

Gênero

Olivier Renaut

▶ **To cite this version:**

Olivier Renaut. Gênero. Platão, 1, Imprensa da Universidade de Coimbra, pp.331-345, 2018, 10.14195/978-989-26-1596-7_17 . hal-02615443

HAL Id: hal-02615443
https://hal.science/hal-02615443

Submitted on 22 May 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



pombalina
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

Gênero

Author(s): Renaut, Olivier

Published by: Imprensa da Universidade de Coimbra

Persistent URL: URI:http://hdl.handle.net/10316.2/44253

DOI: DOI:https://doi.org/10.14195/978-989-26-1596-7_17

Accessed : 22-May-2020 16:58:44

The browsing of UC Digitalis, UC Pombalina and UC Impactum and the consultation and download of titles contained in them presumes full and unreserved acceptance of the Terms and Conditions of Use, available at https://digitalis.uc.pt/en/terms_and_conditions.

As laid out in the Terms and Conditions of Use, the download of restricted-access titles requires a valid licence, and the document(s) should be accessed from the IP address of the licence-holding institution.

Downloads are for personal use only. The use of downloaded titles for any another purpose, such as commercial, requires authorization from the author or publisher of the work.

As all the works of UC Digitalis are protected by Copyright and Related Rights, and other applicable legislation, any copying, total or partial, of this document, where this is legally permitted, must contain or be accompanied by a notice to this effect.



pombalina.uc.pt
digitalis.uc.pt

PLATÃO

Coordenação de
Gabriele Cornelli e Rodolfo Lopes

Coimbra Companions

IMPRENSA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

XVII

Gênero

Olivier Renaut
Université Paris Nanterre

DOI | https://doi.org/10.14195/978-989-26-1596-7_17

Introdução: a noção de gênero

Comecemos por definir o termo 'gênero' em sua acepção restrita. O gênero é uma noção que permite abarcar certo número de características ligadas a práticas, a maneiras de ser, a atividades, uma linguagem, relações de poder, para expressar as diferenças percebidas entre homens e mulheres[1]. É, pois, como acréscimo e, por vezes, como oposição à 'diferença sexual', que polariza homens e mulheres mais frequentemente segundo critérios biológicos, que a 'diferença de gênero' pode ser estudada nas ciências sociais, nas áreas da psicologia, da epistemologia, das ciências biológicas, da economia, da política. Os estudos de gênero, iniciados nos anos 1980 em biologia e em psicologia constituíram, desde então, uma via privilegiada para explicar processos históricos e sociais que colocam em jogo representações ligadas à divisão entre homens e mulheres.

O uso da noção de 'gênero' começou a se desenvolver nos campos que atravessam a história da sexualidade[2] e a história das mulheres, e enriquece, desde então, todos os domínios das ciências da Antiguidade (História Antiga, Antropologia, Filosofia Antiga, Literatura)[3]. Antes de mais nada, é necessário

1 Para uma definição de gênero, vide, em particular, Scott (1986). Nos reportaremos também aos trabalhos de Bereni et al. (2012).

2 Evidentemente pensamos nos trabalhos de Michel Foucault (1976), decisivos para o desenvolvimento dos estudos de gênero na antiguidade.

3 Para um panorama dos problemas que a noção de gênero permite esclarecer, ver Boehringer & Sebillotte-Cuchet (2011).

saber de que maneira essa noção de gênero pode ser operante quando aplicada à Antiguidade[4]. Da mesma forma que a sexualidade, não se pode, sem anacronismo, elaborar a hipótese de que o gênero, nos antigos, é um campo de questionamento marcado como tal. Se tais noções modernas e contemporâneas podem parecer operantes para nossa própria compreensão desses textos, devemos começar sobretudo por desconfiar delas, para não projetar nossas próprias categorizações polarizadas do gênero, na tentativa de 'encontrar' nos antigos os fundamentos de nossas próprias (in)certezas (vide Halperin, 1990; Zeitlin et al., 1990). Há, no entanto, um ganho ao questionarmos os textos antigos com nossas categorias originárias de gênero, uma vez que elas nos permitem revelar as estruturas éticas, políticas, econômicas e normativas que governam, endossam ou desfocam a separação dos sexos e dos gêneros. Cada texto antigo é potencialmente um testemunho que, com um método de análise adequado, nos informa mais sobre a maneira como pensavam os gregos a respeito da diferença entre masculino e feminino, e nos ensina sobre a maneira como devemos e podemos pensá-los e, às vezes, deles nos afastar[5].

O *corpus* dos diálogos platônicos é uma fonte importante para os estudos de gênero na Antiguidade. Primeiramente, os diálogos podem ser lidos como um testemunho sobre as representações correntes da separação entre homens e mulheres à época de Platão. Em segundo lugar, porque Platão interroga, contesta, e, por vezes, desloca tais representações, os diálogos nos oferecem uma posição que convém ser analisada por si mesma; o fato de se tratar de um texto 'filosófico' não deve, entretanto, nos fazer esquecer de situar na história de suas representações as principais posições que uma certa preguiça intelectual poderia nos fazer ter por um argumento

4 Para uma síntese esclarecedora sobre o uso desta noção na Antiguidade, nos reportaremos primeiro a Boehringer (2005).

5 O recurso à Antiguidade para a análise de nossa própria 'sexualidade' sofre frequentemente da mesma cegueira a respeito desses contextos. Evidência disso é o caso bem conhecido de uma emenda de 1992, julgada inconstitucional pela corte suprema, no Colorado, em Denver, em que filósofos 'especialistas' debateram sobre a 'moralidade' de uma emenda que visava diminuir certas proteções contra as minorias gays, lésbicas e bissexuais. O debate, que tomava como testemunho as *Leis* (636c) de Platão e a significação de um termo grego (τόλμημα), apresentou a oposição, então, de John Finnis, Robert George e Martha Nussbaum, para saber se, segundo Platão, uma 'homosexual conduct [w]as intrinsically shameful, immoral, depraved and depraving'. Sobre esse ponto, vide Nussbaum (1994).

universalmente válido. Há uma especificidade do discurso filosófico sobre o gênero, no sentido de que a filosofia pode buscar questionar e algumas vezes justificar racionalmente certas normas, mas isso não deve escapar à precaução de um anacronismo dominado.

Apenas algumas passagens platônicas chamaram inicialmente a atenção dos intérpretes a respeito das questões de gênero, por sua radicalidade (a igualdade das mulheres apresentada no livro V da *República*), ou, inversamente, por seu conservadorismo (a condenação de uma pretensa 'homossexualidade' nas *Leis*), ou, ainda, pela vivacidade das imagens utilizadas (o mito de Aristófanes no *Banquete* apresentando três unidades primordiais: masculino, feminino, andrógino). Contudo, não poderíamos restringir a relevância da noção de gênero nos diálogos apenas a essas passagens; devemos igualmente nos interrogar sobre a maneira como Platão convoca o masculino e o feminino em termos de qualidades próprias para descrever as virtudes, atividades, ou uma linguagem. Por exemplo, Platão é tributário de um conjunto de representações que marcam a diferença de gênero e certas descrições das mulheres na *República* parecem moderar o feminismo que lhe atribuímos no livro V. Da mesma forma, a distinção entre diferença sexual e diferença de gênero, que parece poder ser extraída de certas páginas do *Banquete* ou da *República*, é às vezes apagada a fim de manter uma certa organização e divisão de tarefas na cidade, notadamente no seio da instituição do casamento, mesmo quando a união conjugal platônica sofre importantes inflexões em relação a sua época. Devemos, igualmente, levar em conta o uso de metáforas ou as analogias que convocam uma separação entre o masculino e o feminino para descrever objetos, formas ou atividades que, aparentemente, poderiam escapar a uma descrição de gênero. Assim, não é banal que o receptáculo (χώρα) do *Timeu* seja comparado a uma ama (49a), ou que o funcionamento da arte política seja descoberto através da sua comparação a uma arte feminina, a tecelagem, no *Político* (279a). Dessa forma, a noção de gênero pode constituir um instrumento de análise importante em Platão por pelo menos duas razões: por um lado, para melhor identificar a divisão social, política, econômica e normativa que deriva da distinção entre homens e mulheres nos campos ético, político, mas também físico e médico; e, por outro lado, para enriquecer

e renovar certos conceitos-chave da tradição platônica, como a natureza, a virtude, o acesso ao conhecimento, a elaboração de divisões dialéticas. Não se trata apenas de questionar um imprudente que iria basear uma série de distinções a partir do par sexo e gênero, mas de compreender também como um filósofo se compromete a elaborar os critérios de uma justa separação ou de sua neutralização, até mesmo inventar novas categorias filosoficamente mais fecundas.

Elementos de contexto: a filosofia em uma cidade de homens

Os diálogos platônicos apresentam personagens em lugares e contextos muito frequentemente marcados pela ausência de mulheres, relegadas ao lugar que foi o seu nas cidades gregas. Lembremos simplesmente de dois exemplos de sua exclusão nos diálogos. No *Banquete*, o diálogo se desenrola em meio a um συμπόσιον reservado aos homens; antes de os convivas decidirem fazer, um a um, o elogio de Eros, eles dispensam as dançarinas e as flautistas, marcando assim o início de uma atividade mais intelectual e séria (*Smp.* 176d). No *Fédon*, enquanto que os amigos de Sócrates assistem às suas últimas horas, Sócrates pede a Críton que silencie as lamentações de sua esposa Xantipa e que esta seja conduzida com seus filhos até sua casa (*Phd.* 60a, 117d-e). Esses elementos dramáticos que marcam a ausência das mulheres são reforçados pelos temas e assuntos que põem em jogo as atividades reservadas aos homens: a coragem na guerra no *Laques*, a educação do jovem Alcibíades para a política no *Primeiro Alcibíades*, ou aquela de *Cármides* no diálogo homônimo. Às mulheres são deixados, muito frequentemente, os papéis tradicionais: aqueles de velhas amas (por exemplo, *R.* 377c), de esposas e de mães pertencentes à esfera do doméstico (οἶκος) (por exemplo, *R.* 540c-e), e para quem a filosofia parece, ao menos à primeira vista, inacessível.

Esta exclusão das mulheres das esferas intelectuais e políticas, contudo, não é sistemática. A presença-ausência de Aspásia, cortesã e estrangeira na cidade de Atenas, suposta escritora do elogio fúnebre pronunciado por Péricles e relatado por Sócrates no *Menexeno* (236b),

introduz um elemento de diferença de gênero particularmente importante num diálogo em que o gênero (na retórica) é um elemento de persuasão e de coesão social central[6]. Mais emblemática ainda é a aparição da personagem de Diotima de Mantinéia no *Banquete*, ensinando ao jovem Sócrates os mistérios do amor (Wersinger, 2012). Observaremos, contudo, que as aparições são presenças-ausências, sempre relacionadas a uma situação enunciativa na qual o locutor é um homem.

Esses elementos de contextos sociais integrados na narrativa dos diálogos suscitam (aqui o original apresenta problema de concordância) uma primeira questão: essas marcas de virilidade e de masculinidade, inscritas em normas sociais, políticas e intelectuais, seriam justificadas segundo Platão? Podemos razoavelmente duvidar disso. Um meio para perceber isso consiste em interrogar o próprio lugar da virilidade em certos personagens dos diálogos: a coragem. Essa virtude de coragem (ἀνδρεία) é tradicionalmente constitutiva da virilidade ou da masculinidade[7]. Pois o discurso inaugural de Fedro no *Banquete* vem justamente questionar a exclusividade dos homens nesta coragem viril. O personagem de Alceste (179b-d) é testemunha da coragem que ela demonstrou ao se sacrificar por seu marido Admeto, enquanto que o personagem de Orfeu, para efeito de contraste, é acusado por Fedro de lhe faltar virilidade devido ao seu apego à vida e é condenado a ser morto pelas bacantes (179d-e).

Assim, os diálogos apresentam as tradições sociais e políticas, mas parece que Platão interroga seus fundamentos. Assim, o ideal de virilidade, frequentemente relacionado ao contexto político e guerreiro, mas tocando igualmente o acesso às mulheres, a posições frequentemente reservadas aos homens, parece desajustado, ou pelo menos posto à prova do exercício da filosofia, uma vez que se trata de encontrar os fundamentos da virtude de coragem ou de sabedoria, como nos testemunham as célebres páginas do Livro V da *República*.

---

6 Vide Helmer (2006) sobre Aspásia, e mais amplamente Kochin (2002) sobre a relação entre retórica e gênero na *República* e nas *Leis*.

7 Ver por exemplo o *Crátilo* (407d) sobre o nome de Ares. Sobre a articulação entre coragem, virilidade e masculinidade, vide Hobbs (2000, 68-74).

A IGUALDADE DAS MULHERES? (*R.* 451C-457C)

O Argumento

No contexto da edificação da καλλίπολις, Sócrates anuncia três 'ondas' de reformas visando em particular a constituição da classe dos guardiões (φύλακες). A primeira onda é precisamente aquela que defende que as mulheres tenham igual acesso à função de 'guardiãs' da cidade. Sócrates analisa os argumentos que poderiam obstruir tal reforma: seriam válidas as razões pelas quais tradicionalmente excluímos as mulheres dessa função? Valendo-se de um exemplo no qual distinguimos os 'cabeludos' dos 'calvos', ao se questionar sobre se a diferença é nominal, absoluta ou relativa, Sócrates faz do acesso das mulheres à função de guardiã uma questão dialética.

Três elementos essenciais ao argumento devem ser recordados:

1) Sócrates questiona se a natureza (φύσις) do feminino (θῆλυ) difere da natureza do homem (ἀνήρ). Mas o conceito de natureza na *República* é indissociável daquele de 'função' (ἔργον), no sentido de que, para exercer bem e plenamente uma função, é necessária uma natureza adequada (*R.* 374e). Não se trata, pois, de se questionar a respeito de uma natureza 'biológica', mas sim de 'naturezas' mais ou menos dotadas para o exercício da guarda. A resposta de Sócrates é definitiva: porque a guarda requer qualidades tais que é preciso conjugar um certo ardor moral (θυμοειδής) e um gosto pelo conhecimento e pela sabedoria (φιλοσοφῶν), as mulheres não são menos dotadas que os homens para o exercício da guarda. A natureza delas é, neste ponto, perfeitamente igual àquela dos homens:

> Não há, pois, meu amigo, ocupação relativa à administração da cidade que pertença a uma mulher porque ela é mulher, nem a um homem porque ele é um homem, pois os dons naturais são repartidos de maneira semelhante nos dois gêneros de seres vivos. A mulher participa naturalmente de todas as ocupações, o homem, por sua vez, participa igualmente de todas, mas nessas atividades a mulher é um ser mais fraco que o homem (445d-e).

Sócrates acrescenta ainda que existem mulheres dotadas para a medicina ou para a música, atividades tradicionalmente reservadas aos homens (445e).

2) No entanto, Glauco e Sócrates fazem uma ressalva. As mulheres são, na maior parte das vezes, 'mais fracas' (451: ἀσθενεστέραις). A interpretação desse adjetivo é contestada, mas podemos, entretanto, concordar em sustentar que esta fraqueza é física e não qualitativa. Em outras palavras, a diferença de sexos introduz um grau de força e de fraqueza no seio de uma igualdade de natureza em relação à função esperada, mas ela não poderia fundamentar uma diferença de gênero, atribuindo a cada um(a) atividades de acordo com seu sexo.

3) Um terceiro elemento dessa reforma concerne ao lugar dedicado à procriação. Várias passagens dos diálogos permitem pensar que a procriação e a educação, pelo menos preliminar, são funções 'naturais' reservadas ao sexo feminino. Além disso, no Livro V, a discussão se construía sobre um exemplo tomado do reino animal, as cadelas de guarda, a quem confiaríamos unicamente a tarefa de engendrar e de criar os filhotes (451d).

Sócrates admite uma diferença no que diz respeito à procriação:

> Mas se o gênero não parece diferir senão sobre este único ponto, a saber, que o gênero feminino dá à luz, enquanto que o gênero masculino fecunda, então afirmaremos que o gênero foi apenas demonstrado pela diferença da mulher e do homem quanto ao objeto de nossa discussão. (454d-e)

Essa distinção não é ajuizada nem suficiente, nem suficientemente pertinente para distinguir as atividades diferenciadas a longo prazo na cidade ideal. É inegável que a função de procriação deve ser levada em consideração tanto quanto a de guardiã, do ponto de vista da cidade, mas ela não é constitutiva de uma ordem civil perene diferenciada segundo os sexos: uma vez tendo concebido, as mulheres retomarão suas funções de guardiãs, deixando às amas o cuidado de sua prole.

Um feminismo platônico?

Essa primeira onda de reforma conduziu muito frequentemente os intérpretes a inquerir a questão de fundo: Platão era, afinal, feminista? Muitas respostas foram apresentadas a essa questão deliberadamente anacrônica que ultrapassa o quadro deste capítulo[8]. Podemos concordar com o caráter excepcional do julgamento filosófico que distingue tão nitidamente, para nossos contemporâneos, a diferença de sexo e a diferença de gênero, e que relativiza, em certo sentido, a oposição entre natureza e cultura sobre a divisão de tarefas entre homens e mulheres. Sem pretender defender ou acusar Platão quanto a conceitos que certamente não constituem as bases sobre as quais os feminismos contemporâneos se fundam, pode-se, contudo, relativizar o 'feminismo' platônico sobre muitos pontos.

1) Primeiramente, o argumento do Livro V da *República*, como recorda Vlastos (1994), certamente não diz respeito à 'mulher' ou a 'todas as mulheres', mas somente às guardiãs. O argumento parece ter um alcance geral, segundo o qual não é possível justificar uma desigualdade social ou política com base em uma diferença sexual, mas é forçoso constatar que Platão retoma no resto da *República* uma divisão de tarefas por sexo e gênero. A apresentação das outras mulheres na cidade seguramente não é lisonjeira (Allen, 1975), apesar de o feminismo platônico acerca das 'guardiãs' coexistir com a afirmação de uma diferença de sexo e de gênero para o resto da cidade. Em que medida quis Platão estender o argumento do Livro V para o conjunto das mulheres? Podemos questionar Vlastos com algumas passagens do Livro VII das *Leis,* por exemplo, em que o Ateniense prescreve com veemência que todas as mulheres da cidade devem se submeter a uma educação igual à dos homens, a fim de participarem igualmente das atividades militares (804d-805c)[9].

---

8 Dentre os quais os mais notáveis são Annas (1976) e Vlastos (1994). Encontramos em Tuana (1994) um bom levantamento dos tipos de interpretação que fazem de Platão ora um feminista convicto, ora um antifeminista conservador.

9 Para uma apresentação dessa divisão entre sexo e gênero na cidade da *República*, em comparação com as *Leis*, sobre o acesso à função de guerreiro, ver Ernoult (2007), que sublinha que o próprio fato de vislumbrar que as mulheres pudessem ser um recurso militar já é uma proposição impressionante. Kochin (2002) chega às mesmas conclusões.

2) Podemos igualmente censurar Platão por 'dessexualizar' as mulheres guardiãs, ou seja, por neutralizar seu sexo, ou mesmo masculinizá-las pela função que elas ocupam, mantendo-as fisicamente 'mais fracas' que os homens[10]. Seria, pois, uma imprudência manter a superioridade das atividades tradicionalmente masculinas: ao permitir às mulheres o acesso a essas atividades, constrangendo-as a perder sua feminilidade. Ademais, por detrás de uma noção de 'coragem' pretensamente dessexualizada e neutralizada, por detrás de um feminismo que milita por acesso igualitário das mulheres às atividades dos homens, esconde-se sobretudo uma estratégia de desfeminizacão. Prova disso é, por exemplo, a obrigação de as mulheres que praticam ginástica, equitação, exercícios armados, portarem vestimentas 'masculinas', a exemplo das (mulheres) Sármatas do Livro VII das *Leis* que, comparadas às mulheres de Esparta, 'fazem forma de homens' (806b-c).

3) Podemos, enfim, matizar o feminismo platônico a partir dos próprios pressupostos que o fazem parecer 'feminista'. Assim, a afirmação segundo a qual as mulheres são 'mais fracas' que os homens ressalta, segundo Annas (1976), uma crença em um dado biológico incorreto, porque moldado pela cultura, e de uma imprudência relativa à maneira como as mulheres são condicionadas pela educação e pelas atividades que lhes são impostas. Platão pode, a partir disso, aparecer como 'feminista', na medida em que concede às mulheres direitos iguais aos dos homens, mas também 'anti-feminista' pelo fato de renovar as distinções de graus que ancoram a inferioridade das mulheres em seu próprio corpo.

Retenhamos desses debates a seguinte hipótese: Platão faz uma clara distinção, no Livro V da *República*, entre diferença de gênero (masculino/feminino) e diferença sexual (homem/mulher). Ele não faz a primeira depender da segunda, pelo menos não diretamente. Se persiste uma dúvida quanto à neutralização da primeira diferença, a segunda não é negada, uma vez que Platão lembra que o que distingue a mulher do homem é que uma dá à luz, enquanto o outro fecunda. Enfim, a diferença de gênero é concebida por Platão como o produto de uma aculturação em que o critério de

10 Saxonhouse (1984, 11). Essa dessexualização na *República* é, no entanto, atenuada, segundo o autor, com uma defesa da complementariedade dos sexos no *Banquete*.

legitimação ou de condenação é o interesse e a utilidade sociais e políticos. Assim, podemos afirmar que existe, em certo sentido, uma emancipação da condição feminina na *República*, mas que depende de uma concepção da justiça funcional e hierarquizada, e não de uma consideração do caráter cultural da dominação masculina.

Amor, sexo e gênero (*Banquete*)

Para nós, contemporâneos, um lugar privilegiado da determinação do gênero é a 'sexualidade', lugar no qual projetamos grande parte dos processos de construção do gênero. Esse elo entre sexualidade e gênero explica o interesse dos comentadores pela instituição pederasta, tal como se apresenta no *Banquete*. A instituição pederasta, na Atenas do século V, ligava um homem adulto, em posição de ἐραστής, a um παῖς que é o amado (ο ἐρώμενος), para fins educativos. Essa instituição educativa, reservada aos homens, implica o ato sexual e constitui uma erótica particular. Não se trata, de modo algum, de 'homossexualidade', termo que se reserva para a descrição de uma tendência e preferência por um objeto sexual particular (Halperin, 1990a), mas sim de uma erótica que não é exclusiva de outras práticas sexualizadas, como o casamento. Platão joga, na apresentação dessa instituição, com o seu caráter polêmico, articulando-a de diferentes maneiras à determinação do gênero.

Em primeiro lugar, e contrariamente a um pressuposto anacrônico persistente, a pederastia não é condenada por Platão por constituir um risco de efeminização. A pederastia não é um 'jogo de soma zero' em que existe um vencedor e um vencido, oposição da qual se extrai muito rapidamente esta outra distinção entre um ἐραστής 'ativo' e um ἐρώμενος 'passivo', esse último sendo, equivocadamente, comparado a efeminado (κίναιδος)[11]. É verdade que muitas alusões no texto platônico convidam a tal comparação – como a ridicularização que Aristófanes faz, em seu discurso, da relação

11 Sobre essa aproximação nos reportamos primeiramente às análises de Dover (1964; 1978); depois às de Cohen (1987; 1991); Hindley (1991). Sobre a noção de κίναιδος, vide Winkler (1990).

que Pausânias e Agatão mantêm, precisamente porque ela excede o quadro institucional da pederastia (Ludwig, 2002, 48-51). Mas isso não significa que a relação homo-erótica implica uma transformação dos gêneros. Em outros termos, a pederastia não é uma negação da 'virilidade'; muito pelo contrário, ela pode ser o lugar em que se forma a virilidade, marcante nos contextos da corte das virtudes próprias à idade e à situação do agente (modéstia e reserva, entusiasmo e gosto por aventura, etc.) (Renaut, 2016).

Em segundo lugar, a existência de 'casais' de parceiros do mesmo sexo não pressupõe uma alteração ou inversões de gênero no âmbito desse casal. Precisamos, primeiramente, chegar a um acordo acerca do caráter 'natural' ou 'contra natural' de certos atos sexuais para Platão. Nas *Leis*, o Ateniense condena, é verdade, o ato sexual 'com jovens rapazes como se fossem mulheres' com o argumento de que não é natural (836c5: μὴ φύσει). É preciso tomar cuidado com uma interpretação 'naturalizante' dessa passagem: a natureza invocada não é uma norma biológica, mas antes social e política. Com efeito, a condenação do homo-erotismo deve ser compreendida como um mecanismo de incentivo para proteger a cidade [de Atenas] dos Magnetos pelo casamento e procriação, demandando uma forma de legislação sexual. Em outras palavras, as relações sexuais entre parceiros do mesmo sexo são proscritas em virtude daquela mesma justificativa que implica a igualdade de acesso das mulheres às funções de guardiãs na *República*: a proteção da cidade. Do mesmo modo que, em virtude dessa organização funcional da cidade, a mulher deve poder ter acesso a essa função em virtude de sua 'natureza', é necessário condenar as relações sexuais entre parceiros do mesmo sexo, ou pelo menos, se não as impedir, reduzir sua intensidade e sua frequência, em virtude da 'natureza' que determina um esforço de procriação regulado pela cidade (*Lg.* 841a-b) (vide Boehringer, 2007). Além disso, a personagem Aristófanes, no *Banquete*, expõe claramente que o gênero não é determinado pela sexualidade, quando ele descreve, por meio do mito da primeira humanidade, três formas de atração mútua ligadas ao ato sexual: de fato, Eros pode estar relacionado a dois homens inicialmente oriundos de uma unidade primordial masculina, duas mulheres reciprocamente, ou um homem e uma mulher, se a unidade em questão for andrógina (vide Boehringer, 2007; Brisson, 1997, 67-102).

A reinterpretação platônica do modelo pederasta para justificar uma erótica intelectualizada oferece outra forma de articulação entre sexo e gênero. De fato, Diotima pretende, em seu discurso, apontar o caminho de uma 'prática pederasta correta' (*Smp.* 211b5-6: ὀρθῶς παιδεραστεῖν), emprestando da instituição educativa e erótica seu vocabulário e algumas de suas imagens, enquanto evoca um modelo que é aquele da gestação e da geração (Pender, 1992). Trata-se de transferir aos homens um poder biológico reservado às mulheres, aquele de dar à luz, e de, assim, privar a mulher de toda a exclusividade no processo de geração (Halperin, 1990b)? Talvez Platão nos indique, em vez disso, que os modelos de gênero para pensar o acesso ao conhecimento através da relação erótica podem, ou melhor, devem ser reavaliados sem distinção de sexo. Pode-se, então, ser um homem e estar grávido, e ser uma mulher e fecundar como um homem.

Conclusão: jogos de gênero

Ao fim desse percurso, podemos resumir a posição platônica em dois momentos:

a) Em primeiro lugar, Platão tem consciência da distinção entre sexo e gênero, por exemplo, quando ele desassocia os valores da virilidade do sexo masculino, seja neutralizando-os, seja transferindo-os para as mulheres (as guardiãs da *República*, as Amazonas, etc.). Se há uma virilização bastante evidente dos comportamentos das mulheres guardiãs na *República*, cometeríamos um equívoco ao acusar Platão de negar a especificidade sexual da mulher. Inversamente, vimos que certas práticas ou elementos femininos intervinham nos homens, notadamente na erótica intelectualizada do *Banquete*. Em uma palavra, não há 'neutralização' do gênero, mas sim, em certa medida, uma neutralização do sexo, uma vez que se trata de atividades e de atitudes da alma. Da mesma forma, pode-se explicar por que certos modelos associados ao trabalho feminino (a tecelagem no *Político*, a atividade da parteira que caracteriza a atividade de Sócrates no *Teeteto*) podem concorrer com outras atividades tradicionalmente pré-determinadas por uma atividade masculina (uma

política belicosa, por exemplo, ou uma educação fundada sobre o modelo pederasta reservado aos homens; Larivée, 2012).

b) Em segundo lugar, Platão permanece apegado, para o funcionamento da cidade, a comportamentos de gênero tradicionais que seu argumento parecia, à primeira vista, contestar. Com exceção das guardiãs da *República*, as mulheres, na cidade platônica, são condenadas às atividades domésticas e familiares; quanto aos homens, eles devem continuar a ocupar funções educativas, políticas e guerreiras. Essa permanência normativa é precisamente a razão pela qual certos 'jogos' sobre o gênero são particularmente visíveis nos diálogos.

Dizer, como o fez Timeu no diálogo homônimo, no contexto de um mito escatológico, que o sexo do corpo no qual a alma se reencarna (homem ou mulher) depende da natureza e da qualidade da alma no além (*Ti.* 90e-91d), é dizer, em certo sentido, que uma qualidade ética determina as qualidades biológicas e, quando for pertinente, que o gênero adotado nesse mundo determina o sexo. Por mais radical que essa posição possa parecer, na medida em que ela faz um fato depender de um valor, ela não deixa de ser o signo de uma representação sublimada do gênero masculino, capaz de inteligência, de controle, de força em relação a um gênero feminino mais fraco e mais suscetível ao desejo concupiscente. O dualismo alma-corpo está, pois, articulado com um outro dualismo que opõe, não tanto homem e mulher do ponto de vista do sexo, mas sobretudo o masculino e o feminino do ponto de vista do gênero e das qualidades psíquicas. Essa polarização dos gêneros constitui, sem dúvida, na epistemologia e psicologia platônicas, e, mais tarde, retornando na ética e na política, um pressuposto que atribui aos homens e às mulheres lugares e comportamentos específicos.

Há, portanto, em Platão, 'jogos' sobre os gêneros e uma forma de libertação dessa noção relativamente ao sexo; mas essa libertação permanece parcial, em razão de seu poder de determinação dos sexos, sexualidades, leis e costumes.

BIBLIOGRAFIA

Allen, C. G. (1975). Plato on Women. *Feminist Studies*, 2.2/3, 131–138.

Annas, J. (1976). Plato's Republic and Feminism. *Philosophy*. 51.197, 307–321.

Bereni, L. et al. (2012). *Introduction aux études sur le genre*. Bruxelles: De Boeck.

Boehringer, S. (2007). *L'homosexualité féminine dans l'Antiquité grecque et romaine*. Paris: Les Belles Lettres.

_____ (2005). Sexe, genre sexualité : mode d'emploi (dans l'Antiquité). *Kentron, revue du monde antique et de psychologie historique*. 21, 83–110.

Boehringer, S. & Sebillotte Cuchet, V. (eds.). (2011). *Hommes et femmes dans l'Antiquité grecque et romaine: le genre*. Paris: Colin.

Brisson, L. (1997). *Le Sexe Incertain: Androgynie et hermaphrodisme dans l'Antiquité Gréco-Romaine*. Paris: Les Belles Lettres.

Cohen, D. (1987). Law, Society and Homosexuality in Classical Athens. *Past & Present*. 117, 3–21.

_____ (1991). Law, Society and Homosexuality in Classical Athens: Reply. *Past & Present*. 133, 184–194.

Dover, K. J. (1964). Eros and Nomos (Plato, Symposium 182a–185c). *Bulletin of the Institute of Classical Studies*. 11.1, 31–42.

_____ (1978). *Greek homosexuality*. Harvard: Harvard University Press.

Ernoult, N. (2007). La guerre et le genre: le contre-exemple platonicien. In V. Sebillotte Cuchet & N. Ernoult (eds.), *Problèmes du genre en Grèce ancienne*. Paris, 171–184.

Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité*. Paris: Éditions Gallimard.

Halperin, D. (1990a). *One hundred years of homosexuality: And other essays on Greek love*. New York: Routledge.

_____ (1990b). Why is Diotima a woman?. In *One hundred years of homosexuality,* 113–151.

Halperin, D. et al. (eds.). (1990c). *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*. Princeton: Princeton University Press.

Helmer, É. (2006). Sur de prétendues anomalies dans le Ménexène de Platon. *Plato - The Internet Journal of the International Plato Society*. Plato 6 (2006), em http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/spip.php?article65.

Hindley, C. (1991). Law, Society and Homosexuality in Classical Athen. *Past & Present*. 133, 167–183.

Hobbs, A. (2000). *Plato and the Hero: Courage, Manliness, and the Impersonal Good*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kochin, M. S. (2002). *Gender and rhetoric in Plato's political thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Larivée, A. (2012). Gender Trouble' in Xenophon and Plato. *New England Classical Journal*, 39.4, 281–303.

Ludwig, P. W. (2002). *Eros and polis: desire and community in Greek political theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nussbaum, M C. (1994). Platonic Love and Colorado Law: The Relevance of Ancient Greek Norms to Modern Sexual Controversies. *Virginia Law Review*, 80.7, 1515–1651.

Pender, E. E. (1992). Spiritual Pregnancy in Plato's Symposium. *The Classical Quarterly*, 42.1, 72–86.

Renaut, O. (2016). La pédérastie selon Pausanias : un défi pour l'éducation platonicienne. In M. Tulli & M. Erler (eds.), *Plato's Symposium, Collected papers of the XI Symposium Platonicum* (140-145). Sankt Augustin: Academia Verlag.

Saxonhouse, A. W. (1984). Eros and the female in Greek political thought: an interpretation of Plato's Symposium. *Political Theory*, 12.1, 5–27.

Scott, J. W. (1986). Gender: A Useful Category of Historical Analysis. *The American Historical Review*, 91.5, 1053.

Tuana, N. (1994). (ed.). *Feminist interpretations of Plato*. Pennsylvania: Penn State University Press.

Vlastos, G. (1994). Was Plato a Feminist?. In N. Tuana (ed.), *Feminist interpretations of Plato*. Pennsylvania: Penn State University Press.

Wersinger, A-G. (2012). La voix d'une 'savante' : Diotime de Mantinée dans le Banquet de Platon (201d-212b). *Cahiers 'Mondes anciens'. Histoire et anthropologie des mondes anciens* 3. em http://mondesanciens.revues.org/816.

Winkler, J. J. (1990). *The Constraints of Desire: the anthropology of sex and gender in ancient Greece*. New York: Routledge.

Traduzido por Cleuber Inácio Amaro