

# O DIVINO FALO DE PRIAPO: DEBATES EM TORNO DA SEXUALIDADE ROMANA A PARTIR DE POMPEIA E DA *PRIAPEIA*

*THE DIVINE PHALLUS OF PRIAPOS: DEBATES AROUND ROMAN SEXUALITY FROM POMPEI AND PRIAPEIA*

**Pérola de Paula Sanfelice**<sup>1</sup>

Departamento de História PUCPR

**Alexandre Cozer**<sup>2</sup>

Mestrando em História da UFPR

**Resumo:** Se tradicionalmente a História foi estudada como um repositório de exemplos sobre a grandiosidade de uma população, ou como uma linha de evolução cuja função era, sobretudo, a de explicar a formação de estruturas e do comportamento presente, os estudos sobre o gênero e a sexualidade têm logrado demonstrar as diferenças entre os períodos históricos com a finalidade política de fazer ressaltar a possibilidade de transformação nos nossos modos de percepção sobre o sexo e sobre o papel do masculino, do feminino e mesmo de outras expressões e identidades na configuração do mundo. Nesse sentido, neste artigo, propomos trazer, mesmo que de modo sintetizado, o debate que vem ocorrendo entre os estudiosos da sexualidade antiga, por acreditar na importância destes estudos tanto para a historiografia clássica, que por anos foi interpretada como falocêntrica,

**Abstract:** If history has traditionally been studied as a repository of examples of the grandeur of a population, or as a line of evolution whose function was above all to explain the formation of structures and present behavior, studies on gender and sexuality have been able to demonstrate the differences between historical periods with the political purpose of highlighting the possibility of transformation in our modes of perception about sex and the role of masculine, feminine and even other expressions and identities in the configuration of the world. In this sense, in this article, we propose to bring, even in a synthetic way, the debate that has been taking place among scholars of ancient sexuality, believing in the importance of these studies both for classical historiography, which for years was interpreted as phallogocentric,

<sup>1</sup> Doutora em História (UFPR) e professora do Departamento de História PUCPR – E-mail: perolasanfelice@gmail.com

<sup>2</sup> Mestrando em História (UFPR) – e-mail: cozeralexandre@gmail.com

preocupada com as conquistas e governanças de Roma; dessa forma, apresentaremos um estudo focado em uma divindade importante para o debate: Priapo. Deus simbolizado pelo falo, dono de um discurso sexual que inspirou a construção de um modelo penetrativo, para o qual a penetração pelo falo seria motivo de degradação na Antiguidade. Deste modo, por meio de análises da *Priapeia* latina e da cultura material de Pompeia, pretendemos argumentar que as representações da sexualidade dessa divindade não se encontram apenas relacionada a uma separação de gênero e a um esquema de poder que coloca o falo e o masculino como superiores em uma relação sexual. Proporemos uma função fertilizadora dessa divindade, que pode indicar um olhar para o sexo menos atento a configurações de poder e mais relacionado com a fluidez da vida e com a potência do sexo.

**Palavras-chave:** Priapo; Sexualidade e Gênero; Roma Antiga, Pompeia.

concerned with conquests and governances of Rome; In this way, we will present a study focused on a deity important to the debate: Priapo. God symbolized by the phallus, owner of a sexual discourse that inspired the construction of a penetrative model, for which penetration by the phallus would be a reason for degradation in antiquity. Thus, through analyzes of the Latin *Priapeia* and the material culture of Pompeii, we intend to argue that the representations of the sexuality of this deity are not only related to a separation of gender and to a scheme of power that puts the phallus and the masculine like sexual intercourse. We will propose a fertilizing function of this divinity, which may indicate a look at the sex less attentive to power settings and more related to the fluidity of life and the power of sex.

**Keywords:** Priapo; Sexuality and Gender; Ancient Rome, Pompeii.

## Introdução

Uma narrativa sobre o passado tem o inevitável papel de recriá-lo e de estabelecer, entre ele e o presente, um tipo de relação: e não ocorre de modo diferente com o estudo da sexualidade Antiga. No entanto, se tradicionalmente a História foi estudada como um repositório de exemplos sobre a grandiosidade de uma população, ou como uma linha de evolução cuja função era, sobretudo, a de explicar a formação de estruturas e do comportamento presente, os estudos sobre o gênero e a sexualidade têm logrado demonstrar as diferenças entre os períodos históricos com a finalidade política de fazer ressaltar a possibilidade de transformação nos nossos modos de percepção sobre o sexo e sobre o papel do masculino, do feminino e mesmo de outras expressões e identidades na configuração do mundo. E, novamente:

isso não é diferente quanto ao estudo da Antiguidade. Desde meados dos anos de 1980, em uma ruptura com o modelo psicanalítico de estudo, intelectuais se debruçaram, com bagagens e perspectivas diferentes, sobre o tema do sexo em Roma. De um modo geral, sua preocupação, desde tal época, tem sido a de estudar como os Antigos entendiam o sexo e como eles punham em relação o masculino e o feminino, estabelecendo regras de comportamento, ideais éticos e significados para os membros sexuais e para a prática sexual. Enquanto uma tradição de estudos 'Foucaultiana' tendia a estabelecer o modelo de funcionamento do sexo, o feminismo também alimentou o debate para que se incluísse nesses estudos o papel das mulheres e a maneira como o sexo feminino era representado de modo, por vezes, tão brutais quanto as representações de nosso presente.

Nesse sentido, neste artigo, propomos trazer, mesmo que de modo sintetizado, o debate que vem ocorrendo entre os estudiosos da sexualidade antiga, por acreditar na importância destes estudos tanto para a historiografia clássica, que por anos foi interpretada como falocêntrica, preocupada com as conquistas e governanças de Roma; quanto por acreditarmos que estas discussões podem proporcionar um espaço para refletirmos sobre a alteridade. Ao observarmos esse 'outro', que se distânciava de nós em mais dois mil anos, podemos nos tornar mais empáticos com os 'outros' contemporâneos, que também necessitam de seus espaços de representações.

Dessa forma, em um primeiro momento, nos dedicaremos a realizar uma revisão bibliográfica no interesse de mostrar a variedade e a formação das principais teses sobre o tema da sexualidade na Antiguidade, pouco debatidos. Em seguida, apresentaremos um estudo focado em uma divindade importante para o debate: Priapo. Deus simbolizado pelo falo e dono de um discurso sexual que inspirou a construção de um 'modelo penetrativo', para o qual a penetração pelo falo seria motivo de degradação na Antiguidade, sobretudo quando ela se realizava de maneira anal ou oral. Deste modo, por meio de análises tanto da poesia quanto das tradições religiosas e da cultura material sobre esse deus, pretendemos argumentar que a sexualidade dessa divindade não se encontra apenas relacionada a uma separação de gênero e a um esquema de poder que coloca o falo e o masculino como superiores em uma relação sexual. Proporemos uma função fertilizadora dessa divindade, que

pode indicar um olhar para o sexo menos atento a configurações de poder e mais relacionado com a fluidez da vida e com a potência do sexo.

### **Um lance de dados: a construção do sexo e do gênero da Antiguidade e o lugar *vir romano***

Conforme Tomas Laqueur (2001, p. 194), em alguma época do século XVIII, o sexo como nós conhecemos hoje foi inventado, os órgãos reprodutivos se tornaram mecanismos de diferenciação de gênero, a ciência passou a considerar, em termos aceitáveis à nova epistemologia, as categorias "masculina" e "feminina" como sexos biológicos opostos. Dentro deste contexto, nos dois últimos séculos, a sexualidade se tornou objeto privilegiado do olhar dos cientistas, religiosos, psiquiatras, antropólogos, educadores, passando a se constituir, efetivamente, em uma problemática que vem sendo descrita, compreendida, explicada, regulada, saneada, educada e normatizada a partir das mais diversas perspectivas teóricas (FOUCAULT, 2009). No âmbito da Antiguidade tais classificações também foram empregadas. Durante o século XIX, os pesquisadores que se relacionavam com as teorias médicas de morigeração e de controle da sociedade buscaram compreender as manifestações sexuais da Antiguidade e avaliar o papel delas na História e na constituição da vida em comum.

A visão que se formou era de que o controle dos impulsos sexuais e dos desejos era parte importante da organização da vida em comum e, desse modo, criaram-se paradigmas nos quais a prática sexual desviante poderia estar associada a momentos de crise social dentro do Império. Um olhar para a introdução do psicanalista Morali-Daninos à História das Relações Sexuais (MORALI-DANINOS, 1963) permite perceber como esse tipo de estudo caracterizava o passado segundo as doenças criadas nos paradigmas médicos de controle da vida, percepções vinculadas ao presente destas pesquisas. De tal modo que, na interpretação de Morali-Daninos, César e Tibério eram descritos como imperadores *Homossexuais*, sendo seus governos marcados por dificuldades morais e administrativas, como o de vários outros personagens também definidos por esses tipos de 'desvios'. Passando por essas discussões, os estudos da sexualidade associados à noção de civilização foram responsáveis por excluir algumas

práticas sexuais do modelo que se teria de sociedade, inclusive quando se tratava do passado.

A fim de abarcar a pluralidade histórica e dos sujeitos, muitas áreas das ciências humanas e sociais buscaram, e têm buscado constantemente, desafiar e desnaturalizar essas definições científicas e discursivas impostas à sexualidade e aos códigos sexuais dominantes. A partir dos debates feministas se passou a reconhecer que homens e mulheres possuem experiências diferentes e que os sujeitos deveriam ser tratados não como iguais, mas de acordo com as suas especificidades, subvertendo-se, assim, ao regime de verdade instituído sobre o sexo, as práticas sexuais e as relações entre os indivíduos. Atualmente, os estudos com temáticas sobre sexo e gênero na Antiguidade parecem descender dessa mudança epistemológica cujo perfil começamos a tratar agora<sup>3</sup>.

Sem dúvida, Michel Foucault foi um dos grandes nomes desta reviravolta. O volume I da *História da Sexualidade* (FOUCAULT, 2009) representa um primeiro passo em rebater esse modo de escrita que buscava estudar as práticas sexuais e classificá-las de acordo com doenças. Com o título "A Vontade de Saber", Foucault denomina esse paradigma de estudos que descrevemos nos primeiros parágrafos desse tópico como baseado na observação, na catalogação e na busca pela verdade sobre o sexo e os sujeitos. Longe de visar o prazer, os primeiros estudiosos buscavam controlá-lo, limitá-lo, defini-lo. Associado e incumbido de poder, esse discurso sobre o sexo torna-se um *dispositivo de sexualidade*, que opera regulando a vida e limitando a liberdade. É desse dispositivo, que controla o significado social, os modos de fala, e que opera sobre a os corpos que surgem as sexualidades modernas, identidades determinadas pelas práticas, assumidas a partir de um conceito médico. Embora o livro não tenha concretizado o plano de estudos que anunciava, ele logra romper com toda a tradição psicanalítica e psiquiátrica que o antecedia, permitindo que o estudo da sexualidade passasse pela compreensão de outras lógicas de organização da vida e dos desejos sexuais.

---

<sup>3</sup> As reflexões que apresentamos aqui são desdobramentos de algumas ideias apresentadas por Sanfelice (2016) em sua tese de doutorado.

Nos dois últimos volumes, ao voltar à Antiguidade, Foucault demarcou a diferença dessa em relação à Modernidade nas formas de constituição do “sujeito” – seu foco já não era mais nos sistemas jurídicos do sistema moderno do poder disciplinar. Segundo ele, nas culturas greco-romanas, o espaço de constituição do sujeito era uma esfera de preocupações éticas que enfatizava a liberdade e a produção de si mesmo. No volume 2, *O uso dos prazeres*, Foucault defende que, na Grécia Clássica, se constituíam maneiras de regular e de usar os prazeres de modo a garantir que o homem nunca fosse passivo e controlado pelos seus impulsos. Os prazeres não eram permitidos e proibidos em uma medida absoluta, e a própria verdade não era percebida em termos universais, mas relacionados com o indivíduo. Em *O cuidado de si*, terceiro volume da coletânea, ele entende que em época posterior (sécs. I e II d.C.), o paradigma sobre os prazeres teria se transformado em uma visão na qual se impunha uma prática que garantisse a liberdade do cidadão. A questão visa então o estabelecimento da autonomia. A pederastia, ou a relação afetiva entre pessoas do mesmo sexo sendo o primeiro um homem adulto e o segundo um jovem a quem ele iniciaria na vida civil, é deixada de lado. Apesar de termos a impressão de que esse paradigma pode se assemelhar mais ao moderno, é interessante notar que Foucault evita as palavras como homossexuais, ou homossexualidade, preferindo referir-se às práticas como “amor pelos meninos”. Na análise desses discursos, ele opta pela manutenção de termos do grego e do latim, elemento que reforça essa opção pela experiência sexual antiga como diferença, reforçando sua intenção de demarcar a possibilidade de a sexualidade mudar ao longo do tempo (FOUCAULT, 2009; 2007).

Contudo, é necessário destacar que esse debate recuperado por Foucault apenas aprofundava um postulado desenvolvido anteriormente por Kenneth Dover, em *Greek Homosexuality*, publicado em 1978, no qual examinava as práticas homoeróticas masculinas na arte e na literatura e propunha que estudar a sexualidade antiga era o mesmo que estudar as relações de poder. A tese central é a de que o Eros (desejo) se exercia numa oposição entre o que deseja (ἐραστής- erastés) e o que é desejado (ἐρόμενος - erômenos), termos que se aplicavam para um homem e uma mulher ou entre duas pessoas do mesmo sexo. Dover identifica o que deseja como o que penetra, e o desejado com o que é penetrado, e considera que os gregos nada

objetavam a um homem que fosse ativo, mas não aceitavam que fosse passivo senão quando criança ou adolescente. A penetração era sempre positiva para o homem, ser penetrado era aceito, sempre que fosse um jovem a ser educado por um adulto e sem a sua iniciativa (DOVER, 1994).

Essas interpretações ficaram conhecidas como o “modelo da penetração do sexo”, proposto por Dover, e difundida por Foucault e outros estudiosos do mundo antigo (HOLMES, 2012; WALTERS, 1997). A partir deste viés, agitaram-se ideias sobre a ruptura do que seria a masculinidade e homossexualidade como uma categoria trans-histórica da identidade. Os estudiosos que trabalham com o sexo na Antiguidade, mais especificamente a grega, levantaram questões difíceis sobre o que significa fazer a História da Homossexualidade e da própria importância da História para categorias modernas de identidade e de luta por reconhecimento político (RABINOWITZ & RICHLIN, 1993).

Embora se mantenha esse “modelo da penetração” estudiosos americanos deram mais corpo para esse debate. Amy Richlin, na introdução de uma edição revista da obra *The Garden of Priapus* (1992), critica estas descrições foucaultianas a respeito da ideologia sexual antiga por serem muito helenizantes. A autora propõe um outro modo de estudo, no qual se possa perceber as conexões existentes entre a Antiguidade e a Modernidade bem como ressaltar as diferenças entre Roma e Grécia. Assim, em *The Garden of Priapus*, ela argumenta que o humor romano, como o atual, tende a objetificar e ridicularizar a mulher de modo a sustentar uma cultura de dominação masculina que escarneceria de todos os que são penetrados. Em sua proposta, visando perceber a afirmação de preconceitos e de violências sociais, termos como “homossexualidade” ressurgem para tratar de personagens romanas, dado o paralelismo possível entre a violência sofrida por essas personagens no passado e no presente. A Antiguidade é recuperada como semelhança e experiência crítica, ao invés de diferença. Sua obra, associada ao movimento feminista norte-americano, tende a adaptar a crítica feminista da modernidade para as obras literárias e para a sociedade Antigas.

Se Foucault foi importante para a mudança no paradigma de estudos, ele contudo parece ter aproximado as experiências grega da romana. Feitosa (2008)

argumenta que isso ocorre pela opção foucaultiana de se aproximar de um discurso helenizante. No entanto, tais críticas provindas dos estudos feministas permitiram a inclusão de novos sujeitos nas análises sobre a sexualidade, diversificando o mundo antigo e transformando os estudos da área (FEITOSA, 2003; SKINNER, 1997). A nova proposta era não apenas a de perceber as diferenças culturais entre esses mundos, como também a de pensar na relação sexual atravessada por outras questões, como o estrato social dos participantes do ato – o que ganha importância sobretudo para tornar possível o estudo da grande diversidade de sujeitos que compunha as realidades grega e romana. E é a partir destas críticas que novos estudos sobre a sexualidade romana têm transformado nossas compreensões. Dessa forma, Judith Hallett e Marilyn Skinner (1997) propõem uma leitura focada nas práticas sexo-sociais e consideram que, quando discutimos a sexualidade antiga, não existe um tratado antigo específico sobre o tema, ou seja, as documentações de que dispomos correspondem a discursividades diversas e trazem uma perspectiva das relações sociais no geral, enfatizando, sobretudo, as relações idealizadas pela aristocracia. As autoras destacam as modificações ocorridas entre os anos 70 a.C. e 200 d.C., período de transição entre a República governada por uma oligarquia senatorial e o Império Romano de princípio quase hereditário. Tal época foi marcada por longas décadas de guerra civil e de transformações sociais fundamentais para definir a organização social deste período. Embora o costume dos ancestrais (*mos maiorum*), estivesse cada vez mais distante da vida diária dos romanos, eles continuavam a servir como referência para a conduta que se esperava dos sujeitos que compunham a elite de Roma, estando, assim, presentes na cultura letrada. Para as autoras, há também um imenso destaque na instituição imperial, que reorientou a vida política e social em Roma, somando com o controle de um vasto território, desde a bacia do Mediterrâneo ao Oriente, incluindo assim uma população cada vez mais multiétnica e fragmentada culturalmente.

Hallett & Skinner (1997) afirmam que este era um contexto de hostilidade contra outros grupos étnicos, junto com preconceito de origem econômica contra os comerciantes recém-libertos que enriqueciam. Embora a estratificação social fosse proeminente em Roma, cidadãos de comunidades italianas e provinciais e,



ocasionalmente, as pessoas de menor prestígio, poderiam almejar oportunidades notáveis para o progresso financeiro, graças à combinação de riqueza e conexões pessoais, por meio da relação de patronato, central para cultura romana. As autoras ressaltam que as relações de clientela estavam em todas as esferas da vida, em todos os níveis da sociedade, mediando hierarquia por meio de *amicitia*, uma instituição que tem como premissa a troca voluntária de favores entre o *patronus* e seus *cliens*. Elas afirmam que todas estas contingências históricas e sociais foram projetadas na relação domínio-submissão da sexualidade romana, criando documentos em que narrativas sexuais, sobretudo as literárias, serviam como um ordenamento do sistema semântico com o intuito de moldar as elites sociais.

Jonathan Walters (1997), também baseado em textos literários romanos, faz uma interessante discussão nesse sentido. Ao explorar a ideia *de impenetrabilidade dos corpos*, afirma que se tomássemos a maioria das fontes textuais romanas, dos séculos I a.C. e I d.C., como veículos da ideologia sexual masculina daquela época, essas indicariam o que se esperava do homem romano, o *uir*, um papel de dominante no ato sexual, enquanto o *status* de submissão era atribuído ao seu *objeto* de sedução e desejo. Desse modo, o protocolo social-sexual romano definiu o homem romano (*uir*) como um penetrador impenetrável, sendo este um padrão conceitual que caracterizava àqueles de alto *status* social, como o indivíduo que é capaz de defender os limites do seu corpo dos assaltos e invasores de todos os tipos. Assim, o corpo do cidadão homem (*uir*) era visto como inviolável, legalmente protegido contra a penetração sexual, agressões e torturas — tinha a imunidade corpórea. Walters resalta que este termo está restrito aos adultos do sexo masculino: os homens que não atingiram o estágio da vida adulta não são chamados *uir*, em vez disso, são descritos como *pueri*, *adulescentes*, ou outros termos que os definem como pessoas que ainda não cresceram. Escravos do sexo masculino e também ex-escravos, mesmo adultos, não são normalmente chamados *uir*; a designação preferida é *homines* (que também é usado na literatura de elite para denominar camadas populares e os homens de má reputação), ou *pueri*. *Vir*, portanto, não se limita a indicar um adulto do sexo masculino, refere-se especificamente aos homens adultos que são cidadãos romanos nascidos livres, que estão no topo da hierarquia social romana.

O termo *vir* nitidamente não está relacionado ao sexo biológico, e sim a uma descrição de gênero-status social, entrelaçando outros fatores como nascimento e cidadania, e respeitabilidade em geral, que, para nós pode não parecer relevante ao definirmos como gênero. Quando, portanto, vemos “homens” caracterizados pelo discurso romano como penetradores sexualmente impenetráveis, descobrimos que essa caracterização, aparentemente uma simples questão do que está no campo da sexualidade apropriado ao gênero, é, na realidade, mais complexa, ancorada em um padrão mais amplo de *status* social dentro do qual o “gênero” em si é incorporado (WALTERS, 1997, p. 31).

Nesse sentido, a incapacidade para defender o próprio corpo é uma marca de impotência. A identidade masculina em Roma estava baseada em um tipo de distinção binária entre os homens livres, que poderiam penetrar sexualmente qualquer outra pessoa, de qualquer gênero e de *status* inferior, o penetrado. Havia, é certo, restrições com relação ao *status* social do penetrado, mas não ao sexo deste. Já a mulher aristocrática manteria a sua integridade física ao ser penetrada apenas pelo seu marido. Partindo desta concepção, ser um cidadão romano, nascido livre e respeitável, era marcado, pelo menos em teoria, pela inviolabilidade corporal, ou seja, não se deveriam invadir as fronteiras do corpo, o espaço pessoal que demarcava um *status* superior. O *vir* traria consigo uma identificação de integridade física sob dois aspectos: um social, porque para essa elite não seria apropriado o castigo corporal — quando um de seus membros infringia alguma norma, seria punido por meio de multas ou exílio, e não com castigos físicos, apresentados como um insulto a sua *dignitas*; e outro sexual, na medida em que sua atividade lícita seria aquela que lhe caberia penetrar.

No entanto, como é característico dos esquemas explicativos, há restrições a este modelo, segundo Richlin, toda essa percepção é fruto das documentações que foram selecionadas, pois os textos clássicos, geralmente jurídicos, de narrativas históricas e de retórica, foram escritos por homens da elite romana, geralmente por membros do governo e, por conseguinte, tinham como público alvo a própria elite romana. Mais recentemente, Lourdes Conde Feitosa também aponta a mesma crítica:

Outras fontes, além da literatura aristocrática utilizada por Foucault, podem auxiliar na composição de variados discursos. Afinal, não é possível aceitar a imagem de uma “inferioridade natural” e de “indolência e lassidão” destinada às

mulheres e aos demais "homens" que não pertenciam à elite. E ainda, essa posição de apresentar um único padrão do que seria o discurso do "homem aristocrático" em uma sociedade tão diversa como a romana, é muito complicada (FEITOSA, 2005, p. 50).

Feitosa (2005) acrescenta um ponto importante: a fragilidade desses estudos não está na opção em se trabalhar com documentos literários, mas sim na pouca gama de referências que poderiam enriquecer esse debate. Questionamentos aos modelos teóricos rígidos e generalizantes em relação à identidade masculina e feminina na sociedade romana têm estimulado os estudiosos a pensar a variedade de significados que os comportamentos sexuais de gênero poderiam assumir em uma população tão heterogênea quanto esta. São cada vez mais frequentes no mundo acadêmico, as análises de documentos diversos com a intenção de tornar menos estático o modelo para a compreensão da prática sexual na Antiguidade.

David Wray (2001) , também busca realizar reflexões a partir de narrativas que apresentem comportamentos diversos em relação a seu próprio modelo para compreender a sexualidade, estuda *O livro de Catulo* para debater a respeito da masculinidade e afirma que o poeta antigo teria composto um livro de poesias no qual ele não só expressava sua própria masculinidade como ridícula, como também poderia se significar enquanto feminino, de tal modo, isso romperia com o modelo proposto pela academia que prevê a masculinidade romana como uma prática estanque e orgulhosa, na qual o homem não aceitaria tornar-se objeto de riso ou de penetração. De modo um pouco distinto, Florence Dupont e Thierry Éloi (2001) se dedicam a estudar as poesias cômicas e, por meio destes estudos, argumentam que a oposição entre penetrador e penetrado faria o comportamento antigo se assemelhar em demasia ao moderno; os autores buscam desenvolver um modelo interpretativo que tornasse a Antiguidade uma alteridade. Partindo de um estudo que tende a radicalizar a pragmática da língua, os autores entendem que os discursos sobre o homoerotismo presentes nas poesias cômicas não tinham a intenção de criar uma cultura na qual ser penetrado seria ridículo. Ao contrário, no universo íntimo onde se desenvolviam as relações sexuais, tudo era permitido porque não era controlado. Dupont e Éloi afirmam que o que fazia com que a penetração fosse tão operante, nas poesias romanas, como elemento ofensivo, era o fato de que a leitura se dava em voz alta. Assim, quando um passante encontrava uma inscrição e a lia, ele terminava

metaforicamente com um falo na boca. Seu maior erro teria sido o de expressar um vocabulário negativo em espaço público, incorrendo na própria detração.

Nesse sentido, o que tem sido recorrente nos estudos clássicos é o fato de que muitos pesquisadores têm buscado transcender os limites da literatura e da poesia para pensar sobre a sexualidade e o gênero em Roma, abrindo a possibilidade de que outros tipos de discurso – no caso o da cultura material – pudessem revelar outros tipos de compreensão do sexo. Em contexto nacional, Lourdes Feitosa (2005), por exemplo, que se dedica ao estudo do amor por meio da epigrafia pompeiana, entende que os romanos das classes populares e da vida cotidiana não compartilhavam necessariamente das restrições de autocontrole da elite. Ao contrário, suas expressões em grafites demonstram uma entrega à vida sentimental: eles sentem falta de seus e suas amantes, invejam alguém que está com a pessoa desejada, sentem ciúmes. Os romanos não necessariamente separavam razão de emoção a ponto de observarem seus sentimentos segundo um paradigma de pensamento específico.

Assim, ressaltamos os trabalhos mais recentes (CAVICCHIOLI, 2008; FEITOSA, 2008; FUNARI, 2003a; GARRAFONI & SANFELICE, 2014) que têm buscado realizar interpretações mais fluidas sobre as práticas sexuais, que pluralizam não apenas os modelos para compreender as relações de gênero e sexo na Antiguidade, como também criam modelos menos rígidos, que permitem a existência de diversidade no seu interior, e que por sua vez, nos inspiraram a propor aqui, uma abordagem multidisciplinar para compreender a sexualidade, composta por uma variedade de documentações e de métodos empregados para compreender o sexo - desde obras filosóficas, passando pela literatura e até a arqueologia e as representações imagéticas permitiram aos estudiosos alargar a área de investigação e questionar os modelos normativos.

A partir de todo o panorama discutido até agora, tivemos a intenção de indicar que, no estudo da sexualidade greco-romana, não há um campo de debate unificado — pelo contrário, estudiosos da antiguidade tem vigorosamente entrado em desacordo sobre como a história da sexualidade antiga deve ser feita e o significado do gênero dentro desse contexto. No entanto, partilhamos da ideia de que a sexualidade poderia estar intimamente relacionada com a vida cotidiana romana,

sendo um componente natural da vida; isto é, entendemos que as referências explícitas à cópula poderiam ter uma conotação positiva — em alguns momentos foram entendidos como algo especial, com bom humor ou simplesmente como um presente muito apreciado pelos deuses, como já ressaltaram Sanfelice e Garraffoni (2011). Focando nestas particularidades, proporemos analisar a seguir alguns elementos que se reportavam à prática sexual presentes nas representações de Priapo em Pompeia<sup>4</sup> e na obra literária *Priapeia*.<sup>5</sup> Nossa intenção é de identificar quais sentidos essas representações 'priápicas' podem adquirir na vida cotidiana romana, trazendo um olhar divergente daqueles dados de outrora, que estabeleceram como pornografia uma série de representações de cunho erótico presentes nas paredes e ambientes de Pompeia, e enriquecendo assim as interpretações mediante um diálogo com a literatura.

### **Do masculino à relação sexual: o falo de Priapo em dois sentidos religiosos**

Priapo é um deus marcado, pelo tamanho do falo. Originado da união entre Afrodite e Dionísio (GRIMAL, 1993) o deus tem um caráter sexual exagerado. Sua feiura teria feito com que fosse abandonado pela mãe em alguma fazenda. Ele teria sido

---

<sup>4</sup> Pompeia é localizada na Campânia, a cerca de 250 km de Roma e próxima à bacia de Nápoles, região de planícies muito férteis e de longa data habitada. Foi a partir de 89 a.C., quando o general Sulla fixou em Pompeia cerca de cinco mil dos seus veteranos de guerra, que a cidade ganhou um novo *status* civil, tornando-se efetivamente uma colônia romana. Nessa antiga colônia romana, coberta pelas cinzas e lavas do vulcão Vesúvio em 24 de agosto de 79 d.C., e sua redescoberta no século XVIII, encontramos diversas representações de Priapo entre outras imagens eróticas. De tal forma, este sítio arqueológico representou um ponto crucial na construção de novos conhecimentos sobre a sexualidade na Antiguidade.

<sup>5</sup> Priapo, embora seja considerado um deus menor dentro do panteão da Antiguidade, e embora seja pouco conhecido da cultura moderna, não é um deus raro de se encontrar na documentação Antiga. Um dos mais importantes documentos para pensar a figura do deus e sua relação com o sexo é a *Priapeia*. Livro de poesia contendo 80 ou 86 peças, um documento misterioso para os estudiosos quanto seus autor e data de composição. As principais teses sobre o livro entendem que ele estaria datado entre o final do século I a.C. e início do século II d.C. Quanto ao autor, atualmente se entende ou que o livro seria um recolhimento de composições de autoria diversificada, ou então que teria sido escrito por um único par de mãos, embora esse nos seja desconhecido. A marca desse *corpus* de epigramas é possuir linguagem cômica e estar sempre relacionado ao deus. Por um lado, o humor torna-se, ao fim do período helenístico e sobretudo no período romano, uma das marcas da poesia epigramática, fazendo com que as composições desse gênero pertencessem preferencialmente a momentos de descontração, de leitura em banquetes, como peças do divertimento convivial. Possivelmente, no entanto, o livro poderia servir enquanto poesia para rituais e mesmo para acompanhar monumentos em homenagem ao deus, já que coloca uma relação íntima entre a divindade, o discurso cômico e o comportamento sexualmente agressivo.

criado por agricultores de Lâmpsaco, únicos rudes a tolerarem sua horrenda imagem. Sua característica é o falo enorme, mas a imagem exagerada, com face rugosa, por vezes numa expressividade que lembra as máscaras de teatro são também marcas de Priapo. A simples e impolida natureza agrária compõem o estilo do deus que, nas poesias, sempre utiliza sua característica como justificativa para seu vocabulário baixo. Para além disso, ele normalmente figura desnudo, em imagens que colocam em maior evidência seu membro.

Embora seja originário de Lâmpsaco, Priapo parece se aproximar da Itália e de Roma em momentos já bastante recuados da História. No século III a.C. temos evidências literárias de epigramatistas gregos de Tarento e de Siracusa que escrevem poesias ao deus já em teor bastante cômico. Em Roma, se evidencia que Priapo esteja presente na cultura desde os textos de Plauto (BUECHELER, 1863). Já no século I a.C. ele é tema de poesia em Catulo. A presença do deus entre os latinos é sempre justificada pelo extenso culto que esse povo dedicava ao assunto fálico. Figurando enquanto medalhão de proteção para pessoas, enquanto representação no canto de ruas e associado também ao culto antigo de Liber, divindade geratriz, o falo parecia ser assunto incontornável entre os romanos.

Uma primeira função do deus parece ser a de proteção, elemento que não é negado por qualquer comentador da *Priapeia*, ou estudioso de Priapo. Com efeito, o falo, em Roma, parece estar sempre vinculado à guarda de um território, sobretudo se em meio rural. Uma das palavras que mais são utilizadas pelo deus para descrever seu membro é *falx*, que significa foice em latim. O termo poder ser uma simples metáfora para o falo; Adams (1996, p. 42), argumenta que as metáforas agrícolas para o falo partiam, normalmente, dos instrumentos pontiagudos, sendo preferencialmente a foice ou então a lâmina dos arados. No entanto, o termo não deixa de guardar teor religioso. Podemos observar Virgílio:

*Quod nisi et assiduis herbam insectabere rastris,  
et sonitu terrebis auis, et ruris opaci  
falce premes umbras uotisque uocaueris imbrem,  
heu! Magnum alterius frustra spectabis aceruom  
concussa que famen in siluis solabere quercu*

Se você não cassar o mato com uma enxada assídua  
se não espantar aves no grito ou de um campo escuro

não reprimir as sombras com a foice, não chamar a chuva com votos  
Ai, você verá, frustrado, a grande colheita de outro  
e confortará a fome depois de agitar um carvalho. (Tradução nossa, Virg.  
*Georgicas*, l. v.155-159).

Como sabemos, uma metáfora é uma operação linguística na qual o significado pode ser transferido de uma palavra para outra. Assim, a noção de que a Foice possa afastar as sombras pode ser transferida para a imagem de Priapo que, enquanto uma espécie de espantalho, poderia afastar o mau-olhado e os malefícios para a plantação. Esse tipo de elemento era, com efeito, parte do significado de um falo protetor na Antiguidade. No poema de 115 de Catulo, o poeta tenta ridicularizar um romano por chama-lo de falo ameaçador, *mentula minax*, que detém a propriedade, aludindo à prática de que o falo fosse usado para garantir a proteção de uma região rural.

Funari (2003), no mesmo sentido, acrescenta que existia inicialmente um culto fálico nas procissões dionisíacas e assegura que tal culto fazia parte de hábitos apotropaicos, destinados a afastar o mau olhado. As representações e ilustrações fálicas eram usadas, especialmente, para afastar as forças negativas (a raiz do verbo grego *apotropein* – “desviar”), atraindo assim boas vibrações e prosperidade. Para o autor, o símbolo fálico é um ícone da fertilidade, tendo assim, uma conotação extremamente positiva:

O membro masculino em ereção era associado, na Antiguidade clássica à vida, à fecundidade e à sorte. A própria palavra falo, emprestada pelos romanos aos gregos, designava primordialmente, objetos religiosos em forma de pênis, usados no culto de Baco. (...) O falo não apenas afastava o mal como trazia sorte e felicidade. Recorde-se que a palavra latina *felicitas*, a um só tempo, “felicidade” e “sorte”, ambos os sentidos derivados do sentido original de *felix*, “fértil” (FUNARI, 2003, p. 316).

Como se pode perceber, que estes falos poderiam assumir lugares privilegiados com a finalidade de espantar mau-olhado<sup>6</sup>. Em Pompeia, na parede externa da casa do centenário, foi encontrado um falo enorme, hoje presente no museu de Nápoles:

---

<sup>6</sup> Para saber mais sobre o aspecto protetor e apotropaico do falo cf. Garraffoni; Sanfelice (2017), neste artigo, ainda no prelo, as autoras debatem o contexto arqueológico e social de inúmeros artefatos com representações fálicas.



Figura 1- Falo de tufo, pintado de vermelho com a inscrição *Hanc (mentulam?) Ego Cacavi*  
Fonte: Fotografia de Marco Sanfelice. Local de Conservação: MANN- GS - Inv. 113415. Local do Achado: Pompeia (IX,5) Datação: I d.C.

A inscrição, logo abaixo do monumento pintado em vermelho – cor também associada a Priapo – indica *hanc mentulam ego cacavi*, ou seja, eu defeguei esse falo. A presença em uma parede de casa, no lado externo e voltada para a rua de Pompeia indica sua função protetiva, talvez enquanto espantalho de sombras ou de elementos ruins. O falo também pode indicar a marcação do limite da propriedade. A inscrição, logo abaixo, no entanto, aponta para um discurso que normalmente compreendemos como humorístico. Em princípio, poderíamos entender que, em uma leitura silenciosa, o leitor considerasse que o falo teria sido defecado ali por quem o esculpiu, trazendo à tona a ideia de uma defecação enquanto uma criação às avessas. No entanto, sabemos que a maioria da leitura romana era feita em voz alta. A frase, portanto, poderia ser pronunciada pelo passante que parasse para ler o que teria sido escrito. Ao mesmo tempo, portanto, o falo garantiria a proteção da propriedade e faria com que aquele que parasse diante dela fosse ridicularizado, assumindo ter tido seu ânus penetrado pelo enorme falo em sua frente.

Assim como esse falo pompeiano, é muito frequente encontrarmos poesia na *Priapeia* onde a divindade ameaça com seu sexo. Mais uma vez, exaltando a sua função protetiva, como no poema número 69, em que o deus diz:

*Cum fici tibi suauitas subibit  
Et iam porrigere huc manum libebit,*



*Ad me respice, fur, et aestimato  
Quot pondo est tibi mentulam cacandum*

Se a doçura de um figo desejares  
e a mão quiseres esticar aqui,  
olha p'ra mim, ladrão:  
pondera o custo  
em peso que será carregar meu pau. (OLIVIA NETO, 2006, p. 243).<sup>7</sup>

Como é frequente na *Priapeia*, temos aqui um poema no qual Priapo é a voz locutora. Seu interlocutor é o leitor de maneira geral, independente do sexo ou idade. O tom do poema é de ameaça, o principal tipo de escrita do livro. Podemos supor que esse epigrama teria também a função de acompanhar uma estátua do deus, assim como a inscrição que acabamos de ler. Se não teve jamais uma contiguidade com a representação material do nume, no entanto, ele mimetiza o discurso que vimos na inscrição. No entanto, em lugar de o leitor assumir que foi penetrado, ele estaria dando voz a essa personalidade ameaçadora de Priapo. Podemos perceber a relação entre a inscrição e a poesia pelo último verso dela. Embora Oliva Neto tenha optado por traduzir *aestimato quot pondo est tibi mentulam cacandum* como "pondera o custo em peso que será carregar meu pau", podemos observar que o vocabulário latino usa da mesma palavra que a inscrição, sendo então "pondera o custo em peso que será *cagar* meu pau". A interface vocabular indica que a ideia de defecar um membro como metáfora para a relação sexual anal seria parte do palavreado grotesco tanto da elite quanto do cotidiano.

Esse tipo de comportamento *priápico*, considerando a imagem de um falo ameaçador e capaz de humilhar os outros com penitência sexual, pode parecer ser a própria imagem da virilidade romana. Em outros poemas, o deus ameaça com a *Tripornéia*<sup>8</sup>, estilo de penitência que faz uma diferenciação entre sexo e idade, ameaçando a mulher de penetração vaginal, o menino de penetração anal e o homem adulto – marcado pela barba – de oral. Com efeito, como afirmamos, Catulo apõe ao falo que protege a propriedade o adjetivo *minax*, ameaçador, indicando que essa seria a própria função do falo. Acreditamos que seja por esse motivo que o deus pode figurar tão intimamente vinculado com a agressão sexual. No entanto, conquanto os

<sup>7</sup> As referências a Oliva Neto indicam a página de suas traduções da poesia da *Priapeia*.

<sup>8</sup> Os poemas 35, 22 e 13 são exemplos desse tipo de discurso.

modelos tendam a reduzir o a concepção de sexualidade romana ao comportamento fálico e violento, cabe ressaltar que, em Catulo, a comparação do proprietário de terras com um falo faz dele uma personagem ridícula, fazendo com que um falo como o de Priapo, em seu caráter descomunal, seja percebido enquanto uma maneira de ridicularizar o possessor desse membro. Como veremos a seguir, a ameaça não era necessariamente a única função relacionada com o deus.

Dentre os estudos sobre Priapo existe uma discussão pouco tocada: a que envolve a fertilidade. Autores como Florence Dupont e Thierry Éloi (1994), seguindo a tradição de Maurice Olender (2000), quem apresentou tese sobre a função religiosa de Priapo, entendam que o deus não estaria vinculado a fertilidade - enquanto representação da feiura, Priapo seria antes de mais nada um espantalho para os jardins, expulsando os pássaros, ladrões. O riso estaria associado ao deus unicamente enquanto maneira de relaxar a tensão daquele que quis roubar alguma propriedade, já que tal ato lhe faria perder a honra. Em verdade, esses autores consideram que o próprio tamanho do falo de Priapo seja antes causa de esterilidade do que de fertilidade, posto que aparentemente os antigos acreditavam que um tamanho exagerado causaria empecilho para a reprodução.

No entanto, outros autores associam o deus à guarda e, de alguma maneira, à fertilidade. Para Oliva Neto (2006), o membro apresenta uma conotação fertilizante para a terra. No poema de Teócrito de Siracusa (*Antol. Pal. IX, 473*), Priapo é descrito como o deus que é "capaz de realizar os trabalhos de Afrodite com seu falo generativo". Embora o poema pareça também entender Priapo enquanto um deus incentiva as relações amorosas, uma vez que indica com uma promessa de oferenda caso ele faça a amada cumprir o desejo do amante, ele ainda assim entende o deus enquanto fertilizante. O jardim em torno da estátua da divindade é descrito em tom idílico pelo poeta de estilo bucólico, e Priapo parece garantir essa frutividade sagrada do bosque.

Não encontramos, no campo discursivo romano da *Priapeia*, muitas menções diretas a Priapo enquanto um deus da fertilidade, propriamente dito, relacionada aos bosques. Com maior frequência, sua relação com a terra é de custódia. No entanto, o *corpus* não vê Priapo unicamente como protetor dos legumes, e o deus figura também

enquanto uma personagem relacionada aos membros sexuais e às festividades. No poema 37 um homem que tinha medo de ser levado ao médico, acometido de alguma doença venérea, oferece ao deus a representação de seu próprio falo, que teria sido curado pelo poder de Priapo (como veremos mais adiante). Nesse contexto, o deus é descrito como *pater*, pai, indicando sua função fértil. Importante mencionar que a trama do *Satíricon*, de Petrônio, é desenrolada pela impotência do personagem, causada pelo mesmo deus, cf. (GARRAFONI, 2015). Desse modo, podemos perceber que o Priapo romano está intimamente vinculado com a potência sexual. No poema 27 da *Priapeia* lemos:

*Deliciae Populi, magno notissima circo  
Quintia, uibratas docta mouere nates,  
Cymbala cum crotalis, pruriginis arma, Priapo  
Ponit et adducta rympana pulsa manu:  
Pro quibus ut semper placeat spectantibus orat  
Tentaque ad exemplum sit sua turba dei.*

Quíntia, no Grande Circo, é as delícias do povo.  
Douta em mexer as nádegas que ondulam,  
a Priapo dá címbalos, crótalas – arma  
do prazer – mais os tímpanos que agita.  
Em troca – pede – agradece sempre e mais ao público  
E sejam duros quais do deus seus paus. (OLIVIA NETO, 2006, p. 221)

Quíntia parece ser uma prostituta ou dançarina. O Priapo romano parece estar intimamente relacionado com ambientes festivos, onde as relações sexual e moral eram menos vigiadas. O deus é representado enquanto conviva dos momentos festivos e também enquanto inspiração de versos para banquetes e festividades. No caso da composição 27, a dançarina parece estar em uma apresentação teatral em um ambiente propício para tal tipo de festividade. O deus Priapo não está mais no poema enquanto locutor, sua voz está minimizada. Em formato de pequena narrativa, lemos apenas a descrição da estátua do deus, que parece poder garantir à dançarina um público cada vez mais teso, excitado com seus movimentos e, portanto, envolvido com sua dança. Priapo é, portanto, um deus que se relaciona com a frutividade dos negócios, da dança, mas também com a erotização do membro masculino. Embora pudéssemos entender que a relação aqui se dá mais diretamente com o falo dos

expectadores, em outros poemas sobre prostitutas e dançarinas<sup>9</sup> o deus é figurado como o garantidor de bons resultados aos seus negócios. Como podemos perceber, portanto, ele poderia estar relacionado com a maior produtividade.

Em contexto pompeiano, podemos notar com mais intensidade a relação de nosso deus com a fertilidade. Uma das representações mais famosas de Priapo em Pompeia é a encontrada na Casa dos Vetti (VI.15.1). Trata-se da propriedade de dois irmãos libertos *Aulus Vettius Restitutus* e *Aulus Vettius Conviva*, sendo esta construção um dos edifícios mais preservados da cidade, com pinturas predominantemente do quarto estilo, adornada com fontes e numerosas esculturas em mármore, o que simboliza *status* e nível social dos proprietários. Sabe-se a respeito da identidade dos donos da casa porque foram encontrados ânforas e carimbos de impressão de selos de ânforas com seus nomes dentro do edifício e, também, por causa da existência de uma tábua encontrada na casa do banqueiro *Caecilius Icundus*, na qual registra que *A. Vettius Conviva* era um sacerdote *augustalis*<sup>10</sup> – sacerdócio que só era obtido mediante grande investimento em obras públicas, denotando assim o prestígio social da família. Tratava-se, provavelmente, de uma família de comerciantes, visto que a maioria das pinturas da casa faziam menção à produção do vinho e perfume (Clarke J. , 2001). Além disso, as pinturas mitológicas geralmente estavam vinculadas às divindades protetoras do comércio, como Fortuna e Mercúrio. No entanto, como afirmou Clarke, os proprietários deram um tom excêntrico e eclético à decoração, ao mesclarem diversas divindades nos cômodos e, também, por surpreendentemente pintarem cenas de casais se relacionando sexualmente nas paredes da cozinha. Para o autor, a eleição desses temas está relacionada ao desejo dos comerciantes em prosperar e, por esse motivo, Priapo estaria representado na porta de entrada principal da casa.

---

<sup>9</sup> As duas categorias poderiam se relacionar na Antiguidade.

<sup>10</sup> *Vetti Conviva, Augustalis, (fac)* (CIL IV 3509). Disponível em: <[http://arachne.uni-koeln.de/arachne/index.php?view\[layout\]=buchseite\\_item&search\[constraints\]\[buchseite\]\[buch.origFile\]=BOOK-ZID881596.xml&view\[page\]=0](http://arachne.uni-koeln.de/arachne/index.php?view[layout]=buchseite_item&search[constraints][buchseite][buch.origFile]=BOOK-ZID881596.xml&view[page]=0)>. Data de acesso: 11 de janeiro de 2016.



Figura 2 – Priapo pesando seu falo em uma balança. Fonte: Fotografia de Marco Sanfelice  
Local de Conservação: Sítio Arqueológico de Pompeia. Data da escavação: 1894-95. Local do  
Achado: *fauces*- Porta de entrada da Casa dos Vetti - Região VI.15.1. Datação: I d.C.

Priapo, deus da abundância e prosperidade é representado com o seu enorme falo pendente em um dos pratos de uma balança, enquanto o outro prato equilibra uma bolsa de moedas. Importante notar que, em baixo do seu falo, há uma cesta de frutas, representando a abundância e fartura existente e desejada para aquela moradia. Os proprietários posicionaram a imagem imediatamente na entrada da casa, apresentando aos transeuntes e aos convidados a divindade a quem eram devotos, e, para além disso, acreditamos que exista um outro significado para esta imagem estar localizada na entrada da casa: a divindade também poderia adquirir um sentido apotropáico, o mesmo atribuído às campainhas em forma de falos que ficavam localizadas nas entradas das casas. Conforme Oliva Neto (2006), na figura de Priapo, a associação dos poderes fecundante e apotropaico materializava-se no caráter fálico, o falo, o membro em constante ereção exibe a imediata disponibilidade para o ato sexual, para o ato de partir do qual se engendra outra vida.

Era também visível de imediato para aqueles que adentravam a casa, o peristilo que continha uma fonte (Figura 3), uma outra homenagem ao deus. Priapo, nesse sentido, pertence tanto a entrada da casa quanto ao jardim – contudo, no jardim, ele cumpre seu principal atributo, deus da fertilidade e guardião dos pomares.



Figura 3 - Casa dos Vetti – Vista de Priapo na entrada da casa e no jardim  
Fonte: (CLARKE, 2007, p. Chapa 22). Local de Conservação: Sítio Arqueológico de Pompeia.  
Local do Achado: Peristilo - Casa dos Vetti - Região VI.15.1. Datação: I d.C.

Acreditamos que neste caso, a presença de Priapo e das demais divindades no jardim tornava-o, por assim dizer, um espaço sagrado, um espaço no qual a vida fluía, conectado intimamente com a natureza vegetal e o poder generativo, fato que era comum na cidade, tendo em vista o achado de algumas esculturas da divindade feitas em bronze e em terracota (Figura 4). Entretanto, acreditamos que este tipo de expressão deveria ser numericamente maior, tendo em vista que muitas esculturas priápicas eram feitas de madeira, material mais frágil que não sobreviveu à erupção vesuviana.



Figura 4- Esculturas de Priapo encontradas em jardins de Casas em Pompeia e Herculano.  
Fonte: Fotografia de Marco Sanfelice. Local de Conservação: MANN- GS – Inv. 27732-32 e 27716-19. Local do Achado: Herculano e Pompeia. Datação: I d.C.

Outra prerrogativa do deus diz respeito a proporcionar a cura de doenças que tivessem relacionadas com os órgãos e as práticas sexuais, como comentamos acima. Para estes casos, os seus devotos ofereciam sacrifícios, abundantes oferendas votivas de maçãs ou outras frutas para agradecer a dádiva concedida, a obtenção da cura dos males, tal qual registrado no poema 37 da *Priapeia*:

*Cur pictum memori sit in tabella  
membrum, quaeritis, unde procreamur?  
cum penis mihi forte laesus esset  
chirurgamque manum miser timerem,  
dis me legitimis nimisque magnis,  
ut Phoebos puta filioque Phoebi,  
curatum dare mentulam verebar.  
huic dixi: 'fer opem, Priape, parti,  
cuius tu, pater, ipse pars videris,  
qua salva sine sectione facta  
ponetur tibi picta, quam levaris,  
compar consimilisque concolorque'.  
promisit fore mentulamque movit  
pro nutu deus et rogata fecit.*

Nessa tabuinha em que agradeço – indagas-  
Por que pintei o membro que nos gera?  
Ferido 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 é 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. (OLIVIA NETO, 2006, pp. 226-7)

Neste poema 37, há referência a uma prática muito comum entre os romanos, a de oferta de um ex-voto ao deus. Os votos eram uma espécie de troca, uma estratégia humana fundamental para enfrentar o futuro. Sendo assim, o ex-voto era o presente oferecido por uma pessoa a sua divindade de devoção em consagração, renovação ou agradecimento de uma promessa. As expressões votivas eram tradicionalmente reconhecidas sob as formas de figuras esculpidas em madeira ou modeladas em argila. Estas poderiam ter variados aspectos, adquirirem a forma do

dinheiro recorrente no momento, de joias ou placas registrando algum tipo de evocação. No entanto, entre estes existe uma particularidade: votivos conectados com enfermidades, que podem estar relacionados com o pedido de uma cura, podem ter representações de uma parte do corpo, como os olhos, a cabeça, as mãos, pés, pernas e também partes genitais. Um registro destas práticas religiosas são as dezenas de exemplares votivos encontrados em Pompeia, feitos em argila, de tamanhos e formas variadas, mas que remetem ao órgão sexual masculino, e que se diferenciam muito das formas fálicas apresentadas anteriormente:

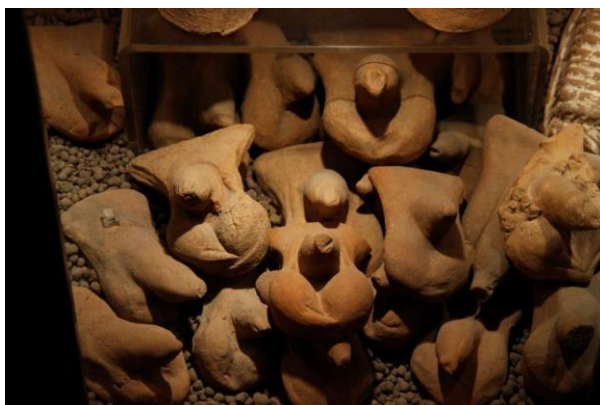


Figura 5 – Ex-voto em forma de Pênis. Fonte: Fotografia e edição de Marco Sanfelice. Local de Conservação: MANN- GS – Inv. 27768-27791. Local do Achado: Pompeia. Datação: II a.C. -I d.C.

Acreditamos que outro testemunho desta prática religiosa pode estar representado na Vila dos Mistérios, em que há uma pintura que registra o ritual. Na imagem, há a representação de um homem sacrificando um porco, possivelmente em honra a Priapo, que está representado sob a forma de uma escultura de madeira; provavelmente este homem está fazendo este sacrifício afim de trazer a sua ereção de volta. A potência e ereção podem ser percebidas de maneira sutil, sobretudo se voltarmos nosso olhar para a tocha carregada pelo sacerdote de Priapo, a qual cria uma diagonal que guia nosso olhar diretamente para o falo ereto do deus, a flama da tocha, o fogo quase toca o falo (Figura 6):





Figura 6 – Sacrifício a Priapo – Vila dos Mistérios. Fonte: Fotografia de Marco Sanfelice. Local de Conservação: Sítio Arqueológico de Pompeia. Local do Achado: Vila dos Mistérios. Datação: I d.C.

Muitos autores consideram que esta imagem dialoga com o quarto adjacente, aquele que representa o ritual de fertilidade dos mistérios, formando dois espaços complementares, assim, o quarto que representa o ritual báquico seria um espaço destinado à fertilidade e ao êxtase feminino, e este espaço destinado a honrar Priapo estaria voltado para a fertilidade e potência masculina (CLARKE, 2007). Nesse sentido, essas representações dos órgãos reprodutores, embora de difícil precisão interpretativa, podem indicar tanto que existiam doenças afetando a esta parte do corpo como também um pedido de proteção a fertilidade ou agradecimento pela fertilidade já obtida (JOHNS, 1990). Assim, com esses trechos de epigramas juntamente com as imagens pompeianas, pudemos evidenciar que o falo priápico não tinha apenas um valor protetor e agressivo, mas também uma relação com a vida cotidiana, com a proteção e boa colheita, com a proteção dos negócios e dos empreendimentos a ele vinculados, revelando assim outros atributos ao poder de seu falo.

### **Considerações finais**

Ao longo desse debate, buscamos recuperar o tema da sexualidade, em específico a Antiga, a fim de observar as diferenças e distanciamentos entre os

modelos interpretativos. Como ressaltamos, discussões sobre a sexualidade se estendem a um período nem tão recente assim de nossa história - fruto de reflexões de meados do século XVIII e XIX (LAQUER, 2001), contudo, o debate sobre a sexualidade na Antiguidade ainda muito tenro, abarcando trabalhos associados a um discurso heteronormativo, e que entendiam a sexualidade antiga a partir de "desvios" transliterados em doenças, até abordagens mais recentes que buscam evidenciar justamente a sexualidade diferente enquanto prova das múltiplas possibilidades de organização da vida, ou seja, esta área de estudo tem se desenvolvido e criado distintas correntes teóricas. No entanto, atualmente a postura crítica que mais tem prevalecido, entre os estudiosos classicistas, é visitar a Antiguidade e recuperar nela, uma diversidade maior de modelos para a descrição da sexualidade, da sociabilidade do sexo e das contradições inerentes aos gêneros, sobretudo com a intenção de marcar a existência de uma pluralidade de sujeitos e de subjetividades.

Nesse sentido, acreditamos que trazer para esse bojo teórico e epistemológico novas documentações podem fomentar também perspectivas mais plurais e diversificadas de passado. A Arqueologia tem recebido destaque, especialmente em meio nacional (como citado aqui, os diversos especialistas brasileiros), como a ciência que permite o acesso a sujeitos que, de modo geral, foram relegados dos discursos oficiais e textuais, normalmente – no caso romano – associados a produções discursivas de uma elite que, se sabe, nem sempre estava em concordância com as populações excluídas da cidadania masculina romana. Para além disso, também partilhamos da crença que as obras literárias cômicas, como a *Priapeia*, e o estudo das divindades, podem nos fazer acessar discursos que foram tradicionalmente ignorados pela historiografia tradicional, que se dedicou aos cânones de uma literatura repleta de valores morais atrelados a uma tradição aristocrática romana (*mos maiorum*) e que nem sempre dava coerência e representava o modo de vida de todas as camadas da população.

Como pudemos perceber, pela análise do contexto de Priapo (um deus for do eixo da religião oficial romana), o deus podia se relacionar com a sexualidade tanto em uma função protetiva e agressiva quanto em uma função fertilizadora e, religiosamente, associada com a frutividade dos campos, dos negócios, e também das

relações sexuais e da potência dos membros. Enquanto a leitura de poemas agressivo da *Priapeia* pode endossar as interpretações sobre o sexo que criaram o chamado *modelo penetrativo*, entendendo que a penetração sexual poderia ser vista como uma agressão e como uma ofensa ao penetrado, contudo, o âmbito fertilizante de seu caráter divino se relaciona com uma concepção de sexo associada com a alegria causada pela relação com outras pessoas. Desse modo, ao recuperarmos estas tensões, esses debates inacabados, essas representações e facetas da Antiguidade, buscamos ressaltar que a sexualidade romana não pode ser reduzida a um mero caráter regulador de sujeitos, determinante de uma relação de poder, para além disso, essa relação poderia ser apartada quando o sexo era percebido como garantidor do bem-estar da produção material, oferecendo assim mais fruição à vida. Acreditamos, nesse sentido, que trazer esse debate em torno da sexualidade romana, que é um tanto contraditório, e que não possui respostas definitivas, pode ser um convite para refletirmos acerca do nosso próprio presente, em que o gênero e a sexualidade, não necessitam ser homogêneos ou normativos, mas respeitados frente às contradições e multiplicidades inerentes a estas experiências.<sup>11</sup>

### Fontes

CATULO. **The poems of Catullus**. Traduzido por F. W. Cornish, revisto por G. P. Goold. Ann Arbor: Loeb Classical Library, 1989.

PETRÔNIO. **Satíricon**. Tradução de Cláudio Aquati. São Paulo: Cosacnaify, 2008.

**Priapeia**. Tradução de João Ângelo de Oliva Neto. Campinas: Ateliê Editorial, 2006.

TEÓCRITO DE SIRACUSA. **Epigramas**. Tradução de Manuel Hernandez-Galiano. Madri: Editorial Gredos, 1978.

VIRGÍLIO. Géorgiques. In: **Oeuvres Complètes**. Estabelecido e traduzido por Jeanne Dion e Philippe Heuzé. Paris: Imprimerie Nationale Éditions, 1997.

---

<sup>11</sup> **Agradecimentos:** os autores gostariam de agradecer ao Fábio Vergara e à Daniele Gallindo Silva pelo convite e estímulo para apresentar as reflexões aqui presentes. Agradecemos à Renata Senna Garraffoni, Ana Paula Vosne Martins, Lourdes Conde Feitosa e ao Anderson de Araújo Martins Esteves pelas contribuições e valorosos ensinamentos a respeito dos estudos de gênero. Institucionalmente cabe destacar o Programa de Pós-graduação e ao Departamento de História da UFPR, além da Capes que concedeu bolsa de mestrado ao Alexandre e também a bolsa de doutorado-sanduiche para que Pérola de Paula Sanfelice pudesse realizar seu doutorado e visitar Pompeia. Agradecemos também ao *Museo Archeologico Nazionale di Napoli* por permitir o uso das imagens e a Marco Sanfelice por tê-las fotografado. A responsabilidade das ideias recai apenas sobre os autores.

### Referências bibliográficas

ADAMS, J. N. **Il vocabolario del sesso a Roma: analisi del linguaggio sessuale nella latinità**. Lecce: Argo, 1996.

ADKINS, L.; ADKINS, R. A. **Dictionary of Roman Religion**. New York: Oxford University Press, 1996.

BUECHELER, F.. *Vindicae libri Priapeorum*. **RhM** (18), p. 381-415, 1863.

CALLEBAT, L.; SOUBIRAN, J.. **Les Priapées**. Paris: Les Belles Lettres, 2012.

CAVICCHIOLI, M. R. O Falo na Antiguidade e na Modernidade: uma leitura. In: FUNARI, P. P.; RAGO, M. (org.) **Subjetividades Antigas e Modernas** São Paulo: Annablume, 2008, p. 236-49.

CLARKE, J.. The Warren Cup and the Context for Representation of Male-to-Male Lovemaking in Augustan and Early Julio-Claudian Art. **Art Bulletin**, p. 275-294, 1993.

CLARKE, J.. **Looking at Lovemaking: Constructions of Sexuality in Roman Art 100B.C. - A.D. 250**. California: University of California Press, 2001.

CLARKE, J.. **Roman Sex: 100 B.C. to A.D. 250**. New York: Harry N. Abrams Inc. Publishers, 2003.

CLARKE, J. R.. **Looking at Laughter: Humor, Power and Transgression in Roman Visual Culture 100 B.C.- A.D. 250**. Los Angeles: University of California Press, 2007.

COZER, A. **Hedôneo e feminino: práticas sexuais femininas no humor de priapo**. (roma, sec. I d.c.). Curitiba, Paraná: Monografia do curso de História – Licenciatura e Bacharelado, do Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná, 2015.

DOVER, K. J. **A homossexualidade na Grécia Antiga**. Tradução de L. S. Krausz. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.

DUPONT, F.; ÉLOI, T. **Les jeux de Priape**. Anthologie d'épigrammes érotiques. Paris: Éditions Gallimard, 1994.

DUPONT, F.; ÉLOI, T. **L'érotisme masculin dans la Rome Antique**. Paris: Éditions Belin, 2001.

FEITOSA, L. Gênero e o "Erótico" em Pompeia. In: FUNARI, P. P.; FEITOSA, L. C.; SILVA, G. J. (org.). **Amor, Desejo e Poder na Antiguidade: Relações de Gênero e Representações do Feminino**. Campinas: Editora da Unicamp, 2003, p. 297-316.

FEITOSA, L. C. **Amor e sexualidade: o masculino e o feminino em grafites de Pompéia**. São Paulo: Annablume, 2005.

FEITOSA, L. C. Gênero e Sexualidade no Mundo Romano: a Antiguidade em nossos dias. **História Questões e Debates**. Ano 25, nº48/49, p. 119-135, 2008.

FOUCAULT, M. **Historia da Sexualidade III: O Cuidado de Si**. Rio de Janeiro: Graal, 2007.

FOUCAULT, M. **História da Sexualidade I: A Vontade de Saber**. Rio de Janeiro: Graal, 2009.

FOUCAULT, M. **História da Sexualidade II: O Uso dos Prazeres**. São Paulo: Edições Graal, 2009.

FUNARI, P. P. Falos e Relações Sexuais: Representações Romanas para além da Natureza. In: FUNARI, P. P.; FEITOSA, L. C.; SILVA, G. J. (org.). **Amor, Desejo e Poder na Antiguidade**: Relações de Gênero e Representações do Feminino. Campinas: Editora da Unicamp, 2003a, p. 317-325.

GARRAFFONI, R. S. Felicitas Romana: Felicidade Antiga, Percepções Modernas. **História: Questões & Debates**, Curitiba, n. 46, p. 13-29, 2007b.

GARRAFFONI, R. S. Satyricon de Petrônio e de Fellini: Aproximações e diálogos. In: CARLAN, C.; FUNARI, P.; FUNARI, R. (org.) **Cinema e o Mundo Antigo**: Antiguidade através da Sétima Arte. Niemcy: Novas edições Acadêmicas, 2015, p. 95-112.

GARRAFFONI, R. S.; SANFELICE, P. Homoerotismo nas paredes de Pompeia. In: ESTEVES, K. T. A. M. **Homoerotismo na Antiguidade Clássica**. Rio de Janeiro: UFRJ-Faculdade de Letras, 2014, p. 219-248.

GRIMAL, P. **Dicionário de mitologia grega e romana**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993.

HALLET, J. P.; SKINNER, M. **Roman Sexualities**. Princeton: University of Princeton Press, 1997.

HALPERIN, D. M. **One Hundred Years of Homosexuality**: and Others essays on Greek. New York: Routledge, 1990.

HOLMES, B. **Gender - Antiquity and Its Legacy**. New York: Oxford University Press, 2012.

JOHNS, C. **Sex or Symbol**- Erotic Images of Greece and Rome. Austin: University of Texas Press, 1990.

KEULS, E. C.. **Il regno della fallocria** - La politica sessuale ad Atene. Milano: Arnoldo Mondadori Editore S.p.A., 1988.

LAQUER, T. **Inventando o Sexo**- Corpo e Gênero dos Gregos a Freud. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

LAURENCE, R. **Roman Pompeii**: Space and Society. London: Routledge, 1996.

MARQUETTI, F. R.; FUNARI, P. A. Reflexões sobre o falo e o chifre: por uma arqueologia do masculino no Paleolítico. **Dimensões**, vol. 26, p. 357-371, 2011.

MORALI-DANINOS, A. **Histoire des Relations Sexuelles**. Paris: P.U.F., 1963

MOSER, C. **Naked Power**: The Phallus as an Apotropaic Symbol in the Images and Texts of Roman Italy. Pennsylvania: University of Pennsylvania, 2006. Fonte: [http://humanities.sas.upenn.edu/05-06/mellon\\_uhf.shtml](http://humanities.sas.upenn.edu/05-06/mellon_uhf.shtml)

NAPPO, S. C. **Pompeii**. A Guide to the Ancient City. Vircelli: White Stars, 1999.

OLENDER, M. La laideur d'un dieu. **Les cahiers du Centre de Recherches Historiques**, 24, p. 1-8, 2000. Acesso em Janeiro de 2017, disponível em <https://ccrh.revues.org/1962>

OLIVA NETO, J. A. A Warren Cup e os poemas pederásticos de Catulo: considerações sobre o erotismo nas Artes da Roma antiga. **Revista de História da Arte e Arqueologia**, v.2, p. 45-58, 1995/6.

OLIVA NETO, J. A. **Falo no Jardim**: priapeia grega, priapeia latina. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

PARRA, A. G. **As religiões em Roma no principado**: Petrônio e Marcial (séculos I e II d.C.). Assis: Dissertação de Mestrado – Faculdade de Ciências e Letras de Assis – Universidade Estadual Paulista, 2010.

PINTO, R. Representações homoeróticas masculinas na cultura material romana e as exposições dos museus: o caso da Warren Cup. **MÉTIS: história & cultura**, v. 10, n. 20, p. 111-132, 2011.

RABINOWITZ, N.; RICHLIN, A. **Feminist theory and the classics**. New York: Routledge, 1993.

REGIS, M. F. **Mulheres no sympósia: representações femininas nas cenas de banquete nos vasos áticos (séculos VI ao IV a.C.)**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Arqueologia no Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2009.

RICHLIN, A. **The Garden of Priapus**: Sexuality and Aggression in Roman Humor. Nova Iorque: Oxford University Press, 1992a.

SANFELICE, P. d. **Sob as cinzas do vulcão**: representações da religiosidade e da sexualidade na cultura material de Pompeia durante o Império romano. Curitiba: Tese de Doutorado em História - Universidade Federal do Paraná. 2016.

SANFELICE, P. d.; GARRAFFONI, R. S. A religiosidade em Pompeia: Memória, sentimentos e diversidade. **MNEME – REVISTA DE HUMANIDADES**, 12 (30), p. 204-226, 2011. Fonte: Disponível em <http://www.periodicos.ufrn.br/ojs/index.php/mneme>

SCHEID, J. O sacerdote. In: GIARDINA, A. **O homem romano**. Lisboa: Editora Presença, 1992.

SILVA, L. P. **Rindo do sagrado**: as práticas religiosas femininas nas obras de Juvenal e Petrônio (séc. I-II d.C.). Curitiba: Dissertação de Mestrado em História, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, 2011.

SKINNER, M. Introduction. In: HALLET, J.; SKINNER, M. (org.). **Roman Sexualities**. New Jersey: Princeton, 1997, p. 3-25.

SKINNER, M. B. Zeus and Leda: The Sexuality Wars in Contemporary Classical Scholarship. **Thamyris**, 3, p. 103-23, 1996.

VARONE, A. **Erotica Pompeiana**: Love Inscriptions on the Walls of Pompeii. Roma: L'Erma di Bretschneider, 2002.

VERDIÈRE, R. Notes sur les Priapea. **Latomus**, XLI, p. 620-646, 1982.

WALTERS, J. Invading the Roman Body: Manliness and impenetrability in Roman thought. In: HALLET, J. P.; SKINNER, M. **Roman Sexualities**. Princeton: University of Princeton Press, 1997, p. 29-43.

WILLIAMS, C. A. **Roman Homosexuality**: Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity. New York: Oxford University Press, 1999.

WINKLER, J. J. **The Constraints of Desire**: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece. New York: Routledge, 1990

WRAY, D. **Catullus and the poetics of roman manhood**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2001.

ZANKER, P. **The power of images in the Age of Augustus**. Michigan: The University of Michigan Press, 1983.

Recebido em: 05/06/2017

Aprovado em: 24/09/2017