

LEITURAS AFINS

- O Canibalismo Amoroso - *Affonso Romano de Sant'Anna*
- A Contestação Homossexual - *Guy Hocquenghen*
- Elegia Erótica Romana - *Paul Veyne*
- A Função do Orgasmo - *Wilhelm Reich*
- Mulher, Sociedade e Estado no Brasil - *UNICEF*
- Os Papéis Sexuais - *John Money e Patricia Tucker*
- Pornéia - *Aline Rousselle*
- Repressão Sexual - Essa Nossa (Des)Conhecida - *Marilena Chauí*
- Sade, Meu Próximo - *Pierre Klossowski*
- Sexo e Juventude - Um Programa Educacional - *Fundação Carlos Chagas*

Philippe Ariés • André Béjin (orgs.)
ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES

Sexualidades Ocidentais

Contribuições para a história e para a
sociologia da sexualidade

Tradução:
Lygia Araújo Watanabe
Thereza Christina Ferreira Stummer

1ª edição 1985

3ª edição

Jaime Guezburg
13.8.87.

editora brasiliense
DIVIDINDO OPINIÕES MULTIPLICANDO CULTURA
1 9 8 7

**Sexualidades
Ocidentais**

Livraria Ciências Humanas

R. 7 de Abril, 264 - Lj. B2

Fone: 255-5370 - S. Paulo

157

Copyright © Communications/Editions du Seuil, 1982.
Título original: *Sexualités Occidentales*. Communications, nº 35.
Copyright © da tradução: Editora Brasiliense S. A.

Capa:

João Baptista da Costa Aguiar

Revisão:

Suely Bastos

Márcia Copola



editora brasiliense s.a.
rua da consolação, 2697
01416 - são paulo - sp.
fone (011) 280-1222
telex: 11 33271 DBLM BR

Índice

Apresentação — <i>Philippe Ariès e André Béjin</i>	7
As condições da evolução sexual — <i>Robin Fox</i>	9
O combate da castidade — <i>Michel Foucault</i>	25
A homossexualidade em Roma — <i>Paul Veyne</i>	39
São Paulo e a carne — <i>Philippe Ariès</i>	50
/ A homossexualidade masculina, ou: a felicidade no gueto? — <i>Michael Pollak</i>	54
/ Reflexões sobre a história da homossexualidade — <i>Philippe Ariès</i>	77
A prostituição, sexualidade e sociedade nas cidades francesas do século XV — <i>Jacques Rossiaud</i>	93
Erotismo e grupos sociais em Veneza no século XVI: a cortesã — <i>Achillo Olivieri</i>	115
Duas inglesas do século XVII — <i>Angeline Goreau</i>	123
A vida sexual dos casados na sociedade antiga — <i>Jean-Louis Flandrin</i>	135
O amor no casamento — <i>Philippe Ariès</i>	153
O casamento indissolúvel — <i>Philippe Ariès</i>	163
O casamento extra conjugal dos dias de hoje — <i>André Béjin</i> ...	183
As turmas de jovens — <i>Hubert Lafont</i>	194
Crepúsculo dos psicanalistas, manhã dos sexólogos — <i>André Béjin</i>	210
O poder dos sexólogos e a democracia sexual — <i>André Béjin</i> ..	236

Apresentação

A presente coletânea, segundo a idéia proposta por André Béjin, é essencialmente o resultado do seminário 1979-1980 de Philippe Ariès, realizado na École des Hautes Études en Sciences Sociales. Durante esse seminário, estudamos a sexualidade ocidental sob diversos aspectos: indissolubilidade do casamento, homossexualidade, passividade, auto-erotismo, etc. Estas perspectivas correspondiam ao interesse particular e à competência dos participantes. É preciso então afastar qualquer pretensão de esgotar o assunto, e é para nosso próprio espanto que constatamos, ao reunir os textos, uma coerência efetiva. Talvez esta apareça mais claramente no que concerne ao casamento e à homossexualidade.

Se fosse permitido guardar apenas algumas das idéias aqui expostas, diríamos que chamaram nossa atenção:

- 1. A complexidade das origens do modelo ocidental do casamento.*
- 2. A importância da distinção entre o amor no casamento e o amor fora do casamento.*
- 3. O lugar do auto-erotismo, primeiramente nas doutrinas e em seguida nos costumes.*
- 4. A importância atual da homossexualidade, em particular quanto à imagem da masculinidade que ela difunde.*

Philippe Ariès e André Béjin

Fazemos questão de agradecer a Daniel Percheron e ao secretariado do CETSAS (Centre d'Études Transdisciplinaires — Sociologie, Anthropologie, Sémiologie) pela ajuda inestimável que nos deram na preparação desta coletânea.

As condições da evolução sexual

Robin Fox*

Pode-se considerar a evolução do comportamento sexual em diferentes níveis, o de todos os organismos de reprodução sexuada (inclusive as plantas), bem como o de uma espécie ou de uma subespécie particular. Tomando em consideração tal espécie ou subespécie, não se podem ignorar os problemas mais gerais de reprodução sexuada, e, para começar, a questão de saber por que ela existe. Teoricamente, os organismos de reprodução sexuada, colocados em uma situação de concorrência com os organismos de reprodução assexuada, deveriam desaparecer em proveito destes últimos. Se admitirmos que na origem a reprodução é assexuada, será necessário explicar como a reprodução sexuada pôde surgir, porquanto toda mutação favorável em um organismo assexuado pode ser reproduzida imediata e rapidamente enquanto o concorrente sexuado deve diluir, pela fecundação, o efeito dessa mutação sobre as gerações seguintes. Mesmo o acasalamento entre consangüíneos (*inbreeding*) não se mostrará muito útil para os concorrentes sexuados, pois se trata de uma reprodução mais lenta que a dos organismos não-sexuados, e que, além do mais, produzirá homozigotos letais.

A conclusão que se impõe é que a única vantagem da reprodução sexuada — o aumento da variação genética — deve ter sido tão considerável em determinadas circunstâncias que este modo de reprodução acabou por se tornar o parceiro dominante em uma es-

(*) Da Universidade Rutgers.

tratégia evolucionariamente estável (*dominant partner in an evolutionarily stable strategy*): Esta conclusão levanta ainda alguns problemas teóricos, mas pode-se ver que a mescla dos caracteres dos pais bem poderia, em certas condições marginais, vencer a simples mutação e a mitose. A este respeito, freqüentemente se invoca um "ambiente de mudanças muito rápidas", embora isso também seja vago.

Qualquer que seja o modo como começou, ou o nível em que surgiu, a reprodução sexuada impõe certas condições. Talvez a única exigência absoluta seja que os dois sexos devem ter contatos suficientes para trocarem entre si o material genético. A reprodução hermafrodita preenche esta condição, visto que o mesmo organismo possui ambos os "sexos". Quanto mais complicado se torna esse intercâmbio, mais complexas são as relações entre os sexos. Em alguns organismos primitivos, não existe distinção bem determinada dos sexos: Entre dois organismos, o que se desloca mais rapidamente torna-se "macho" porque sua velocidade ligeiramente superior lhe permite implantar matéria no mais lento. Mas isso é relativo. Nos organismos superiores, a divisão se estabiliza. O princípio, entretanto, permanece o mesmo: o esperma é mais rápido que o óvulo.

Não basta que ocorra o intercâmbio, é preciso ainda que um "sexo" assuma a responsabilidade da gestação. Após o que a progenitura ficará aos cuidados, segundo a trajetória evolucionária adotada pelo organismo, de um sexo, ambos, ou nenhum deles. Habitualmente é a "fêmea" que se encarrega da gestação e que assume os cuidados dispensados à progenitura: a fêmea sozinha, a fêmea em conjunto com outras fêmeas, a fêmea e o macho inseminador ou ainda grupos de machos e fêmeas, sem contar outras combinações possíveis. Não é necessário precisar aqui as numerosas formas que isso pode assumir nas diferentes espécies com reprodução sexuada. Convém simplesmente sublinhar sua variedade.

Chegando aos mamíferos, encontramos também uma grande diversidade, limitada, entretanto, pelas características mesmas da adaptação próprias desta classe: sangue quente, viviparidade, amamentação dos filhotes, gestação interna, etc. Teremos exprimido uma grande parte do que se pode dizer sobre a sexualidade humana ao afirmar que ela corresponde ao que se pode esperar de um mamífero onívoro, de grande porte, dotado de um grande cérebro, caracterizado por um dimorfismo sexual moderado, suscetível de se reproduzir ao longo de todo o ano, em um ritmo lento. O que não significa que se deva esperar um modelo único de comportamento

sexual: mas isto define os limites dentro dos quais se produzirá a variação. O melhor para compreendermos essa variação é nos perguntarmos quais são as variáveis, o que não está isento de dificuldades, pois corremos o risco de predeterminar a resposta pelo próprio modo como fazemos essa pergunta. Ao invés de partir de categorias culturais de universalidade duvidosa, como "família nuclear" e "casamento", melhor é adotar como ponto de partida uma unidade objetiva que é, por definição, universal entre os mamíferos, e por isso não contaminada pelas categorias culturais. A unidade evidente é a constituída pela mãe e sua progenitura dependente.

Entre os mamíferos — por definição — os filhotes nascem vivos e são amamentados pela mãe. O que varia é: a) o montante daquilo que a mãe investe, além do mínimo necessário, em sua progenitura; b) o grau e a natureza da ligação de um ou de diversos machos a essa unidade fundamental (e as relações das unidades entre si).

Um resultado interessante do desenvolvimento da cultura pelo homem é que reproduzimos no interior de nossa própria espécie todas as variações que se podem descobrir por meio das ordens dos mamíferos — mas voltaremos a esse ponto. Por ora, consideremos alguns casos-limite nessa classe, a título de ilustração. O hamster vive em escavados solitários e o contato de machos e fêmeas se limita a um encontro furtivo durante uma estação de amores; um macho penetra na toca de uma fêmea e lá copula. Após um curto período de gestação, a fêmea amamenta seus filhotes durante algumas semanas, ao cabo das quais estes se dispersam e cavam suas próprias tocas. Eis aí, nas suas grandes linhas, o limite inferior da organização das relações sexuais entre os mamíferos. Consideremos agora certos ungulados, como as gazelas, as zebras, os cervídeos, etc. Eles diferem consideravelmente quanto ao modo de organização de seus rebanhos, mas fundamentalmente o núcleo permanente desses agrupamentos é constituído pelas fêmeas e pelos jovens. Os machos ficam solitários durante a maior parte do ano, ou então se reúnem em bandos errantes constituídos unicamente de machos. Durante a estação do cio (o outono), os machos entram em competição uns com os outros e os vencedores se acasalam com as fêmeas reunidas em rebanho, afastando-se em seguida. As fêmeas parem (na primavera) e amamentam filhotes precoces que logo são capazes de seguir as mães. Ao final de um ano, os machos se dispersam. Consideremos agora um bando de cães de caça ou de hienas. Machos e fêmeas permanecem juntos durante todo o ano, haja ou não estação de cio.

Existe uma hierarquia complexa de acasalamento. As fêmeas parem filhotes cuja maturação é lenta. Machos e fêmeas cuidam da prole de diversos modos, em particular regurgitando a carne de animais que mataram, etc.

Passamos assim de uma ausência quase completa de contatos entre machos e fêmeas, exceto os noventa segundos necessários, a um contato sazonal, e em seguida a um contato permanente. Passamos igualmente de cuidados parentais absolutamente mínimos a cuidados assumidos pela mãe e fêmeas do rebanho, e em seguida a uma responsabilidade assumida por todos os machos e fêmeas de um bando de organização complexa. Há numerosas variações sobre esses temas, tais como a constituição, em territórios bem delimitados, de casais monogâmicos (*monogamous territorial pair-bonding*) (entre os gibões, por exemplo), ou ainda as grandes tropas de machos e fêmeas (entre os macacos gritadores) — mas as variáveis aqui consideradas são efetivamente as mais importantes. Essas variáveis são afetadas pelas circunstâncias da adaptação de modo que, segundo os casos, os machos estarão mais ou menos implicados nas relações entre fêmeas jovens. Fundamentalmente, a intervenção dos machos nessas relações não é necessária. Se a fêmea não tem mais nenhuma necessidade do macho, uma vez que ele a tenha fecundado, ela habitualmente dispensa sua presença. Todavia, quanto mais complexa for a vida do animal, tanto mais provável será que o macho preencha alguma outra função; antes de tudo a de defender, mas também, entre certos carnívoros cujo ritmo de desenvolvimento é relativamente lento, as funções de prover de carne os filhotes e “ensinar-lhes” (apelando para sua capacidade de imitação) a arte da caça. As fêmeas irão diferir também quanto ao grau em que precisam umas das outras: solitárias entre os hamsters, vivem apenas em companhia de seus parceiros sexuais entre os gibões, se reúnem em rebanhos entre os ungulados, etc.

Uma coisa é quase certa: quando as fêmeas se reúnem para sua vantagem mútua, estão provavelmente vinculadas geneticamente. O mesmo *pode* ser verdade com respeito aos machos, mas a probabilidade neste caso é menor. Para compreender esse fenômeno, e, conseqüentemente, para compreender sua variante humana — o que chamamos “sistema de parentesco (consangüíneo) e de aliança” (*systems of kinship and marriage*) —, é necessário considerar o processo que Darwin batizou de “seleção sexual” (*sexual selection*) e seu processo subsidiário, ao qual recentemente se deu o nome de seleção de parentesco (*kin selection*).

Fundamentalmente, a seleção sexual é uma variante da seleção natural, mas que consiste menos em uma luta dirigida contra o que Darwin chamava de “forças hostis da natureza”, do que em uma luta dos sexos pela vantagem reprodutiva. Esta seleção implica a *competição* entre os animais de um sexo — habitualmente os machos — para se apropriarem dos parceiros do outro sexo, e a *escolha*, por esse outro sexo — habitualmente as fêmeas —, dos parceiros que lhes convêm, entre os vencedores.

Podemos ver que isso resulta das condições necessárias de adaptação discutidas anteriormente: as fêmeas precisam dos machos pelo menos para a inseminação, mas também para a proteção e, eventualmente, para o alimento; por conseguinte, escolhem entre os machos aqueles cujo sucesso na competição mostra como mais capazes. Essa competição pode assumir diversas formas, e Darwin se interessou por ela principalmente na medida em que ela explicava desenvolvimentos anatômicos extraordinários tais como os chifres do veado ou a pinça enorme do caranguejo. Mas é evidente que os desenvolvimentos podem ser puramente comportamentais e implicar reações de combate “ritualizadas”, por exemplo. O que se exige dos machos irá variar segundo a espécie. No caso dos ungulados e dos mamíferos marinhos, entre os quais a associação macho-fêmea é sazonal e orientada unicamente para o acasalamento, manifestar uma força superior é o bastante. Onde os machos vivem juntos de modo permanente, outras qualidades podem ser mais importantes. A capacidade de se elevar dentro da hierarquia dos machos, por exemplo, que pode colocar em jogo outros fatores que não apenas a força.

Mas é necessário sublinhar a respeito da seleção sexual que, *qualquer que seja* o critério adotado (força, velocidade, ocupação de um território, manifestações de ostentação, etc.), apenas uma minoria de machos consegue se reproduzir enquanto de modo geral todas as fêmeas conseguem fazê-lo pelo menos uma vez. É fácil ver por quê: um macho pode fecundar um grande número de fêmeas, enquanto a fêmea, uma vez grávida, deve carregar o feto durante um período que pode chegar a um ano, e, além disso, muito freqüentemente tem que amamentar e criar o filhote. As “estratégias” dos dois sexos, conseqüentemente, só podem mesmo diferir de modo marcante. Do ponto de vista da reprodução, o macho tem a vantagem de se acasalar com tantas fêmeas quanto possível, ao passo que a fêmea — que tem somente uma oportunidade por ano — deve tentar conseguir para si os melhores genes. Por causa da “seleção

por parentesco", a fêmea tem interesse em realizar esse investimento em colaboração com fêmeas que estão ligadas a ela geneticamente — e temos que explorar a razão desse procedimento. Mas notemos em primeiro lugar que as estratégias mencionadas acima serão sensivelmente modificadas por menos que, *do ponto de vista da reprodução, o macho tenha interesse em investir em sua progenitura*. Onde não existe uma vantagem desse tipo — notadamente entre a maioria dos ungulados e dos mamíferos marinhos — a impiedosa concorrência, que já discutimos, parece prevalecer. Quando os machos têm que investir em sua descendência para assegurar-lhes a sobrevivência, a concorrência ainda existe, mas se torna mais sutil e mais complicada, e o macho deve dar uma atenção maior a um número menor de fêmeas. Isso se torna mais importante entre os primatas, os carnívoros sociais e em particular entre os homens. Daí resultam, por exemplo, um dimorfismo sexual muito menos marcado e uma ausência dos traços anatômicos altamente especializados que levaram Darwin a realizar pesquisas sobre este modo de seleção.

Mas temos que voltar à questão do grau de parentamento genético (*relatedness*) ou do parentesco consanguíneo (*kinship*), visto que ele concerne aos genes, isto é, aquilo sobre o que se opera a seleção. Se falo aqui de estratégia de genes, ou de animais, é desnecessário dizer que esta expressão não se refere a estratégias conscientes. (Parece que este ponto ainda passa despercebido para certas pessoas.) Por vezes, é simplesmente mais fácil utilizar a metáfora das "intenções" do que formular seu raciocínio na linguagem correta da teoria da "seleção". Para falar claro, o único objetivo dos genes é produzir cópias de si mesmos. Os organismos são seus agentes. Todavia, os genes idênticos não estão confinados em um organismo; estão partilhados entre os organismos aparentados geneticamente, e quanto mais elevado for o grau de parentesco, maior o número de genes comuns. Há sempre, por conseguinte, um grupo de organismos ligados geneticamente que compartilham de um grande número de cópias de genes idênticos: uma espécie de pequeno *pool* genético. Pais e filhos são mais próximos geneticamente, no mesmo grau que irmãos e irmãs. Ora, os "grupos de fêmeas" que evocamos são quase sempre famílias ampliadas mães-filhas, grupos de parentesco uterino (*groups of female kin*) estreitamente ligados em termos genéticos. Se considerarmos tais grupos como pequenos *pools* genéticos procurando se reproduzir, podemos ver como, em determinadas circunstâncias de evolução, é mais proveitoso que ajam de con-

certo, ao invés de sozinhos, e mais proveitoso ainda que escolham os genes dos machos "superiores" para produzirem, combinados com os deles, uma nova geração.

Os primeiros trabalhos dedicados à seleção sexual acentuavam a concorrência entre machos (*male competition*) e, efetivamente, a seleção parece funcionar de forma muito mais espetacular neste caso. Mas percebeu-se, mais recentemente, que a *escolha pelas fêmeas (female choice)* constitui talvez o determinante último da trajetória da evolução. Os machos, de algum modo, se esgotam em lutar uns contra os outros; em seguida os grupos de fêmeas se atribuem os vencedores, que lhes servem de padreadores. Se nos dermos conta de que desse modo podem surgir, entre os grupos de fêmeas, diferenças consideráveis em termos de sucesso reprodutivo, poderemos compreender toda a dinâmica do sistema.

A estratégia das fêmeas consiste necessariamente em escolher o "melhor" macho, sejam quais forem os critérios de avaliação. Se as fêmeas de um grupo podem ser inseminadas pelos genes de um macho superior, não somente sua progenitura feminina tira imediatamente proveito da situação, como também aumenta a chance de seus "filhos" fecundarem numerosos grupos de fêmeas. Assim, os genes do grupo de parentesco uterino de origem difundirão na população total com muito mais sucesso que os dos grupos rivais. Parafraseando a célebre fórmula de Samuel Butler (um pintainho é a maneira de um ovo produzir um outro ovo) e dizendo que um macho é a maneira de fêmeas produzirem mais fêmeas (ou ainda, que um macho é a maneira de um grupo de parentesco uterino produzir um outro grupo de parentesco uterino), nos aproximamos do que de mais essencial existe no processo de seleção sexual. Mas devemos considerar isso, em última análise, como o resultado da estratégia de auto-replicação dos genes.

Não podemos explorar aqui todas as condições que determinam tal comportamento de "coalizão entre consanguíneos" (*kin coalition*) e o modo interessante de seleção dele resultante. De fato, essas condições não são todas conhecidas, embora seja plausível considerar que as vantagens em matéria de obtenção de alimento que resultam de tal comportamento devem ter desempenhado um papel decisivo. Basta que *sejam* produzidas, e isto é muito importante para nós, pois os primatas, nossa própria ordem, manifestam fortes tendências nessa direção em numerosas espécies, a nossa inclusive. Todavia, os primatas, diferentemente dos ungulados, vivem

em grupos caracterizados por um *contato permanente entre machos e fêmeas*. Este fator — compartilhado, por exemplo, pelos carnívoros sociais — exerce uma profunda influência. Não neutraliza os processos de seleção sexual ou de seleção de parentesco, mas os modifica, e essa modificação é um primeiro passo no caminho que conduz ao comportamento sexual do homem.

Tudo se passa como se as fêmeas, entre os ungulados, em lugar de encontrarem os machos vitoriosos por um breve momento durante a estação do cio, tivessem decidido incorporá-los de modo permanente ao grupo, e, além disso, reunir diversos grupos de parentesco uterino em um grupo maior. São diversas as razões pelas quais se produz esta fusão entre algumas espécies (como os primatas): as mais importantes são provavelmente o sucesso na busca de alimentos, a necessidade de defesa das fêmeas e, entre os carnívoros, a necessidade que têm os jovens — que se desenvolvem de modo relativamente lento — de receber suas provisões dos machos. Os primatas superiores são vegetarianos (os babuínos e os chimpanzés só caçam esporadicamente) e *não fazem provisões* para seus filhotes, que devem encontrar eles próprios seu alimento, uma vez desmamados. Por conseguinte, a proteção parece a razão mais provável. Mas os números e os tipos de combinação dos machos e os modos de organização social que daí resultam variam consideravelmente de acordo com as espécies, e só podemos propor aqui um esboço com alguns traços extremamente gerais. Num dos extremos, um único macho é incorporado em um grupo de fêmeas; no outro extremo, numerosos machos são incorporados a um número igualmente grande de famílias de fêmeas. Podem-se considerar os casais monogâmicos — que encontramos entre os gibões, por exemplo — como um caso-limite: por razões ecológicas, um território é suficiente para suprir as necessidades de apenas uma fêmea e um macho. Entre os orangotangos, as fêmeas estabelecem domínios e os machos tentam monopolizar várias dessas fêmeas sem ficar de modo permanente com nenhuma delas. Entre os chimpanzés, os grupos de machos, por um lado, e os grupos de parentesco uterino, por outro, formam um “bando” de floresta; os machos, deste modo, estão muito mais estreitamente associados ao grupo, mas continuam a constituir um bloco separado dentro do sistema social. Entre os babuínos e os macacos comuns, coexistem duas hierarquias: a das unidades de parentesco uterino e a dos machos. Entre os babuínos hamadriades e gelados, os rebanhos são compostos de “haréns”, cada um sob o controle de um macho. Os gorilas vivem em bandos compostos de um

macho dominante, de alguns machos mais jovens e de fêmeas com seus filhotes.

A “lei do macho facultativo” (*law of the dispensable male*) atua aqui. Em certas condições extremas, por exemplo, os grupos de macacos “desembaraçam-se” de seus machos até que reste apenas um, enquanto em período mais favorável pode haver no grupo um grande número de machos. Essas espécies caracterizadas por “grupos unimachos” (*one-male groups*) ou haréns apresentam, em sua maioria, pontos em comum com os ungulados: os machos entram em competição de diversas maneiras e somente alguns conseguem constituir haréns. Nos “grupos multimachos” (*multimale groups*) a situação é diferente: a concorrência entre os machos está presente, mas como eles devem coexistir precisam, para limitar os custos da competição, estabelecer entre si uma ordem hierárquica. De modo similar, as famílias de fêmeas são hierarquicamente organizadas, as famílias dominantes atraem para si com maior frequência os machos de alto nível. Os “filhos” dessas famílias, por sua vez, têm maiores oportunidades que os outros de ocupar um alto nível e assim contribuem para perpetuar este processo. Podemos ver então como o modelo “sazonal” dos ungulados foi aqui “deformado” para abrir espaço a uma colaboração permanente e hierarquicamente organizada entre machos e famílias de fêmeas.

A principal modificação que esta organização produz no processo de seleção sexual se liga aos critérios de definição dos “melhores genes” entre os machos. As espécies caracterizadas por grupos unimachos se aproxima, na maioria, dos ungulados com, principalmente, um maior dimorfismo sexual e traços anatômicos particulares nos machos (a crina e a “capa” dos hamadriades, por exemplo). As espécies cujos grupos comportam diversos machos se caracterizam por um menor dimorfismo e uma menor especialização dos sexos, e as capacidades de vida em comum e de organização é que são selecionadas, ao invés da simples força, da capacidade de resistência ou do comportamento de ostentação. Frequentemente, por exemplo, os grupos de fêmeas de alto nível não toleram os machos demasiado agressivos ou belicosos, e eles devem deixar o grupo e levar uma vida solitária.

Existiria, porém, nesse amplo espectro de sistemas de relações sexuais/sociais, um modelo primático fundamental (*basic primate pattern*)? É importante estabelecer esse ponto, pois se trataria do modelo que caracterizou nossos próprios ancestrais até a conclusão de sua “hominização” (*transition to humanity*). Esse modelo seria a

matéria-prima da sociedade dos hominídeos: desse sistema de relações sexuais teria saído o "sistema social". Penso que podemos discernir, entre todos os primatas que vivem em grupo, um modelo pan-primático (*pan-primate pattern*) das relações ou do que chamamos "estratégias", que se estabelecem entre os três principais "blocos" (*blocks*) ou grupos de interesse do sistema: a) os machos "estabelecidos" (*established*); b) as fêmeas e os jovens; c) os machos periféricos ou pretendentes (*peripheral or aspirant*).¹ Os machos "estabelecidos" são aqueles que têm acesso às fêmeas em estro porque constituíram haréns, progrediram na hierarquia do grupo, garantiram para si o controle de territórios — ou por terem satisfeito a alguma outra condição indispensável. Contra eles se levantam os machos — normalmente mais jovens — que aspiram ao estatuto de procriador. As fêmeas se interpõem entre esses dois blocos: elas "fornecem" jovens machos aos grupos periféricos e buscam para si, entre os machos que chegaram à maturidade, os "melhores genes". As combinações possíveis são numerosas, mas esse é o esquema de base. Não difere fundamentalmente do modelo próprio aos outros mamíferos que vivem em grupos, a não ser pelo fato de que entre os primatas os machos são incorporados de maneira permanente — o que, como vimos, influi fortemente nos critérios de definição do "melhor macho".

Se se trata mesmo do modelo fundamental característico dos primatas vegetarianos, temos então que nos perguntar de que mudança crucial provém a linhagem dos hominídeos, e, finalmente, nós mesmos. Nossos ancestrais parecem ter sido primatas vegetarianos e ter observado uma variante do modelo em questão. Dada a relação genética estreita com o chimpanzé, por um lado, e a semelhança entre o tipo de adaptação que foi o dos nossos ancestrais e a adaptação que babuínos e macacos comuns realizam, por outro lado, a variante em questão foi muito provavelmente uma versão do sistema "grupo multimacho com grupo de parentesco uterino" (*"multimale group with female kin-group" system*). Hoje não se poderia mais contestar, levando-se em conta dados recolhidos na África Oriental, que esse ancestral, há um período entre dois e três milhões de anos, começou a caçar e a se alimentar de animais mortos (*hunting and scavenging*) em larga escala. Já era bípede, mas a pas-

(1) Os "pretendentes" são os jovens machos que aspiram ocupar posições dominantes e poder então se reproduzir (N. do T. à edição francesa).

sagem de um consumo esporádico de carne na alimentação a um regime constituído de metade de carne representou uma mudança radical nas relações entre os sexos e entre machos velhos e jovens. Essas são as transformações que criaram o homem tal como conhecemos, pois quando surgiu o *Homo erectus* já se produzira a mudança irreversível — as mensurações de estatura e de tamanho do cérebro o confirmam. E este é o fato crucial: a rapidez, sem precedentes, da evolução do cérebro dos hominídeos (cujo volume triplicou em dois milhões de anos) se produziu exatamente no período durante o qual aumentou a escala da caça — e proporcionalmente a esse aumento. Em outras palavras, o volume e a complexidade do cérebro aumentaram exatamente em paralelo ao tamanho e à quantidade da caça.

Não é muito difícil relevar os fatores determinantes, mas as conseqüências sobre o processo interno da seleção sexual se deixa circunscrever menos facilmente. Tomemos o problema do ponto de vista dos machos. No tipo de competição em que o vencedor leva tudo é a força bruta que conta; na concorrência "hierárquica" dos primatas prevalecem a autoridade e o cálculo; na situação de caça, é evidentemente a capacidade de conseguir carne a fim de prover as fêmeas e os filhotes que desempenha o principal papel. Mas as coisas são muito mais complexas: a força, a autoridade e a capacidade de caçador não são suficientes em uma sociedade que pratica a caça de maneira *cooperativa*. A aptidão para comandar, para organizar, mas também talentos em eclosão tais como a eloqüência, os saberes xamanísticos, etc. podem acabar por constituir os trunfos essenciais para o acesso às posições dominantes e conseqüentemente às fêmeas fecundáveis. Isto tem particular importância para a evolução dos hominídeos, pois estes últimos não tinham milhões de anos de experiência de vida carnívora em seus genes, como acontecia com os carnívoros sociais. Não podiam, por exemplo, utilizar para caçar suas armas naturais, tinham que inventar armas. Não podiam alimentar os jovens regurgitando o alimento, mas tinham que levá-lo à sua base — o bipedismo e a liberação das mãos assumem aqui uma grande importância. Mas sobretudo os machos tinham que inventar soluções *inteligentes* para o desafio polimorfo que representava a caça: a vantagem seletiva estava, conseqüentemente, ligada à inteligência mais do que às outras capacidades.

Do ponto de vista das fêmeas, a transformação essencial residiu na divisão de trabalho imposta por esse novo modo de vida, a caça. Essencialmente, as hominídeas produziam o alimento vegetal

— destinado à dieta onívora — e dependiam dos machos para a carne. Por sua vez, os machos dependiam das fêmeas para dois serviços essenciais, inicialmente ausentes entre os primatas: a coleta e a preparação do alimento vegetal, os cuidados dispensados às crianças (estas últimas se desenvolviam menos rapidamente devido à neotenia progressiva decorrente do bipedismo, o caráter relativamente prematuro do recém-nascido humano e da necessidade do cérebro, que se tornara maior, efetuar uma grande parte de seu crescimento fora do corpo da mãe).

De tudo isto decorre que os machos tinham que investir muito em sua progenitura, enquanto os jovens, entre os outros primatas, uma vez desmamados se arranjavam sozinhos. A estratégia dos grupos de parentesco uterino deve ter conseqüentemente consistido não apenas em obter os “melhores genes” (o que então significava os “melhores caçadores”), mas também em reter os machos para que continuassem provendo de carne seus filhotes, a carne sendo doravante um alimento necessário.

Mas, sobretudo, isso significava para o sistema de relações sexuais/sociais dos homínídeos nesse período crucial que ia de menos dois milhões e meio a menos um milhão de anos, uma reviravolta das relações entre os três blocos do sistema, ainda que se conservasse o antigo fundamento. *Devemos* compreender que uma nova criatura se forjava lá, no entrecruzamento das relações natural e sexual: um homem-macaco caçador (*hunting ape-man*). E foi, em termos de evolução, uma mudança rápida. Conseqüentemente, as tensões entre o modelo fundamental e as exigências novas dessa nova criatura estão no âmago da presente condição humana. Os três blocos deviam ainda se acomodar uns aos outros, se estraçalhar reciprocamente, mas isto em circunstâncias que continuamente se modificavam. A principal mudança, como já vimos, estava na origem da *divisão do trabalho* entre os sexos, que revolucionou não apenas as relações entre os dois sexos, mas também o relacionamento *no interior* dos grupos sexuais.

Foram sobretudo os machos jovens ou periféricos — como sempre ocorre com a seleção sexual — que suportaram o peso desta mudança. As condições nas quais podiam subir na hierarquia e se tornar procriadores efetivos tornavam-se sempre mais complexas. Por outro lado, os machos estabelecidos, mais velhos, tinham que enfrentar jovens bem armados e capazes. Assim, a luta no interior do grupo dos machos, entre os que estavam estabelecidos e os que aspiravam a tal posição, deve ter se intensificado no mesmo instante

em que as fêmeas exigiam dos machos que eles participassem de maneira permanente do aprovisionamento destinado aos jovens.

A responsabilidade revolucionária dada a esse desafio, a julgar pelo resultado final — isto é, o sistema de relações sexuais/sociais do *Homo sapiens* — foi a dupla invenção da iniciação e da aliança. Tendo atingido este estágio, era inconcebível que a competição dos machos continuasse aberta a todos. Aliás, o cérebro não teria podido evoluir tão rapidamente sem um sistema de relações sexuais altamente seletivo, no qual somente os “melhores genes” fossem transferidos às gerações ulteriores. Era necessário, conseqüentemente, que o sistema preenchesse duas condições: *o controle do acesso dos machos jovens às fêmeas em estro e o controle das atribuições das parceiras pelos machos velhos*.

Percebe-se imediatamente o papel dos sistemas da iniciação: são sistemas diretos de coação e de seleção pelos quais se realiza a função psicológica de “identificação com o agressor” (Freud), neste caso, a identificação dos jovens machos com os mais velhos. Como o acesso às fêmeas em estro não é habitualmente permitido senão após a iniciação, e às vezes só após o macho ter servido como guerreiro, um *pool* de jovens fêmeas é assegurado aos velhos políginos. Os jovens machos tentam, é claro, escapar a essas coações mantendo relações sexuais ilícitas. Quanto mais é retardada a idade dos machos para o casamento, e mais cedo as fêmeas ficam noivas, mais oportunidade tem a poligamia de se desenvolver. O modelo de aliança (*marriage pattern*) mais difundido nas sociedades humanas (75% delas) é a “poliginia dos poderosos”, e mesmo nas que são monogâmicas oficialmente e por “razões ecológicas” os poderosos desfrutam habitualmente de uma possibilidade maior de acesso sexual às jovens fêmeas, ou pelo menos se reservam o monopólio em matéria de aliança com estas últimas.

Por vezes passa despercebido o fato de que os sistemas de parentesco (consangüíneo) entre os homens — que derivam da seleção por parentesco já existente — constituem igualmente uma resposta ao controle dos jovens machos pelos machos mais velhos e/ou mais poderosos (originalmente, isso devia resultar em uma pura gerontocracia. Com o aparecimento das estratificações sociais por ordens e por classes, foi o poder, ao invés de *simplesmente* a idade, que importou, embora no interior das classes a oposição entre jovens e velhos não se apagasse). Era evidentemente impossível, nas novas condições de divisão sexual do trabalho e de caça em colaboração, que se mantivesse o antigo sistema de relações sexuais, baseado no prin-

cípio "o vencedor leva tudo". A visão freudiana de uma horda primitiva parricida (e talvez fratricida) não está provavelmente muito longe da verdade. Já devia ter havido um abrandamento desta situação, pela influência seletiva dos grupos de parentesco uterino, e isso deve ter sido modificado, além do mais, pela necessidade que tinham os machos de concluir alianças ao mesmo tempo dentro e entre os bandos, bem como pelo desejo que tinham as fêmeas de viver com toda segurança com os machos que haviam escolhido. Entre os primatas, existiam tanto a aliança (*alliance*) — isto é, a constituição de casais permanentes —, quanto a consangüinidade (*kinship*), no sentido de grupos baseados em uma filiação comum (*common descent*), mas não no mesmo sistema. A inovação trazida pelos homens consistiu em combinar esses dois elementos em um único sistema, utilizando a definição do parentesco genético para definir as possibilidades de aliança. (Não se tratava do tabu do incesto. Os humanos, como a maioria das espécies de reprodução sexuada, evitam de qualquer modo o excesso de relações sexuais entre parentes consangüíneos. O tabu é simplesmente uma confirmação desse fato, com alguns ingredientes próprios à espécie humana.)

Assim, os sistemas de "parentesco (consangüíneo) e de aliança" (*kinship and marriage*) se constituíram em consequência da necessidade de redefinir as relações e as estratégias dos três blocos. A maior inovação é que a consangüinidade não apenas uniu os membros dos três blocos, mas também foi utilizada para definir o modo de atribuição das esposas: isto é, na verdade a distribuição das fêmeas jovens entre os machos. A exogamia — concebida, com razão, como um sistema positivo de intercâmbio por Lévi-Strauss — é que constitui portanto a verdadeira inovação humana. O que habitualmente não se percebe é que os sistemas de parentesco não garantem simplesmente o intercâmbio das esposas, mas que eles estão "dispostos" de forma que a escolha das parceiras disponíveis para os machos da geração jovem depende das escolhas efetuadas pelos machos mais velhos, isto é, que sejam as próprias regras que controlam o acesso do jovem às fêmeas. A responsabilidade pelo controle cabe, por conseguinte, à coletividade, e as representações coletivas exercem função de "pressões" em relação ao comportamento dos jovens. Onde o sistema de parentesco não opera esse controle por meio de suas regras, os machos mais velhos (ou mais poderosos) devem intervir diretamente nas margens de escolha e nas escolhas matrimoniais dos jovens. Insisti a respeito dos machos, mas é claro que os

grupos fundados no parentesco uterino também têm voz ativa na questão de saber com quem seus membros vão ter relações sexuais. Esses grupos, como o modelo de base permite prever, exercem frequentemente uma influência considerável, se bem que ela possa ter variações importantes. É raro que os interesses desses grupos coincidam, e a luta decorrente se encontra na origem da dinâmica e da grande variabilidade dos sistemas de relações sexuais e de relações sociais do homem. Muitos outros elementos intervêm enquanto novos desafios para a configuração de base: são fatores de ordem ecológica, econômica, política, considerações de classe, de poder, bem como elementos de ordem ideológica e tecnológica (a pílula, por exemplo). Mas, enquanto a produção de gerações futuras depender de um controle das relações sexuais, o modelo de base deverá ser respeitado e as novas condições devem estar de acordo com ele. A tão elogiada "família nuclear", por exemplo, não é mais que uma forma de acomodação entre outras, forma verificada, como o modelo permite prever, em certas sociedades. Certamente, ela não constitui a formação de base, ao contrário do que muitas vezes afirmaram pesquisadores do campo das ciências sociais.

Essa perspectiva evolucionária nos permite também considerar de modo novo as transformações históricas das relações entre os sexos. Uma das principais lições que recebemos dela é que é necessário encarar esses processos do ponto de vista das relações entre os três blocos: o dos machos estabelecidos, o das fêmeas e dos jovens, e, finalmente, o dos machos pretendentes. No momento atual, as mulheres jovens dispõem de uma liberdade de escolha maior que nunca; com a pílula, o controle exercido pelos adultos diminuiu consideravelmente. Será interessante ver em que medida o modelo de base pode reaparecer. Acredito que muitos elementos — as porcentagens de gravidez entre adolescentes, o aumento das taxas de divórcio, os movimentos de solidariedade entre mulheres, etc. — sejam provavelmente sinais de que o modelo se reafirma, mais do que manifestações patológicas ou resultado de uma tomada de consciência (o que seriam, se considerássemos a "família nuclear" como um ponto de partida, o que ela não é).

Os historiadores e os antropólogos, creio eu, poderão reconsiderar seus dados, com proveito, à luz deste esquema. Os trabalhos de Lévi-Strauss e de Ariès ganham sentido neste quadro de análise; esses dois autores tratam, na verdade, de aspectos do modelo fundamental. O que não significa que esta configuração jamais possa vir a ser novamente questionada — mas ela é a causa de nosso compor-

tamento atual; ela é o que nos produziu, e, como Freud bem o percebeu, o que estamos destinados a reproduzir. Nosso cérebro, nossa psicologia e nosso comportamento constituem a memória viva de sua evolução; nossas sociedades são os diversos resultados das possibilidades que ela oferece. Poderíamos nos libertar completamente deste modelo — e grande é o perigo de que o façamos. Mas é duvidoso que o resultado ainda possa ser chamado a “sociedade humana” — ou que possa durar.²

(2) As referências completas a todos os dados sobre os quais repousam as análises aqui resumidas figuram em meu livro *The Red Lamp of Incest*. Nova Iorque, Dutton, 1980; Londres, Hutchinson, 1981. Uma edição francesa dessa obra deverá aparecer em breve.

O combate da castidade

Michel Foucault*

Este texto foi extraído do terceiro volume da História da Sexualidade. Depois de consultar Philippe Ariès a respeito da orientação geral desta coletânea, pensei que este texto estava em consonância com os outros estudos. Parece-nos realmente que a idéia que comumente se tem de uma ética sexual cristã está por ser revista em profundidade; e, por outro lado, que o valor central da questão da masturbação tem uma origem outra que a campanha dos médicos nos séculos XVIII e XIX.

O combate da castidade é analisado por Cassiano no sexto capítulo das *Instituições*, “Do espírito de fornicação”, e em diversas das *Conferências*: a 4ª sobre “A concupiscência da carne e do espírito”, a 5ª sobre “Os oito principais vícios”, a 12ª sobre “A castidade” e a 22ª sobre as “Ilusões noturnas”. Ele figura em segunda posição em uma lista de oito combates,¹ sob a forma de uma luta contra o espírito de fornicação. Quanto a essa fornicação, ela própria se subdivide em três subcategorias.² Quadro aparentemente bem pouco jurídico se o compararmos aos catálogos de faltas que

(*) Do Collège de France, Paris.

(1) Os outros sete são a gula, a avareza, a ira, a preguiça, a acedia, a vanglória e o orgulho.

(2) Cf. *infra*, p. 29.

iremos encontrar quando a Igreja medieval tiver organizado o sacramento da penitência de acordo com o modelo de uma jurisdição. Mas as especificações propostas por Cassiano têm sem dúvida um outro sentido.

Examinemos primeiramente o papel da fornicação entre os outros espíritos do mal.

Cassiano completa o quadro dos oito espíritos do mal por meio de reagrupamentos internos. Estabelece pares de vícios que têm entre si relações particulares de "aliança" e de "comunidade":³ orgulho e vanglória, preguiça e acedia, avareza e cólera. A fornicação faz par com a gula. Por diversas razões: porque são dois vícios "naturais", inatos em nós, e de que temos conseqüentemente muita dificuldade em nos desfazer, porque são dois vícios que implicam a participação do corpo não apenas para se formarem, mas para realizarem seu objetivo; porque, finalmente, há entre eles vínculos de causalidade muito direta: é o excesso de alimento que acende no corpo o desejo da fornicação.⁴ E, seja porque ele está deste modo fortemente associado à gula, seja, ao contrário, por sua própria natureza, o espírito de fornicação desempenha um papel privilegiado com relação aos outros vícios entre os quais está.

Primeiramente, o encadeamento causal. Cassiano sublinha o fato de que os vícios não são independentes uns dos outros, mesmo se cada indivíduo pode ser atacado, de modo mais particular, por um ou por outro.⁵ Um vetor causal liga-os um ao outro: começa com a gula que nasce com o corpo e acende a fornicação; em seguida, esse primeiro par engendra a avareza, entendida como apego aos bens terrenos; esta faz nascerem as rivalidades, as disputas e a ira; daí se produz o abatimento da tristeza que provoca aversão pela vida monástica como um todo e a acedia. Um tal encadeamento supõe que jamais se poderá vencer um vício se não se tiver triunfado sobre aquele em que ele está apoiado. "A derrota do primeiro acalma o que o segue; vencido aquele, este enlanguesce, sem mais labor." No princípio dos outros, o par gula-fornicação, como "uma árvore gigante que estende ao longe sua sombra", deve ser desenraizado. Daí a importância ascética do jejum como meio para vencer a gula e pôr

(3) *Conferências*, V, 10. Segui a edição e a tradução das *Instituições*, e das *Conferências* tais como foram publicadas pelas fontes cristãs.

(4) *Instituições*, V, e *Conferências*, V.

(5) *Conferências*, V, 13-14.

termo à fornicação. Eis a base do exercício ascético, pois aí está o começo do encadeamento causal.

O espírito de fornicação está também em uma situação dialética singular com relação aos últimos vícios e sobretudo com relação ao orgulho. Com efeito, para Cassiano, orgulho e vanglória não pertencem ao encadeamento causal dos demais vícios. Longe de serem engendrados por estes últimos, são provocados pela vitória que se consegue sobre eles:⁶ orgulho "carnal" com relação aos outros, pela ostentação de seus jejuns, de sua castidade, de sua pobreza, etc.; orgulho "espiritual", que faz crer que este progresso somente se deve a méritos próprios.⁷ Vício da derrota dos vícios, ao qual se segue uma queda tanto mais profunda quanto de mais alto vier. E a fornicação, o mais vergonhoso de todos os vícios, o que mais faz corar, constitui a conseqüência do orgulho-castigo, mas também tentação, provação que Deus envia ao presunçoso para lembrar-lhe que a fraqueza da carne o ameaçará sempre se a graça não vier ao seu socorro. "Porque alguém gozou muito tempo da pureza do coração e do corpo, por uma conseqüência natural (...) bem no seu íntimo, ele se glorifica de certa forma (...). Assim o Senhor faz o melhor, pelo seu bem, em abandoná-lo: a pureza que lhe dava tanta segurança começa a perturbá-lo: em meio à prosperidade intelectual, ele se vê cambalear."⁸ No grande ciclo dos combates, no momento em que a alma não mais necessita lutar senão contra si mesma, os guilhões da carne novamente se fazem sentir, marcando assim a inconclusão necessária desta luta, e ameaçando-a com um perpétuo recomeço.

Finalmente, a fornicação tem em relação aos outros vícios um certo privilégio ontológico, que lhe confere uma importância ascética particular. Como a gula, ela tem efetivamente suas raízes no corpo. É impossível vencê-la sem submetê-lo a macerações; enquanto a ira ou a tristeza são combatidas "somente pela indústria da alma", ela não pode ser desenraizada sem "a mortificação corporal, vigílias, jejuns, o trabalho que mói o corpo".⁹ O que não exclui, muito pelo contrário, o combate que a alma deve travar contra si mesma,

(6) *Conferências*, V, 10.

(7) *Instituições*, XII, 2.

(8) *Conferências*, XII, 6. Ver exemplos da queda no espírito de fornicação, no orgulho e presunção in *Conferências*, II, 13; sobretudo nas *Instituições*, XII, 20 e 21, onde as faltas contra a humildade são sancionadas pela tentação das más humilhantes, a de um desejo *contra usum naturae*.

(9) *Conferências*, V, 4.

pois a fornicação pode nascer do pensamento, de imagens e de lembranças: "Quando o demônio, por sua artimanha sutil, insinuou em nosso coração a lembrança da mulher, começando por nossa mãe, nossas irmãs, parentas ou certas mulheres piedosas, devemos o mais rapidamente possível expulsar essas lembranças de nós, de medo que, se demorássemos demais, o tentador não se aproveite da oportunidade para fazer-nos, sem perceber, pensar em outras mulheres".¹⁰ A fornicação, entretanto, apresenta uma diferença capital em relação à gula. O combate contra a gula deve ser travado comedidamente, pois não poderíamos renunciar a todo alimento: "É necessário atender às exigências da vida... de modo que o corpo, esgotado por culpa nossa, não mais possa cumprir com os exercícios espirituais necessários".¹¹ Essa inclinação natural para o alimento, devemos mantê-la à distância, tomá-la sem paixão, não devemos extirpá-la. Ela tem uma legitimidade natural e negá-la totalmente, isto é, até a morte, seria sobrecarregar sua alma com um crime. Em compensação, não há limite na luta contra o espírito de fornicação; tudo o que possa nos levar a ele deve ser extirpado e nenhuma exigência natural poderia justificar, nesse âmbito, a satisfação de uma necessidade. Trata-se portanto de fazer morrer inteiramente uma inclinação cuja supressão não cause a morte de nosso corpo. A fornicação, entre os oito vícios, é o único ao mesmo tempo inato, natural, corporal em sua origem, e que é preciso destruir inteiramente, assim como se deve fazer com os vícios da alma, que são a avareza ou o orgulho. Por conseguinte, mortificação radical, que nos deixa viver em nosso corpo, libertando-nos da carne. "Sair da carne permanecendo no corpo."¹² É a este além da natureza, na existência terrestre, que a luta contra a fornicação nos dá acesso. Ela nos "arranca da lama terrestre". Ela nos faz viver neste mundo uma vida que não é deste mundo. Por ser a mais radical, é esta mortificação que nos traz, já neste mundo, a mais alta promessa: "na carne parasita", ela confere "a cidadania que os santos têm a promessa de possuir uma vez libertados da corruptibilidade carnal".¹³

Vemos portanto como a fornicação, ao mesmo tempo em que é um dos oito elementos do quadro dos vícios, se encontra em relação aos outros numa situação especial: à testa do encadeamento causal,

(10) *Instituições*, VI, 13.

(11) *Instituições*, V, 8.

(12) *Instituições*, VI, 6.

(13) *Instituições*, VI, 6.

no princípio do recomeço das quedas e do combate, em um dos pontos mais difíceis e mais decisivos do combate ascético.

Cassiano, na 5.^a Conferência, divide o vício da fornicação em três espécies. A primeira consiste na "conjunção dos dois sexos" (*commixtio sexus utriusque*); a segunda se realiza "sem contato com a mulher" (*absque femineo tactu*) — o que valeu a Onan sua condenação; a terceira é "concebida pelo espírito e o pensamento".¹⁴ Uma distinção quase idêntica é retomada na 12.^a Conferência: a conjunção carnal (*carnalis commixtio*), à qual Cassiano dá aqui o nome de *fornicatio* no sentido restrito; em seguida a impureza, *immunditia*, que se produz sem contato com uma mulher, quando se dorme, ou estando desperto: ela é devida à "incúria de um espírito sem circunspeção"; finalmente a *libido*, que se desenvolve nos "vincos da alma", e sem que haja "paixão corporal" (*sine passione corporis*).¹⁵ Esta especificação é importante porque só ela permite compreender o que Cassiano entende pelo termo geral *fornicatio*, do qual não dá, aliás, nenhuma definição de conjunto. Mas é importante sobretudo pelo uso que ele faz dessas três categorias e que é tão diferente do que se poderia encontrar em muitos textos anteriores.

Existia realmente uma trilogia tradicional dos pecados da carne: o adultério, a fornicação (que designava as relações sexuais fora do casamento) e a "corrupção de crianças". São de qualquer modo essas três categorias que encontramos na *Didaché*: "Não cometerás adultério, não cometerás fornicação, não seduzirás os meninos".¹⁶ Tornamos a encontrá-la na carta de Barnabé: "Não cometas nem fornicação, nem adultério, não corrompas as crianças".¹⁷ Em seguida, aconteceu com frequência que apenas os dois primeiros termos fossem lembrados — a fornicação designava todas as falhas de ordem sexual em geral, e o adultério, as que transgridem a obrigação de fidelidade no casamento.¹⁸ Mas, de qualquer forma, era

(14) *Conferências*, V, 11.

(15) *Conferências*, XII, 2. Cassiano baseia sua tripartição em uma passagem da Epístola aos Colossianos 3, 5.

(16) *Didaché*, II, 2.

(17) *Carta de Barnabé*, XIX, 4. Um pouco antes, a propósito das interdições alimentares, o mesmo texto interpreta a proibição de comer hiena como proibição do adultério; a de comer lebre, como proibição de sedução de menores; a de comer doninha, como condenação de relações bucais.

(18) Da mesma forma Santo Agostinho, *Sermão*, 56.

inteiramente habitual que essa enumeração fosse combinada com uma série de preceitos referentes à cobiça com pensamentos ou com olhares ou tudo o que pode levar à consumação de um ato sexual proibido: "Não sejas cobiçoso, pois a cobiça leva à fornicação, evites conversas obscenas e olhares impudentes, pois tudo isso engendra adultério".¹⁹

A análise de Cassiano possui estas duas particularidades: a de não dar sentido especial ao adultério, que entra na categoria da fornicação no sentido restrito, e sobretudo a de voltar sua atenção somente para as duas categorias restantes. Em nenhum trecho dos diferentes textos onde evoca o combate da castidade ele fala das relações sexuais propriamente ditas. Em lugar algum são considerados os diferentes "pecados" possíveis segundo o ato cometido, o parceiro com quem se comete o ato, sua idade, seu sexo, o grau de parentesco que se poderia ter com ele. Nenhuma das categorias que na Idade Média irão constituir a grande codificação dos pecados de luxúria aparece aqui. Sem dúvida, Cassiano, dirigindo-se a monges que haviam feito votos de renunciar a toda relação sexual, não tinha necessidade de insistir explicitamente nesse pré-requisito. É necessário notar, entretanto, que sobre um ponto importante do cenobitismo, e que suscitara recomendações precisas de Basílio de Cesaréia e de Crisóstomo,²⁰ Cassiano se contenta em fazer alusões furtivas: "Que ninguém, sobretudo entre os jovens, fique com um outro, ainda que por pouco tempo, ou se afaste em sua companhia, nem se dêem as mãos".²¹ Tudo se passa como se Cassiano somente se interessasse pelos dois últimos termos de sua subdivisão (que dizem respeito ao que acontece sem relação sexual e sem paixão do corpo), como se elidisse a fornicação como conjunção entre dois indivíduos e só desse importância a elementos cuja condenação antes só tinha um

(19) *Didaché*, III, 3.

(20) Basílio de Cesaréia, *Exortação Para Renunciar ao Mundo*, 5: "Evita todo comércio, toda relação com os jovens confrades de tua idade. Foge deles como do fogo. São muitos aqueles que, por seu intermédio, o inimigo incendiou e abandonou às chamas eternas". Cf. as precauções indicadas nas *Grandes Regras* (34) e nas *Regras Breves* (220). Veja-se igualmente João Crisóstomo, *Adversus Oppugnatores Vitae Monasticae*.

(21) *Instituições*, II, 15. Aqueles que infringem esta lei cometem uma falta grave e são suspeitos de "*conjuratiōnis pravique consilii*". Seriam estas palavras uma maneira alusiva de designar um comportamento amoroso, ou visariam elas o perigo de relações privilegiadas entre membros da mesma comunidade? As mesmas recomendações encontram-se nas *Instituições*, IV, 16.

valor de acompanhamento em relação à dos atos sexuais propriamente ditos.

Mas se as análises de Cassiano omitem a relação sexual, se elas se desenrolam em um mundo tão solitário e em um cenário tão íntimo, a razão de tudo isso não é simplesmente negativa. É que o essencial do combate da castidade tem em mira um alvo que não é da ordem do ato ou da relação e diz respeito a uma realidade diversa daquela da relação sexual entre dois indivíduos. Uma passagem da *12.ª Conferência* permite perceber o que é essa realidade. Cassiano caracteriza as seis etapas que marcam o progresso na castidade. Ora, como se trata, nesta caracterização, não de mostrar a castidade, mas de salientar os sinais negativos pelos quais se pode reconhecer que ela está progredindo — os diferentes traços de impureza que desaparecem um a um —, tem-se aí a indicação daquilo contra o que é preciso lutar no combate da castidade.

Primeira marca desse progresso: o monge, quando está desperto, não é "martirizado" por um "ataque da carne" — *impugnatio carnali non eliditur*. Portanto, não há mais irrupção na alma de movimentos que impelem a vontade.

Segunda etapa: se "pensamentos voluptuosos" (*voluptariae cogitationes*) se produzem no seu espírito, ele não se "detém" neles. Não pensa naquilo que, involuntariamente e contra a vontade, lhe acontece pensar.²²

Passa-se ao terceiro estágio quando uma percepção que vem do mundo exterior não tem mais condições de provocar concupiscência: pode-se passar por uma mulher olhando-a sem nenhuma cobiça.

Na quarta etapa, não se experimenta mais, durante a vigília, nem mesmo o mais inocente movimento da carne. Cassiano querará dizer que não mais se produz nenhum movimento na carne? E que se exerce então sobre o próprio corpo um domínio total? É pouco verossímil, pois ele insiste aliás freqüentemente na permanência dos movimentos involuntários do corpo. O termo que utiliza — *perferre* — refere-se sem dúvida ao fato de que esses movimentos não são mais suscetíveis de afetar a alma e que esta não precisa suportá-los.

Quinto grau: "Se o assunto de uma conferência ou a seqüência necessária de uma leitura trazer a idéia da geração humana, o espí-

(22) O termo utilizado por Cassiano para designar o fato de que o espírito se detém nesses pensamentos é *immorari*. A *delectatio morosa* será, a seguir, uma das categorias importantes da ética sexual da Idade Média.

rito não se deixará tocar nem de leve pelo mais sutil consentimento ao ato voluptuoso, mas o considerará, com um olhar tranqüilo e puro, como uma obra muito simples; um ministério necessário atribuído ao gênero humano e não fica mais afetado pela sua lembrança do que se pensasse na fabricação de tijolos ou no exercício de algum outro mister”.

Finalmente, atinge-se o último estágio quando “a sedução do fantasma feminino não causa nenhuma ilusão durante o sono. Mesmo que não creiamos que esse engano seja culpado de pecado, ele é entretanto o indício de uma cobiça que se oculta ainda nas medulas”.²³

Nessa designação dos diferentes aspectos do espírito de fornicção, que vão se apagando à medida que progride a castidade, não há então relação nenhuma com o outro, nenhum ato, nem sequer a intenção de cometê-lo. Não há fornicção no sentido restrito do termo. Nesse microcosmo da solidão estão ausentes os dois elementos maiores, ao redor dos quais girava a ética sexual não apenas dos filósofos antigos mas também de um cristão como Clemente de Alexandria — pelo menos na carta II do *Pedagogo*: a conjunção de dois indivíduos (*sunousia*) e os prazeres do ato (*aphrodisia*). Os elementos em jogo são os movimentos do corpo e da alma, as imagens, percepções, lembranças, as figuras do sonho, o fluxo espontâneo do pensamento, os consentimentos da vontade, a vigília e o sono. E dois pólos surgem com nitidez e é preciso atentar para o fato de que não coincidem com o corpo e a alma: o pólo involuntário, o dos movimentos físicos, ou das percepções que se inspiram nas lembranças e nas imagens que sobrevêm, e que, se propagando no espírito, investem, apelam e atraem a vontade; e o pólo da vontade propriamente dita, que aceita ou repele, se afasta ou se deixa cativar, se demora, consente. De um lado, então, uma mecânica do corpo e do pensamento, que enreda a alma, se carrega de impureza e pode levar até à poluição; e, de outro, um jogo do pensamento com ele próprio. Reencontramos aí as duas formas de “fornicação” em seu sentido amplo, já definidas por Cassiano à parte da conjunção dos sexos, e às quais reservou toda sua análise: a *immunditia* que, na vigília ou durante o sono, surpreende uma alma inapta a se vigiar e leva, fora de todo contato com o outro, à poluição; e a *libido*, que se desenrola nas

(23) *Conferências*, XII, 7.

profundezas da alma e sobre a qual Cassiano lembra o parentesco das palavras *libido* — *libet*.²⁴

O trabalho do combate espiritual e os progressos da castidade que Cassiano descreve em seis etapas podem então ser entendidos como uma tarefa de dissociação. Estamos muito longe da economia dos prazeres e de sua limitação estrita aos atos permitidos; igualmente longe da idéia de uma separação tão radical quanto possível entre a alma e o corpo. Trata-se de uma perpétua faina sobre o movimento do pensamento (quer ele prolongue e repercuta os movimentos do corpo, quer ele os induza), sobre suas formas mais rudimentares, sobre os elementos que podem desencadeá-lo, de modo que o sujeito nunca esteja implicado neles, ainda que sob a forma mais obscura e aparentemente mais “involuntária” de vontade. Os seis graus através dos quais, como vimos, a castidade progride, representam seis etapas desse processo que deve desvendar a implicação da vontade. Desfazer a implicação com os movimentos do corpo é o primeiro grau. Em seguida, desfazer a implicação imaginativa (não se deter diante do que se tem no espírito). Depois, desfazer a implicação sensível (não mais experimentar os movimentos do corpo). Desfazer em seguida a implicação representativa (não mais pensar nos objetos como objetos de desejo possível). E, finalmente, desfazer a implicação onírica (o que pode haver de desejo nas imagens apesar de tudo involuntárias do sonho). A esta implicação cuja forma mais visível é o ato voluntário ou a vontade explícita de cometer um ato, Cassiano dá o nome de *concupiscência*. É contra ela que se volta o combate espiritual, bem como o esforço de dissociação, de desimplicação que ele persegue.

Assim se explica o fato de que, ao longo dessa luta contra o espírito de “fornicação” e em favor da castidade, o problema fundamental, e por assim dizer único, seja o da poluição — desde seus aspectos voluntários e das complacências que o atraem, até suas formas involuntárias no sono ou no sonho. Importância tão grande, que Cassiano fará da ausência de sonhos eróticos e da poluição noturna o sinal de que se conseguiu chegar ao mais elevado estágio de castidade. Ele retoma com freqüência este tema: “A prova de que se atingiu esta pureza será que nenhuma imagem nos engane quando

(24) *Conferências*, V, 11; e XII, 2. Cf. *supra*.

estivermos em repouso e relaxados no sono",²⁵ ou ainda: "Tal é o objetivo da integridade e a prova definitiva: que nenhuma excitação voluptuosa nos sobrevenha durante o sono e que não estejamos conscientes das poluções a que a natureza nos obriga".²⁶ Toda a 22.^a Conferência é consagrada à questão das "poluções da noite" e à necessidade de "aplicar toda nossa força para delas nos livrarmos". E, em várias ocasiões, Cassiano evoca alguns santos personagens, como Sereno, que haviam chegado a um grau tão elevado de virtude que nunca estavam expostos a semelhantes inconvenientes.²⁷

Dir-se-á que, dentro de uma regra de vida na qual a renúncia a toda relação sexual era fundamental, era absolutamente lógico que esse tema se tornasse tão importante. Lembrar-se-á também o valor atribuído, por grupos inspirados mais ou menos diretamente pelo pitagorismo, aos fenômenos do sono e do sonho como reveladores da qualidade da existência, e às purificações que devem garantir sua serenidade. Enfim e sobretudo, é preciso pensar que a poluição da noite constituía problema em termos de pureza ritual. E é precisamente esse problema que é o ensejo da 22.^a Conferência: pode alguém se aproximar dos "santos altares" e participar do "banquete salutar" quando à noite se maculou?²⁸ Mas se todas estas razões podem explicar a existência dessa preocupação entre os teóricos da vida monástica, elas não podem tomar conta do lugar exatamente central que a questão da poluição voluntária-involuntária ocupou em toda a análise dos combates da castidade. A poluição noturna não é simplesmente o objeto de uma proibição mais intensa que as outras, ou mais difícil de ser observada. Ela é um "analisador" da concupiscência, na medida em que era possível determinar, ao longo daquilo que a torna possível, a prepara, a incita e finalmente a desencadeia, qual é, em meio às imagens, percepções, lembranças na alma, a parte do voluntário e do involuntário. Todo o trabalho do monge sobre si mesmo consiste em jamais permitir engajar sua vontade nesse movimento que vai do corpo à alma e da alma ao corpo e sobre o qual essa vontade pode atuar, para favorecê-lo ou para detê-lo, por meio do movimento do pensamento. As cinco primeiras etapas dos progressos da castidade constituem os desengajamentos su-

(25) *Instituições*, VI, 10.

(26) *Instituições*, VI, 20.

(27) *Conferências*, VII, 1; XII, 7. Outras alusões a este tema, *Instituições*, II, 13.

(28) *Conferências*, XXII, 5.

cessivos e cada vez mais sutis da vontade em relação aos movimentos cada vez mais tênues que podem levar a essa poluição.

Resta então a última etapa. Aquela que a santidade pode atingir: a ausência dessas poluições "absolutamente" involuntárias que ocorrem durante o sono. Cassiano ainda faz notar que, embora se produzam assim, nem todas são forçosamente involuntárias. Um excesso de alimentação, pensamentos impuros durante o dia são para elas uma espécie de consentimento, senão sua preparação. Ele distingue também a natureza do sonho que a acompanha. E o grau de impureza das imagens. Aquele que é desse modo surpreendido estaria errado em atribuir a causa ao corpo ou ao sono: "É o sinal de um mal que estava incubado interiormente, que a hora noturna não fez nascer mas que, dissimulado nas profundezas da alma, o repouso do sono faz vir à tona, revelando a febre oculta das paixões que contraímos nos regalando dias a fio com paixões malsãs".²⁹ E, finalmente, resta a poluição sem nenhum traço de cumplicidade, sem aquele prazer que prova que se consente nela, até mesmo sem o acompanhamento da menor imagem onírica. Esse é, sem dúvida, o ponto a que pode chegar um asceta que se exercitar suficientemente: a poluição é apenas um "resto" no qual o sujeito não tem mais participação alguma. "É necessário nos esforçarmos em reprimir os movimentos da alma e as paixões da carne até que a carne satisfaça as exigências da natureza sem suscitar volúpia, desembaraçando-se da superabundância de seus humores, sem nenhum prurido malsão e sem suscitar combate para a castidade."³⁰ Como se trata agora somente de um fenômeno da natureza, apenas o poder que é mais forte que a natureza pode nos libertar dele: é a graça. É a razão pela qual a não-poluição é marca da santidade, sinal da mais elevada castidade possível, benefício que se pode esperar e não adquirir.

Por sua vez, o homem deve nada menos que permanecer em relação a si próprio num estado de perpétua vigilância para com os menores movimentos que possam se produzir em seu corpo ou em sua alma. Vigiar noite e dia, à noite para o dia, e de dia pensando na noite que virá. "Assim como a pureza e a vigilância durante o dia nos predispoem a ser castos durante a noite, assim também a vigilância noturna fortalece o coração e lhe prepara forças para guardar a castidade durante o dia."³¹ Esta vigilância é a prática da "discri-

(29) *Instituições*, VI, 11.

(30) *Instituições*, VI, 22.

(31) *Instituições*, VI, 23.

minação". Sabe-se que esta última está no centro da tecnologia de si mesmo, tal como é desenvolvida na espiritualidade de inspiração evagriana. O trabalho do moleiro que faz a triagem do grão, do centurião que reparte os soldados, do trocador de dinheiro que pesa para aceitar ou recusar as moedas, é o mesmo que o monge deve fazer sem cessar com seus próprios pensamentos, para reconhecer aqueles que são portadores de tentações. Um tal trabalho lhe permitirá triar os pensamentos de acordo com sua origem, distingui-los de acordo com sua qualidade própria e dissociar o objeto que neles está representado do prazer que poderia evocar. Tarefa de análise permanente que é necessário fazer sobre si mesmo, e, pelo dever de confissão, em relação com os outros.³² Nem a concepção de conjunto que Cassiano tem da castidade e da "fornicação", nem a maneira como as analisa, nem os diferentes elementos que releva na análise e que coloca em relações uns com os outros (poluição, libido, concupiscência) podem ser compreendidos sem referências às tecnologias de si mesmo pelas quais ele caracteriza a vida monástica e o combate espiritual que a atravessa.

De Tertuliano a Cassiano, importa ver um reforço das "proibições", uma valorização mais acentuada da continência completa, uma desqualificação crescente do ato sexual? Não é, sem dúvida, nesses termos que se deve colocar o problema.

A organização da instituição monástica e o dimorfismo que assim se estabelece entre a vida dos monges e a dos leigos introduziram, no problema da renúncia às relações sexuais, mudanças importantes. Provocaram, de forma correlativa, o desenvolvimento de tecnologias de si muito complexas. Surgiram assim nessa prática da renúncia uma regra e um modo de análise que, a despeito de continuidades visíveis, apresentavam diferenças importantes com relação ao passado. Para Tertuliano, o estado de virgindade implicava uma atitude exterior e interior de renúncia ao mundo, completada por

(32) Cf., na *Conferência XXII* (6), o exemplo de uma "consulta" a propósito de um monge que cada vez que se apresentava para a comunhão era vítima de uma ilusão noturna, e por isso não ousava tomar parte nos santos mistérios. Os "médicos espirituais", após interrogatório e discussões, diagnosticam que é o diabo que envia essas ilusões para impedir o monge de conseguir a comunhão que ele deseja. Abster-se era então cair na armadilha do diabo. Comungar, apesar de tudo, era vencê-lo. Uma vez tomada esta decisão, o diabo não mais reapareceu.

regras de procedimento, vestuário, de conduta e de maneira de ser. Na mística da virgindade, que se desenvolve a partir do século III, o rigor da renúncia (baseado no tema, já presente em obra de Tertuliano, da união com o Cristo) reverteu a forma negativa da continência em promessa de casamento espiritual. Na obra de Cassiano, que é testemunha, muito mais que inventor, produz-se como que um desdobramento, uma espécie de retiro que põe em evidência toda a profundidade de um cenário íntimo interior.

Não se trata absolutamente da interiorização de uma lista de interdições, que substituiria a proibição do ato pela proibição da intenção. Trata-se da abertura de um domínio (cuja importância já era sublinhada em textos como os de Gregório de Niza ou sobretudo de Basílio de Ancira), que é o do pensamento, com seu curso irregular e espontâneo, suas imagens, suas lembranças, suas percepções, com os movimentos e impressões que se comunicam do corpo à alma e da alma ao corpo. O que está então em jogo não é um código de atos permitidos ou atos proibidos, é toda uma técnica para analisar e diagnosticar o pensamento, suas origens, suas qualidades, seus perigos, seus poderes de sedução, e todas as forças obscuras que podem se ocultar sob o aspecto que ele apresenta. E se o objetivo é mesmo o de finalmente expulsar tudo que é impuro ou indutor de impureza, somente poderá ser alcançado por uma vigilância que jamais se desarma, uma suspeita que se deve ter, por toda parte e a cada momento, sobre si mesmo. É necessário que a questão seja sempre colocada de modo a desemboscar tudo o que de "fornicação" secreta possa se ocultar nos mais profundos vincos da alma.

Nessa ascese da castidade, podemos reconhecer um processo de "subjetivação" que relega para a distância uma ética sexual centralizada na economia dos atos. Mas é necessário sublinhar logo duas coisas. Esta subjetivação é indissociável de um processo de conhecimento que faz da obrigação de procurar e de dizer a verdade de si mesmo uma condição indispensável e permanente dessa ética; se existe subjetivação, ela implica uma objetivação indefinida de si por si — indefinida no sentido de que, não tendo jamais sido adquirida definitivamente, ela não tem um termo no tempo, e no sentido de que é necessário levar tão longe quanto possível o exame dos movimentos do pensamento, por mais tênues e inocentes que possam parecer. Por outro lado, essa subjetivação em forma de busca da verdade do eu se efetua por meio de complexos relacionamentos com o outro. E de diversos modos: porque se trata de desemboscar em si o poder do Outro, do Inimigo, que aí se oculta sob as aparên-

cias de si mesmo; porque se trata de travar com esse Outro um combate incessante, do qual não se poderia sair vencedor sem o auxílio do Todo-Poderoso, que é mais poderoso que o Outro; porque, finalmente, a confissão aos outros, a submissão a seus conselhos e a obediência permanente aos diretores são indispensáveis a este combate.

As novas modalidades tomadas da ética sexual para a vida monástica, a constituição de um novo relacionamento entre o sujeito e a verdade, a fixação de relações complexas de obediência ao outro fazem então parte de um conjunto cuja coerência aparece claramente no texto de Cassiano. Não se trata de ver nele um ponto de partida. Recuando no tempo, e bem aquém do cristianismo, encontraríamos vários desses elementos em formação e algumas vezes já constituídos no pensamento antigo (entre os estoicos ou os neoplatônicos). Por outro lado, o próprio Cassiano apresenta de maneira sistemática (aliás a questão de sua contribuição pessoal precisa ser examinada, mas a questão não é essa) uma experiência que ele afirma ser a do monarquismo oriental. Em todo caso, parece que o estudo de um texto como este confirma que não há muito sentido em falar de uma "moral cristã da sexualidade", e menos ainda de uma moral "judaico-cristã". No que diz respeito à reflexão sobre as condutas sexuais, desenvolveram-se processos muito complexos desde a época helenística até Santo Agostinho. É fácil notar aí alguns momentos marcantes: na direção da consciência estoico-cínica e na organização do monasticismo. Podem-se decifrar ainda muitos outros. Em contrapartida, o advento do cristianismo, em geral, como princípio imperioso de uma outra moral sexual, rompendo plenamente com as que a precederam, mal se deixa perceber. Como diz P. Brown sobre o cristianismo na leitura de toda a Antiguidade, é difícil estabelecer a cartografia da divisão de águas.

A homossexualidade em Roma

Paul Veyne*

Quando a Antiguidade pagã chegava ao fim, um filósofo asceta e místico, Plotino, almejava que os verdadeiros pensadores "desprezassem a beleza dos rapazes e das mulheres".¹ Amar um rapaz ou uma mulher, como expressão aplicada a um homem, volta um sem número de vezes nos escritos dos antigos: um equivalia ao outro e o que se pensava de um pensava-se do outro. Não é exato que os pagãos tenham encarado a homossexualidade com um olhar indulgente: a verdade é que não a viram como um problema à parte; cada um condenava ou admitia a paixão amorosa (cuja legitimidade era a seus olhos discutível) e a liberdade de costumes.

Se por um lado reprovavam a homofilia, não a reprovavam de modo diferente do amor das cortesãs e das ligações extraconjugais — ao menos enquanto se tratava de homossexualidade ativa. Tinham três pontos de referência que nada têm a ver com os nossos: liberdade amorosa ou conjugalidade exclusiva, atividade ou passividade, homem livre ou escravo; penetrar seu escravo era inocente e nem mesmo os censores severos se imiscuíam em uma questão tão subalterna;² em compensação, era monstruoso, da parte de um cidadão, ter complacências servilmente passivas.

(*) Do Collège de France, Paris.

(1) Plotino, *Enéades*, II, 9, 17.

(2) Ver no entanto Musônio, XII, 6-7; cf. Quintiliano, V, 11, 34.

Apuleio qualifica de antinaturais certas complacências infames entre homens;³ não estigmatiza com isso o caráter homossexual das mesmas, e sim a servilidade e também a sofisticação. Porque, quando um homem da Antiguidade diz que uma coisa não é natural, não quer dizer que é monstruosa, mas que não está de acordo com as regras sociais, ou ainda que está alterada, é artificial: a natureza era ou a sociedade, ou uma espécie de ideal ecológico, visando o autodomínio e a autarcia. Era necessário saber se contentar com o pouco que a natureza exige. Daí decorrem duas posições diante da homofilia: a maioria indulgente achava-a normal e os moralistas políticos achavam-na às vezes artificial, da mesma maneira, aliás, que todo prazer amoroso.

Bom representante da maioria indulgente, Artemidoro⁴ distingue as "relações conformes à norma" (são suas palavras): com a esposa, com uma amante, com "escravo, homem ou mulher". Todavia, "ser penetrado por seu escravo não é bom; é uma investida e isso indica desprezo por parte do escravo". As relações contrárias à norma são incestuosas. As que são contrárias à natureza compreendem a bestialidade, a necrofilia e as uniões com as divindades.

Quanto aos pensadores políticos, acontecia serem puritanos porqu. toda paixão amorosa, homófila ou não, é incontrolável e enlanguescer o cidadão-soldado. O ideal deles era a vitória sobre o prazer, qualquer que ele fosse.⁵ Platão traçou as leis de uma cidade utópica, da qual banhou a pederastia, que ele diz ser não — conforme à natureza, pois os animais (acredita ele) jamais se unem a seu próprio sexo. Mas que se releiam seus textos:⁶ para ele, a pederastia vai menos contra a natureza do que vai além do que a natureza exige. É um gesto demasiado libertino e pouco natural: a sodomização. Platão milita contra a lascívia e o desvio passional; a natureza é somente um argumento suplementar para ele. Seu objetivo não é reconduzir a paixão à reta natureza, permitindo que se amem somente as mulheres, mas suprimir toda paixão, autorizando apenas a sexualidade de reprodução (a idéia de que se possa estar apaixonado por uma mulher não aflorou em seu espírito, na verdade). Não raciocinaria de outro modo se tivesse decidido condenar a gastronomia como enlan-

(3) Apuleio, *Metamorfoses*, VIII, 29.

(4) *Onirocrítica*, 88-9, Pack.

(5) Cf. Platão, *Leis*, 840 c.

(6) *Leis*, 636 b-d e 836 b, ss; *Banquete*, 211 b, 219 c-d; *Fedro*, 249 a; *República*, 403 b.

guescedora: a natureza, diria ele, nos ensina por meio do exemplo dos animais que é preciso comer para viver e não viver para comer. O que é antinatural na pederastia é menos o erro quanto ao sexo do que a complicação do prazer: a pederastia não é para ele uma anomalia digna da fogueira, e sim um gesto abusivo, ao estilo das "posições". Continua sendo proibida, mas da mesma maneira que a união com toda mulher que não a legítima esposa.

Não é pois suficiente encontrar nos textos as palavras "contra a natureza": é preciso ainda entender em que sentido a Antiguidade as tomava. Para Platão, não era o homossexual que era contra a natureza, mas tão-somente o gesto que ele realizava. A diferença é grande: um pederasta não era um monstro, um representante de alguma raça com pulsões incompreensíveis — era muito simplesmente um libertino, movido pelo instinto universal do prazer, e que ia até o ponto de fazer um gesto, a sodomia, que os animais não fazem. O horror sagrado pelo pederasta não existia.

A homofilia ativa também está sempre presente nos textos gregos, bem como nos romanos. Catulo gaba-se de suas proezas e Cícero cantou os beijos que colhia dos lábios de seu escravo-secretário.⁷ De acordo com seus gostos, cada qual optava pelas mulheres, pelos rapazes ou por umas e outros. Virgílio gostava exclusivamente de rapazes,⁸ o imperador Cláudio, de mulheres; Horácio repete que adora ambos os sexos. Os poetas cantavam o jovem favorito do temível imperador Domiciano tão livremente quanto os escritores do século XVIII irão celebrar Madame Pompadour, e sabe-se que Antínoo, jovem favorito do imperador Adriano, recebeu com frequência um culto oficial depois de sua morte precoce.⁹ Para agradar a todo seu público, os poetas latinos, quaisquer que fossem suas preferências pessoais, cantavam um e outro amor; um dos temas consagrados da literatura ligeira era colocar em paralelo os dois amores e comparar seus respectivos deleites.¹⁰ Nessa sociedade, onde os censores mais severos viam na sodomia somente um gesto libertino, não se ocultava a homofilia ativa e os que eram propensos aos rapazes eram tão numerosos quanto os apreciadores de mulheres, o que diz muito sobre a natureza pouco... natural da sexualidade humana.

(7) Cícero, citado por Plínio, o Jovem, VII, 4, 3-6.

(8) Segundo as *Vitae Vergilianae*.

(9) Segundo sua biografia, feita por Suetônio.

(10) Ver a espantosa *Comparação dos Amores* de Luciano, ou pseudo-Luciano.

Um autor antigo se permite fazer alusões à homofilia na exata medida em que se permite fazer alusões levianas de modo geral. Não há o que distinguir entre autores gregos e autores latinos, e o chamado amor grego poderia ser chamado amor romano com igual legitimidade. Dever-se-á pensar que Roma aprendeu esse amor dos gregos, que foram seus mestres em tantos domínios? Se a resposta for sim, inferiremos daí que a homofilia é uma perversão tão rara que um povo só pode tê-la aprendido de um outro povo, que lhe terá dado o mau exemplo; se, pelo contrário, ficar claro que em Roma a pederastia era indígena, concluiremos que o surpreendente não é que uma sociedade conheça a homofilia, mas que a ignore: o que merece explicação não é a tolerância romana e sim a intolerância dos modernos.

A segunda resposta é a correta. Roma não esperou a helenização para ter indulgência para com uma determinada forma de amores masculinos. O mais antigo monumento da literatura latina até hoje conservado, o teatro de Plauto, que é imediatamente anterior à grecomania, está repleto de alusões homófilas de sabor muito local; a maneira habitual de implicar com um escravo é lembrar-lhe qual o serviço que seu amo espera dele, e para o qual o escravo tem que se pôr de gatas. No calendário do Estado romano chamado Fastos de Prenesto, o dia 25 de abril é a festa dos prostitutos masculinos, no dia seguinte à festa das cortesãs, e Plauto nos fala desses prostitutos que esperavam o cliente na rua Toscana.¹¹ As poesias de Catulo estão repletas de injúrias rituais e juvenis pelas quais o poeta ameaça penetrar os inimigos para marcar seu triunfo sobre eles; estamos em um mundo de bravatas folclóricas de um sabor tipicamente mediterrâneo: o importante é ser o penetrador, pouco importa o sexo da vítima. A Grécia tinha exatamente os mesmos princípios, mas, além disso, tolerava e até mesmo admirava uma prática romanesca que os latinos abominavam: era indulgente com os amores supostamente platônicos dos adultos pelos efebos livres (por nascimento) que freqüentavam a escola, ou melhor, o ginásio, onde seus amantes iam vê-los treinar nus. Em Roma, o efebo livre por nascimento era substituído pelo escravo, que servia de favorito. O

(11) Plauto, *Curculio*, 482; quanto às complacências servis (*puerile officium*), cf. *Cistellaria*, 657, e muitos outros textos. Sobre a sexualidade servil, ver o estudo fundamental de R. Martin, "La vie sexuelle des esclaves", em J. Collard et alii, *Varron, Grammaire Antique et Stylistique Latine*. Paris, 1978, pp. 113 e ss.

que provava que o amo possuía um temperamento exuberante e tinha tanta disposição para o sexo que não lhe bastavam suas servas:¹² tinha que penetrar também seus mais jovens escravos, ia além dos limites naturais. E as pessoas de bem sorriam de tudo isso com indulgência.

O importante continuava sendo respeitar as mulheres casadas, as virgens e os adolescentes livres por nascimento: a pretensa repressão legal da homossexualidade visava na verdade impedir que um cidadão fosse penetrado como um escravo. A lei Scantinia, que data do ano 149 antes de nossa era, é confirmada pela verdadeira legislação sobre a matéria, que é da época de Augusto: protege o adolescente livre da mesma maneira que a virgem nascida livre. O sexo, como se vê, não faz diferença nesse caso. O que conta é não ser escravo, e não ser passivo. O legislador não pensa absolutamente em impedir a homofilia. Quer somente proteger o jovem cidadão das investidas ativas.

Eis um mundo no qual se especificava em contratos de dote que o futuro marido não tomaria nem "concubina nem jovem favorito" e no qual Marco Aurélio se felicita em seu Diário por ter resistido à atração que sentia por seu criado Teódoto e por sua serva Benedita. Nesse mundo não se classificavam as condutas de acordo com o sexo, amor pelas mulheres ou pelos homens, e sim em atividade e passividade: ser ativo é ser másculo, seja qual for o sexo do parceiro chamado passivo. Ter prazer de modo viril, ou dar prazer servilmente, tudo está nesse ponto. A mulher é passiva por definição, a menos que seja um monstro, e não tem voz ativa neste caso específico: os problemas são tratados do ponto de vista masculino. As crianças não são levadas em conta mais que as mulheres, contanto que o adulto não se coloque a seu serviço para proporcionar-lhes prazer, e se limite a ter prazer com elas; essas crianças, em Roma, são escravos, que não são levados em conta, e na Grécia, efebos, que não são ainda cidadãos, tanto que podem ainda ser passivos sem desonra.

Um desprezo colossal recaía sobre o homem adulto e livre que era homófilo passivo, ou como se dizia, *impudicus* (este é o sentido pouco conhecido desta palavra) ou *diatithemenos*. A malícia pública suspeitava que certos filósofos estoicos camuflavam sob uma afetação de virilidade exagerada uma feminilidade secreta, e creio que

(12) Sêneca, *Questões Naturais* I, 16; Petrónio, XLIII, 8.

pensavam no filósofo Sêneca, que preferia os atletas aos rapazes.¹³ Os homófilos passivos eram expulsos do exército, e, testemunhou-se, o imperador Cláudio, num dia em que mandava cortar cabeças, umas após as outras,¹⁴ poupar a vida de um impudico que tinha “complacências de mulher”: um tal ser teria maculado a espada do carrasco.

Essa rejeição do homófilo passivo não visa sua homofilia, e sim sua passividade, pois esta última provém de um defeito moral, ou melhor, político, que era extremamente grave: a lascívia. O indivíduo passivo não era lascivo por causa de seu desvio sexual, muito pelo contrário: sua passividade não era senão um dos efeitos de sua falta de virilidade, e essa falha permanecia sendo um vício capital mesmo na ausência de toda homofilia. Pois essa sociedade não passava seu tempo se perguntando se as pessoas eram ou não homossexuais; em compensação, ela prestava uma atenção exagerada a ínfimos pormenores do traje, da pronúncia, dos gestos, do modo de andar, para perseguir com seu menosprezo os que traissem uma falta de virilidade, independentemente de suas preferências sexuais. O Estado romano proibiu em várias oportunidades os espetáculos de ópera (que eram chamados de “pantomima”) porque eram enlanguescedores e pouco viris, ao contrário dos espetáculos de gladiadores.

Tudo isso explica uma segunda obsessão, muito inesperada: existia realmente uma conduta sexual que era absolutamente vergonhosa, tanto que as pessoas passavam o dia se perguntando “quem era”; essa conduta, que ocupava nas maledicências o mesmo espaço que a “bicha” na nossa música popular, era a felação, pois é preciso chamá-la pelo seu nome: o historiador é obrigado a falar dela, pois os textos gregos e latinos falavam dela todo o tempo, e porque o dever do historiador é dar à sociedade que é sua o sentimento da relatividade de seus valores. A felação era a injúria suprema e citavam-se¹⁵ casos de feladores envergonhados que tentavam, na opinião dos relatores, disfarçar sua infâmia sob a aparência de um vexame menor, fazendo-se passar por homófilos passivos! Há na obra de Tácito uma cena espantosa. Nero manda torturar uma escrava de sua esposa Otávia para fazê-la confessar que a imperatriz era adúl-

(13) Dionísio Cássio, LXI, 10, 3-4. Quanto à lascívia secreta dos estóicos, além de Marcial e de Juvenal, ver Quintiliano, I, Pref. 15.

(14) Segundo Tácito, quando do processo dos amantes de Messalina.

(15) Segundo Marcial.

tera; a escrava resiste a todos os suplícios para salvar a honra de sua ama e responde ao policial: “A vagina de Otávia é mais limpa que tua boca”. Imaginaríamos que ela queria dizer que nada é mais impuro que a boca de um caluniador. Errado: ela quer dizer que esse policial é um monstro de infâmia, e resume toda essa infâmia no gesto que é sua expressão máxima, a felação. Pois pintava-se a felação com cores tão fantasmagóricas quanto as que os racismos utilizam entre nós; Apuleio ou Suetônio mostram malfetores ou o próprio Nero que se precipitam para a felação, como quem se lança por perversidade em atos cujo prazer está na infâmia. A felação não é, realmente, o auge do rebaixamento? Tem passivamente seu prazer em dar prazer ao outro, e não recusa servilmente a outrem a posse de nenhuma parte do corpo. O sexo absolutamente não basta, pois havia um segundo comportamento não menos infame, que os obcecava do mesmo modo: a cunilíngua. Estamos no extremo oposto da cultura japonesa, na qual a glória e a delícia do samurai libertino era infligir prazer às mulheres por todos os meios.

De onde vem essa estranha cartografia dos prazeres e das infâmias? De pelo menos três causas que não devem ser confundidas. Roma é uma sociedade “machista”, como tantas outras, quer conhecessem a escravatura, quer a desconhecessem; a mulher está a serviço do homem, espera o desejo dele, tem o seu prazer se puder e esse prazer é muitas vezes moralmente suspeito (tanto que, contra toda verossimilhança, as prostitutas eram vistas como mulheres movidas pelo gosto do prazer). Em segundo lugar, esse virilismo liga-se à parte oculta do *iceberg* político das sociedades antigas. Para ir mais rápido, recorramos à analogia e evoquemos o ódio contra a lascívia nos grupos militaristas ou ainda nas sociedades de pioneiros que se sentem no meio de um ambiente perigoso. Finalmente, Roma é uma sociedade escravagista na qual o amo exerce o direito do senhor (*droit de cuissage*), tanto que os escravos tinham feito da necessidade uma virtude no provérbio: “Não há vergonha em se fazer o que o amo ordena”.

Sociedade escravagista: antes que os estóicos e os cristãos protestassem afirmando que a moral sexual é a mesma para todos (mais para impor a castidade aos senhores que para proteger os escravos), a moral romana variava de acordo com o estatuto social: “A impudícia (isto é, a passividade) é uma infâmia em um homem livre”, escreve Sêneca, pai; “num escravo, é seu dever mais absoluto para com seu amo; no liberto, permanece um dever moral de complacência”.

Assim sendo, a homofilia para a qual se tinha toda a indulgência consistia em relações ativas de um amo com um jovem escravo, seu favorito. Um nobre romano tem uma esposa (que trata com consideração, pois depende apenas dela se divorciar, levando seu dote), escravas que se necessário são suas concubinas, seus rebentos (mas os vê pouco, para evitar qualquer fraqueza: os criados ou o avô educam duramente esses futuros amos); tem também um pequeno escravo que ele cria, um *alumnus*, em quem extravasa seus instintos paternos, se os tem, e que muito freqüentemente é o filho que teve de uma escrava (mas era absolutamente proibido a quem quer que seja, inclusive ao próprio pai, supor tal coisa). Finalmente, tem um favorito, ou todo um batalhão de favoritos; a esposa tem ciúme, o marido protesta dizendo que não faz nada de mal com eles, ninguém se ilude, mas ninguém tem o direito de manifestar ceticismo algum. A senhora só fica aliviada no dia em que começa a nascer o bigode do favorito: é nessa data que as conveniências determinam que o amo deixe de infligir ao favorito um tratamento indigno de um homem. Certos amos exageravam a libertinagem até a ponto de continuar: esse favorito por demais crescido era um *exoletus*, o que significa que não era mais um *ad-olescens* e as pessoas de bem o achavam repugnante. Sêneca, que quer que em tudo se siga a natureza, indigna-se com o fato de certos libertinos pretendem mandar depilar o favorito que cresceu, embora a idade natural das complacências já tenha passado para ele.

Seria errado encarar a Antiguidade como o paraíso da não-repressão e imaginar que ela não tinha princípios; é que simplesmente seus princípios nos parecem estonteantes, fato que deveria nos fazer suspeitar de que nossas mais fortes convicções não têm muito mais valor que as deles. Tinha que se esconder a homofilia? Era permitida? Façamos aqui uma distinção. Havia ligações ilegítimas mas moralmente admitidas, do mesmo modo que o adultério, entre nós, na boa sociedade, ou ainda recentemente, a união livre. Em semelhante caso, a regra é a seguinte: a literatura tem o direito de falar no assunto sem censura, mas os interessados, no que diz respeito ao seu caso pessoal, devem ter a discrição de nada confessar: cada pessoa fingirá não desconfiar de nada. Esse era o tratamento que Roma reservava às relações com os jovens favoritos, e a Grécia às relações com os efebos.

Outras relações eram tanto suspeitas quanto ilegítimas, moralmente falando, e eram numerosas. A maior parte da homofilia era considerada censurável, mas não segundo a nossa moral. Assim,

não cheiravam bem as relações com *exoleti*, os casais de homens, as relações homossexuais toleradas no mundo fechado que era o exército (será necessário aguardar Salviano e a época das grandes invasões para se ficar sabendo da existência delas), e finalmente a prostituição de adolescentes de boas famílias. Prostituição é aliás uma palavra bem forte, pois em Roma os instrumentos sexuais, mulheres ou rapazes, eram de tal maneira considerados instrumentos passivos que sem cerimônia se oferecia dinheiro a essas pequenas criaturas, e que uma honesta matrona ou um bom rapaz, se alguém lhes oferecesse um preço por seus favores, não devia concluir daí que o tomavam por um venal; em Roma, cortejar consiste em oferecer dinheiro. Tanto assim, que um problema, para os pais de alunos da época, era conhecer uma escola na qual os costumes de seus filhos estivessem a salvo das tentações. O professor Quintiliano, para tranquilizar sua clientela, manifestava em seus livros um grande horror pelos amores efêbicos.

Havia, finalmente, as relações ilegítimas, imorais e, mais do que isso, infames. Eram mais do que um ato culposo que tinha escapado a seu autor: o horror do ato chegava ao próprio autor, e provava que, para ter feito semelhante coisa, era preciso que ele fosse um monstro. Passava-se então da condenação moral a uma rejeição que qualificaríamos de racista. Isso era o que ocorria com a passividade entre os homens livres, com as complacências infames para as mulheres, a cunilíngua, e, finalmente, com a homofilia feminina, sobretudo contra a amante ativa: uma mulher que se toma por um homem é o mundo às avessas. Horror igual ao das mulheres que "cavalgam" os homens, diz Sêneca.

Tudo isso levava a uma visão da homofilia que não era menos mítica que a nossa, mas de forma diferente. Ela reduzia todas as homofilias a um caso tido como típico: a relação do adulto com um adolescente que não tem prazer com ela. As pessoas queriam crer que esse era o caso geral, porque essa relação ativa e sem lascívia na qual as tempestades e a servidão da paixão eram, diziam eles, desconhecidos, tranquilizava. "Desejo que meus inimigos amem mulheres e meus amigos, rapazes", escrevia o poeta Propércio em um dia de amargura, pois a pederastia "é um rio tranquilo e sem naufrágio: que mal temer num espaço tão exíguo?"¹⁶ A homofilia romana, com todas as suas esquisitices e suas estreitezas desconcer-

(16) Propércio, II, 4.

tantes, é conseqüência de um puritanismo cujas raízes são políticas. É um irresponsável o poeta Ovídio, que faz a apologia das mulheres, explicando que o encanto da heterossexualidade está no prazer da parceira, enquanto os rapazes, assegura-nos ele, jamais sentem prazer.

Nosso leitor talvez se pergunte, para concluir, como a homofilia era tão difundida: é certo pensar que uma particularidade de uma sociedade antiga, o menosprezo pela mulher, por exemplo, multiplicava nela artificialmente o número de homófilos, ou, pelo contrário, uma repressão diferente, mas menor em seu todo, deixava se manifestar uma homofilia que seria o estado normal da sexualidade humana? A segunda resposta é incontestavelmente a correta. Aqui, é necessário ser claro, correndo o risco de surpreender. Viver com um homem, preferir os rapazes às mulheres, é uma coisa: é uma questão de temperamento, de complexo de Édipo e de tudo o que se quiser e seguramente não é o caso majoritário, nem muito minoritário, aliás. Em compensação, quase todo mundo pode ter relações físicas com o seu próprio sexo, e com prazer. Acrescentemos: experimentando exatamente o mesmo prazer que com o sexo oposto. Tanto que a maior surpresa que experimenta um heterossexual que faz a experiência para ver é constatar que não há diferença e que a viagem é decepcionante... Durante o verão de 1979, ouvimos a esse respeito testemunhos instrutivos no congresso do movimento homófilo "Arcádia". Precisemos que os heterossexuais que fizeram essas constatações jamais tinham pensado em ter relações com um rapaz, não reprimiam qualquer frustração a respeito, quase não pensavam nisso, e supunham que, caso se aventurassem a isso, sentiriam apenas repulsa. Não sentiram nenhuma repulsa, e tudo foi muito bem. Mas pararam ali. Não repetiram a experiência pois, para seu gosto, as mulheres eram mais interessantes a longo prazo, e, em nossa sociedade, era mais fácil ter relações com elas.

Assim, tudo se esclarece. Que se tenha uma sociedade na qual as relações homófilas sejam toleradas, tanto que os rapazes não se policiem e que os amantes não se inibam em cortejá-los; que se suponha que, nessa sociedade, o casamento não ocupe o lugar central que tem na nossa, e se separem, de um lado, as relações epidérmicas ou passionais, e do outro, o aspecto sério da vida, isto é, as relações conjugais: Roma, antigamente, e o Japão, ainda hoje, são exemplos disso. Nessas sociedades haverá, como entre nós, uma minoria consistente que terá um pendor apaixonado apenas por rapazes; mas a própria maioria apreciará, quando se oferecer a ocasião, amores

masculinos, abertos a todos, pois os amores epidérmicos serão admitidos e ninguém será impedido, por proibições sociais, de se entregar a eles. Os homens não são animais e entre eles o amor físico não é dominado pela distinção dos sexos: como dizia Elizabeth Mathiot-Ravel, as condutas sexuais não são sexuadas.

Bibliografia

À espera do grande livro de Michel Foucault sobre as *Aphrodisia*, a ser publicado pelas Éditions du Seuil na primavera de 1983, leia-se o primeiro capítulo do livro de John Boswell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*, Chicago, 1980. Quanto à homossexualidade grega, o estudo fundamental é o de K. J. Dover, *Greek Homosexuality*, Londres, 1978; muitos textos foram reunidos de forma útil e agradável por F. Buffière, *La Pédérastie dans la Grèce Antique*, Paris, Ed. Guillaume Budé, 1980. Não pude ler a tese de Terceiro Ciclo de F. Gonfroy, "Un fait de civilisation méconnu: l'homosexualité masculine à Rome", Poitiers, 1972, de que tomei conhecimento por intermédio de Georges Fabre, *Libertus: Patrons et Affranchis à Rome*, 1981, pp. 258 e ss.

São Paulo e a carne

Philippe Ariès*

Por duas vezes (I Cor. 6, 9-10, I Tim. 1, 9-10), São Paulo nos dá uma lista de pecados em uma ordem que parece seguir uma hierarquia. Ele desvenda uma concepção do mal na qual se unem e se combinam o judaísmo e o helenismo de sua época, em que aparecem as grandes tendências do que virá a ser a moral cristã, mas que já era uma moral pagã em formação. O lugar ocupado pela sexualidade nessa lista é muito interessante.

Nesses dois textos, os pecados se dividem em cinco grandes categorias: os pecados contra Deus, contra a vida do homem, contra seu corpo, contra os bens e as coisas, e, finalmente, os da palavra. Pecam contra Deus, em primeiro lugar, os idólatras, o que é evidente; a seguir, os que se opõem à *Justitia*, os rebeldes, os que desobedecem aos mandamentos e não respeitam a *Pietas* (nós diríamos o sagrado), os sacrílegos, os profanadores, os ímpios. Pecam contra os homens os assassinos: os parricidas, os matricidas, e a seguir todos os homicidas. Em seguida, vêm os que pecam contra seu corpo, que São Paulo define como o templo do Espírito de Deus, portanto, um lugar sagrado onde não se faz o que se quer: antigamente se dizia os pecados da carne, hoje diríamos os delitos de ordem sexual! O grupo dos pecadores da carne, por sua vez, está dividido em quatro subgrupos, e aqui é necessário prestar muita atenção ao sentido das palavras, mesmo que algumas tenham assumido

(*) Da École des Hautes Études en Sciences Sociales, de Paris.

um sentido amplo e vago (fornicação). É bem possível que se vá num crescendo de um grupo a outro. O primeiro subgrupo é constituído pelos prostituídos: *fornicarii* (em grego: *pornoi*). O segundo é o dos adúlteros, isto é, os que seduzem a mulher de outro — e as mulheres que se deixam seduzir. A origem etimológica (*adulteratio*) sugere a idéia de “alteração” ao invés da de ato sexual. O terceiro grupo é o dos *molles* (*malakoi*): é particularmente interessante para nós e revela algo importante e novo (é também a opinião de Michel Foucault, que a expôs claramente em nosso seminário). O que é a *mollities*? É digno de nota que as expressões usadas para designar finalmente atividades sexuais como a fornicação e o adultério não se referem nem a órgãos nem a gestos. Não é realmente por pudor, pois nem o grego nem o latino tinham medo das palavras — e, um pouco mais adiante, São Paulo se permite uma espécie de piada sobre o prepúcio dos circuncidados. Eu veria, antes, nessa reserva, a sobrevivência de uma época da linguagem em que a sexualidade não era enquanto tal objeto de análise nem de regulamentação, e em que, por conseguinte, as únicas categorias mantidas pelo uso eram as da prostituição e do casamento em geral, e não do que precisamente se fazia no antro (*fornix*) da prostituta ou no leito conjugal — subentendendo-se que jamais se tinha direito de dormir com a mulher de um outro. No momento em que nossa cultura atribui às coisas sexuais um amplo espaço na linguagem, não podemos deixar de nos surpreender com a aparente discrição dos latinos. A escolha dos significantes era feita de acordo com outros critérios que não os da biologia — ou mesmo os do prazer.

Com a aparição da *mollities*, intervém uma mudança. O termo é pejorativo, e aproxima-se do de “passividade”, na qual, segundo Dover e Paul Veyne, os romanos viam um aviltamento do homem, uma desonra, uma prática indigna, condenável. Era importante para o homem romano — e também para o homem japonês, acrescenta Paul Veyne — não desempenhar no amor um papel passivo, quer esse amor fosse homossexual ou heterossexual. A reprovação era extensiva a determinados comportamentos sexuais pelo fato de serem passivos. Michel Foucault nos deve esclarecer quanto às variações da *mollities* — que acabará por designar a masturbação em neolatim. Sob a palavra *mollities*, equívoca e que não é, não mais que as outras, de natureza sexual (existe uma outra lassidão além da sexual), ocultava-se o erotismo, isto é, um conjunto de práticas que retardam o coito, quando não o evitam, com a finalidade de gozar melhor e por mais tempo: exclusivamente o prazer. É evidente, São

Paulo não admite tal coisa, e vê aí o pecado contra o corpo: *in corpus suum peccat*. Talvez a *mollities* seja uma grande invenção da época estóico-cristã.

Depois dos *fornicarii*, dos *adulteri*, dos *molles*, São Paulo cita ainda os *masculorum concubitores*, os homens que dormem juntos. É fato digno de nota que São Paulo não fala das mulheres, ao passo que, no caso dos crimes violentos, bem que citara os matricidas ao lado dos parricidas — é verdade que a mulher era então a vítima e não o autor do crime! Tem-se a impressão de que os verdadeiros pecadores são os homens, porque têm o poder e são responsáveis. Isso parece estar em contradição com a opinião corrente e, *grosso modo*, verdadeira, de que a Igreja considerava a mulher como o instrumento do diabo. Em outro texto, São Paulo diz realmente que foi a mulher, e não o homem, que introduziu o pecado no mundo. Entretanto, coisa curiosa, o “machismo” do apóstolo não aparece neste texto mais moral que teológico. Pode ser que na Idade Média a desconfiança em relação à mulher tenha aumentado entre os homens, e sobretudo entre os clérigos, por uma espécie de reação de defesa, na medida em que a mulher havia ganho mais importância. Existe uma relação entre a castração de Abelardo e a notoriedade de Heloísa. Em todo caso, é a homossexualidade viril que é denunciada.

Eis o que há sobre a sexualidade. Vêm a seguir, no rol dos pecadores de São Paulo, os que vendem homens livres como escravos, os ladrões, os que cobiçam com paixão exagerada as coisas deste mundo — os *avari* — ou que as obtêm com demasiada brutalidade — os *rapaces* — os que gozam delas em excesso — os bêbados. A lista termina com os pecadores da palavra, que tinham muita importância nas sociedades em que a cultura oral persistia, apesar dos progressos da escrita: os maledicentes ou blasfemadores, os mentirosos e os perjuros.

Como vemos, os pecados sexuais estão bem colocados, logo após os homicídios e antes dos pecados contra a propriedade, se admitirmos, como parece provável, que a enumeração de São Paulo está bem graduada. Havia, a partir de então, uma moral sexual, pecados contra o corpo, devidos ao uso ou ao abuso das inclinações sexuais, dir-se-á a concupiscência. Havia atos sexuais maus e proibidos, quase tão maus quanto o homicídio. É certo que são sempre designados por nomes estranhos à fisiologia do sexo, mas a *mollities* introduz uma noção nova. Além disso, a homossexualidade, difundida no mundo helenístico e considerada normal, tornava-se um ato

abominável e proibido. É mesmo o único dos delitos sexuais cujo nome evoca diretamente uma atitude física: *masculorum concubitores*.

Ao mesmo tempo em que o código de atos proibidos torna-se mais preciso, um ideal novo se opõe ao uso, mesmo admitido e legítimo, da sexualidade no casamento — o da virgindade masculina tanto quanto da feminina: *bonum est homini mulierem non tangere*. A idéia epicurista de que se deve ceder à concupiscência, assim como o ventre deve se render à fome, é rejeitada: se a fome é admitida, a concupiscência é suspeita e cuidadosamente controlada.

Daí em diante, fixaram-se as ideologias. Restará somente codificá-las e desenvolvê-las. É preciso, entretanto, deixar claro que essa moral é anterior ao cristianismo. Todas as transformações da sexualidade, diz Paul Veyne em seu brilhante artigo sobre o amor em Roma, são anteriores ao cristianismo. As duas principais, acrescenta ele, fazem passar de uma bissexualidade de penetração (isto é, na qual o homem reivindica um papel ativo, contrário da *mollities*) a uma heterossexualidade de reprodução, e de uma sociedade na qual o casamento absolutamente não é uma instituição a uma sociedade na qual é evidente que o casamento é uma instituição fundamental de todas as sociedades (acredita-se) e da sociedade como um todo. Sem dúvida São Paulo não coloca aqui a procriação em situação privilegiada; estava por demais convencido da proximidade do fim dos tempos para se preocupar com isso. O casamento, em seu entender, embora ele prefira que, quando puder, a pessoa se abstenha dele, é um meio legítimo de satisfazer uma concupiscência que não se consegue dominar: é melhor casar do que arder. Apesar disso, a procriação tornou-se logo, na sociedade cristã, o que já era na moral dos estóicos — uma das duas razões de ser da sexualidade.

Assim Paul Veyne e sem dúvida Michel Foucault são levados a definir os três pilares sobre os quais, a partir do século II, as sociedades ocidentais vão organizar seu novo sistema sexual: as atitudes diante da homossexualidade, do casamento e da *mollities*. A mudança começou desde os primeiros séculos de nossa era, uma das épocas capitais na fixação dos caracteres fundamentais de nossa herança cultural.

A homossexualidade masculina, ou: a felicidade do gueto?

Michael Pollak*

"Not all boys dream of being a marine"***

Cartaz levado por um travesti na manifestação "Gay Pride Parade", em Nova Iorque, no dia 24 de junho de 1979.

Um dos efeitos mais espetaculares da liberalização sexual das duas últimas décadas é que a homossexualidade saiu das sombras do domínio do não-dito. Estamos bem distantes do Dr. Tardieu, que escrevia: "Porque não posso evitar sujar minha pena com a infame torpeza dos pederastas!"¹ Sobretudo nestes últimos quinze anos, assistimos a uma explosão discursiva sobre o assunto e a uma reformulação completa da imagem da homossexualidade.

Todo enfoque científico sobre a homossexualidade causa problema. A própria definição de homossexualidade está na origem de um conflito que tem como efeito a polarização das hipóteses levantadas. Grosso modo, podemos distinguir teorias que erigem a homossexualidade como norma absoluta da normalidade, e outras que tratam todas as manifestações sexuais no mesmo nível. As primeiras vêem os comportamentos não-heterossexuais como desvios, isto é,

(*) Do Centre National de la Recherche Scientifique, Paris.

(**) "Nem todos os rapazes sonham ser fuzileiros." (N. T.)

(1) Citado em J. P. Aron e R. Kempf, *Le Pénis et la Démoralisation de l'Occident*. Paris, Grasset, 1978, p. 51.

perversões, enquanto as segundas os consideram como caminhos diferentes, mas não hierarquizados, para o orgasmo.

Na visão psiquiátrica dominante, a classificação da homossexualidade entre as perversões, estabelecida no final do século passado por R. von Krafft-Ebling e A. von Schrenck-Notzing, conservou toda sua força social até os anos 60.² A decisão da Associação Psiquiátrica Americana, em 1974, de não mais considerar a homossexualidade como uma perturbação mental (*mental disease*) é um ato simbólico que marca uma reviravolta nas relações de força entre as diferentes teorias da sexualidade. Mas essa reviravolta aconteceu em favor de uma visão que também "naturalizou" o fenômeno homossexual. Fechados no círculo vicioso condenação/justificação, os autores que se opuseram à classificação da homossexualidade entre as perversões deram provas de coragem política, mais do que de espírito inovador. Assim, a teoria da "homossexualidade constitucional"³ de I. Bloch, elaborada por volta de 1900, e os trabalhos de H. M. Hirschfeld só podem ser compreendidos se levarmos em consideração sua função de arma política na luta contra um código penal que proibia a homossexualidade como um ato contra a natureza. Somente o argumento de caráter constitucional desta prática parecia poder se opor à inclusão oficial da homossexualidade entre as perversões que se devem tratar e combater.⁴

Apanhados na armadilha de uma visão naturalizada da homossexualidade, esses autores só poderiam ou afirmar que o homossexual em nada difere do heterossexual, exceto por sua escolha de objeto, ou falar de uma natureza homossexual completamente diferente, uma espécie de "terceiro sexo". Depois dos trabalhos de I. Bloch, os de A. C. Kinsey e de H. Gliese se incluem na primeira lógica. Politicamente, essa posição científica se traduzia, na maioria dos casos, por um posicionamento "liberal" que reduzia aos aspec-

(2) R. von Krafft-Ebing, *Psychopathia sexualis, mit besonderer Berücksichtigung der conträren Sexualempfindung; eine klinisch forensische Studie*. 3ª ed., Stuttgart, F. Enke, 1888; R. von Krafft-Ebing, *Der Conträrsexuale vor dem Strafrichter*. 2ª ed., Leipzig, F. Deuticke, 1895; A. Schrenck von Notzing, *Die Suggestionstherapie bei krankhaften Erscheinungen des Geschlechtssinnes mit besonderer Berücksichtigung der conträren Sexualempfindung*. Stuttgart, F. Enke, 1892.

(3) I. Bloch, *Das Sexuelleben unserer Zeit in seinen Beziehungen zur modernen Kultur*. Berlin, L. Marcus, 1908, p. 534 e ss.

(4) Ver M. Dannecker, *Der Homosexuelle und die Homosexualität*. Frankfurt, Syndikat, p. 42 e ss.

tos jurídicos da questão a discriminação social dos homossexuais. Os autores que privilegiavam uma natureza homossexual completamente diferente, com frequência não faziam mais que dar uma roupagem científica às visões habituais do fato homossexual. Assim C. H. Ulrich, fartamente citado por Hirschfeld, escrevia, por volta de 1860, que a natureza homossexual continha traços femininos, o que se manifesta na atração que os homossexuais sentem pelos homens viris. Ele sistematizava essa análise em sua concepção de um "terceiro sexo". H. M. Hirschfeld vai mais longe nessa sistematização ao atribuir aos homossexuais traços fisiológicos específicos observáveis, que exprimem a base biológica de uma psicologia diferente. Como se trata de um fenômeno natural, afirma igualmente que a porcentagem de homossexuais em relação à população global é constante no espaço e no tempo.⁵

Concebida para uma luta contra o Código Penal alemão, a teoria de H. M. Hirschfeld contém todos os elementos que também permitiriam que ela tivesse uma utilização oposta às intenções de seu autor: seguindo-se essas categorias, com efeito se poderiam reconstruir quase todos os clichês, estereótipos e imagens caricaturais encontrados nos discursos sociais a respeito da homossexualidade. A novidade da visão da homossexualidade que encontramos nos textos dos últimos quinze anos não está no fato de darem uma nova explicação, e sim no de abandonarem o problema da classificação e da explicação, e de deslocarem a problemática para a questão: "Como vivem os homossexuais?"⁶ Muitos autores ressaltam que seu objetivo é contribuir para a melhoria da condição social dos homossexuais. As duas maiores pesquisas sobre a homossexualidade na Alemanha e nos Estados Unidos foram aliás realizadas cada uma delas por dois autores, um dos quais reconhecidamente homossexual.⁷

(5) H. M. Hirschfeld, "Ursachen und Wesen des Uranismus", in *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen*, n.º 5, 1903.

(6) Ver a excelente bibliografia comentada de M. S. Weinberg e A. P. Bell, *Homosexuality, An Annotated Bibliography*. Nova Iorque, Harper and Row, 1972.

(7) M. Dannecker e R. Reiche, *Der gewöhnliche Homosexuelle*. Frankfurt, Fischer, 1974; A. P. Bell e M. S. Weinberg, *Homosexualities, A Study of Diversity among Men and Women*. Nova Iorque, Simon and Schuster, 1978. Um estudo comparativo sobre a situação dos homossexuais em três países, Estados Unidos, Holanda e Dinamarca, indica que, apesar de numerosas diferenças quanto à legislação e à opinião pública, o meio homossexual é muito semelhante, e que em toda parte se encontram os mesmos mecanismos do mercado sexual. M. S. Weinberg e C. J. Williams, *Male Homosexuals*. Nova

Tratarei de mostrar neste artigo que o interesse pelos estilos homossexuais de vida e essa mudança de abordagem da homossexualidade podem — pelo menos em parte — ser explicados pelo caráter de modelo que a vida homossexual tende a assumir num momento de liberalização geral dos costumes sexuais. Essa liberalização se inscreve em um duplo movimento tendencial de autonomização relativa e de racionalização da sexualidade. As condições dessa liberalização são a diferenciação entre interesse sexual e procriação e o fato de que as práticas sexuais autonomizadas se tornam mensuráveis, isto é, podem ser objeto de cálculos "racionalmente quanto à finalidade", apoiados em uma contabilidade do prazer que tem como unidade de base o orgasmo.⁸

A primeira dessas condições, separar o interesse sexual da procriação, é preenchida pela própria definição da homossexualidade. Além disso, a proibição da homossexualidade com certeza reforçou e acelerou a separação entre sexualidade e tendências afetivas. A proibição contribuiu também para que a vida homossexual fosse submetida a um cálculo racional. Toda vida clandestina exige uma organização que minimize os riscos e ao mesmo tempo otimize a eficácia. Resultam daí, no caso da homossexualidade, o isolamento do ato sexual no tempo e no espaço, a restrição a um mínimo de ritos de preparação ao ato sexual, a dissolução da relação imediatamente após o ato, o desenvolvimento de um sistema de comunicação que permita essa minimização dos investimentos ao mesmo tempo em que eleve a um nível máximo os rendimentos orgâsmicos. Não é de estranhar que um mercado sexual liberado das pressões

lorque, Oxford University Press, 1974. O texto aqui apresentado tenta descrever os traços típicos do meio homossexual na Europa Ocidental e na América do Norte, sem insistir nas diferenças de distribuição quantitativa dos fenômenos que variem de um país para outro. Um trabalho francês, realizado dentro do mesmo espírito, carece entretanto de precisão empírica: J. Corraze, *Dimensions de l'Homosexualité*. Toulouse, Privat, 1969. Uma grande pesquisa feita na França para a associação Arcadie chega a resultados comparáveis aos de Dannecker e Reiche, Bell e Weinberg: M. Bon e A. d'Arc, *Rapport sur l'Homosexualité de l'Homme*. Paris, Editions Universitaires, 1974. Um quadro conceitual emprestado da psicanálise e a preocupação de respeitabilidade social do comanditário limitam, entretanto, consideravelmente o interesse dessa pesquisa. Além do que o texto não apresenta o material estatístico em estado bruto.

(8) Este quadro teórico é desenvolvido em A. Béjin e M. Pollak, "La rationalisation de la sexualité", in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, LXVII, 1977, p. 105 e ss.

"não-sexuais" se tenha desenvolvido primeiramente nas sexualidades marginais relegadas à quase-clandestinidade, e, em primeiro lugar, na homossexualidade. Mas não é apenas esse papel de "vanguarda" da homossexualidade no processo de racionalização da sexualidade o que explica o interesse crescente de que é atualmente objeto. A "cultura homossexual" propõe, ao mesmo tempo, estruturas que permitem uma gestão da vida afetiva e social fora das pressões de relações estáveis e duráveis. O que é fascinante na observação do meio homossexual é a expansão de estilos de vida muito diversificados em função de desejos sexuais e afetivos cada vez mais específicos. É porque parece dar respostas práticas a um questionamento mais amplo, que o meio homossexual vem sendo atualmente cortejado e solicitado pelos que criam e divulgam as modas culturais: como combinar a satisfação de necessidades sexuais e afetivas sem para isso pagar o preço das pressões muitas vezes inerentes às relações de casal? Uma análise do funcionamento do meio homossexual, até onde ela pode ser reconstruída a partir de pesquisas sociográficas, deveria possibilitar um questionamento de modo mais preciso desse fenômeno de uma homossexualidade transformada em moda cultural: trata-se de um desejo de imitar novos estilos de vida, de uma tolerância até agora desconhecida ou — simplesmente — de um mal-entendido?

Carreira e mercado sexuais

Não se nasce homossexual, aprende-se a sê-lo. A carreira homossexual começa pelo reconhecimento de desejos sexuais específicos e pelo aprendizado dos lugares e dos modos de encontrar parceiros. Esse *coming out** se situa mais frequentemente entre dezesseis e trinta anos (ver Quadro 1). A maior parte dos homossexuais já está convencida de sua preferência sexual muito antes de passar ao ato. O processo que vai do primeiro sentimento homossexual ao primeiro contato e ao momento em que o homossexual assume plenamente sua orientação quase sempre se estende por vários anos, e em muitos casos dura até a idade de trinta anos.⁹

(*) Esse "manifestar-se". (N. T.)

(9) M. Dannecker e R. Reiche, *op. cit.*, p. 23 e ss.

Uma vez tendo assumido sua diferença sexual, o homossexual entra no mercado dos intercâmbios sexuais. Entre todas as sexualidades, a homossexualidade masculina é sem dúvida aquela cujo funcionamento mais lembra a imagem de um mercado no qual — quando muito — há apenas "trocas de orgasmo por orgasmo". As instituições-chave da vida homossexual são, em primeiro lugar, os locais de paquera: bares, saunas, cinemas e restaurantes especializados, parques. Com, em média, várias dezenas de parceiros por ano (ver Quadro 2) e algumas centenas no curso de uma vida (ver Quadro 3), a vida sexual do "homossexual médio" é muito intensa entre vinte e trinta e oito a quarenta anos, marcada por uma frequência muito elevada das relações sexuais, uma forte promiscuidade e uma diversificação ao mesmo tempo que uma especialização das práticas. A diversificação caminha de par com a especialização: a organização dos locais de paquera e a sutileza no alardeamento dos gostos do momento permitem antecipar o desenrolar do ato sexual, mas o indivíduo pode mudar de locais e o modo como se apresenta.

A paquera homossexual traduz uma busca de eficácia e de economia que comporta, a um só tempo, a maximização do "rendimento" quantitativamente expresso (em número de parceiros e de orgasmos) e a minimização do "custo" (a perda de tempo e o risco de recusa diante dos "avanços"). Alguns locais são conhecidos por sua clientela específica e pelo consumo imediato: entre eles os bares *gay*, que frequentemente dispõem de um cômodo reservado para o consumo sexual no próprio local (*back room*), saunas e parques. Esses locais muitas vezes possibilitam a satisfação simultânea de diferentes desejos: o exibicionismo e o voyeurismo, ao mesmo tempo que de toda atividade a dois ou em grupo. Mas, mesmo em locais menos especializados, que não possibilitam o consumo imediato, pode-se observar uma busca de eficácia. Quanto mais um indivíduo é assumido sexualmente, menos ele aceitará cometer enganos. Portanto, aceitará menos abordar uma pessoa global. Compreende-se então a importância dos sinais de reconhecimento e das encenações. A sutileza da comunicação durante a paquera indica menos a procura da quantidade, e mais a seletividade e a angústia da recusa.¹⁰ A não-resposta a um olhar furtivo ou a um sorriso escondido muitas

(10) W. Sage, "Inside the colossal closet", in M. P. Levine, *Gay Men, The Sociology of Male Homosexuality*. Nova Iorque, Harper and Row, 1979, p. 159.

vezes põe fim a uma tentativa de aproximação. Sinais exteriores indicam as preferências sexuais do momento. Por exemplo, o jogo das chaves; as chaves por fora do bolso esquerdo traseiro de um *jeans* indicam uma preferência por um papel ativo, e à direita, por um papel passivo. Isso vale também por um lenço saindo de um dos bolsos de trás da calça. Além do papel ativo ou passivo indicado pelo lado em que está localizado o bolso, a cor do lenço significa a atividade procurada: azul-claro, as práticas orais, azul-escuro, a sodomização, vermelho-vivo, a penetração pelo punho, etc.¹¹ Na medida em que a homossexualidade sai da sombra e em que as técnicas para atrair a atenção são difundidas como modas fora do meio, são submetidas a uma forte inflação, muitas vezes perdendo sua significação inicial. Um exemplo disso é o brinquinho dourado usado na orelha esquerda, que se tornou uma bijuteria comum.

No limite, os setores mais libertos de toda pressão externa ao mercado sexual respondem a duas regras de funcionamento. Primeiramente, a sinalização exata do desejo sexual em termos de objetos parciais (ânus, boca, etc.) e em termos de atividade procurada (ativa, passiva, SM, isto é, sadomasoquista, etc.). É necessário demonstrar sua opção sexual sem enganar, sem jogos, nem hesitação, nem sedução. Nenhuma ambigüidade. O jogo é o ato sexual. Em segundo lugar, o anonimato. O silêncio é uma regra de honra nos espaços, eles próprios anônimos (parques, saunas, sanitários) e delimitados, especializados, em função de suas possibilidades de isolamento (a dois, ou em grupos) e de menores riscos (riscos de serem surpreendidos por policiais ou por vagabundos). Muitas vezes, o nome sussurrado após o ato e a única comunicação verbal antes que os parceiros se separem.

A sinalização do desejo não indica que o homossexual se especializa em sua sexualidade. Muito pelo contrário, constata-se uma relativa indiferenciação dos papéis ativos e passivos desempenhados pelo indivíduo. A lógica homossexual responde, com efeito, a um duplo movimento. A especialização: sabe-se cada vez melhor o que se quer em determinado momento; e a diferenciação: buscam-se práticas cada vez mais diferenciadas. Constata-se entre os homossexuais que aqueles que têm o maior número de relações sexuais são também os que multiplicam suas práticas e seus espaços. Evidente-

(11) Numerosos exemplos de tais encenações são dados em M. Emory, *The Gay Picturebook*. Chicago, Contemporary Books, 1979.

mente, mesmo o mercado sexual permanece "impuro", isto é, influenciado por pressões exógenas. Pressões estéticas, por exemplo: o mito da juventude provoca uma queda brutal da atividade sexual após os trinta e oito/quarenta e dois anos (ver Quadro 4). Critérios étnicos também estruturam o mercado sexual. Assim, nos Estados Unidos, encontramos, ao lado de locais mistos, outros locais frequentados quase que exclusivamente por brancos ou por negros. A gíria homossexual chama de *snow queens* os que só fazem amor com brancos e de *chocolate queens* os que só fazem amor com negros.¹² Interesses financeiros (na prostituição), interesses de segurança afetiva (a busca do casal) vêm se juntar a essas influências exógenas que estruturam o mercado homossexual.

O grau de participação no mercado sexual e as reações emocionais às suas regras, bastante constrangedoras no final das contas, dividem o meio em subgrupos que vivem cada qual seu destino homossexual de uma maneira muito diferente. Raros são os que conseguem se libertar da socialização a que foram submetidos na infância, socialização exclusivamente orientada para uma vida heterossexual: de onde os complexos de culpa e de ódio de si mesmo. É mesmo uma vez liberados dos modelos de vida heterossexual interiorizados durante a influência, poucos homossexuais aceitam facilmente as pressões de produtivismo sexual que dominam o meio. Em uma palavra, as condições do "coming out", isto é, a integração no meio homossexual e a afirmação sem angústia da homossexualidade para o exterior só raramente são preenchidas. A maioria dos homossexuais permanece sujeita à gestão esquizofrênica de suas vidas. O hábito homossexual, que guia a maneira de viver, resulta da socialização anterior ao coming out e do grau de interiorização das regras do meio. Bell e Weinberg estabeleceram quatro tipos de homossexuais que diferem de acordo com essas duas dimensões (ver Esquema 1). Essa classificação permite circunscrever o meio homossexual como um universo muito diversificado em função do relacionamento que o indivíduo mantém com todas as regras que configuram os relacionamentos sócio-sexuais. Mas ela apresenta todos os inconvenientes de um encaminhamento característico da sexologia behaviorista, ao mesmo tempo empirista e muito normativo. Esse gênero de análise, que nunca se sabe se é descritiva ou prescritiva, desco-

(12) J. V. Soares, "Black and Gay", in M. P. Levine, *op. cit.*, p. 263 e ss.

ESQUEMA 1
Categoria de homossexuais segundo Bell-Weinberg

	<i>closed coupled</i> (relacionamento fechado), (quase- casamento)	<i>open coupled</i> (relacionamento aberto) (casamento- livre)	<i>functionals</i> (adaptado às regras do mercado sexual)	<i>dysfunctionals</i> (seguem as regras, mas as desaprovam)	<i>asexuals</i>
número de parceiros	baixo	elevado	elevado	elevado	baixo
freqüência da atividade sexual	elevada	elevada	elevada	elevada	baixa
paquera	pouca	muita	muita	muita	pouca
problemas sexuais	não	sim (com parceiro)	não	muitos	muitos
lamentam ser homossexuais	não	não	não	sim	sim

A. Indicadores da aceitação e da interiorização das regras do meio homossexual.

B. Indicadores da importância da socialização anterior ao *coming out* (manifestação).

nhece toda a força das pressões impostas pelas regras do meio homossexual. O equilíbrio psíquico e sexual só é imaginado em função de uma "adaptação" às normas sociais, no caso, às normas do meio (o que se percebe a partir de termos da análise, tais como "*functionals*" e "*dysfunctionals*"), normas cuja gênese e cujos princípios de legitimidade jamais são questionados. Assim, a profunda cumplicidade que une essa nova ordem sexual à antiga repressão acaba sendo subestimada. Nascida da simples negação e da afirmação do contrário, essa nova ordem permanece impregnada pela ordem antiga. Aprisionando a minoria, que pretendia liberar, num novo círculo vicioso da "adaptação", desta vez às normas do meio, o empirismo sexológico reforça a tendência à auto-segregação social de uma minoria recém-saída da sombra, e que, afinal, somente abre portas já abertas.

Homossexualidade e condição de classe

Embora o caráter coletivo do destino homossexual atenua a segregação social, a origem e o fato de pertencer a uma determinada classe influenciam a facilidade com que um indivíduo consegue se integrar ao meio e levar uma vida dupla. A pesquisa alemã demons-

trou que a origem de classe afeta de modo diferente, por um lado, o comportamento sexual, e, por outro, os sentimentos de culpa ligados à homossexualidade. A freqüência dos contatos sexuais diminui se subirmos na hierarquia social, e diminui ainda mais fortemente com a idade nas classes superiores do que entre os operários e os pequenos empregados.¹³ Em compensação, parece que a diferenciação das práticas sexuais não segue a mesma lógica, mas o alcance de amostragem da pesquisa alemã não permite tirar conclusões significativas. Os sentimentos de culpa, entretanto, são nitidamente mais elevados entre operários e pequenos empregados e funcionários do que entre os executivos e os membros das profissões liberais.¹⁴ Reiche e Dannecker explicam esse paradoxo pelas variações que se observam de uma classe à outra no que diz respeito às técnicas de socialização e atitudes para com a homossexualidade. Nas classes populares, a socialização é muito rígida e definida em termos de proibições e de exigências relativamente claras. Ao mesmo tempo, as técnicas de inculcação são menos sutis nas classes populares do que nas classes superiores, e as crianças são menos vigiadas de modo permanente. A consequência é que as normas bastante estritas próprias à socialização das classes populares são muitas vezes seguidas sem serem interiorizadas; daí, a menor inibição dos jovens oriundos dessas classes, o que lhes permite começar uma vida sexual intensa bastante cedo. Essa menor interiorização se aplica também às regras do meio: assim, o mito da juventude, que provoca uma queda das atividades sexuais perto dos quarenta anos, é menos estimulante para o espírito entre os homossexuais das classes populares, cuja vida sexual bastante intensa se prolonga claramente para além dessa idade.

Segundo Reiche e Dannecker, a persistência mais forte de sentimentos de culpa — apesar de uma vida sexual satisfatória — entre os membros das classes populares se explica pela hostilidade mais marcada contra a homossexualidade nessas classes, que obriga os homossexuais a separarem de modo ainda mais rígido as diferentes esferas de sua vida e a fingir ter uma vida heterossexual em seu local de trabalho.

O estudo americano de Bell e Weinberg não estabelece relações significativas entre comportamento sexual e classes sociais. Em compensação, os dois autores separam na análise as populações

(13) M. Dannecker e R. Reiche, *op. cit.*, p. 198 e ss.

(14) *Ibid.*, p. 42 e ss.

negra e branca. E as diferenças que constataam entre esses dois grupos correspondem às diferenças de classe postas em evidência na Alemanha. Levando em conta a correlação entre origem racial e condição de classe na sociedade americana, pode-se colocar em paralelo os resultados de ambos os estudos. Segundo a pesquisa americana, os negros principiam sua vida sexual mais cedo que os brancos, têm uma vida sexual mais intensa e a prolongam por mais tempo.¹⁵ A explicação fornecida para o caso alemão (variações na socialização) é válida, em parte, para o caso americano. Mas não devemos esquecer diferenças culturais muito importantes. Assim, a homossexualidade é tradicionalmente bem aceita nos ambientes negros pobres que são os menos influenciados pelos valores da *middle America*. É nesse meio que um relacionamento homossexual se integra com bastante facilidade na família ampliada, e que os homossexuais tendem a não aceitar, de um lado, a separação entre sexualidade e afetividade, e, de outro, o anonimato que reinam no mercado homossexual.¹⁶ O sofrimento deles provém do fechamento próprio ao meio sexual, que os impede de usufruir de todas as vantagens que lhes oferecia seu meio de origem.

As variações da tolerância para com a homossexualidade segundo os meios profissionais estão na origem de estratégias específicas. Os homossexuais de origem popular freqüentemente tentam escapar de um meio que lhes é hostil por meio de um investimento educativo acima da média. Assim, observa-se uma hostilidade marcada quando se compara a origem social (categoria socioprofissional do pai) e a posição social: enquanto a origem social dos homossexuais corresponde aproximadamente à distribuição geral da população global em classes sociais, observa-se uma super-representação de homossexuais na nova pequena burguesia em profissões de serviços (cabeleireiros, gastronomia) e principalmente nas profissões que exigem viagens freqüentes (agências de viagens, companhias aéreas, representantes comerciais). Observa-se igualmente uma concentração de homossexuais nas profissões que valorizam o bom desempenho do jogo social e as capacidades diplomáticas que os homossexuais podem adquirir desde a juventude, já que têm que levar uma vida dupla e mudar de papel segundo os públicos do momento: relações públicas, vendas, administração de pessoal constituem al-

(15) A. P. Bell e M. S. Weinberg, *op. cit.*, p. 124.

(16) *Ibid.*, p. 77; e J. V. Soares, art. cit., p. 264.

gumas dessas profissões. Em compensação, os homossexuais estão pouco representados entre os operários manuais e agricultores.

No ápice da hierarquia social, assiste-se ao fenômeno inverso. A homossexualidade mais parece servir de freio ao carreirismo. Forçados a reconciliar sua preferência sexual com uma vida social de uma grande visibilidade, dificilmente conciliável com a marginalidade sexual, e considerando o risco de chantagens ou a necessidade de aceitar um casamento de conveniência, os filhos de membros da alta burguesia freqüentemente preferem se orientar para as carreiras intelectuais ou artísticas, mais que para os negócios ou para a política. No mais das vezes contentam-se com um pouco menos do que poderiam esperar em razão de sua origem social.

Em resumo, a concentração de homossexuais em determinadas categorias socioprofissionais nada tem a ver com a mitologia da sensibilidade natural dos talentos artísticos inatos, de uma espécie de inteligência ou de brilhantismos particulares. A lógica social e a lógica do meio é que criam esse transbordamento das estratégias sexuais sobre a carreira profissional. É a sensibilidade específica, mente homossexual, reflete, antes de mais nada, uma lucidez proveniente dessa troca permanente de papéis, desse distanciamento para consigo mesmo, em resposta a uma exclusão sempre sentida, mas jamais pronunciada. O critério da exclusão ressentida não é, na maioria das vezes, conhecido senão pelo excluído, o qual, por não querer ou não poder se revoltar contra uma discriminação explícita, aprende a se acomodar à situação e a seu jogo.

A nostalgia do casal

A fonte da maioria dos sofrimentos e problemas ligados à condição homossexual é a cisão relativamente forte entre a afetividade e a sexualidade, cisão que resulta da falta desse cimento social e material que tende a fazer durar os relacionamentos heterossexuais. Quase sempre baseada exclusivamente no intercâmbio sexual, a relação de casal resiste mal ao tempo (ver Quadro 5). Raramente prolongada além de dois anos, muitas vezes ela se complica desde logo com dramas, angústias, infidelidades, superimpostos pela norma heterossexual, e sem dispor de um modelo de vida social próprio, o casal continua sendo o ideal sentimental, apesar de sucessos sucessivos e quase inevitáveis. Como reconciliar as pulsões sexuais esti-

muladas por um mercado facilmente acessível, e quase inesgotável, com o ideal sentimental de um relacionamento estável? Este é o mais comum dos problemas que os homossexuais, que procuram conselheiros sexuais ou psicológicos, esperam resolver.¹⁷

Da contradição entre a idéia fixa do casal sentimental e a intensidade do mercado sexual emerge às vezes um modo de vida muito dramatizado, quase histerizado. As rupturas, mesmo após relacionamentos de duração bastante curta (alguns meses) são frequentemente marcadas por explosões apaixonadas, encenações fulminantes e elaboradas. Esses roteiros mal dissimulam os dramas sob a teatralidade.

Surgem numerosos problemas psicológicos, sobretudo durante o período do *coming out*. Muitos homossexuais sofrem depressões, declaram que desejam um tratamento ou são tentados pelo suicídio. Na pesquisa alemã, 13% declararam um firme desejo de se submeter a tratamento, enquanto 22%, só eventualmente, se existisse um método confirmado de reorientação sexual (ver Quadro 6); 13% declararam ter feito uma ou várias tentativas de suicídio. Essa taxa de tentativas de suicídio é duas vezes mais elevada que no conjunto da população. A quase-totalidade das tentativas de suicídio de homossexuais situa-se entre dezesseis e dezoito anos, após os vinte e um praticamente desaparecem. Paradoxalmente, as tentativas de suicídio no conjunto da população estão divididas de maneira mais uniforme entre dezenove e quarenta anos. Isso indicaria uma maior estabilidade psicológica, uma maior capacidade de assumir suas próprias contradições entre os homossexuais, uma vez passada a marca do *coming out*. No caso dos Estados Unidos, a pesquisa de Bell e Weinberg indica as mesmas tendências: apesar de uma porcentagem mais elevada de tentativas de suicídio entre a população homossexual, comparada à população em geral, essa porcentagem se torna nitidamente inferior entre os homossexuais que assumem plenamente sua orientação sexual.¹⁸

A teatralização dos sofrimentos causados por um ideal sentimental dificilmente realizável dá origem a um humor específico que caricatura de forma irônica o próprio meio. Exatamente como o humor de qualquer outro grupo minoritário, por exemplo o humor

(17) R. Reece, "Coping with couplehood", in M. P. Levine, *op. cit.*, p. 211 e ss.

(18) M. Dannecker e R. Reiche, *op. cit.*, pp. 359-60; A. P. Bell e M. S. Weinberg, *op. cit.*, p. 123 e ss., e p. 195 e ss.

judeu ou o dos negros americanos, só é totalmente inteligível para os membros do grupo. Este humor toma emprestada grande quantidade de imagens das comédias sentimentais hollywoodianas. Aliás, as heroínas do meio são frequentemente as "estrelas" que simbolizam a mulher-objeto: esse ser apreciado e solicitado por suas qualidades sexuais e que, ao mesmo tempo, reivindica ser compreendido como um ser humano e frágil. Compreende-se por que Marilyn Monroe continua a ser uma das estrelas mais queridas dos homossexuais. Daí vem também a admiração por todas as representações teatrais que levam ao extremo a intriga sexual e o falso sentimentalismo *kitsch*.¹⁹ Qual é o homossexual que não sonha seu auditório rir com caprichos e uma apresentação de si próprio exageradamente pretensiosa?

Aliás, dentro do meio, esse jogo e esse humor parecem ser bem compreendidos por todo mundo. As rupturas raramente causam hostilidade ou separação completas. No limite, se poderia interpretar a teatralidade de uma ruptura entre homossexuais como um ritual de passagem do amor para a amizade, o que — no fundo — indica a estabilização de um relacionamento. Uma estabilização desse tipo frequentemente traz consigo a exclusão do sexual, que se desloca para a confiança e para a confidência. Tece-se desse modo uma rede de relacionamentos amigáveis que proporciona a segurança afetiva quase impossível de se realizar no casal. Os pequenos grupos de amigos, muitas vezes formados por antigos amantes que no passado tiveram todas relações sexuais uns com os outros, formam uma espécie de "família homossexual aumentada". Aliás, uma espécie de tabu de incesto proíbe frequentemente o contato sexual ocasional nesses grupos ligados por sentimentos fraternos: "irmão" ou "irmãozinho" é denominação frequente reservada aos antigos amantes com quem, além de um destino comum, se compartilham a cumplicidade e os altos e baixos da vida íntima.

Da cultura no gueto

A clandestinidade produziu as características mais marcantes da cultura homossexual: a linguagem e o humor. Ambos estão fortemente ligados. O dicionário da gíria homossexual elaborado nos Es-

(19) V. Russo, "Camp", in M. P. Levine, *op. cit.*, p. 208 e ss.

tados Unidos²⁰ dá centenas de exemplos de um vocabulário cheio de nuances sobre o amor, a paquera, mas também a timidez, a angústia, e seu avesso, o cinismo agressivo. O uso de nomes próprios femininos e de adjetivos e diminutivos "pretensiosos" muitas vezes exprimem a um só tempo o jogo de esconde-esconde social e a ironia que muitos homossexuais cultivam em sua auto-apresentação. A imagem da "bicha louca" — ao mesmo tempo o estereótipo da representação que os heterossexuais fazem da homossexualidade e da realidade do estilo de certos homossexuais — reúne todos os elementos dos preconceitos anti-homossexuais e do humor do meio. A "bicha louca", essa imagem difundida em inúmeras piadas e peças de boulevard é o caso-limite do homossexual que aceitou fazer tudo para corresponder à caricatura que dele fazem os que o oprimem. Por meio desse comportamento, espera amenizar a agressão que o aguarda em seu ambiente heterossexual, fazendo rir e satisfazendo todas as expectativas expressas na visão heterossexual da homossexualidade. Aliás, uma certa correspondência entre a imagem que a maioria heterossexual tem da homossexualidade e o comportamento real dos homossexuais exprime também a necessidade dos homossexuais manterem uma identidade de grupo em uma situação de opressão social. Em período de repressão anti-homossexual aberta e na ausência de uma possibilidade de conceber a elaboração de uma visão homossexual da homossexualidade, a minoria parece ser um dos únicos meios adequados para se manter uma identidade de grupo. Mas, nesta identidade de grupo, que antes de mais nada reflete a humilhação, formou-se a solidariedade como condição da emancipação futura.

Compreende-se que, no momento em que a opressão cedia, os militantes homossexuais tenham tentado antes de mais nada redefinir a identidade homossexual, liberando-a da imagem que faz do homossexual, na melhor das hipóteses, um homem efeminado, e, na pior, uma mulher que não deu certo. Em reação contra essa caricatura, o homem "superviril", o "machão", tornou-se o tipo ideal no meio homossexual: cabelos curtos, bigode ou barba, corpo musculoso. E, enquanto o tema da emancipação dos heterossexuais está quase sempre ligado à indiferenciação dos papéis masculinos e femininos, a emancipação homossexual atravessa atualmente uma fase

(20) B. Rodgers, *Gay Talk. The Queens Vernacular, A (Sometimes Outrageous) Dictionary of Gay Slang*. Nova Iorque, Paragon Books, 1979.

de definição muito estrita de identidade sexual. As imagens míticas apresentadas mais freqüentemente na imprensa homossexual e nas revistas pornográficas especializadas são o cowboy, o motorista de caminhão e o esportista. O estilo "machão" predomina. Resulta daí, igualmente, um certo mal-estar face à pederastia e à bissexualidade, quase sempre consideradas uma tentativa de esconder a homossexualidade. Esta evolução do meio homossexual na direção de um estilo que acentua a virilidade é muitas vezes acusada de ser sexista e leva a marginalizar aqueles homossexuais que não se submetem a essa nova definição da identidade homossexual. Mesmo reconhecendo esses fenômenos de exclusão, é preciso ressaltar que a busca de uma tal identidade muito rígida surge num momento em que, pela primeira vez, se oferece a oportunidade aos homossexuais de construírem sua própria imagem social, e de ressaltarem sua masculinidade, mais do que suas características femininas. Caso em um futuro próximo a sociedade se tornasse mais tolerante para com a homossexualidade, poderíamos esperar um abrandamento dessa necessidade de construir uma imagem "machista".

Durante os anos 60, a liberalização provocou inicialmente uma explosão da comercialização do sexo. Ao lado da multiplicação de bares, cinemas e saunas, observou-se o desenvolvimento da imprensa homossexual, da pornografia e de uma indústria de aparatos e de acessórios sexuais, que iam desde brinquedo de couro, anéis de sexo e cremes, até os *poppers* (vasodilatadores utilizados como afrodisíacos). Como constata os militantes de primeira hora do *Gay Lib*: "Será que fizemos a revolução para ter o direito de abrir setecentos bares *gay* a mais?"²²

A indústria do turismo logo se apossou também do meio homossexual. A propensão à promiscuidade faz com que o mercado sexual local nas pequenas e médias cidades sempre se esgote rapidamente; desenvolve-se então toda uma lógica de viagens e de fins de semana. A geografia homossexual se ramifica nos grandes centros urbanos. E algumas cidades têm uma reputação bem firmada de serem especialmente *gay*. Na Europa, Amsterdã, Berlim, Paris, Hamburgo e Munique. Nos Estados Unidos, Nova Iorque e São

(21) L. Humphreys, "Exodus and identity: the emerging gay culture", in M. P. Levine, *op. cit.*, p. 141 e ss. Ver igualmente M. Walter, *The Nude Male. A New Perspective*. Hammonds Worth, Penguin Books, 1979, pp. 269-70.

(22) R. von Praunheim, *Armee der Liebenden oder Aufstand der Perwersen*. Munique, Trikont, 1979, p. 27.

Francisco. Para férias, algumas praias são conhecidas por sua frequência especializada: a ilha de Sylt no mar do Norte, Míconos na Grécia, Le Touquet e L'Espiguette na França, Key-West e Cape Cod nos Estados Unidos, etc. A esses objetivos de férias acrescentam-se alguns "acontecimentos únicos", como por exemplo o carnaval do Rio. Essa comercialização, que vai de par com a liberalização, tende a reforçar as divisões sociais que atravessam o ambiente e que — anteriormente — permaneciam relativamente invisíveis devido ao sentimento muito forte de suportar um mesmo destino. Ainda hoje a maioria dos homossexuais vive essa comercialização mais como liberadora, na medida em que ela parece promover uma tolerância maior para com eles.

A emergência de uma imagem viril em meio ao ambiente homossexual, por oposição à imagem efeminada imposta pela visão heterossexual, está na base para a formação de uma comunidade homossexual que reclama direitos e se organiza para obtê-los. Nessa estratégia, o *coming out* do maior número e a proclamação pública da homossexualidade são considerados indispensáveis. O desenvolvimento de locais de encontro, a organização de atividades coletivas e de estruturas de apoio material e psicológico (serviços telefônicos para emergências, estações de rádio e de televisão, serviços médicos para tratamento discreto de doenças venéreas, redes de terapeutas simpaticizantes, serviços jurídicos para defesa em caso de dispensa ou de quebra de contrato de locação, etc.) têm como função primeira apoiar todos os homossexuais em sua vida cotidiana e encorajá-los a dar o passo do *coming out*.

A afirmação pública da identidade homossexual e da existência de uma comunidade homossexual que mal saiu da sombra vai até à organização econômica, política e espacial. Isso levou, nos grandes centros urbanos americanos, à formação de guetos, o que significa, segundo a definição clássica desse termo, bairros urbanos habitados por grupos segregados do restante da sociedade, levando uma vida econômica relativamente autônoma e desenvolvendo uma cultura própria.²³ Esta "guetização" é especialmente marcante no West Village, em Manhattan, no Castro District em São Francisco, no South End em Boston, em redor do Dupont Cercle em Washington, e em certos bairros de Chicago e Los Angeles. Nesses bairros, os homossexuais representam uma maioria da população, controlam

boa parte do comércio, em particular os bares, o mercado imobiliário e uma parte do mercado de trabalho. Além disso, em alguns casos, conseguiram se organizar em uma força eleitoral importante. Essa tendência à "guetização" pode ser observada na Europa, mas de uma forma nitidamente atenuada.

Essa organização do meio homossexual em grupo combativo não deixa de colocar problemas de relacionamento com a sociedade circundante. A constituição mais ou menos oficial de sistemas de ajuda mútua no mercado de trabalho e no mercado imobiliário criará problemas de concorrência, que todo grupo social que se constitui em minoria combativa para sua promoção social deve enfrentar.

Tais problemas já são visíveis no caso dos guetos americanos onde os homossexuais que querem se implantar em bairros específicos freqüentemente entram em conflito com minorias étnicas economicamente mais fracas.²⁴ A ideologia da frente de batalha comum a todos os oprimidos, que tenta demonstrar que a união é do interesse de todos os minoritários numa sociedade, corre o risco de se esfacelar sob o efeito da realidade da concorrência.

A isso se acrescenta o fato de que a solidariedade nascida na clandestinidade será mais difícil de se manter em um grupo social mais aceito. Num primeiro momento, a comercialização em torno da homossexualidade contribuiu para aumentar sua visibilidade social e, indiretamente, a coesão do grupo. Mas, com o passar do tempo, vai contribuir para fazer aparecer as divisões sociais que atravessam o ambiente, por exemplo, diferenciando os circuitos de paquera e de lazer segundo o estatuto social e o nível econômico. O sentimento de um destino comum que reúne os homossexuais para além das barreiras que separam as classes sociais tenderá a desaparecer.

Identidade sexual e classificação social

Um grande número de livros recentes sobre a sexualidade, e sobretudo os de inspiração sociográfica, descrevem o *coming out*, o duplo processo de integração na comunidade homossexual e de afirmação da homossexualidade para o exterior, não somente como

(24) Ver o artigo de M. Singer, "Gay-black ties fray in post-milk era", in *these Times*, 13-19, junho de 1979, p. 7.

(23) M. P. Levine, "Gay ghetto", in M. P. Levine, *op. cit.*, p. 182 e ss.

aprendizado e aceitação da homossexualidade, mas como a busca de um estilo de vida. Apresentando este processo como uma solução para o sofrimento dos homossexuais em um contexto que continua lhes sendo hostil, essa literatura contribui para a realização daquilo que descreve: a constituição de uma comunidade e de uma cultura homossexual que se inscrevem em uma liberalização mais geral dos costumes. O conselho implícito que esta literatura dá, e que não interessa apenas aos homossexuais, é o seguinte: criem espaços e estilos de vida em função de seus desejos sexuais.

A literatura sobre a homossexualidade segue ao mesmo tempo contribui para formular as definições sociais da identidade homossexual. No final do século XIX e no início do século XX, impedia justificar ou combater cientificamente os estigmas destinados ao grupo social designado como "homossexual", elaborando uma geografia social cujos territórios se definiam em função da sua realização com a natureza. Os trabalhos atuais se inscrevem nas tentativas de transformação do estigma em critério de filiação a um grupo social em vias de emancipação. Estimula o *coming out*, concebido como a aceitação individual da identidade homossexual, mas também da participação num movimento social que possibilita a um grande número fazer essa identificação de um modo positivo, contribuindo para fazer intervir o critério de identificação social na opção na definição de todo relacionamento social. É isto que os discursos da ciência sexual não são estranhos aos objetivos fixados pelos discursos militantes, que pretendem a *redite* a toda interpretação da realidade social no critério da identidade sexual, como atesta o descobrimento de uma sensibilidade literária de uma parte, até mesmo de uma história especificamente homossexual. Numa certa medida, o discurso "científico" sobre a homossexualidade permanece subordinado a funções práticas e orientado para a produção de efeitos sociais. Mas não se pode restringir o papel performativo do discurso científico sobre a homossexualidade a de um companheiro de estrada do movimento de emancipação homossexual. Pertencendo ao universo dos discursos legítimos sobre a sexualidade, ele intervém não só na definição social da homossexualidade, mas ainda aumenta a importância do fator "sexualidade" para a classificação multidimensional de toda pessoa.

Nas descrições sócio-sexológicas, o ambiente homossexual parece prefigurar uma vida social na qual a sexualidade é progressivamente autonomizada em relação a todas as pressões tradicionais e inserida no desenho complexo de todas as interações sociais. Segundo essa interpretação, o ambiente homossexual seria um modelo que mostra que se pode ao mesmo tempo seguir desejos sexuais muito diversificados e vencer a solidão; e que se pode satisfazer, separadamente, suas necessidades sexuais e afetivas. O aumento da população adulta que escolhe viver só indica que uma parte importante da população quer experimentar estilos de vida que combinem relações sexuais transitórias e uma vida social e afetiva baseada em uma multidão de relações nem sempre destinadas a durar.

O livro mais recente de Masters e Johnson que compara os comportamentos homossexuais e heterossexuais reforça essa visão.²⁶ Uma grande parte do que dizem se dirige mais aos heterossexuais. Eles os reprovam porque não dedicam tempo suficiente aos jogos preparatórios, desconhecem as fontes de prazer do parceiro, são incapazes de comunicar suas necessidades sexuais específicas. Segundo esse livro, todos esses problemas são menores em uma relação homossexual. A homossexualidade erigida em modelo? Será que os homossexuais logo viverão em uma sociedade que não só os tolera, mas também reconhece neles qualidades dignas de serem imitadas?

Reencontramos os mesmos fenômenos em outros campos onde a imagem da homossexualidade desempenha um papel central num processo de mudança de estilos de vida. O fenômeno "discoteca" simboliza o efeito de moda que o ambiente homossexual exerce atualmente em determinados setores da sociedade. Toda "discoteca" que se preza tenta atrair também uma clientela homossexual e criar um clima ambíguo, no qual todos os gostos se misturam. Uma grande quantidade senão a maioria dos sucessos de "discoteca" que vêm dos Estados Unidos faz alusão à homossexualidade. Um dos grupos de maior sucesso, o Village People, se dirige exclusivamente aos homossexuais em suas músicas: "Macho Man", "In the Navy", "YMCA" são povoados de fantasmas homoeróticos e imagens que descrevem os locais de iniciação à homossexualidade.

Essa aparente promoção da homossexualidade não visa nem exclusiva nem principalmente a melhoria da condição homosse-

(25) P. Bourdieu, "L'identité et la représentation", in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 35, 1980, p. 69.

(26) W. H. Masters e V. E. Johnson, *Homosexuality in Perspective*. Boston, Little, Brown and Co., 1979.

ual. Tratando no mesmo nível todas as manifestações sexuais e só se preocupando com a eficácia propriamente sexual das mesmas, o discurso sexológico do tipo praticado por Masters e Johnson tende a reunificar os territórios de uma geografia sexual que o discurso sobre as perversões tinha separado. Fazendo isso, esse discurso tende a apagar os estigmas que as classificações anteriores impunham a determinadas práticas sociais. Numa primeira etapa, que é a que vivemos atualmente, essa mudança na representação científica da sexualidade, mais do que abolir os limites entre diferentes expressões da sexualidade, favoreceu a diferenciação das representações em termos de identidades sexuais. Essas representações originaram muitos "grupos" e "movimentos" que reivindicam um espaço social que lhes seja próprio e que permita, a preço da segregação, a plena expansão de sua sexualidade. Essa lógica de diferenciação e de segregação tende a enfraquecer a "forte" oposição entre heterossexuais e homossexuais. Ela poderia produzir um jogo de alianças múltiplas e cambiantes na luta que concerne à classificação das práticas sexuais aceitáveis e inaceitáveis.

Anexo estatístico

Estes poucos quadros comparativos extraídos da pesquisa americana de A. P. Bell e M. S. Weinberg (*Homosexualities. A Study of Diversity among Men and Women*. Nova Iorque, Simon and Schuster, 1978, anexo estatístico, pp. 269-475) e da pesquisa alemã de M. Dannecker e R. Reiche (*Der Gewöhnliche Homosexuelle*. Frankfurt, Fischer, 1974) servem mais para ilustrar o texto do que para pôr em evidência as diferenças de vida homossexual nos dois contextos nacionais. Num terreno de pesquisa tão novo, movimento e de difícil acesso, como o da homossexualidade, numerosas são as fontes de erros estatísticos. Ambas as pesquisas utilizavam a técnica da "bola de neve" (*snow ball*): para distribuir os questionários, pede-se a um número restrito de conhecidos homossexuais que os passem a seus amigos, pedindo-lhes que façam o mesmo, e assim por diante. Mas as técnicas de amostragem nas duas pesquisas eram radicalmente diferentes. Nos Estados Unidos, a escolha de uma área geográfica bem precisa, São Francisco e seus subúrbios, foi explicitamente justificada pelo caráter de vanguarda desta cidade quanto à tolerância e à liberalidade para com a homossexualidade: "A permissividade sexual em São Francisco prefigura o que poderia acontecer em seguida no resto do país. Eis uma razão importante da escolha de São Francisco para nossa pesquisa" (p. 28). Para repre-

QUADRO 1
Idade no momento do primeiro ato sexual

	EUA		RFA	
	Branco	Negros		
-19	31%	43%	-20	80%
20-23	33%	40%	21-25	14%
24+	36%	17%	26+	6%
	100%	100%		100%
	N = 574	N = 111		N = 789

QUADRO 2
Número de parceiros sexuais durante os últimos doze meses

	EUA		RFA	
	Branco	Negros		
0	3%	—	0	—
1-2	8%	10%	1	6%
3-5	10%	12%	2-5	19%
6-10	12%	14%	6-10	16%
11-19	12%	5%	11-19	22%
20-50	27%	28%	20-50	20%
51+	28%	32%	51+	17%
	100%	100%		100%

QUADRO 3
Número total de parceiros sexuais

	EUA		RFA
	Branco	Negros	
1-99	25%	41%	56%
100-499	32%	26%	29%
500	43%	33%	15%
	100%	100%	100%

QUADRO 4
 Freqüência da atividade sexual por ano e por pessoas, segundo idade*

Atividade	18-20	21-25	26-30	31-35	36-40	41-50	51 +
heterossexual	6	3	1	3	0	2	3
homossexual	99	104	116	113	108	78	43
masturbação	153	145	144	117	132	108	70
Freqüência sexual total por ano e por pessoa	258 N = 32	252 N = 153	261 N = 250	233 N = 141	240 N = 76	188 N = 59	130 N = 57

(*) Unicamente na RFA.

QUADRO 5
 Duração de uma relação estável no momento da entrevista

	EUA		RFA		
	Branco	Negros			
Sem relação estável	57%	53%		42%	
Com relação estável	43%	47%		58%	
	-3 meses	11%	6%	-6 meses	27%
	-1 ano	18%	45%	-1 ano	8%
	1-3 anos	28%	35%	1-2 anos	16%
	3-5 anos	12%	6%	2-5 anos	26%
	5 anos +	31%	8%	5 anos +	23%
	100%	100%		100%	
	N = 249	N = 49		N = 459	

QUADRO 6
 Desejo de submeter-se a tratamento contra a homossexualidade (caso o tratamento fosse seguro)

	EUA				RFA
	Branco		Negros		
	agora*	ao nascer*	agora*	ao nascer*	
sim talvez**	14%	28%	13%	23%	13%
não	86%	72%	87%	77%	22%
	100%	100%	100%	100%	65%

(*) Questão feita somente nos EUA.

(**) Resposta não prevista nos EUA.

sentarem todos os estilos homossexuais de vida, Bell e Weinberg abordaram homossexuais em todos os locais de encontro, como bares, saunas, restaurantes, cafés, etc. Em contrapartida, Dannecker e Reiche tentaram chegar a uma representatividade de sua amostragem no que se refere ao tamanho das cidades, à origem social e à idade dos pesquisados.

Reflexões sobre a história da homossexualidade¹

Philippe Ariès*

É evidente que, como o mostra aqui mesmo Michael Pollak, o enfraquecimento da proibição da homossexualidade é uma das características evidentes da situação moral atual de nossas sociedades ocidentais. Os homossexuais formam hoje um grupo coerente, por certo ainda marginal, mas que tomou consciência de uma espécie de identidade: ele reivindica direitos contra uma sociedade dominante que ainda não o aceita (e que até mesmo, na França, reage duramente por meio de uma legislação que dobra as penas para delitos sexuais quando são cometidos por indivíduos de mesmo sexo), mas que não está mais segura, e que está até abalada em suas certezas. A porta permanece aberta para tolerâncias, até para complicitades, impensáveis há apenas trinta anos. Recentemente, os jornais atestavam uma celebração paramatrimonial na qual um pastor protestante (repudiado por sua igreja) unia duas lésbicas, não para toda a vida, é claro!, mas para o mais longo tempo possível. O papa teve que intervir para lembrar as condenações paulinianas da homossexualidade, o que não teria sido necessário se tendências mais acomodáticas não se tivessem manifestado no seio da Igreja. É sabido que em São Francisco os *gays* constituem um grupo de pressão que deve ser levado em conta. Em resumo, os homossexuais

(*) Da École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

(1) Estas linhas foram escritas na atmosfera de ordem moral e de obsessão de segurança dos anos 1979 e 1980.

estão se fazendo reconhecer, e não faltam moralistas conservadores para se indignarem com sua audácia e com a falta de energia das resistências. Entretanto, Michael Pollak deixa pairar uma dúvida: essa situação poderia não durar, ou até se inverter, e Gabriel Matzneff concorda com essa opinião em um artigo (*Le Monde*, 5-1-1980) intitulado "O paraíso clandestino" — já Paraíso, mas ainda clandestino. "Vamos assistir à volta da ordem moral e a seu triunfo (Segue, não é para amanhã!). Teremos então, mais do que nunca, necessidade de nos esconder. O futuro pertence à clandestinidade."

Fica a inquietude. É bem verdade que se assiste a uma espécie de puxão de rédeas; aliás, ao menos por ora, visando mais a segurança que a moralidade. Uma primeira etapa? Mas a normalização da sexualidade e da homossexualidade já foi longe demais para ceder à pressão da polícia e da justiça. É preciso admitir que o lugar conseguido — ou conquistado — pela homossexualidade não se deve somente a uma tolerância, a um laxismo. "Tudo é permitido, nada tem importância..." Existe algo de mais profundo, mais sutil e sem dúvida mais estrutural e definitivo, pelo menos a longo prazo: de agora em diante, a sociedade como um todo tende mais ou menos, com resistências, a se adaptar ao modelo da homossexualidade. Essa é uma das teses do seminário de Michael Pollak que mais me impressionou: os modelos da sociedade global se aproximam das representações que os homossexuais fazem de si mesmos, aproximação essa devida a uma deformação das imagens e dos papéis.

Retorno à tese. O modelo dominante do homossexual, a partir do momento em que este começa a tomar consciência de sua especificidade e a reconhecê-la, ainda na maioria das vezes como uma doença ou uma perversão — vale dizer desde o século XVIII e o princípio do século XIX até o princípio do século XX —, é um tipo efeminado: o travesti, de voz muito aguda. Pode-se ver aí uma adaptação do homossexual ao modelo dominante: os homens que ele ama parecem mulheres, e isso, num certo sentido, é tranquilizador para a sociedade. Eles podem também amar crianças, ou meninos muito jovens (a pederastia): uma relação muito antiga, que podemos chamar clássica, pois vem da Antiguidade greco-romana e perdura no mundo muçulmano, apesar do Aiatolá Komeiny e de seu carrasco. Ela corresponde a uma prática tradicional de educação ou de iniciação que pode, aliás, assumir formas degradadas ou furtivas: amizades especiais frisam a homossexualidade sem que esta seja consciente ou reconhecida.

Ora, segundo Michael Pollak, a vulgata homossexual de hoje afasta e rejeita muitas vezes os dois modelos anteriores, o tipo efeminado e o tipo pedófilo, e os substitui por uma imagem machista, esportiva, superviril, embora ela ainda conserve determinados traços da adolescência, como a cintura fina, por oposição ao durão da pintura méxico-americana dos anos 20 até 1930, ou da arte soviética: o tipo físico do motoqueiro apertado em sua roupa de couro, de brinco na orelha, tipo que se tornou comum a toda uma faixa etária — sem distinção, aliás, de sexualidade —, tipo de adolescente do qual a própria mulher tende a se aproximar. É um fato de experiência que nem sempre se saiba com quem está se tratando: com ele ou com ela?

O obscurecimento da diferença aparente entre os sexos, nos adolescentes, não constitui uma das características originais maiores de nossa sociedade, uma *societate unissex*? Os papéis são intercambiáveis, tanto os do pai e da mãe quanto os dos parceiros sexuais. Coisa curiosa, o modelo único é *viril*. A silhueta da mulher jovem aproximou-se da do rapaz. Ela perdeu as formas cheias de que tanto gostavam os artistas, do século XVI ao século XIX, e que ainda são procuradas nas sociedades muçulmanas, talvez por estarem ligadas a uma evocação da maternidade. Hoje em dia ninguém se divertiria em fazer piadas sobre a magreza de uma moça no mesmo tom deste poeta do século passado:

Que importa a magreza, oh minha amada!
Fica-se mais perto do coração quando os seios são chatos.*

Se recuarmos um pouco mais no tempo, talvez encontremos os indícios, apenas passageiros, de uma outra sociedade com fraca tendência unissex, na Itália do Quattrocento, mas então o modelo seria menos viril do que hoje e tenderia para o andrógino.

A adoção por toda a juventude de um modelo físico de origem sem dúvida homossexual talvez explique sua curiosidade muitas vezes simpática para com a homossexualidade, da qual ela toma emprestada algumas características cuja presença ela busca nos locais de reunião, de encontros, de prazer. O "homô" tornou-se uma das personagens da nova comédia.

(*) No original: *Qu'importe la maigreur, O mon objet aimé! On est plus près du coeur quand la poitrine est la plate.* (N. T.)

Se minha análise é exata, a moda unissex seria então um indicador muito seguro de uma mudança geral de sociedade: a tolerância para com a homossexualidade seria proveniente de uma mudança de representação dos sexos, não apenas de suas funções, de seus papéis a nível profissional e familiar, mas de suas imagens simbólicas.

Tentamos discernir o que está ocorrendo diante de nossos olhos: será que podemos ter uma noção das atitudes mais antigas, que não através das proibições literais da Igreja? Aí está um vasto campo inexplorado. Vamos nos ater a algumas impressões que poderiam se transformar em pistas para pesquisas.

Nestes últimos anos têm sido publicados livros que sugerem que a homossexualidade seria uma invenção do século XIX. No debate que se seguiu à sua conferência, Michael Pollak expressou suas reservas. O problema parece todavia interessante. Entendamo-nos: isso não significa que antes não havia homossexuais — hipótese ridícula. Mas conheciam-se apenas comportamentos homossexuais, ligados a determinadas faixas etárias ou a determinadas circunstâncias, que não excluía, nesses mesmos indivíduos, práticas heterossexuais concorrentes. Como ressalta Paul Veyne, sabemos que a Antiguidade clássica não apresenta uma homossexualidade oposta a uma heterossexualidade, mas uma bissexualidade cujas manifestações pareciam comandadas pelo acaso dos encontros e não por determinismos biológicos.

Não há dúvida de que o aparecimento de uma moral sexual rigorosa, apoiada em uma concepção filosófica do mundo como o cristianismo a desenvolveu e vem mantendo até os nossos dias, favoreceu uma definição mais estrita da "sodomia": mas esse termo, ditado pelo comportamento dos homens de Sodoma na Bíblia, designa tanto uma relação contra a natureza (*more canum*) quanto o *masculorum concubitus*, também considerado contra a natureza. A homossexualidade estava então bem separada da heterossexualidade, única prática normal e admitida, mas era ao mesmo tempo rejeitada e afogada no vasto arsenal das perversidades; a ars erotica ocidental é um catálogo de perversidades, todas pecaminosas. Criava-se assim uma categoria de perversos, ou, como se dizia, de *luxuriosos*, da qual a homossexualidade tinha dificuldade em se separar. Por certo a situação é mais sutil do que dá a entender este resumo demasiado brutal. Voltaremos em breve a um exemplo dessa sutileza que se transforma em ambigüidade na obra de Dante. Admi-

tamos que o homossexual medieval e do Antigo Regime era um perverso.

No final do século XVIII, no início do XIX, ele se torna um monstro, um anormal. Evolução que aliás coloca o problema das relações entre o monstro medieval ou renascentista e o anormal biológico da época das Luzes e dos primórdios da ciência moderna (ver J. Ceard). O monstro, o anão, mas também a mulher velha, que se confunde com a feiticeira, são ofensas à criação, culpados de serem criaturas diabólicas.

O homossexual do início do século XIX herdou essa espécie de maldição. Era a um só tempo um anormal e um perverso. A Igreja estava pronta a reconhecer a anomalia física que fazia do homossexual um homem-mulher, um homem anormal, e sempre efeminado — pois não nos esqueçamos de que essa primeira etapa da formação de uma homossexualidade autônoma se dá sob o signo da esteminação. A vítima dessa anomalia sem dúvida não era responsável, mas nem por isso deixava de ser suspeita, exposta ao pecado mais do que os outros pela sua natureza, mais capaz de seduzir o seu próximo e arrastá-lo para o mesmo caminho. Por conseguinte, ela devia ser trancafiada como uma mulher, ou vigiada como uma criança, e exposta à desconfiança da sociedade. Esse anormal era suspeito, justamente por causa de sua anormalidade, de poder se tornar um perverso, um delinqüente.

A medicina, desde o final do século XVIII, tomou emprestada a concepção clerical da homossexualidade. Esta se tornou uma doença, ou melhor, uma enfermidade que um exame clínico podia diagnosticar. Alguns livros recentemente publicados, desde o de J.-P. Aron e Roger Kempf, deram a palavra a esses surpreendentes médicos, garantindo-lhes uma nova popularidade. No interior do velho mundo marginal das prostitutas, das mulheres fáceis, dos debochados, emergia uma *espécie* coerente, homogênea, com suas características físicas originais. Os médicos haviam aprendido a detectar o homossexual, o qual, entretanto, se escondia. O exame do ânus ou do pênis bastava para desmascará-los. Apresentavam deformidades específicas, como os judeus circuncidados. Constituíam uma espécie de etnia, ainda que suas características específicas fossem adquiridas pelo uso, mais do que determinadas pelo nascimento. O diagnóstico médico ficava preso entre duas evidências: uma, física, a dos estigmas do vício, que eram encontrados quase que por toda parte entre os debochados e os alcoólatras; a outra, moral, que impejia ao vício e apresentava o perigo de poder contaminar elementos sadios.

Diante dessa denúncia, que os constituía como uma espécie, os homossexuais defendiam-se, por um lado, se escondendo, por outro, se confessando; confissões patéticas e dignas de pena, ou às vezes cínicas — isso depende de nossa interpretação de hoje —, mas sempre confissões pungentes de uma diferença ao mesmo tempo intransponível e vergonhosa ou provocante. Tais confissões não se destinavam nem à publicação nem à publicidade. Uma delas foi enviada a Zola que, sem saber o que fazer, passou-a a alguém, para livrar-se dela. Tais confissões vergonhosas não predisunham à reivindicação. Quando o homossexual saía da clandestinidade, era para retornar ao mundo marginal da perversão onde havia vegetado, até que a medicina de lá o tirasse, no século XVIII, para seu museu de horrores e de moléstias contagiosas.

A anomalia aqui denunciada era a do sexo, e de sua ambigüidade — homem efeminado, ou a mulher que possui órgãos masculinos, ou o andrógino.

Numa segunda etapa, os homossexuais abandonam a um só tempo a clandestinidade e a perversão para reivindicar seu direito de serem abertamente como são, para afirmarem sua normalidade. Como já vimos, essa evolução foi acompanhada por uma mudança de modelo: o modelo viril substituiu então o tipo efeminado ou pueril.

Não se trata, no caso, de um retorno à bissexualidade antiga, que as práticas das faixas etárias, iniciações, trotes de faculdade haviam mantido viva ainda por muito tempo entre os adolescentes. Esse segundo tipo de homossexualidade, pelo contrário, exclui as relações heterossexuais, quer por impotência, quer por uma preferência deliberada. Doravante não são mais nem médicos nem padres que fazem da homossexualidade uma categoria à parte, uma espécie: são os próprios homossexuais que reivindicam sua diferença, e que assim se opõem ao restante da sociedade, ao mesmo tempo em que exigem seu lugar ao sol.

Bem sei que Freud rejeitou tal pretensão: "A psicanálise se recusa terminantemente a admitir que os homossexuais constituem um grupo portador de características específicas, que poderíamos separar das dos outros indivíduos". Apesar disso, a vulgarização da psicanálise levou, tanto quanto à liberação da homossexualidade, à sua classificação como espécie, na esteira dos médicos do século XIX.

Fui tentado a afirmar que nem a juventude nem a adolescência existiam realmente antes do século XVIII — uma adolescência cuja história teria sido quase a mesma (embora com uma diferença cronológica) que a da homossexualidade: primeiramente Querubim, o efeminado, em seguida, Sigfried, o viril.

Fizeram-me justamente uma objeção (N. Z. Davis) com os casos das faixas etárias das confrarias de jovens,* da "subcultura" dos aprendizes londrinos..., que manifestam uma atividade social própria da juventude, uma solidariedade entre os adolescentes. E isso é muito verdadeiro.

A juventude tinha ao mesmo tempo um estatuto e algumas funções, quer na organização da comunidade e de seus lazeres, quer na vida do trabalho e da oficina, diante dos patrões e patroas. Em outras palavras, havia uma diferença de *status* entre os adolescentes não-casados e os adultos. *Mas, se essa diferença os opunha uns aos outros, não os separava em dois mundos não-comunicantes.* A adolescência não estava constituída como uma categoria particular, embora os adolescentes tivessem funções que lhes eram especificamente reservadas. Por essa razão, não havia protótipo de adolescente. Essa análise geral comporta exceções. Por exemplo, no século XV italiano e na literatura elizabetana, a adolescência era bem solicitada, tendendo para um tipo juvenil elegante e esbelto, que aliás não era desprovido de ambigüidade e que sugere um toque de homossexualidade. A partir do século XVI e no século XVII, ao contrário, dominam a silhueta do adulto viril e forte, e da mulher fecunda. O modelo da época moderna (século XVII) é o *homem jovem* e não o jovem, é o homem jovem que domina com sua mulher no ápice da pirâmide das idades. A efeminação, a puerilidade ou mesmo a "juvenilidade" grácil do Quattrocento são estranhas ao imaginário dessa época.

Contrariamente, no final do século XVIII e sobretudo no século XIX, a adolescência vai tomar maior consistência, ao passo que perderá pouco a pouco seu estatuto na sociedade como um todo, deixará de ser um dos elementos orgânicos para se tornar apenas a antecâmara deles. Esse fenômeno de compartimentação se limitou no princípio do século XIX (a época romântica) à juventude bur-

(*) "Abbayes de jeunesse" — abadias não-clericais, de jovens, típicas da Idade Média. Ver o artigo de J. Roussiaud, neste mesmo volume, sobretudo à p. 122, item 2. (N. T.)

guesa das escolas (os escolares). Por toda sorte de razões, estendeu-se e generalizou-se após a Segunda Guerra Mundial, e a adolescência nos aparece doravante como uma faixa etária enorme e maciça, pouco estruturada, na qual se entra muito cedo e da qual se sai tarde e com dificuldade, bem depois do casamento. Tornou-se uma espécie de mito.

Essa adolescência primeiramente foi viril, as meninas continuando a compartilhar a vida das mulheres adultas e a participar de sua atividade. Em seguida, como é o caso hoje, quando ela se tornou mista, e ao mesmo tempo unissex, rapazes e moças adotaram um modelo comum, mais para o viril.

É interessante comparar a história dos dois mitos, o da juventude, ou da adolescência, e o da homossexualidade. O paralelismo é sugestivo.

A história da homossexualidade coloca uma outra questão, que faz dela um caso da história da sexualidade em geral.

Até o século XVIII, e ainda muito tempo depois, em vastas camadas populares da sociedade urbana ou rural, a sexualidade parecia localizada e concentrada no campo da procriação, nas atividades dos órgãos genitais. A poesia, a grande arte, como que faziam pontes em direção ao amor, ao desejo; o genésico e o sentimental mal mesclavam aí suas correntes, que de outra forma estariam separadas. A canção, a gravura, a literatura picante, pelo contrário, iam um pouco além do núcleo genital.

Havia então de um lado o sexual sem mescla, e, do outro, o não-sexual, mais puro de toda espécie de contaminação. Atualmente, esclarecidos tanto por Dostoiévski quanto por Freud, e mais ainda pela abertura da nossa própria sensibilidade, sabemos que isso não é verdade, que as pessoas do Antigo Regime e da Idade Média estavam enganadas. Sabemos que o não-sexual está mesclado de sexual, mas de um sexual difuso e principalmente não-consciente: por exemplo, o dos místicos, o do barroco, o do Bernini. Apesar disso, os contemporâneos não se apercebiam, e sua ignorância comandava seu comportamento permitindo-lhes caminhar à beira de abismos sem vertigem.

A partir do século XVIII, a barreira entre os dois mundos se tornou porosa: o sexual se infiltrou no não-sexual. A vulgarização recente da psicanálise (mais efeito do que causa) carregou consigo as últimas fronteiras. Temos a pretensão de dar doravante nomes aos

desejos, às pulsões subterrâneas de outrora, que em sua época pareciam transparentes, anônimas. Mais que isso, forçamos a mão, e temerários prospectores, descobrimos o sexual em toda parte, e aos nossos olhos, a menor forma cilíndrica parece fálica. A sexualidade não tem mais um campo próprio, para além do genital, ela invadiu o corpo do homem (da criança) ao mesmo tempo que o espaço social. Temos o hábito de explicar a pan-sexualidade de nossa época pelo abandono das morais religiosas, pela busca de uma felicidade conseguida às custas das proibições. É também um fenômeno de consciência, uma das características mais fortes da modernidade. Podemos descobrir *simul et semel* a beleza de uma igreja gótica, de um palácio barroco, de uma máscara negra, enquanto que, antigamente, a beleza reconhecida a um teria excluído os outros. Da mesma forma que a beleza banha artes contraditórias, a sexualidade — na qual aliás algumas pessoas vêm uma forma de beleza — penetra todos os setores da vida tanto dos indivíduos quanto das sociedades, onde antes passava despercebida. Sua imagem antes obscura ou virtual, emerge agora da não-consciência como de uma placa fotográfica no banho de revelador.

Essa tendência é antiga, e remonta pelo menos ao século XVIII do marquês de Sade. Mas nós a vimos se apressar nas duas últimas décadas, como se corresse para algum paroxismo.

O conhecimento e o reconhecimento da homossexualidade foram um dos aspectos mais atraentes dessa pan-sexualidade. Pergunto-me se não existe uma relação entre a extensão do campo de uma homossexualidade que tem normas específicas e o enfraquecimento do papel da amizade em nossa sociedade contemporânea. Esse papel era muito grande antigamente, como o demonstra a leitura dos testamentos. É curioso, mas a palavra amizade tinha um sentido menos restrito que hoje, e servia também para designar o amor; pelo menos o amor entre noivos e esposas. Parece-me que uma história da amizade mostraria seu declínio entre os adultos nos séculos XIX e XX — em proveito dos membros mais próximos da família — e seu fechamento, entre os adolescentes. Ela se torna uma característica da adolescência, que se apaga em seguida.

Nas últimas décadas, ela foi até mesmo investida de uma sexualidade consciente, que a torna ingenuamente ambígua ou vergonhosa. A sociedade a reprova entre homens de idades muito diferentes: hoje o velho e o menino de Hemingway, ao retornarem de seu passeio no mar, despertariam as suspeitas da polícia de costumes e das mães de família.

Progresso da homossexualidade e de seus mitos, recuo da amizade, extensão da adolescência, que se instala maciçamente no centro da sociedade como um todo: são características essenciais do nosso tempo, ligadas por uma — não sei dizer qual — correlação.

Há uns trinta anos (digamos há uma geração), uma reflexão sobre a homossexualidade teria dado um grande espaço para a amizade ambígua, para o amor que atraía irresistivelmente um homem na direção de outro homem, uma mulher para outra mulher, paixões trágicas que algumas vezes terminavam em morte ou suicídio. Os exemplos apresentados teriam sido Aquiles e Pátroclo (dois companheiros), Harmódio e Aristógito (o adulto e o efebo), os amantes ambíguos e misteriosos de Miquelângelo, de Shakespeare, de Marlow, e, mais próximo de nós, o oficial da peça *Sud*, de Julien Green. Nada disso consta da análise de Michael Pollak, nem em seu quadro sobre a homossexualidade. Esta recusa a ilusória paixão do coração, a ilusão do amor romântico. Apresenta-se como produto de um mercado estritamente sexual, o mercado do orgasmo.

Para dizer a verdade, o sentimento não está ausente dessa sociedade homossexual, mas ele fica reportado para *após* o período de atividade sexual, sempre breve: a homossexualidade rejeita os longos compromissos e nisso não difere da heterossexualidade dos dias de hoje. As pessoas não se amam mais por toda vida, mas na intensidade do instante não-renovável, uma intensidade pouco compatível, parece, com a ternura, com o sentimento. Este fica reservado aos ex-combatentes.

Os antigos amantes, diz-nos Michael Pollak, se reencontram como irmãos, numa inocência de onde o desejo foi daí por diante banido como se fosse incestuoso. Depois, mas não durante.

Falávamos um pouco acima da pan-sexualidade de hoje em dia, uma sexualidade difundida por toda parte. É um dos aspectos da sexualidade contemporânea. Um aspecto que surge, à primeira vista, como oposto, é a concentração da sexualidade, ou melhor, sua decantação. Ela está ao mesmo tempo separada da procriação e do amor no sentido antigo, e desembaraçada das contaminações sentimentais que antigamente os aproximavam da amizade. É a realização das pulsões profundas que permitem ao homem ou à mulher se expandir no instante vivido como uma eternidade no orgasmo. Não se poderia dizer que o orgasmo está sacralizado? É por essa razão que a homossexualidade, porque ela é estranha pela própria natu-

reza à procriação e porque ela é absolutamente nova e independente, à margem das tradições, das instituições, dos vínculos sociais, pode ir até o fim da dicotomia sexual que privilegia o orgasmo. Torna-se uma sexualidade em estado puro e, conseqüentemente, uma sexualidade-piloto.

Em nossas antigas sociedades, a sexualidade estava contida no interior quer da procriação, e então era legítima, quer da perversidade, e então era condenada. Fora desses limites, o espaço estava livre para o sentimento.

Hoje o sentimento é captado pela família, que antigamente não detinha esse monopólio. E por isso que a amizade desempenhava o importante papel de que falamos. Mas o sentimento que ligava os homens ultrapassava a amizade, mesmo no seu sentido mais amplo. Irrigava inúmeras relações de serviço que hoje foram substituídas pelo contrato. A vida social era organizada a partir de vínculos pessoais, de dependência e de patronagem, e também de ajuda mútua. As relações de serviço, as relações de trabalho eram relações de homem para homem, que evoluíam da amizade ou da confiança para a exploração ou o ódio — esse ódio que se parece com o amor. Jamais se instalavam na indiferença ou no anonimato. Passava-se das relações de dependência às de clientela, de comunidade, de linhagem e às escolhas mais pessoais. Viviam-se portanto em uma rede de sentimentalidade ao mesmo tempo difusa e também aleatória, determinada apenas de modo parcial pelo nascimento e pela vizinhança e como que catalisada pelos encontros casuais, pelas paixões à primeira vista.

Mais uma vez, uma tal sentimentalidade permanecia totalmente alheia à sexualidade que só mais tarde a invadiu. Entretanto, adivinhamos hoje que ela não devia estar totalmente ausente dos bandos de jovens rapazes da Idade Média, descritos por Georges Duby, nem das grandes amizades das canções de gesta ou do romance, que envolviam gente muito jovem. Amizades particulares? Aliás, é esse o título de um romance de Roger Peyrefitte — uma obra-prima —, no qual as relações alimentam uma ambigüidade, e uma indecisão que irão se apagar nas obras posteriores do mesmo autor, em que a homossexualidade se mostra, pelo contrário, como uma espécie com características bem nítidas. Penso que é a partir de uma sexualidade aparentemente assexuada, que se enraíza, em determinadas culturas (Quattrocento italiano, Inglaterra elizabetana), uma forma de amor viril nos limites da homossexualidade, mas de uma homossexualidade que não se confessa nem se reconhece, que

deixa subsistir o equívoco, menos por receio das proibições que por repugnância em se classificar num dos dois compartimentos da sociedade da época: o não-sexual ou o sexual. Ficava-se em uma zona mista, que não pertencia inteiramente nem a um nem a outro.

Nem sempre é fácil diagnosticar a homossexualidade. Não se sabe exatamente quem era homossexual ou quem não era, de tão anacrônicos (os de nossa época) ou tão polêmicos (as acusações de Agripa d'Aubigné contra Henrique III e seus amantes) ou simplesmente tão indecisos que são os critérios. À atitude de nossas antigas sociedades para com a homossexualidade — que conhecemos mal e que seria necessário estudar com um enfoque ao mesmo tempo novo e sem anacronismo psicanalítico — parece mais complexa do que nos levariam a crer os códigos muito rígidos e muito preciosos da moral religiosa da época.

Existem, por certo, vários indícios no sentido de uma repressão intransigente. Como, por exemplo, esse trecho do Diário de Barbier, datado de 6 de julho de 1750: "Hoje, segunda-feira, 6 de julho, foram queimados na praça de Greve, publicamente, às cinco horas da tarde, dois trabalhadores, um marceneiro e um fabricante de frios, com dezoito e vinte e cinco anos de idade, descobertos pelo vigia em flagrante delito de sodomia. As pessoas acharam que os juízes tinham exagerado um pouco. Parece que houve no caso um pouco de vinho a mais para levarem o descaramento a tal ponto" (a tal ponto de publicidade). Se tivessem tomado algumas precauções! Aliás, entramos em uma era de artimanha policial que permite surpreender a fim de punir melhor: "Fiquei então sabendo que, à frente dos destacamentos a pé, caminha um homem vestido de cinza, que observa o que se passa nas ruas sem ser notado, e que em seguida manda o destacamento se aproximar.² A execução foi feita para servir de exemplo, tanto mais que diz que esse crime vai se tornando bastante comum e que há muita gente em Bicêtre por esse mesmo motivo". Os "pecadores públicos" eram encerrados, de preferência, no Hospital Geral.

A condenação da homossexualidade parece inapelável. Mas, nesse caso, onde começar? Não era tão simples. Talvez a repressão moral, na época de Barbier, tendesse a se crispar e a fixar a catego-

(2) Os prontuários policiais foram muito bem estudados por Philippe Rey numa tese de mestrado (sob a orientação de Jean-Louis Flandrin) sobre a homossexualidade no século XIII. É então que se passa de atos homossexuais a uma "espécie" de homossexuais.

ria delituosa que queria apreender. Possuímos uma opinião mais antiga, de uma época que poderíamos crer que fosse mais rigorosa (final do século XIII): a de Dante. Sua hierarquia dos condenados,* como a hierarquia dos pecados de São Paulo, ou aquela, mais minuciosa, dos Penitentes, dá uma ideia da gravidade relativa das faltas e da sua avaliação.

Para São Paulo, os lascivos vêm após os homicidas. Dante os situa logo à entrada do Inferno, imediatamente após o Limbo, "nobre castelo" no qual, sobre a verde relva, subsistem numa vida atenuada e sem outro sofrimento, além da privação de Deus, as "pegoas ilustres", Homero e Horácio, Aristoteles e Platão, que viveram antes do Cristo. Os patriarcas do Antigo Testamento por lá transitaram até que o Cristo ressuscitado de lá os fizesse sair. Os outros, e os pagãos como Virgílio, lá permaneceram, ocupando assim o primeiro círculo do Inferno. O segundo círculo é mais sinistro. Minos preside ali seu tribunal, mas suas penalidades ainda são brandas, comparadas às dos outros sete círculos: é a tempestade, a impetuosidade dos desejos, que continua a dominar no além as almas que a eles cederam aqui na terra. Um lugar privado de qualquer luz que ruga como o mar, na tempestade, quando ventos contrários o castigam. "Compreendi que a esse gênero de suplicio estavam condenados os pecadores carniais que abandonam a razão ao desejo." Alargos são verdadeiros pervertidos, como a rainha Semiramis: "o vício da luxúria estava ela tão afeita que por sua lei tornou licita a licenciosidade para suprimir a reprovação que merecia": tudo era permitido. Mas esses autênticos luxuriosos, autênticos segundo as nossas normas, estão recrutados na Antiguidade longínqua de Semiramis e de Cleopatra. Totalmente diversa é a confissão de uma contemporânea de Dante, a bela Francesca da Rimini. Hoje não mais ousaríamos, depois de A. de Musset e Tolstói, excluí-la para sempre da Felicidade de Deus, tão leve nos parece sua falta, tão patético seu sofrimento, tão profundo seu amor. Amor, que inflama tão depressa um nobre coração, apossou-se deste (seu amante, que a acompanha ao Inferno), pelo belo corpo que me foi tirado (...). Amor que a amar obriga quem é amado, me fez ter nele um prazer tão forte que, como tu vês, não me abandonou ainda. Não nos enganemos, Dante teve que colocar o casal entre os condenados, mas pensa como nós hoje, e algo nele se revolta; reconheço aí a

(*) Dos "danados", isto é, dos habitantes do Inferno. (N. T.)

2011.00001912

tensão entre a lei ditada pelos clérigos e a resistência instintiva do povo que todavia permanece fiel. Ao ouvir chorar os dois amantes perdidos, "de piedade desfaleci como se fosse morrer e caí como um cadáver". Não há nada de repulsivo nesses condenados e eles se situam na fronteira do reino dos suplícios, onde estes são mais leves. Entretanto esses amantes dignos de pena, que têm toda a indulgência de Dante, estão classificados nas mesmas categorias das autênticas pervertidas, como Semíramis e Cleópatra.

O círculo dos lascivos não inclui os "sodomitas", que São Paulo associava aos *adulteri*, aos *molles*, aos *fornicarii*. Dante os deslocou para situá-los, não mais entre os pecadores "da incontidência",³ mas muito distante, entre os violentos, os pecadores por "malizia", no sétimo círculo. Já é bastante baixo, ainda que não seja o círculo inferior, o nono, o de Caim e de Judas, o dos traidores e assassinos — o fundo do Inferno onde Satanás está escondido.

Deixemos o próprio Dante explicar (XI, 28): "O círculo está repleto de violentos, mas, como a força se exerce contra três pessoas, está dividido e construído em três divisões circundantes. Pode-se fazer violência a Deus, a si mesmo e ao próximo".

1. Violência contra o próximo: os homicidas, ladrões e salteadores.

2. Violência contra si próprio e contra seus bens (note-se a associação entre o ser e o ter que parece uma característica essencial do homem da segunda Idade Média): os suicidas e os dissipadores.

3. A violência contra Deus, a mais grave.

Pode-se cometer violência contra a Divindade ao negá-la em seu coração e blasfemando contra ela. É o primeiro caso, não o dos incrédulos, nem dos idólatras, e sim dos blasfemadores. O segundo caso é o de "Sodoma e Cahors", isto é, dos sodomitas e dos usurários (os habitantes de Cahors). Uns e outros estão colocados quase no mesmo plano: cada qual, a seu modo, desprezou a bondade de Deus e a natureza. Esse é seu crime; entretanto, o dos sodomitas é considerado menos grave que o dos usurários.

Dante não sente, aliás, nenhuma repugnância em travar relações com o grupo dos sodomitas. Mais que isso, reconhece entre eles seu velho mestre sempre querido Brunetto Latini. Fala-lhe com um respeito, um reconhecimento, uma afeição que parecem, a um ho-

(3) A incontidência ofende menos a Deus e incorre em reprovação menor.

mem do século XX, incompatíveis com uma conduta culposa, à qual ele não faz aliás nenhuma alusão no breve diálogo que tem com ele: "Ela continua gravada na minha alma e agora me entristece (piedade por seu estado de danado), vossa querida e bondosa imagem paterna, do tempo em que na terra, vós me ensináveis como o homem se torna imortal e o quanto vos sou grato, convém enquanto vivo que as pessoas o saibam pelas minhas palavras". Eis como um homem de 1300 falava a um sodomita declarado. Um sodomita como muitos outros, pois a prática parecia difundida: "faltaria tempo" se fosse necessário enumerá-los todos. Pecados de intelectual e de clérigo, segundo Sire Brunetto: "Todos foram clérigos e grandes letrados, e de grande reputação e (todavia) maculados com a terra do mesmo pecado". Mas também, entre eles, maridos desgostosos com as esposas: "Minha mulher rabugenta com certeza me causou mais mal que todo o resto". Não é uma circunstância atenuante?

Dante não sente contra os sodomitas nem a indignação nem o desprezo que manifesta contra os outros "fraudadores". Nada que lembre nem de longe nele a explosão do Dr. Ambroise Tardieu nos anos 1870. E, todavia, ele não se ilude quanto à gravidade desse pecado. Essa gravidade, entretanto, não é devida à incontidência, ao ato do *concupitus*, mas à *malizia*, isto é, à violência cometida contra Deus através de sua criação, a natureza. Por essa razão, o caso é mais grave, mais metafísico.

O interesse do testemunho de Dante reside em que se trata ao mesmo tempo do testemunho de um escolástico, um escritor latino que assimilou dos filósofos dos séculos XII e XIII a concepção do mundo, de Deus, da natureza, e o de um homem qualquer que compartilha da sensibilidade comum de sua época. O teólogo condena, o homem confessa sua indulgência. Pecado de clérigos, pecado de educadores, talvez pecado de moços. Dante nada diz de preciso, mas faz constatar por meio de Sire Brunetto a frequência de práticas que verdadeiramente não têm nome. As prostitutas do Quartier Latin, como sabemos por outro lado, aliciavam os escolares na rua, e injuriavam tratando de sodomitas aqueles que não cediam a seus convites.

As autoridades eclesiásticas dos séculos XV a XVII foram muito severas com relação aos banquetes de colégios que eram certi-

(4) A tal ponto que por várias vezes se sustentou que havia ocorrido erro de interpretação e que Brunetto Latini não se encontrava no inferno enquanto sodomita.

mônias de iniciação, rituais de passagem onde se bebia muito e onde aconteciam coisas do arco-da-velha. Sem dúvida, as putas deles participavam. Mas as reprovações dos censores, por sua generalidade, dão a entender uma perversidade menos definida do que o uso das prostitutas, talvez uma bissexualidade mais ou menos tradicional, que persistiu muito tempo entre os adolescentes.

Essa sexualidade indefinida podia ter seu espaço nas grandes folias* de fim de ano, entre o Natal e a Epifania, no tempo do mundo às avessas, dos disfarces, dos jogos de espelho, do Lord of Misrule,** do qual emerge o equívoco da bissexualidade, como nota François Laroque: "Nessa zona indecisa em que se traça a divisão entre o ano novo e o velho... delineia-se a questão da diferença sexual. Mas, graças à magia carnavalesca do fantasiar-se, Violo-Cesário pode atravessar à vontade a fronteira que separa os sexos, mais *bissexus* do que *bifrons*".***

Não se trata verdadeiramente de homossexualidade, somente de uma inversão ritual e perturbadora, na época das grandes folias, em que as proibições são anuladas, mas por pouco tempo e sem conseqüências. E encontramos aqui uma ambigüidade que ainda não está totalmente dissipada em nossos dias, apesar do endurecimento dos homossexuais em seu desejo de identidade. Pelo menos, é o que sugere uma observação de Laurent Dispot (*Le Matin*, 6 de novembro de 1979): "Existem então homens que não gostam uns dos outros? Que dizer das demonstrações que fazem os jogadores de futebol depois de marcar um gol? Não são 'homossexuais', não. E, entretanto, o que fazem nessas ocasiões chocaria os transeuntes, caso se tratasse de homossexuais no meio da rua, na vida cotidiana, afirmando-se como tais. Deve-se concluir daí que os estádios de esporte são uma válvula de escape de segurança para a homossexualidade masculina normal?"

(*) Friarias, confrarias, festins. (N. T.)

(**) Ao pé da letra, "Senhor do Desregramento". (N. T.)

(***) "Dois sexos" mais do que "duas caras". (N. T.)

A Prostituição, sexualidade e sociedade nas cidades francesas do século XV

Jacques Rossiaud*

Sabemos hoje que, nas boas comunidades do século XV, a prostituição não era apenas tolerada ou secreta; na verdade existiam, em aglomerações até bastante medíocres, *prostibula publica* pertencentes à comunidade, ou então dependentes da autoridade senhorial quando a cidade não tinha nem corpo nem conselho. Às vezes (em Avignon ou Paris, por exemplo) o "casarão" era substituído por um ou vários espaços oficialmente reservados para a prostituição pública. Grande construção, pátio rodeado de quartos, um "encarreado"*** ou conjunto de ruas onde se alinham lojas e tavernas, a diversidade do aspecto dos locais não muda em nada o essencial: são todos espaços protegidos onde oficialmente se exerce a fornicação. Em compensação, não é inútil observar que algumas cidades mandaram construir ou mantêm um *prostibulum* que se apresenta como uma vasta residência, embora a propriedade pública seja quase inexistente, e os conselheiros municipais quase não se preocupem com o local da escola. Normalmente, o bordel é arrendado à mulher que dirige o estabelecimento (a abadessa), que teoricamente detém o monopólio da prostituição, deve recrutar e vigiar as moças, fazer respeitar certas regras e relatar às autoridades as conversas dos clientes desconhecidos. A abadessa, arrendatária dos lucros municipais, é igualmente uma agente bastante preciosa de informações.

(*) Da Universidade de Clermont Ferrant.

(**) *Bonne Carrière*, rua de meretrício, zona. (N. T.)

Existe, em cada aglomeração de alguma importância, além do bordel público, um certo número de termas ou estabelecimentos de banhos que, salvo exceção, comportam mais quartos do que banheiras. Cada bairro tem seus banhos, modestos ou confortáveis. Suas salas comuns permitem reuniões alegres, suas cozinhas são bem providas de patês e vinhos, e seus quartos abundantemente guarnecidos de jovens criadas. Apesar de todos os regulamentos, as termas servem como casas de encontro e são os centros de uma prostituição notória e permanente: as verdadeiras casas de tolerância da época.

Mas vemos surgir ainda, fora desses mesmos lugares e na verdade desigualmente distribuídos pela cidade, o que os contemporâneos chamam de "bordéis particulares" mantidos por alcoviteiras, estalajadeiras e proxenetas que têm à sua disposição — quer mantidas sob seu teto, quer disponíveis a qualquer momento — uma, duas ou três moças. Havia em Dijon, em 1485, dezoito desses centros, tolerados pela vizinhança e sob nenhum aspecto à margem da sociedade, pois treze deles eram "dirigidos" por viúvas e esposas de artesãos que exerciam normalmente seus ofícios (eram lavradores, padeiros, carpinteiros, vinhateiros e toneleiros) e não se situavam nos últimos degraus da hierarquia social.

Essas mulheres utilizavam para seu comércio "moças levianas" que trabalhavam também por conta própria, indo de pensão em pensão, convidando quem estivesse nas tavernas, nos mercados e nas ruas, quando não se ofereciam no local de trabalho. É essa trópa mutável de prostitutas secretas ou esporádicas que periodicamente aumentava com recém-chegadas ou itinerantes atraídas pelos grandes trabalhos agrícolas, pelas feiras, ocasiões suntuosas ou festas.

O surpreendente não é a onipresença da prostituta, figura de há muito familiar na rua medieval, mas antes a coexistência desses círculos concêntricos, de uma prostituição ocasional, tolerada, depois notória e enfim pública, o "casarão" se erguendo num dos cruzamentos cardeais do espaço político urbano.

As autoridades quiseram moralizar a vida urbana fechando as moças em um gueto municipal e são incapazes de fazer respeitar sua lei? Os conselhos cuidam para que sejam observadas certas regras sanitárias: em épocas de peste os *prostibulum* e as termas são fechados, da mesma maneira que são proibidas as grandes reuniões comerciais ou os bailes públicos. Quanto às antigas proibições com respeito à época do ano, quase desapareceram. É significativo que alguns contratos de arrendamento de *prostibula* sejam entregues no início da Quaresma. Isso mostra que muito antigamente a proibição

da Quaresma era respeitada. Quando a antiga arrendatária partia, a nova tinha tempo de se instalar e de recrutar moças para reabrir a casa após as festas pascais. Isso já não mais acontece: em Arles ou Dijon os únicos períodos nos quais as moças fazem retiro e durante os quais o "proprietário" é indenizado por deixar de ganhar são as festas da Natividade e da Semana Santa. No resto do tempo, a casa está aberta, inclusive no domingo, e a arrendatária deve cuidar para que ninguém se entregue aos prazeres amorosos enquanto estiver sendo celebrado o ofício solene. Em Dijon, pelo menos, não parece que o comparecimento ao *prostibulum* no domingo de Pentecostes tenha sido considerado escandaloso.

A observação das sanções sociais que pesavam sobre as prostitutas parece igualmente muito parcial e freqüentemente esquecida. As marcas de infâmia que faziam da prostituta uma "intocável" que devia ser imediatamente reconhecida para que as pessoas dela se afastassem quase não estão mais em uso. Certamente, lembramos que pelos estatutos de Avignon de 1441 as *meretrices* devem comprar obrigatoriamente os alimentos que tocaram com as próprias mãos no mercado, mas tais estatutos retomam em grande parte os do século XIII, e podemos ter dúvidas quanto à sua aplicação quando sabemos que, nas cidades do Languedoc, muito próximas (especialmente em Nîmes), na Caridade-mor (dia da Ascensão) as prostitutas faziam bolos que os cônsules recebiam publicamente para dá-los aos pobres.

Da mesma maneira, querem obrigar as prostitutas a usar um "sinal" (um broche), a sair "de cabeça descoberta", a renunciar às peles raras e cintos preciosos, mas essas prescrições vestimentárias se enquadram nos decretos de redução de despesas, cuja destinação ampla reduz-lhe significativamente o alcance e cuja freqüente renovação atesta suficientemente sua ineficácia.

Quanto aos limites espaciais, parecem bem amplos: *prostibula* ou zonas não são locais fechados. As prostitutas públicas "ganham sua aventura" nas ruas, nas tavernas, na praça ou às portas das igrejas. As autoridades, manifestamente, não procuram encerrá-las e dão prova de um laxismo idêntico em relação à prostituição tolerada (e isso em Saint-Flour, como em Dijon, Lyon ou Avignon). A tal ponto que às vezes são as moças do casarão que, preocupadas com a concorrência desleal, vão ao procurador ou ao conselho pedir que mandem interditar um bordel particular...

Claro, de tempos em tempos, após uma grande mortandade, uma colheita ruim ou a chegada de um grande pregador as pessoas

dão provas de veleidades purificadoras: ordenam às concubinas e às prostitutas secretas que saiam da cidade e fingem descobrir os crimes das cafetinas, ou as torpezas das moças das termas. Mas, entre 1440 e 1480-1490, esses surtos moralizadores são raros, e, quando acontecem, a denúncia da luxúria não é mais que um preâmbulo, entre outros, para a reforma dos costumes. É um ano de calamidade? Expulsam-se, sem fazer distinção, os pobres, os vagabundos, os devassos e as raparigas. Houve uma pregação apocalíptica? As pessoas querem ao mesmo tempo reprimir a fornicação, proibir o jogo, as blasfêmias, os maus juramentos, expulsar os mercadores dos cemitérios, abolir as feiras nos dias de festas, levar os clérigos a uma conduta irrepreensível e os cidadãos a uma vida devota. A influência dessas grandes pregações se dá na razão inversa de suas ambições. Logo que o santo homem se vai, a vida retoma seu curso, sem alteração.

Existe por certo uma repressão periódica da prostituição secreta ou mesmo tolerada; às vezes os habitantes de uma rua "honesta" denunciam os escândalos e o mau exemplo; o conselho então intervém, frouxamente. Mas quando são iniciados os processos, o proxenetismo já tem vários anos de existência e isso não o faz parar. Quando as autoridades da rua, do bairro ou da cidade atacam uma dona de bordel ou uma alcoviteira que há muito tempo exerce notoriamente sua atividade e por terem contra elas acusações mais graves que a simples prostituição: rixas sangrentas ou ameaças proferidas contra vizinhos ou gente importante...

Finalmente, o fato de se frequentar as termas ou o *prostitutum* não traz desonra alguma: ninguém vai a esses lugares as escondidas. Nesses locais, encontram-se homens de todas as condições, mais prósperos nas termas que no bordel — que certamente não é o refúgio dos pobres e vagabundos, pois aí se paga tanto a moça quanto o vinho. Mas três quartos dos homens moram na própria cidade. Sem dúvida as autoridades vigiam os desconhecidos que lá se instalam, inquietam-se quando um estrangeiro ou um filho de maíado jovem frequente o lugar por muito tempo. Quanto aos outros, jovens de família, membros de uma corporação ou criados, costumam lá se divertir como todo tipo de pessoas reconhecem as autoridades, que preferem vê-los lá que em uma casa de jogo clandestina. A despesa é menor e o perigo também. Além do mais, as raparigas são conhecidas e não constituem motivo de preocupação. O mundo das prostitutas não é, com efeito, o das estrangeiras, nem das itinerantes. Dois terços das prostitutas de Dijon eram nas-

cidas na cidade ou vindas dos campos da Borgonha, não longe de lá. Tinham as mesmas origens dos outros habitantes e apenas 15% delas estavam só de passagem ou seguindo companheiros de aventura. Quatro quintos eram filhas ou viúvas de artesãos ou de trabalhadores manuais. A miséria, a fragilidade familiar logo as tornara vulneráveis; para quase todas a "profissão" começara mais ou menos aos dezessete anos e quase metade delas tinha sido forçada pela violação; começaram por uma prostituição ocasional, aliando o trabalho por dia e a própria entrega a um ou a vários operários dos quais eram concubinas efêmeras ou criadas forçadas. Compradas ou recrutadas pelas cafetinas, tornavam-se em seguida camareiras dos banhos públicos; depois, mais cedo ou mais tarde, acabavam no casarão, seja porque as responsáveis pelas termas não as queriam mais, seja porque eram levadas ao casarão por seus rufiões, pelas autoridades municipais ou pelas próprias prostitutas.

Pois, se não faltam proxenetas (o exemplo vem do alto e os oficiais municipais ou funcionários do príncipe encarregados de fazer respeitar os regulamentos freqüentemente são notórios protetores), a alcoviteira é um negócio feminino. As acusações, os autos dos processos, a própria linguagem comprovam o fato. Na verdade, os malandros, os operários itinerantes e mendigos são ocasionalmente protetores de mundanas que vivem "do homem", tanto quanto de seus corpos. Às vezes também pequenos grupos de criados protegem ou exploram as prostitutas dos arrabaldes, mas não fazem parte do mundo da delinqüência ou da marginalidade. A maioria das prostitutas secretas ou públicas tem um "amigo" ou um "noivo" que podem recolher uma parte de seus ganhos, mas não são ociosos, não estão organizados em bandos nem vivem apenas do proxenetismo. Parece-me bastante revelador que a linguagem dos peregrinos não comportasse nenhum termo referente à prostituição ou ao proxenetismo, atividades de tal maneira públicas que não tinham necessidade da tela protetora das linguagens secretas ou das sociedades paralelas. Como observou M.-Th. Lorcin, o vocabulário das fábulas versificadas, embora bastante cru, é, sob esse aspecto, de uma grande imprecisão (a palavra "rufião" designa o libertino, e o malandro tanto quanto o agitador são antes de mais nada mendigos), e o único cafetão instalado nessas funções, filho de uma alcoviteira e sem grande personalidade, só intervém na ação para ser enganado pela mãe... Mas retenhamos estas palavras, notadas com justeza por J. Favier; elas esclarecem muito claramente as condições da prostituição pública em Paris nos últimos anos do século XIV.

Prostitutas podiam reprovar num dentre elas a atitude que consideravam escandalosa: ela “sustentava” um homem. E a instariam então a esposá-lo em matrimônio legal... Assim, era a mulher e não o homem que “sustentava” e o normal, nesse meio de raparigas parisienses (reunindo, é preciso que lembremos, mulheres que, em Dijon ou Lyon, estariam ligadas ao mesmo tempo à prostituição pública e à prostituição tolerada), era o estado conjugal cuja “legalidade” não pode ser posta em dúvida, pois nesses estratos sociais, como em numerosos arrabaldes ou bairros populares, era a vizinhança que reconhecia — voltaremos ao assunto — a conjugalidade.

Havia cafetões, é claro, mas se eles parecem ter desempenhado apenas um papel secundário, talvez seja porque as moças que haviam atravessado a barreira da prostituição pública tinham um “estatuto” e eram protegidas pela comunidade e porque, pelo menos entre os anos de 1440 e 1490, como a cidade fosse relativamente próspera, havia sem dúvida mais inconvenientes do que vantagens em se deixar sustentar, ao menos em período integral. Isso certamente aconteceu também porque as raparigas possuíam um senso de solidariedade naturalmente baseado sobre o senso de seus próprios interesses. A miséria comum e a vida coletiva as tornavam às vezes suficientemente fortes para agir em grupos e, quando os negócios não eram muito bons, sair à caça das prostitutas secretas. Elas usavam com as recém-chegadas os ritos das associações de operários, impunham-lhes as “boas-vindas”, bebiam juntas o “vinho do ofício”, chamavam a abadessa de “mãe”, imitando os trabalhadores que assim chamavam a anfitriã encarregada de recebê-los. As presções materiais, as tradições recebidas das veteranas, as regras impostas pela cidade desenvolviam nelas uma certa mentalidade “corporativista”. Elas prestavam juramento às autoridades, davam semanalmente algumas moedas ao vigia noturno que se supunha que as protegesse, participavam das despesas comuns, faziam juntas as refeições na casa ou nas tavernas próximas; finalmente, deviam observar algumas regras profissionais que lhes eram inculcadas pela abadessa ou que emanavam de seus próprios hábitos: não podiam receber ao mesmo tempo dois clientes da mesma família, deviam (teoricamente) se recusar a atender os homens casados da cidade ou os rapazes muito jovens e, sem dúvida, somente aceitavam colocar o corpo a serviço dos clientes para terem relações sem desvios. Pois no *prostibulum* ou nas termas mais notoriamente prostibulares, tudo parece ter se desenrolado muito simplesmente. Quando vizinhos “escandalizados” denunciam as “torpezas” que acontecem não lon-

ge de suas casas e se arriscam a descrevê-las, o que se descobre? Bolinações em que os parceiros estavam nus... Quando esses mesmos vizinhos fazem de Jeanne Saignant, arrendatária do bordel de Dijon, a encarnação da luxúria e da perversidade, o que relatam de sua conduta escandalosa? Ela fora vista um dia fazendo amor em pé, e, em outras ocasiões, observando as “graciosas posturas que se faziam nos quartos” de sua casa. Mas essas “graciosas posturas” eram de casais efêmeros, que, na discricção bastante relativa de um quarto, viviam sua aventura “segundo a natureza”. Os locais de prostituição pública não parecem ter sido espaços de transgressões. Na literatura das fábulas versificadas já era assim, bem como nas pequenas cidades provençais do século XIV estudadas por R. Lavoye. Todos os relatórios judiciários de Dijon conduzem a uma mesma impressão: a de uma sexualidade tranqüila, que bem corresponde ao erotismo contido nas antologias de adivinhas obscenas, compiladas em meados do século XV na região da Borgonha. Nada parece diferenciar os comportamentos dos fornicadores, que vão ao *prostibulum* levados pela “natureza”, do comportamento dos esposos ou dos amantes na intimidade de suas casas.

As normas das relações sexuais no bordel ou nas termas aparentemente não infringem em nada as normas das relações conjugais. Sob esse aspecto, a prostituta não se opõe à família. Não contradiz nem subverte a ordem conjugal. Nas transposições literárias, ela às vezes surge até para socorrer uma família em dificuldades. Auxiliar da família? É justamente assim que foi inicialmente considerada pelos notáveis.

Na cidade do século XV, as representações da família dominam os monumentos públicos, os locais de devoção e as reuniões de vizinhos. Os autômatos empoleirados nas torres dos relógios exprimem a todos os que vêm as hierarquias familiares; os retábulos das capelas das confrarias contam a história de uma Sagrada Família que os pintores representam segundo modelos contemporâneos; todas as festas de bairros se organizam como as festas familiares e, no centro da mesa do banquete, sentam-se um rei e uma rainha efêmeros, um casal de faz-de-conta cercado pelos filhos. A comunidade como um todo se imagina como uma vasta reunião de chefes de família. Essas famílias formam as células sociais elementares em torno das quais tudo se organiza. O imaginário urbano — os gran-

des traumatismos demográficos reforçam mais ainda essa característica — é antes de mais nada um imaginário familiar.

Se as imagens da família voltam com tal insistência, não é somente porque esta é o espaço das mais intensas partilhas e solidariedades, mas porque ela é também o sinal visível do enraizamento e do sucesso, a um só tempo modelo inabalável e realidade constantemente ameaçada pelas pestes e turbulências.

Pois o casamento, apesar de um abrandamento cuja amplitude seria necessário poder medir, é sempre uma “vitória social” (P. Toubert). Tanto quanto nos é possível julgar, de acordo com algumas análises pontuais (em Reims ou Dijon), os homens, mesmo quando a população atingiu sua taxa mais baixa (entre 1420 e 1450), casavam-se em uma idade relativamente tardia: entre 24-25 anos nos estratos médios e inferiores da sociedade urbana. Na época de seu primeiro casamento, os maridos não parecem ter sido muito mais velhos que suas esposas, sendo raras as famílias capazes de constituir um dote para suas filhas na idade que se julgava ideal para o casamento, digamos aos quinze anos aproximadamente. Em compensação, conseqüência das epidemias e da maior mortalidade feminina, as rupturas de casais eram muito freqüentes e as segundas ou terceiras núpcias bastante numerosas. Estas acentuavam as diferenças de idade, e não era raro ver cônjuges separados por uma diferença de dez, quinze ou vinte anos. Na complexa negociação que representava o casamento, até mesmo fora da riqueza, da origem étnica ou profissional, a juventude da mulher constituía, sobretudo para o homem já estabelecido, e por razões facilmente compreensíveis, um elemento fundamental da união. Por outro lado, as viúvas jovens — supondo-se que tenham tido verdadeiramente uma liberdade de escolha — podiam, entre dois candidatos, pender para o mais maduro, associando nessa decisão considerações de segurança imediata a cálculos de longo prazo.

Mais concretamente, 30% dos dijonenses de trinta a trinta e nove anos de idade tinham esposas de oito a dezesseis anos mais jovens, e 15% dos quadragenários ou quinquagenários, uma companheira de vinte a trinta anos mais jovem. Haviam portanto escolhido a esposa numa faixa etária na qual entravam em concorrência com os jovens, e mais de um terço das moças solteiras ou das mulheres que podiam se casar novamente eram desse modo escolhidas por homens estabelecidos ou idosos. Esse era o modelo conjugal reproduzido pelas imagens ou pelos grupos esculpidos, e que respondia

bem às tradições de governo da família, à reverência obrigatória da jovem esposa para com a autoridade marital, às necessidades da descendência e às preocupações de um esposo que pensasse em garantir sua velhice.

Essa sociedade de homens estabelecidos se chocava naturalmente com várias turbulências: em primeiro lugar, com a dos solteiros, dos jovens que obtiveram, talvez em seguida aos grandes surtos de peste, uma consciência, para eles nova, da vulnerabilidade de seu estado. Cronistas e médicos notaram que os adolescentes eram mais sensíveis à doença que outras pessoas, e era sabido que os adultos instalados se lembravam da ceifa da morte. Sem dúvida, como mostrou P. Desportes, haveria alguma temeridade em imaginar as sociedades dessa época como constituídas predominantemente de jovens. Entretanto, mesmo em um momento em que o contingente de jovens foi particularmente diminuído pelas mortandades precedentes, em Reims, em 1422, os homens jovens de quinze a vinte e cinco anos contavam, na Paróquia de São Pedro (apesar de tudo abastada), 60% dos adultos casados ou em idade de contrair novo matrimônio (de 25 a 45 anos), sem falar dos 67 garotos de doze a quinze anos cujo comportamento era motivo de preocupação para os prefeitos. Seria falso falar de uma única “juventude”: os filhos das famílias de burgueses ou mesmo de *mediocres* não tinham que se defrontar com os mesmos problemas que os aprendizes ou os jovens assalariados. Não obstante, todos conheciam pressões pesadas, e suportadas com impaciência. O aprendizado dava realmente acesso a um meio familiar, mas isso não significava absolutamente integração na família. Implicava uma pesada tutela, a sujeição a uma disciplina imposta até mesmo fora do horário de trabalho pelo patrão — o que ainda passa —, mas às vezes também pela mulher do patrão, muitas vezes um pouco ou nada mais velha que as aprendizes ou os operários que recebia em sua casa. Os filhos jovens suportavam a autoridade paterna, mas, em conseqüência do casamento relativamente tardio, o pai passava o limiar da velhice quando o filho saía da adolescência, ou então ele tinha que obedecer a um padrasto ou a uma madrasta e coabitar com os rebentos do primeiro casamento.

Nem todos, enfim, podiam permanecer insensíveis, ao menos temporariamente, às desigualdades da ordem conjugal, à sua exclusão da vida municipal e dos cargos do poder. Muitos — trabalhadores de artes mecânicas — haviam chegado recentemente à cidade (na idade do aprendizado ou do primeiro emprego) e os jovens emi-

grados procuravam se agregar aos moços de sua condição e origem. Uns procuravam escapar às dependências partindo sem rumo; iam "percorrer as terras" ou "ver o mundo" de cidade em cidade; outros, em maior número, procuravam a aventura na própria cidade. Chegada a noite, na hora em que os mordomos calafetavam suas portas, em que as tavernas e as casas de jogo deviam fechar as portas e em que apenas os esquadrões da ronda tinham o direito de percorrer as ruas, os jovens fugiam da atmosfera sufocante de um quarto sem luz, onde coabitavam pais, filhos e empregados, rompiam seu isolamento e seu tédio, e, lá fora, reencontravam seus companheiros. Iam num pequeno grupo beber, jogar dados, acertar contas com um bando rival, zombar das autoridades, exercer sua justiça, assustar o burguês, juntar-se a uma moça cúmplice ou aterrorizar alguma outra.

Acontecia, com efeito, que a escapadela noturna terminasse em rixa, e, mais freqüentemente, em agressão a uma mulher. Pode-se calcular cerca de vinte "violações públicas" (são assim chamados os violamentos cometidos fora do meio doméstico ou das oficinas prostibulares) por ano em Dijon. Quatro quintos delas eram agressões coletivas. Os autores desses ataques são nossos conhecidos: são criados ou filhos de famílias regularmente residentes na cidade. Apenas uma agressão em cada dez é imputável a criminosos de aluguel ou a marginais. Esses grupos de violentadores eram compostos, algumas vezes, de dez ou até quinze membros, mas na maior parte das vezes de cinco ou seis: operários em idade de casar, de dezoito a vinte e cinco anos, exercendo o mesmo ofício, ou profissões conexas, e que seguiam um ou dois indivíduos mais experimentados. Mesmo que um dos participantes já tivesse tido problemas com a justiça, os outros não eram especialistas em violação sexual. O bando noturno não tinha nada de uma gangue, não se salientava por uma delinqüência em particular; era somente um prolongamento das "solidariedades" (*solidarités**) cotidianas. Como os agressores, as vítimas também não eram marginais. Tratava-se de criadas, de filhas de operários manuais ou de artesãos pobres, ou então de viúvas ou mulheres casadas temporariamente isoladas: as primeiras tinham de dezesseis a vinte anos e as outras raramente mais de vinte e cinco anos.

(*) Isto é, associações de ajuda mútua, organizadas por grupos profissionais. (N. T.)

Os ataques aconteciam quase sempre da mesma maneira: muito raramente na rua, onde as mulheres não se aventuravam à noite, mesmo acompanhadas. Quase sempre os jovens forçavam a porta de uma casa, enquanto seus cúmplices jogavam pedras nas venezianas dos vizinhos para impedi-los de intervir; irrompiam no quarto e lá misturavam convites obscenos a insultos e golpes, depois violentavam a moça no próprio local, ou então a levavam, aterrorizada, até uma casa onde sabiam que estariam tranqüilos. Às vezes, em noites anteriores, haviam ficado de tocaia diante das portas, ou feito um grande barulho, bom pretexto para difamar uma moça ou uma mulher casada, de quem a vizinhança podia então suspeitar, o que facilitava depois a agressão.

Algumas dessas violências podiam parecer "legítimas" — a violação de uma prostituta não era assimilada ao estupro — e é certo que algumas dijonenses que foram raptadas desse modo haviam feito "loucuras com seu corpo", praticado uma prostituição ocasional, ou sido durante algum tempo concubinas de padres. Os operários pretendiam mesmo servir-se delas sem pagar: desonestas, elas deviam ser de todos. A "brincadeira" era porém muito cruel quando tinha como alvo uma moça que, há tempos e por causa da pobreza, tivera que vender seu corpo, mas que se esforçara desde então para viver de seu trabalho e "reaver sua honra". Violências idênticas eram cometidas contra mulheres que não davam motivo algum a suspeitas, com exceção de seu afastamento do domicílio familiar; seu único crime era então ter infringido uma regra fundamental: a sedentariedade. Essas mesmas agressões atingiam mulheres jovens cuja situação era considerada irregular: umas porque haviam abandonado o domicílio de um marido brutal ou dissipador de bens, outras porque moravam sozinhas ou compartilhavam o quarto de uma colega. Essas "caçadas alegres" eram finalmente dirigidas contra as moças que, como diaristas, iam portanto de casa em casa, três dias aqui, algumas semanas ali, e que assim davam ocasião a todo tipo de suspeita.

Logo de início os agressores culpabilizam sua vítima chamando-a de puta: agem em nome de uma moral e se apresentam como justiceiros. Esse é o traço dominante dessa violência: ela provém de uma segregação ordinária e de uma concepção muito sumária segundo a qual ou a moça é pura ou é pública. Talvez a participação em um ato violento, nesse campo como em outros, seja também um meio de auto-afirmação dos bandos noturnos, um teste. Mas entre os operários pobres e os filhos miseráveis, o ataque exprime pulsões

ainda mais profundas: a recusa de uma ordem. Dizia-se de algumas jovens criadas que elas eram "mantidas" por seus patrões, das camareiras dos padres e às vezes dos magistrados que todas elas eram "mundanas", e, finalmente, que as mulheres cujos maridos estavam ausentes deviam "agradar os operários". O estupro marcava a jovem viúva ou a moça casadoura, fazendo-a decair; maculada, ela passava a ter menor valor no mercado do casamento; mesmo inocente, ela via se reduzir perigosamente a distância que a separava das "moças abandonadas". Se permanecesse na cidade, corria um grande risco de cair novamente nas mãos dos operários, e, em seguida, de ter que servir nas termas prostibulares. Se fosse embora para outra cidade, tomava o caminho bastante arriscado da itinerância e portanto da aventura.

Ameaça para a ordem conjugal? Essas agressões permaneciam, no conjunto, contidas dentro de estreitos limites sociais. Eram muito raras as esposas de artesãos abastadas ou de mercadores agredidas desse modo. É por isso que as autoridades municipais não se inquietavam exageradamente com violências, que atingiam sobretudo os humildes. No limite extremo, essas agressões eram úteis: alimentavam as discórdias. Mas com a condição expressa de não ultrapassarem seu terreno habitual.

Os notáveis dos conselhos das cidades adotaram então diante dessas turbulências uma política tríplice:

1. A justiça urbana não procurava se impor, estimulava a arbitragem, só intervinha quando se dava queixa: a maioria desses casos de justiça não comparecia em juízo e, sobretudo, os processos começados raramente terminavam em sentença. Exceto quando a vítima era uma mulher de posição ou uma menina. No restante, o procurador incitava a um acordo e deixava às solidariedades de paróquia, de bairro ou de ofício o cuidado de fixar com ou sem sua ajuda o montante dos acordos. A eles cabia sancionar os culpados, manter a paz e garantir a pureza dos costumes. Sabe-se que, em todas as confrarias, os membros se comprometiam, sob pena de exclusão, a prestar ajuda mútua e observar as arbitragens feitas por contratos ou despachos.

2. Era com a finalidade de conter a violência, dando ao mesmo tempo aos jovens o meio de exprimir seus rancores e dar livre curso a suas "loucuras", que as autoridades urbanas favoreciam e protegiam as confrarias alegres, ainda chamadas "abadias de juventude". Solidariedades fundamentais, elas reuniam solteiros e homens em condições de se casarem novamente, adolescentes e adul-

tos, exceto "crianças novas" e homens de idade madura. Seu encargo era justamente controlar a conduta dos esposos ou das moças, e seus chefes eram investidos do poder de ficar de tocaia diante da porta de uma moça de cujo pudor se suspeitava, de decidir qual a forma a ser dada à algazarra, de debater os casos de casamento e de organizar as incursões burlescas. Essas manifestações se desenrolavam com o assentimento dos poderes territoriais e não terminavam com violência. As abadias, portanto, orientavam o lazer e as brincadeiras dos jovens, atenuando seus ressentimentos ao deixá-los se exprimir ruidosamente e, sobretudo, em seu interior, as estruturas hierárquicas, patriarcais ou ideológicas pareciam pouco constrangedoras; as demonstrações das abadias e suas violências moderadas davam livre vazão à alegria e à espontaneidade. Socializavam, propunham modelos de comportamento e, principalmente, a fim de evitar crimes mais graves (violências ou adultério), propunham a fornicção municipalizada no casarão.

3. É exatamente neste contexto, com efeito, que se deve recolocar o *prostibulum publicum*. Não é pura coincidência se, nas regiões em que as confrarias alegres levam o nome de abadia, a arrendatária é justamente chamada abadessa. Em Toulouse, o casarão é comumente chamado de "grande abadia". Em toda parte, aos "homens alegres" correspondem as "raparigas alegres" e o abade conduz seus "monges" ao casarão das moças "enclausuradas". É por essa razão que a atitude das autoridades municipais não é de simples tolerância: suas relações com os responsáveis pelo casarão são absolutamente normais; nada os distingue dos outros arrendatários do domínio público. Elas os estimulam (em Alès) a procurar "belas e agradáveis raparigas putas", "parceiras de pândega belas e gostosas" e as raparigas são designadas, em Romans, "para a utilização da coisa pública", enquanto a casa é, em Saint-Flour, "destinada ao serviço comum". Justifica-se desse modo a maneira pela qual se evoca o *prostibulum*: "casarão", "casa comum" ou ainda "casa da cidade". Compreende-se por que a comunidade das meninas se reúne toda no dia da Caridade para assistir, na praça principal, o cônsul-mor beijar a abadessa, que acaba de lhe entregar um bolo.

É também por essa razão que o bordel municipal fica aberto à noite, às vésperas de festas e mesmo aos domingos: é necessário que a casa possa desempenhar suas funções e que trabalhadores e artesãos tenham oportunidade de freqüentá-la fora dos dias e horas de trabalho. Essa fornicção de preço baixo é acessível aos peque-

nos, aos jovens operários. As pessoas importantes reconhecem que os bons jovens de família que se “governam facilmente” costumam freqüentar o local. Além disso, todos os argumentadores insistem nesse ponto, as prostitutas comunitárias contribuem para defender a honra das senhoras de posição: evitam fatos mais escandalosos que a simples fornicação, exatamente como as raparigas das termas que recebem, sem que haja escândalo, homens casados ou clérigos e eclesiásticos.

Resumindo: na sociedade citadina do século XV os prefeitos, preocupados em conter as turbulências e a brutalidade juvenis, fazem da prostituição pública uma instituição de paz. Um dos instrumentos da “boa polícia” é a “boa casa”. Reprimem moderadamente as violências sexuais quando estas atingem mulheres de “baixa extração”, portanto de honestidade suspeita, que não são eficientemente protegidas por redes de solidariedade profissionais ou territoriais. Finalmente, encorajam o prazer carnal, a caça pândega às “galinhas” e exaltam a “dama natureza”, que é satisfeita graças às boas damas.

Era esse o objetivo ideal. O bom funcionamento de um sistema moral desse tipo implicava determinadas condições sociais e culturais para que fosse mais protetor do que corruptor. A prostituição pública e reivindicada pela cidade teve somente uma época: a do “intervalo” efemeramente dourado dos salários.

Há muito tempo que existiam *prostibula* nas cidades do Baixo-Ródano ou nas do Languedoc. Parece entretanto que a passagem de uma prostituição tolerada a uma prostituição abertamente tutelada pelas municipalidades seja um fato relativamente recente no século XV. Tal fenômeno deve, é claro, ser relacionado com a ampliação das competências municipais, pelo menos nas cidades cuja autonomia foi reforçada pelas crises dos meados do século XV. Foi, todavia, nos últimos anos do século XV, que uma cidade como Tarrascon mandou construir um casarão comum com o erário público. Foi nos anos de 1440 que o bordel de Saint-Flour foi adquirido pela municipalidade; em 1439, que os eleitos de Bourg-en-Bresse dotaram sua cidade de um casarão; em 1440, que os Villefranche-Sur-Saône adquiriram o *prostibulum* que catorze anos mais tarde mandaram aumentar; em 1446-1447 que os almotacés de Dijon transformaram a “casa das meninas” em ampla e confortável moradia. Os anos 1440, o tempo do retorno à paz, parecem realmente o momento decisivo em que os conselhos municipais tomam em mãos o empreendimento dos prostíbulo. Convém notar também que a amplia-

ção e a melhoria do conforto da casa não correspondem apenas aos cuidados de adaptação de aumento da rentabilidade: essas empresas têm valor exemplar. Finalmente, observemos que os anos 1440 marcam o “nadir demográfico”, um equilíbrio relativo entre os salários rurais e urbanos, uma menor concorrência nos locais de admissão de emprego. Foi a partir de 1440 que os salários reais chegaram a um nível nunca antes alcançado; as altas nominais dos trinta anos anteriores não haviam sido apagadas pela retomada, ao passo que os preços dos cereais atingiam níveis mínimos. Em Tours, em meados do século, um mestre pedreiro ganhava meio salário a mais do que seu ancestral dos anos 1380-1420, e os trabalhadores manuais da cidade eram ainda mais favorecidos; quanto aos diaristas de Lille, por volta de 1460, garantiam, em vinte dias, o trigo necessário para alimentá-los por um ano (os únicos indigentes eram então os chefes de família com muitos filhos). Para os trabalhadores que usufruíam de uma prioridade de emprego em obras (os homens da cidade), para os operários e aprendizes que comiam à mesa do mestre, essa nova prosperidade tinha melhor sabor ainda, pois as esperanças de promoção social eram reais (o aprendizado não era nada oneroso, e a qualificação de mestre na profissão era muito acessível). É verdade que a prosperidade não era dividida igualmente: os recém-chegados sem qualificação profissional, as viúvas de operários ou as moças solteiras sem vínculos familiares vinham sempre engrossar as fileiras da miséria, que eram todavia contidas por instituições de assistência ou redes de ajuda mútua. Esse período foi breve, mas suficientemente durável (uma geração em Paris ou em Flandres, mas muito mais tempo em Montpellier, Dijon ou Tours) para fundamentar com solidez as novas maneiras de viver que se propagaram lentamente nas camadas sociais (primeiramente entre os *mediocres-majores*), há quase um século.

Tais ganhos tiveram, em matéria de costumes, dois efeitos complementares. Antes de mais nada, explicam a intensa alegria de viver que, em todos os aspectos, se exprime a partir dos anos 1450; essa atenção, enfim amplamente compartilhada, que se dá à natureza, ao ambiente em que se vive, aos prazeres da mesa, da carne ou dos campos; esse amor pelo mundo, que os pregadores denunciavam com vigor sempre crescente, mas que fora até então privilégio dos mais afortunados, entre um surto de peste e outro. Em segundo lugar, como os negócios eram bons, havia trabalho para todos os habitantes da cidade e as redes de assistência funcionavam de modo eficaz, as viúvas ou as filhas de artesãos não corriam perigo de cair

na prostituição, e as prostitutas não corriam o risco de corromper o corpo social. Algumas delas ganhavam mais que as criadas ou engomadeiras, mas raras eram as que podiam, como as cortesãs dos notáveis ou dos homens de posição elevada, ostentar publicamente seu sucesso; quanto às outras, muitas ou imposições arbitrárias (o preço da proteção dada pela cidade) mantinham sua ascensão dentro de limites estreitos, salvo se um casamento e o abandono da "profissão" consagrassem sua redenção e conversão.

Existem vários sinais dessa sensualidade atrevida comumente desprovida de inquietação, que se exprimia até mesmo fora das termas ou do casarão: não apenas a tranqüila segurança com a qual homens de todas as condições confessam que vão se divertir com as raparigas, mas também a decisão tomada pelos notáveis do conselho em fazer do *prostibulum publicum* um local de fornicção tranqüilo, que recebesse clientes para passar a noite e fosse acessível aos domingos. Essa regulamentação municipal, tradução de usos comuns, é duplamente exemplar: determina o ritmo de atividades das termas calçado no do *prostibulum*, e define para todos o único tempo sagrado, a única proibição rigorosa, a da missa solene.

Essa moral social, essa cultura que então se afirmava e que em cada cidade, às vezes em cada conjunto de bairros, possuía suas tonalidades específicas, procedia das próprias estruturas da sociedade urbana e das tensões que as animavam. Na época da reconstrução e do repovoamento, os notáveis dos bairros e das confrarias é que orientavam as atitudes, exaltavam o trabalho, celebravam as forças vitais, mas, paralelamente, reconheciam a conjugalidade de um casal de recém-chegados, condenavam outro, traçavam os limites entre o lícito e o ilícito, em resumo, davam o tom e definiam a moral. O essencial era ainda da alçada dos padres e dos frades mendicantes, mas não é pertinente, nesses anos 1450, opor uma cultura popular a uma cultura clerical: a cultura dos arrabaldes urbanos evidentemente não era camponesa e a atitude dos eclesiásticos ou dos religiosos mesclados à vida social estava muito distante das declamações apocalípticas dos grandes fazedores de sermões. Os frades mendicantes, em particular os franciscanos, ensinavam uma moral sexual que, há tempos e muito progressivamente, já havia reduzido antigos tabus, modificado a hierarquia dos pecados da carne, atenuado sua gravidade, primeiramente dentro do quadro do casamento, depois em suas margens. Aliás, autorizavam as "meninas" a seguirem suas procissões e a escolherem sepultura em suas igrejas.

Finalmente, a liberdade dos costumes masculinos se baseava em um conjunto de atitudes amplamente partilhadas pelos diversos estratos sociais. É claro, existiam as distâncias culturais entre os oligarcas e os artesãos, mas, como resultado das crises, guerras e mortandades, nunca os conselhos urbanos tinham sido tão mesclados: os antigos patrícios tiveram que ceder seus lugares, e seus herdeiros ficavam lado a lado, no conselho, com recém-chegados à prosperidade ou com representantes dos pequenos; em todas as festas urbanas se exaltavam "natureza" e "reis de amor" fantasiados de reis-galos; apenas alguns círculos burgueses começavam a se refinar, mas seus partidários nem por isso desdenhavam os prazeres obtidos com as cúmplices indispensáveis e desprezadas das alegres festas, as raparigas alegres.

Tais eram as condições, reunidas pouco a pouco, que permitiram o pleno desenvolvimento do sistema que acabamos de descrever. Desde os anos 1490-1500, alguns fatores de equilíbrio desapareceram. Lentamente, então, modificaram-se as atitudes coletivas, que deveriam resultar na ruptura dos anos 1560.

Os bandos de imigrantes, desde o início do século XV, haviam aumentado continuamente mas, entre 1450 e 1480, a cidade pudera sem grande dificuldade acolher e assimilar todos quantos se apresentavam às suas portas. No final do século, porém, a capacidade de absorção da economia urbana enfraqueceu. Aumentara a defasagem entre os salários urbanos, artificialmente mantidos em um nível relativamente elevado, e os salários rurais, afetados pelo crescimento demográfico; e esse desequilíbrio impelia os camponeses empobrecidos na direção das cidades: nas duas últimas décadas do século XV a imigração foi recrutada antes de tudo entre os pobres. Foi por isso que as autoridades municipais reagiram, pediram cauções ou direitos de entrada e aumentaram o custo dos direitos da burguesia. As cidades continuaram a permitir que os miseráveis viessem residir nelas, mas não consideravam ter algum dever para com eles. Reservavam o benefício das instituições de assistência aos antigos cidadãos e, em caso de necessidade, não hesitavam em expulsar os recém-chegados.

Os salários urbanos, por sua vez, logo sofreram os efeitos dessa evolução. Nominalmente estáveis, viram-se corroídos pela alta — desigual, segundo os locais em questão — dos artigos de primeira necessidade. Em Rouen, perderam um quarto do seu valor nos últi-

mos trinta anos do século, enquanto o poder aquisitivo, em grãos, dos trabalhadores de Paris, era reduzido à metade. Os assalariados urbanos, tendo à frente os biscateiros, eram os primeiros perdedores dessa reconstrução que chegava ao fim. Nos anos de 1500, o trabalhador braçal de Tours ou de Lyon tinha que empregar de 70% a 80% de seus ganhos para alimentar sofrivelmente a família. Praticamente não podia mais colocar um de seus filhos no mundo do trabalho qualificado, enquanto os assalariados do artesanato viam os caminhos de acesso à condição de mestre irem se fechando pouco a pouco para eles. Aumentavam as distâncias sociais entre beneficiários e vítimas da prosperidade econômica, entre a elite e o povo. As tensões internas, a partir de então, se multiplicaram: no próprio seio das artes mecânicas, pela proliferação das confrarias profissionais, entre os líderes das pessoas de ofício e os oligarcas hostis aos "monopólios"; entre os grupos compactos de mercadores que não tinham acesso aos negócios lucrativos e os poucos mercadores "atacadistas" que se apossavam das fazendas e dos cargos municipais. Havia um denominador comum nas atitudes de todos os que estavam, por pouco que fosse, instalados e protegidos pelas solidariedades territoriais ou profissionais: uma crescente desconfiança em relação ao estrangeiro, ao concorrente perigoso, e uma hostilidade mesclada de temor para com os pobres e os itinerantes.

Praticamente em toda parte aumentaram os efetivos da prostituição. Essa não era a primeira vez. As sociedades urbanas já haviam conhecido em diversas oportunidades esses ciclos sombrios que faziam convergir para suas portas ou seus locais de admissão aos empregos bandos de miseráveis ou grupos de mulheres obrigadas a se vender. Mas, desta feita, a proliferação de mulheres itinerantes, "ociosas", sem raízes, parecia incontrolável. Além do mais, era evidente que a gangrena não atingia apenas as fileiras dos trabalhadores manuais estrangeiros, mas também as famílias dos novos cidadãos, e às vezes até alguns autóctones que se afundavam na pobreza. Em Avignon, Lyon e em todas as cidades do vale do Ródano, as provações dos anos 1520-1530 foram terríveis e centenas de famílias bem conhecidas foram reduzidas à mendicância.

Em Paris, cidade profética, quando o franciscano Jean Tisserand fundou, perto de 1490, o *Refúgio das raparigas de Paris*, mais tarde denominado *Refúgio das raparigas penitentes*, houve moças pobres que se prostituíram para terem o direito de lá entrar; outras, por sugestão dos pais, apresentaram-se alegando haverem tido amores venais. Em 1500 passou-se a fazer com que as candidatas, que

eram previamente visitadas por matronas, prestassem juramento de que não tinham se vendido com a intenção de serem admitidas; e, numa paradoxal inversão, não se pedia absolutamente a essas pobres moças que dessem provas de arrependimento; muito pelo contrário, queriam evidências de seus antigos desregramentos. Exigiam delas provas de sua imoralidade...

Quase em toda parte, então, nos conselhos urbanos reaparecem, lancinantes, as queixas contra homens e mulheres itinerantes e a denúncia do câncer que corrói o tecido social: assim em Dijon (1540), "pois que a maioria dos filhos homens (das famílias pobres) mendigam e por não saberem ofício se põem a furta e a viver mal, tanto que muitas vezes incidem sobre eles novas condenações da justiça, ou são chicoteados, ou têm as orelhas cortadas ou são banidos ou enforcados, e muitas moças assim se entregam à putaria, a freqüentar o bordel e a viver ociosamente...". "São tomadas então medidas policiais contra a prostituição." As "raparigas vagabundas",* antes toleradas, são doravante consideradas criminosas, pelo fato de serem errantes, e até mesmo as prostitutas públicas, depois de 1500, aparecem com muito maior freqüência como delinquentes. Sobretudo, estão daí em diante quase sempre acompanhadas por maus elementos com quem vivem "do homem". Multiplicam-se as brigas entre tosadores de carneiros, ajudantes de açougueiros ou de tecelões, nas proximidades do "casarão" de Dijon, defrontam-se nessas rixas sangrentas grupos de homens organizados pertencentes às profissões mais atingidas pelas dificuldades ou pelo malthusianismo dos mestres. O alcoviteirismo não pode permanecer por mais tempo uma atividade complementar ao ofício; a existência de concorrentes, por si só, o faz cair inexoravelmente no mundo da delinqüência, e são os próprios arrendadores do casarão que, desde antes de 1530, citam os maus elementos entre os males que afligem a profissão.

Casas públicas e termas continuavam abertas mas se tornavam perigosas, ao passo que em outros locais a fornicção com raparigas secretas ou prostitutas ocasionais podia assumir características antes desconhecidas. Em 1518, pela primeira vez, dois tecelões de Dijon foram banidos e tiveram seus bens confiscados "por um certo grande e enorme crime que chamam de sodomia" contra a pessoa de um aprendiz de treze anos. Haviam-no forçado durante várias semanas

(*) Isto é, itinerantes. (N. T.)

"e lhe diziam que era tão bom quanto montar numa moça". Nove anos mais tarde, foi banido o pai de uma negociante, pelas mesmas razões: havia cometido crime de sodomia contra uma jovem criada.

É claro que as violências dos solteiros desfavorecidos tinham mais razão de ser, embora, no século XV, as selvagerias noturnas continuavam tendo curso. Mas iam se tornando bastante perigosas para seus autores. A legislação repressiva se tornou mais rigorosa, as obrigações disciplinares dos criados ou dos aprendizes mais rígidas e a justiça começou a se impor não apenas face aos itinerantes mas também aos habitantes. Tornava-se difícil escapar da justiça, porque os oficiais eram mais numerosos e também porque as antigas associações territoriais ou profissionais, que antigamente castigavam ou protegiam, não tinham mais a força que antes as animava. As autoridades desconfiavam de todas as formas de "justiça", "privada" ou "popular" (podiam ocultar empresas perigosas), os clérigos começavam a acusar as confrarias e abadias de organizarem a devassidão, e essas diversas associações de solidariedade estavam enfraquecidas devido às tensões que surgiam em seu seio. Finalmente, os valores que essas fraternidades "alegres" difundiam por ocasião das festas pareciam perniciosos para os que sonhavam como uma "volta à ordem" na sociedade.

Fundamento dessa ordem: a família. Ora, vejamos o que acontece com o casamento. Se a diferença de idade dos cônjuges pode ser considerada reveladora da "ordem conjugal", a ligeira diminuição dessa diferença no primeiro casamento (de quatro anos em média, em 1440 e 1490, a menos de três anos entre 1490 e 1550, em Dijon) pode indicar um deslocamento na concepção hierárquica do casal, em benefício da mulher. A isso se juntam as menções mais freqüentes dos "casamentos desordenados", alianças concluídas contra a vontade dos pais, e, sobretudo, sem o consentimento dos irmãos ou da mãe. Em Lyon, nos anos 1520-1530, parece mesmo que a eventualidade da livre escolha do marido por parte da moça tenha sido considerada normal nos estratos sociais médios. Inconcebível cinqüenta anos mais cedo, certamente esse tipo de aliança trazia como consequência uma sanção paterna (o dote era reduzido à metade), mas não deserdava a moça. Os herdeiros masculinos, aliás, tinham vantagem em deixar que a moça se casasse com quem desejava, pois ficava com uma parte maior da herança... Em Avignon, no dia dezesseis de junho de 1546 (vinte anos antes do célebre édito de Henrique II sobre o casamento dos fidalgos) se expôs ao conselho da cidade que "desde algum tempo para cá, as donzelas de Avignon

vêm tendo a audácia de se casar sem a aprovação e o consentimento dos pais e das mães e de outros parentes, o que é coisa assombrosamente escandalosa e injuriosa a toda a causa pública"...

Não poderíamos ver nisso o resultado, aparentemente paradoxal, da ação de todas as fraternidades alegres, que, pouco a pouco, haviam fixado os velhos ritos do controle social, multiplicado as oportunidades de encontros de rapazes e moças, algumas vezes permitido a entrada de mulheres em seus bandos (nas abadias menores ou burguesas, às vezes, elas escolhiam o abade que, antigamente, era encarregado de corrigir os costumes...), arbitrado entre concorrentes e favorecido uniões antes impossíveis? As manifestações das abadias exprimiam ainda uma moral da alegria, mas que, pelo menos em determinados estratos, dava mais valor aos prazeres compartilhados do que ao divertimento comprado às raparigas.

Essa ação parecia ainda mais escandalosa, pois correntes reformadoras do catolicismo, bem como os propagandistas protestantes, nutriam desconfianças com relação às festas e às reuniões de jovens, e faziam da família o espaço privilegiado da educação dos filhos.

A Igreja, as autoridades, os honoráveis, os reformados, determinados grupos femininos tinham cada qual seus próprios motivos quando denunciavam a impudência dos costumes. Inicialmente, não houve um ataque conjunto contra a prostituição pública ou tolerada. Os reformadores católicos procuravam lutar, antes de mais nada, contra o concubinato dos padres, os conselhos municipais combatiam os perturbadores da ordem, as senhoras de alta posição visavam preservar o pudor de seus filhos e rechaçar os ergástulos femininos para os arrabaldes, e os guardiães da reforma, finalmente, se propunham a extirpar os vícios, que faziam pesar ameaças capitais sobre o futuro da comunidade. Pouco a pouco, com a sucessão de calamidades, essas forças convergiram, e foi assim que, lentamente, entre os anos 1490 e 1550, as atitudes coletivas se modificaram. Pela primeira vez, em Dijon, pouco depois de 1500, um operário confessou que "não se vai ao *prostibulum* sem sentir vergonha". Nos anos 1530, a repressão dos "bordéis particulares" se tornou mais eficaz, mais tarde foram fechadas as termas mais escandalosas, e os bordéis municipais foram removidos para os limites da cidade, antes de serem suprimidos. O Édito de Amboise apenas sancionou uma evolução há muito principiada. Em 1573, em Dijon, era o carrasco que morava na casa "antigamente chamada das raparigas comuns...". Fora-se o tempo da liberdade de costumes — mas-

culinos — mas um certo tipo de escravidão pública desaparecera com ela.*

Erotismo e grupos sociais em Veneza no século XVI: a cortesã

Achillo Olivieri

Com seus gestos repetidos e seus silêncios iconográficos, também o erotismo se enraiza na história das culturas orais: está mesclado às longas estrofes das canções populares e à história da vida eclesiástica e monacal. O vocabulário sexual fala do corpo e descreve principalmente o corpo da mulher; mas permanece estranho, tanto ao círculo familiar, fechado em suas exigências de reprodução e na defesa de suas origens, quanto às hierarquias sexistas em constituição. A beleza do corpo feminino importa menos que suas capacidades eróticas ou reprodutoras. As mais antigas histórias eróticas dos meios populares conhecidas não salientavam ainda a reclusão da mulher operada pelo mundo moderno?¹

As *Sei giornate*² do Aretino acentuam, na história da sensibilidade da península italiana, a maturação de um processo já iniciado nas cortes e cujo centro de difusão foi Veneza. As dimensões da linguagem erótica, fixadas pelo Aretino, se inserem em uma estrutura narrativa tradicional: como nas obras de Bocage e dos romancistas do século XVI, é no fundo dos conventos que se entrevêm as linhas de um erotismo que gira em torno do poder das "cortesãs". Essas figuras respondem ao esquema segundo o qual os padres, os bacharéis e os homens da corte são os protagonistas caricaturais das mo-

(*) As grandes linhas deste estudo foram expostas durante o seminário de Philippe Ariès, em fevereiro de 1980. A análise retoma e amplia o assunto de dois artigos: "Prostitution, jeunesse et société dans les villes du Sud-Est", *Annales ESC*, 1976, pp. 289-325, e "Fraternités de jeunesse et niveaux de culture dans les villes du Sud-Est, à la fin du Moyen Age", in *Cahiers d'Histoire*, 1976, 1-2, pp. 67-102.

(1) Sublinhado (p. 557) por C. Klapisch-Zuber, em seu trabalho "Genitori naturali e genitori di latte nella Firenze del Quattrocento", *Quaderni Storici*, 44, 1980, pp. 543-63.

(2) P. Aretino, *Sei Giornate*. Bari, G. Aquilecchia, 1969.

das sociais. Essa tentativa de colocar a "cortesã" no centro da sociedade utiliza então uma linguagem tradicional. Para o Aretino, a cortesã não é uma realidade à margem da sociedade, mas é antes um de seus componentes essenciais; ela constitui uma etapa importante na divisão dos papéis sociais e do trabalho. Assim, o esforço de interpretação do Aretino, cujos centros intelectuais e editoriais são Veneza e a corte parisiense, exprime as tendências de uma sociedade mercantil e de um capitalismo ativos. Em torno do corpo da cortesã e de sua magia se delineiam os cenários eróticos que o Aretino usa para esboçar os traços de uma sexualidade que ocupou um lugar importante na formação dos mecanismos mentais e familiares das sociedades européias. O erotismo do Aretino não coloca a sexualidade e seu difuso poder no centro das estruturas urbanas; mas, ao mesmo tempo, não a concebe como um dos inúmeros instrumentos da produção de capitais? E realmente Antonia afirma: "... veja, veja onde vão se esconder os segredos das feitiçarias!" (vol. 3, p. 95); e Nanna responde: "Aninham-se no fundamento, que tem tanta força para tirar o dinheiro dos calções quanto o dinheiro tem para cavar os fundamentos dos mosteiros" (*ibid.*). O Aretino insiste e repete sublinhando: a força do sexo se encontra em sua capacidade de influenciar os grupos sociais, suas hierarquias, sem recorrer a feitiços e filtros: "Para não se assemelhar a uma hipócrita, dir-te-ei que umas boas nádegas têm poder bem maior do que tudo quanto é filósofo, astrólogo, alquimista e necromante que já existiu. Já experimentei tantas ervas que encheriam duas pradarias, tantas palavras quantas são ditas em dois mercados e nunca pude tocar o minúsculo coração de alguém cujo nome não posso dizer. Ora, apenas com um requebrar de nádegas eu o deixei tão louco por mim que ficaram estupefatos em todos os bordéis: entretanto, nos acostumamos a ver aí coisas novas todos os dias, e já não nos maravilhamos com muita coisa" (*ibid.*).

Estes diálogos testemunham portanto a existência de uma transformação incontestável do comportamento urbano tradicional. Para além das estruturas familiares e educativas como o *baliatico*,³ dominantes na sociedade florentina dos séculos XIV e XV, mas que não deixam de tocar o mundo veneziano, o sexo, tomado em sua forma atraente e em seu poder, é colocado em evidência, despojado

(3) Capazes de acentuar uma estrutura de transmissão familiar o mais das vezes masculina: Klapisch-Zubér, *op. cit.*, p. 557.

de seus ornamentos retóricos e da máscara civil que o esconde e o deforma. O sexo, como o dinheiro, são percebidos em seu jogo todo-poderoso, em seu emaranhado material: "Se o fundamento", acrescenta Antonia, "tem tanto poder quanto o dinheiro, é mais forte do que o foi Rolando, que massacrou todos os Paladinos" (vol. 3, p. 95). E a Nanna: "... Foi uma amabilidade putanesca, e não menos agradável do que a que fiz a um mercador de açúcar; esse aí deixou até as caixas na minha casa, por alguma coisa mais doce do que o açúcar, e enquanto durou sua paixão nos açucaramos todos, até à salada. Quando ele lembra o mel que saía da minha caixa, tu estás me entendendo, achava que o açúcar dele era amargo, em comparação..." (vol. 3, p. 172). Assim, as páginas das *Seiornate* se colocam no centro das transformações que se produzem nas sociedades européias entre 1530 e 1580: uma hierarquia de especializações sociais e urbanas que se enraízam na própria vida sexual, delegando à prostituta e à cortesã a realização e o conhecimento dos jogos eróticos. Talvez não exista vínculo entre essas descrições e a difusão, em Veneza e nas principais cidades da península, de círculos de cortesãs. Por trás dos mecanismos modernos da produção e das novas organizações do espaço nas cidades existe, entretanto, uma autêntica *civiltà puttanesca* que ganhou terreno e se desenvolve codificada em seus gestos, em seu ritos corporais, em suas profundas exclusões e símbolos. Por meio da cortesã, todo o corpo da mulher, bem como seus humores, são simbolicamente utilizados. E a própria Nanna diz: "... Um prefere assim, o outro, assado; inventaram de foder no monte por detrás, as pernas no pescoço, à la Joãozinho, à la guindaste, à moda igreja, por cima do campanário, à toda a brida, como o carneiro pastando, e outras posturas mais esquisitas do que as dos malabaristas. De modo que posso muito bem dizer: 'Mundo, vá com Deus!' Tenho vergonha de contar mais sobre isso. Em resumo, hoje se faz a anatomia de qualquer *Signora*; por isso, saiba agradecer, Pippa, saiba comportar-se, senão, lá está você em Luccal" (vol. 4, p. 116). Essa visão do corpo, à qual a cultura do século XVI já nos incita, também é redescoberta no campo do sexo como produtora de capital. Até nos símbolos de seu vestuário, a cortesã coloca em evidência essa função: na segunda metade do século XVI, as cortesãs venezianas e florentinas dão às suas roupas íntimas um sentido erótico difuso:⁴ "*Voglio il core*", como para sublinhar uma inversão

(4) R. Bonito Fanelli, "Produzione italiana (veneziana?)", fichário de

de perspectivas, no interior da qual a magia do sexo perdeu toda conotação e a linguagem do corpo passou para o primeiro plano. Assim, na redescoberta de uma função urbana, a cortesã é levada a se colocar como investidora, a fim de escapar às saídas marginais que lhe reserva seu ofício: a doença, as desgraças da velhice e a indigência. "... Os avaros", afirma novamente a Nanna, "não dão presentes nem largam por aí nada que tenha valor; então, arrisque-se a experimentar o que te digo e se não for feita a paz de Marcone,⁵ pode dizer que sou uma idiota, do tipo daquelas que ficam paradas com os olhos arregalados, e contanto que as coloquem entre as primeiras de todas, imaginam que se arranjarão bem na vida vendendo a pele, sem ajuda de práticas de magia. Pobres, pobres infelizes! Não imaginam o fim que combina com o começo e o meio para levá-las diretamente ao hospital e para o alto das pontes, onde, cheias do mal-francês, alquebradas, repelidas por todo mundo, fazem vomitar aquele que consegue suportar olhar para elas. Eu te digo, minha filha, o tesouro que esses sabujos espanhóis encontraram no Novo Mundo não bastaria para pagar uma puta, por mais feia e sem graça que seja; e quem pensar bem na vida delas pecaria danadamente em não confessar que isso é verdade" (vol. 4, p. 112). A cidade em formação não deixa de incorporar novas figuras, a cortesã e a prostituta. Esse poder se encerra nos gestos do corpo e em uma *anatomia* da mulher transferida a todos os aspectos de uma forma de "civilização" gestual. Ele não deixa de se confundir com a história da política familiar e sexual das cidades italianas. Forma-se assim uma *civiltà puttanesca* — e o Aretino o deixa transparecer empregando de forma repetida a linguagem religiosa — com suas leis e seus ritos, suas "empresas" e sua linguagem codificada: essa *civiltà puttanesca* não estaria ligada ao crescimento do papel da cortesã, desejado pela Igreja a partir do século XII a fim de combater a sodomia? Na trama complexa das exclusões criadas pela cidade moderna, a cortesã e a prostituta se tornam instrumentos do poder e são fontes de outras exclusões. Uma forma de linguagem anatômica da vida e do amor. Sua assimilação aos judeus, feita pela literatura, e sua insaciável voracidade de dinheiro acentuam o papel material no espaço urbano: "O orgulho de uma puta", afirma Nanna, "é pior

Palazzo Vecchio: *Committenza e Collezionismo Medicei*. Florença, 1980, p. 361.

(5) A paz que se conclui entre os lençóis (N. da T. francesa).

do que o de um vilão endomingado; a inveja de uma puta é o que a corrói, como o mal-francês corrói todo aquele que o tem nos ossos... Eu te juro, pelo feliz destino que procuro para a Pippa, a luxúria é o menor dos pruridos que elas podem ter, porque estão sempre a pensar em como agir para tirar o coração e o fígado dos outros" (vol. 3, p. 99-101). Seu poder parece ilimitado a ponto de igualar o da maga. "Não nego que usamos todos os artifícios para cegá-los: damos-lhes de comer até nossa bosta, nosso troço. Conheço uma, cujo nome não quero dizer, que, para fazer um amante correr atrás dela, lhe deu de comer um punhado de cascas de mal-francês, de que estava toda cheia" (vol. 3, p. 92). Durante as grandes festas religiosas, como a Quaresma ou a Sexta-Feira Santa, a cortesã suspende seu trabalho "encantador". A cidade torna-se então silenciosa e vazia, como se empobrecida.⁶

Mas se trata, de qualquer modo, de um poder que não apenas mantém a mulher em segundo plano, limitando-a ao espaço fechado das casas das cortesãs ou em suas funções familiares, mas também dá à sexualidade, em todas as suas formas, uma dimensão anatômica e técnica, uma *tecnologia* do sexo que se aperfeiçoa⁷ e se prolonga até nossos dias. Nesse processo de institucionalização progressiva das formas sociais e culturais da sexualidade, a sodomia também adquire um papel significativo. E as classes comerciantes e nobres são as protagonistas da ascensão social desse modo de vida sexual tradicionalmente aberrante. E essa ascensão vem acompanhada de um esforço cultural importante: de 1620 a 1650,⁸ em Veneza, os tratados sobre a *amizade* são cada vez mais numerosos; eles traçam uma nova galeria de heróis: as amizades "grandes" ou heróicas têm peso cada vez maior na sociedade e na cultura venezianas. As formas antigas tendem a desaparecer e até mesmo a sodomia pode se transformar em "amizade heróica"; ela se eleva ao nível de forma

(6) P. Britti, "El venerdì santo", in M. Dazzi (ed.), *Il Fiore della Lirica Veneziana*. Veneza, 1956, vol. 2, p. 226.

(7) E que devemos relacionar com essa mesma organização urbana onde se consomem e se representam essas diferentes formas de sexualidade. Quanto à *performance* de tais "tecnologias" na sexualidade contemporânea e à sua difusão, cf. a entrevista de N. Abbagnano, "Il papa e i discorsi sul sesso", in *Gente*, n.º 43, 24 de fevereiro de 1980, p. 14.

(8) Em seu artigo ("Una vicenda della Venezia barocca: Marco Trevisano e la sua 'eroica amicizia'", *Bollettino dell'Istituto di storia della società e dello stato veneziano*, II, 1960, pp. 61-154), G. Cozzi nos fornece uma ampla documentação, ainda que esteja por reconstruir a espessura ideológica de uma tal literatura e suas relações com as diferentes academias.

sexual autônoma. Os próprios testamentos, como o de Marco Trevisano em favor de Niccolo Barbarigo, sublinham essas tendências: os capitais da família, as fortunas mercantis e os bens pessoais são confiados ao amigo, ao herói de um hábito sexual que não pára de se desenvolver. Assim, ao escrever a palavra sodomia, a amizade liberou um comportamento nas formas que ele assumirá no século XVIII.⁹ Mais uma vez, pode-se ver uma organização dos poderes fora da família, cuja rigidez, do século XVI ao século XVIII, é sublinhada pela difusão do casamento clandestino.¹⁰ Ao passo que, de qualquer forma, a mulher é o objeto de uma hierarquização progressiva dos papéis sociais e familiares, um momento na estratégia das classes urbanas ligadas a um modelo mercantil da família e da sociedade.

Apêndice 1 As edições francesas do Aretino

As diferentes edições francesas da obra de Pietro Aretino foram consultadas na Biblioteca Nacional de Paris. Por ordem cronológica:

Les Dialogues du Divin Pietro Aretino. 1ª parte, tradução de Alcide Bonneau, Paris, 1879, Inferno 19 (1-3).

Les Ragionamenti, ou Dialogues du Divin Pietro Aretino, texto em italiano e tradução (Alcide Bonneau). Paris, 1882, Inferno 67 (8-13).

Pietro Aretino, *L'Oeuvre du Divin Arétin...* (traduzido do italiano). Paris, Edições do Íbis, 1970, *Les Ragionamenti*, 4º Y2 10000 (8).

Pietro Aretino, *Les Ragionamenti de Pierre Arétin*. Estrasburgo, Geitner, 12, 1970, 8º Y2 90000 (207).

Pietro Aretino, *Les Ragionamenti* (traduzido do italiano. Apresentação e notas de Guillaume Apollinaire). Paris, Cochin, 1970, 8º Y2 90000 (229).

Pietro Aretino, *Les Ragionamenti*. Paris, Cercle Européen du Livre, 1971, 8º Y2 90000 (213, 10).

Pietro Aretino, *Les Vies des Courtisanes... Suivi de La Vie des Femmes Mariées*, Prefácio de George Albert Rouhaut. Paris, 1969, 8º Y2 90000 (265, 1).

A edição de 1882 foi escolhida por ter manifestamente servido de base a todas as outras (salvo para algumas palavras esporádicas), inclusive à edição apresentada por Apollinaire; além disso, a presença do texto italiano justaposto auxiliou a pesquisa das citações.

(9) Em torno do tema da *amizade* pode-se entrever a formação da idéia de homossexualidade tendendo a caracterizar o indivíduo e que se reencontrará nos clubes londrinos do século XVIII, como N. Zemon-Davis observa com agudeza ("Les conteurs de Montailou", *Annales* I, 1979, p. 68).

(10) Cf. a documentação de G. Cozzi, "Padri, figli e matrimoni clandestini (metà sec. XVI-metà sec. XVIII)", *La Cultura*, 2-3, 1976, pp. 169-213.

Apêndice 2 Testamento de Marco Trevisano

Intus vero.

Em nome de Nosso Senhor Jesus Cristo, no dia 15 de março de 1626, em Veneza, na casa em que resido, nos Crosechieri.

Eu, Marco Trevisano, querendo tomar minhas disposições, segundo minha vontade livre e resolvida, sobre aquilo que pretendo que seja feito de meus bens após minha morte, encontrando-me, pela graça de Deus, são de espírito e, até o presente, de corpo, após amadurecida deliberação e invocação do Espírito Santo, quis escrever de próprio punho o presente testamento, ordenando o que se segue. Recomendo primeiramente minha alma a Deus, com a maior humildade, implorando sua infinita misericórdia para o perdão de meus pecados e para ter acolhida na herança celeste, ao lado de Nosso Senhor Jesus Cristo.

Eu não teria nenhum bem, nem nada no mundo, se Deus não me tivesse agraciado com o dom de permitir que eu encontrasse meu muito notável amigo, o mui ilustre Niccolo Barbarigo, filho do falecido Lorenzo, em casa de quem moro há já tantos anos em razão do fato de que toda minha riqueza, como se evidência após a partilha feita com meus irmãos segundo os autos do falecido Dominico Adami, escrivão público de Veneza, era somente de 5.848 ducados e 22 moedas de capital, e que eu tinha, para com o supracitado Niccolo, que ele me emprestara, conforme certificado autêntico, os quais ducados, tivesse ele querido dá-los a censo, ou com um contrato de troca ou de renda, conforme se tem o costume de fazer comumente, mesmo entre amigos, teriam absorvido, com os juros e correções, toda minha pobre riqueza, e ainda muito mais... Mas o supracitado Niccolo Barbarigo, amigo incomparável, me fez dom dos 4.000 ducados e pagou de sua bolsa todas as dívidas supracitadas; e eu posso afirmar que este é o menor e infimo sinal deste amor incomparável que experimentei em minha vida. E, no entanto, se me restam bens de que posso dispor, eu o devo inteiramente e unicamente à pura bondade e magnanimidade de meu amigo e benfeitor, que se mostrou para comigo mais divino do que humano... Eis por que ordeno e quero que sejam comprados, por meu herdeiro e legatário, duas salvas e dois vasos de prata, no valor de cem escudos para cada conjunto, seja, uma salva e um vaso com meu monograma, nome e sobrenome gravados, para que sejam dados um ao mui ilustre Zuanne Venier, filho do falecido Francesco, e outro ao mui ilustre Giovanni Antonio Zen, filho do falecido Bortolamio, na ordem em que os nomeio, com os quais contratei uma amizade que foi muito cordial e muito devotada, solidificando-lhes que delas se sirvam para lavarem as mãos, em memória de nossa verdadeira, sincera e virtuosa amizade... Tudo o que restar de meus bens, móveis e imóveis, presentes e futuros, razões e ações, e tudo o que possa me advir em qualquer momento ou a qualquer título ou causa, ou razão, ou de qualquer outra maneira, eu o deixo ao mui ilustre Niccolo Barbarigo, filho do falecido Lorenzo, já nomeado, meu maior amigo, um amigo como não há outro exemplo, em tudo o que conheci durante toda minha vida, se o comparo a todos os exemplos que li nas *Histórias*; um amigo que foi comigo muito além da idéia que a inteligência humana faz da amizade. E quero que seja livre proprietário e possa dispor de tudo como único herdeiro e legatário de todo o meu bem, como já o disse. E lhe recomendo minha alma, e o cuidado de mandar enterrar meu corpo na sepultura onde deverá ser enterrado o seu, sentindo uma extrema alegria diante da idéia de que, assim como sempre fomos unidos e admiravelmente concordes e, mais do que qualquer espírito humano poderá compreender, unânimes em vida, e que, como o espero, na pátria celeste uma de minhas

alegrias supremas e únicas e parte de minha felicidade será de poder me unir a sua alma generosa, pura e sincera, que mostrou com um amor tão constante para comigo, criatura, o que deve ser sua caridade para com Deus, criador, da mesma forma nossos corpos ficarão unidos após a morte, por tanto tempo quanto for permitido à condição humana.... E se eles (meus irmãos) desse modo me abandonaram, eu o recebi como uma disposição da Divina Providência, a fim de, por um feito memorável, mostrar ao mundo, e singularmente à nossa pátria, um exemplo tão ilustre e tão notável de uma amizade verdadeira e perfeita, tal que estou persuadido de que nunca jamais se viu semelhante, se considerarmos todos os aspectos que concorreram para nosso caso; tendo gozado neste amigo daquele Paraíso de que um homem vivo não pode gozar de maneira semelhante na face da terra... Mas sei igualmente que ele o fará mais do que de bom grado, por causa do amor muito particular que ele sempre me devotou, e da confiança extrema que teve em mim, tendo me confiado na vida tudo o que lhe pertencia, vida e honra, signos muito seguros e necessários de sua constante bondade e da boa opinião que teve de minha fidelidade e de minha integridade... Niccolo Barbarigo tendo sido tudo para mim, depois de Deus, e o oráculo das Sagradas Escrituras tendo-se verificado plenamente no exemplo de nossa amizade:

*Amicus fidelis protectio fortis, qui autem invenit illum invenit Thesaurum. Amico fideli nulla est comparatio, et non est digna ponderatio auri, et argenti, contra bonitatem fidei illius. Amicus fidelis medicamentum vitae et immortalitatis, et qui metuunt Dominum invenient illum. Qui timet Deum aequo habebit amicitiam bonam; quoniam secundum illum erit amicus illius (Eccl., 6, 17).**

*Si duo, hac in tabula videre corpora existumas, Nicolaum Barbaricum et Marcus falleris spectator, duo vides membra unius corporis, unus est enim spiritus utrumque regens.***

*L'Heroica et incomparabile amicitia de l'Illustrissimi Signori Niccolo Barbarigo e Marco Trevisano, gentilhuomini venetiani... Venezia, 1629 (Biblioteca Nacional Marciana, Venezia, Misc. 190).****

(*) "Um amigo fiel é forte proteção. Quem o encontrar, encontrará um tesouro. Nada se compara a um amigo fiel, e não é digno medir-se com ouro ou prata sua bondade e confiança. Um amigo fiel é cura de vida e de imortalidade, e, aquele que o cultivar, encontrará o próprio Senhor. Aquele que teme a Deus tem sempre uma boa amizade, pois segundo o que ele é, assim também será seu amigo. (Eclesiastes 6, 14-17.)" (N. T.).

(**) "Se julgas ver nesta inscrição dois corpos, Niccolo Barbarigo e o falecido Marco, estás vendo dois membros de um (mesmo) corpo; de fato, único é o espírito que rege ambos." (N. T.)

(***) "A Heroica e Incomparável Amizade dos Ilustrísimos Senhores Niccolo Barbarigo e Marco Trevisano, Fidalgos Venezianos..." (N. T.).

Duas inglesas do século XVII Notas para uma anatomia do desejo feminino

Angeline Goreau

Quando se tenta fazer uma análise da sexualidade feminina na Inglaterra do século XVII se é forçado a constatar a quase inexistência de documentos sobre o assunto deixados pelas mulheres. Suas correspondências e seus diários íntimos fazem somente raras alusões a ele — embora seja necessário admitir que tais considerações poderiam ter sido suprimidas posteriormente dos manuscritos e, com maior razão, no caso de eles terem sido publicados. Se nos ativermos aos testemunhos de que dispomos deixados por mulheres, poderíamos ser levados a crer que o desejo feminino foi uma região inexplorada, até mesmo inexistente aos olhos do século, se não fosse pela insistência com que foi universalmente proclamada a necessidade absoluta de as mulheres satisfazerem os imperativos da castidade, do recato, da reputação e da honra ligados ao seu sexo. A vida sexual das mulheres, imaginária ou real, jamais foi discutida, a não ser de forma velada, por vias indiretas, de tão forte que era a censura que sobre elas se exercia.

O poema que segue foi escrito por Lady Carey, aproximadamente em 1613. Expõe os princípios de castidade que eram então considerados como devendo reger a conduta feminina.

Não é suficiente para uma esposa
Guardar sua pureza de uma queda:
Mas da suspeita deve proteger sua vida
E renunciar ao poder como ao querer.

Pois para ela não há glória tanta em ser livre
Quanta em por si mesma se refrear.

Se ela tem tanto chão para pisar,
Por que desejar às alturas chegar?
Não há glória em manifestar apenas
Essas coisas que sua honra poderão aniquilar,
Mas é louvável que em nome da honra
Ela não tome todas as liberdades permitidas.

Atenta contra a própria reputação a esposa
Que a outro que não seu marido
Palavras íntimas disser ao ouvido;
E embora com reputação boa possa viver,
E em toda castidade, mancha de fato sua glória
E fere sua honra, sem no entanto a perder.

Quando se unem a seus maridos
Será essa afinal uma entrega total?
Ou dão apenas o corpo e não a mente,
Guardando o melhor para outro pretendente?
Não mais por certo lhes pertence o pensamento
Embora por um só homem deva ser conhecido.

Pois de uma outra usurpa o direito
aquela que busca do público o pleito;
Embora com pensar de pureza luzente,
Casta não será, se de um só não for sua mente.
Pois numa esposa não seria pior
Ver dividido o corpo, que dividida a mente.

Inúmeras contemporâneas de Lady Carey confirmam o papel preponderante da reserva na vida social das mulheres: esse poema é, sob esse ponto de vista, característico, tanto nas palavras quanto na linguagem. Embora essas recomendações sejam dirigidas antes de tudo às esposas, os princípios sobre os quais repousam são válidos para o conjunto das mulheres: com efeito, segundo a *Lawe's Resolution of Women's Rights* (conjunto de leis sobre os direitos das mulheres) de 1632, "todas são supostamente esposas ou futuras esposas...". Mesmo as viúvas, que não estavam mais em idade de ter filhos nem, verossimilmente, de contrair novo matrimônio, não estavam por isso menos sujeitas às limitações do recato. O interesse do poema de Lady Carey reside na exatidão com a qual é descrito o processo de extensão de uma proibição originalmente sexual a todos os aspectos da vida das mulheres.

A maioria dos historiadores coloca a origem concreta dessa exigência de castidade na importância que assumia uma paternidade que não pudesse ser contestada, aos olhos de uma sociedade cujas estruturas econômicas e sociais repousavam sobre a transmissão patrilinial e no direito de primogenitura dos bens da família. À sua filha que se queixa das infidelidades do marido, o primeiro marquês de Halifax explica em uma carta que, se em um homem tais aventuras são toleradas, elas são "criminosas" em uma mulher, pois da integridade de sua honra depende "a preservação das famílias de toda mistura que poderia marcá-las com infâmia".

Segundo Lady Carey, a castidade portanto não se reduz, para uma mulher, em se abster de cometer algum deslize sexual ilegítimo, mas engloba um território muito mais amplo: "Não é suficiente para uma esposa guardar sua pureza de uma queda". A mulher verdadeiramente casta, diz ela, abdicará no seu íntimo "ao poder e ao querer" e renunciará por sua honra "a todas as liberdades permitidas". A castidade torna-se assim passividade e ausência de poder — ou impotência —, essência da feminilidade. Mais que tudo, a expressão da sexualidade se acha, ela própria, identificada ao exercício de um poder e de uma vontade: a uma agressão. Violar a regra da passividade, sugere inconscientemente o poema pela sua linguagem, é agir, pouco falta para isso, como homem: a mulher que aspira "às alturas chegar" trai um desejo de se apossar de um poder masculino: o da ereção.

Ao tornar mais abstrata a noção de castidade, Lady Carey instala um dispositivo de autolimitações com ramificações infinitas. Uma vez que cada esfera da vida das mulheres é portadora de significações sexuais, o recato deverá então exercer sua função coercitiva até em suas maneiras de falar, de olhar, de andar, de imaginar e de pensar. Em um livro de conselhos destinado às mulheres jovens publicado no século XVII, *The Whole Duty of a Woman* (O conjunto dos deveres de uma mulher), lê-se o seguinte: "O recato (...) se difunde na vida, nos gestos e nas palavras (...). Vossos olhares, vossas palavras e toda vossa conduta deveriam manifestar um humilde reatamento (de vós mesmos); deveis desejar aprender e observar ao invés de ditar e prescrever (...). Como dais um grande valor a vossa reputação, permaneçais dentro dos limites desta virtude (...). Não forneçais pretexto algum ao escândalo ou à reprovação; que vossa conversação seja um exemplo para os outros (...). Não deixes vaguear nem vossos pensamentos nem vossos olhos". ("*Modesty (...)* spreads itself in life, motions and words (...). *Your looks, your*

speech, and the course of your whole behaviour should own a humble distrust of yourself; rather being willing to learn and observe, than to dictate and prescribe (...). As your value your reputation, keep up to the strictures of this virtue (...). Give no occasion for scandal or reproach; but let your conversation set an example to other (...). Let neither your thoughts nor your eyes wander.") Manifestamente, o vaguear do olhar, como o da alma, era considerado impudico. "As mulheres não têm nem olhos nem ouvidos", diz um provérbio do século XVII.

A imagem do espaço fechado, tão fortemente associado à noção de identidade feminina no poema de Lady Carey, repousa numa concepção sem ambigüidade do território sexual: a experiência masculina e a experiência feminina são dois universos que se justapõem, mas irreconciliáveis. A expressão "esfera feminina" aparece constantemente nas cartas, diários íntimos, livros de etiqueta e em muitos outros textos da época. Nesses escritos fala-se também, e no mesmo sentido, do "domínio particular" ou da "casa", ao passo que a província masculina não conhece outras fronteiras além das do "mundo". A menor incursão — real ou imaginada, verbal ou concreta — no que era o terreno de caça reservado ao homem era vista como uma negação da feminilidade. Os implícitos sexuais desse vocabulário não deixam dúvida: a "esfera" da mulher a encerra nos limites de seu "espaço interior", enquanto o sexo conquistador do homem o coloca desde o início em um mais vasto e mais agressivo palco de atividade.

O paralelismo estabelecido por Lady Carey entre o "corpo público" e a "alma pública" permite explicar em parte por que tão poucas mulheres de letras foram publicadas na Inglaterra antes do século XVIII. Isso equivalia a violar simbolicamente os princípios da reserva feminina. Publicar seus próprios escritos — seus pensamentos — era, para uma mulher, "tornar-se pública": expor-se ao "mundo". Era permitir que estranhos se introduzissem no "círculo privado" feminino. Para se proteger do escândalo, inúmeras foram as mulheres que optaram pelo anonimato. A autora desconhecida de uma brochura feminina publicada em 1696 indica de forma inteiramente explícita as razões que a fazem não revelar seu nome. "Nada pode me induzir a trazer meu nome ao palco público do mundo (...) os cuidados que exige a reputação do nosso sexo (...) me tornaram bastante cautelosa para não expor o meu a esses vapores venenosos." ("*Nothing could induce me to bring my name upon the public stage of the world (...) the tenderness of reputation in our sex (...)*")

made me very cautions, how I exposed mine to such poisonous vapours.") Dorothy Osborne considerava que a duquesa de Newcastle cometia uma loucura assinando com seu próprio nome seus escritos. "Seus amigos, escreveu ela em uma carta dirigida ao noivo, têm grande culpa por tê-la deixado ir para o estrangeiro (...). Há determinadas coisas que o costume tornou quase absolutamente necessárias, e considero que a reputação seja uma delas; se fosse possível ser invisível, eu escolheria sê-lo." ("*Her friends are much to blame to let her go abroad (...) there are things that custom has made almost of absolute necessity, and reputation I take to be one of those; if one could be invisible, I should choose that.*")

As cartas, diários íntimos, escritos literários e, de maneira mais geral, os textos das mulheres dessa época revelam um conjunto de atitudes que na maioria confirmam o lugar central que Lady Carey atribui à reserva em sua concepção do ideal feminino. É difícil dizer até que ponto esse ideal foi interiorizado pelas mulheres e em que medida determinou seus comportamentos sexuais. Nada indica com efeito que não tenha havido discordância entre as posições morais reivindicadas nos textos e as condutas adotadas na vida particular. O pequeno número de testemunhos deixado pelas mulheres tende a provar, apesar de tudo, que, se a obrigação da reserva não as impediu de agir de acordo com seus próprios desejos, impediu-as ao menos de falar deles em seus escritos.

Houve, porém, algumas rebeldes: se muitas mulheres tiveram que admitir juntamente com Lady Carey a importância social do recato, nem todas fizeram dele uma virtude. E ainda menos compartilharam da opinião da poetisa, que via na paixão sexual feminina uma experiência contra a natureza e, na sua ausência, uma característica inerente da feminilidade. A autora de um poema intitulado *Sylvia's Complaint of her Sex's Unhappiness* (Lamento de Sylvia sobre a Infelicidade de seu Sexo), datado de 1688, insiste no caráter opressivo do dever da reserva: "Nossos pensamentos, como mechas capazes de se inflamar/ são muitas vezes tomados por um apaixonado desejo de amar, escreve ela. Mas o costume impõe tão rígidas leis/ Que para nosso bem devemos ocultar./ Se alguma de nós vê um humilde rapaz/ E principia a ter pensamentos de ternura (...) Os costumes e o recato, de grande severidade/ Proíbem rigorosamente que nossa paixão declaremos". ("*Our thoughts like tinder, apt to fire/ Are often caught with loving kind desire/ But custom does such*")

rigid laws impose, / We must not for our lives the thing disclose. / If one of us a lowly youth has seen, / And straight some tender thoughts to feel begin (...) Custom and modesty much to (sic) severe / Strictly forbid our passion to declare.”) Ao mesmo tempo em que confessa, não sem coragem, seus próprios impulsos sexuais, a autora do poema, para que sua reputação não venha a ser atingida, prefere dissimular sua identidade com um pseudônimo: Sylvia.

Essa regra de invisibilidade conheceu uma extraordinária exceção: Aphra Behn. Contemporânea de Sylvia, foi a primeira inglesa a se tornar escritora profissional, a ganhar a vida produzindo obras literárias. Em dezessete anos, dezessete de suas peças foram representadas nos palcos londrinos. Publicou sete volumes de poesia e traduções bem como treze romances curtos. Longe de se justificar ou de se esconder, sempre assumiu plenamente a responsabilidade de sua obra e procurou ativamente tomar seu lugar entre seus pares homens enquanto escritora, e não como uma dama que escrevia para seu próprio divertimento; como as raras mulheres que haviam publicado até então insistiam em se apresentar.

A liberdade com a qual falou de seus desejos faz de Aphra Behn uma personagem ainda mais notável: ela levantou sem rodeios a questão sexual e não teve receio de transportá-la para o palco dos teatros. Sua segunda peça, *The Amorous Prince* (O príncipe enamorado), data de 1671. Ela principia com uma cena de sedução que acaba de dar frutos: os apaixonados fizeram amor e se levantam. As indicações da autora explicam que a jovem, no quarto em que se passa a ação, está vestida com uma “roupa de noite” e o rapaz está se vestindo. Não só o ato sexual foi realizado fora do âmbito sagrado do casamento, como também os dois amantes sequer estão noivos. Aphra Behn não escrevia essas cenas picantes simplesmente para divertir e escandalizar as platéias de sua época. Tinha a convicção de que a paixão física era um componente inalienável do amor. As mulheres, garantia ela, conhecem tanto quanto os homens a experiência do desejo e são tão capazes quanto eles de exprimir sua intensidade.

Talvez Aphra Behn não tivesse tido a força ou a coragem de defender tal ponto de vista se a Restauração não tivesse criado um clima que lhe fosse favorável. Nascida em 1640, tem vinte anos em 1660: Carlos II acaba de retornar ao trono e sua volta provoca o desmoronamento brutal da moral puritana que Cromwell tentara impor durante o interregno. A preocupação do rei em se distinguir,

em todos os aspectos, de seus predecessores — além de suas inclinações naturais — criou uma atmosfera na qual a licenciosidade dos costumes se tornou uma norma social: era preciso aderir a ela da maneira quase dogmática pela qual os membros mais rigoristas da geração anterior haviam aderido à lei puritana. Esse era um meio, entre outros, de manifestar sua lealdade à causa do rei. Assim, aconselhava-se a Francis North “sustentar uma prostituta” porque ele era “malvisto pela corte por não o ter feito”. Essa evolução afetou essencialmente a sociedade londrina elegante — a corte, os meios aristocráticos, os teatros, as tavernas, os cafés. Entre essa nova raça de libertinos, Aphra Behn encontrou seus pares literários, seu público e seus protetores. Todos manifestavam abertamente o maior desprezo pela reserva feminina tradicional. Assim, vemos o herói de uma das peças de Aphra Behn zangar-se com a dama que ele tenta levar para a cama e fazê-la perceber que a preocupação dela com a própria reputação está ultrapassada. “Ora, Laura!”, lhe diz ele. “Uma dama criada na corte e que entretanto não tem a delicadeza de receber um galante em particular! Tal pudor já não está mais em moda...” (“*Fy, fy, Laura, a lady bred at court, and yet want complaisance enough to entertain a gallant in private! This coy humor is not a-la-mode...*”) O próprio irmão da heroína a previne, aconselhando-a a não ceder a tais argumentos: “Cuidado com os homens”, diz-lhe ele. “Não confies em nenhum de nós, pois se o fizeres estás perdida.” (“*Beware of men (...). Trust none of us for if thou dost thou art undone.*”)

Apesar de sua adesão à nova moral sexual, os galantes libertinos da Restauração permaneciam ainda mais ou menos inconscientemente presos ao princípio da reserva feminina que tinham a pretensão de rejeitar. Essa dupla tendência colocou as mulheres em uma posição insustentável. Em um poema intitulado “To Alexis, in answer to his poem against fruition” (Para Alexis, em resposta a seu poema contra o gozo), Aphra Behn queixa-se da atitude dos homens de sua geração: eles fogem das mulheres, diz ela, “se a honra toma nosso partido / (...) E fogem de nós se cedemos”. (“... *if honour take our part / (...) And oh! they fly us if we yeild.*”) Em um outro poema, “The disappointment” (Desapontamento), ela descreve, sem disfarçar nenhum detalhe, as dificuldades que pode encontrar uma mulher que tenta escapar às pressões do recato. Eis o texto integral:

DESAPONTAMENTO

I

Um dia, o enamorado Lisandro,
Premido pela paixão,
Surpreendeu a bela Clóris, aquela dama bem-amada,
Que não mais pôde se defender.
Tudo seu amor favorecia;
O dourado astro do dia,
Em seu flamejante carro por fogo conduzido,
Descia para o mar,
Não deixava no mundo outra luz que o guiasse
Senão os olhos luminosos de Clóris.

II

Em um recanto retirado, ao amor propício,
Silenciosa como uma jovem que consente,
Com encantador enlanguescimento,
Depois de tibia defesa ela cede à sua força.
E meiga coloca no seu peito as mãos,
Não para repelir,
E sim para reter:
E ele, trêmulo, a seus pés está;
Inútil mostrar resistência,
Nem tem forças para dizer: "Ah! Que estais fazendo?"

III

Seu olhar meigo e brilhante, embora severo,
Em que amor e pudor em confusão travam batalha,
Desperta em Lisandro renovado vigor;
Se num fraco suspiro ela exclama
Ao seu ouvido: "Freak, freai vosso desejo vão!
Ou grito por alguém; que fareis então?
Minha honra me é tão cara que nem mesmo a vos
Posso, nem devo, abandoná-la. Ide,
Ou então tomai esta vida, cuja essência já vos dei,
Quando, para o conquistardes, meu coração vos deixei".

IV

Ele, porém, do receio tão distante
Quanto era devotado amante,
Para com chave de ouro encerrar esses momentos,

Beija-lhe os lábios, a boca, os cabelos;
Cada carícia aviva nela o desejo que cresce
Com mão trêmula e ardente, ele lhe aperta
O peito de alva neve, que se entumesce.
Em seus braços ela se demora, e arqueja.
Seus encantos, sem defesa lá estão
Oferecidos, troféu e presa do inimigo.

V

Ela, sem respeito nem pejo,
Busca nele o objeto de seu desejo
(Seu amor descarta todo pudor),
Avançando, em rápidas etapas, quando
Sua mão, toda audácia, se apossa do altar
Em que se vai aos deuses do amor sacrificar:
Trono magnífico, paraíso
Em que a ira se acalma e o furor se satisfaz,
Fonte da qual incessante prazer jorra
Trazendo ao universo inteiro o repouso.

VI

De Clóris os lábios perfumados os seus já encontraram
E, corpos e almas, eles se uniram.
Em seus transportes então sem fim,
Deitam-se os dois sobre o musgo.
Semimorta, jaz Clóris, sufocada;
No terno olhar, uma úmida luz,
Semelhante à que separa a noite do dia
Ou então a cometas de fogo esmaecente.
Já não dá mostra alguma de vida,
Além do ofegante e entrecortado respirar.

VII

Deitado a seu lado, ele a observa;
E vê o seio nu, que se move,
Belas e finas vestes que deixam entrever
Formas criadas para o amor e o prazer,
Abandonadas pelo orgulho e pelo pudor.
Ela oferece seu melhor mel
Ao lhe oferecer a inocência virginal,
Como vítima sacrificial à chama sagrada do amor.
Mas o pastor, por demais enlevado, jaz
De fazer o sacrifício, incapaz.

VIII

Perto de gozar delícias mil,
 O infeliz campônio, no excesso da paixão,
 Vê o imenso prazer em sofrimento transformado.
 Prazer, que amor demais destrói;
 O vestido, a seu lado, o consentimento comprova
 O paraíso inteiro a ele se abria,
 Quando, louco para possuí-la, ele se lança
 Sobre a meiga dama desarmada.
 Oh! Qual o invejoso deus que conspirou?
 E que, roubando-lhe a força, o desejo lhe deixou?

IX

Esteio da natureza (sem o qual
 Nenhum ser humano pode ela gerar),
 Falta-lhe agora a arte da vida;
 Fraqueza lhe invade os nervos afrouxados:
 Furioso, em vão, tenta o jovem
 Chamar de volta a si o vigor fugidio.
 Movimento algum o mover lhe permite;
 O excesso de amor, seu amor traiu.
 Em vão se esforça, em vão ordena:
 O insensível, a chorar, na mão lhe cai.

X

Nesse combate de amor tão cruel,
 Onde amor e destino por demais severos agiram,
 O pobre Lisandro, em desespero,
 À razão e à vida num só golpe renuncia.
 O fogo vivo e ardente
 Que o membro mais nobre abraçar deveria
 Agora só servirá para aumentar ira e vergonha,
 Apagada toda centelha, como o desejo reacenderia?
 Nem todos os encantos da bela desnuda
 Poderiam transformar e acalmar a ira que o amor desvirtuara.

XI

Clóris, recobrando-se da exaltação,
 Produto do amor e doce desejo,
 Delicadamente pousa a tímida mão
 (Por querer, ou mero acaso)
 No priapo fabuloso,

Que os poetas dizem ser onipotente deus;
 Jamais jovem pastora
 Que colhe avencas na planície
 Vira sobre a verde folha serpente tão vil.
 Os dedos retirou o mais prontamente:

XII

Do que Clóris retirou sua mão gentil,
 Quando o deus de seus desejos encontrou,
 De seus fogos formidáveis despojado,
 Frio como a flor no matinal orvalho,
 Quem, da ninfa, imaginará a confusão?
 O sangue dos baixos do corpo lhe fugiu,
 Espalhou-se em rubores pelo rosto,
 Que de desdém e vergonha se tingiu.
 Dos braços de Lisandro ela escapa.
 E lá, no triste leito, fica ele só.

XIII

Relâmpago é Clóris passando o paul,
 Tal Dafne do délfico deus a fugir;
 Na relva do caminho nem deixa
 Rastro algum que a olho atento dê alento.
 O vento que entre seus cabelos brinca,
 E no vestido amarrotado vem bulir,
 Da fugitiva tudo deixa entrever
 Quanto os deuses de belo puderam fazer.
 Como Vênus, vendo morto seu amor, foge,
 Pela planície fatal, cheia de pressa e temor.

XIV

Da ninfa o desapontamento
 Ninguém pode entender melhor que eu;
 Mas de Lisandro a alma ninguém poderá adivinhar
 A não ser quem seu destino ajudou a traçar.
 Tempestades foram o fruto do mudo sofrimento;
 Nenhum deus a sua ira compartilha.
 Maldiz seu fado, sua estrela, seu nascimento,
 E muito mais as graças da pastora bela.
 Sua doce e enfeitada influência
 Que o condenou ao inferno da impotência.

O poema começa de maneira bastante tradicional: é Lisandro, o homem, que provoca o encontro sexual, é ele o "premidado" pela paixão, e ainda ele que se apossa da jovem. Não podendo mais se "defender" de sua *força*, Clóris acede a seus *desejos*. Até mesmo os bosquetes que servem de abrigo aos amantes compartilham de sua passividade "encantadora". Por metonímia, tornam-se "silenciosos como uma jovem que consente". É então que Aphra Behn muda de ponto de vista. A jovem mulher cede diante da "força" de seu apaixonado mas, ao mesmo tempo, apropria-se dessa força. Ela oferece "frágil resistência" e atrai o parceiro para si ao invés de fingir pudor e repeli-lo. Na terceira estrofe, é sem grande vigor que Clóris protesta diante das ameaças que pesam sobre sua "honra" de mulher. Suas veleidades de resistência não tardam em desfalecer diante do aumento de seu próprio desejo. Embora Aphra Behn a apresente como uma "vítima" de "inocência virginal", Clóris está longe de ignorar a fonte de seu próprio deleite, essa "fonte da qual incessante o prazer jorra/ E trazendo ao universo inteiro o repouso". Da mesma forma, o processo de ereção clitoridiana não parece em nada desconhecido a Aphra Behn: na estrofe XII, descrevendo o desejo de Clóris, que vai diminuindo, nota que seu "sangue dos baixos do corpo lhe fugiu" — "dos baixos" designa aqui os órgãos sexuais.

A intensidade do desejo vai tornar impotente este amante virtual. Ele tenta reencontrar seu "vigor" masturbando-se mas "movimento algum o mover lhe permite". Muito depressa seu desejo se transforma em furor. Cúmulo da humilhação, Clóris toma na mão o membro enlanguescido e descobre seu afrouxamento. As imagens utilizadas por Aphra Behn valorizam essa metamorfose do pênis. Instrumento do prazer, se torna símbolo de perigo: uma serpente.

Rejeitando a atitude de passividade sexual que deveria adotar, Clóris impediu seu amante de exercer sobre ela seu "poder". Fica claro que ele a considera responsável por sua impotência. Aphra Behn não procura tirar nenhuma moral desse fracasso, nem levar Clóris a uma atitude de maior recato. Contenta-se simplesmente em analisar o complexo jogo dos papéis sexuais quando existem confluência e reciprocidade de desejos: uma maneira de dizer que as mulheres, sozinhas, não poderiam fazer desaparecer da consciência social de sua época esse princípio de castidade ao qual deviam obedecer.*

(*) Para um conhecimento mais amplo de Aphra Behn, ver Angeline Goreau, *Reconstructing Aphra: A Social Biography of Aphra Behn*. Nova Iorque, The Dial Press, 1980.

A vida sexual dos casados na sociedade antiga:

Da doutrina da Igreja à realidade dos comportamentos

Jean-Louis Flandrin*

Poucas fontes falaram da sexualidade conjugal com tanta minúcia quanto os tratados de teologia moral, as coletâneas de casos de consciência, os manuais de confissão, etc. Tomarei então como ponto de partida esses documentos eclesiais, insistindo especialmente nas prescrições neles contidas que mais nos parecem estranhas hoje em dia. Depois procurarei saber em que medida esta literatura nos esclarece sobre a vida dos casais de outrora.

Há, no centro da moral cristã, uma desconfiança muito aguda em relação aos prazeres carnavais, porque eles mantêm o espírito prisioneiro do corpo, impedindo-o de se elevar na direção de Deus. É necessário comer para viver, mas deve-se evitar se entregar aos prazeres da gula. Da mesma maneira, somos obrigados a nos unir a outro sexo para gerar filhos, mas não devemos nos prender aos prazeres sexuais. A sexualidade nos foi dada somente para nos reproduzirmos. Utilizá-la para outros fins, como por exemplo para o prazer, é malbaratá-la.

Em nossa sociedade, como nas outras, observam os moralistas cristãos, a instituição familiar é a que melhor se adapta à educação das crianças, e aliás só se podem conceber filhos legítimos — isto é, aptos a nos sucederem — dentro do casamento legítimo. Toda ativi-

(*) Da École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

dade sexual fora do casamento tem, portanto, necessariamente uma outra finalidade que não a procriação e constitui um pecado. É por isso que nenhuma é permitida. Conhecemos melhor essa proibição do que suas razões teológicas, para não falar das razões históricas, que mereceriam um estudo mais aprofundado.

Por outro lado — e isso já é mais estranho para nós — a união sexual só era legítima, dentro do próprio casamento, se fosse realizada para uma boa finalidade, isto é, para gerar filhos, ou para dar ao cônjuge o que lhe havíamos prometido no contrato de casamento. A essas duas boas razões para se unir ao marido ou à mulher, os teólogos, a partir do século XIII, acrescentaram uma terceira, menos louvável na verdade: a intenção de lutar contra um desejo culposos.

São Paulo, com efeito, escreve aos coríntios:

“É bom ao homem não tocar em mulher. Todavia, para evitar a fornicação, tenha cada homem a sua mulher e cada mulher o seu marido. O marido cumpra o dever conjugal para com a esposa; e a mulher faça o mesmo com relação ao marido” (I Cor. 7, 1-3).

Assim sendo, o casamento era um remédio que Deus deu ao homem para que este se preservasse da impudência. Em outras palavras — são os teólogos que o dizem, a partir do século XIII —, quando um dos esposos se sente tentado a cometer adultério, ou a cair em poluição voluntária, pode, se não encontrar meio melhor, utilizar o remédio do casamento para não sucumbir a essa tentação.

A partir do século XV, alguns teólogos acharam que não se podia cometer pecado algum unindo-se à sua mulher ou ao seu marido com essa intenção. Antes, todos viam aí pecado venial. Deviam-se, ainda, vigiar seus fantasmas psicológicos, sob pena de cair em pecado mortal, pois imaginar que está se unindo a outra pessoa que não o cônjuge é cometer adultério.

Finalmente, a maioria dos teólogos julgava que os esposos que se uniam ao cônjuge pelo prazer também cometiam um pecado mortal. Há, por certo, um momento em que esse prazer brutal que é o prazer sexual invade todo o campo da consciência. Pelo menos, é o que diziam os teólogos. E muitos pensavam — como o papa Gregório Magno no século VI — que é quase impossível sair puro do abraço conjugal. Mas o pecado mortal era unir-se deliberadamente ao cônjuge para sentir tal prazer. Quase todos os teólogos medievais

o sublinharam, seguindo nesse ponto São Jerônimo ao invés de Santo Agostinho.

É preciso esperar Thomas Sanchez, na virada dos séculos XVI e XVII, para se ouvir um outro discurso e descobrir uma outra problemática. Os esposos, diz ele, que, sem intenção particular, não procuram “senão unir-se entre esposos” não cometem pecado. Com a condição, é claro, que nada façam para impedir a procriação, que permanece sendo a finalidade essencial do ato sexual. Não é mais a busca do prazer que é condenada: é a busca “apenas do prazer”, em outras palavras, relações sexuais amputadas de sua virtude procriadora.

Enquanto as relações sexuais não tiveram outra justificação além da procriação, é desnecessário dizer que todo expediente contraceptivo ou abortivo era culposos. À medida que as justificações da obra conjugal se multiplicavam, a condenação desses expedientes tornou-se mais explícita. A fórmula de Sanchez — “apenas pelo prazer” — marca uma etapa importante nesses debates e desvenda o estreito relacionamento existente entre ambos.

Parece-me que a partir do século XVI — mas seria necessário determiná-lo por meio de uma pesquisa mais sistemática — os teólogos exortam os casais a não terem receio de ter muitos filhos. Entre eles, estão Benedicti no século XVI,¹ Fromageau no século XVIII² e

(1) “O homem de bem nunca deve temer ter muitos filhos, mas deve pensar que é bênção de Deus e acreditar no que diz Davi: ‘Fui, disse ele, jovem, e agora sou velho, mas nunca vi o homem justo abandonado, nem vi seus filhos na mais extrema necessidade procurando seu pão’, pois assim como Deus os deu, ele lhe dará os meios de alimentá-los, pois é ele que alimenta os pássaros do céu; senão, ele não lhe daria filhos.” (*Suma dos Pecados*, livro II, cap. IX, n.º 63, p. 227 da edição in-4.º de 1596.) Para o comentário deste texto, ver “A atitude para com a criança pequena”, in J.-L. Fiandrín, *Le Sexe et l'Occident*, em particular pp. 153 e 180-1.

(2) *Caso XXXVI*: “Ausônio, tendo muito poucos bens, e se vendo já sobrecarregado com seis filhos, embora sua mulher seja ainda jovem, tomou a decisão, há mais de um ano, de se abster do uso do casamento, e até mesmo recusou várias vezes o dever à sua mulher, de medo que o número de filhos aumentasse e que ele ficasse totalmente impossibilitado de alimentá-los. Pode ele executar sua resolução, ao menos sem pecado mortal?”

Resposta: Há alguns autores que consideram que nestas circunstâncias um marido pode, sem pecado, se abster do uso do casamento, e por conseguinte recusar o dever à sua mulher, contanto que não haja perigo de incontinência nem de dissensão a temer; mas esta opinião não parece boa de ser seguida na prática (...). Se Deus, como diz Jesus Cristo (Mt., 6, 20), e como o dissera Davi muito tempo antes (S., 146, 9) fornece até mesmo aos pássaros as coisas necessárias para sua vida, um cristão não pode, sem injúria para com a

o papa Pio XI no século XX.³ Do final da Antiguidade ao início da Idade Média, tinham-nos exortado, ao contrário, a cessar de se unirem carnalmente quando sua descendência estivesse assegurada. As famílias numerosas nem sempre foram o ideal cristão.⁴

A mesma observação é válida no que diz respeito ao "crime de Onan", em outras palavras, ao "coito interrompido", que devia ser o grande meio de contracepção dos esposos franceses nos séculos XVIII e XIX: muito raramente é mencionada da Antiguidade até o início do século XIV, a partir daí as menções se multiplicam, particularmente a partir do século XVI. Nos séculos XVII e XVIII, todos os teólogos e confesores falam dele, e levantam, a esse respeito, novos problemas, como o da culpabilidade da esposa. Sabemos que ela devia saldar a dívida conjugal todas as vezes que o marido assim o desejasse. Mas devia ela fazê-lo — e mais, teria ela o direito de fazê-lo? — quando ele tinha o hábito de praticar o coito interrompido? Desde o século XVII, ou seja, mais de um século antes que a

Divina Providência, desconfiar de sua bondade, e acreditar que ele lhe dá filhos sem prover às suas necessidades..." Fromageau, *Dictionnaire de Cas de Conscience*, 2 vols., 1733 e 1746, Dever Conjugal, col. 1202.

(3) "Os pais cristãos devem compreender, além disso, que não apenas são chamados a propagar e conservar o gênero humano sobre a terra; que não apenas são destinados a formar adoradores do verdadeiro Deus, mas dar filhos à Igreja, procriar concidadãos dos Santos e familiares de Deus, para que o povo ligado ao culto de Deus e de nosso Salvador cresça dia após dia (...). Somos atingidos no mais íntimo de nosso coração diante do lamento dos esposos que, sob a pressão de uma dura indigência, experimentam a maior dificuldade em alimentar seus filhos. Mas (...) não poderia surgir nenhuma dificuldade exterior que pudesse levar a uma derrogação para a obrigação criada pelos mandamentos de Deus que proíbem os atos intrinsecamente maus, por sua própria natureza; em todas as conjunturas, os esposos podem sempre, fortificados pela graça de Deus, preencher fielmente seu dever e preservar sua castidade conjugal desta tarefa vergonhosa; tal é a verdade inabalável da pura fé cristã, expressa pelo magistério do Concílio de Trento: 'Ninguém deve pronunciar estas palavras temerárias, proibidas sob pena de anátema pelos Padres da Igreja: que é impossível para o homem justificado observar os preceitos de Deus. Pois Deus não ordena coisas impossíveis, e, assim ordenando, ele vos adverte de fazerdes o que podeis, e de pedirdes o que não podeis, e ele vos ajuda a poder'" (Encíclica *Casti Connubii*, 31 de dezembro de 1930).

(4) "Os próprios adolescentes freqüentemente se põem como escudo o desejo de ter filhos e acreditam escusar a ferosidade própria da idade através do interesse em engendrar: quão maior é a vergonha para os velhos em fazer o que os jovens ficam corados só em confessar! E mesmo os mais jovens, em quem o temor a Deus acalma e modera o coração, freqüentemente renunciaram, assim que passam a ter uma posteridade, às obras de juventude." (Santo Ambrósio, *Tratado sobre o Evangelho de São Lucas*, I, 43-45.)

fecundidade dos casamentos diminuísse de maneira significativa, esses debates invadiram a literatura.

Aliás, a partir do século XIV, alguns teólogos passaram a levar em consideração as dificuldades dos casais sobrecarregados de filhos. Pierre de La Palu é o primeiro a lhes propor a relação reservada — isto é, sem emissão de sêmen, embora com penetração — prática que conservou seus partidários na Igreja até o século XX. Pierre de Ledesma, por sua vez, sugeriu no século XVI uma outra solução: a recusa em saldar a dívida conjugal.

Mais do que os preceitos antigos sobre as intenções que animam os esposos que se unem carnalmente são as noções de credor e de devedor em matéria de relações conjugais que se tornaram estranhas para nós.

A noção dessa dívida conjugal remonta a São Paulo. Em sua primeira epístola aos Coríntios, ele escreveu, como sabemos: "Para evitar a impudência, tenha cada homem a sua mulher e cada mulher o seu marido. O marido cumpra o dever conjugal para com a esposa e a mulher faça o mesmo em relação ao marido. A mulher não dispõe do seu corpo, mas é o marido quem dispõe. Do mesmo modo o marido não dispõe do seu corpo; mas é a mulher quem dispõe" (I Cor. 7, 2-4).

Interpretando muito literalmente esse texto, os teólogos medievais — e seus sucessores, até o princípio do século XX — colocaram a noção da dívida no centro da vida sexual dos esposos. Nos tratados de teologia moral, nas sumas canônicas, nos trabalhos mais especialmente consagrados ao sacramento do matrimônio, é sob o título DEBITUM — "o que é devido" ou a "dívida" — que encontramos tudo o que diz respeito à sexualidade.

No concreto das relações cotidianas, imaginava-se que, para que houesse conjunção carnal, era necessário que um dos esposos exigisse do outro o pagamento de sua dívida e que o outro a saldasse. Em todos os casos de consciência relativos à sexualidade conjugal examinava-se então separadamente o caso do cônjuge que reclamava a dívida e o caso do que a pagava. Nunca se pensava que marido e mulher poderiam se aproximar um do outro espontaneamente e num mesmo movimento.

Aliás, é necessário ressaltar que a mulher, assim como o homem, podia ficar em situação de reclamar o que lhe era devido. Fora do leito conjugal, o homem era sempre o cabeça da mulher. E no próprio ato sexual ele era supostamente ativo, portanto superior à

mulher, que, supunha-se, devia se submeter aos seus assaltos com passividade. Mas quanto à dívida — e somente aí — ambos eram iguais, cada um tinha, como diz São Paulo, poder sobre o corpo do outro.

Os teólogos apegavam-se aliás tanto a essa igualdade — contrária aos costumes e que eles próprios tinham dificuldade em conceber — que não hesitavam em privilegiar a mulher para contrabalançar sua fraqueza e a timidez “natural” ao sexo feminino. Ela só era obrigada a “pagar o que era devido” se o marido o exigisse explicitamente, invocando seu direito; em compensação, o marido era obrigado a dar à esposa o que lhe era devido logo que compreendesse, pela expressão fisionômica, pela atitude, que ela desejava a conjunção carnal sem ousar obrigá-lo nem expressar seu desejo em voz alta e inteligível.

Na verdade, tal privilégio não deixava de apresentar perigo para a mulher. Cultivava sua timidez e confortava sua passividade. Se contava com o homem para adivinhar seus desejos, arriscava-se a vê-los insatisfeitos. Finalmente, a sujeição à dívida conjugal, que, em princípio, tornava a mulher igual ao marido, corria grande risco de ser mais efetiva para ela do que para ele.

Resta saber em que medida ela tinha direito ao prazer nesse comércio que, ao que tudo indica, não se importava muito com seu desejo. Os teólogos na verdade não colocavam a questão nesses termos. O prazer, tanto no homem quanto na mulher, lhes parecia ser automaticamente sentido no momento da ejaculação. A questão era então saber se a mulher, na cópula, devia emitir sua semente.⁵

Questão que deve preceder a essa: a semente feminina é necessária à fecundação, como afirmou Galeno, ou é inútil, como dizia Aristóteles? Após longos debates nos quais alguns eram a favor de Galeno, outros de Aristóteles, todos os nossos teólogos concluíram que existe uma semente feminina emitida no momento do orgasmo, que ela não era necessária para a concepção de uma criança, mas

(5) Para maiores detalhes sobre esta questão, ver Anne-Catherine Ducasse Kliszowski, “Les théories de la génération et leur influence sur la morale sexuelle du XVIe au XVIIIe siècle”, tese de mestrado da Universidade de Paris VIII, junho de 1972, 88 pp. datilografadas. Este trabalho já foi resumido em “Homem e mulher no leito conjugal”, in J.-L. Flandrin, *Le Sexe et L'Occident*, capítulo 8, pp. 127-36.

ajudava muito e tornava a criança mais bela. Com efeito, por que Deus teria dado o prazer feminino se ele não tivesse utilidade para a reprodução da espécie? Uma atitude demasiado aristotélica sobre esse ponto poderia abalar, em sua base, a teoria cristã da sexualidade.

A partir daí surgiam vários problemas morais. Em primeiro lugar, a mulher tinha o dever de emitir sua semente durante a conjunção carnal? Essa questão, geralmente examinada após a do coito interrompido e da relação reservada, supunha que, recusando-se a emitir sua semente, a mulher evitava ou diminuía os riscos da concepção. De quinze autores que se colocavam tal questão — entre os vinte e cinco estudados — oito julgavam que, recusando voluntariamente o orgasmo, a esposa cometia um pecado grave; quatro, que ela cometia apenas uma falta venial; e três, que ela não cometia falta alguma.

Segunda questão: o marido tem o dever de prolongar a cópula até que a mulher emita a semente? Quatro teólogos faziam disso uma obrigação moral e os outros concluíam que ele não tem tal dever. Todos, aliás, lhe “permitiam” prolongar a cópula até o orgasmo da mulher, embora a concepção de uma criança fosse possível com menos trabalho, digo, com menos prazer.

Em terceiro lugar: os esposos devem emitir sua semente ao mesmo tempo? Dos vinte e cinco autores estudados, apenas seis colocavam essa pergunta. Mas todos os seis aconselhavam a recorrer a tudo para consegui-lo, pois, diziam eles, a simultaneidade das ejaculações aumenta as possibilidades de concepção e permite gerar uma criança mais bela. Nenhum deles, entretanto, fazia disso uma obrigação, embora diversos médicos — como Ambroise Paré — tenham afirmado somente haver concepção possível quando ambas as sementes eram emitidas ao mesmo tempo. É verdade que o homem não é totalmente senhor do orgasmo feminino e que pela confissão, ou por outros meios, nossos autores podiam ter consciência do fato. Nenhum deles, todavia, se refere a esse dado experimental nesse debate.

Quarta e última questão: a esposa pode chegar ao orgasmo fazendo carícias ela própria, quando o marido se retirou dela antes que ela emitisse sua semente? Dos dezessete teólogos que participam deste debate, apenas três proibem essa manipulação pós-coital, e catorze a autorizam. Deve-se notar um argumento entre os minoritários: uma “efusão” separada de semente não permitiria à mulher ser uma só carne com o marido. Nenhum deles, entretanto, fala

explicitamente de amor em relação a esta questão e tampouco das outras três anteriores.

Definido como um comportamento razoável e regulamentado por oposição ao comércio apaixonado dos enamorados, o comércio conjugal só era lícito em tempo e lugar adequados.⁶

Eram impróprios para a cópula todos os dias de jejum e de festa; os dias de impureza da esposa, a saber, cada mês, o tempo de suas regras, e a quarentena de dias após o parto; finalmente, os períodos de gravidez e de aleitamento. Mas muitas coisas mudaram, do fim da Antiguidade aos nossos dias, em matéria de continência periódica.

Baseada inicialmente na impureza da mulher durante as regras e após o parto, a continência baseia-se principalmente, a partir dos séculos XII e XIII, nos riscos que uma cópula representava para a esposa (após o parto) ou para seu filho (períodos das regras e da gravidez). A nova atenção para com a salvaguarda da criança, por outro lado, levou um número sempre crescente de teólogos dos séculos XVI, XVII e XVIII a proibir relações conjugais durante o período de amamentação, enquanto nenhum de seus predecessores — com exceção de Gregório Magno — se preocupava realmente com esse aspecto.

Por outro lado, havia aproximadamente 273 dias de festa e jejum no século VIII; no século XVI, não eram mais que cento e vinte e quatro. E enquanto na alta Idade Média a continência era prescrita sob pena de pecado grave, é apenas aconselhada no final da Idade Média e durante os tempos modernos.

A copulação em lugares públicos ou sagrados, pelo contrário, foi proibida sob penas mais severas do que no passado. Isso deve ser sem dúvida relacionado com um aumento do pudor, por um lado, e, por outro, com um senso mais agudo da sacralidade dos locais eclesiásticos, no próprio momento em que o sentido da sacralidade dos dias de festa e de jejum parece estar enfraquecido.

(6) Sobre esta questão, ver J.-L. Flandrin, "La doctrine de la continence périodique dans la tradition occidentale", tese de doutoramento apresentada na Universidade de Paris IV, 1978, 400 pp. datilografadas. Ver também "A atitude para com a criança pequena", in J.-L. Flandrin, *Le Sexe et l'Occident*, pp. 193-201.

Além disso, a união conjugal devia se efetuar segundo a posição chamada "natural", com a mulher deitada de costas e o homem sobre ela. Todas as outras posições eram consideradas escandalosas e "contra a natureza". A posição chamada *retro* ou *more canino* era contra a natureza porque é característica da copulação dos animais. A posição *mulier super virum* era contrária à natureza dos sexos masculino e feminino, sendo a mulher "por natureza" passiva e o homem "ativo". Ora, nessa posição, "quem não vê que a mulher age e o homem se submete?", dizia Sanchez. Foi porque "as mulheres, movidas pela loucura, tinham assim abusado dos homens" que Deus afogou a humanidade sob o Dilúvio, afirmava outro teólogo. De resto, suspeitava-se principalmente que essa posição perturbasse a concepção, não obstante se reconhecesse a virtude atrativa do útero. E, de forma mais geral, todas essas "posições contra a natureza" pareciam características da busca de um prazer tanto excessivo quanto estéril.

A partir do século XIV, porém, alguns teólogos as toleraram quando os esposos tinham boas razões para adotá-las. Por exemplo, quando o marido era muito gordo para se unir à esposa na posição natural. Ou então quando, estando a mulher perto de dar à luz, se receava que o acesso pela frente fosse prejudicial para o embrião. Mas essa indulgência dos teólogos muitas vezes escandalizava os leigos que dela tomavam conhecimento. Segundo Brantôme, alguns diziam "que seria melhor que os maridos se abstivessem de suas mulheres quando elas estão prenhes, como fazem os animais, do que macular o casamento com tais vilanias".

É desnecessário dizer, penso eu, que a sodomia era proibida, sob as penas mais pesadas, tanto entre maridos e mulheres como entre pessoas do mesmo sexo. Constituíam o pecado contra a natureza por excelência. Assim também a manipulação e os beijos nas "partes vergonhosas", quando podiam causar uma "poluição". Que eu saiba, Sanchez é o único a autorizá-los enquanto provas de amor, embora apresentassem esse perigo. Sob a condição, é claro, de que a poluição não fosse seu objetivo.

Com exceção de Sanchez e de Francisco Vitória — um no capítulo dos beijos e manipulações, e o outro no dos períodos de proibição —, nenhum dos antigos teólogos colocava nos debates sobre a sexualidade conjugal a noção de amor. Nenhum deles, tampouco, procurava saber se um dos esposos reduzia o outro à condição de

objeto, ao passo que os teólogos do século XX, no mesmo contexto, julgam todo o tempo em função do amor e da reificação do parceiro.

Para dizer a verdade, não está claro que cada um dos cônjuges era considerado como um objeto pelo outro, e a problemática da dívida conjugal não vem comprová-lo? Às vezes a noção de caridade vinha atenuá-la. Mas é no plano da justiça — e não da caridade — que os teólogos, como os especialistas em direito canônico, pensavam habitualmente: o corpo da mulher pertence ao marido e ele pode dispor dele à sua vontade, com a condição de não transgredir uma proibição grave. O mesmo acontece com o corpo do marido para a mulher.

Há mais: quando a noção de amor aparecia nesses debates, vinha marcada por uma viva reprovação. "Adulterio é também o marido demasiado ardente para com sua esposa", escreveu São Jerônimo. "No que tange à esposa de outrem, todo amor é vergonhoso; no que tange à sua própria, vergonhoso é o amor excessivo. O homem sábio deve amar sua mulher com discernimento, não com paixão. Que ele domine o impulso da volúpia e não se deixe levar com precipitação à copulação. Nada é mais infame do que amar uma esposa como uma amante... Que eles não se apresentem às suas esposas como amantes, mas como maridos." (*Contra Joviniano*, I, 49.)

Essa atitude, inspirada no estoicismo e, de modo mais geral, na sabedoria antiga, foi constantemente a dos teólogos medievais e modernos, que citaram em inúmeros escritos a primeira e a antepenúltima frases desse texto. É o caso de Benedicti em 1584: "O marido que, transportado por um amor desmesurado, golpeasse tão ardentemente sua mulher para contentar sua volúpia, que se ela absolutamente não fosse sua mulher, iria querer ter algo com ela, peca. E parece que São Jerônimo o confirma, quando alega a propósito de Sexto Pitagórico que diz que o homem que se mostra mais como apaixonado desenfreado da sua mulher do que como marido é adúltero. Pelo que, um homem não deve usar de sua mulher como de uma puta, nem a mulher deve se portar com seu marido como com um amante: pois esse santo sacramento do matrimônio deve ser tratado com toda honestidade e reverência".

Por que essa hostilidade? Não visava ela somente a busca de um prazer excessivo? Na verdade, supunha-se que os apaixonados procurassem o prazer sexual mais do que se supõe desde a época romântica. Mas havia algo mais: o receio de que um amor apaixonado

nado entre os cônjuges prejudicasse o relacionamento social e o que devemos a Deus. Dois leigos do século XVI, aliás, o disseram claramente. Em primeiro lugar, Montaigne (*Ensaio*, I, XXX): "A amizade que nós dedicamos às nossas mulheres é muito legítima. A teologia, contudo, não deixa de freá-la, de restringi-la. Parece-me ter lido há muito tempo em São Tomás, em uma passagem na qual ele condena os casamentos de parentes de graus de parentesco proibidos, esta razão entre outras de que há o perigo de que a amizade que se dedica a uma certa mulher seja imoderada: pois se a afeição marital se acha inteira e perfeita nessa amizade, como se deve, e se a sobrecarregarmos com aquela que é devida à parentela, não há dúvida alguma de que esse exagero leve esse marido para fora dos limites da razão".

Trata-se aqui apenas e tão-somente de amizade, o que exclui toda idéia de "libertinagem". Por sua vez, Brantôme fala de amor carnal e não de amizade, mas não se preocupa exclusivamente com as práticas proibidas.

"Encontramos em nossas Sagradas Escrituras que não é necessário que o marido e a mulher se amem demais: isso significa com amores lascivos e libertinos;* tanto mais que, colocando e ocupando todo seu coração nesses prazeres lúbricos, pensem neles tão fortemente e a eles se entregando tanto que abandonem o amor que devem a Deus; tanto assim que eu mesmo já vi muitas mulheres que amam tanto e tanto seus maridos e eles a elas, e queimavam com tamanho ardor que elas e eles esqueciam todo o serviço de Deus; assim, no tempo que deviam a ele dedicar, se punham e dedicavam às suas libertinagens." (*Damas Galantes*, primeiro discurso, pp. 25-6 da edição Rat.)

Há portanto o sentido de uma rivalidade possível entre o amor conjugal e o amor de Deus: o que Philippe Ariès já havia observado no *Parson's Tale* de Chaucer. Noonan pensa que não se deve dar muita atenção a isso, pois é próprio de todo pecado mortal afastar o homem de Deus. Para ele, apenas a busca de um prazer culposo é que seria visada nessas condenações do amor excessivo.

Penso, ao contrário, que diretamente de acordo com a tradição estoica, é o amor para uma determinada pessoa que é visado e a

(*) Traduzimos "paillard", "paillardise" pelos sofríveis — e anacrônicos — "libertino", "libertinagem", pela semelhança de seu uso. (N. T.)

referência à libertinagem não passa de um procedimento polêmico que permite convencer mais facilmente leitores ou ouvintes já convencidos de que a safadeza é um pecado e que os cônjuges não devem se entregar a ela.⁷

Em que medida essas prescrições morais nos informam a respeito da prática conjugal de antigamente? É o que eu gostaria de examinar agora. E, para tanto, vou considerá-las de duas maneiras diferentes: primeiramente, como normas de comportamento em uma sociedade cristã; em seguida, como reflexo das mentalidades e dos comportamentos antigos.

A maioria dos historiadores adotou o primeiro desses pontos de vista. Para eles, a vida sexual tanto dos casados como dos solteiros foi conforme aos preceitos da moral cristã, pelo menos até meados do século XVIII ou mesmo até a Revolução Francesa. São testemunhas as porcentagens ínfimas de ilegitimidade de nascimento e o número baixíssimo de concepções pré-nupciais; a importância e a estabilidade da fecundação conjugal e as baixas significativas, durante a Quaresma, na curva mensal dos casamentos e até mesmo na das concepções, o que nos revela melhor os segredos do leito conjugal.

Resta saber, entretanto, se estávamos diante de uma adesão verdadeira e profunda à doutrina cristã ou somente de uma manifestação externa de respeito que só visava salvar as aparências. Ora, nenhum dos dados demográficos que acabo de citar permite sabê-lo com certeza. O baixo número de concepções pré-nupciais e dos nascimentos ilegítimos não garante em absoluto que os solteiros tenham sido castos no sentido cristão da palavra, visto que os confessores da época chamam nossa atenção para as práticas contraceptivas fora do casamento e para os prazeres solitários dos adolescentes. As baixas da Quaresma, nas curvas de concepções, geralmente são pouco significativas e não comprovam, no melhor dos casos, mais do que a continência de uma minoria de casais legítimos. Mas isso tampouco decide a questão no sentido de uma inobservância dos preceitos da

(7) Ver "Concepção, casamento e relações amorosas no Ocidente cristão", in J.-L. Flandrin, *Le Sexe et l'Occident*, em particular pp. 118-24.

Igreja, pois, desde o final da Idade Média, os teólogos não mais consideravam a continência da Quaresma uma obrigação.

Geralmente colocamos esse problema em termos de cristianização e des cristianização. A baixa da fecundação dos casamentos, o aumento do número de nascimentos ilegítimos e das concepções pré-nupciais têm estado presentes como signos de uma des cristianização que se teria desenvolvido desde meados do século XVIII até os nossos dias. Por outro lado, muitos historiadores têm afirmado, na esteira dos militantes da Reforma católica, que as nossas camponesas não haviam sido verdadeiramente cristianizadas antes do século XVII, e que até então haviam permanecido fundamentalmente pagãs.

Não creio que essas noções sejam operatórias quando tratamos da história das mentalidades e dos comportamentos e não de propaganda ideológica. Os franceses, inclusive os do campo, foram cristianizados desde a Alta Idade Média e deram desde então todo tipo de provas de sua fé, provas inequívocas, do seu ponto de vista: participação ao culto, pagamento do dízimo e de oferendas piedosas, peregrinações, cruzadas, heresias, guerras de religião. O que os propagandistas da Reforma católica chamaram de paganismo me parece antes um cristianismo particular, caracterizado por seu arcaísmo e pela marca das mentalidades camponesas.

Os camponeses eram cristãos à sua maneira há um milênio, como os outros grupos sociais eram cada qual a seu modo. Os nobres que, quando não faziam a guerra, faziam amor com as damas da corte, eram mais cristãos? Melhor cristianizados? E os burgueses, cuja virtude cardinal era a avareza? E os conquistadores, cuja avidez e cujas atrocidades são bem conhecidas, mas que, por outro lado, se recusavam categoricamente a ter relações sexuais com as mexicanas que lhes eram oferecidas antes que fossem batizadas — e que se obstinavam em exigir de seus aliados que estes se convertessem imediatamente e derrubassem seus ídolos, não obstante todos os inconvenientes políticos dessa exigência e contra a opinião dos eclesiásticos que os haviam acompanhado? Vejam, a esse respeito, o diário de Bernal Diaz del Castillo, que relata a conquista do México por Cortés. Definitivamente, cada qual era cristão à sua maneira, que nunca era a dos teólogos, nem a nossa.

Talvez, porém, existissem pessoas casadas que aceitassem a doutrina dos teólogos sobre o casamento, e se esforçassem para aplicá-la: os que eram chamados devotos. Sem dúvida, esse grupo era muito minoritário no reino, mesmo no seio das elites sociais. Mas é

um grupo cuja existência é atestada por testemunhos contemporâneos e sua heterogeneidade social não tem grande importância neste ponto de nossa análise.

Imagino, com efeito, que era possível encontrar um comportamento devoto tanto no campo como na cidade, em diferentes classes sociais, e que desde então já era mais próprio das mulheres do que dos homens. Foi realmente às mulheres que São Francisco de Sales dirigiu sua *Introdução à Vida Devota* e é a conduta da esposa face a um marido que se entrega a práticas culposas que colocava tantos problemas para os casuístas, muito mais freqüentemente do que a do marido. Afinal, é sobretudo com as mulheres que essas questões se colocavam no confessional: vejam por exemplo o que diz a esse respeito o Padre Féline no século XVIII.

Por menos numerosos que fossem os devotos que aderiam totalmente à doutrina eclesiástica do casamento, o impacto desta última pode ter sido ampliado pela ausência de cumplicidade dos esposos.

A antiga sociedade era realmente muito diferente da nossa quanto ao fato de que o casamento, normalmente, não consagrava um relacionamento amoroso e era um negócio de família: um contato que dois indivíduos haviam concluído, não para seu prazer, mas a conselho de suas respectivas famílias e para o bem delas. Para que indivíduos assim reunidos pudessem passar toda sua vida juntos, era necessário que existisse uma regra de vida conjugal, que cada um se esforçasse em aplicar e em fazer com que o outro aplicasse. Até na cama, e talvez principalmente na cama.

Indícios de todo tipo sugerem que marido e mulher, no leito conjugal, não eram desprovidos de pudor um para com o outro, que não se comportavam sem cerimônia — pelo menos em determinados meios — e isso era uma sorte para a "moral cristã". É provável que, em muitos casais, o homem contasse com a recusa da mulher, e, em caso de desacordo persistente, com a arbitragem do confessor, arbitragem à qual devia afinal se submeter, sob pena de lhe ser recusada a absolvição e a comunhão. Em resumo, contrariamente ao que nos sugere a prática atual, os esposos não estavam sós no leito conjugal: a sombra do confessor presidia aos seus amores.

Inversamente, se teólogos e especialistas em direito canônico debateram a vida sexual dos casados em seus mínimos detalhes, se se curvaram sobre tantos casos de consciência, não foi apenas por diversificação intelectual, não foi somente porque eles queriam cristianizar em profundidade a vida conjugal, mas também para res-

ponder à expectativa das pessoas casadas e, mais especificamente, às perguntas que lhes eram feitas no confessional. Por trás de cada um desses debates havia a preocupação dos casados — casados através de suas famílias — em conhecer exatamente as regras do jogo matrimonial. Não podemos, então, hoje, face a uma visão do comércio conjugal que nos causa estranheza, dizer simplesmente que se trata de elucubrações de homens de igreja, sem relações com a realidade conjugal.

Procuremos agora detectar sob que aspectos a antiga doutrina de casamento podia refletir as mentalidades e comportamentos dos esposos de antigamente.

Foi de forma deliberada que acentuei aquilo que, nessa doutrina, nos causa mais estranheza. Porque os aspectos em que ela difere da doutrina dos teólogos de hoje são, ao que tudo indica, um reflexo da oposição mais geral entre mentalidade de ontem e de hoje.

É verdade que o celibato dos padres e a sua cultura livresca pesaram em sua visão das coisas e sem dúvida a afastaram da visão das pessoas casadas. Isso aparece nitidamente nos séculos XVIII e XIX acerca da questão do controle de natalidade.⁸ E, antes ainda, no século XVIII, com o desenvolvimento da teoria da boa fé.⁹ Outro indício, do século XIV ao século XIX, são os debates incessantemente retomados sobre a maneira de interrogar os casados na confissão: embora sejam dominados pela questão das relações entre sacerdotes e penitentes, sugerem uma certa incapacidade dos padres em guiar esposos em suas relações conjugais.

É então necessário procurar saber sob que aspectos teólogos e leigos tiveram atitudes idênticas e sob que aspectos as atitudes foram diferentes — entendendo-se que os leigos eram extremamente diversos e que é necessário especificar o meio geográfico, social e cultural dos que se expressaram.

Retomemos os exemplos de Montaigne e de Brantôme. Ambos parecem ter considerado normal que um homem comum tivesse

(8) Ver John T. Noonan, *Contraception et Mariage*. Paris, Édition du Cerf, 1964, principalmente o cap. VIII. Um resumo dessa obra volumosa pode ser encontrado em J.-L. Flandrin, *L'Église et le Contrôle des Naissances*. Paris, Flammarion, coleção "Questions d'Histoire", n° 23, 1970.

(9) John T. Noonan, *op. cit.*, p. 479 ss., e 507-11; e Flandrin, "Contracepção, casamento e relações amorosas", in *Le Sexe et l'Occident*, pp. 110-2.

amores fora do casamento, uma idéia que parece muito difundida na nobreza, até o século XVII, e mesmo depois. Nesse ponto, portanto, não admitiam realmente a doutrina da Igreja.

Ora, esses dois autores achavam escandaloso que o marido se comportasse com sua mulher como com uma amante. Nisso pensavam como Santo Agostinho e os teólogos medievais. Iam até mais longe que os teólogos e confessores de sua época, pois se indignavam ao ver que se podia autorizar os esposos a copularem em posições "contra a natureza", com o pretexto de que a mulher estava grávida ou de que o marido era obeso. Já o vimos no texto de Brantôme.

Quanto a Montaigne eis o que escrevia:

"Essas afeições desavergonhadas que o cio primeiro nos sugere nesse jogo (amoroso) são, não só indecentemente, mas nocivamente empregadas para com as nossas mulheres. *Que elas aprendam a impudência, pelo menos, de um outro modo.* Elas são sempre suficientemente despertadas para nossa necessidade. Não me servi delas a não ser como instrução natural e simples. É uma religiosa e devota ligação, o casamento: é por essa razão que o prazer que dele auferimos deve ser um prazer contido, sério e mesclado de alguma severidade. Ela deve ser uma volúpia um tanto prudente e conscienciosa. E porque sua finalidade principal é a geração, existem os que põem em dúvida se, quando somos sem esperança desse fruto, como quando elas estão fora de idade ou grávidas, é permitido procurar seu abraço" (*Ensaio I, XXX*).

Montaigne aceitava mais facilmente o ensinamento da Igreja sobre esse ponto porque era idêntico ao dos antigos e porque ele encontrou uma atitude análoga em uma quantidade de sociedades diferentes: entre os muçulmanos, os antigos persas, os gregos e os romanos, etc.¹⁰

É possível também que ele tenha julgado prudente, por parte de um marido, não dar à esposa o gosto dos jogos amorosos. Sobre essa motivação, Brantôme, em todo caso, é bem explícito. Ao texto já citado, ele acrescentava:

(10) O etnólogo Luc Thoré sustenta, por seu lado, que nossa sociedade contemporânea é a única no mundo a ter fundamentado o casamento sobre o amor. Todas as outras teriam posto o casamento por amor sob suspeita de dissolver as estruturas sociais. Cf. "Linguagem e Sociedade", in *Sexualité Humaine*, coleção RES, Paris, Aubier-Montaigne, 1970, pp. 65-95.

"Além do mais, esses maridos, o que é pior, ensinam às suas mulheres mil libertinagens, mil voltas, viravoltas, maneiras novas, e lhes praticam essas figuras extravagantes do Aretino; de sorte que para cada tição de fogo que elas têm no corpo elas engendram cem, e se tornam assim libertinas; tanto que, estando acostumadas dessa maneira, não conseguem evitar abandonar seus maridos e ir encontrar outros cavalheiros. E aí seus maridos se desesperam e castigam suas pobres mulheres; no que cometem um grande erro..."

Poderíamos multiplicar os exemplos no que concerne a esta classe social. Em compensação, é bem mais difícil saber qual a visão que os camponeses tinham do casamento. Algumas cerimônias nupciais, entretanto, sugerem uma atitude análoga. Esta, por exemplo, que era encontrada em Ille-et-Vilaine, em 1830 aproximadamente:

"Nesse momento, os prantos da noiva redobram: ela foge com as amigas e o marido corre atrás com o seu cortejo. Segue-se uma luta que parece bastante séria. Os esforços para levar a noiva para o domicílio conjugal muitas vezes fazem com que suas roupas acabem sendo rasgadas, o que é para ela um título de honra, pois quanto mais uma moça, nessa oportunidade, oferece resistência, mais ela passa por virtuosa no cântico, e mais seu marido acredita ter direito de contar com sua fidelidade" (Abel Hugo, *A França Pitoresca*, II, 82).

Como se admirassem não o amor da noiva por seu marido, e sim sua resistência à consumação do casamento...

Sem poder tirar conclusões de maneira segura a partir desses poucos dados, parece então que, em meios bastante diversos da antiga sociedade, os maridos se recusaram a se comportar muito livremente com as esposas: e que preferiram ter uma mulher casta a ter uma mulher apaixonada. Isto significa que as pessoas parecem ter admitido a oposição feita pelos teólogos entre casamento e relações amorosas: o primeiro tem por finalidade apenas a procriação, ao passo que estas estão associadas à busca de um prazer excessivo.

Mas, ao mesmo tempo, em todos os meios sociais, se estabelecia entre o ideal de comportamento masculino e o ideal de comportamento feminino uma diferença radical, totalmente contrária à doutrina da Igreja, tal como ela era formulada pelos teólogos mais qualificados.

Tenho a impressão de que a convergência sobre esse primeiro ponto vem do fato de que a doutrina tradicional da Igreja se inspi-

rava na sabedoria antiga e em atitudes correntes nas sociedades não-cristãs. A divergência sobre o segundo ponto talvez venha do fato de que a igualdade entre o homem e a mulher, em matéria de sexualidade, é uma invenção cristã, que contradiz as idéias tradicionalmente aceitas no mundo ocidental, e que aliás não pôde se impor até uma época muito recente. Simples hipótese, no estado atual das pesquisas.

O amor no casamento

Philippe Ariès*

Hoje em dia nossas reflexões escamoteiam muitas vezes um fenômeno, absolutamente capital e quase permanente até o século XVIII, da história da sexualidade, que Jean-Louis Flandrin teve o mérito de lembrar: a diferença que os homens de quase todas as sociedades e de todos os tempos (exceto os nossos hoje) observaram entre o amor *no* casamento e o amor *fora* do casamento. Os exemplos são inúmeros. Escolheremos alguns nos textos das culturas grega e judaica. Não há nada melhor do que uma leitura ingênua, indiferente à opinião dos glosadores.

Elqana (I Sam 1, 4-19) possuía duas mulheres: uma, Ana, que ele amava (*diligebat*), mas que era estéril (*Dominus concluserat valviam ejus*); a outra, que ele amava menos, era fecunda e tinha filhos. Ela zombava cruelmente de sua rival infecunda.

Apesar de sua preferência, Elqana tinha o costume, quando distribuía as carnes assadas do sacrifício, de dar várias porções à mãe de seus filhos e apenas uma à sua bem-amada. Ana ficava magoada e chorava. E então Elqana lhe disse com ternura: "Ana, por que choras e não te alimentas? Por que estás infeliz? *Será que eu não valho para ti mais do que dez filhos?*"

Reconhecem-se bem aqui as duas razões do casamento: a procriação (a mulher fecunda é reverenciada) e o amor, a *dilectio*.

(*) Da École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

ESPOSA IGNU
RATA

Mas esse amor implica uma *reserva*, bem sugerida por um gesto de Rebeca. Esta deixou os pais. Parte com a caravana e com servos para o país onde vai morar de agora em diante. É noite quando chega e Isaac vem ao seu encontro. Ela pergunta: "Quem é aquele homem, no campo, que vem ao nosso encontro?" Responde o criado: "É o meu amo" (isto é, o futuro marido de Rebeca). Ela teve então um gesto de pudor, que descuidava diante dos outros homens: "Então ela tomou seu véu e se cobriu".

E foi coberta desse modo que Isaac a introduziu em sua tenda, isto é, a tomou por esposa (*ducere*). Era importante, com efeito, que a futura esposa usasse o véu até a sua noite de núpcias: antes disso, devia ficar mais escondida do futuro marido do que dos outros homens.

Esse costume, aliás, possibilitou substituições fáceis: assim, Jacó escolhera, na casa de Labão, a filha deste, Raquel, para sua esposa. Mas Labão, que queria casar antes a mais velha, Lia, levou-a em lugar de Raquel ao leito nupcial de Jacó, que só se apercebeu da troca na manhã seguinte, o que mostra o quanto a personalidade dos amantes desaparecia na união genital da copulação. Tais casos de substituição não são raros na literatura e mereciam ser inventariados e estudados. Conviria também aproximá-los do que sabemos, por um lado, sobre o automatismo do ato sexual nas crenças do Antigo Regime, com ou sem prévio amor. Amor cego, literalmente. Mas a indiferença quanto à personalidade do sentimento no momento do ato sexual era sem dúvida favorecida pela vontade de pudor da mulher.

Nossas sociedades ocidentais certamente não esconderam suas jovens mulheres sob o véu impenetrável do Oriente: elas as cercaram, porém, de uma *reserva* segundo a qual a mulher não se entregava com a paixão provocante da cortesã, tanto que o marido podia enganar-se quanto à pessoa, erro que o amante, sem dúvida, nunca teria cometido.

A mulher perfeita do Antigo Testamento (mas também a do Antigo Regime) não é apenas fecunda e mãe, ela é dona da casa, à testa de uma verdadeira empresa doméstica:

Quem encontrará a mulher talentosa?...
Vale muito mais do que pérolas!...
Todos os dias de sua vida
Ela se ocupa com a lã e o linho

E trabalha com mãos hábeis.
É como a nave mercante
Que transporta de longe o grão.
Noite ainda se levanta,
Para alimentar os criados
E dar ordens às criadas.
Deseja um terreno e o compra.
Com o que ganha com as mãos planta uma vinha...
Lança a mão ao fuso,
E os dedos pegam a roca...
Tece panos para vender
E negocia cinturões...
Estende a mão ao pobre,
E ajuda o indigente...
É revestida de força e dignidade
E sorri diante do futuro...

Eis um outro testemunho tirado da cultura grega: a *Alceste*, de Eurípedes, um dos mais belos textos que celebram o amor conjugal. A história é bem conhecida: Apolo obtém das Parcas o favor de deixarem que o rei Admeto escape da morte, à qual estava prometido, caso encontre um substituto para entregar em seu lugar aos deuses das regiões inferiores. O velho pai de Admeto se recusa, é por demais apegado à vida. Somente Alceste, esposa de Admeto, aceitou o sacrifício. Assim, ela se torna objeto da admiração de todos. O coro o proclama: "aos olhos de todos, Alceste mostrou-se para com o esposo a melhor das mulheres". Com efeito, diz sua serva, "quem o contestará?" Toda a cidade sabe que ela rendeu ao marido a homenagem suprema da vida. "Mas ele não ficará sabendo o que ela fez em casa sem se admirar. Quando ela sentiu que o grande dia chegara, em uma água corrente banhou seu belo corpo, e tirando de uma arca ricas vestes e jóias, ataviou-se com *decência* (notem a *decência*). Depois, colocando-se diante da lareira (centro sagrado da casa), fez esta oração: 'Senhora, como vou descer para baixo da terra, te dirigirei pela última vez meu pedido: vela por meus filhos órfãos.' Adorna com flores os altares domésticos, 'sem que a aproximação da infelicidade alterasse com seu luto a beleza natural'. Após a homenagem aos deuses, retorna ao quadro nupcial para venerar o local sagrado do amor conjugal, o leito: "Oh, leito, lhe diz ela, onde desatei meu cinto virginal entre as mãos daquele por quem morro, adeus". "Caindo de joelhos, beija o leito e o inunda todo com o mar de suas lágrimas." Não consegue deixá-lo. Apenas sai do quarto, já retorna "para se atirar de novo em sua cama". É aqui, neste

lugar simbólico, que ela dirá adeus a todos os seus, a seus filhos, a seus criados: "Não havia ninguém tão humilde que ela não lhe dirigisse a palavra e que não lhe retribuísse o cumprimento".*

Ao marido, finalmente. Poderia tê-lo deixado partir, sem intervir: "Recusei viver separada de ti com filhos órfãos, sacrifiquei os dons da juventude, que eram a minha alegria". Se o pai de Admeto, a quem a idade tornava inútil, incapaz de procriar, tivesse aceitado a morte "viveríamos os dois o resto de nossa vida"... Mas as coisas são o que são, pela vontade de um deus. Ela faz então um pedido solene: pede a Admeto que não se case novamente, o que normalmente deveria acontecer, para não dar uma madrasta a seus filhos.

E Admeto lhe responde: "Em vida, foste minha única mulher; morta, só tu terás esse nome".

E, promessa estranha e anacrônica, que anuncia, com dois mil anos de antecipação, as recusas românticas da morte do outro, as tentativas desesperadas de substituí-lo por sua imagem, Admeto pede que, "figurado pela mão de artistas hábeis, teu corpo seja estendido em meu leito; ao teu lado me deitarei... Em sonho aparecerás aos meus olhos encantados, pois é doce, mesmo à noite, ver aqueles a quem se ama, por pouco que se possa. No mesmo caixão de cedro, recomendarei a meus filhos que me coloquem contigo, e lá me deem, meu flanco junto ao teu. Que jamais, mesmo na morte, não esteja eu separado de ti, único ser que me foi fiel". Assim, é no leito de amor, talvez dos nascimentos, que Alceste veio se recolher antes de morrer, sem que suas palavras jamais traissem a reserva da mulher perfeita, mas uma reserva que não se opõe ao amor, antes o comprova e o torna manifesto.

Fecundidade, reserva da esposa e da mãe, dignidade de dona-de-casa são características permanentes que, até o século XVIII, opuseram o amor dentro do casamento e o amor fora do casamento. Essas características e sua importância relativa têm variado no decorrer do tempo, mas dentro de estreitos limites, quer nos fatos, quer nas idéias e no imaginário.

É certo que a ideologia moral expressa pelos estóicos durante os primeiros séculos da nossa era, antes da expansão do cristianismo, favorecia a procriação, a propagação da espécie como finalidade e justificação do casamento — por oposição, sem dúvida, à

(*) Quando Saint-Simon conta a morte de Mme. de Montespan, especifica que, sentindo a morte chegar, ela mandou chamar seus empregados "até o mais inferior" para lhes dizer adeus.

união livre, comumente praticada e nem sempre muito claramente separada do casamento. Os cristãos se apropriaram da moral estóica a tal ponto que certos textos chegaram ao nosso conhecimento por meio de citações dos Padres da Igreja, como este, de Sêneca, extraído por São Jerônimo de um tratado sobre o casamento, que se perdeu (*Contra Joviniano*, I, 49): "Todo amor pela mulher de um outro é escandaloso (é o que consta sobre o adultério). Também é escandaloso amor demasiado pela sua própria mulher (amor demasiado é justamente o amor sem reserva, a paixão que os amantes experimentam fora do casamento). Um homem sábio deve amar sua mulher com discernimento e não com paixão, e, conseqüentemente, controlar seus desejos e não se deixar levar à copulação. Nada é mais imundo do que amar a sua mulher como uma amante... Que se apresentem à sua esposa não como amantes e sim como maridos". O tom é categórico, um tom de mandamento. A velhíssima e banalíssima distinção entre o amor-reserva, no casamento, e o amor-paixão, fora do casamento, é aqui formulada por Sêneca, não mais como um costume, mas como a regra de um código moral.

O cristianismo herdou esse código. Nos escritos de São Paulo, o amor fora do casamento — a *fornicatio*, a *immunditia* — é condenado. O cristianismo esteve tentado a ir mais longe e até a proscriver o casamento — existiu uma tendência nesse sentido —, mas, resistindo ao mesmo tempo às correntes sensualistas e às correntes ascéticas, manteve o direito ao casamento, situando-o, no entanto, dentro da hierarquia de valores, após a virgindade. A principal razão do casamento era responder à concupiscência pela obrigação recíproca dos esposos, o *debitum*. É evidente que dentro de uma tal perspectiva moral, o *debitum* deveria ser diferente dos jogos violentos da paixão, do erotismo. O caráter jurídico do termo traduz bem os limites do ato. Trata-se de apagar o desejo, não de aumentá-lo nem de fazê-lo durar. Em compensação, se os Padres da Igreja assumiram as responsabilidades pelas justificativas estóicas do casamento através da procriação, São Paulo parece ter reservas a esse respeito. O problema não parece interessá-lo e ele o trata de passagem a propósito da mulher. Foi ela, em primeiro lugar, que introduziu o pecado no mundo — e não o homem. *Adam non est seductus mulier autem seducta...* todavia, observa ele, a maternidade a salva: *solvabitur autem per filiorum generationem...* A concepção tradicional da fecundação também é novamente levada em conta, mas por expediente indireto, como a compensação da inferioridade original do sexo.

Mulher e ...

Apesar de suas preferências pela virgindade, São Paulo, que São Clemente nos garante que era casado, admite sem reserva o casamento e exalta a união perfeita do homem e da mulher. "Os maridos devem amar sua mulher como seu próprio corpo. Aquele que ama sua mulher ama a si mesmo." Deve-se entretanto notar que, se os maridos são convidados a amar a esposa — *diligite* —, estas são convidadas a ser submissas — *subditae*: a nuança não é pequena. A submissão aparece com a expressão feminina do amor conjugal. Apesar de sua diferença, e por causa da sua complementaridade, o marido e a mulher serão um só corpo, *erunt duo in carne una*, fórmula que não designa apenas a penetração dos sexos, mas também a confiança mútua, o apego recíproco, uma identificação de um com o outro.

Um amor assim, que é apropriação, não vem de uma só vez, como o relâmpago, ou sob o efeito de um filtro, como o amor de Tristão e Isolda: amor essencialmente não-conjugal. Não é necessário que ele preexistisse ao casamento, embora isso possa acontecer, sobretudo quando os interesses, muito fracos, não perturbam as simpatias. É por essa razão que não há nada de chocante, mesmo para as concepções morais mais exigentes, se os casamentos são negociados em função das alianças e dos bens. A Igreja apenas teria preferido em princípio que essa negociação fosse aceita pelos futuros cônjuges, e não imposta a eles. Desejava-se todavia, de maneira geral, que o amor nascesse e se desenvolvesse após o casamento, no decorrer da vida em comum. Talvez fosse esse o caso do amor de Alceste e Admeto, de Ulisses e Penélope... Quase não existem casos tão célebres no panteão cristão. Um dos melhores exemplos históricos de amor conjugal aconteceu no final do século XVIII, e foi o do duque de Saint-Simon. O memorialista não esconde o fato de que escolheu a esposa por razão de conveniência, sem deixar lugar para os sentimentos. E, entretanto, no curso da vida, os dois esposos ficaram tão apegados um ao outro que, diante do pensamento de sua morte, em seu testamento, Saint-Simon não hesita em se expandir, em dizer do seu profundo amor por aquela que o precedeu, a ponto de pedir que seus dois caixões sejam presos por corrente de ferro (vontade insólita), para estarem unidos na morte como seus corpos tinham estado em vida.

Tais testemunhos são raros: é como se os homens não gostassem de falar do sentimento que ligava os esposos, a não ser nos testamentos, onde se tornam mais freqüentes.

É difícil para o historiador interpretar o silêncio que reina so-

bre vastos domínios da vida: ora ele significa a indiferença ou a ignorância, ora o pudor e o segredo. Existiam coisas que não se diziam: o amor conjugal era uma delas.

As vezes esse silêncio é rompido, e isso quase sempre ocorre às vésperas da morte. Os arqueólogos encontraram em cemitérios merovingios túmulos em que os esqueletos dos esposos estão enlaçados num mesmo sarcófago. Em representação do Juízo Final, vê-se a ressurreição de esposos que a morte havia separado, mas são testemunhos excepcionais, como sinais espaçados na imensidão do tempo. Atestam casos individuais que diferem de um modelo comum mais discreto — subentendendo-se que existia espaço suficiente no interior desses modelos para dar lugar a comportamentos originais e aberrantes. Aqui, no caso do duque de Saint-Simon e em alguns outros testamentos da época, a originalidade reside na manifestação pública, patética, de um sentimento cuja natureza é permanecer secreto.

A mesma reserva se estendia à vida sexual. Ela aparece nos textos leitos, que não têm o hábito de se enternecer com o amor conjugal: o fabulário "A aspiração contrariada" coloca em cena um bom casamento — os esposos "se amavam muito um ao outro". O homem bom um dia deixou o país por causa de seu comércio. Esteve três meses ausente. Quando retornou, sua mulher lhe fez festa. "como era seu dever, e nunca teve alegria tão grande". Serviu-lhe uma suntuosa refeição, bem regada a vinho, "ela tinha um desejo muito grande de tudo fazer de acordo com a vontade do marido, pois esperava a retribuição e contava com a recompensa. Infelizmente o homem bom tinha comido tanto e bebido tanto que quando veio pôr-se na cama e esqueceu-se de outro prazer". Caiu no sono. Sua mulher, "que estava pronta para o trabalho", fica desolada. Poderia muito bem sacudi-lo. Mas não seria capaz de agir assim: "ele pensaria que ela era desavergonhada. Ela acaba por renunciar ao desejo que tinha dele e adormecer cheia de despeito".

Compreende-se por que os textos eclesiásticos da Igreja dão ao marido a obrigação de prever o desejo da mulher, porque ela não pode confessá-lo, nem reclamar ela própria o pagamento de sua dívida.

Assim, o casamento se situava na interseção de um vasto domínio público e de um pequenino espaço secreto, mais secreto do que privado. O privado é um lugar fechado, retirado do mundo exterior, mas conhecido e localizado, acessível sob certas condições. O secreto é escondido como se não existisse, exceto para os poucos

PATRIARCA

iniciados, é protegido pelo silêncio religioso que o cerca e que compromete os iniciados; sua revelação o destrói, ele é mais do que apenas o não-dito, o inefável. Assim, o amor conjugal poderia realmente ser um dos espaços secretos da antiga sociedade. Hoje, perdeu — pelo menos na aparência, e na maioria dos casos — esse caráter de segredo.

Mas, por outro lado, o casamento se tornara público — voltaremos ao assunto — e a publicidade se tornara indispensável para a sua existência, isto é, para seu reconhecimento pela comunidade onde viviam os esposos. É claro que os casamentos secretos indicavam claramente os limites dessa publicidade e da função que ela exercia. Eles se tornaram mais freqüentes na época em que a comunidade começou a ser privada de seu direito de reconhecer o casamento, em proveito de uma instituição jurídica, a Igreja. Foi a Igreja que se encarregou da publicidade do casamento, com a publicação dos proclamas. Em ambos os casos, porém, publicidade sancionada pela comunidade ou pela Igreja, havia na origem uma opção, um ou vários atos, e essa opção, e os atos que ela provocava, comprometiam para sempre. Influência jurídica da Igreja? Não se pode ter certeza, e vamos tornar a falar no assunto. Mas gostaria de salientar aqui o estatuto de "precedente" da opção conjugal. O casamento é um precedente, como muitos outros que existiam então. Nossas sociedades medievais e modernas davam, como se sabe, uma importância religiosa ao precedente, indício original de uma série que, daí em diante, podia ser legitimamente repetida. O precedente permitia e constituía a legitimidade. Em virtude dele, determinados acontecimentos eram assim retirados do fluxo anônimo do tempo e votados a um estatuto específico. Votados por quem? Pelo conjunto das pessoas cujo reconhecimento era indispensável para fazer com que algo durasse. Tal reconhecimento impedia que o acontecimento passasse e mudasse, ele o fixava para sempre. A partir do momento em que conseguia atingir esse estado, o acontecimento não podia mais ser abolido, estava condenado a durar. Isto significava que iria se repetir, que se tornava a origem de uma série. A indissolubilidade do vínculo conjugal está ligada ao respeito geral que uma sociedade consuetudinária tem pela noção de precedente.

As coisas mudaram a partir do século XVIII. A sociedade tendeu desde então a aproximar as duas formas de amor tradicionalmente opostas. Constituiu-se pouco a pouco no Ocidente um ideal do casamento que impõe aos esposos que se amem, ou que façam de conta que se amam, como dois amantes. O erotismo entrou no casa-

CASAMENTO NO
CASAMENTO

6
mento, expulsando a reserva tradicional em proveito do patético, pondo à prova a duração. O fato é bem conhecido atualmente, graças principalmente a Jean-Louis Flandrin. Continuamos, entretanto, a ter dificuldade em crer que se trata de mudança tão recente, e tão limitada, no mundo, às culturas ocidentais. Existe apenas um único amor, o amor-paixão, o amor fortemente erotizado, e as características antigas originais do amor conjugal, tais como acabamos de evocá-las, estão abolidas, ou são consideradas obstáculos residuais que retardam o triunfo do amor, um amor único, uma sexualidade única.

É verdade que, num primeiro período, desapareceu a especificidade do amor conjugal. Mas, numa segunda etapa, o sucesso da fusão bem poderia ter provocado um retorno espontâneo à dualidade tradicional. Deixo de lado sobrevivências como a do príncipe de Lampedusa, que podia fazer nem sei quantos filhos legítimos sem nunca ter visto o ventre da esposa. Não, estou pensando em fenômenos novos.

O amor-paixão funcionava baseado no amor à primeira vista. A flecha de Eros era tão imprevisível e repentina quanto o dardo da morte. Um início já febril, um florescimento e um fim. O amor-paixão não dura, o amor conjugal, que está assimilado a ele, não dura mais do que ele. O divórcio não pode portanto ser considerado como um modo de reparar um erro, e sim como a sanção normal de um sentimento que não pode nem deve durar, e que deve dar lugar ao seguinte: Nossos jovens contemporâneos são contrários a um compromisso longo, seja para o casamento, seja para o sacerdócio.

A permanência não é moderna. Ora, podemos nos perguntar se ela não está se tornando novamente moderna, e se o amor no casamento, diferente do outro, não está passando por uma reforma em nossos costumes, em torno da duração, duração de fato, mais do que vontade de durar. Um casal se fez em um tempo longo, e cada suplemento de tempo aproximou um pouco mais os cônjuges e lhes deu o sentimento de fortalecer sua união: *duo in una carne*. Eles se amam porque se amam há muito tempo, e o amor cresce com o tempo, até o dia terrível em que se choca contra o muro da morte, insuportável porque ele é a separação, o fim dessa lenta construção a dois. Jean Baechler chega até a supor que hoje "pode haver um fortalecimento quase neurótico (o grifo é meu) do vínculo conjugal". Após a morte, o sobrevivente se esforça para contornar o obstáculo e continuar para além do devir ininterrupto de sua união. Não, esse sentimento não é uma herança antiga. A sociedade antiga tinha,

como acabamos de dizer, o culto do precedente, não da duração. Fora uma vez, será sempre; sem que a duração acrescentasse coisa alguma ao fato. Reconhecia-se um valor ao precedente porque ele havia existido, e não porque havia durado.

Hoje, pouco importam a origem e a natureza do vínculo, o que conta é a sua duração. No limite, e sem que se antecipe, nem se diga, um verdadeiro casamento. — pouco diferente de uma união livre que resiste — não é criado por um ato no cartório ou na igreja, nem por uma opção prévia, frágil, e sim pelo fato de sua duração. O verdadeiro casamento é uma união que dura, com uma duração viva, fecunda, que desafia a morte. Vingança subterrânea do dinamismo da continuidade em uma civilização que privilegia o instante e a ruptura.

mas é
INSTITUIÇÃO
formalidade ≠
espontaneidade

O casamento indissolúvel

Philippe Ariès*

O grande fato da história da sexualidade ocidental é a persistência, durante longos séculos, até os nossos dias, de um modelo de casamento limitador, o casamento monogâmico e indissolúvel. Este se opõe aos outros modelos que o precederam na época romana, ou que coexistem ainda com ele no mundo de hoje e comportam, pelo menos para o homem, o direito de dissolvê-lo e de recomçar. O casamento no qual o homem pode repudiar a mulher e se casar novamente é sem dúvida o modelo mais difundido, o mais comum em toda parte, exceto no Ocidente.

A união indissolúvel, ao contrário, aparece como uma exceção mas uma exceção vigorosa, que resiste sempre às possantes erosões dos laxismos contemporâneos.

Como foi então que se passou — sem dúvida durante a Alta Idade Média — do casamento com direito ao repúdio (pelo menos da mulher) a um casamento indissolúvel? Enorme questão, na qual está envolvida toda a nossa cultura. Pergunta à qual não se pode dar uma resposta exata. É possível, todavia, aventar algumas hipóteses.

O leitor deve estar surpreso: como ver um problema onde o caso parece tão claro! Cada qual pensa saber que a indissolubilidade

(*) Da École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

do casamento é uma invenção do cristianismo, e na sua forma mais radical, do cristianismo ocidental, latino. A Igreja só teve que impô-lo como obrigação às populações que lhe eram submissas e que deviam se curvar à sua lei. Essa é a versão comum tanto dos inimigos quanto dos partidários da Igreja: a indissolubilidade se instala com o poder eclesiástico e recua após seu declínio, com a descristianização contemporânea. Nada é menos certo que esse *topos*.

Em primeiro lugar, porque uma tendência à estabilização do casamento (*stabilitas* é a palavra latina que traduz aproximadamente, na língua da Igreja antiga, aquilo que entendemos por indissolubilidade) surge em Roma antes da influência do cristianismo. P. Veyne nos sugere que, durante os primeiros séculos da nossa era, uma transformação profunda dos costumes e valores introduzira no casamento romano mais sentimento, uma maior exigência moral, um maior valor reconhecido à sua duração; em resumo, impusera-se então uma moral, que se transformará na moral cristã, mas que era pagã na origem: temos que reconhecer nela marcantes influências do estoicismo. A mudança das mentalidades que precedeu, depois acompanhou e, sem dúvida, favoreceu o cristianismo, faz desse período, batizado por H.-I. Marrou de Antiguidade tardia (em lugar do Baixo Império na terminologia tradicional), uma das encruzilhadas mais importantes da nossa civilização, uma de suas grandes mutações. Pesquisas recentes mostram que o período não se prendeu à expansão do cristianismo, e que este foi, muito mais, seu resultado.

Nas concepções morais da época, a tendência era reconhecer um valor à estabilidade de uma união que não dependia mais totalmente nem do capricho nem da vontade dos esposos, e em particular do marido. Mas era apenas uma *tendência*, que não tinha nenhuma vontade de subverter de imediato a realidade dos costumes. E, aliás, não subverteu nada.

Se quisermos tentar compreender alguma coisa dessa realidade, é necessário verificar como isso aconteceu, primeiramente nas classes aristocráticas e na Igreja, entre os séculos IX e XII. É durante esse período e nesses meios que o casamento ocidental foi implantado, tal como o praticamos ainda hoje, sob formas laicizadas, tornadas mais leves pela possibilidade do divórcio, mas fixadas pelo direito.

Para essa exploração, dispomos de bons guias, em particular: G. Duby, *Medieval Marriage*,¹ e P. Toubert, *La Théorie du Mariage chez les Moralistes Carolingiens*.² Vamos segui-los.

No final da época carolíngia, por volta do século X, notamos muito claramente a existência de dois modelos opostos de casamento, o dos nobres e o da Igreja. Contrariamente ao que se poderia pensar, o modelo leigo é o mais fácil de apreender — embora o conheçamos principalmente através do testemunho de padres. Com efeito, ele é o mais simples.

Como em Roma, o casamento é um ato essencialmente privado: passa-se em casa, embora seja também público no sentido (restrito e, diríamos, mundano) de que os esposos e seus parentes estão cercados de espectadores que os *aclamam* e que, por sua presença, testemunham a realidade do ato e o assentimento da comunidade. Todavia, esse ato privado/público não absorvia todo o simbolismo do casamento. Este tinha o caráter pontual que assumiu mais tarde e que ainda hoje possui, quando uma cerimônia, uma palavra, uma assinatura criam o direito e fazem com que antes não se seja, ainda casado e logo depois se seja casado por completo.

O ato do casamento se estendia por um período de duração variável, por vezes longo, e começava com o *desponsatio*, a promessa, o *foedus* ou *pactum conjugale*, dos quais se originaram tanto o nosso noivado quanto a cerimônia do contrato, muito importante entre nós, até a guerra de 1914 aproximadamente. O casamento era um tratado que empenhava a palavra dos contratantes entre duas famílias. Uma família dava uma mulher, a outra família a recebia em troca de um *dos*, de um dote (*donatio puellae*). A última etapa do período conjugal era a colocação dos jovens esposos no leito, que acontecia em público; era cercada de solenidade e sancionada pela aclamação dos assistentes que comprovavam, desse modo, a realidade dos fatos. Celebrava-se, com efeito, o momento essencial em que o rapaz e a moça se deitavam na mesma cama, com a missão de engendrar o mais cedo possível, e tantas vezes quanto possível. A importância e a urgência da missão dependiam da riqueza ou do poder da família, do peso das estratégias matrimoniais e das alianças que dependiam delas. Podemos nos perguntar em que medida a

(1) Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1978. Depois do aparecimento desse livro, G. Duby publicou *Le Chevalier, la Femme et le Prêtre*. Paris, Hachette, 1981.

(2) "Il matrimonio nella società altomedievale", Spoleto, 22-28 de abril de 1976, *Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto, 1977, pp. 233-85.

realidade do casamento, assim manifestada por sua publicidade e pela presença de numerosas testemunhas, não dependia do valor dos fatores em jogo: onde fossem de pouca monta, podia não haver publicidade nem cerimônia marcante, conseqüentemente, não haver casamento real, mas apenas, o que vem a dar no mesmo, um casamento virtual, com reticências, cuja realidade jurídica dependia dos traços deixados na memória coletiva. Se os traços fossem fracos, era interpretado como uma ligação passageira; se fossem fortes, era, pelo contrário, considerado um casamento legítimo.

Originalmente, nem todos os pretensos casamentos deviam ter o mesmo valor.

Nas classes aristocráticas, onde os fatores em jogo tinham grande peso, onde o casamento selava alianças, engajava numa política, havia somente *casamentos reais* e estes estavam reservados aos poderosos, e apenas a alguns dentre seus filhos.

O grande momento era então a reunião da parentela no quarto do herdeiro da família, em torno da cama. O pai do rapaz, o *caput generis*, desempenha o papel de oficiante. É ele que invoca a bênção de Deus sobre os jovens esposos, que acabam de ser despidos e postos juntos na cama. Mais tarde, o padre se insinuou nas cerimônias para abençoar a cama, incensá-la e aspergi-la com água benta. É sem dúvida a primeira (e única) intervenção eclesiástica em uma cerimônia privada; privada porque familiar e, entretanto, tornada pública pela presença necessária de uma comunidade, mas sem sanção nem controle de direito. É impressionante a semelhança entre o casamento na cama e a morte na cama, que tinham ambos o mesmo caráter coletivo, e terminavam com uma incensação e uma aspersão. A cerimônia conjugal do leito tinha lugar à noite, na hora da escuridão, no momento propício ao amor e à geração. No dia seguinte, começavam as festas, que duravam geralmente três dias (os três dias, durante os quais o uso determinava às vezes que o casal se abstinhasse de relações sexuais).³

Era função dos clérigos-arquivistas, homens da escrita, ligados à casa, estabelecer as indispensáveis genealogias, que fixavam para a posteridade o estado das alianças gentílicas e dos parentes: ancestrais dos *Artisans of Glory*, estudados por O. Ranum.⁴

(3) Três dias durante os quais, após a morte, a alma vagaria em torno do corpo e da casa?

(4) O. Ranum, *Artisans of Glory, Writers and Historical Thought in XVIIth. Century France*. Univ. North California Press, 1980.

Em tais condições, nesses meios aristocráticos e em suas clientelas, o casamento não era universal. Não era necessário nem desejável que alguém se casasse. Outros meios que não o casamento permitiam satisfazer a *voluptas*, por exemplo, o violamento ou o rapto, a aventura passageira com uma prostituta, ou com uma camponesa, com a filha de um vassalo, ou com uma bastarda: presas fáceis e toleradas. Deviam existir também estados intermediários entre o violamento efêmero e uma união instável, isto é, sem testemunhas. Era importante que nem todos os filhos se casassem. Senão, haveria um número excessivo de interessados em receber sua parte do patrimônio e a família corria o risco de uma perda de riqueza e de poder. Era preciso, ao contrário, constituir uma reserva de rapazes e moças solteiros; à qual se recorreria de acordo com as necessidades para compensar as perdas, causadas pelas grandes mortandades, doenças, epidemias; como também pelos acidentes na guerra e no torneio. Devia-se portanto, ao mesmo tempo, evitar os casamentos nocivos, forçando os filhos mais novos ao celibato, bem como prever os casamentos criadores de alianças úteis — o que exigia reservas de moças tanto ou mais quanto de rapazes. As bastardas, em particular, constituíam o que G. Duby chama de "reserva de prazer" das casas nobres. Outras moças eram mantidas nos mosteiros familiares, uma espécie de anexo dos castelos, fundados pelos chefes de família para guardar suas filhas e suas viúvas. Os jovens que eram afastados do casamento formavam bandos de solteiros (*juvenes*) que se mantinham atrás da aventura militar, esportiva e sexual na esperança de uma oportunidade que lhes permitiria um dia mudar de vida honradamente (tornar-se *senior*), casando-se com alguma herdeira (que às vezes já tinham engravidado), ou tornando-se "senescal", o oficial e o homem de confiança de algum poderoso chefe de família.

Um casamento desse tipo fora concluído pelas famílias com finalidades determinadas. Se, por exemplo, por motivo de esterilidade ou alguma outra razão, essas finalidades não fossem atingidas, o casamento perdia sua razão de ser, era necessário dissolvê-lo e mandar a mulher de volta à família ou ao mosteiro. Um novo casamento devia sucedê-lo imediatamente.

Nas mesmas épocas em que esse tipo de casamento era praticado nas sociedades aristocráticas, a Igreja, por sua vez, amadurecia um modelo de casamento radicalmente diferente, ao qual iria, no século XIII, conferir o estatuto de sacramento, ao mesmo nível

que o batismo e a ordem: extraordinária promoção de um ato privado, de uma união sexual organizada tendo em vista alianças de linhagens, feita e desfeita em função de interesses familiares. O próprio fato de que o ato, uma vez consumado, e ao mesmo tempo consagrado, não mais pudesse ser desfeito, tornava mais definitivas e irrevogáveis as disposições das famílias. Sem dúvida, os interesses não deixaram de ser levados em conta, e por certo a Igreja o admitia, mas não eram mais todo-poderosos e deviam concordar com sérios riscos, em particular os do mau comportamento, os da esterilidade, aos quais era então necessário se resignar. *É entretanto digno de nota que a Igreja tenha levado tanto tempo, não só para impor seu modelo à aristocracia rebelde, mas também para apenas delimitar sua doutrina, expressá-la claramente e chegar a uma definição clara e simples daquilo que ela concebia para o casamento.*

No interior da Igreja existiram, efetivamente, duas correntes opostas, cada vez mais opostas. Uma, ascética, apelava para o testemunho de São Jerônimo: hostilidade ao casamento, considerado como um estado inferior, dificilmente tolerável. Essa corrente conheceu altos e baixos, eclipses e retornos. Parece ser vencedora no século XII, entre os clérigos que queriam dissuadir a Igreja de intervir no casamento e de controlá-lo: que ela fique à distância, pensavam eles, pois nada tem a ver com essas coisas vulgares e baixas. Poder-se-ia distinguir no catarismo do Languedoc a mesma tendência, que teria ultrapassado os limites da ortodoxia.

Triunfou a outra tendência, que se liga a Santo Agostinho, e mais além, a São Paulo, e que vê no casamento o *remedium animae*. No século XII, respondendo sem dúvida aos excessos dos adversários do casamento, São Bernardo se explica: "Atacar o casamento é abrir as portas aos desregramentos dos concubinos, dos incestuosos, dos *seminiflues dos masculorum concubitores*". São Bernardo teme que a desvalorização do casamento acarrete o progresso da masturbação e da homossexualidade (masculina).

Assim, numa literatura destinada aos leigos, mas aos leigos letrados da aristocracia, os únicos sobre os quais podia exercer uma ação, a Igreja desenvolve uma doutrina do casamento. Ela acentua o papel do consentimento dos dois esposos, que ocupava um lugar bem pequeno no modelo leigo (e ainda muito mais tarde, na França, o ponto de vista das famílias, apoiado pelo Parlamento e pelo poder real, manterá a necessidade do consentimento dos pais, ao menos tão importante na sua opinião quanto a dos esposos, contra a opinião da Igreja, após o Concílio de Trento). Um texto do século IX,

do Hincmar, arcebispo de Reims, mostra bem a nova abordagem do casamento cristão. "O vínculo do matrimônio legítimo existe (*est vera*) quando é estabelecido entre pessoas livres e iguais (por conseguinte, livres nas suas decisões) e que ele une em núpcias públicas (*publiciis nuptiis*) por uma fusão honesta dos sexos (*honestata sexuum commixtione*), com o consentimento paterno, um homem a uma mulher livre, legitimamente provida de dote." Note-se o epíteto *honestata*, diferença essencial entre a *sexuus commixtio*, no matrimônio, e a outra, *luxuriosa*, fora do casamento.

A Igreja e os padres não intervêm em momento algum nem exercem nenhum controle judiciário. Entretanto, segundo P. Toubert, "o estado conjugal é definido como coisa essencialmente religiosa, cujo próprio nome, como diz Hincmar, pertence ao léxico do sagrado", o que quer dizer que a união dos sexos torna-se *mysterium*, sacramento do Cristo e da Igreja, e a mulher deve saber (*noscitur*) que o matrimônio lhe assegura essa dignidade.

Todavia, falta ainda uma característica essencial a esse modelo do século IX, que caracteriza aos nossos olhos o matrimônio cristão: a indissolubilidade, a *stabilitas*. Ou pelo menos, se existe, é reticente, sem que seja dito de forma precisa. A idéia da indissolubilidade é nítida na aproximação entre a união sacramental do casal e a união eterna do Cristo e de sua Igreja. Mas o mesmo Hincmar, em um texto do *De coercendo raptu* (o título é explícito), citado por P. Toubert, dá um exemplo de bom matrimônio: Assuerus repudiando a primeira mulher para poder desposar Ester! Esse "recasamento" é dado como modelo do matrimônio cristão!

Os casos de repúdio eram sem dúvida freqüentes. A Igreja os desaprovava vivamente, mas não se opunha, porque não estava segura quanto ao seu direito de intervir nas sociedades naturais regidas *per leges publicas*, conseqüentemente, dependendo de tribunais leigos, que chamaríamos "civis".

Subsiste uma flutuação que se origina tanto do direito de intervenção da Igreja quanto de sua concepção do matrimônio.

No decorrer dos séculos XI e XII, a Igreja foi levada a intervir cada vez mais diretamente nos casamentos, a fim de controlá-los e aproximá-los do modelo sacramental que estava definindo e fixando. Não se contentava mais em dar conselhos, como no tempo de Hincmar, conselhos que corriam o risco de permanecer letra morta; daí em diante, ela não mais hesitava em impor seu ponto de vista, recorrendo a sanções como a excomunhão, ainda que se tratasse do rei da França. Aconteceu então algo muito curioso, que mostra a que pon-

to era difícil para a Igreja, mesmo nessa época, impor à aristocracia leiga pressões opostas a seus costumes tradicionais, em particular ao direito de repudiar a esposa em determinadas circunstâncias. Quando a Igreja começou a intervir no casamento, de início não foi para fazer respeitar a indissolubilidade: ela recorreu antes a um pretexto, hesitando em atacar de frente um direito incontestado. Tem-se a impressão de que ninguém ousava, no princípio, reivindicar abertamente o princípio de uma indissolubilidade absoluta. Faziam questão dele, mas por vias indiretas. Uma dessas vias indiretas foi o incesto. A união era considerada incestuosa até o sétimo grau e, se fora apesar de tudo contraída e consumada, devia ser dissolvida, qualquer que fossem sua duração e sua fecundidade. Devia ser dissolvida somente após sua consumação, às vezes após muito tempo, pois, nessa época, a Igreja ainda não controlava nem o compromisso nem a própria cerimônia. Ela só podia intervir depois — e quando era instada.

Concebe-se que proibições de parentesco tão afastado incomodavam muito as estratégias matrimoniais dos nobres. A Igreja, entretanto, foi inflexível nesse ponto. É portanto necessário admitir que os impedimentos de parentesco eram mais tolerados — ou menos recusados — pela opinião da época do que as pressões contra o repúdio.

Observa-se, assim, nos meios episcopais do século XI, por um lado, uma grande repugnância em condenar um divórcio e um "recasamento" como sendo adultério e bigamia, e, por outro lado, uma hesitação em admiti-los sem problemas. De onde a tentação em condená-los como incesto.

No caso do rei da França, Felipe I, o papa hesitou em condenar-lhe a bigamia, em compensação, excomungou-o despreocupadamente porque sua segunda esposa era sua parenta num grau proibido.

No decorrer do século XII, as coisas mudaram, como bem o demonstra G. Duby. O incesto passou para o segundo plano e a *stabilitas* para o primeiro. São Bernardo declara, com sua maneira sem rodeios, que a consangüinidade é um problema humano, da carne, e a indissolubilidade um problema de Deus. Desde que um casamento foi regularmente consentido (o *consensus* é obrigatório), torna-se único e indissolúvel. No quarto Concílio de Latrão, em 1215, a Igreja reduziu a proibição do incesto para o quarto grau de parentesco. Em compensação, pôs todo seu prestígio em favor da *stabilitas*.

O último conflito exemplar entre o papa e um rei de França, por causa de um repúdio, ocorreu no início do século XIII, com Felipe Augusto. Este, em 1190, estava viúvo e era pai de um menino de três anos; a sucessão dependia somente da frágil vida de uma criança, a linhagem estava ameaçada. O rei casou-se novamente em 1193, com Ingeborg da Dinamarca, mas Felipe alegou que encantamentos diabólicos o impediam de se unir à sua jovem esposa. Sugeriu-se então, nos meios eclesiásticos, para resolver essa contradição, uma distinção entre a *commixio sexuum*, a penetração, que efetivamente teria acontecido, e a *commixio seminum in vase muliebri*, ou seja, a ejaculação, que não se teria produzido: "Um coito reservado" involuntário.

Felipe tentou mandar anular seu casamento invocando um grau de parentesco que não foi reconhecido pelos juizes da Igreja. Isso não o impediu de desposar em 1193 Agnès de Méran, de quem teve dois filhos. O papa não aceitou esse casamento, mas contemporizou, e se limitaram a isso até a chegada de um homem mais enérgico à cátedra de São Pedro, Inocêncio III. Nesse meio tempo, Agnès de Méran falecera, em 1201. Com o tempo, Felipe acabou por ceder; em 1213, ele retomou Ingeborg, vinte anos após tê-la repudiado. Ele tinha quarenta e oito anos; cinco filhos nascidos de sua união com Agnès haviam sido habilmente legitimados pelo papa. Não tinha mais preocupações quanto ao futuro da dinastia. Não obstante, o ponto de vista da Igreja acabara por triunfar. Apesar de certas precauções, a *stabilitas* vencia: o modelo eclesiástico ia pouco a pouco substituindo o modelo leigo. Logo nenhum príncipe ousará mais contestá-lo (até o rei da Inglaterra Henrique VIII, no século XVI).

Ainda assim, é fato digno de nota que tenham sido necessários vários séculos para se passar do modelo leigo privado, e incluindo o repúdio, ainda em uso na aristocracia carolíngia, ao modelo eclesiástico, cujos traços mais significativos foram se tornando pouco a pouco a publicidade e a indissolubilidade.

Tudo o que foi dito até aqui diz respeito às classes aristocráticas cavalheirescas e à Igreja. O que acontecia na imensa massa silenciosa do povo das cidades e das aldeias? Deixemos de lado o caso das cidades, cuja sexualidade, ou alguns de seus aspectos, é descrita por J. Rossiaud. Ouvindo-o, e extrapolando sem dúvida o que desejou nos passar de sua opinião, pensei que, no final da Idade Mé-

dia, restava ainda nas mentalidades urbanas alguma coisa daquilo que acreditamos observar há pouco na primeira Idade Média: uma tendência (em uma situação afinal bastante imprecisa) para conferir maior realidade ao casamento dos ricos e dos poderosos do que ao casamento dos pobres. Para utilizar uma terminologia moderna e contemporânea, muito anacrônica para a época, havia mais casamentos de um lado e mais concubinato de outro.

Refletamos, ao invés disso, sobre o caso do campo, das comunidades rurais. Um primeiro fato salta aos olhos, tão enorme... que escapa ao olhar dos historiadores, sempre um pouco míopes: na maioria das vezes, vêem melhor de perto do que de longe. É a facilidade *aparente* (falta de fontes?) com que se instalou o modelo que chamamos acima de eclesiástico, o casamento indissolúvel. Tem-se a impressão (talvez enganosa?) de que a *stabilitas* não encontrou nas comunidades rurais os mesmos obstáculos encontrados nos meios aristocráticos. Se a Igreja tivesse sido obrigada a combater uma resistência tão teimosa com o mesmo sucesso, parece-me que o combate teria deixado alguns traços. Realmente temos uma idéia do combate travado pela Igreja para impor o respeito aos impedimentos de consangüinidade, ou para impor aos padres seculares, aos serventários de paróquias, um celibato indiferente aos seus paroquianos. A "bigamia" como era chamada, isto é, a *instabilitas*, não parece ter constituído um grave problema da sociedade. Mais uma vez, essa impressão deveria ser confirmada por uma pesquisa mais minuciosa. Aceitemos, todavia, a hipótese da fácil adoção do matrimônio indissolúvel.

Ela pode ser explicada por três razões. Primeiramente, ele já existia no mundo galo-romano e não havia nada a ser mudado. Esta hipótese, indemonstrável, implicaria uma diferença entre o casamento camponês e o casamento urbano tal como o conhecemos em Roma, definido por um poder, por vezes recíproco, de repúdio e pela extensão do concubinato. Não nos deixemos porém enganar pelas precisões de direito introduzidas a partir de dois ou três séculos em nossas mentalidades de hoje. É provável que, no campo, as condições sócio-econômicas exercessem uma pressão em favor da *stabilitas*, e que na cidade, assim como em Roma, as pressões fossem exercidas em sentido contrário, em direção ao repúdio, sem que os contemporâneos tivessem tido consciência de uma diferença cultural profunda.

A segunda razão é a mais difundida em nossos dias: foi a Igreja que impôs seu modelo de casamento, bem como suas concepções

da sexualidade, a uma sociedade que podia ser recalcitrante e que, em todo caso, não dispunha de iniciativa, e suportava. Admite-se que, com o tempo, o modelo foi interiorizado. Pessoalmente, contesto essa interpretação. Como já disse, não se tem a impressão de que a Igreja teve que fazer um grande esforço para chegar a esse objetivo. Os textos citados por P. Toubert, para a época carolíngia, envolvem principalmente a aristocracia militar. É a ela que a Igreja se dirigia. Sem dúvida porque os aristocratas eram os únicos sobre os quais podia atuar. Perguntamo-nos, com efeito, qual podia ser sua influência nos campos: alguns ainda não tinham paróquias, outros eram servidos por clérigos que deviam, imagino eu, se assimilar bastante rápido à comunidade, a seus modos de vida, a começar justamente pelo casamento. Como poderiam se opor vitoriosamente a um costume arraigado da "bigamia"?

Isso não me parece verossímil, e supõe da parte dos historiadores uma excessiva confiança nos poderes da Igreja sobre a sociedade, antes do final da Idade Média, e mesmo até o Concílio de Trento. Ela traduz também a convicção de nossos contemporâneos de que a indissolubilidade do matrimônio era um entrave para a liberdade sexual — que, esta sim, seria natural, original — e que, por conseguinte, somente pôde ser imposta por coerção.

Existe, finalmente, uma terceira interpretação que se opõe à segunda (influência da Igreja) porém não à primeira (anterioridade da *stabilitas*).

A coerção não foi imposta a partir do exterior, por uma potência estranha como a Igreja, mas foi aceita e mantida pelas próprias comunidades. Se houve passagem do repúdio à indissolubilidade, foi uma passagem desejada, se não totalmente consciente; isto é, ela foi imposta por uma vontade coletiva que absolutamente não tinha o sentimento de inovar, que acreditava ao contrário respeitar o costume dos antigos. É por esse motivo que sou tentado a admitir que já existia algo nesse sentido, na época galo-romana ou durante a Idade Média tardia.

A diferença entre essa inclinação em direção da *stabilitas* e a rejeição do "recasamento", por um lado, e o papel do repúdio nas aristocracias tanto romanas quanto germânicas, por outro, talvez se expliquem pela diferença das estratégias matrimoniais em ambos os casos.

Nas comunidades rurais, as estratégias eram mais simples e teriam dado prioridade à *stabilitas* sobre a fecundidade ou outras preocupações (talvez tivessem outros meios de resolver as dificul-

dades). O essencial seria não voltar atrás com a palavra dada. Os projetos, alianças e investimentos não podiam ser modificados com muita freqüência nem cedo demais. Era preciso contar com o tempo imutável — e, na época, bastante curto — de uma geração. As reservas de moças não podiam ser geridas de outro modo: já era bastante difícil manter o equilíbrio em uma situação de estabilidade absoluta.

A *stabilitas* do casamento parecia então ser a condição da *stabilitas* da comunidade. Esta devia cuidar para que aquela fosse rigorosamente respeitada. Pode-se admitir que esse cuidado era confiado à juventude, isto é, aos solteiros, parte interessada no assunto. Garantiam a polícia sexual da comunidade: cuidavam da castidade (pelo menos o não-coito) das donzelas, da fidelidade das mulheres casadas (até um certo ponto), da autoridade do marido (que se tornara apanágio das mulheres) e, afinal e principalmente, no que nos interessa, para que não houvesse recasamentos — inclusive, aliás, o que prova seu radicalismo —, para que os viúvos não se casassem novamente. Foi necessária a intervenção da Igreja, na época em que era eficaz, para fazer com que fosse aceito o direito das viúvas se casarem novamente.

A arma da sociedade era a algazarra, que mobilizava não apenas a juventude, mas também toda a comunidade.

Se um homem ou uma mulher queriam se casar novamente, só dispunham de um meio para recuperar a liberdade e se liberar dos seus vínculos: a fuga, isto é, praticamente o abandono de seus pequenos bens, ou ainda o assassinato.

A fuga apresentava, sem dúvida, menores inconvenientes para o rapaz ou para a moça desprovidos de quaisquer bens. A moça, entretanto, perdia a honra e caía nos ambientes de costumes levianos, próximos da prostituição. Para os rapazes, o caminho era mais livre. Observamos, também nesse caso, uma coincidência entre a *stabilitas* do casal, da união, e a estabilidade dos bens, do patrimônio e de sua repartição, ou do direito de participar da sociabilidade da aldeia — essa última condição podia ser particularmente determinante.

Adotarei então provisoriamente, e até prova em contrário, a hipótese segundo a qual o casamento indissolúvel é uma criação espontânea das coletividades rurais, escolhida por elas, independentemente de pressões externas, mas que coincidiu com o modelo eclesiástico e foi confortada por esse encontro, talvez aleatório.

Embora não saibamos muita coisa das comunidades rurais que constituíam a maior parte da população, alguns indícios muito tardios, pois datam dos séculos XV e XVI, nos permitem imaginar como podiam ter sido os fatos anteriores. Tomo emprestada minha documentação do mais recente livro de Jean-Louis Flandrin, *O Sexo e o Ocidente*.⁵ Flandrin efetuou pesquisas nos arquivos da oficialidade de Troyes, isto é, do tribunal episcopal, nos processos referentes às promessas de casamento que na região da Champanha eram chamadas *créantailles* (em dialeto da Champanha *créanter* significava prometer casamento).

Eis alguns exemplos: o caso mais freqüente na realidade era, como bem sabemos, o do casamento negociado pelas famílias. Não é o mais freqüente nos processos, porque era o menos contestado e não suscitava recursos em juízo. Existem entretanto documentos que permitem imaginar a mais banal das cenas: acontece na casa, onde vieram alguns amigos e parentes, em particular um tio da moça, sem dúvida o tio pelo lado materno, que tem um papel especial na cerimônia. O pai convida o rapaz a se sentar ao lado da sua prometida e a lhe dar de beber. A troca da taça tem um valor simbólico, que equivale a um dom. O rapaz, por sua vez, convida a moça a beber com uma intenção determinada, diz que é “em nome do casamento”, e bebem em silêncio. Em seguida, o tio pelo lado materno dirige-se à sobrinha: “Dê de beber a Jean, em nome do casamento, como ele lhe deu de beber”. Ela o faz, e o rapaz responde: “Quero que receba um beijo meu, em nome do casamento”. Beija-a e a assistência, constatando o fato com uma aclamação, exclama: “Vocês estão prometidos (*créantés*) um ao outro, o vinho é testemunha”.

Aí está: acabamos de assistir a um verdadeiro casamento. É realizado na casa da família da moça e perante uma assistência de convidados, que desempenham o papel do coro de antigamente e das testemunhas de hoje.

Os processos de Troyes apresentam ainda outros casos em que a cena não acontece mais em uma casa, e sim em um lugar público, por exemplo, o cabaré. O papel do pai ou do tio é então desempenhado por um notável, às vezes escolhido ao acaso. Uma jovem, Barbe Montaigne, acaba de aceitar, com as palavras rituais, as propostas de Jean Braber, seu prometido. Isso acontece na rua, ou antes, no cabaré, mas sempre no meio de um grupo de amigos. Um

(5) Paris, Seuil, 1981.

deles toma a iniciativa e constata em nome dos assistentes: "Ora, bom, eu os caso (*fiance*) então". Mas o noivo não entende desse modo, não acha que o casamento está à altura da situação e diz sem rodeios: "Não sabes nem A nem B, não nos casarás". Eis que, felizmente, chega o mestre-escola, é o homem que ele procura: "Aí está o mestre, que vai nos casar". As palavras (*créanter*, noivar, casar) são sinônimas. Neste ponto, os testemunhos divergem. O mestre-escola afirma ter recusado a oferta de ter aconselhado que seria melhor que o rapaz e a moça se dessem mutuamente em casamento — isto é, sem que ninguém mais interviesse. Entretanto, as testemunhas pretendem que o mestre realmente conduziu o casamento, e, circunstância agravante, diante das portas da igreja, o que significa que ele tomou o lugar doravante reservado ao pároco.

Finalmente, há ainda nos processos de Troyes alguns outros raros casos, mais numerosos nos processos do que na realidade, porque são muito contestáveis. Nesses casos, a cerimônia, aparentemente irrisória, mas levada a sério, é reduzida a uma troca de algumas palavras rituais entre os dois apaixonados, quase em segredo, sem nenhuma publicidade. Pode-se pensar que os compromissos secretos tenham se tornado mais numerosos no final da Idade Média e no início da Idade Moderna, e os moralistas da época os denunciavam como um grave perigo.

Era suficiente, então, a crer nesses documentos, que para estarem comprometidos ou casados os dois namorados tivessem trocado as seguintes palavras: "Eu te prometo, Marguerite, que jamais amarei outra mulher além de ti, até a morte. — Paul, eu vos dou minha palavra de que jamais terei outro marido que não vós, até a morte". (Note-se a passagem de tu a vós de acordo com o sexo.)

O diálogo era acompanhado por presente simbólico: um objeto de valor, uma taça de bebida, um solo de flauta. A troca das palavras e o presente eram sancionados por um aperto de mão, acompanhado ou não por um beijo. Podemos reconhecer nesse gesto das mãos a *dextrarum junctio* do casamento romano, que teria desse modo atravessado o tempo. Essa troca podia ser feita em qualquer condição, num recinto ou ao ar livre, em casa ou na rua, em público ou em particular. Continuava sendo válida se houvesse a intenção e as palavras fossem pronunciadas exatamente. Às vezes *in extremis*: o rapaz tomava a moça bem apertada em seus braços enquanto lhe dizia: "Olhe, Marguerite, para que não tenhas medo de que eu abuse de ti (não se estava tão longe disso), *ponho minha língua em tua boca em nome do casamento*".

O juiz da oficialidade interroga Guillaumette, que se queixa porque seu namorado a abandonou: "Tu lhe deste alguma coisa em nome do casamento?", pergunta-lhe com insistência o juiz. É que qualquer gesto (como a língua na boca?) podia ter valor de compromisso. Ela respondeu que não, mas que, quando ele a conhecia carnalmente, ele dizia que realizava o ato *em nome do casamento* e que era o bastante. E se poderia de fato garantir que bastava.

Segundo esses documentos, o casamento nas comunidades rurais não parece tão diferente do casamento aristocrático, enquanto são ambos atos privados e domésticos. Mas o que causa problema é a indissolubilidade, e, temos que reconhecê-lo, a atitude não é mais a mesma nas classes populares e nos meios aristocráticos. Um fato extraordinário se impõe a nós, e entretanto escapou ao olhar míope dos historiadores e ao dos antropólogos: é a facilidade aparente com que o modelo eclesiástico do casamento indissolúvel se instalou no campo. Tem-se a impressão de que a *stabilitas* não encontrou os mesmos obstáculos do que na corte dos senhores. Aliás, no princípio, a Igreja quase não tinha meios materiais de intervir. Se tivesse tido que vencer uma resistência tão teimosa, parece-me que o combate teria deixado algumas pistas.

No exemplo das bodas de Troyes, vemos, ao contrário, que a intervenção da Igreja, antes do concílio de Trento, se fez *lentamente*: a Igreja não procurava substituir esse tipo de casamento. Ela reconhecia o valor do compromisso, ainda que fosse preciso, nos casos duvidosos, exigir uma confirmação religiosa: assim, dois amantes são condenados simplesmente a mandar solenizar pelo padre, às portas da igreja, o casamento que haviam contraído e até consumado por meio de suas relações carnis. *Solenizava-se, mas não se recomeçava*.

A Igreja não tinha necessidade de impor a *stabilitas*, que já era exigida pelas próprias comunidades. Um jovem historiador francês, Gérard Delille, acaba de concluir um magistral estudo sobre as estratégias matrimoniais nas comunidades rurais do sul da Itália. Essa tese de doutoramento deve ser publicada em 1982 nas publicações da Escola Francesa de Roma. Ela ressalta o caráter coercitivo das alianças entre famílias e dos intercâmbios de rapazes e moças. Equilíbrios tão cuidadosamente preparados e tão frágeis tẽ-

riam sido comprometidos se os casamentos pudessem ser rompidos com demasiada facilidade, e as esposas repudiadas. Sem dúvida, também a esterilidade representava um problema menos importante, pois podia ser compensada graças a uma nupcialidade e a uma fecundidade bem mais fortes. Tem-se a impressão de que a *stabilitas* do casamento precoce era a condição da *stabilitas* da comunidade inteira. Cabia também à própria comunidade fazer com que ela fosse respeitada. Em diversos lugares, essa função de controle e de regulamentação sexuais cabia à juventude, às organizações de juventude, isto é, aos rapazes solteiros. As algazarras eram um dos meios desse controle.

A partir do século XII, o problema não é mais o da indissolubilidade. Esta foi penosamente aceita pela aristocracia, e sem dúvida mais espontaneamente adotada pelas comunidades rurais. De todo modo, daí por diante, a indissolubilidade estava definitivamente interiorizada, embora existissem, aqui e acolá, em particular na Inglaterra onde os contratos de Igreja e de sociedade eram menos rígidos, alguns trapaceiros, até mesmo alguns bigamos de boa fé. No fundo nada se move. A batalha da indissolubilidade está mesmo ganha.

Mas o problema agora se deslocou. Daí em diante, a partir do século XIII, sobretudo a partir do Concílio de Trento, e primeiramente nos países católicos, o que importa é a natureza pública e institucional do casamento.

O casamento que descrevi até aqui é essencialmente um ato doméstico. Não ultrapassa a casa, nem mesmo o quarto ou o leito nupcial. Um grande fenômeno vai então influir na economia do casamento: o casamento vai mudar de lugar, deslizando do espaço privado para o espaço público. Uma mudança muito grande, da qual geralmente não estamos conscientes.

É no século XII que surgem os rituais de casamento.⁶ Os mais antigos admitiam ainda a validade dos compromissos domésticos, e, como ainda acontecia em Troyes no século XVI, contentavam-se em acrescentar, em superpor uma solenidade que ainda não se situava no interior da igreja, mas apenas diante da igreja, *ad januas ecclesial*. Mas o que significa diante das portas da igreja? Assim era

(6) J.-B. Molin e P. Mutemblem, *Les Rituels de Mariage en France du XIIe. au XVIe. Siècle*. Paris, 1974.

designado o lugar mais público da aldeia, o cemitério, onde os habitantes da comunidade se reuniam ao ar livre. Lá se fazia a justiça, proclamavam-se as notícias e se transmitiam informações.

A grande mudança ressaltada pelos rituais eclesiásticos consistiu portanto na transferência do ato matrimonial da casa, que era seu local tradicional, para as portas da igreja. A partir de então, é aí que devia acontecer tudo o que é importante em relação ao casamento: uma verdadeira revolução.

Nos séculos IX-X, a função do padre era limitada à bênção do leito nupcial e dos esposos que lá estavam deitados. Essa bênção era destinada a assegurar a fecundidade da *semente* — a palavra é frequentemente repetida. A partir do século XII, o papel do padre, anteriormente ocasional, vai se tornar cada vez mais importante e essencial. A cerimônia às portas da igreja compreende, a partir dos séculos XIII-XIV, duas partes bem distintas: uma, que é a segunda na ordem cronológica, corresponde ao ato tradicional e essencial do casamento, antigamente o único, a *donatio puellae*. Primeiramente, os pais da moça vêm entregá-la ao padre, que a passa ao futuro esposo. Depois, numa segunda etapa, o padre substitui o pai da moça, e é ele quem coloca a mão de um na mão do outro, a *dextrarum junctio*. Em seguida, entre os séculos XIV e XVI esse gesto essencial da *dextrarum junctio* muda de sentido — provocando uma mudança no papel do sacerdote. Significa, não mais a *traditio puellae*, mas o compromisso recíproco dos dois esposos, sua doação mútua, sinal evidente de uma profunda mudança das mentalidades nessa época capital na história da civilização. Eu, Fulano, dou a tí, Fulana, meu corpo como esposo e marido.

A segunda parte do rito, que na realidade vinha no início da cerimônia, era mais administrativa e modernizante. Era a conclusão, pela Igreja, da pesquisa que tinha empreendido para se assegurar de que não existia nenhum obstáculo para o casamento e que os cônjuges realmente consentiam: um controle. Coisa curiosa: esta parte, que foi introduzida mais tarde no ritual, tornou-se, com o decorrer do tempo, a principal, o próprio núcleo da cerimônia e concentrou em si todas as significações simbólicas. Dela saíram os procedimentos modernos do casamento religioso e leigo, às expensas da *traditio puellae*, que desapareceu.

Finalmente, a última etapa, aproximadamente no século XVII, foi a entrada na igreja, a transferência do conjunto das cerimônias da porta da igreja para o seu interior, onde deverão ter lugar doravante.

Se nos detivéssemos nessa breve análise dos rituais, poder-se-ia pensar que o casamento foi objeto, pelo menos a partir do século XIII, de uma clericalização decisiva e autoritária. A realidade é inteiramente diferente. Os compromissos domésticos, como a promessa em casamento de Troyes, persistiram, apesar da generalização da cerimônia religiosa — e a Igreja hesitou durante muito tempo em relegá-los a um lugar que não era mais essencial, a assimilá-los ao noivado no sentido atual. Efetivamente, a clericalização teve como primeiro efeito acrescentar simplesmente uma cerimônia a mais aos ritos domésticos que já existiam, e, por conseguinte, aumentar ainda mais o tempo das bodas.

Daí em diante, o que importava acima de tudo não era tanto a cerimônia religiosa quanto o *registro por escrito*. A escrita é que fundamentava o ato, ao mesmo tempo em que o controlava. A celebração na igreja implicava dois atos fundamentais: 1. a publicidade do casamento; 2. seu registro por escrito. Entrava-se, por um lado, numa nova concepção do poder e do seu controle, e, por outro, do tempo e de sua divisão. Às cinco para as onze — ainda não se era casado, às onze horas e cinco minutos já se está casado. Os filhos nascidos antes das onze horas eram ilegítimos, os filhos nascidos após as onze horas eram legítimos: a assinatura do registro transformara tudo, substituindo por um momento pontual uma faixa de tempo mais ou menos extensa, que começava com o primeiro compromisso e acabava com a eventual solenização na igreja.

É inteiramente normal que uma tal aculturação tenha provocado resistências e rejeições nos grupos mais arcaicos, mais conservadores, mais apegados aos costumes de antigamente, e à maior liberdade que esses costumes permitiam. Em compensação, os párocos inovadores, encarregados do registro, eram tentados a interpretar os antigos costumes como uma forma de concubinato: consignavam como bastardas em seus registros de batismo crianças nascidas daquilo que eles consideravam uma união livre, quando se tratava de fato de um casamento à antiga. Esses eram os refratários, localizados por Peter Laslett, nos quais ele acreditou reconhecer uma subcultura. Por que não, de fato, uma subcultura de retardatários não-aculturados? Durante um colóquio de demografia histórica, um pesquisador inglês me disse que essa situação de não-registro escrito persistira até nossos dias, em determinadas localidades da Escócia. É possível que o aumento de nascimentos ilegítimos no final do sé-

culo XVIII se explique, pelo menos *em parte*, por uma defasagem de cultura entre os párocos encarregados dos registros e os aldeões refratários a esse registro.

Venceu o modelo dos registradores: o dos refratários desapareceu, apesar da sua permanência na França entre os trabalhadores estrangeiros do início do século XIX, cuja teimosia em viver em concubinato era denunciada pelos filantropos franceses. Se os refratários tivessem vencido, teríamos na Europa Ocidental o tipo de família existente na América do Sul.

Mais tarde, o Estado leigo sucedeu à Igreja para impor seu modelo. Nem as transformações no interior do casal e da família, hoje bem conhecidas, ou a aproximação entre o amor-paixão e o amor conjugal, ou a substituição do casamento negociado pelo casamento por inclinação, nem tampouco as ressalvas trazidas pela lei à indissolubilidade, nem a possibilidade — que se abre com preocupações — aos divorciados para se casarem novamente, nada disso liberou o casamento de suas pressões legais, nem o devolveu ao domínio privado. Continuou sendo sempre um ato público.

Talvez, porém, as coisas estejam mudando hoje em dia, parcialmente, pelo menos, desde há uns vinte anos. Realmente, nota-se na França e nos países pós-industriais uma tendência ao *recuo da nupcialidade*. Quando perguntados, os jovens respondem que não querem fazer uma concessão ao sistema, a uma simples formalidade. O casamento é assunto deles e não da sociedade. Uma união tão livre pode entretanto durar e se relatam mesmo com malícia casos de amantes tardiamente casados que imediatamente se tornaram totalmente intratáveis uns para com os outros.

Na realidade existe uma grande diferença psicológica entre a união livre de hoje e o casamento privado de antigamente. Este implicava ritos domésticos, uma participação da comunidade, dos parentes, dos vizinhos. A união livre de hoje, ao contrário, quer ser absolutamente desalienada, retornando a uma pura espontaneidade. Entretanto, não é menos verdadeiro que o casamento público retoma todos os direitos assim que nasce uma criança. Uma união livre é então transformada em casamento legal, às vezes até religioso: como se a presença da criança reconduzisse o casal a um outro espaço menos privado e mais polivalente. O vínculo que prende o casamento ao domínio público tornou-se mais tênue, mais frágil. Não obstante, ele subsiste.

Neste trabalho, quis esclarecer três grandes aspectos do casamento ocidental. Um é a indissolubilidade que lhe assegura sua maior originalidade. Pareceu que ela não provinha apenas de cima, da Igreja, mas de baixo, das próprias comunidades rurais, que a haviam assimilado ou interiorizado perfeitamente. Entretanto, e é esse o segundo ponto, os controles da indissolubilidade evitaram, durante muito tempo, que o casamento fosse empurrado para fora do espaço privado, ou pelo menos do que havia de mais privado para um terreno vasto de vida em comum e de sociabilidade interna.

Finalmente, último episódio, primeiro a Igreja, nos séculos XII-XIII, em seguida o Estado, a partir do século XVIII, fizeram ambos com que o casamento entrasse no campo das instituições fundamentais da cultura escrita e do espaço público que as constituem. Aí permaneceu o casamento até hoje, apesar das forças centrífugas que atuam sobre ele e o impelem para o domínio, não propriamente do privado, mas da intimidade, da espontaneidade pura. Até onde ele irá nesse sentido? Derradeira questão, à qual o futuro responderá. Deixemos a ele esse cuidado.

O casamento extraconjugal dos dias de hoje

André Béjin*

Nas sociedades ocidentais contemporâneas, não pára de aumentar o número de jovens que vivem como casais heterossexuais sem serem casados. Louis Roussel, que dedicou a esse fenômeno trabalhos esclarecedores,¹ considera que não se poderia designá-lo com as expressões "noivado", "casamentos de experiência", "concubinato", "união livre", e que convém criar uma nova expressão — relativamente neutra (por ora) —, "coabitação-juvenil".

Esse fenômeno já é quantitativamente significativo na França. Uma pesquisa realizada pelo INED em maio de 1977, junto a jovens de 18 a 29 anos, revelou que cerca de 10% dos membros dessa faixa etária viviam, na época, em coabitação. Ainda nesse grupo, três em cada dez casados tinham coabitado antes do casamento, freqüentemente, aliás, com o futuro cônjuge (na Suécia, 99% dos casamentos seriam precedidos pela coabitação). Em 1977, a freqüência desse tipo de união era maior aos 20-21 anos aproximadamente, para as mulheres, e aos 22-23 anos para os homens, em classes abastadas. Essa coabitação já tinha, em média, uma duração superior a dois anos. Freqüentemente, é o desejo ou a espera de um filho que leva a "regularizar" essa união de fato.

(*) Do Centre National de la Recherche Scientifique, Paris.

(1) Ver, notadamente, Louis Roussel, "La cohabitation juvénile en France", *Population*, n° 1, 1978, pp. 15-42; e Louis Roussel, *Généralités Nouvelles et Mariage Traditionnel. Enquête Après de Jeunes de 18-30 Ans*. Cahier "Travaux et Documents" do INED, n° 86, Paris, PUF, 1978.

A hesitação quanto à designação que convém atribuir ao fenômeno basta para mostrar que se tem dificuldade em colocá-lo no referencial tradicional da conjugalidade. Ele se trataria de um quase-casamento? Deveria ser considerado apenas como uma forma de ligação pré-conjugal? Essa dificuldade advém, creio eu, do fato de que os jovens que experimentam esse modo de vida tentam, geralmente sem ter consciência do fato, conciliar comportamentos tradicionalmente considerados incompatíveis na antiga sociedade ocidental e na maioria das outras culturas. Philippe Ariès e Jean-Louis Flandrin insistiram muito bem na importância da separação entre o amor no casamento e o amor fora do casamento, vindo aí um dos núcleos estratégicos da regulamentação dos comportamentos sexuais até o século XVIII e mesmo, em determinadas camadas sociais, até os nossos dias. Gostaria de mostrar aqui que a coabitação juvenil contemporânea pode aparecer como uma tentativa (proble-mática) de síntese de traços; dificilmente conciliáveis, da vida conjugal e das uniões extraconjugais. Focalizarei sucessivamente nove critérios que permitem diferenciar com bastante clareza essas duas formas de sociabilidade. Não poderei evitar aqui ser um pouco esquemático, negligenciar certos matizes, inflexões e variações culturais que constituem a seiva da história. Na verdade, vou confrontar três "tipos-ideais": o de um amor conjugal comedido, tendendo para o amor e a fecundidade; o de um amor extraconjugal apaixonado, que aspira à intensidade e se preserva da fecundação; e, finalmente, a coabitação de jovens com a obsessão moderna de ganhar de todos os lados, ao mesmo tempo, sem nada sacrificar de suas possibilidades.

Primeiro critério: a duração potencial da vida em comum

Enquanto que, em princípio, somente a morte de um dos cônjuges interrompia a vida conjugal, a união extraconjugal, no passado, somente podia consistir de abraços furtivos, de prazeres fugidios, com exclusão de toda coabitação prolongada. Era necessário pertencer à elite ou a algum ambiente marginal para poder levar uma vida extraconjugal sem interrupção, abertamente e à vista de todos. A coabitação juvenil atual ocupa uma posição intermediária; não é tão efêmera quanto as ligações ilícitas de antigamente, mas

não se supõe, em princípio, que seja definitiva. Tudo se passa como se uma duração fosse renegociada todos os dias pelos parceiros.

Segundo critério: a consagração social da união

Quer seja contraído diante de uma autoridade civil, quer seja mais simplesmente ratificado pela comunidade, o casamento constituía um rito de passagem controlado pela sociedade ao passo que a ligação extraconjugal, geralmente condenada, às vezes tolerada como um mal menor, escapava amplamente à sacralização. A coabitação juvenil desfrutava hoje de uma semiconsagração social. Não é assimilada à prostituição nem à promiscuidade sexual. Mas ela não tem o caráter oficial e cerimonial do casamento. Constitui-se como uma espécie de rito preliminar que anunciaria a verdadeira passagem social, que é o casamento, e, aliás, só assumiria seu sentido em relação a essa ratificação ulterior.

Terceiro critério: as finalidades essenciais da união

Sabe-se que nos países ocidentais, na época da revolução industrial, a entrada no mercado matrimonial era rigorosamente limitada: o celibato definitivo era mais freqüente do que hoje, e a idade para o casamento, tardia. Situação dificilmente compreensível para quem supusesse que naquele tempo as pessoas se casavam por amor e pelas alegrias do amor. Na verdade, se podia nascer amor entre os cônjuges, isto é, preexistindo ao casamento, estes, de modo geral não baseavam seu compromisso nessa única consideração. Casava-se principalmente por razões econômicas (aumentar seus bens, garantir, tendo filhos, pelo menos uma proteção para a velhice), bem como para reforçar seu sistema de alianças. Tratava-se, antes de mais nada, de se proteger contra a infelicidade: contra a miséria, contra a doença, mas igualmente, entre os crentes, contra essa infelicidade que é o pecado da carne, a concupiscência (casar-se para não "arder"). A ansiedade de amor e, *a fortiori*, a ansiedade de harmonia sexual, não constituíam condições inibitórias para a conclusão do casamento. No pólo oposto, buscava-se a relação extraconjugal, em primeiro lugar pelas alegrias e satisfações sexuais que ela tinha possibilidade de proporcionar. Ela podia portanto transgredi

com muito mais facilidade as barreiras sexuais, sem tomar conhecimento das considerações de classe ou de fortunas.

A coabitação juvenil contemporânea oferece uma curiosa mescla dessas características, que são, porém, heterogêneas. As considerações materiais intervêm ligeiramente na escolha do parceiro: muito freqüentemente, os coabitantes são ambos assalariados, ou recebem subsídios dos pais. Entretanto, uma homogamia relativa é respeitada: homogamia mais cultural que propriamente econômica. Estamos longe dessa panmixia* que certas pessoas querem considerar ideal. Por outro lado, reencontramos no fundamento desse modo de coabitação, uma preocupação em se proteger contra as desgraças modernas: a solidão e o tédio. Mas existe aí também uma busca febril de prazer: para os coabitantes, o entendimento sexual surge como absolutamente necessário, senão como suficiente para que sua ligação se mantenha.

Quarto critério:

a diferenciação das funções na vida em comum

O casamento, que marcava o nascimento de uma unidade ao mesmo tempo de produção e de reprodução, supunha uma diferenciação de funções bastante nítida entre os cônjuges. É a condição para o estabelecimento de uma complementaridade entre suas contribuições respectivas, enquanto que, ao contrário, a união extraconjugual, geralmente mais efêmera e exclusivamente voltada para a satisfação dos desejos sexuais dos parceiros, não requeria essa diferenciação.

A coabitação juvenil oscila entre estes dois pólos: o estabelecimento de uma complementaridade favorável a uma vida comum prolongada; por um lado, que leva no entanto cada um dos cônjuges a se especializar em determinadas tarefas e portanto a deixar que algumas de suas potencialidades sejam bloqueadas; e, por outro lado, a busca dessa "igualdade", dessa simetria perfeita, que pode às vezes ser causada pelo ardor voluptuoso dos corpos em seu clímax. Essa oscilação se traduz numa incessante barganha na divisão de atribuições: desavenças inelutáveis entre "iguais".

(*) Panmixia, "um mesclar-se de tudo", ou, no caso, "de todos".
(N. T.)

Quinto critério: o grau de fidelidade exigido

Os amantes podiam optar por serem fiéis um ao outro. Não se esperava, entretanto, que o fossem por princípio. Tratava-se, nesse caso, de uma decisão livre, não da submissão a uma regra da moral religiosa ou social. Os esposos, pelo contrário, deviam fidelidade mútua. Havia, evidentemente, acordos possíveis nessa norma absoluta, pelo menos para o marido. Isso foi chamado de dupla moral: a exigência de uma fidelidade estrita por parte da mulher e a aceitação de uma fidelidade relativa por parte do homem. Essa dupla moral, hoje tão vilipendiada, estava entretanto muito bem adaptada à cultura e às técnicas das sociedades anteriores à era industrial. Em última instância, ligava-se ao fato de que a maternidade era uma certeza, a paternidade uma crença. Para transformar esse ato de fé em forte presunção, senão em convicção absoluta, era realmente necessário que se erigisse toda uma série de proteções: procedimento de eliminação dos concorrentes do marido, vigilância sobre as mulheres (eunucos, aias, cintos de castidade, etc.), desenvolvimento do autocontrole (ideais de virgindade, fidelidade, etc.). Os tempos mudaram muito, por razões técnicas indiscutíveis (o estágio atual dos conhecimentos médicos), mas também porque o marido aceitou se ver despojado de algumas de suas antigas funções maritais e paternas pelo seu concorrente mais perigoso, o Estado-providência. Hoje a mulher pode, muito mais facilmente que antes, seguir, por sua vez, essa dupla moral ou se deixar levar pelas suas paixões. Sabe que o Estado — o terceiro membro desse trio que ela forma com seu marido — está lá para assumir as conseqüências materiais e psicológicas de seus atos. A coabitação juvenil ocupa, também sob esse aspecto, uma posição intermediária. Não existe norma universalmente aceita ou observada de fidelidade. Tampouco existe, entretanto, anomia, vazio normativo. Os coabitantes, na maioria das vezes, querem ser fiéis, tanto para respeitar seus compromissos, quanto porque estão convencidos de que é de seu interesse: a situação, relativamente simétrica, "igualitária", de sua união, tende a aumentar o risco de "represálias" da parte do parceiro "enganado" e, portanto, o risco de destruição da relação. Pelo fato de que a coabitação se assemelha a um contrato cujas condições são indefinidamente rediscutidas, e cuja possibilidade — reconhecida a ambos os parceiros — de rompê-lo a qualquer momento contribui para torná-lo especialmente frágil, foi necessário moderar a exigência de fide-

dade e reencontrar sub-repticiamente algumas acomodações que não deixaram de evocar a "dupla moral". Os coabitantes recorrem de boa vontade ao que poderíamos chamar de uma "moral dual", a uma moral que parece realmente se apoiar no dualismo do corpo e do espírito. Haveria, de um lado, uma sexualidade puramente "física", a simples satisfação de um desejo corporal sem vontade de manter o relacionamento com o parceiro ocasional, e, de outro, um amor indissociavelmente carnal e espiritual. Acredita-se ainda (mas isso pode mudar) que seja mais difícil para a mulher dissociar o corpo e o espírito. Ora, esse amor completo é considerado o mais autêntico. Em conseqüência, a infidelidade da mulher ameaça muito mais diretamente a coabitação do que a infidelidade do homem. Essa argumentação acaba por instaurar uma nova bipartição, se não diretamente dos direitos e deveres, no mínimo dos tipos de comportamento. No domínio da chamada sexualidade "física", as infrações pouco mudariam a conseqüência, ao passo que no campo do amor — essa mescla de sexualidade e sentimento — as faltas seriam muito mais graves. Não se trata mais, portanto, da antiga oposição hierárquica do carnal e do espiritual, mas ainda assim de uma oposição apesar de tudo bastante nítida e que não pode deixar de evocar a antiga antinomia.

Sexto critério: o modo de expressão dos sentimentos

A relação extraconjugal — porque podia escapar mais facilmente ao controle da comunidade, porque freqüentemente era efêmera e porque sua finalidade essencial era satisfazer a sede de prazer dos amantes — constituía um espaço no qual era bastante fácil ser insensato, entregar-se diretamente às suas paixões. Espaço das paixões à primeira vista e do amor feroso. Porto seguro onde se podia sem reservas declarar seu ardor amoroso. Em compensação, no casamento, destinado a durar, a dar frutos, a influir nos patrimônios, a tividades e alianças, era muito mais difícil aparecer se entregando exclusivamente às razões do coração. Podia existir o amor, mas era preciso que revestisse outras formas. Era preciso manter um certo decoro, ser pudico, decente, pelo menos em público. Manifestar muito livremente seu carinho pela esposa diante de outrem era rebaixá-la ao nível da amante, até da prostituta, e portanto atentar contra a honra, contra a dignidade dela. O desejo, o amor, e essa

forma difusa e controlada de amor que é a ternura, somente podiam ser exteriorizados secretamente, nos raros momentos de intimidade que os cônjuges conseguiam.

Tudo se passa como se os jovens coabitantes de hoje buscassem, também sob esse aspecto, uma síntese dessas características opostas, como se aspirassem a um "louco amor" sensato. Colocam, na expressão de seus sentimentos, comedimento e exagero. O comedimento está presente no desejo de não (parecer) se envolver demasiado na relação. O "exagero" consiste em que normalmente sua paixão se mostra livremente: não fazem segredo de seu amor e de seus desejos mútuos. Mas esse exagero se manifesta também por uma exigência recíproca de lealdade, de franqueza absoluta, que pareceria incongruente e impudica aos nossos longínquos antepassados. Hoje, seria necessário em termos ideais, entre parceiros, não esconder nada, dizer tudo, revelar suas infidelidades, confessar até suas masturbações. Pesado encargo, ser a um só tempo, para as pessoas com quem se compartilha a vida, o amante, o esposo, o amigo, o pai ou a mãe, o irmão ou a irmã, o confidente, o confessor... Compreende-se que alguns de nossos contemporâneos considerem uma relação conforme a esse ideal, e que dura, uma verdadeira façanha.

Sétimo critério: o fundamento normativo da relação sexual

Nas sociedades ocidentais do passado, as pessoas se referiam tradicionalmente à idéia da "dívida conjugal" para legitimar a união carnal dos esposos. Cada um dos cônjuges era considerado o proprietário do outro e podia, a esse título, exigir o que lhe era devido dentro do respeito das conveniências sociais e das prescrições rituais e religiosas (que podiam ser muito restritivas). Esse direito era um direito concreto limitado a um relacionamento específico entre dois seres e somente entre eles.

O relacionamento extraconjugal não repousava absolutamente sobre uma idéia assim. Não se tratava mais de apropriação mútua, reconhecida pela sociedade, dos corpos e dos corações, mas somente de um empréstimo unilateral ou recíproco, na maioria das vezes oculto. Cada um conservava a plena propriedade daquilo que punha temporariamente à disposição de seu parceiro, por amor, por dinheiro ou por qualquer outra razão.

Os coabitantes de hoje tentam conciliar essas duas idéias. Por um lado, consideram que ao decidirem viver juntos não alienaram com isso a plena propriedade e o pleno gozo de sua anatomia ("nosso corpo nos pertence"). Além disso, acreditam que estão naturalmente investidos de um direito (abstrato e vago) à expansão sexual, direito não a um ato preciso (o coito, por exemplo), mas direito ao gozo, isto é, ao resultado fisiológico e psicológico de toda espécie de atos colocados como quase equivalentes. Não se trata mais de reclamar o que lhe é devido ao cônjuge, mas de "gozar sem entraves", com ou sem a ajuda do parceiro. Entretanto, como é difícil esperar uma harmonia durável dos interesses sexuais a partir de tais pressupostos, os coabitantes tentam introduzir corretivos, supondo-se obrigados por deveres que não seriam mais concretos e particularizados com a dívida conjugal, mas tão abstratos como o direito à plena expansão sexual ("deve-se amor, fidelidade, franqueza, etc., às pessoas x, y ou z com as quais fazemos a experiência de vida comum"). Essa tentativa desajeitada de conciliação às vezes leva a uma oscilação ou a uma mistura entre atitudes de laxismo egoísta e moralismo intransigente.

Oitavo critério: a atitude diante da fecundidade

Na união extraconjugal, os parceiros podiam, em princípio, mais livremente que no casamento, exprimir cruamente, sem reserva, seus desejos. Mas um ato capital estava fora dessa relativa liberdade: o próprio ato sexual e, sobretudo, o ato capaz de fecundar. Era necessário tomar precauções antes do ato sexual para evitar doenças venéreas, e, aliás, pode-se supor que o uso de preservativos originou-se, pelo menos no início, dessa preocupação. Mas era sobretudo necessário que a relação não causasse gravidez. O que teve como efeito favorecer a sexualidade não-coital e, ao mesmo tempo, obrigar os amantes, no coito, a um maior controle de suas sensações.

Inversamente, no casamento, era menos necessário (era impensável para muitos, segundo Philippe Ariès) recorrer a essas "fraudes", pelo menos antes do século XVIII. O fenômeno carregado de conseqüências que foi a difusão do coito interrompido no Ocidente (e primeiramente na França, no final do Antigo Regime) representou uma espécie de impregnação da sociabilidade conjugal

pelos costumes extraconjugais: introduziram-se no casamento ao mesmo tempo a maior liberdade de expressão dos sentimentos e um maior condicionamento no momento do coito, que caracterizavam as relações extraconjugais.

Do ponto de vista da atitude diante da fecundidade, a coabitação juvenil atual não representa o prolongamento de uma única dessas formas de relacionamento excluindo a outra, ela tenta conciliá-las. Não se aparenta às ligações fora do casamento do passado, pois a possibilidade de ter filhos de maneira geral não é afastada, e também porque o fato de os ter não acarreta para o casal, e para a mulher em particular, as conseqüências que um nascimento ilegítimo podia provocar no passado. Mas a atitude que se delineia com relação à fecundação não constitui, porém, um prolongamento da atitude que prevalece no casamento tradicional. Pois se a criança não é recusada *a priori*, os coabitantes querem dar a si mesmos uma "moratória", adiando a vinda do filho. Daí as tergiversações entre o desejo e o temor tanto da paternidade, quanto da maternidade. Assim é que o nascimento de um filho pode se ver adiado indefinidamente sem que nenhum dos dois parceiros jamais tenha manifestado uma recusa absoluta de ter um descendente. Mas na maioria das vezes, ao que parece, o dilema se traduz por um período de adiamento, seguido de um período de busca ansiosa da concepção. Continua-se a observar atentamente as regras, não mais por causa do receio e sim por causa do desejo da vinda de um filho. E fica-se mais preocupado com uma eventual esterilidade natural após um longo período de esterilidade voluntária...

Nono critério: a área afetiva

A afetividade dos amantes de antigamente não podia ultrapassar, de modo geral, os limites do casal que ambos formavam, pois normalmente não lhes era possível ter filhos, nem fazer com que sua ligação fosse reconhecida pela sociedade. No caso do casamento, o que chamarei de área afetiva podia ser mais ampla e aberta. Para os esposos, era difícil se confinar ao "egoísmo a dois". Os parentes, os criados, os amigos, os vizinhos, etc., estavam presos em uma rede constrangedora, mas protetora, de relacionamentos afetivos fortemente marcados.

A situação dos coabitantes de hoje é intermediária. Sua área afetiva não se reduz ao casal, como numa ligação ilícita votada à clandestinidade. Frequentemente inclui os pais de ambos, que muitas vezes aceitam a situação e auxiliam o casal. Compreende também os amigos. E, se for o caso, esses "anexos" temporários do casal que são — às vezes, parece, quase que em situação de igualdade — o filho e o animal doméstico. Entretanto, é realmente o casal que ocupa o centro de gravidade desta área afetiva, e não a família, nem a criança. Esta última não constitui tanto a justificação do casal, o motivo pelo qual ele se formou, mas sua garantia e seu cimento. Essa configuração afetiva poderia, aliás, suscitar certos problemas no futuro. Conhecem-se os dramas das crianças cujos pais se destroem e se separam. Será talvez necessário se preocupar com as dificuldades mais secretas das crianças cujos pais se amam "demais" (ou melhor, muito visivelmente) e que se sentem excluídos desse amor.

Evidentemente, não é apenas em coabitação juvenil que o casal constitui o centro de gravidade da área afetiva. O mesmo acontece cada vez mais entre as pessoas casadas. E o casal continua a ser um ideal para numerosos homossexuais. Assim, esse relacionamento face a face, que sob certos aspectos parece provocar uma diminuição artificial da sociabilidade, conserva seu prestígio e seu atrativo. Com efeito, quais as outras formas de "sociabilidade sexual" oferecidas pelas sociedades de massa burocratizadas? A suruba democratizada, a prostituição racionalizada, a paquera profissionalizada... Formas nascidas do nivelamento e que transpiram indiferença. Formas que podem ser reduzidas a dois paradigmas: a multidão (palavra de ordem: circulando!) e a fila de espera (palavra de ordem: o próximo!). Pode-se compreender que determinadas pessoas se recusem a aceitar esse nomadismo obrigatório favorecido por poderes tutelares cada vez mais pesados e sedentários. O casal que resiste ao tempo constitui um desafio a todas essas empresas mortíferas de desenraizamento e de mistura impostos.

A coabitação juvenil representa então uma síntese de características tradicionalmente opostas de vida conjugal e de ligação extraconjugal. Esse modo de vida manifesta atualmente um grande poder de contágio. Os recém-casados se comportam cada vez mais como coabitantes: adiam a concepção do primeiro filho, concedem-se liberdades, toleram certas infidelidades passageiras ou experimentam essas formas já fortemente ritualizadas de infidelidade, tais como a troca de parceiros. Outros pensam na aposentadoria, depois de uma

longa carreira de paquera e preparam para si caminhos de saída que se aproximam da coabitação: por exemplo, um relacionamento preferencial continuado, sem comunidade de residência permanente. O modo de vida dos casais jovens homossexuais se assemelha ao dos coabitantes de sua geração. Quais as diferenças? O filho? Mas vimos que a coabitação juvenil se estabelece, inicialmente pelo menos, sobre a ligação recíproca dos parceiros, mais do que sobre o filho ou o desejo de ter um filho. A diferença dos sexos por um lado, sua identidade de outro? Mas a partir do momento em que os coabitantes heterossexuais não mais desejam ver sua união repousar sobre a complementaridade de papéis, a partir do momento em que as mulheres querem ser tão "ativas" (profissional e sexualmente) quanto os homens, assalariadas trabalhando fora, amantes dos parceiros ao invés de donas-de-casa e mães, é assim tão certo que essa divergência seja determinante?

Essas consonâncias entre o casal homossexual e o jovem casal de coabitantes heterossexuais talvez traduzam uma aspiração mais profunda. Tudo acontece como se esses adolescentes prolongados que aspiram a um relacionamento "igualitário" com seus parceiros do sexo oposto quisessem, ao mesmo tempo, achar o outro e se reencontrar no outro. Iguais, cada um se refletindo no seu alter ego e nele se descobrindo, magicamente munidos dessa pequena diferença que lhes falta para constituir a figura perfeita, autárquica, estável, liberada da necessidade de se perpetuar, que é a do andrógino.

As turmas de jovens

Hubert Lafont

O constante esforço de colonização realizado por nossa sociedade sobre si mesma acabou impondo, ao invés de usos e costumes autóctones, modelos sociais artificiais, nascidos não de práticas que se solidificam em cultura, mas da reflexão de filantropos e de engenheiros sociais.¹ Esse esforço reduziu de modo notável a capacidade popular de produzir e engendrar uma cultura própria. Determinados grupos, entretanto — geralmente analisados em termos de marginalidade, de desvio ou de patologia social, e há tempo oferecidos enquanto tais, como alvo privilegiado, às intervenções do trabalho social —, souberam manifestar uma espantosa capacidade de distorcer seus esforços e seu projeto, escapando em uma ampla medida dos modelos de síntese que queriam lhes impor.

Em determinados setores tradicionalmente populares de Paris subsiste assim uma sociedade autóctone vivaz e imaginativa, especialmente bem protegida. Os grupos que portam tal socialidade resistem graças a um meio social e urbano denso, que oferece principalmente aos jovens, que desempenham um papel determinante

(1) O texto que segue retoma elementos acumulados durante uma quinzena de anos de observação e de atividades junto a grupos de jovens adolescentes vivendo ao norte e a leste de Paris. Foi redigido no quadro de um trabalho de pesquisa feito em 1980 pelo Grupo de Estudo das Funções Sociais, para a Direção da Construção do Ministério do Meio Ambiente e do Nível de Vida.

nessa capacidade cultural, possibilidades de ocupação do espaço e de modos de habitação ainda amplamente coletivos.

Desde o final do século XVIII, a vida social e os modelos culturais desses grupos conheceram, evidentemente, um grande número de evoluções. A espantosa continuidade que neles parece se manifestar até nossos dias é ainda tanto mais surpreendente, como se, por trás dessas mudanças, por vezes consideráveis, se tratasse na verdade do mesmo patrimônio de costumes que se reproduzisse e se transmitisse de geração a geração, adaptando-se à modernidade ao mesmo tempo em que conserva suas características próprias, sua vitalidade e seu crescimento bem específicos.

Para ajudar a compreender essas formas de socialidade, assim, o quadro da vida da Paris popular do século XVIII feito por A. Farge, ou as descrições realistas dos romancistas e folhetinistas do século XIX, os relatórios cheios de solicitude dos filantropos, professores primários ou dos médicos da III República, ou ainda dos artistas de Montmartre que lá iam buscar uma parte da sua inspiração, parecem bem mais pertinentes e eficazes do que os indicadores sociais e outros critérios de marginalidade social que utilizamos atualmente.

É bastante difícil apreender os conteúdos e as formas de uma cultura popular no momento em que ela é vivida e reproduzida. Banal em sua essência, e portanto dificilmente identificável, testada e reinventada a cada dia, e portanto eminentemente fluida, somente quando está morta e embalsamada pelo folclore, ou suficientemente distante para se concentrar e deixar transparecer suas linhas de força, é que ela se torna passível de suscitar interesse e reflexão. Esforçar-se para formalizar o grande número de observações triviais e pontuais que podemos fazer, nos parece todavia a melhor maneira de prestar atenção ao que se passa hoje nesses grupos.

Parece ser verdade que a partir dos anos 60 se produziu uma ruptura relativamente radical nessa continuidade cultural de que falamos acima. Os adolescentes, principalmente, já não parecem buscar nos meios populares onde nasceram os elementos necessários à sua passagem para a idade adulta. Como resultado, parece que desempenham cada vez menos, na construção da socialidade de seus grupos de origem, o papel privilegiado que até aqui lhes coube.

Nos anos sessenta, ainda se encontrava nesses bairros populares um modelo de comportamento "tradicional", proposto aos jovens de treze a vinte e cinco anos, baseado fundamentalmente em um duplo esforço de diferenciação, social e sexual. Particularmente

ostensiva nas turmas de rapazes mais jovens, mas também marcada entre as garotas, aliás do mesmo modo que no conjunto do grupo, a cultura da diferença social representa o principal meio de uma identificação a um meio social bem preciso.

Globalmente, de início, essa identidade é afirmada como urbana, isto é, como civilizada, inteligente, fina, por oposição aos "caipiras" da roça, aos interioranos em geral, até mesmo aos habitantes dos subúrbios de Paris. A natureza ou o campo, ao contrário do que ocorre hoje, não evocam nada além de uma selvageria bárbara, e seus habitantes, considerados primitivos, não poderiam absolutamente constituir uma referência.

Em compensação, faz-se de bom grado referência ao restante da juventude urbana, que constitui o termo privilegiado das comparações. Os jovens da rua, principalmente, consideram um ponto de honra marcar as diferenças e as distâncias com relação a outras turmas de jovens, por mais turbulentos, de vanguarda ou marginais que possam ser, desde que "burgueses" e não populares, *jeunesse dorée*, ou juventude estudante, de cujos modos eles zombam, que desprezam com ostentação, e que não poderiam freqüentar sob pena de exclusão do grupo.

Quer se trate de música, de bebida ou de modo mais geral de uma aspiração comum para uma liberalização dos costumes, os "cafajestes" dos anos 60 participam, assim, de um modo ou de outro, das mesmas modas que esses outros jovens que eles chamam de "emboncados",* insulto que consideram redibitório, mas cuidam de não fazê-lo sempre do mesmo jeito. Não freqüentam, por exemplo, os mesmos bairros, nem os mesmos bares, os mesmos restaurantes ou bailes, usam atributos vestimentares bem demarcados e não utilizam o mesmo vocabulário nem consomem as mesmas bebidas alcoólicas ou a mesma marca de cigarros.

Essa afirmação da diferença, pela qual é reproduzida e preservada a identidade de todo um grupo, é sob vários aspectos tradicional. Poder-se-ia, por exemplo, encontrar oposições sociais similares no início do século, com os "apaches" e os "leões", ou ainda, em 1830-1840 aproximadamente, entre os jovens malandros e os dândis ou os estudantes.² No próprio interior do grupo, de bairro para

(*) "*Minet*": gatinho. Usado no sentido de janota, almofadinha, emboncado. (N. T.)

(2) Por exemplo, Gavroche e sua pequena turma, Tortillard ou a família

bairro, ou ainda mais exatamente de um conjunto de moradias ao conjunto imediatamente vizinho, ela continua e se desenvolve até colocar em evidência diferenças, desta vez marginais, que permitem definir com precisão meios de referência e graus de pertencimento.³ Essa busca de uma identidade própria coloca em jogo principalmente escalas de qualidade, como o bom, o verdadeiro, o forte, o durão, o esperto, que se distinguem do belo, do sofisticado, do culto, do sábio, que são valores dos "emboncados". São essas qualidades que determinam e dão sentido, não somente às modas vestimentares, à escolha das bebidas alcoólicas consumidas, ou aos tipos de locais freqüentados, mas também, mais profundamente, aos comportamentos e atitudes cotidianos. As definições e as modalidades de utilização dessas qualidades se originam, é claro, de mecanismos que ultrapassam amplamente esses grupos populares, mas este modo de utilizá-las, valorizando algumas e desvalorizando outras, permanece sendo uma característica tradicional desses meios.

Cruzada com essa primeira oposição entre "popular" e "burguês" a diferenciação dos papéis e das atitudes sexuais se faz, por sua vez, em torno de uma antinomia interior/exterior que estrutura uma repartição dos comportamentos e dos espaços entre rapazes e moças.

Aos "caras", é claro, cabe tudo o que é exterior. A partir dos doze-treze anos, com exceção da escola, das refeições e do sono (e, cada vez mais, à medida que a idade aumenta: às suas próprias custas), quer queiram ou não, os rapazes são levados a viver na rua. Nos anos 60, a turma propriamente dita, estruturada à americana, com regras, hierarquias e sistemas de aliança codificados e rígidos, não existia realmente nesses bairros. O suporte social do aprendizado dos rapazes era muito mais uma espécie de malha cerrada de solidariedade masculina, uma horda de companheiros relativamente informal, passando a maior parte de seu tempo juntos, evoluindo em um mesmo universo social e geográfico de referência, e que se regulava segundo modos costumeiros não-codificados.

Marcial, encenado por E. Sue, ou "moicanos de Paris", heróis do romance de Dumas, que os bacharéis irão descobrir.

(3) Em *La Culture du Pauvre*, estudo sobre os meios urbanos populares da Grã-Bretanha, R. Hoggart descreve com precisão alguns mecanismos similares (ver notadamente os capítulos 2 e 3).

Esse aprendizado se faz essencialmente no próprio bairro, na "rua", onde passam a maior parte do tempo e onde os adultos encontrados são, na grande maioria, homens: bares e cafés com seus donos e freqüentadores, a "zona", com seus ciganos e pedintes, a quermesse, o mercado das pulgas, a rua do ferro velho, Pigalle ou qualquer outro lugar privilegiado freqüentado pelos que não são "bem-comportados", ou que, mesmo casados, continuam a se comportar como "caras".

Esse universo da "rua", por meio de variações de percurso ou de locais de reunião, se define de modo característico como um avesso da família, de sua autoridade, é claro, mas também dos espaços que ela organiza e dos modelos que distribui. Fechada sobre si mesma, sentimentalizada e em certa medida confortável, a família não é o lugar adequado para um rapaz; ela só serve para os "pixotes" e para as meninas. Quando entram para a turma, a maior parte dos rapazinhos perde nome e sobrenome, para receber um apelido,⁴ seguido não mais do patronímico,* e sim do nome atribuído ao lugar de que são originários, e que servirá também de nome genérico para a turma. Daí em diante, toda ilusão quanto à família será banida, e, se necessário, os rapazes darão grandes voltas para evitar encontrar os pais, os irmãos ou irmãs mais novos, quando estão na rua com os companheiros. O "sistema" da turma permitirá algumas vezes até que se abandone, por períodos mais ou menos longos, a família de origem: os rapazes conseguirão alojamento e comida em casa de amigos, ou vão "zonestar", vivendo no bairro, comendo e dormindo ora aqui, ora ali, com o risco de passar algumas noites sem abrigo e ficar sem algumas refeições.⁵

Ao contrário da vida familiar, essa vida na rua não tem nem calor nem conforto. Não é nem regrada nem regular, é feita principalmente de longos períodos de inatividade e de tédio, de ausência de esforço e de pressões, entrecortadas por aventuras e excessos. Arrasta-se em bandos, contam-se histórias, mata-se o tempo ou se fica

(4) Geralmente pela deformação do primeiro nome (Dédé, Gégé, Nard, Piépierre...), mais raramente por alusão a características físicas (Nenoil, Zorro, Buny, le Gros...). Podemos nos chamar assim: "Popaulo das Praças", ou "Tarzan da Porta N".

(*) Patronímico enquanto nome de "pai", substituído por um patronímico, nome da "pátria".

(5) Esta liberdade do jovem rapaz em relação à sua família e a seu domicílio pareceu, por muito tempo, inteiramente natural. Nos anos 60 mal se começava a falar, e ainda assim unicamente para os mais jovens, de "fuga" ou de "filhos fujões".

suspensão a acontecimentos excepcionais, esperando que chegue a oportunidade que se deseja, a ponto de provocá-la, na maioria das vezes. Às vezes, os rapazes armam verdadeiras expedições, caçadas desvairadas por aventura, nas quais se perseguem as ocasiões, até armazenar toda uma safra de golpes ou de façanhas, por meio dos quais cada um deles, encorajado e cercado por seus companheiros, aprenderá a fazer uso de sua força, de sua coragem e de seu desembaraço, por sua conta e risco, e às vezes tendo que pagar pela aventura.

Na volta dessas expedições, os pileques, as surras, a perseguição, a cara de pau, o quebra-quebra, os riscos corridos, o pavor enfrentado, as qualidades que cada um deles demonstrou possuir serão passadas em revista e comentadas em detalhes durante meses, martelando uma memória comum e forjando a história da turma.⁶ É essa história que permite dar um conteúdo ao sentimento de especificidade do grupo, e principalmente é através dela que o conjunto do bairro pode evoluir e se adaptar à modernidade sem perder sua identidade. Os valores do grupo permanecem sendo, com efeito, esses valores da rua tais como são vividos pelos jovens com seus excessos. Notadamente, a ordem familiar, ou seu corolário, aquele que impõe um trabalho regular e disciplinas, somente são aceitos como males necessários, desvantagens devidas à idade e infelizmente inevitáveis. Assim, os pais através dos filhos, ou as irmãs, através dos irmãos, e isso apesar dos conflitos que isso supõe com os valores familiares que se espera, em princípio, que eles defendam, sabem ainda muitas vezes aproveitar essas aventuras para reavivarem e continuarem um universo cultural do qual eles próprios, por força das circunstâncias, se sentem de certa maneira excluídos; é de boa vontade que fecham os olhos, dão uma mãozinha, ou simplesmente fazem com que os rapazes lhes contem as histórias, que passam a divulgar.

Finalmente, essa vida na rua também é, para os rapazes, o aprendizado do trabalho. Posto para fora de fato (e não oficialmente, é claro) ou abandonando a escola muito antes da idade per-

(6) A maior parte dessas aventuras repousam sobre atos socialmente intoleráveis, denunciados e perseguidos há mais de um século como sinais de má educação e de delinquência. No entanto, vividas fora do espaço de moradia, e desprovidas de conseqüências danosas para o grupo, essas aventuras são tradicionalmente assumidas pelo meio ainda que este os desaprovasse fundamentalmente.

mitida por lei,⁷ os rapazes aprendem a se virar sozinhos muito cedo, inicialmente para conseguir um dinheirinho, em seguida, rapidamente, para as roupas, as despesas com diversão (saídas, bebida, revistas, discos, veículos...), até uma parcela da alimentação. Em um primeiro tempo, trata-se apenas de prestar pequenos serviços, aproveitando oportunidades que surgem, sem deixar a vida da rua: juntar garrafas, esvaziar uma adega, ajudar a descarregar um caminhão, distribuir folhetos, lavar vidraça. Mas, mesmo mais tarde, quando de modo muito irregular e progressivo começar a procura de um verdadeiro trabalho, a esmagadora maioria dos empregos consistirá ainda das atividades ou ofícios mais tradicionais e menos disciplinares, e também aqueles em que se pode mais facilmente reencontrar ou criar aquela espécie de solidariedade e de ambiente muito específico dos "caras" entre si. Fugindo das grandes empresas e do trabalho em escritório, esses jovens se tornarão mensageiros, motoristas, motoristas de ambulância, caminhoneiros, encarregados de mudanças, feirantes; com um pouco de sorte, entrarão como aprendizes em uma pequena empresa artesanal de serralheria, encanamento, tipografia ou tapeçaria...

Uma vez adultos, deixarão a turma, mas esforçando-se para continuar próximos da rua: por exemplo, por meio desse tipo de trabalho de que falamos acima, ou ainda desenvolvendo paralelamente à vida familiar uma vida de frequentador de café com suas rodadas, suas conversas e seus rituais de homens, ou ainda se reunindo à noite com os amigos no pátio dos prédios para jogar bocha. Entre eles, estes homens continuarão a demonstrar um sólido desprezo por suas vidas familiares, evocando com nostalgia suas façanhas do passado e de certa forma se vingando das esposas, que, por tê-los "amarrado", regulam agora a maior parte de suas vidas.

Pois a vida familiar, a casa, o serviço doméstico, o interior continuam sendo o universo exclusivo da mulher e de seus filhos; e aí o homem é o primeiro a ser servido, nem por isso tem muita voz ativa. Essa mulher que reina na casa não é da mesma natureza que aquela que, jovem, pudemos conhecer na rua. Não é nem a "mina", a gatinha, que é roubada dos "embonecados" à saída do colégio,

(7) Em "Os jovens delinquentes membros de bandos e a escola", estudo realizado pela UNESCO através do Centro de Vaucresson, em 1983, os jovens delinquentes de catorze a dezessete anos aparecem de modo constante como duas vezes menos escolarizados do que a população "normal" da mesma idade.

nem aquela que é paquerada no cinema, nos bailes ou nos cafés. Tampouco é a "gorda", puro e simples objeto sexual, encontrada nos bailes de cidadezinha ou de subúrbio, nem uma dessas raras "moças da rua", achada durante as peregrinações pelo bairro. A mulher honesta, a verdadeira "garota", vive cuidadosamente afastada da rua e de suas histórias, o que aliás impede que ela possa conquistar no interior de sua casa uma importância e um respeito tão grandes quanto os que os rapazes conseguem lá fora.

É nesse universo familiar que as moças do bairro aprendem em princípio a se tornarem esposas, peritas em tudo o que diz respeito à organização, à gestão e à boa administração de uma casa. Enquanto, desde muito cedo, se necessário, manda-se os meninos brincar na rua, não se permite que as meninas saiam, somente para o pátio do prédio e ao alcance da voz. Elas ajudam a mãe a cuidar da casa, fazem compras e cuidam dos irmãos e irmãs. Sua frequência escolar é controlada mais de perto e só têm permissão de sair sob vigilância, geralmente para fazer visitas de caráter familiar ou para ir à casa de uma família vizinha ver uma amiga.

Para não serem tratadas como crianças e conhecerem outra coisa além desse ambiente restrito da família e de seus aliados, no qual, em princípio, estão condenadas a permanecer, as moças somente têm três soluções, excetuando-se a fuga (reservada, levando-se em conta os seus riscos, aos temperamentos mais sólidos): ter um emprego, arranjar-se com amigas ou encontrar um "noivo".

Muitas delas se arranjam para conseguir um emprego regular, assim que a idade permite. Tornam-se então faxineiras, vendedoras, auxiliares de enfermagem ou funcionárias da administração pública ou de preferência autárquica.

Uma escolaridade mais séria e mais regular do que a dos seus irmãos, conjugada à importância do investimento que elas colocam nesse trabalho salvador, frequentemente permite que, prestando concursos internos, ou obtendo uma formação profissional fora do local de trabalho, consigam promoções rápidas. O salário que levam para casa — pois é claro que não se poderia pensar que elas deixariam a casa da família —, bem como a seriedade que manifestam nesses empregos honestos, às vezes até revestidos de certo prestígio, dão a elas a possibilidade de reivindicar uma maior autonomia.

Mas, em geral, esta só será concedida parcimoniosamente e será utilizando as amigas, afirmando por exemplo que está sendo esperada ou pedindo a elas que venham buscá-la, que a jovem terá ainda as melhores chances de conseguir a tão desejada permissão

para sair. Realmente como recusar a permissão, ofendendo uma família vizinha e fazendo crer que a reputação das companheiras escolhidas por sua filha não oferece suficientes garantias de bom comportamento e honestidade?

À medida que vão ficando mais velhas, as moças arranjam também oportunidades de "sair". Vão, em duas ou três, cada uma servindo de dama de companhia às outras. Diferentemente dos rapazes, não vão simplesmente para a rua, saem para ir a algum lugar, o que significa um ponto de partida, etapas, um trajeto, e objetivos legítimos, dos quais devem poder prestar contas. Por exemplo, dão uma volta pelo bairro, ou vão ao cinema, ao ringue de patinação, à quermesse, etc. Aproveitam essas saídas, esses passeios para observar os "caras", analisá-los detalhadamente, compará-los e contar umas às outras tudo quanto aprenderam a respeito deles.

Mas tomam muito cuidado para não se comprometerem. Pois se sonham em fazer-se notar por um verdadeiro "cara", em participar de seus méritos e em sair desse modo com brilho da tutela paterna, sabem que a possibilidade de sair que lhes é dada, assim como, a longo prazo, a possibilidade de deixar suas famílias de modo honroso, estão diretamente ligadas às suas reputações de moças honestas e sobretudo sem histórias. Aliás, é por essa razão que a solução do "noivo", se pode parecer a mais eficiente, apresenta na realidade os maiores perigos.

O termo "noivo" só é utilizado na falta de outros termos próprios, pois na realidade não há noivado. Trata-se de mais de um lento processo, de uma freqüentação pública cada vez mais assídua e exclusiva, que é reconhecida e aceita por todo o seu meio, sem que nem por isso se possa fixar sua origem no tempo, nem distingui-la realmente de seu término normal: o casamento, que intervém geralmente quando ocorre um nascimento, em todo caso, muito tempo depois do casal ter-se constituído e ter sido registrado como tal pelo meio.

Antes de aceitar viver assim publicamente com um rapaz, sem estar casada com ele, a moça "honestá" deve conseguir fazer com que ele abandone sua vida de rua, seus amigos e suas aventuras e que procure, se já não tem, um emprego estável. Só em troca dessa domesticação é que o rapaz poderá ser oficialmente aceito pelo meio, sem que ninguém perca sua reputação. O rapaz e a moça podem então viver juntos, instalando-se mesmo freqüentemente na casa da família desta última, sem que ninguém censure, nem procure se opor.

É certo que, começando muito cedo a namorar "caras" jovens demais, a moça corre o risco de se ver abandonada no meio do caminho por seu amigo, que voltará a encontrar seus companheiros e sua vida de rua, sem que ela consiga, como o pedem a conveniência e sua reputação, retê-lo em casa. Ela perderia toda a sua respeitabilidade, assim como o rapaz perderia sua reputação de "cara" instalando-se depressa demais e excessivamente jovem. Sem serem necessariamente rejeitados pelo meio por esse motivo, não poderiam mais reivindicar, para viver nele, nem o mesmo lugar nem o mesmo papel.

Forçadas à prudência, as moças são portanto desconfiadas e reservadas, por vezes até afetando virtude e recato, senão na linguagem e nas conversas, pelo menos nos passeios, nas atitudes vestimentares⁸ e nos seus relacionamentos com os rapazes. Elas se vigiam mutuamente e defendem sua própria reputação com dureza.

Os rapazes, por sua vez, não se deixam domesticar facilmente. Sem pressa de se integrar numa família, suportam bastante bem a segregação imposta pelo meio e a ausência de oportunidades de encontro. A estas, preferem a vida na turma e a aprendizagem coletiva da sexualidade.

Na rua, ou mais especificamente na turma, ficam virilmente em contato uns com os outros: dão apertos de mão, trocam tapas, socos, empurrões, e brigam... Todos esses comportamentos são fortemente sexualizados, e o vocabulário, de maneira geral, e numerosas conversas se referem a orgias ou a práticas sexuais.

Os rapazes fisicamente mergulhados nesse universo coletivo e levados por uma competição viril desenvolvem uma espécie de "machismo" característico. Entre a homossexualidade, que só poderia se exprimir como traição, como um insulto aos valores dos "caras", e um donjuanismo que rapidamente poria fim à turma e a impediria de viver muito tempo na rua, sua sexualidade repousa no reconhecimento do vigor de cada um por parte do grupo e se afirma como masculina.

Quanto à inevitável ambigüidade engendrada por essa virilidade ostentada por homens entre si, a turma se esforça permanentemente quer para desviá-la quer para expulsá-la do grupo. É assim eliminada por meio de brincadeiras e exageros de toda espécie, que

(8) Trabalhando principalmente com fotos, notamos que, quando seguem a "moda", estas jovens se penteiam e se vestem mais cuidadosamente, usam roupas mais compridas e de cores mais neutras ou escuras do que as estudantes ou colegiais da mesma idade.

não apenas fornecem uma parte importante dos intercâmbios verbais, mas também alimentam os comportamentos e os jogos: reproduções ridículas de comportamentos amorosos, por exemplo, mímicas de atitudes homossexuais estereotipadas, destinadas a fazer rir.

Mas se passa rapidamente desse estágio das brincadeiras para uso interno ao estágio da ofensa e da agressão, que projetam para fora da turma, para melhor reduzi-la, essa mesma homossexualidade que em essência ela engendra sem poder suportá-la. Desse modo, colocam em dúvida a virilidade do primeiro que aparece, provocam-no para um combate e o convidam a provar que não é nem "embonecado" nem "bicha", o que numa certa medida é a mesma coisa, medindo-se com ele quanto a seus valores masculinos. Ou ainda a turma parte numa expedição aos lugares conhecidos como locais de encontro ou de paquera freqüentados por homossexuais. Essas expedições rituais são efetuadas com uma crueldade tão isenta de consciência pesada que nunca provocam, muito ao contrário, a reprovação do meio e só raramente trazem conseqüências desagradáveis para eles.

Não há atividade sexual propriamente dita em tudo isso, e sim um conjunto de comportamentos e de jogos fortemente sexualizados em suas referências e significações. A presença constante de grupo, de toda forma, instaura um controle cerrado e, em caso de necessidade, uma repressão bastante estrita sobre a passagem ao ato. Esta continua existindo em casos excepcionais que só podem se produzir permanecendo coletivos: paródias em mímica do ato sexual, por exemplo, que contagiam toda a turma e acabam em uma sessão de masturbação coletiva. Na medida em que tais processos permanecem totalmente lúdicos, não acarretam reprovação nem mal-estar, embora os rapazes (assim como o meio em seu conjunto), pegos desprevenidos e sem condições de fazer graça, permaneçam fundamentalmente pudicos em relação a tudo o que diz respeito à sua sexualidade, seu corpo ou sua nudez.

Essa mesma presença do grupo e essa mesma dificuldade em passar ao ato são também encontradas nos relacionamentos heterossexuais. Assim, a paquera das "gatinhas" é uma atividade de conquista da qual muito se fala, mas que permanecerá necessariamente limitada em seus desenvolvimentos, notadamente devido à total ausência de intimidade, conseqüência de seu caráter coletivo.

Importunam as moças que encontram na rua ou na praça, ou na melhor das hipóteses organizam para elas uma "superfestinha" ou uma ida ao cinema. Mas o melhor que se pode esperar disso se reduz

a algumas trocas de carícias ou de beijos sob o olhar irônico ou invejoso dos amigos, que cortarão toda possibilidade de um intercâmbio mais ou menos sentimental, impondo aos comportamentos, mais uma vez, a forma do jogo ou da peleja, com regras, pontos, vencedores, recordes e campeões. Também encontram no bairro uma mulher, geralmente mais velha do que os rapazes da turma, que se encarregará de iniciá-los um a um. Só muito raramente ela poderá agir de outra forma, pois o que é concedido a um é sabido quase que imediatamente, não podendo por isso ser negado aos outros. Essas mulheres acabam sendo consideradas pelo bairro todo como "públicas", geralmente são desprezadas, até maltratadas e sujeitas a toda espécie de chantagens.

Finalmente, de maneira excepcional, acontece de uma moça tida como "fácil" — porque correm "histórias" a seu respeito, porque ela tem uma atitude considerada provocante, ou porque se deixou beijar ou acariciar —, ao se recusar ao resto da turma, ser proclamada "vagabunda". Correrá então grandes riscos de ser raptada e levada por bem ou por mal a um lugar afastado onde todos os membros da turma a estuprarão, um após o outro.

Nesses diferentes comportamentos, o próprio ato importa menos que a arbitragem e reconhecimento que ele possibilita de um pertencimento sexual, cujo testemunho somente pode ser dado pela turma e só ela pode qualificar e avaliar. As mulheres somente têm lugar de objeto provisório ou de um meio de demonstração, e, em suas brincadeiras e jogos, a turma se assegura de que as coisas continuem assim. Fora da casa e dos papéis que são então os seus, a mulher se torna uma "gatinha", um bem da mesma natureza que as roupas, as mobiletes ou os discos, que se roubam, se trocam, se emprestam e que cada um usa livremente.

Assim resumido, esse modelo tradicional apresenta todos os defeitos de uma caricatura pouco preocupada com os matizes e a diversidade de situações reais. Entretanto, apresenta igualmente as vantagens da caricatura, permitindo principalmente distinguir melhor as características essenciais dessa cultura popular: enraizamento em um meio geográfica e socialmente definido com precisão, em oposição a outros meios geográficos ou sociais; discriminação muito forte entre o universo masculino da rua e o universo doméstico feminino; continuidade das idades e gerações e importante papel dos mais velhos e das tradições costumeiras; desinteresse e/ou forte repressão das atividades sexuais propriamente ditas, compensadas

por uma importante sexualização dos jogos, dos comportamentos, das atitudes e da linguagem.

Ora, essas características tradicionais vão se dissolver progressivamente para dar lugar a comportamentos radicalmente novos, que fazem referência a um modelo indiscriminado, o do jovem. A idade se torna o único critério de pertencimento, as faixas etárias se tornam a única oposição atuante e as noções de diferença sexual, social ou geográfica, que marcam uma origem e um estado, serão abolidas daí por diante.

Nesses mesmos bairros, hoje, as meninas saem à rua desde os doze-treze anos, misturam-se com os meninos de sua idade, saem e voltam tarde da noite. Todo mundo se põe a usar as mesmas roupas, as mesmas bijuterias, o mesmo corte de cabelo. As turmas do passado se dissolvem em uma poeira cambiante de companheiros e com uma frequência cada vez maior de companheiras, que se encontram em cafés ou nas boates, muitas vezes bastante distantes do local do domicílio, para partilhar, estudantes e jovens de origem popular confundidos, os mesmos gostos musicais e vestimentares, as mesmas paixões pela mobylette ou pela moto, os mesmos empregos de mensageiros e lavadores de vitrinas.

Tais comportamentos teriam sido intoleráveis na perspectiva das normas de ontem e a pressão do grupo não demoraria em restabelecer ordem. Mas o que se faz e o que não se faz mais não é mais determinado com referência às normas do meio. Por meio de toda uma série de redes ampliadas,⁹ que já não se limitam a nenhum território, os jovens vivem em uma modernidade imediata e cambiante, sem passado nem futuro, e desprendida da sociedade dos velhos e de sua história. Ao adotarem esse modelo "jovem", não se trata mais de manifestar, por vezes até à provocação, um pertencimento social ou uma identidade própria, mas muito mais de seguir e reproduzir os sinais efêmeros de pertencimento, cuja renovação rápida marca a passagem do presente ao passado, o envelhecimento e a renovação das faixas etárias.

Reportando-se a esse modelo, rapazes e moças se ostentam como "jovens" e se afirmam individualmente liberados de qualquer outra pressão, de qualquer outra ética e de qualquer outra fidelidade. Abolindo toda referência a uma origem, meio ou território,

(9) Como por exemplo o rádio, a imprensa mais ou menos especializada, as redes de alimentação de *juke-box*, *disc-jockeys*, ou, mais raramente, a televisão.

abolindo igualmente toda referência a seu passado ou a seu futuro, se instalam na vanguarda de um presente incessantemente renovado, como em uma espécie de viagem imóvel sem princípio nem direção nem fim.¹⁰

O modelo abole também toda noção de pertencimento a um ou a outro sexo e enquanto as atitudes, as roupas e a aparência se dessexualizam, a atividade sexual se desvaloriza, se "libera" e se desenvolve em todos os sentidos: a masturbação, a relação homossexual, a circulação de parceiros, a relação heterossexual não têm mais, em princípio, outras normas além de uma satisfação instantânea dos desejos ou a intensidade de um prazer imediato. À sexualidade tradicional, genital e socializada, porque se referia necessariamente ao casal e portanto à procriação, à família e ao meio em geral, sucede assim um erotismo liberador dos sentidos e da sensualidade que não tem outros limites além dos do desejo e do prazer individuais. Ser jovem não é mais um modo de vida passageiro, nem um estado social, nem um aprendizado; é percebido como um estado natural que nada deve a não ser a si mesmo, e que é necessário liberar e deixar que se exprima numa espécie de angelismo a-social, amoral e assexuado.

A generalização das camisetas, *jeans*, tênis, com seus acessórios da moda, com os cortes de cabelo e as descolorações, as bijuterias ou os broches, dão bem conta desse angelismo sexual e social. A evolução da música *rock* e de suas formas de dança é igualmente significativa: os cantores adotados pelo bairro nos anos 60 cultivam a idolatria pessoal e criam personagens profundamente enraizados nos meios populares, identificados com esses meios, dos quais se proclamam originários.¹¹ Expressam-se com melodias, com registros e discursos " másculos " que nada têm a ver com as canções de seus colegas " embonecados ", e menos ainda com o repertório das cantoras. Finalmente esse *rock* coloca em cena parceiros de sexos diferentes que têm na dança papéis bem distintos. Hoje em dia, a presença de moças entre os músicos, ou a existência de grupos de

(10) Notemos a propósito dessas viagens imóveis fora do tempo e do espaço, a transformação, naquilo que resta dos bandos, das formas tradicionais da "delinquência". A mitologia do "bastão" e a sua liturgia, ou a sua linguagem, foram substituídas, enquanto arquétipo de atividade, pela mitologia, pela liturgia e pelo vocabulário da "droga".

(11) Ver por exemplo as relações entre Johnny Halliday ou Eddy Mitchell e Richard Antony, Adamo ou Antoine.

rock inteiramente femininos não choca mais ninguém; a discoteca e seus antiídolos se apresentam explicitamente como homossexuais e a *new-wave* faz sucesso graças a uma música bruta, não-melódica e não-discursiva. Por outro lado, para dançar e participar da festa, já não há necessidade de parceiros de sexo diferente; o gozo é individual, e é descrito em termos de pulsações, de vibrações, de intensidade de potência, valores não mais simbólicos e sim sensuais, explosivos e imediatos.

Com a passagem para esse novo modelo, a homossexualidade, que ainda era condenada, no princípio dos anos 70, à mais rigorosa clandestinidade, tem um desenvolvimento espetacular nos bairros. No que resta das turmas, ela é um comportamento admitido, quando não valorizado. Daí em diante, orienta explicitamente a escolha dos programas, das roupas ou das atividades e, por exemplo, os irmãos mais novos dos que iam às praças ou esperavam na saída das boates *gay* para "depenar uma bicha" hoje ganham "algum" aí mesmo, prostituindo-se com a mesma ausência de consciência pesada ou de escrúpulos.

A introdução desse novo modelo não se fez sem resistência nem sem dramas. As primeiras turmas que o adotaram, que eram também as turmas menos definidas em relação a uma moradia e a um meio social preciso, encontraram uma reprovação e um desprezo unânimes. Retraçar a história dessa introdução seria sem dúvida alguma um trabalho rico em toda espécie de ensinamentos. Para fazê-lo, bastaria seguir, nas diferentes turmas, a substituição progressiva da prática tradicional da tatuagem pelo uso de um brinco. Antinômicas a tal ponto, que houve quem queimasse a pele com ácido ao adotar a argola, esses dois atributos reproduzindo fielmente a evolução dos dois sistemas de comportamento no bairro. Aliás, exprimem muito bem o alcance e a significação de ambos.

A tatuagem, cuja prática, como se sabe, é antiga, marca de forma indelével um pertencimento e uma fidelidade. Condenação e ao mesmo tempo sagração, é significativo que a tatuagem esteja associada ao universo das prisões ou ainda às armas profissionais, como a Marinha ou a Legião Estrangeira, que acorrentam o homem, por um longo período, a uma sociedade de homens. É um atributo viril, primeiramente pela coragem que é preciso comprovar para suportar, durante horas, até mesmo durante dias, as picadas destinadas a fazer penetrar a tinta sob a pele, mas também porque ela é essencialmente uma decoração para o músculo, que chama a atenção para a força e a valoriza. Finalmente, a tatuagem supõe um ou

dois tatuadores e portanto toda uma cerimônia, na qual são escolhidos os temas, na qual se faz com que o paciente beba até ficar atordoado, na qual o encorajam...

A argola na orelha é igualmente uma tradição antiga na Marinha ou no Exército, mas sua significação é radicalmente diferente. Simboliza a liberdade daquele que saiu de seu meio, do liberto, do iniciado, ou, associada à viagem, a do cigano, do corsário, do soldado convocado que volta da campanha. É uma jóia que, enquanto tal, deve poder ser facilmente retirada: a primitiva argola diretamente presa à orelha dos primeiros *hippies* que voltavam da Índia ou do Nepal não demorou a ser substituída por sistemas mais elaborados, que comportam um conduto que atravessa o lóbulo, e que só é aparente quando se pendura a ele a argola, ou que se obstrui com uma rolha decorativa.¹² Pendurada à orelha, finalmente, a argola chama a atenção não mais sobre a força mas sobre um sentido, e, através dele, é toda a sensualidade que é ostentada e ressaltada.

A oposição feminilidade sensível/vigor masculino é substituída por uma "juventude natural" livre e universal, vivida não mais socialmente e sim sensualmente. A ruptura, como vemos, é radical, e se ainda parece ser muito cedo para podermos medir seu alcance, principalmente as conseqüências na reprodução das características culturais próprias dos meios populares, merece que nos detenhamos e atentemos para ela.

(12) Esta "rolha" apresenta, na volta completa, seguras vantagens em caso de briga ou de condução ao posto policial.

Crepúsculo dos psicanalistas, manhã dos sexólogos

André Béjin*

Freud teria descoberto a "sexualidade" (notadamente a infantil), teria inventado a ciência do sexual. Essa proposição apresenta um único interesse: é "refutável", ao contrário da maioria das teses freudianas. O próprio psicanalista vienense não reconhecia, desde 1905, seu débito para com as pesquisas do pediatra húngaro Lindner e "os trabalhos bem conhecidos de Krafft-Ebing, Moll, Moebius, Havelock Ellis, Schrenck-Notzing, Lowenfeld, Eulenburg, I. Bloch e M. Hirschfeld"?¹ A ciência do sexual, a sexologia, parece ter tido, na verdade, dois nascimentos. O primeiro, na segunda metade do século XIX, ou ainda — para tomar referências simbólicas — entre 1844 e 1886, datas do aparecimento de dois livros, ambos com o mesmo título, *Psychopathia Sexualis*: um deles, pouco conhecido, de Heinrich Kaan,² o outro, célebre, de Krafft-Ebing.³ Ao

(*) Do Centre National de la Recherche Scientifique, Paris.

(1) S. Freud, *Trois Essais sur la Théorie de la Sexualité* (1905). Paris, Gallimard, Coleção "Idées", 1963, p. 165. As referências aos trabalhos de Lindner (1879) se encontram às pp. 72-3, 179.

(2) H. Kaan, *Psychopathia Sexualis*. Leipzig, Voss, 1844, 124 p. Ver principalmente pp. 34, 41-3, etc., onde Heinrich Kaan atribui à *copulatio* ortodoxa e às *aberrationes* uma origem comum, o instinto sexual (que ele designa indiferentemente com as expressões: *nisus sexualis*, *instinctus sexualis*, *Geschlechtstrieb*, *Begattungstrieb*).

(3) R. (von) Krafft-Ebing, *Psychopathia Sexualis* (1886). Tradução francesa das 16ª e 17ª edições alemãs, Paris, Payot, 1969. Note-se que essa tradução dá uma imagem deformada da edição original (Stuttgart, F. Enke, 1886), pois ela inclui não apenas os adendos sucessivos do próprio Krafft-Ebing, como também adições e correções muito importantes de Albert Moll.

longo dessas quatro décadas se constitui a primeira sexologia (ou, se preferirmos, a "proto-sexologia"), mais preocupada com a nosografia do que com a terapêutica e centralizada principalmente nas doenças venéreas, na psicopatologia da sexualidade (as grandes "aberrações" e suas relações com a "degenerescência") e no eugenismo.⁴

Eu situaria o nascimento da segunda sexologia, isto é, da sexologia atual, nas três décadas que se seguiram à Primeira Guerra Mundial, digamos entre 1922 e 1948: foi em 1922 que Wilhelm Reich descobriu o que chama de "verdadeira natureza da potência orgástica";⁵ em 1948 é publicado o primeiro dos dois grandes livros de Kinsey.⁶ A sexologia circunscreve e define, nesse quarto de século, seu problema central: o *orgasmo*.⁷ Para fazer entender e sen-

(4) É nos anos 1920, ao que parece (cf. *The Oxford English Dictionary*), que os vocábulos "sexology", "sexological" e "sexologist" começaram a se difundir. Teria um autor, como Auguste Comte para a sociologia, forjado a palavra "sexologia" ("sexology", "Sexologie", etc.), tendo consciência de que ao fazê-lo estava batizando uma ciência nova? Eu não seria capaz, por enquanto, de responder com certeza suficiente à questão. Posso, no entanto, contribuir com as duas informações que seguem: o termo "sexology" aparece, em 1867, no título de uma obra — que não me foi possível consultar — de Elizabeth Osgood Goodrich Willard, *Sexology as the Philosophy of Life*. Chicago, J. R. Walsh, 1867.

Por outro lado, e este ponto é provavelmente muito mais significativo do ponto de vista da história da sexologia, a expressão "sexualogy" aparece, ao que tudo indica, pela primeira vez, numa passagem (escrita em 1885) do livro *The Ethic of Freethought* (Londres, T. F. Unwin, 1888, p. 37) escrito pelo estatístico e eugenista inglês Karl Pearson: "Enquanto as pesquisas históricas de Bachofen, Giraud-Teulon, e Mc Lennan, com os estudos antropológicos de Tylor e Ploss, não forem suplementadas com uma cuidadosa investigação dos efeitos sociais e sanitários de estágios passados de desenvolvimento do sexo, enquanto não dispusermos de ampla estatística dos resultados médico-sociais das várias formas regulares e mórbidas de relacionamento sexual, não será possível estabelecer os fundamentos de uma verdadeira ciência de sexualogia (*sic*)".

(5) Em seu texto básico de 1942, muito diferente do de 1927 que tem o mesmo título, *La Fonction de l'Orgasme* (2ª edição, Paris, l'Arche, 1970, p. 12), Reich propõe periodizar suas próprias pesquisas da seguinte maneira: "A economia sexual nasce no quadro da psicanálise freudiana entre 1919 e 1923. Ela se separou realmente de sua fonte por volta de 1928, embora a minha saída da organização psicanalítica só se situe em 1934. (...) A descoberta da verdadeira natureza do *poder orgástico*, parte mais importante da economia sexual, feita em 1922, conduziu à descoberta do *reflexo do orgasmo* em 1935 e à descoberta da *radiação do orgônio* em 1939...".

(6) A. C. Kinsey e outros, *Le Comportement Sexuel de l'Homme* (1948). Paris, Ed. du Pavois, 1948.

(7) Autores bem anteriores a Reich e a Kinsey, muito particularmente o

tir a importância desta mutação, basta aproximar estas três citações:

“Ainda não estamos de posse de um signo universalmente reconhecido que permita afirmar com certeza a natureza sexual de um processo; sob esse aspecto, conhecemos apenas a função de reprodução, da qual já dissemos que oferecia uma definição muito limitada”.⁸

“A função do orgasmo torna-se desse modo a unidade de medida do funcionamento psicofísico, porque é nela que se exprime a função da energia biológica.”⁹

“O orgasmo é um fenômeno distinto e específico, que de modo geral pode ser reconhecido facilmente na mulher tanto quanto no homem. Nós o tomamos como (...) unidade de medida (...). O orgasmo difere de todos os outros fenômenos da vida de um animal e geralmente, senão invariavelmente, pode-se ver em seu aparecimento o sinal da natureza sexual da reação de um indivíduo.”¹⁰

Dr. Félix Roubaud, já haviam proposto descrições bastante precisas do orgasmo, mas este não tinha ainda o valor de padrão e de norma central que adquiriu depois. Roubaud descrevia nos seguintes termos o “orgasmo venéreo” *no coito* (note-se bem esta restrição que Kinsey e outros abandonarão): “a circulação se acelera (...). Os olhos, violentamente injetados, tornam-se esgazeados (...). A respiração, ofegante e entrecortada em alguns sujeitos, é retida em outros (...). Os centros nervosos congestionados (...) só comunicam sensações e volições confusas: a motilidade e a sensibilidade demonstram uma inexprimível desordem; os membros, tomados de convulsão, e às vezes de câibras, agitam-se para todo lado, ou então se contraem e se endurecem como barras de ferro; as mandíbulas cerradas uma contra a outra fazem ranger os dentes, e algumas pessoas levam o delírio erótico tão longe que, esquecendo o parceiro de suas volúpias, mordem até sangrar um ombro que se teve a imprudência de se lhes deixar. Este estado frenético, esta epilepsia e este delírio duram em geral pouco tempo; são no entanto suficientes para esgotar as forças do organismo, sobretudo no homem, em quem esta superexcitação termina por uma evacuação de esperma mais ou menos abundante”, etc. *Traité de l'Impuissance et de la Stérilité chez l'Homme et chez la Femme*. Paris, Baillière, 1855, p. 39.

(8) S. Freud, *Introduction à la Psychanalyse* (1915-1917). Paris, Payot, 1947, p. 344.

(9) W. Reich, *La Fonction de l'Orgasme, op. cit.*, p. 291.

(10) A. C. Kinsey e outros, *Le Comportement Sexuel de la Femme* (1953). Paris, Amiot-Dumont, 1954, pp. 60-1 e 117.

A orgasmologia

Prodigiosa evolução: Kinsey substitui a incerteza de Freud, a assimilação reichiana da energia orgásmica e, mais tarde, a energia “orgônica”, pela evidência behaviorista do orgasmo, definido por uma configuração de correlatos fisiológicos objetivamente apreensíveis. Desde então, vão proliferar as contabilidades de orgasmos, multiplicar-se-ão as terapias do orgasmo, e assim se afirmará a “racionalização da sexualidade” e o domínio dos sexólogos se exercerá mais fortemente.¹¹ Doravante, a sexologia tenderá a ser somente uma “orgasmologia” e as terapias da sexualidade, “orgasmoterapias”.¹² O sexólogo (o “orgasmólogo”) contemporâneo se preocupa apenas de maneira secundária com o que poderíamos chamar de perissexualidade (contracepção, gravidez, aborto, doenças venéreas). Os “desvios”, as “perversões” sexuais não estão mais no centro de sua problemática e não poderiam, em sua opinião, justificar alarmes imoderados. No limite, para ele, pouco lhe importa o desvio, o alvo de sua caça é a disfunção. Sua missão imperiosa: a aniquilação dessas perturbações, por vezes irrisórias, mas frequentes, da sexualidade “comum”. Ele manifesta, nessa tarefa de erradicação, uma impressionante tenacidade terapêutica, distinguindo-se dos proto-sexólogos do século passado, mas também de seus rivais atuais, condenados ao declínio: os psicanalistas, que, na maioria, deixaram de fingir acreditar que visavam curar seus pacientes. Ora, justamente porque puderam e souberam conduzir a confrontação com os psicanalistas para o terreno terapêutico é que os sexólogos estão em vias de assegurar uma vantagem talvez decisiva. Essa vantagem provém — como veremos — de uma *dupla legitimação*, ela própria favorecida por uma erosão da credibilidade da psicanálise: legitimação pelo *sucesso terapêutico*, antes de mais nada, mas também legitimação pela *referência a um corpus de enunciados científicos experimentais*.

(11) Ver dois de nossos artigos em que se esclarecem os processos sociais que favoreceram o reforço do poder sexológico e em que são analisadas, notadamente, a constituição da norma do “orgasmo ideal”, a injunção de produtividade orgásmica e de comunicação, a “regra do toma lá-dá cá do gozo”: A. Béjin, “Crises des valeurs, crises des mesures”, *Communications*, n° 25, junho de 1976, pp. 39-72 (sobretudo pp. 53-6 e 64); A. Béjin e M. Pollak, “La rationalisation de la sexualité”, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXII, 1977, pp. 105-25.

(12) Parece que Reich é o inventor dessa expressão “orgasmoterapia”. Ver *La Fonction de l'Orgasme, op. cit.*, p. 143.

Psicanálise e orgasmoterapia

Percebemos, porém, à primeira vista, muitos pontos em comum entre as terapias psicanalíticas e sexológicas. São todas constituídas de “serviços” mais ou menos “personalizados”.¹³ Seus âmbitos de competência coincidem amplamente: segundo as próprias palavras de seus promotores, não têm a vocação de cuidar das perturbações dos psicóticos;¹⁴ em compensação, as disfunções sexuais correntes dos indivíduos “normais e/ou neuróticos” fazem parte da lista de indicações tanto da psicanálise¹⁵ quanto da sexologia.¹⁶ Os tratamentos considerados são na maioria pagos e seu preço resulta de “entendimentos livres” entre os terapeutas e seus pacientes.¹⁷

(13) Para uma análise sociológica das noções de “serviço” e de “serviço personalizado” (*personal service*), ver principalmente: T. Parsons, *Éléments pour une Sociologie de l'Action*. Paris, Plon, 1955, pp. 183-255; E. Goffman, *Asiles* (1961). Paris, Ed. de Minuit, 1968, pp. 375-438.

(14) S. Freud, “Se se quer agir com segurança, convém limitar sua escolha a pessoas cujo estado é normal (!) (...) As psicoses, os estados confusionalis, as melancolias profundas — eu diria quase tóxicas — não pertencem à psicanálise, ao menos tal como ela é praticada até agora.” “De la psychothérapie” (1904), in *La Technique Psychanalytique*. 5ª edição, Paris, PUF, 1975, p. 17. W. H. Masters e V. E. Johnson: “A Fundação (que dirigimos) acolhe de bom grado sujeitos que sofrem de neurose, mas recusa os psicóticos”. *Les Mésementes Sexuelles* (1970). Paris, R. Laffont, 1971, p. 29.

(15) V. E. Glover, *Technique de la Psychanalyse* (1955). Paris, PUF, 1958, 484 p.

(16) Masters e Johnson (*Les Mésementes Sexuelles*, *op. cit.*) propõem a seguinte nosografia, que parece tender a ser “abalizada”. *Principais “disfunções” masculinas tratadas*: 1) ejaculação precoce (ejacula rápido demais o homem que em mais de 50% das relações sexuais se retira antes de ter satisfeito sua companheira”, p. 95); 2) ausência de ejaculação (problema relativamente raro); 3) impotência primária (ereção ausente ou demasiado breve, de modo que “nunca em sua vida o impotente primário (...) pôde chegar ao coito, nem com um homem nem com uma mulher”, p. 131); 4) impotência secundária (“consideramos impotente secundário um homem que fracassa em 25% de suas tentativas de coito”, p. 147); 5) dispareunia masculina. *Principais “disfunções” femininas tratadas*: 1) disfunção orgásmica primária (“mulher que nunca conheceu orgasmo”, p. 211); 2) disfunção orgásmica contingente (ligada ou não a uma ou mais práticas sexuais específicas, cf. p. 244); 3) vaginismo; 4) dispareunia feminina. Note-se que os dois orgasmólogos americanos substituíram a denominação corrente “frigidez” (“essencial” versus “circunstancial”, cf. J. Wolpe, *Pratique de la Thérapie Comportementale* (1973). Paris, Masson, 1975, p. 166), pela expressão “disfunção orgásmica” (“primária” ou “contingente”). Por “pudor”, ao que parece. Mas então por que não tiveram a mesma necessidade de desbatizar as “impotências”?

(17) Freud justificava esta retribuição pelo fato de que, a exemplo do médico (esta aproximação aparece por várias vezes em seus escritos), o psica-

Esses terapeutas são geralmente, porém não necessariamente, médicos. Freud, observando que “4/5 dos (seus) alunos (eram) médicos”, afirmava que “já não é mais possível reservar aos médicos o monopólio do exercício da psicanálise, dele excluindo os não-médicos”.¹⁸ Masters e Johnson, por sua vez, recomendam que toda equipe (mista) de “co-terapeutas”, que recorrem ao seu método, seja composta por um(a) médico(a) e um(a) psicólogo(a). “A presença do médico permite proceder aos exames fisiológicos e análises laboratoriais indispensáveis sem necessidade de fazer entrar em cena uma terceira pessoa. A presença do psicólogo favorece (...) a tomada de consciência da importância dos fatores psicossociais.”¹⁹ Esses terapeutas

analista fornece um trabalho especializado, presta precioso serviço a seus pacientes. Mas ele afirmava, sobretudo, que “um tratamento gratuito provoca um aumento enorme das resistências”, por causa da acentuação da transferência erótica, da “revolta contra a obrigação do reconhecimento”, do enfraquecimento do desejo de terminar a cura (“Le début du traitement” (1913), in *La Technique Psychanalytique*, *op. cit.*, pp. 90-3). Os sexólogos, mais simplesmente, consideram como evidente, nas nossas sociedades mercantis, o pagamento dos serviços que eles prestam. Além do que ressaltam uma vantagem dessa retribuição: “a forte motivação destes casais (em terapia de duas semanas com Masters e Johnson), que aceitam pagar 2.500 dólares, mais despesas de hotel e viagem, e a falta de ganhos durante esse período”. W. Pasini, in G. Abraham e W. Pasini (ed.), *Introduction à la Sexologie Médicale*. Paris, Payot, 1975, p. 369.

Psicanalistas e sexólogos, filantropos em tempo parcial, também têm os seus “pobres”. Resumindo um conjunto de indicações esparsas e dificilmente controláveis, pode-se estimar que a proporção dos tratamentos “gratuitos” em comparação ao conjunto dos tratamentos operados, situa-se entre 15 e 20% para Freud (cf. *La Technique Psychanalytique*, *op. cit.*, pp. 62, 85, 91), entre 20 e 25% para Masters e Johnson (cf. *Les Mésementes Sexuelles*, *op. cit.*, p. 324; W. Pasini, in G. Abraham e W. Pasini (ed.), *op. cit.*, p. 369). Estas “obras de caridade” são menos “gratuitas” do que parecem. Elas apresentam um triplo interesse para os terapeutas, já que permitem: 1) aperfeiçoar novos métodos de tratamento (cf. W. H. Masters e V. E. Johnson, *op. cit.*, p. 324); 2) ter acesso a casos típicos, portanto cientificamente “interessantes”; 3) preparar a adaptação das técnicas terapêuticas aos “mercados” do futuro, isto é, a uma clientela mais rica, menos instruída, que deverá um dia “se beneficiar” com a “democratização” desses tratamentos.

(18) S. Freud, *Ma Vie et la Psychanalyse* (1925), seguido de *Psychanalyse et Médecine* (1926). Paris, Idées-Gallimard, 1975, pp. 87, 157 (ver também pp. 174-5: “Concordo, não, exijo que o médico, em cada caso em que possa ocorrer uma análise, abandone em primeiro lugar o diagnóstico. A maior parte das neuroses que nos ocupam são felizmente nitidamente psicogênicas... Uma vez que o médico o constatou, pode tranquilamente deixar o tratamento para o analista não-médico”).

(19) W. H. Masters e V. E. Johnson, *Les Mésementes Sexuelles*, *op. cit.*, p. 25.

peutas, psicanalistas e sexólogos são, em princípio, livremente escolhidos por seus pacientes, obrigados a manter o sigilo profissional e sujeitos ao controle, mais ou menos efetivo, de suas respectivas corporações. Nem todos os pacientes são aceitos: devem atender a determinadas condições, variáveis segundo as terapias. Condições de idade, de "inteligência", de "desenvolvimento moral", de gravidade da doença, de motivação, de solvabilidade, etc., para Freud.²⁰ Condições, especialmente, de gravidade da doença, de solvabilidade, de motivação, para Masters e Johnson, que exigem, além disso, que os casais tratados tenham sido indicados "por certas autoridades competentes, isto é, médicos, psicólogos, assistentes sociais ou diretores de consciência...".²¹ A esses pacientes, uma vez aceitos, pede-se que acreditem na possibilidade de sua cura, que tenham confiança em seus terapeutas,²² que manifestem em relação a eles uma franqueza absoluta²³ e que respeitem determinadas proibições provisórias.²⁴

Mas todos esses pontos comuns, certamente importantes, não devem mascarar um certo número de oposições mais ou menos radicais entre as terapias psicanalíticas e sexológicas. Para melhor delinear tais divergências, expusemos, em um quadro necessariamente conciso (pp. 219-21), dez conjuntos de características próprias desses métodos. O leitor encontrará, notadamente nos escritos dos principais promotores dessas terapias, complementos de informação sobre

(20) S. Freud, *La Technique Psychanalytique*, op. cit., pp. 7, 17-8, 90-3. Ver também W. Reich, *La Fonction de l'Orgasme*, op. cit., p. 64.

(21) W. H. Masters, V. E. Johnson, *Les Mésementes Sexuelles*, op. cit., p. 29.

(22) Quanto à importância da "fé expectante", da "confiança", do reconhecimento da "autoridade" do analista, ver: S. Freud, *La Technique Psychanalytique*, op. cit., pp. 10, 29-30.

(23) "A regra fundamental da análise (é): dizer tudo (...). Na confissão, o pecador diz o que sabe; na análise, o neuropata deve dizer muito mais." S. Freud, *Psychanalyse et Médecine*, op. cit., p. 102.

(24) Para Freud, essas proibições devem ser dirigidas a certas satisfações sexuais do paciente que substituem seus sintomas ("regra de abstinência"), certas leituras (por exemplo, livros psicanalíticos), certas decisões importantes de ordem profissional ou conjugal (S. Freud, *La Technique Psychanalytique*, op. cit., pp. 22, 71, 96, 112, 135). Na terapia de Masters e Johnson, essas proibições concernem, essencialmente, a certas comunicações entre os cônjuges durante a cura, e sobretudo a procura prematura e não-gradual do orgasmo, o que poderia fazer reaparecer a angústia associada ao problema tratado. Nesse sentido, os dois orgasmólogos falam de um "regime de liberdade vigiada"... W. H. Masters e V. E. Johnson, *Les Mésementes Sexuelles*, op. cit., pp. 39, 109, 282.

as dimensões que, no âmbito deste artigo, não podemos explorar de maneira exaustiva.²⁵

Convém explicitar, antes de mais nada, a expressão "terapias comportamentais (sexológicas)". Com elas, queremos deixar claro, com efeito, que consideramos a classe das terapias sexológicas uma espécie do gênero "terapia comportamental". Essa relação não é óbvia,²⁶ mas parece-nos que todo um conjunto de considerações metodológicas a implica. A expressão *behavior therapy* foi introduzida em 1954 por Skinner e Lindsley e deve sua difusão, no início dos anos 60, a Eysenck. De fato, esses métodos terapêuticos procedem de uma corrente de reflexões teóricas e trabalhos experimentais que incluem, remontando no tempo, as pesquisas de Skinner a partir do final dos anos 30, as de N. Kantorovich, M. C. Jones, etc., durante os anos 20, as do "behaviorista" Watson e do "reflexólogo" Pavlov, no princípio do século, até as de Leuret no século XIX e de Mesmer no século XVIII.²⁷ O postulado fundamental desses métodos é que as perturbações a que se aplicam (e notadamente "as neuroses") constituem comportamentos aprendidos e condicionados, em resumo, "maus hábitos". "As neuroses se caracterizam essencialmente por reações emocionais inadaptadas, em particular a ansiedade, e pelos diversos atos a que se entrega o indivíduo para acalmar essa ansiedade (...). Segundo a teoria behaviorista, a maioria dessas

(25) Para a psicanálise, ver S. Freud, *La Technique Psychanalytique*, op. cit., mas também: "Análise terminada e análise interminável" (1937), *Revue Française de Psychanalyse*, t. 11, n.º 1, 1939, pp. 3-38. Este artigo, escrito por Freud dois anos antes de sua morte, é importante porque traduz, em vista dos resultados da análise, uma desilusão que alguns puderam assimilar a uma constatação de fracasso. Ver também: E. Glover, *Technique de la Psychanalyse*, op. cit. (principalmente pp. 193-215, 303-416); para algumas definições (por exemplo, "atenção flutuante", "perlaboração", etc.), J. Laplanche e J. B. Pontalis, *Vocabulaire de la Psychanalyse* (1967). 3.ª edição, Paris, PUF, 1971, 525 p. Para as terapias comportamentais e sexológicas, ver: J. Wolpe, *Pratique de la Thérapie Comportementale*, op. cit.; o artigo curto, sintético e virulento de H. J. Eysenck, "La thérapeutique du comportement", *La Recherche*, n.º 48, setembro de 1974, pp. 745-53; W. H. Masters e V. E. Johnson, *Les Mésementes Sexuelles*, op. cit.; W. Pasini, in G. Abraham (ed.), *Introduction à la Sexologie Médicale*, op. cit., pp. 364-82.

(26) Masters e Johnson, por exemplo, não a estabeleceram formalmente. J. Wolpe, aliás, os censura por não terem "claramente conscientes princípios de condicionamento que colocam em jogo". *Pratique de la Thérapie Comportementale*, op. cit., p. 163.

(27) Esse ousado resumo genealógico se inspira em J. Wolpe, op. cit., p. IX, 2-8, 209.

reações emocionais nascem de um processo de condicionamento.”²⁸
 “A descoberta de que o comportamento neurótico é um comportamento aprendido tem, entre outras, a vantagem de colocar a responsabilidade pela cura, sem equívoco possível, nas mãos do terapeuta — contrariamente à idéia, nascida da mística psicanalítica, de que o doente é responsável pelo fracasso de seu tratamento (presumindo-se que o terapeuta só falha por causa da odiosa resistência do doente!).”²⁹

Por conseguinte, o que importa, para esses terapeutas, é liquidar os sintomas *atuais* (e não os recalques *passados*), descondiccionando e recondiccionando o *organismo* do paciente. Duas abordagens do problema são então possíveis.³⁰ Convêm:

— seja eliminar a angústia associada ao comportamento a ser aprendido: bruscamente, pelo método da “inundação”, da “imersão” (*flooding*), ou gradualmente, pelo método da dessensibilização (*desensitization*);³¹

— seja tornar angustiante o comportamento a ser desaprendido; é esse o princípio da “terapia por aversão” (*aversion therapy*).³²

(28) H. J. Eysenck, *op. cit.*, p. 745.

(29) J. Wolpe, *op. cit.*, p. 9.

(30) Reorganizei um pouco as taxinomias elaboradas pelos próprios terapeutas comportamentais, e isto a fim de ressaltar melhor a lógica de sua prática. Note-se que as terapias concretas consistem freqüentemente em combinações ecléticas dos métodos destacados aqui.

(31) A imersão consiste em impor brutalmente ao paciente — num meio natural ou artificial, por intermédio de evocações verbais, visuais, etc. — os estímulos ansiogênicos. Cf. J. Wolpe, *op. cit.*, pp. 186-93; H. J. Eysenck, *op. cit.*, p. 746. No método de dessensibilização, o terapeuta constrói primeiro uma hierarquia de estímulos (imaginários ou exteroceptivos), provocando no paciente uma ansiedade crescente; em seguida, ele os apresenta ao paciente nessa ordem, esforçando-se para obter dele a cada vez um estado satisfatório de relaxamento. Cf. J. Wolpe, *op. cit.*, pp. 91-155; H. J. Eysenck, *op. cit.*, pp. 746-7. A “correção de concepções errôneas”, o “treinamento da afirmação de si” (J. Wolpe, *op. cit.*, pp. 51-90), são aparentados, na minha opinião, à técnica de dessensibilização.

(32) Esta terapia consiste em associar sistematicamente estímulos nociceptivos (choques elétricos, eméticos, etc.), a certas “respostas” (na maioria das vezes, alcoolismo, toxicomania, homossexualismo, travestismo, fetichismo...), de modo a fazer com que estas respostas, desde então ansiogênicas, venham a enfraquecer e em seguida a desaparecer. Cf. J. Wolpe, *op. cit.*, pp. 207-18; H. J. Eysenck, *op. cit.*, pp. 747-8.

Características	Terapias	
	Terapias psicanalíticas	Terapias comportamentais (sexológicas)
Objetivos	modificar a personalidade; reforçar o “eu”; liquidar os recalques <i>passados</i> expandindo a consciência	modificar os comportamentos (p. ex., impotência, frigidez) liquidar os sintomas <i>atuais</i> , descondiccionando e recondiccionando o organismo
Princípios terapêuticos	associações livres do paciente, que deve manifestar uma franqueza absoluta descoberta dos traumatismos, complexos e recalques neutralização das resistências desenvolvimento de uma transferência interpretação pelo analista perlaaboração e tomada de consciência pelo paciente (eventualmente, ab-reação)	localização e análise do condicionamento patogênico na origem dos sintomas, e depois: seja eliminar a angústia associada ao comportamento a ser aprendido: bruscamente: método de imersão gradualmente: método da dessensibilização (Masters-Johnson) seja tornar angustiante o comportamento a ser desaprendido: terapia por aversão (eventualmente, ab-reação)
Relação terapêutica	mais freqüentemente, “costas contra costas” entre um analista (sentado) e um paciente (deitado num divã)	seja face a face entre um terapeuta e um ou mais pacientes seja face a face entre um casal de terapeutas e um casal de pacientes (Masters-Johnson) seja terapia de grupo
Perfil e formação do terapeuta Meios de tratamento	freqüentemente, mas não necessariamente, médico deve ter se submetido a	freqüentemente, mas não necessariamente, médico (para Masters-Johnson, um casal de

(continua)

(continuação)

	uma "análise didática" e, muitas vezes, controle de aptidão no quadro de uma sociedade de psicanálise	terapeutas compreendendo um médico e um(a) psicólogo(a), que devem ser "psicossexualmente estáveis" e "livres de preconceitos"
Atitude desejável por parte do terapeuta	"neutralidade" afetiva "atenção flutuante" (Freud) em geral, não-diretividade (exceto nas "técnicas ativas" à la Ferenczi)	"neutralidade" axiológica e afetiva atenção geralmente focalizada em geral, diretividade
Material tratado.	associações livres, sonhos, atos sintomáticos, atos falhos, resistências... do paciente	respostas à pesquisa biográfica sistemática; comportamentos (principalmente sexuais) observáveis do paciente
Meios de Tratamento	essencialmente a fala e a escuta	fala e escuta, mas também estímulos visuais (demonstrações, fotos, filmes...), olfativas (odores do parceiro, perfumes), tácteis (explorações corporais mútuas na terapia de Masters-Johnson)
Adjuvantes	posição deitada do paciente, propícia ao relaxamento posição sentada do analista (de costas para o paciente-Freud), favorecendo a escuta	técnicas de relaxamento; adjuvantes químicos: medicamentos psicotrópicos, hormônios, etc. eventualmente, acupuntura, ioga, hipnose, etc.
Desenrolar do tratamento	mais freqüentemente, no consultório do	mais freqüentemente em clínica ("clínica

(continua)

(continuação)

	psicanalista tratamento não pré-programado, relativamente não-estandardizado, imerso na vida cotidiana do paciente tratamento geralmente longo (5 a 7 anos), teoricamente ilimitado horários regulares e planejados sem fases, propriamente ditas, mas com pontos de passagem necessária (ex.: a transferência)	do orgasmo") tratamento pré-programado, freqüentemente estandardizado, muitas vezes cortado da vida cotidiana do paciente ("férias-retiro terapêutico") tratamento geralmente curto (Masters-Johnson: na maioria da vezes, duas semanas completas) horários regulares e planejados fases: 1) coleta de informações; 2) construção do tratamento (hierarquia da dessensibilização) e apresentação ao paciente; 3) recondicionamento progressivo, com relaxamento; 4) avaliação
Critério de sucesso de tratamento	geralmente, não-objetiváveis; mais freqüentemente, introspectivos (diminuição da angústia sentida, melhor conhecimento de si, etc.)	freqüentemente objetiváveis; introspectivos, mas igualmente fisiológicos (ex.: lubrificação vaginal) e comportamentais (ex.: domínio da ejaculação)

A terapia de Masters e Johnson

Ora, encontramos essas duas abordagens nas principais terapias sexológicas contemporâneas. Algumas, extremamente minoritárias, aplicam o método da aversão aos "desvios" sexuais (homossexualidade, pedofilia, fetichismo, exibicionismo, voyeurismo...).³³

(33) Ver J. Wolpe, *op. cit.*, pp. 217-8, 226-8; H. J. Eysenck, *op. cit.*, pp. 747-8.

Ligam-se à tradição "proto-sexológica" e não são representativas da corrente dominante da sexologia atual. Outras, majoritárias, se originam realmente da orgasmologia moderna. Visam reduzir as "disfunções" sexuais e para tal recorrem, na maioria das vezes, ao método de dessensibilização ou às técnicas conexas. Certamente, é a terapia de Masters e Johnson que constitui o paradigma atual dessas orgasmoterapias. Especifiquemos suas características essenciais:

1. O tratamento intensivo e contínuo dura — para os pacientes que não moram na região de Saint Louis (90% dos casos) — duas semanas. Esses pacientes ficam hospedados em hotel e têm que ir toda manhã ao que é realmente necessário chamar a "clínica do orgasmo" de Masters e Johnson. Essa temporada se assemelha então, para esses indivíduos, a um "retiro" (no sentido em que se fala de um "retiro" espiritual) e ao mesmo tempo a férias terapêuticas.

2. As disfunções tratadas (cf. nosografia, nota 16) são *a priori* ligadas a dificuldades relacionais mais do que a carências individuais. Essa é a razão pela qual essa terapia se destina quase exclusivamente a casais constituídos.

3. Para circunscrever as transferências e contratransferências, para facilitar a comunicação entre terapeutas e pacientes (que se supõe seja mais fácil entre indivíduos do mesmo sexo) e talvez para induzir a determinadas identificações, não é apenas uma pessoa, mas uma equipe de dois co-terapeutas, um homem e uma mulher, que cuida do casal em tratamento. Masters e Johnson recomendam — já chamamos a atenção para o fato — que um dos co-terapeutas seja médico e outro psicólogo.

4. Podem-se distinguir duas grandes fases no tratamento. Uma primeira fase de quatro dias, durante a qual os terapeutas efetuam a coleta e a comunicação das informações necessárias, a construção do tratamento, uma "reeducação" sensorial dos pacientes (que são convidados a explorar mutuamente seus corpos, utilizando, eventualmente, uma loção lubrificante perfumada). Uma segunda fase de dez dias, durante a qual, passando gradualmente das manipulações não-genitais aos contatos genitais (masturbação e depois coito), a angústia associada ao coito deve ser eliminada e a capacidade orgásmica plenamente restabelecida.

5. Os pacientes devem respeitar duas proibições essenciais durante o tratamento (cf. nota 24): por um lado, não devem comunicar ao parceiro o conteúdo das respectivas entrevistas dos dois primeiros dias; por outro lado, é proscrita a busca prematura, não-gradual, do orgasmo.

6. O conteúdo das sessões é, esquematicamente, o seguinte:

— Primeiro dia: entrevista (duas horas) de cada um dos pacientes com o terapeuta do mesmo sexo, durante a qual são examinados os seguintes pontos: descrição das perturbações; balanço do casamento, acontecimentos da infância, da adolescência, da idade adulta (notadamente os eventuais "traumatismos": incestos, gravidez ilegítima, abortos, estupros...); conteúdo dos desejos, sonhos e fantasmas; autoconsciência (você se acha desejável?); estudo da sensibilidade (táctil, visual, olfativa, auditiva).

— Segundo dia: entrevista (uma hora e meia) de cada um dos pacientes com o terapeuta do sexo oposto. Essa entrevista permite verificar e precisar alguns dos pontos evocados na véspera.

— Terceiro dia: perguntas sobre os antecedentes médicos, avaliações psicológicas, exames laboratoriais; "mesa-redonda" reunindo os dois pacientes e os dois co-terapeutas; início da "reeducação" sensorial.

— Quarto dia: discussão dos resultados; complementos de informação sobre a anatomia e a fisiologia dos órgãos sexuais; prosseguimento da "reeducação" sensorial.

— A partir do quinto dia, entrevistas cotidianas de aproximadamente uma hora cada uma, durante as quais os terapeutas comentam os resultados dos "trabalhos práticos" de seus pacientes e lhes ensinam certas "técnicas" adaptadas a seus problemas específicos (técnicas de "compressão" do pênis, de massagem vaginal; posições coitais "favoráveis"; aprendizagem do controle do orgasmo, procedendo-se a uma série de paradas *in extremis*, e depois retomadas da excitação, etc.).

7. Os pacientes cujo tratamento resultar num fracasso chamado "imediate" (persistência das perturbações ao final de duas semanas) não são acompanhados: um controle desse tipo — explicam Masters e Johnson — poderia perturbar as tentativas terapêuticas ulteriores desses pacientes. Em compensação, são submetidos a uma "vigilância regular pós-tratamento" (por telefone) todos os pacientes cujas perturbações desapareceram no decorrer do tratamento. Isto a fim de avaliar as "recaídas" e, eventualmente, encorajar os pacientes que experimentam dificuldades em se submeterem a um novo tratamento. Essa vigilância prossegue durante cinco anos, no final dos quais é estabelecida uma avaliação final dos efeitos do tratamento (frente a frente ou por telefone). As estatísticas dos fracassos e sucessos "imediate" (quinze dias), das "recaídas", dos fracassos e sucessos "gerais" (cinco anos), são regularmente

mantidos em dia para cada uma das disfunções tratadas, e, se necessário, publicadas.³⁴

Vê-se assim que o método de Masters e Johnson utiliza diversos elementos do arsenal dos terapeutas comportamentais: o treinamento da auto-afirmação, a correção de concepções errôneas (concernentes, por exemplo, aos efeitos da masturbação, ao prazer feminino) e sobretudo a dessensibilização (para o recondicionamento progressivo do orgasmo). Mais fundamentalmente ainda, esta orgasmoterapia se baseia em uma concepção nitidamente behaviorista da disfunção sexual, enquanto resultante de uma aprendizagem inadequada. É este embasamento conceitual que gostaríamos de explorar agora, para colocar em evidência as razões profundas dos limites da terapia psicanalítica em comparação com o método de Masters e Johnson e, de maneira geral, em relação às técnicas comportamentais.

Os limites terapêuticos da psicanálise

As terapias do comportamento se fundamentam, em primeiro lugar, em uma representação um tanto "continuista" da aprendizagem: esta procederia, na parte essencial, de fenômenos de condicionamento progressivos, recorrentes, e que se interatuam. A psicanálise, ao contrário, parece se basear em uma concepção mais "descontinuista", no sentido de que ela dá uma importância particular às bifurcações, às rupturas traumáticas: "cena originária" (por exemplo, a observação pela criança do coito parental), descoberta da diferença dos sexos, sedução por um adulto, morte de um ente querido, acontecimento acidental, etc. Surge aí uma primeira deficiência terapêutica: o psicanalista está mais propenso a buscar uma origem (por meio da anamnese) do que a modificar um processo (pelo descondicionamento).

Em segundo lugar, os psicanalistas se desinteressaram progressivamente das afecções (e principalmente da angústia), para concentrar sua atenção nas representações. Privaram-se assim do

(34) Ver as estatísticas, mas também as autocríticas (relativas à taxa de recaídas da "impotência secundária") de Masters e Johnson, *op. cit.*, pp. 321-35. Alguma vez já se leram páginas análogas em escritos psicanalíticos notáveis?

auxílio das técnicas, indiscutivelmente eficientes, de "relaxamento" (para usar a expressão dos behavioristas),³⁵ e de destruição das "courças musculares" (no sentido de Reich).³⁶

Os psicanalistas, em terceiro lugar, pretendem agir sobre as "causas profundas", "reestruturando a personalidade" — dizem os mais conseqüentes entre eles (como o próprio Freud) —, "liberando a palavra", dizem os farsantes. Deixam desdenhosamente as baixas tarefas sintomatoterápicas para os behavioristas, esses "filisteus". Ao fazê-lo, desprezam a autonomia relativa dos sintomas em relação às "causas" que Freud, entretanto, não deixava de sublinhar.³⁷ Além disso, em que se baseiam eles para decretar que as perturbações eliminadas pelas terapias comportamentais constituem apenas "sintomas"? Se assim fosse, observaríamos numerosas "recaídas" ou "substituições de sintomas" após tais terapias, o que geralmente não ocorre. Em suma, devemos reconhecer, com Eysenck, que essa "reprovação segundo a qual os terapeutas do comportamento tratam apenas os sintomas (...) é especialmente infeliz vindo da parte daqueles que sequer conseguem tratar os sintomas".³⁸

Finalmente, os psicanalistas, ao contrário de seus concorrentes, se mostraram na maioria incapazes de racionalizar suas técnicas, principalmente de formalizar e padronizar seus procedimentos terapêuticos e definir critérios objetivos de sucesso para seus tratamentos. Aliás, será que desejavam essa racionalização? Podemos ter

(35) Ver J. Wolpe, *op. cit.*, pp. 94-103, 115-30, 136-40, 175-80.

(36) Reich considerava que, de um lado, "a rigidez da musculatura é o aspecto somático do processo de recalque e base de sua conservação" (*La Fonction de l'Orgasme, op. cit.*, p. 237); e que, por outro lado, "a rigidez muscular pode tomar o lugar da reação de angústia vegetativa, em outras palavras, a mesma excitação que, no caso de paralisia provocada pelo temor, se retira para o centro do organismo, forma, em caso de rigidez, uma courça muscular superficial do organismo" (*L'Analyse Caractérielle*. 1.ª edição, 1933; 3.ª edição, 1949; Paris, Payot, 1971, p. 291). Um dos princípios fundamentais dessa "vegetoterapia" era, por conseguinte, que para "dissolver" resistências e angústia era preciso sem falta destruir essas "courças musculares" que funcionam como fixadores e ancoradouros.

(37) "Não seria conveniente recusar qualquer valor ao método catártico sob a alegação de que ele é *sintomático* mas não *causal*. Com efeito, uma terapia causal é geralmente apenas de ordem profilática. Ela impede qualquer extensão ulterior dos danos, sem necessariamente destruir aquilo que os fatores nocivos já determinaram. É preciso, em geral, uma segunda ação para que essa última tarefa seja realizada." S. Freud, *Études sur l'Hystérie* (1895). 4.ª edição, Paris, PUF, 1973, pp. 210-1.

(38) H. J. Eysenck, *op. cit.*, p. 751.

dúvidas a esse respeito. A imagem que inúmeros psicanalistas quiseram dar de sua prática é freqüentemente a de uma atividade estética pura, não contaminada por vulgares considerações de eficácia terapêutica. Já para Freud, o analista deve ser, antes que um técnico, um artista abençoado pelos deuses. Convém que ele seja "clarividente", que tenha "gosto", "ouvido aguçado", "tato" e "sutileza",³⁹ que tenha sido "iniciado", que seja "inspirado". Só então pode ser admitido aos mistérios da prática analítica, pois, ainda que não tenha recebido formação médica, não é mais, nessas condições, totalmente "profano", totalmente "leigo" (*Laie*). Entende-se que, em relação a essa "arte sagrada", a terapia comportamental possa parecer bastante prosaica com suas técnicas padronizadas e seus cálculos "mesquinhos" de porcentagens de sucessos, de recaídas... As conseqüências dessas representações da psicanálise são bem conhecidas. O tratamento analítico é *a priori* infinito, e seus resultados, impalpáveis, escapam a qualquer controle. Atividade estética esotérica, emparedada em uma indefinição artística, ela recusa antecipadamente todo e qualquer julgamento de eficácia que seja emitido do exterior. Ouçamos Reich e Freud: "Por volta de 1920, acreditava-se que se podia 'curar' uma neurose média dentro de um prazo de três a seis meses no máximo. Freud enviou-me vários pacientes com o bilhete: 'Psicanalisar. Impotência. Três meses'. (...) Em 1923, a duração mínima era de um ano. Começava mesmo a se firmar a opinião de que dois ou três anos não era demasiado."⁴⁰ "Devemos visar aprofundar a análise e não encurtá-la. (...) A análise didática, como a análise terapêutica de um doente, não é um trabalho terminável, e sim infinito (...). Afinal de contas, a diferença entre o não-analisado e o analisado do ponto de vista do comportamento ulterior deste último não é tão nítida quanto desejaríamos, esperaríamos, pretenderíamos (...). Mas pouco importa, pois, se nem sempre tem razão na prática, a análise tem sempre razão na teoria..."⁴¹

(39) "Um ouvido apurado, se posso dizer assim, é necessário para entender a linguagem do recalçado inconsciente (...). Deve-se esperar o momento propício para comunicar ao doente a interpretação, se se quiser obter sucesso. — Como reconhecer o momento propício? — Isto é uma questão de tato." S. Freud, *Psychanalyse et Médecine*, op. cit., pp. 143-4. Não encontramos traços de exigências relativas ao olfato. Seriam elas necessárias? O di-nheiro não tem cheiro.

(40) W. Reich, *La Fonction de l'Orgasme*, op. cit., pp. 47, 73.

(41) S. Freud, "Analyse terminée et analyse interminable", op. cit., pp. 32, 35, 14, 16.

Acabamos de colocar em evidência certos limites terapêuticos irredutíveis da psicanálise. Deve-se notar que é possível que esses limites se prendam ao fato de que, sob muitos aspectos, o tratamento analítico constitui um esboço medíocre dos tratamentos comportamentais. Assim, a análise freqüentemente se apresenta a uma "dessensibilização" não-sistemática, inábil, e tira partido, aliás subrepticamente, dos fenômenos de "remissão espontânea".⁴² O psicanalista, quando a ocasião se apresenta, recorre também ao processo de "aversão": por exemplo, quando recusa ao seu paciente a satisfação de desejos de transferência ele nada mais faz do que associar um "estímulo" aversivo a uma "resposta" da qual o paciente deve se desfazer. Finalmente, a "análise selvagem", cujos inegáveis efeitos terapêuticos foram sublinhados por Freud,⁴³ aproxima-se do método de "imersão", pois consiste em impor brutalmente estímulos ansiógenos (uma interpretação que suscita resistências) ao paciente.

Em resumo, mais eficaz sob o ângulo terapêutico, estreitamente ligada a pesquisas experimentais (sobre a fisiologia sexual, os processos curativos comportamentais, etc.), a prática sexológica goza de uma legitimidade científica superior à da psicanálise. Convém agora analisar, dentro de uma perspectiva mais ampla, os efeitos de poder implicados por essa legitimidade. Vamos, para isso, comparar o poder dos sexólogos contemporâneos ao que foi no passado o domínio sexológico, e em seguida ao que são os poderes concorrentes do presente.

A evolução que conduz da antiga à nova sexologia se caracteriza pela interação de três processos: a delimitação do campo de competição e a extensão correlativa da clientela potencial; a modificação do modo de produção do saber sexológico; a passagem de um controle principalmente repressivo a um controle essencialmente pedagógico.

(42) Ver, sobre essa questão, H. J. Eysenck, op. cit., pp. 749, 753.

(43) "Para dizer a verdade, os analistas 'selvagens' prejudicam mais a causa da psicanálise do que seus doentes." (S. Freud, *La Technique Psychanalytique*, op. cit., p. 42.) Que se tenha em mente o que dizia Freud da eficácia da psicanálise, para compreender em que a análise "selvagem" pode prejudicar a análise "cultura".

As “disfunções sexuais”

A proto-sexologia estava essencialmente centralizada em diferentes obstáculos ao funcionamento ótimo da sexualidade reprodutiva: doenças venéreas, “aberrações sexuais”, técnicas contraceptivas (estas últimas, estreitamente ligadas aos obstáculos precedentes). Assim focalizada, esta primeira sexologia não se diferenciava nitidamente da psiquiatria, da medicina legal, da urologia, etc. A sexologia atual, pelo contrário, não cessa de afirmar sua autonomia face a disciplinas atualmente denominadas: psiquiatria, medicina legal, urologia, dermatovenerologia, endocrinologia, ginecologia-obstetrícia, medicina psicossomática... E isto, mesmo quando toma emprestados a cada uma dessas disciplinas numerosos resultados. A razão disso é que essa sexologia moderna soube definir seu objeto central — o orgasmo — e sua norma fundamental — o “orgasmo ideal” — de maneira positiva e minuciosa. A proto-sexologia pretendia estudar (e, muitas vezes, combater) anomalias, embora pudesse apenas lançar uma luz velada sobre a norma que colocava (essencialmente, o coito heterossexual reprodutivo). A orgasmologia segue um processo inteiramente diferente: começa elaborando sua norma, em seguida, dela “deduz” as anomalias, que ela se declara imediatamente pronta a curar. Como a norma — por exemplo, o “orgasmo ideal” da “Constituição” de Masters e Johnson — representa freqüentemente um objeto empiricamente inacessível, essas anomalias não podem deixar de ser numerosas. Observemos que os sexólogos modernos não fazem dessas “anomalias” “aberrações”. Na realidade, substituem a oposição marcada entre normalidade e anormalidade por um contínuo da disfunção. Face à norma exigente do celeste orgasmo, somos todos a partir daí “disfuncionantes sexuais”, virtuais ou atuais. O que representa uma extensão nada desprezível da clientela potencial dos sexólogos, que compreendia originalmente sobretudo os grandes pervertidos e os portadores de doenças venéreas. A clientela real, aliás, parece se adequar progressivamente a essa clientela potencial. Para as orgasmoterapeutas as indicações proto-sexológicas são relativamente acessórias: as doenças venéreas são orientadas para os departamentos de dermatovenerologia; as “grandes aberrações” são deixadas a cargo dos psiquiatras e dos psicocirurgiões, e, em menor escala, dos psicanalistas e dos terapeutas do comportamento. Por outro lado, as “necessidades” de terapias sexuais, que ainda são freqüentemente expressas por ocasião das consultas junto a clínicos gerais, ginecologistas, con-

selheiros conjugais e até mesmo de algumas autoridades religiosas, ⁴⁴ convertem-se cada vez mais freqüentemente em “questões” dirigidas diretamente a “sexólogos” que receberam um ensino especializado e se apóiam em instituições de tratamento específico, as clínicas do orgasmo.

Os laboratórios do orgasmo

Se conhecimentos empíricos e teóricos sobre a sexualidade continuam inegavelmente a ser produzidos e acumulados nos consultórios dos clínicos gerais, dos ginecologistas, nos hospitais e nas prisões, os centros de desenvolvimento do saber sexológico são cada vez mais as clínicas e os laboratórios do orgasmo. Nesses centros especializados, é possível, com efeito, colocar em ação técnicas muito sutis de investigação, que necessitam de aparelhamento aperfeiçoado (de telemensuração, de falometria...). ⁴⁵ Pode-se também, com maior facilidade do que nos espaços não-especializados, controlar sistematicamente as variações experimentais, e assim estabelecer enunciados científicos, estatísticas mais diferenciadas e mais confiáveis. Essa divisão do trabalho, semelhante em muitos pontos àquela que atinge os outros ramos do conhecimento, é acompanhada por uma especialização das funções. Os centros de “pesquisa funda-

(44) W. Pasini (*in* G. Abraham (ed.), *op. cit.*, pp. 97, 101) fornece, por exemplo, os seguintes dados (dificilmente verificáveis): os médicos da RFA consideram que 25% de seus pacientes sofrem de problemas de ordem sexual; nos Estados Unidos, são as autoridades religiosas — e não os médicos — que são, o mais das vezes (em 60% dos casos), consultadas primeiro para problemas sexuais.

(45) W. H. Masters e V. E. Johnson, em seu primeiro livro (*Les Réactions Sexuelles*, 1966; Paris, R. Laffont, 1968, p. 39), ressaltam que “o material de coito artificial (que utilizaram) foi criado por rádio-físicos. Os pênis são de plástico e têm as mesmas propriedades óticas que um vidro plano. A iluminação com luz fria permite uma observação e um registro sem distorção”. Tendo sem dúvida achado esta descrição demasiado sóbria, os responsáveis pela edição francesa acrescentaram alguns comentários líricos. “A certas mulheres solitárias (Masters e Johnson) deram instrumentos de matéria plástica que elas introduziram na vagina. Graças à lupa do colposcópio, através da transparência dos cilindros, eles acompanharam as mudanças de cor das mucosas e o jogo das secreções” (*op. cit.*, prefácio, p. 9). E ainda, na capa: “O centro onde trabalha o Dr. Masters está equipado com um material ultramoderno. Para suas experiências, emprega algumas das técnicas de telemetria médica utilizadas para acompanhar à distância a saúde dos astronautas.” Inesperada “recaída” dos programas espaciais!

mental" tendem a monopolizar as funções de inovação científica e de terapia pioneira, deixando para os espaços menos especializados as terapias usuais, a vulgarização e a prevenção, entre outras. Kinsey, de que algumas das pesquisas antecipavam os trabalhos de Masters e Johnson, pressentira essa evolução: ele teria desejado continuar suas pesquisas a respeito do orgasmo em laboratório a fim de consolidar o fundamento experimental (e a legitimidade científica) da sexologia médica e mesmo da sociografia da sexualidade.⁴⁶ Masters e Johnson, por sua vez, estavam perfeitamente conscientes do caráter determinante, e mesmo da anterioridade necessária, das pesquisas fundamentais: assim, principiaram suas investigações sobre a fisiologia do orgasmo em 1954, isto é, cinco anos antes de iniciarem suas orgasmoterapias clínicas.

O orgasmólogo como programador

A proto-sexologia desenvolveu principalmente sua nosografia. Sua etiologia (por exemplo, das "aberrações" sexuais) era sumária. Ela somente permitia, por isso, *um controle a posteriori* essencialmente *repressivo* em estreita relação com instituições como as prisões e os asilos. A orgasmologia é muito mais refinada. Não parou de melhorar sua nosografia, sua etiologia. Mas, acima de tudo, desenvolveu meios de *controle a posteriori e a priori*, respondendo a um objetivo fundamentalmente *pedagógico*: as orgasmoterapias e a profilaxia das disfunções sexuais.⁴⁷ A finalidade primeira do sexólogo moderno é suprimir e prevenir as perturbações que afetam a capacidade orgásmica. Como essa capacidade consiste em *um material* corporal, mas sobretudo em um conjunto de programas, um *logicial* (para usar a expressão dos informáticos) do gozo sexual, o

(46) Ver, a esse respeito, W. B. Pomeroy, *Dr. Kinsey and the Institute for Sex Research* (1972): Nova Iorque, Signet Books, New American Library, 1973, pp. 176-85.

(47) Certos terapeutas do período pré-orgasmológico já estavam conscientes da finalidade pedagógica das curas que preconizavam. Dessa forma, Albert Moll havia aperfeiçoado, para o tratamento das "perversões sexuais", uma "terapia de associação" que apresentava, segundo escrevia ele, "uma grande semelhança com a pedagogia". Para designar esse método — que recorre, de maneira não-sistemática, a diferentes técnicas da terapia comportamental —, A. Moll havia igualmente pensado nas expressões "terapia pedagógica" e "ortopedia psíquica". A. Moll, in R. von Krafft-Ebing, *op. cit.*, pp. 763-81.

orgasmólogo aparece como um *programador*. E isso em dois planos. No plano *ético*: ele coloca e define uma norma simples, o *imperativo orgásmico* (não mais apenas o direito ao orgasmo, mas o dever do orgasmo), e as condições para a aplicação desta norma, que consistem no respeito dos princípios da "democracia sexual" (contrato sexual, o toma lá-dá cá do gozo...).⁴⁸ No plano *técnico*: ele ensina a seus pacientes a *autodisciplina orgásmica* (por exemplo, a melhor técnica tátil para se chegar a esse objetivo supremo, o orgasmo simultâneo), que deverá ser posta à prova dentro do quadro de um regime — explicam Masters e Johnson — de "liberdade vigiada" (cf. nota 24). O estabelecimento de um tal controle com finalidade pedagógica favorece um aprofundamento do domínio sexológico. Este se estende no tempo: atos terapêuticos e/ou repressivos pontuais não poderiam ser suficientes; convém também prevenir os problemas, por meio de uma educação sexual contínua, e limitar as recaídas com uma vigilância regular após o tratamento. Estende-se igualmente no espaço: o orgasmólogo pretende suprimir, não tanto as perturbações individuais localizadas, mas muito mais as perturbações relacionais polimorfas; para tal, necessita tratar conjuntos sociais (o casal, etc.), e não indivíduos, constituindo, caso haja necessidade, equipes terapêuticas multidisciplinares adaptadas a essa mudança de objeto e de escala.⁴⁹

Em resumo, acentuando um pouco as diferenças, poderíamos dizer que o controle sexológico funciona cada vez menos movido por *energia* (pressão, repressão), e cada vez mais por *informação* (inculcação pedagógica, programação ética-técnica). Esse controle é exercido tanto sobre o *prazer* quanto sobre a *dor*.⁵⁰ Mais exatamente,

(48) Sobre os princípios da "democracia sexual" e notadamente sobre as múltiplas aplicações da "regra do tomá lá-dá cá do gozo", ver A. Béjin e M. Pollak, "La rationalisation de la sexualité", *op. cit.*, pp. 116-25.

(49) Esta evolução bem que poderia conduzir, num prazo mais ou menos longo, a uma política de setorialização na matéria. Uma sociedade com "sexologia de setor" seria talvez igualmente caracterizada pelos seguintes traços: faria figurar a produção orgásmica entre os indicadores sociais, manteria uma contabilidade coletiva dos orgasmos, colocaria à disposição de seus membros prêmios para a reconversão sexual, seguros contra a impotência e a frigidez...

(50) A medicina considerava tradicionalmente a doença e a dor como suas razões de ser, a morte como símbolo enigmático de seus limites, o prazer como um mundo com o qual não era necessário que ela se preocupasse. Ora, esta situação se modificou no decorrer do século XX. A morte e o gozo foram progressivamente "medicalizados", integrados no domínio de competência da

tende a deixar de lado os *prazeres "perversos"* para se concentrar nas carências do desejo e nos *fracassados do prazer*. Uma tal evolução vem acompanhada de reviravoltas cujo imenso alcance não foi sublinhado. Vamos mencionar duas, que não nos é possível analisar cientificamente neste artigo. A primeira consiste em uma notável "reabilitação" científica da prostituição, que, sob um controle sexológico, poderia, segundo nos dizem, servir para prevenir ou tratar as perturbações sexuais de determinados indivíduos.⁵¹ A segunda reviravolta é ainda mais surpreendente. Consiste numa ruptura da tradição de patologização do onanismo, tradição esta que teve em Tissot, no século XVIII, um de seus mais ardentes divulgadores. A atitude de Reich era ainda, nesse ponto como em tantos outros, ambivalente: "Nenhum (de meus pacientes) poderia pretender estar curado se não fosse capaz pelo menos de se masturbar sem experimentar sentimentos de culpa (...). Espero que tenham entendido que isso nada tem a ver com a 'terapêutica da masturbação' superficial defendida por numerosas 'análises selvagens'".⁵² O tom de Cooper é mais decidido, meio grandiloquente: "Somente poderemos amar um outro ser com a condição de nos amarmos a nós mesmos a ponto de nos masturbarmos verdadeiramente, isto é, até o orgasmo. É preciso ter-se masturbado ao menos uma vez na alegria (...). Iremos em direção aos outros quando estivermos prontos".⁵³ Nos trabalhos dos sexólogos contemporâneos não existe nenhum *pathos*: neles, a masturbação é apresentada como uma fonte de gozo *a priori* normal, que pode completar, catalisar e estimular as outras ativi-

medicina, e seu estatuto se aproximou então do da doença e da dor. A morte é freqüentemente considerada hoje como uma disfunção maior, cujos efeitos negativos podem ser limitados, e que um dia talvez se conseguirá "curar". O prazer "insuficiente", por sua vez, é assimilado a uma disfunção que convém encarar com um tratamento médico. Observar-se-á com interesse que a medicalização da morte pelos tanatólogos e a do gozo sexual pelos orgasmólogos são processos mais ou menos contemporâneos.

(51) Ver, a propósito das "virtudes terapêuticas" das "mulheres de substituição", W. H. Masters e V. E. Johnson, *Les Mésententes Sexuelles*, op. cit., pp. 138-46; W. Pasini, in G. Abraham (ed.), op. cit., p. 367. "Existirá talvez um dia um 'pool' de mulheres convencionadas que venderão seus serviços a homens carregados de problemas sexuais. Atualmente, não parece haver outro recurso que o de descobrir uma prostituta profissional..." J. Wolpe, op. cit., p. 164.

(52) W. Reich, *La Fonction de l'Orgasme*, op. cit., p. 140.

(53) D. Cooper, *Mort de la Famille* (1971). Paris, Seuil, 1972, p. 39.

dades sexuais. Ela pode, além disso, ser utilizada para curar certas perturbações e até mesmo para preveni-las (notadamente a frigidez).⁵⁴

O mercado das terapias

Acabamos de examinar os meios pelos quais o sexólogo pôde tornar seu domínio sobre os pacientes ao mesmo tempo mais inelutável, mais flexível e mais invasivo. Resta-nos agora compreender como ele protege essa ascendência contra os eventuais atropelos causados por seus concorrentes, antigos ou novos. É, de maneira geral, pela segmentação funcional do "mercado das terapias" que se opera a proteção dos domínios específicos dos diferentes tipos de especialistas. Os sexólogos, como já vimos, adquirem uma posição dominante no *mercado das terapias sexuais*. Atualmente, consolidam essa posição tecendo uma dupla rede, discursiva e institucional. Implantam-se, desse modo, no ensino de segundo grau e até de primeiro grau, promovendo uma educação sexual que muitas vezes consiste apenas na inculcação da vulgata sexológica do momento. Invadem o mundo editorial, de um modo geral os meios de comunicação de massa, contribuindo para sensibilizar o público para as disfunções menores e para moldar os idioletos sexuais sobre o dialeto sexológico. Chegam até a administrar confissões sexuais radiofônicas que lembram às vezes as sessões de autocrítica tão apreciadas pelas sociedades mais austeras. Finalmente, agrupam-se em associações e criam, de maneira incansável, clínicas do orgasmo, destinadas a lutar contra esse "flagelo social que são (na opinião de Masters e Johnson) as inaptidões sexuais",⁵⁵ e cujo tratamento um dia talvez será assumido em termos financeiros pela coletividade.

(54) Ver, entre outros: J. Wolpe, op. cit., pp. 56, 201; W. Pasini, in G. Abraham (ed.), op. cit., pp. 370-1. O livro de G. Tordjman (*Le Dialogue Sexuel*. Paris, J. J. Pauvert, 1976, pp. 40, 71-7) explicita claramente a nova vulgata sexológica na matéria. A masturbação é apresentada aí como uma via privilegiada da "maturação". Podemos nos perguntar se a masturbação não vai ser cada vez mais vivida e interpretada como o suporte, a infra-estrutura de toda atividade sexual, tendo esta tanto maiores chances de ser "satisfatória" quanto mais sólido for o seu suporte. Diferentes pesquisas de sociografia da sexualidade evidenciam, em todo caso, um reforço generalizado desse suporte (espantoso, sobretudo, no que se refere às mulheres, uma vez que os homens têm, neste domínio, "um certo avanço"). Uma tal evolução estaria bem dentro do estilo de uma civilização do *self-service*.

(55) W. H. Masters e V. E. Johnson, *Les Mésententes Sexuelles*, op.

" Cada vez mais dominada no "mercado das terapias sexuais", a psicanálise vê-se obrigada a se concentrar no que P. L. Berger chamou de "mercado da identidade" (*identity market*),⁵⁶ ou, mais exatamente, na minha opinião, no *mercado das terapias da identidade*. Parece, com efeito, que a única contribuição "específica" eventual dos psicanalistas (quer trabalhem no consultório ou em serviços de saúde mental, de médico-psicopedagogia, etc.) é ajudar os pacientes a "se conhecerem melhor" e a "se realizarem". Pode-se admitir que existem casos nos quais essa ajuda não é de pouca importância. Mas, mesmo solidamente implantados nesse mercado, os psicanalistas não estão a salvo da concorrência. Realmente, à medida que o desembaraço corporal, a capacidade em se integrar sem choques nos grupos, de se "comunicar" facilmente se torna, em nossas sociedades, avais cruciais da identidade, surgiram novos especialistas, que pretendem ter condições para reforçar a identidade de seus clientes empregando meios não exclusivamente logoterapêuticos. Tais especialistas na sua maioria estão ligados ao que hoje se chama "movimento do potencial humano". Esse movimento, nascido no início dos anos 60 nos Estados Unidos, organizou todo um arsenal eclético de técnicas denominadas "grupos de encontro", "bioenergia", "gestalt-terapia", etc., que têm em comum o fato de privilegiar a comunicação corporal não-verbal e a comunicação em grupo. Nesse sentido, os "potencialistas" visam menos o mercado das terapias da identidade do que um mercado emergente que po-

cit., p. 335. A menção de uma "miséria" que é preciso suprimir, de um "flagelo" que é preciso combater, é um *leitmotiv* igualmente caro a outros promotores de terapias. Freud (*La Technique Psychanalytique*, *op. cit.*, p. 140) evocava a "imensa miséria neurótica difundida na terra". Segundo Reich (*L'Analyse Caractérielle*, *op. cit.*, p. 457), "assim como o bacteriologista vê na supressão das doenças contagiosas a tarefa de sua vida, da mesma forma o organomista médico se esforça para penetrar a natureza da peste emocional e para combatê-la sob todas as suas formas. O mundo se acostumará a esta nova disciplina médica. Os homens aprenderão a reconhecer a peste emocional em si mesmos e no mundo exterior, e apelarão para os centros de pesquisas mais do que para a polícia, para o juiz de direito ou para os chefes de partido". Este tipo de caracterização serviu freqüentemente no passado (cf. a tradição "filantrópica") para justificar políticas de assistência que se transmutaram numa administração tutelar de diversas "pobrezas": material, psicológica... O que acontecerá com esta nova "pobreza", este "flagelo" por muito tempo desconhecido, a inaptidão sexual?

(56) P. L. Berger, "Towards a sociological understanding of psychoanalysis", *Social Research*, vol. 32, n° 1, primavera de 1965, pp. 26-41 (ver sobretudo pp. 35 e ss.).

deríamos chamar *mercado das terapias da comunicação e da consciência corporal*.⁵⁷

A especialização funcional que tende a se instaurar no mercado das terapias não implica que hoje em dia não possam ser estabelecidas relações de complementaridade entre sexólogos, psicanalistas e potencialistas. Para citar apenas um exemplo, alguns orgasmoterapeutas tentam atualmente integrar a seus tratamentos procedimentos tomados de empréstimo aos potencialistas e mesmo aos psicanalistas.⁵⁸ Diferentes combinações dos procedimentos da orgasmoterapia e de certas técnicas desenvolvidas pelos potencialistas poderiam aliás se mostrar frutíferas, à medida que, permitindo terapias mais rápidas e coletivas (por exemplo, diversos casais, simultaneamente), favorecem a realização de economias de escala e de adaptação da oferta terapêutica a uma demanda sempre crescente. Os "sexólogos selvagens" e outros "sexólogos descalços", formados no batente (político), parecem adorar tais combinações.

(57) Ver, a propósito de todos esses pontos, A. Béjin, "Les thérapies de l'identité, de la sexualité, de la communication et de la conscience corporelle", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXIII, 1977, pp. 363-70.

(58) Ver W. Pasini, in G. Abraham e W. Pasini (ed.), *op. cit.*, pp. 373-9.

O poder dos sexólogos e a democracia sexual

André Béjin*

O poder científico dos sexólogos contemporâneos se baseia, em primeiro lugar, no fato de que eles souberam se pôr de acordo quanto a uma definição empírica, relativamente precisa, de "saúde sexual" — definição obtida ao termo de pesquisas metódicas em laboratório. Pode ser considerado em boa saúde sexual todo indivíduo capaz de chegar — à vontade (numerosos sexólogos, como veremos, acrescentariam: mas sem praticar violência) — a esse auge do gozo sexual que hoje é designado, de modo habitual, pela palavra "orgasmo". Seria necessário dizer, muito mais, que a saúde sexual de um indivíduo é considerada tanto mais perfeita quanto menos suas satisfações estiverem distantes do "orgasmo ideal", isto é, do *modelo normativo* do auge do gozo sexual, tal como ele é definido pelos sexólogos considerados, num dado momento, como os mais "competentes". Esse "orgasmo ideal" pode ser encarado sob dois aspectos complementares: por um lado, como um padrão de *medida* graças ao qual é possível enumerar as satisfações,¹ e, por outro lado, como o paradigma de uma *qualidade* e de um *processo* de gozo se-

(*) Do Centre National de la Recherche Scientifique, Paris.

(1) Analisei as condições e os efeitos da contabilização sistemática dos orgasmos em diversos trabalhos, para os quais me permito remeter o leitor: "Crises des valeurs, crises des mesures", *Communications*, n.º 25, junho de 1976, pp. 39-72 (em particular pp. 53-6 e 64); "La rationalisation de la sexualité", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXII, 1977, pp. 105-25 (em colaboração com Michael Pollak); bem como o artigo do presente número de *Communications*, "Crepúsculo dos psicanalistas, manhã dos sexólogos".

xual (em relação ao qual se pode dizer que um orgasmo é "completo", "incompleto", mais ou menos "intenso"...).

Com base nessa definição da saúde sexual foram elaborados:

— uma nosografia dos diferentes tipos de disfunções orgâsmicas: *grosso modo*, a ejaculação precoce, a ausência de ejaculação, os diferentes tipos de "impotência" e de "frigidez";

— uma etiologia dos problemas do orgasmo: estes proviriam, essencialmente, de aprendizagens inadequadas, de maus hábitos;

— sexoterapias (mais exatamente, "orgasmoterapias") que visam restabelecer a capacidade orgásmica segundo métodos de condicionamento inspirados, em geral, nos princípios da terapia comportamental;

— mas, igualmente, recomendações de caráter profilático.

A eficácia prática indiscutível desses enunciados teóricos, desses métodos de tratamento,² contribui para criar a confiança que fundamenta o poder sexológico. Mas uma ausência de confiança prévia (ou como dizem Masters e Johnson, de "motivação") prejudica consideravelmente a eficácia dos tratamentos. Se, por conseguinte — e embora a maioria dentre eles não disponha de dados precisos sobre as porcentagens de êxito e fracasso das orgasmoterapias —, um número crescente de indivíduos se dirigem hoje aos sexólogos, "em toda confiança", pedidos de tratamentos para problemas anteriormente despercebidos, tolerados, ou submetidos a outros métodos de tratamento, é que se criou progressivamente uma ressonância entre a problemática sexológica e as aspirações sexuais desses indivíduos. A ressonância é tal que se tornaram comuns as singulares associações de idéias que vou evocar a seguir.

(2) Como levo aqui em consideração principalmente as teorias e os procedimentos terapêuticos dos dois mestres da sexologia atual, os americanos William H. Masters e Virginia E. Johnson, farei referência sobretudo aos trabalhos desses autores, e notadamente aos seguintes: *Les Mésestantes Sexuelles et leur Traitement* (1970). Paris, Robert Laffont, 1971; *L'Union par le Plaisir* (em colaboração com Robert J. Levin) (1975). Paris, Robert Laffont, 1975; *Les Perspectives Sexuelles* (1979). Paris, MEDSI, 1980; bem como ao trabalho, destinado ao grande público, do sexólogo francês Gilbert Tordjman, *Le Dialogue Sexuel. Questions de Madeleine Chapsal*. Paris, Jean-Jacques Pauvert, 1976. Utilizarei, para mencionar esses trabalhos, as seguintes abreviações, respectivamente: *Mésestantes*, *Union*, *Perspectives*, *Dialogue*.

O dever de orgasmo

O orgasmo, como vimos, é posto como um indicador da "saúde sexual". Afirma-se então que esta é uma componente necessária da "felicidade". Ora, em sociedades que se gabam de garantir o bem-estar de todos os seus membros, supõe-se que o indivíduo tenha direito à "felicidade". Seria absurdo, nessas sociedades colocadas sob a tutela benevolente do Estado-Providência, não tirar um proveito máximo dos direitos que lhes são reconhecidos. Nessas sociedades, são tamanhas, com efeito, as restrições feitas à iniciativa individual com a finalidade de assegurar a equidade ou a igualdade, que parece irracional ou simplesmente estúpido não usar "livremente" os direitos que nos são concedidos. Em um sistema no qual o poder público é encarregado de conceber e produzir o dispositivo institucional que permite obter a quantidade de "altruísmo obrigatório" sem a qual o vínculo social deixaria de existir, não é de estranhar que os indivíduos que satisfizeram a essas exigências do altruísmo coletivizado (impostos, serviço militar, respeito pelas leis, etc.) sejam tentados a utilizar do modo mais completo possível todos os direitos que o Estado lhes deixa. Não usá-los seria dar um presente — invisível, e, portanto, pelo qual ninguém agradecerá — à "coletividade", concebida por numerosos indivíduos como uma massa anônima de "trapaceiros" ou de "parasitas". A coletivização do altruísmo opera uma espécie de colapso (*cracking*) das pulsões: como o Estado absorve a maior parte das pulsões "altruístas", libera-se em inúmeros de seus membros um egocentrismo exacerbado e tornado "irresponsável", que às vezes confina ao ódio pelo próximo. As diferentes formas de destruição anônima dos bens coletivos, o abuso voluntário de seus direitos de previdência social, etc., constituem algumas das manifestações desse egocentrismo anti-social que a coletivização e a institucionalização do altruísmo avivam. De modo mais geral ainda, esses processos explicam a tendência a querer "maximizar" as vantagens que podem ser tiradas dos direitos que o Estado não retirou de nós, a querer transformar, de algum modo, cada um desses direitos em "deveres".

O direito à felicidade, isto é, entre outros, o direito ao orgasmo, se transforma em "dever de orgasmo" segundo essa mesma lógica: já que as autoridades tutelares competentes reconhecem que temos um direito ao prazer sexual, seria tolice não o utilizar o máximo possível. É, como se costuma dizer, "coisa ganha": ganha da morte, ganha do Estado, mas igualmente ganha dos outros (o or-

gasmo compartilhado, mais ainda do que um "egoísmo a dois" constitui, muito freqüentemente, uma recusa efêmera das restrições coletivas, uma agressão muda contra a sociedade).

É então prescrito que se produzam orgasmos e, de uma maneira mais geral, que "se exploda", isto é, que as pessoas sejam os stakhanovistas do hedonismo. Mas atenção! Sem grosseria (aparente)! Respeite seus parceiros! Ajude-os a funcionar!

Esse imperativo do orgasmo se aplicava sobretudo, antes das diferentes ondas de liberalização sexual do século XX, aos coitos legítimos dos homens adultos heterossexuais casados. A disfunção mais grave era a impotência do homem casado em idade de procriar. Quanto à mulher, preocupava-se mais, na verdade, com sua esterilidade do que com sua frigidez. Ora, assistimos nas últimas décadas a uma prodigiosa extensão do campo de aplicação do dever de orgasmo e portanto a uma ampliação do domínio de intervenção potencial dos sexólogos.

Extensão, primeiramente, à mulher, quaisquer que sejam seu estatuto matrimonial e sua orientação sexual (a presente norma difere das normas anteriores, aparentemente análogas, pois toda uma série de restrições, que limitavam seu campo de validade, foram abandonadas). O que pode haver de mais natural, em uma perspectiva "humanista", que tende a apagar inúmeras diferenças entre os sexos (como também entre as idades, as classes, as nações, as etnias, etc.) e a assimilar o gênero humano a uma massa de "parceiros sexuais", que, no limite, só se distinguiriam, no seguinte: alguns funcionam melhor ou mais freqüentemente do que outros?! O Dr. Masters, no âmbito de uma ação preventiva, se dirigiu nos seguintes termos a cinco casais casados há dois anos ou menos: "Homens e mulheres se assemelham, incrível e constantemente. Oh, é claro, existem algumas diferenças fundamentais (...) e felizes, com as quais todos nós nos regozijamos (*risos*)".³

O dever de orgasmo se estende agora a quase todas as idades da vida: não se deve retardar demasiado a entrada na sexualidade genital, nem tampouco pôr fim prematuramente à carreira sexual. Terapias específicas foram criadas em consideração às pessoas idosas que desejam continuar a "funcionar normalmente". No que diz respeito à sexualidade das crianças, os sexólogos se mostram, por ora, bastante discretos. Em parte, talvez, porque não lhes foi pos-

(3) *Union*, pp. 45-6.

sível — principalmente por razões jurídicas — fazer pesquisas experimentais nesse campo. Mostram-se, porém, bastante “tolerantes” no caso da masturbação das crianças. Por outro lado, a pedofilia, pelo contrário, geralmente desperta sua desconfiança no sentido em que a consideram “assimétrica”, “desigualitária”, pois as crianças lhes parecem inaptas ao “livre” consentimento de que eles fazem tanta questão.

Deve-se estar em condições de obter esses orgasmos com parceiros que não sejam necessariamente os cônjuges: na maioria, os sexólogos são favoráveis à paz dos casais, mas não lhes parece indispensável que sejam casais legítimos. O modo de vida que parece obter o sufrágio mais numeroso é a monogamia flexível, e, eventualmente, sucessiva (isto é, uma ou duas ligações estáveis no decorrer da vida, às quais podem vir se acrescentar relações passageiras). Esse modelo apresentaria o interesse de conciliar, de forma bastante harmoniosa, as vantagens da sedentariedade (a segurança afetiva, a possibilidade de aprofundar o relacionamento) com as do nomadismo (a variedade, a novidade).

Um grande número de caminhos (“posições”, “técnicas”) levam ao orgasmo. É preciso estar pronto, nos dizem hoje os sexólogos, para tomar todos esses caminhos. Limitar-se a determinadas técnicas, a certas posições (entre outras, a do missionário), é manifestar um medo culposo do desconhecido, é deixar que, sem razão, feneçam algumas de suas possibilidades. Masters e Johnson e outros sexólogos propõem então a seus pacientes que não se preocupem apenas com as disfunções que se manifestam no coito, mas também com os problemas que podem surgir durante práticas como a masturbação, a felação ou a cunilíngua.

Finalmente, os orgasmos com parceiros do mesmo sexo não são menos legítimos que os obtidos com parceiros do sexo oposto. Os homossexuais estão submetidos ao mesmo dever de orgasmo dos heterossexuais. Se sofrem disfunções, “devem” então, eles também, se submeter a tratamentos. Os terapeutas, escrevem Masters e Johnson, “devem admitir que a homossexualidade não é uma doença (...) deveremos tratar os homossexuais com os mesmos métodos psicoterapêuticos, o mesmo pessoal de apoio e a mesma objetividade psicosssexual do que quando se trata de perturbações heterossexuais”.⁴ A clínica dos dois orgasmólogos americanos oferece para

(4) *Perspectives*, p. 243 (sublinhado pelos autores).

isso, atualmente, dois tipos de serviços: por um lado ajudar no restabelecimento do funcionamento homossexual em indivíduos que não desejam mudar de orientação; e, por outro, permitir que os indivíduos que não estão satisfeitos com a homossexualidade se convertam — ou retornem — à heterossexualidade (os resultados desta segunda categoria de tratamento são, em geral, mais aleatórios).

A noção de “perversão” muda, assim, totalmente de sentido. São ilegítimos ou “perversos” os orgasmos que um indivíduo obtém em relações não-igualitárias, especialmente se elas são impostas pela força. Para Gilbert Tordjman, “a única definição de perversão é quando não existe nenhum relacionamento entre dois seres que fazem amor. Quando um usa o outro como objeto sem lhe permitir tirar proveito dessa utilização”.⁵ Como é “normal” conceber o próprio corpo como uma propriedade da qual se pode “dispor livremente”. daqui para a frente a expressão-tipo da perversão é o estupro, esse rapto do gozo, esse desafio à regra do intercâmbio dos orgasmos.

Quanto às ex-“perversões”, são consideradas “variações” cujos adeptos constituem “minorias” para com as quais convém ser “tolerante”. O que importa, antes de mais nada, é estabelecer relações igualitárias e escapar a essa forma de “incompletude” (e não de “perversidade”) que é a “disfunção” sexual.

Produz-se, desse modo, uma transformação dos motivos de culpabilização. Aceita-se mais facilmente — e às vezes até como motivo de vaidade — o fato de pertencer a uma minoria sexual. Em compensação, a pessoa se sente culpada quando funciona mal. E isto tanto mais porque as informações, principalmente estatísticas sobre os comportamentos sexuais, vão se tornando facilmente acessíveis. Dão-se às pessoas, escreve Gilbert Tordjman, “normas, números, pontos de comparação, que os fazem questionar sobre si mesmos (...). Uma vez que se tenha começado a informar alguém, essa pessoa quer ser totalmente informada. É por essa razão que as pessoas sentem cada vez mais a necessidade de vir consultar (...). Os meios de comunicação de massa provocaram o nascimento de uma enorme demanda, particularmente no plano sexual. Foi através deles que se desenvolveu a ‘queixa’ sexual”.⁶ Masters e Johnson fornecem as seguintes precisões: “É interessante notar que, no final dos

(5) *Dialogue*, p. 123.

(6) *Dialogue*, pp. 8 e 140.

anos 50, as preocupações de contradesempenho pertenciam, em grande margem, aos homens, ao passo que, durante as investigações levadas a efeito durante os anos 60, as mulheres começaram igualmente a se preocupar com a sua eficácia (...). A liberdade da expressão sexual, que foi durante tantos anos privilégio exclusivo do homem, é atualmente compartilhada pelas mulheres. Infelizmente, ela é acompanhada pelo corolário imediato de uma outra angústia sexual, a mais devastadora de todas: a de não ter a possibilidade fisiológica da eficácia".⁷

Os sexólogos não se deixam enganar. Sabem perfeitamente que contribuem, de certa forma, para induzir aos próprios problemas que se julgam no dever de suprimir. Mas estão convencidos de que, ao fazê-lo, respondem a uma demanda social latente, de que são apenas os reveladores. Deve-se empreender a análise das pressuposições éticas comuns que tornam possível essa pré-adaptação da oferta sexológica à demanda social. Pode-se estudar o domínio sexológico a partir dos peritos ou a partir do público. É provável que seja útil combinar essas duas vias de abordagem. Começar pelo estudo da oferta apresenta a seguinte vantagem: como os peritos são obrigados, muito mais do que o público em geral, a explicitar seus postulados, o analista pode aceder muito mais facilmente ao essencial.

Seja o axioma central, o dever de orgasmo. Ele implica, segundo os sexólogos, que cada indivíduo explode de modo ótimo suas capacidades sexuais, cuide em não as deixar por muito tempo sem uso, e cuide delas, o que supõe, a um só tempo, uma atualização permanente dos conhecimentos e uma restauração das capacidades deficientes. Para que os indivíduos estejam em condições de definir os "problemas" que se colocam diante deles e de superá-los com o auxílio de terapeutas cuidadosamente escolhidos, é conveniente que possam se exprimir de maneira adequada, quer pela palavra, quer pelo corpo.

O sexólogo como pedagogo

Assim sendo, é necessário ensinar cada paciente (efetivo ou potencial) a se comunicar com seus parceiros com toda franqueza, sem culpa, de maneira que ele possa, por exemplo, lhes expressar

(7) *Perspectives*, pp. 46 e 278.

seus fantasmas mais secretos, evocar com eles — ou então praticar em sua presença — suas masturbações e confessar sem inibição suas infidelidades.

Mas isso não basta. W. H. Masters, durante a sessão de sensibilização a que já me referi, se dirigia aos cinco jovens casais nestes termos: "de agora em diante, não há mais zonas tabus. Façam qualquer pergunta, nós a responderemos na medida do possível. Quem quer começar? (*Após um momento de silêncio, sorri e acrescenta:*) Será que todos vocês são peritos?"⁸ Para os sexólogos, a resposta é óbvia: as confidências no travesseiro, como as associações no divã, podem às vezes ser úteis, mas não poderiam substituir entrevistas conduzidas por "verdadeiros peritos", isto é, por eles próprios.

Essas entrevistas serão tanto mais úteis se tiverem sido precocemente desenvolvidas, no paciente, capacidades de auto-análise e de expressão verbal "livre" em matéria de sexualidade. O sujeito deve estar em condições de descrever suas dificuldades com o auxílio de um vocabulário despido de ambigüidade e suficientemente "neutro" para que seu emprego não suscite reações afetivas demasiado fortes. O vocabulário que parece melhor satisfazer a essas condições de neutralidade afetiva e precisão científica é o fornecido por uma educação sexual (popularmente escolar). A ação sobre a linguagem se reveste, assim, aos olhos dos sexólogos, de uma importância particular.

"Com muita freqüência, efetivamente, observa Gilbert Tordjman, quando se trata dos órgãos e das funções sexuais as pessoas recorrem a um vocabulário infantil ou propositalmente de gíria. De fato, é porque têm medo das palavras. Hoje, as crianças chamam facilmente um pênis de pênis, contanto que conheçam a palavra — mas assim que a palavra lhes é ensinada, elas a empregam imediatamente e sem problema, o que nem sempre ocorre com seus pais (...) Também é necessário conhecer (...) os termos exatos e científicos, senão se fica inferiorizado."⁹ Talvez não seja desinteressante comparar estas linhas com uma outra passagem do mesmo livro: "Uma relação sexual deveria ser a espontaneidade, o jogo. Deve-se poder reencontrar a linguagem da infância, dessa criança que existe em nós, espontânea, criadora".¹⁰ O sexólogo nos convida, portanto, não a uma total normalização léxica, e sim a uma profunda disjun-

(8) *Union*, p. 30.

(9) *Dialogue*, pp. 148-50.

(10) *Dialogue*, p. 216.

ção entre um vocabulário "moderno" mais ou menos "nobre" ("exato e científico") e um vocabulário arcaico ("infantil" ou "de gíria") que convém reservar para a mais estrita intimidade; essa dissociação reforça a idéia segundo a qual a vida privada é um espaço residual de liberdade, o porto do egocentrismo legítimo, o campo de expressão do "Eu autêntico", que deve ser protegido contra a extensão da esfera pública, dos controles anônimos e do altruísmo imposto.

Correlativamente à expressão verbal adequada, parece que o orgasmólogo se vê forçado a ensinar mesmo anatomia. Gilbert Tordjman emprega toda a sua retórica para nos convencer: "Constato diariamente, em meu consultório sexológico, que pessoas de um nível cultural elevado, com um quociente intelectual muito alto, ignoram as coisas mais elementares. Pesquisadores do CNRS, por exemplo, físicos, engenheiros ignoram na maioria das vezes — insisto: na maioria das vezes — a localização do clitóris nas mulheres e, naturalmente, na sua própria mulher".¹¹

Ensinar os pacientes a reconhecerem as zonas "estratégicas" e ensinar-lhes um vocabulário adequado são apenas preliminares. O sexólogo visa antes de mais nada agir sobre os comportamentos sexuais propriamente ditos, inculcar os métodos mais eficazes de obtenção do orgasmo. O que implica, entre outras coisas, que deva dar a conhecer a seus pacientes diversos "auxiliares" da sexualidade (processos e meios de contracepção, instrumentos ou produtos destinados a despertar e aumentar as sensações...) mas, sobretudo, que deve incitá-los a adotar as técnicas corporais de alto rendimento orgásmico, particularmente a masturbação, a felação e a cunilíngua. Alguns dos sexólogos mais famosos criaram "planos de carreira sexual" que se baseiam na seguinte idéia: todo indivíduo que não se masturba suficientemente no decorrer da adolescência, ou que hesita em recorrer às formas de satisfação sexual antigamente consideradas perversas (relações orais, anais, etc.), contribui para aumentar os seus "riscos" de disfunção. Eis-nos muito distantes das antigas cruzadas contra o onanismo. É claro que a maioria dos sexólogos não considera o bom funcionamento auto-erótico como o objetivo supremo. Apenas fizeram desse antigo veneno, a masturbação, tomado em doses moderadas nos momentos oportunos, um remédio homeopático contra as disfunções do coito hetero- e até mesmo ho-

(11) *Dialogue*, p. 164.

mossexual. Mas, principalmente, como veremos, atribuíram à masturbação um significado absolutamente singular.

O sexólogo e a democracia sexual

O poder dos sexólogos vem de terem sabido impor sua *definição* do objetivo comum dos diferentes atos sexuais (que eles limitam, finalmente, ao orgasmo), *meios "legítimos"* para atingir esse objetivo, e de terem feito reconhecer sua competência em matéria de *definição, correção e prevenção das anomalias* sexuais, entendidas como o conjunto de comportamentos que não podem chegar ao objetivo acima citado, embora o visem, ou que levem a ele por vias "ilegítimas".

Poder-se-ia pensar que, com o progresso do que chamarei a "democracia sexual", qualquer pessoa conseguirá assumir completamente seu destino sexual e que, portanto, o poder desses peritos tenderá a ser reabsorvido. Será isso tão seguro assim? Mas, primeiramente, que sentido atribuir à expressão "democracia sexual"? Ela pode designar um estado da sociedade caracterizado — entre outros — pelas seguintes características:

1. *O império da razão* sobre as atitudes e os comportamentos: as relações sexuais devem ser "refletidas", até mesmo "calculadas" ou "programadas"; é preciso considerar e comparar suas vantagens e seus custos; isso implica que a fecundidade seja constantemente dominada em lugar de ser "abandonada" às determinações do instinto, do hábito, do inconsciente...

2. *A submissão da vida íntima ao controle da opinião pública*, ela própria produto de uma educação racional que faz parte integrante de uma "política sexual": a vida íntima dos particulares deve assim ser, a um só tempo, *mais "privada" e mais "pública"*; ou, ainda, mais sujeita aos controles da opinião pública esclarecida, à medida que tende a se privatizar. As possibilidades de controle retiradas dos mais próximos (notadamente dos pais, filhos e vizinhos) devem ser substituídas pelo controle — aparentemente mais longínquo, mais anônimo — constrangedor dos diferentes peritos, mas também pela horda dos profissionais da "contraperícia sexual", todos aqueles revolucionários ou "reformistas" para os quais "o privado deve ser político".

3. *A igualdade dos direitos dos "parceiros"*, isto é, a aplicação aos direitos naturais, inalienáveis e sagrados do *homo sexualis* e

em vista da felicidade (sexual) de todos; do artigo primeiro da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão: "Os homens nascem e permanecem livres e iguais em direito".

4. *A maior liberdade possível de expressão* em matéria de sexualidade, o que se pode enunciar, retomando o libelo do artigo 11 da Declaração: "A livre comunicação dos pensamentos e das opiniões (sexuais) é um dos direitos mais preciosos do homem".

5. Levando-se em conta as restrições colocadas pelas regras precedentes, a liberdade possível no que toca aos *comportamentos* sexuais, liberdade que consiste, de acordo com os termos do artigo 4º da Declaração, em "poder fazer tudo o que não prejudica a outrem".

6. *A tolerância*, que consiste em aceitar, em qualquer hipótese, que o outro possa exercer sua liberdade condicional de opinião e de prática sexuais.

Um sistema social submetido a essas regras parece que deveria poder escapar ao domínio sexológico. Não se alimenta este último do fato de que, por exemplo, o princípio de igualdade dos direitos sexuais não é respeitado? Assim os indivíduos indiferentes ao prazer de seus parceiros podem contribuir para induzir disfunções nestes últimos e, portanto, dar matéria para a intervenção dos sexólogos. Esse domínio não se origina também da difusão insuficiente das "luzes" nesse domínio, da intolerância, da limitação indevida das liberdades de opinião e da prática sexual (de que resultam as ignorâncias e os preconceitos patogênicos, as inibições, a culpabilização, etc.)?

De fato, os progressos da democracia sexual, longe de representarem uma ameaça ao poder sexológico, favorecem sua emergência e seu fortalecimento. A "tecnocracia sexológica" — como as outras formas de tecnocracia — não se desenvolve *apesar* da democracia, mas *graças* a ela.

As teorias e terapias sexuais foram elaboradas desde o final do século passado e sobretudo a partir da Segunda Guerra Mundial, essencialmente nos países ocidentais, isto é, no decorrer de um período e numa área cultural em que especialmente se difundiram os ideais de democracia sexual. É, portanto, evidente que não existe incompatibilidade entre o poder sexológico e a democracia sexológica. É necessário ir mais longe: existe entre ambos uma estreita interdependência.

Primeiramente, porque a difusão de informações "descritivas" (em relação às quais as pessoas se sentem forçadas a "se si-

tuarem") ou explicitamente normativas (os *manuals* do orgasmo...) contribui, ao mesmo tempo, para baixar o nível de tolerância das disfunções e para elevar o nível de aspiração em matéria de desempenhos sexuais. Aumentam, desse modo, a sensibilidade dos fracassados mais benignos e a insatisfação de não atingir, a cada vez, o auge ideal.

Mas, principalmente, ao impor aos indivíduos pressões simultâneas percebidas como inconciliáveis, os imperativos da democracia sexual os colocam em situações ambíguas, que se tornam difíceis de dominar sem a contribuição de um terapeuta. Falando à maneira dos teóricos da comunicação, poderíamos dizer que os indivíduos estão submetidos a uma "sobrecarga de estímulos" contraditórios, que eles devem resistir à "complexificação" da sexualidade. Para esclarecer esse ponto, vamos considerar sucessivamente as injunções contraditórias que dizem respeito aos papéis respectivos atribuídos, por um lado, ao *corpo* e ao *cérebro* e, por outro, ao *egoísmo* e ao *altruísmo*.

A espontaneidade programada

As normas atuais favorecem uma tensão entre a submissão imediata aos apelos dos sentidos e um crescente domínio consciente dos processos orgânicos, isso decorrente da conjunção de uma definição tendenciosamente monista do orgasmo e de uma interpretação um tanto dualista dos "direitos sexuais". É preciso, com efeito, coincidir com seu corpo, ou melhor, *ser* seu corpo, a fim de "deixar vir" o prazer sem controle inibidor da consciência; mas, igualmente, distanciar-se de seu corpo para melhor dominar os processos que nele se manifestam, tanto em vista de sua própria insatisfação quanto da satisfação do parceiro. Em outras palavras, é necessário se abandonar às sensações, sem deixar de submeter seus atos a um cálculo racional dos "interesses sexuais". O prazer deve ser, ao mesmo tempo, um processo de produção espontânea e uma representação teatral cujo ordenador seria o cérebro. Deve fazer, no auge sexual, os papéis de anjo e demônio; submeter-se, ao mesmo tempo, às regras ideais da democracia sexual e a todos os desregramentos suscitados pelo instinto.

Seria inexacto concluir a partir disso que o corpo é hoje mais desprezado do que nunca, ou, ao contrário, que nunca foi tão exaltado. Ocorrem as duas coisas a um só tempo, mas esses dois processos não se situam no mesmo plano. O plano fundamental continua

sendo aquele definido pela oposição dualista corpo/espírito: é difícil, mesmo para os monistas mais radicais, não reintroduzir incessantemente, e de maneira sub-reptícia, essa distinção e todos os efeitos que a ela estão ligados, a saber, principalmente, o ascetismo e o intelectualismo. Em um outro plano, entretanto, prevalece uma representação monista da satisfação sexual, cuja formulação mais moderna é o behaviorismo orgasmológico: essa representação parece favorecer o hedonismo e o sensualismo.

Achamo-nos assim instados a nos distanciarmos do corpo pelo espírito para melhor coincidir com as sensações que nele nascem espontaneamente; a sermos espectadores da relação sexual sem com isso deixarmos de ser os atores da mesma; a nos deixarmos submergir pelas estimulações ao mesmo tempo em que as ativamos por meio de fantasmas evocados e dominados conscientemente; a nos exprimir espontaneamente no decorrer de atos que convém programar; ou, ainda, a sermos autônomos na heteronomia.

Ser hedonista de maneira ascética, sensual de modo hiperintelectualizado, ter o sentido de participar e de agir e entretanto permanecer espectador, ser espontâneo sem parar de programar seus comportamentos, ser independente dentro da submissão a normas ditadas por outrem, e, poderíamos ainda acrescentar, querer ser diferente ao mesmo tempo em que se aceita o ideal de uniformidade, aspirar à duração e desejar poder mergulhar no momento presente, ser frustrado na satisfação, inquieto na segurança: esses imperativos contraditórios consubstanciais aos fundamentos éticos das sociedades democráticas contemporâneas não poupam a esfera sexual. Mas uma injunção paradoxal, altamente significativa, merece particular atenção: trata-se da prescrição do altruísmo egoísta.

Novo ato sexual canônico: a masturbação

Masters e Johnson geralmente tratam não indivíduos, e sim casais constituídos. As disfunções orgâsmicas procedem, segundo eles, essencialmente de perturbações relacionais. William H. Masters faz, entretanto, a seguinte observação: "Basta um instante de reflexão para se ver claramente que o orgasmo, do homem como da mulher, é algo totalmente egocêntrico".¹² Como compreender,

(12) *Union*, p. 35.

nessa hipótese, que seja necessário mesclar a esse ato "totalmente egocêntrico" um parceiro cujos desejos devem ser tomados em consideração? Para o Dr. Masters, a resposta é evidente: deve-se conceber toda relação sexual "como uma maneira de se dar para obter de seu parceiro algo *em troca*".¹³ Mas o "produtor" desse orgasmo egocêntrico é o parceiro? Não, ele não pode "produzi-lo", pois trata-se de um ato "inato";¹⁴ pode, no máximo, favorecer sua vinda. aliás, se ele não for suficiente para a tarefa, pode-se acrescentar-lhe ou mesmo substituí-lo por fantasmas.¹⁵ O que é então esse parceiro ao mesmo tempo presente (nas preliminares) e ausente (no momento máximo) que pode ser substituído ocasionalmente por fantasmas e a quem se dá algo para receber algo? Não vejo outro modo de qualificá-lo além deste: é o parasita benevolente de um ato fundamentalmente auto-erótico. Quanto mais ele estiver preocupado com o prazer do outro, mais radicalmente poderá ser esquecido no momento do orgasmo, e reciprocamente.

Nessa perspectiva, o coito não é mais uma "comunhão", e sim uma série de atos da comunicação entre dois quase-mônadas, atos esses que levam a dois prazeres solitários (simultâneos, se possível, para melhor "se anularem" um ao outro). Não é um egoísmo nem um narcisismo a dois, e sim a conjunção de dois egoísmos em um auge. O parceiro no amor não passa, nessa lógica eminentemente humanista e igualitária, de um *catalisador de um avatar da masturbação*, isto é, ele favorece (acelera) uma reação sexual no fim da qual ele se encontra (quase) inalterado. Poder-se-ia dizer ainda que o coito constitui uma espécie de *autocatálise*, pois engendra as estimulações, os fantasmas que vão lhe servir de catalisador.

Eis onde culminam os ideais de nossos democratas da sexualidade: nesse semi-solipsismo libidinal de peritos contadores onanistas. Eis a que conduz a empresa de destruição dos relacionamentos, das hierarquias e das afinidades naturais nesse campo específico da sexualidade: à idéia de que cada uma de nossas relações sexuais não passa de um avatar ou de uma variante dessa *forma canônica, a masturbação*. A poluição noturna, o coito heterossexual, homossexual, com um animal, etc. seriam desse modo assimilados a masturbações catalisadas, respectivamente, por um sonho, um parceiro do sexo oposto, do mesmo sexo, um animal, etc. Entre essas diferentes

(13) *Union*, p. 35 (sublinhado pelo autor).

(14) *Mésententes*, p. 188.

(15) *Union*, pp. 78-9.

formas de relações — notadamente entre a hetero- e a homossexualidade — não existem abismos intransponíveis: haveria uma base comum, a auto-sexualidade.

Mas, nesse caso, seria forçoso admitir, entre essas diferentes espécies de catalisadores sexuais (homens, mulheres, animais, fetiches, fantasmas, afrodisíacos, instrumentos orgasmógenos), uma certa equivalência funcional, e, no limite, uma relativa possibilidade de substituição. Vê-se aqui, muito claramente, a que o individualismo igualitarista pode levar no campo sexual como em outros: a se autodestruir enquanto humanismo. Porque lhe será impossível limitar o campo de possibilidades de substituição legítima apenas aos seres humanos. Já há algum tempo que somos convidados a tomar nossos fantasmas e nossos desejos por realidades. Fetiches e afrodisíacos abundam nos altos meios da sexualidade de vanguarda. Os animais têm direitos e portanto — isso é óbvio — direitos sexuais... Talvez fosse necessário que esse princípio do — tão caro ao coração dos igualitaristas e dos engenheiros da sexualidade (“maquínica”) — “Tudo se equivale” (uma voz é uma voz, um buraco é um buraco...) assumisse, no campo sexual, formas que já lhe reconhecemos, para que começassem a aparecer os perigos que ele oculta em germe.

Convém explicitar que a maioria dos sexólogos não tira as conclusões extremas que acabo de evocar rapidamente. Pois eles geralmente não pretendem ser “liberadores”. Consideram-se, no máximo, “liberalizadores”, “liberais”. Suas pressuposições éticas, seus métodos terapêuticos, porém, não deixam de manifestar algumas afinidades com os ideais aqui apontados.

Assim, segundo Gilbert Tordjman, “a masturbação vai permitir aceder a um primeiro grau de maturidade sexual e psíquica que permitirá em seguida que se tenham relações sexuais satisfatórias. O aprendizado da função precede muito logicamente o da relação”.¹⁶ Essa “lógica” é, evidentemente, a do reducionismo behaviorista. Aliás, é muito naturalmente que surge sob a pena do mesmo sexólogo, para descrever as qualidades específicas de prazer produzido pelo coito, o termo “injunção”,* quando em uma outra “lógica” se poderia falar, por exemplo, de “transmutação”: “No momento da intromissão do pênis, há toda essa presença do parceiro que leva ao que se poderia chamar de injunção e que se liga ao fato de que

(16) *Dialogue*, p. 71.

(*) No original, “*sommation*”. (N. T.)

um grande número de sensações se acumulam”.¹⁷ Mas talvez se trate da “injunção de ter orgasmo”...

Aliás, Tordjman chega até a esboçar uma “robinsonada sexológica”. Os bebês, que, como bem sabemos, nascem todos em ilhas desertas e têm comportamentos idênticos, descobrem sua sexualidade masturbando-se. “Todas as crianças de ambos os sexos se masturbam desde a mais tenra idade, desde os primeiros meses de vida.”¹⁸ Após esse bom início, é necessário cuidar para não esmorecer, especialmente no momento da puberdade, pois “os adolescentes que não conheceram essa etapa em direção à maturação, que é a masturbação, experimentam dificuldades sexuais com muito maior frequência do que os outros, quando chegam à idade adulta”.¹⁹ Vem a seguir o tempo da “injunção” das masturbações, e quando ela se efetua mal é a época de recorrer ao sexólogo.

Eis-nos de volta à clínica do orgasmo. O círculo vai poder se fechar de um modo que só é paradoxal em aparência. Podem-se distinguir, *grosso modo*, duas fases no tratamento. Uma primeira fase de alguns dias (quatro, para Masters e Johnson), durante os quais os terapeutas reúnem e comunicam as informações indispensáveis e fazem a reeducação sensorial de seus pacientes — convidando-os (lembremo-nos de que se trata de casais) a explorarem mutuamente seus corpos, ao mesmo tempo em que os proíbem de buscarem “prematuramente” o orgasmo. Uma segunda fase, mais longa (dez dias para Masters e Johnson), durante a qual os pacientes devem recuperar pouco a pouco sua plena capacidade orgásmica, passando das manipulações não-genitais aos contatos genitais (masturbação e, em seguida, diferentes formas de coito).

Vimos que as disfunções orgásmicas são favorecidas pelas imposições paradoxais inerentes aos sistemas dos princípios da democracia sexual. Requer-se dos indivíduos uma espontaneidade programada, uma autonomia heterônoma. Pede-se-lhes que sejam altruístas por egoísmo e egoístas por altruísmo, que sejam totalmente atores, sem deixarem de ser espectadores, etc. Uma das razões dos sucessos terapêuticos apreciáveis dos sexólogos se prende, creio eu, a uma utilização adequada desse mesmo tipo de injunções contraditórias (que se aparentam aos *double binds* com os quais Gregory Bateson fez sua teoria): “Sejam espontâneos!” “Redescubram seu

(17) *Dialogue*, p. 42.

(18) *Dialogue*, p. 71.

(19) *Dialogue*, p. 40.

corpo esquecendo-se dele!”, etc. A mais paradoxal dessas injunções, claro, é a proibição do orgasmo. Ela tem como efeito explicitar a própria meta do tratamento, da qual se pretende, aliás, nunca falar, negando que essa meta seja uma meta, pelo menos enquanto não tiver sido atingida. Esse objetivo não é nem secreto, nem ausente, nem esquecido, nem inconsciente: é implícito, e entretanto inevitavelmente explicitado. No início do tratamento, o orgasmo é proibido; no decorrer do tratamento, facultativo; mas, afinal de contas, e desde o início, obrigatório. Proibindo o orgasmo a um paciente que precisamente não consegue obtê-lo, o sexólogo nada mais faz senão prescrever o que há (“prescrever o sintoma”, diriam certos psicoterapeutas). Para o paciente, essa injunção apresenta um duplo interesse. Contribui para atenuar ou fazer desaparecer o sentimento de fracasso ligado à impossibilidade de chegar ao objetivo: enquanto autoridade competente, o sexólogo transmuda, apenas por meio dessa injunção, uma disfunção involuntária em funcionamento imposto. Mas, ao mesmo tempo, essa injunção é uma proibição, que atrai implicitamente sua transgressão. “Ocorre também”, nota Gilbert Tordjman, “que certos casais retornem após a primeira sessão, declarando: não pudemos resistir, tivemos uma relação sexual e tudo foi muito bem. Nesse caso, a proibição do médico desempenhou o papel de excitante”.²⁰ A receita é bem conhecida por todos aqueles que querem atuar sobre os comportamentos das crianças: prescrever o que existe a fim de que isso deixe de existir, proibir o que não existe e que se deseja ver se produzir a fim de que isso ocorra. Esse procedimento parece se aplicar de modo satisfatório em regime de democracia sexual, mas desta vez aos “adultos”. Pode-se, efetivamente, entender a mensagem do perito do seguinte modo: “Para progredirem sexualmente vocês têm que aceitar ser colocados sob uma tutela pedagógica e terapêutica. Sua maturação passa por sua infantilização”.

A utopia do igualitarismo sexual

Acabamos de ver algumas das condições que favoreceram o fortalecimento do domínio sexológico. Gostaria de mostrar, para terminar, que esse domínio corre o risco de ser ainda mais sensível

[20] *Dialogue*, p. 64.

se, entre as diferentes aspirações democráticas, devessem ser privilegiadas, no futuro, as que se relacionam com a igualdade.

Os meios para inscrever na realidade sexual o ideal de igualdade provavelmente serão os mesmos que em outros campos. Têm os nomes de “racionamento”, “regulamentação”, “programação”, etc. A evolução das intervenções relacionadas com a saúde pública — notadamente com a contracepção e o aborto — nos fornece uma prefiguração do que poderia vir a ocorrer no campo da sexualidade, caso se quisesse estender ainda mais o império dos preceitos do igualitarismo.

Da mesma forma que se considera — em nome da igualdade dos direitos e das oportunidades — que o esforço público em matéria de contracepção e de aborto deve ser concentrado nas mulheres dos meios populares, mais expostas aos “perigos” e aos “riscos” (entendamos: à vinda de crianças não-programadas), assim também o esforço público relativo à saúde sexual seria provavelmente centralizado em grupos “de alto risco” (de disfunções sexuais), aos quais não se deixaria de impor, entre outras coisas, uma educação sexual de “recuperação” ou de “compensação” — que teria como efeito principalmente submeter à tutela dos sexólogos grupos que, por ora, lhes escapam amplamente...

Por outro lado, perceberiam que durante um tempo muito longo foram toleradas “escandalosas desigualdades”: entre as capacidades de desejo sexual, por exemplo, ou entre as capacidades de sedução. Seria necessário, a partir daí, conceber toda uma regulamentação visando incitar ao consumo sexual os indivíduos pouco interessados nela: teriam particularmente dificuldades em escapar ao controle dos peritos antes do término do período de treinamento “obrigatório” do orgasmo. E medicamentos cada vez numerosos destinados a fazer desaparecer a disparidade das libidos seriam aperfeiçoados. A indústria farmacêutica tiraria suas vantagens disso. Os indivíduos pouco sedutores, sem graça, exigiriam da cirurgia estética que esta lhes permitisse se parecerem com esses privilegiados pela beleza que geralmente só copulam entre si. Uma grande quantidade de regulamentos, sistemas de cotas, “serviços sexuais”, mais ou menos obrigatórios, seriam criados a fim de que os subprivilegiados nesse campo pudessem usufruir dos benefícios da sociedade de abundância sexual. Tudo isso sob o olhar benevolente dos peritos, mas também sob os olhos dos magistrados.

Pois a regulamentação favorecerá uma atuação crescente dos tribunais para resolver os conflitos nascidos dessa exigência de abso-

luta igualdade sexual. O processo se tornaria, provavelmente, a maneira habitual pela qual os pacientes poderiam, de certa forma, "se vingar" de seus tutores. Não só se processariam seus parceiros por qualquer motivo por desrespeito ao princípio de igualdade dos intercâmbios sexuais (isso acontece desde já entre casais). Mas também processaríamos o sexólogo, porque não soube fazer de nós um atleta do orgasmo, assim como atualmente se processam cada vez com maior frequência o médico que não nos cura, o dietista incapaz de nos fazer emagrecer...

A reivindicação de uma igualdade dos direitos e das oportunidades é uma ladeira que conduziria quase fatalmente à exigência de uma igualdade de desempenho. E nos surpreenderíamos um pouco tarde demais se os próprios "dominados" desejassem uma extensão do controle "benfazejo" que sofrem. O sistema de cotas, o racionamento, a regulamentação não mais seriam suficientes. Seria reivindicada uma programação completa que suprimisse na raiz as desigualdades, obliterasse ao máximo possível o acaso, os acidentes que, incessantemente, fazem renascer as desigualdades. E acabaríamos considerando a produção em massa de um ou de vários modelos de seres humanos, a fabricação de clones, como um ideal...

O traço provavelmente está forçado. Mas tratava-se de encontrar as implicações mais extremas de um modelo teórico. O que se deve lembrar é que, longe de prejudicar a consolidação do poder dos "controladores sociais" da sexualidade, a propagação dos "ideais" da democracia sexual corre o risco de fortalecer esse domínio. Que fazer? Se temos prazer com essa tutela mais ou menos agradável — que deveria um dia assegurar a cada um de nós e aos nossos "semelhantes" as mesmas "vantagens" — deveremos continuar achando inadmissível a existência da menor disparidade, querendo eliminar o acaso e suprimir os riscos, contribuindo para essa politização da sexualidade pela qual os regimes totalitários não cessam de trabalhar. Ou então...

O MÍNIMO EU - Sobrevivência psíquica em tempos difíceis

Christopher Lasch - 288 pp

Atualmente, todo e qualquer ato é um exercício de sobrevivência. O indivíduo perdeu a confiança no futuro e está preparado para o pior. No livro, o narcisismo — este Mínimo Eu — é analisado como a única prática para a sobrevivência psíquica do homem na sociedade pós-industrial, onde a cultura de massa e o narcisismo progressivamente delimitam seus territórios.



REPRESSÃO SEXUAL - Essa nossa (des)conhecida

Marilêna Chaui

234 pp. - 14 x 21 cm

Neste livro, Marilena Chaui identifica as múltiplas formas pelas quais a repressão sexual se manifesta na sociedade: nos contos de fada, na religião, na psicanálise, na legislação. Ela mostra como, de modo silencioso, a repressão atua e cria raízes cada vez mais profundas.



A FUNÇÃO DO ORGASMO - Problemas econômico sexuais da energia biológica

Wilhelm Reich/Tradução de Maria da Glória Novak 328 pp. - 14 x 21 cm

Nesta sua obra maior, o austríaco Wilhelm Reich, um dos gênios da psicologia, faz uma biografia sintética de 20 anos de desenvolvimento do seu pensamento científico e filosófico. Expõe o seu "princípio do prazer", segundo o qual o orgasmo é uma necessidade biológica máxima. Um livro fundamental para a compreensão e o estudo da moderna psicologia.

