralelismo dos versos não apenas reforça a repetição da pena como estratégia disciplinar, mas explicita a construção de uma tabela de condutas corretivas em que o tipo de corpo define o tipo de punição. O corpo imberbe masculino é designado para a penetração anal (*pedicatio*), a menina é destinada ao intercurso vaginal (*futuere*), e o adulto barbado — novamente o símbolo do *uir* romano — recebe a “terceira pena”. A “gramática” sexual é discursivizada a tal ponto que a mera menção de uma terceira pena (sem a sua explicitação), associada à figura do homem, já se constitui como clara alusão à *irrumatio*. O falo, mais uma vez, funciona como um vetor de regulação e subjugação, reiterando a materialidade do poder ao converter o corpo do transgressor em objeto de disciplinarização. O poema 13, assim como o anteriormente analisado por nós (22), não apenas reforça a interdição da passividade masculina, mas a classifica por meio da lógica da punição escalonada. Entretanto, o que se insinua nesse poema vai além da condenação do ato: o que está em jogo é a reclassificação técnica dos corpos, conforme o grau de desordem que representam à ordem sexual.

Ao retomarmos os conceitos de *corpo máquina* e *corpo espécie* desenvolvidos no segundo capítulo, não se trata de aplicá-los anacronicamente à *Priapeia Latina*, mas de observar como certos princípios de administração da vida, como a disciplina, a correção, a classificação e a gestão dos prazeres encontram, no *corpus*, uma formulação própria daquela época. Lá discutimos que o corpo máquina diz respeito aos mecanismos disciplinares que modelam condutas individuais, produzindo utilidade e docilidade; e que o corpo espécie opera numa escala populacional, regulando tipos corporais, riscos e desvios. Esses polos do biopoder reaparecem aqui não como transposição acrítica da teoria, mas como operadores analíticos que nos permitem compreender a economia moral e erótica dos poemas: ora observamos a punição de um infrator singular, ora a constituição de categorias de outridade — como a figura complexa do *cinaedus* — cuja visibilidade convoca técnicas ampliadas de vigilância. A reaproximação desses conceitos, diante do exposto, não é ornamental, ela ilumina como violência e desejo se articulam às práticas de sujeição e de administração dos corpos que, embora distintas da biopolítica moderna, já delineiam, em seu próprio horizonte histórico, uma política dos corpos e dos prazeres.

É nesse horizonte de administração dos sujeitos, de seus corpos, de seus prazeres — em suma, da vida — que se torna possível acionar o conceito de corpo máquina. Se para Foucault é na modernidade que as técnicas polimorfos do poder se arranjam ao longo da vida e seu decurso, resultando no que ele compreende como *biopoder*, na Antiguidade há, também,

uma ordenação do controle e investimento sobre vida ao entendermos o disciplinamento dos corpos e dos desejos como práticas para o bom agenciamento da vida de acordo com uma moral hegemônica, como é possível notar nos poemas da *Priapeia Latina*. Como propõe Foucault (2023a, p. 150):

Um dos polos, o primeiro a ser formado, ao que parece, centrou-se no corpo como máquina: no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos — tudo isso assegurado por procedimentos de poder que caracterizam as disciplinas: anátomo-política do corpo humano.

Os poemas aqui elencados não apenas ridicularizam, mas operam como práticas discursivas alinhadas a um protocolo sexual que inscreve o corpo como engrenagem de um regime de poder. O corpo do homem barbado, por exemplo, cuja posição na escala de violação dos princípios romanos de masculinidade o torna o mais indigno dos sujeitos, é também aquele que deve ser corrigido com a maior violência, por encarnar o risco máximo de transgressão à impenetrabilidade exigida do *uir* romano. A sexualidade, nesse contexto, não pode ser compreendida apenas como parte de uma estética da existência, mas sim como um dispositivo historicamente situado, através do qual a moral romana se articula no imaginário da época.

É nesse sentido que os textos satíricos, cuja função aparente seria a desestabilização da norma, não se opõem de forma absoluta aos textos homiléticos ou aos manuais voltados à saúde do corpo, como os analisados por Foucault. Ao contrário, todos esses discursos integram uma mesma economia política do corpo e do prazer, na qual o sexo é objeto de vigilância, correção e uso normativo. Enquanto os textos médicos ou morais, na opinião de Foucault, explicitam os cuidados com a conduta e o corpo em termos de saúde ou salvação, os textos obscenos, sob o véu do riso e do excesso, reafirmam as mesmas mecânicas de organização do desejo e da conduta sexual, operando como formas de adestramento simbólico. Os poemas obscenos, portanto, não apenas reiteram a moralidade vigente, mas colaboram em sua atualização e difusão, tornando-se parte ativa das tecnologias de regulação e sujeição. Não há, assim, um “fora” desta estrutura de poder, mas apenas diferentes modulações de seu exercício discursivo.

Nesse ponto, o que se delineia nos poemas já analisados como um regime de correção e adestramento do corpo individual — afinado ao modelo do corpo máquina — abre caminho para um segundo movimento analítico, no qual não mais se privilegia a punição do infrator

singular, mas se desloca o foco para a produção de tipos corpóreos e sociais, materializando o que podemos denominar corpo espécie.

Como discutido, as questões de sexualidades estavam imbricadas em dinâmicas sociais elaboradas, como status social e produção de masculinidade e de feminilidade. Ao *uir* romano cabia o lugar de penetrador e de materializar os discursos de masculinidade vigente, já mulheres e escravos imberbes compunham a paisagem da passividade e feminilidade. Se nos poemas que comentamos acima a punição sexual se organizava em resposta a uma ação concreta, como o roubo ou a invasão do espaço de Priapo, nos poemas 45 e 64 que veremos a seguir, o que está em jogo é a performance dessa masculinidade, do *eu-penetrador*, o movimento corporal e estética que, por si só, já se constitui como um desvio passível de vitupério. A penalidade, nesses casos, não se exerce apenas sobre o corpo transgressor, mas sobre aquele que desempenha, na aparência e nos gestos, um modo de existir que ameaça as práticas de sexualidades lícitas da sociedade romana. Analisemos o poema 45:

Se o duro deus observa algum rapaz
frisar com ferro quente os seus cabelos
p'ra se igualar às moças Mouras, diz:
"hei tu veado, escuta-me: por mais
que enroles e que frises à vontade,
serás enfim ainda mais mulher,
pergunto, que o teu pau cheio de cachos?"

O poema se inicia com a identificação de Priapo como encarnação da masculinidade ideal: “duro deus” (v. 1). A virilidade atribuída à divindade opera como critério moral para o julgamento que se segue. Em seguida, o poema caracteriza o jovem destinatário da invectiva por seu hábito de frisar os cabelos, associando-o esteticamente às moças mouras, e nomeia-o de forma ofensiva: “hei tu, veado, escuta-me” (v. 4). A ofensa não se funda em um ato sexual consumado, mas nos hábitos desviantes de um jovem cuja aparência desafia a ordem de masculinidade vigente. A humilhação, aqui, não visa corrigir uma ação, mas regular uma conduta social e, por consequência, o próprio modo de existência daquele sujeito. O riso torna-se, assim, forma de reprovação pública da performance corporal desviante, cuja visibilidade é suficiente para convocar a punição simbólica.

A metáfora final condensa com ironia a falência dessa virilidade esperada: “serás enfim ainda mais mulher,/ pergunto, que o teu pau cheio de cachos?” (v. 6-7). O falo, símbolo máximo da masculinidade nos poemas da *Priapeia*, é recoberto pelo enfeite que marca o

desvio — o cabelo frisado —, esvaziando sua potência simbólica e tornando-o objeto de chacota. Como vimos anteriormente, embora determinadas práticas homoeróticas fossem moralmente toleradas na Roma Antiga — como a relação entre um homem e um garoto imberbe —, existia uma clara diferenciação entre tais práticas e a performatividade social associada à afeminação. É esse segundo aspecto que sofre a sanção do riso e da vergonha, mesmo que não se traduza em um ato sexual. O corpo torna-se, assim, inscrição do próprio enunciado do erro.

Como exposto, a censura não recai sobre um ato ou um indivíduo isolado, mas sobre um conjunto de gestos e aparências que configuram uma forma reconhecível de existência desviante. A afeminação funciona como marcador socialmente legível, acionando uma lógica de identificação que ultrapassa o indivíduo e o inscreve em uma categoria mais ampla, a qual estamos tratando como outro-penetrado. Essa lógica se tornará ainda mais evidente na leitura do próximo poema. Vejamos, agora, o poema 64 que aborda a mesma temática da afeminação:

Mais mole que miolo de ave, um tipo
aqui me vem roubar, querendo a pena.
Roube quanto quiser: eu fecho os olhos.

No poema 64, o vitupério também se dirige a um sujeito cuja transgressão não está ancorada em um ato sexual, mas em uma qualidade percebida de seu corpo e de sua presença social. “Mais mole que miolo de ave, um tipo/ aqui me vem roubar, querendo a pena” (v. 1-2): não é o roubo em si que provoca a reação de Priapo, mas a figura do invasor, descrito por sua moleza, sua delicadeza e, implicitamente, por sua feminilidade. Sendo Priapo o centro do poder e figura principal dessas relações de poder, o deus menor age como figura moralizante e instrumento de coerção do corpo desviante. A sentença que se segue — “Roube quanto quiser: eu fecho os olhos” (v. 3) — revela a ambivalência da punição: o ato de roubar, ainda que figure como transgressão, torna-se secundário diante do verdadeiro vício representado por esse corpo. O poema estabelece, assim, um escalonamento implícito entre infrações: mais grave do que invadir o jardim e subtrair seus bens é o fato de esse sujeito ser um homem — possivelmente adulto, afeminado e ativo na busca pelo próprio prazer. Trata-se de um corpo que não apenas performa o desvio, mas que reivindica a agência sobre seu desejo e seu gozo. E é justamente por isso que Priapo recusa a punição.

É nesse ponto que se torna pertinente acionar o conceito foucaultiano de corpo espécie. Diferentemente do corpo máquina — moldado, corrigido e adestrado em sua

funcionalidade individual —, o corpo espécie diz respeito à administração das populações, à regularização de tipos corporais e comportamentos coletivos conforme padrões estatísticos de risco, normalidade e produtividade. Como aponta Foucault (2023a, p. 150):

O segundo, que se formou um pouco mais tarde, por volta da metade do século XVIII, centrou-se no corpo-espécie, no corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-los variar; tais processos são assumidos mediante toda uma série de intervenções e controles reguladores: uma biopolítica da população. As disciplinas do corpo e as regulações da população constituem os dois polos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida.

O sujeito afeminado e autônomo, tanto do poema 45 quanto do poema 64, não é apenas um indivíduo ridicularizado, ele representa uma categoria reconhecível de desvio, cujas práticas não apenas se distanciam do ideal romano de *uir*, mas ameaçam sua eficácia ao tornar o prazer resistente à violência disciplinar. O discurso criado, então, é o de um corpo cuja forma de existência não se submete ao controle pela vergonha ou pelo medo, e que, justamente por isso, exige outro tipo de operação do poder: não mais a correção pontual de uma infração, mas a identificação, nomeação e contenção de um tipo populacional, os *cinaedi*. O vitupério, o desprezo e o apagamento simbólico tornam-se, assim, estratégias voltadas não a um sujeito, mas a um modelo de conduta cuja disseminação deve ser contida. O corpo espécie, nesse cenário, é o alvo de um dispositivo que atua menos pela repressão direta e mais pela gestão das condutas possíveis.

Nesse ponto, torna-se possível perceber como a figura do *outro-penetrado* funciona como limite e operador de normatividade nesta parte do *corpus*: ela não designa apenas uma posição sexual e seu desejo, mas um modo de existência que expõe a fragilidade do próprio regime de masculinidade. O discurso sobre a passividade articula-se a um conjunto de técnicas de repressão e de administração que engendram o dispositivo da sexualidade; trata-se de uma economia do detalhe que se infiltra de forma capilar nas condutas e nos corpos. Por isso, o alvo do vitupério priápico não é apenas um indivíduo, mas uma categoria em processo de consolidação: um tipo reconhecível, antecipado e continuamente reinscrito, cuja estabilidade depende da constante reafirmação dos limites da masculinidade.

Ao tornar o prazer resistente à coerção e à vergonha, esses sujeitos evidenciam a necessidade de técnicas mais amplas de vigilância e contenção — técnicas que não se limitam ao castigo pontual, mas à produção de categorias, nomes e tipos. Se, na modernidade, tais

mecanismos serão reorganizados sob as formas biopolíticas descritas por Foucault, já na *Priapeia latina* reconhecemos uma retórica da violência e da classificação que opera como microgestão das condutas, dos gestos e dos desejos. Nessa lógica, o outro-penetrado não é apenas um desvio administrado pela palavra, mas um acontecimento performativo que desestabiliza a ordem — e é justamente por isso que se mobilizam o riso, a ameaça e a invenção de uma categoria “outro” cuja existência precisa ser vigiada.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como vimos ao longo deste trabalho, a produção discursiva sobre o homoerotismo na Roma antiga não se dá em um vazio discursivo, mas em um campo de forças no qual desejo, poder e classificação se entrelaçam. O corpo homoerótico não é apenas tema de invectiva, mas figura central na constituição de um imaginário sexual regulador que atribui valores morais conforme a posição ocupada no ato, o grau de agência do sujeito e sua performance pública. Essa configuração permite tensionar as formulações foucaultianas feitas em *O uso dos prazeres*, sobretudo no que se refere à ideia de que as relações homoeróticas na Antiguidade seriam marcadas por uma ética do cuidado de si e da moderação. Na *Priapeia Latina*, longe desse paradigma, observamos a inscrição de uma sexualidade regulada pela violência e seus excessos, cuja normatividade se expressa por meio da ameaça, do vitupério e da degradação pública. A sexualidade, nesse contexto, é, ao mesmo tempo, instância de desejo e mecanismo de dominação atravessada por discursos que não apenas repreendem, mas classificam condutas e produzem subjetividades.

É nesse sentido que os poemas priápicos devem ser compreendidos como parte de um *dispositivo histórico da sexualidade*. Ainda que sem os aparatos biomédicos e jurídicos que caracterizam a modernidade, tais textos revelam estratégias de saber-poder altamente sofisticadas. Eles classificam os corpos segundo sua idade, aparência e posição sexual; naturalizam a impenetrabilidade como atributo do *uir* romano, mas a violação pela penetrabilidade a todos os outros sujeitos marcados como incidentes. Além disso, nesse tipo de texto, toleram-se relações com o *puer delicatus* desde que marcadas pela atividade viril. Por fim, os poemas priapeus produzem, com ameaça e medo, uma pedagogia moral pela via do vitupério. O corpo não aparece aqui como sujeito livre e senhor do seu prazer, mas como território a ser regulado, um corpo máquina, cujo funcionamento deve obedecer à lógica do melhor funcionamento do homem másculo, adulto e ativo. Ao mesmo tempo, a repetição de certos tipos (o afeminado, o passivo, o desviado) revela uma preocupação que excede o indivíduo e opera no plano coletivo, construindo uma seara de sujeitos desviantes: uma população sexuada, identificável para controle e, assim, alvo de gestão. É nessa dimensão que o conceito de corpo espécie se mostra produtivo: os poemas não visam apenas punir, mas impedir a circulação de formas de existência que escapem à norma.

Dessa forma, a *Priapeia* nos oferece um material privilegiado para compreender a sexualidade romana como um regime discursivo de poder inteligente, cujas práticas operam de forma capilar, disciplinadora e simbólica. Se a modernidade analisada por Foucault refina

os dispositivos do sexo por meio da medicina, da pedagogia e da confissão, a Roma Antiga antecipa, à sua maneira, essas formas de regulação. Ali se organiza uma hierarquia dos vícios, definem-se condutas legítimas e ilegítimas, diferenciam-se corpos por sua utilidade social e institui-se o prazer como objeto de vigilância. A masculinidade do *uir* se mantém pelo controle do desejo; a feminilidade imputada ao passivo o destitui de honra; o humor obsceno não desorganiza, mas reforça a norma. Assim, os textos analisados não apenas testemunham uma moralidade sexual, mas produzem saberes sobre o corpo e sobre o prazer — saberes que, mesmo não sistematizados, operam como técnicas de sujeição, reinscrevendo os sujeitos no interior de uma economia política da sexualidade que é, em sua multiplicidade, profundamente histórica.

REFERÊNCIAS

ADAMS, Joel N. **The Latin sexual vocabulary**. London: Duckworth, 1990

BLACK, Joel. “Taking the Sex Out of Sexuality: Foucault’s Failed History” **in**: LARMOUR, David H. J.; MILLER, Paul Allen; PLATTER, Charles. **Rethinking sexuality: Foucault and Classical Antiquity**. Princeton: Princeton University Press, 1998, p. 42-60.

CESILA, Robson T. **Epigrama: Catulo e Marcial**. Campinas: Editora da Unicamp, 2017.

COZER, André. **Os Falos de Priapo e as masculinidades romanas: sexo, humor e religião na Priapeia (Circa séc. I D.C.)**. 2018. Dissertação (Mestrado em História) — Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2018

DUBOIS, Page. “The Subject in Antiquity after Foucault” **in**: LARMOUR, David H. J.; MILLER, Paul Allen; PLATTER, Charles. **Rethinking sexuality: Foucault and Classical Antiquity**. Princeton: Princeton University Press, 1998, p. 85-103.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970**. 24. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014a.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: A vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 15. ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Paz e Terra, 2023a.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade II: O uso dos prazeres**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. 12. ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Paz e Terra, 2023b.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade III: O cuidado de si**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. 10. ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Paz e Terra, 2023c.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade IV: As confissões da carne**. Tradução de Heliana de Barros Conde Rodrigues e Vera Portocarrero. 6. ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Paz e Terra, 2023d.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 16. ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Paz e Terra, 2023e.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. 42. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2014b.

GRIMAL, Pierre. **Dicionário da Mitologia Grega e Romana**. Tradução de Victor Jabouille. 5ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

HALPERIN, David N., WINKLER, John J.; ZEITLIN, Froma I. **Before sexuality: The construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World**. Princeton: Princeton University Press, 1990.

LEITE, Diogo M. **Os epigramas homoeróticos de Marcial: estudo e tradução**. 2019. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

LARMOUR, David H. J.; MILLER, Paul Allen; PLATTER, Charles. **Rethinking sexuality: Foucault and Classical Antiquity**. Princeton: Princeton University Press, 1998.

PARKER, Holt N. The Teratogenic Grid. In: Skinner, Marilyn B.; Hallett, Judith P. **Roman Sexualities**. Princeton: Princeton University Press, 1998, p. 47-65.

KAMEN, Deborah; LEVIN-RICHARDSON, Sarah. “Revisiting Roman sexuality: agency and the conceptualization of penetrated males” in: MASTERSON, Mark; RABINOWITZ, Nancy Sorkin; ROBSON, James. **Sex in Antiquity: Exploring Gender and Sexuality in the Ancient World**. London: Routledge, 2015, p. 449-460.

OLIVA NETO, João Angelo. **Falo no Jardim: priapéia grega, priapéia latina**. Cotia, SP: Ateliê Editorial; Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2006.

RICHLIN, Amy. **The Garden of Priapus: Sexuality and Aggression in Roman Humor.** New York: Oxford University Press, 1992.

RICHLIN, Amy. "Foucault's *History of Sexuality*: A Useful Theory for Women?" **in:** LARMOUR, David H. J.; MILLER, Paul Allen; PLATTER, Charles. **Rethinking sexuality: Foucault and Classical Antiquity.** Princeton: Princeton University Press, 1998, p. 138-170.