

Jovens Adultos

2014

Antônio Castro Fonseca (ed.)

OBRA
JOVENS ADULTOS

AUTOR

António Castro Fonseca (ed.)

EDITOR

EDIÇÕES ALMEDINA, S.A.

Rua Fernandes Tomás, n.ºs 76, 78 e 79

3000-167 Coimbra

Tel.: 239 851 904 - Fax: 239 851 901

www.almedina.net - editora@almedina.net

DESIGN DE CAPA

FBA.

PRÉ-IMPRESSÃO

EDIÇÕES ALMEDINA, S.A.

IMPRESSÃO E ACABAMENTO

PAPELMUNDE

Dezembro, 2014

DEPÓSITO LEGAL

386447/14

Apesar do cuidado e rigor colocados na elaboração da presente obra, devem os diplomas legais dela constantes ser sempre objecto de confirmação com as publicações oficiais.

Toda a reprodução desta obra, por fotocópia ou outro qualquer processo, sem prévia autorização escrita do Editor, é ilícita e passível de procedimento judicial contra o infractor.

 GRUPOALMEDINA
ALMEDINA

Biblioteca Nacional de Portugal – Catalogação na Publicação

JOVENS ADULTOS

Jovens adultos / ed. António Castro Fonseca. – (Psicologia)

ISBN 978-972-40-5772-9

I - FONSECA, António Castro

CDU 159.922-053.6(042)

ÍNDICE

Introdução..... 11

I. Enquadramento

1. Stéphanie Gaudet.

Tornar-se adulto: um percurso social e singular. 19

2. Cécile Van de Velde.

As novas gerações face à crise na Europa...... 47

3. Bruno de Sousa e António C. Fonseca.

Tornar-se adulto em Portugal no início do século XXI: elementos para um retrato. 65

4. Luísa de Nazaré Ferreira e Nuno Simões Rodrigues.

Tornar-se adulto na Antiguidade clássica: normas, práticas e representações...... 87

II. Temas emergentes

5. António C. Fonseca.

Transição para a vida adulta: o papel do autocontrolo. 133

6. Pierre Verdrager.

A questão da identidade na transição para a idade adulta em homossexuais. 163

7. Nadine Lancrôt, Mathilde Turcotte e Émilie Giroux.

Maternidade em jovens mulheres com passado delinvente: ideais *versus* realidade. 201

8. José T. Silva e António C. Fonseca.

Experiências de vitimação em jovens adultos portugueses...... 233

9. James R. Stone-III.

Trajectórias para uma vida adulta produtiva, através do ensino profissional: uma abordagem de desenvolvimento de carreira para o século XXI. 263

10. António C. Fonseca, Sofia Coelho, André Moreira e Marra Oliveira

A geração do milénio na transição para a idade adulta:

Percursos escolares e comportamentos desviantes 293

III. Implicações para a intervenção

11. Cristina Albuquerque. Transição para a idade: dessincronização do ciclo de vida e (in)adequação das políticas de proteção social.	317
12. António C. Fonseca e Maria D. Formosinho. Comportamento anti-social ao longo da vida: implicações para a formação dos jovens professores.	345
13. Miguel Melendro. Intervención socioeducativa com Jovens en dificultad social: el modelo de estrategias flexibles.	371
14. Carina Vieira Teixeira, Eduardo Ribeiro Santos e Manuel Viegas Abreu. Reabilitação psicossocial de jovens adultos com problemas de saúde mental: contributo para o desenvolvimento de serviços de reabilitação em Portugal.	391

PARTICIPANTES E RESPECTIVAS INSTITUIÇÕES

1. Manuel Viegas Abreu: *Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação, Universidade de Coimbra (Portugal).*
2. Cristina Albuquerque: *Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação, Universidade de Coimbra (Portugal).*
3. Sofia Coelho: *Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação, Universidade de Coimbra (Portugal).*
4. Luísa de Nazaré Ferreira: *Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra (Portugal).*
5. António Castro Fonseca: *Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação, Universidade de Coimbra (Portugal).*
6. Maria D. Formosinho: *Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação, Universidade de Coimbra (Portugal).*
7. Stéphanie Gaudet: *Universidade de Ottawa (Canadá).*
8. Émilie Giroux: *Universidade de Sherbrooke (Québec - Canadá).*
9. Nadine Lanctôt: *Universidade de Sherbrooke (Québec - Canadá).*

- Sironi, M. (2012). *A Century of Transitions to Adulthood in Europe: a comparative analysis*. London: Verlag.
- Sirsch, U., Mayr, E. and Willinger, U. (2009). What does it take to be an adult in Austria? Views of adulthood in Austrian adolescents, emerging adults, and adults. *Journal of Adolescent Research*, 24(3), 275-292.
- Sousa, F. (2008). O que é "ser adulto"? As práticas e representações sociais – A Sociologia do Adulto. VI Congresso Português de Sociologia – *Mundos Sociais: Saberes e Práticas* (395).
- Warren, C. (2009). *Delayed transitions of young adults*. Statistics Canada. Catalogue No. 11-008, p. 13.
- Wightman, P. and Schoeni, R. (2012). *Familial financial assistance to young adults*. National Poverty Center Working Paper Series, #12 – 10. http://www.npc.umich.edu/publications/working_papers/
- Woolaston, V. (2012). *An adult at 18? Not any more: Adolescence now ends at 25 to prevent young people getting an inferiority complex*. Published in the Mail Online: 15:48 GMT, 24 September 2013. <http://www.dailymail.co.uk/health/article-2430573/An-adult-18-Not-Adolescence-ends-25-prevent-young-people-getting-inferiority-complex.html#ixzz2jraA5j5S>
- Zarrett, N. and Eccles, J. (2006). *New directions for youth development*. Wiley Periodicals, III, 13-28. Published online in Wiley InterScience (www.interscience.wiley.com) • DOI:10.1002/yd.179.

Trabalho realizado no âmbito do projeto "Comportamento anti-social e problemas de saúde mental em jovens adultos: continuidades e desconinuidades" (PTDC/PSI-PEID/104849/2008)

4. Tornar-se adulto na Antiguidade Clássica

L. N. Ferreira

N. S. Rodrigues

Como em todas as sociedades, na Grécia e na Roma antigas, o processo de amadurecimento de um indivíduo, que assinalava a passagem da infância para a idade adulta, conhecia uma série de vicissitudes, marcadas quer pelas idiossincrasias naturais quer pelas especificidades culturais. As vivências da juventude reflectiam-se, por conseguinte, em vários aspectos da vida cívica e política, mas também ao nível do foro doméstico e privado, com reflexos na simbologia e nos ritos religiosos.

Os estudos que se seguem, o primeiro elaborado por Luísa de Nazaré Ferreira e o segundo por Nuno Simões Rodrigues, pretendem dar uma perspectiva das principais questões associadas a esta problemática, propondo uma síntese das mesmas bem como um vislumbre do estado da questão. Salientamos, porém, a consciência de que estamos a lidar com cerca de dois milénios de História da Humanidade, pelo que tentamos detectar tendências e salientar permanências e persistências histórico-culturais que se verificam ainda hoje no domínio dos comportamentos e da psicologia social.

É nosso objectivo apresentar um conspecto das vivências dos jovens na Grécia e Roma antigas. A partir das fontes disponíveis, como a literatura e a iconografia, analisa-se a forma como a juventude era entendida e representada, mas também as funções sociais e culturais que desempenhava, das quais se destacavam os aspectos simbólicos e religiosos.

Desta forma, é-nos possível perceber rupturas e continuidades no modo como as sociedades ocidentais encaram a época da mocidade e o que significa em cada contexto, no seu tempo e espaço específicos, o tornar-se adulto.

TORNAR-SE ADULTO NA GRÉCIA ANTIGA: NORMAS, PRÁTICAS E REPRESENTAÇÕES

No domínio dos Estudos Clássicos, as questões relacionadas com o tema central desta colectânea – examinar os critérios que definem o ser adulto – suscitaram desde as últimas décadas do século XX uma intensa pesquisa, ainda que, no que respeita à Grécia antiga, seja evidente a relevância dada à cultura da Atenas do período clássico (480-323 a. C.), porventura a mais influente na matriz identitária e cultural do Ocidente. Talvez uma das marcas dessa influência ancestral seja a concepção, ainda persistente, que fazia corresponder ao ideal de *anthropos* o adulto do sexo masculino e relegava para um plano secundário as figuras da criança e da mulher. Como se sabe, este facto, que tem acompanhado a história da Humanidade, teve no mundo clássico, e em especial na Grécia, um impacto político, social e cultural determinante, ao qual não podemos ser alheios.

Por conseguinte, num estudo de síntese sobre a transição da adolescência para a idade adulta na Grécia antiga devíamos apelar aos dados revelados pela Arqueologia e usar um conjunto variado de fontes, principalmente literárias e iconográficas, e considerar um período cronológico que se estende da Idade do Bronze ao início da Época Romana. Tal projecto não é possível de concretizar nestas páginas, pelo que nos centramos apenas nalguns aspectos que nos parecem relevantes para a análise desta matéria. Assim, consideramos fundamental começar por chamar a atenção para dois tópicos que nos levam até épocas muito recuadas da história da Grécia: a representação das várias fases de desenvolvimento humano, em especial do indivíduo do sexo masculino, nas expressões artísticas dos Minóicos e a caracterização evolutiva da personagem de Telémaco, o filho do protagonista da *Odisseia*.

A consciência da transição de idade no dealbar da cultura grega

A variedade cromática e temática das pinturas murais realizadas pelo povo que desenvolveu a sua cultura na ilha de Creta, no período compreendido entre

o início e meados do II^o milénio a. C., é um dos aspectos mais fascinantes e apreciados da arte minóica, embora hoje apenas possamos ter uma ideia um pouco vaga e nublada pelos restauros efectuados durante as primeiras escavações. Os frescos mais célebres foram descobertos no palácio de Cnossos, a mais imponente das construções cretenses, e em Akrotiri, na antiga ilha de Tera (actual Santorini), localizada a cerca de 110 km ao norte de Creta e zona de influência minóica privilegiada, sendo talvez anteriores à erupção do vulcão daquela ilha, que teria tido consequências catastróficas no mundo minóico¹.

Se é certo que a paisagem natural característica de uma ilha do Egeu e as vivências de um povo voltado para o mar constituem a inspiração de boa parte destas pinturas murais, cativam-nos especialmente, em particular pelo mistério que encerram, as muitas figuras humanas, destacando-se os jovens de idades diversas, que foram representados a participar em provas de destreza física (pugilato, salto do touro ou taurocatapsia²), que têm sido interpretadas como rituais de carácter religioso e/ou iniciático, e a desempenhar tarefas do quotidiano, como transportar peixe, colher flores e dispersar incenso.

Num estudo em que se analisa a situação da criança no Egeu pré-histórico, Jeremy Rutter observa que é possível identificar nas fontes minóicas, em particular nos frescos, a representação de cinco fases do desenvolvimento do sexo feminino e de nove para o sexo masculino (2003, p. 44, figs. 22 e 23)³. A diferenciação etária que, para o caso do sexo masculino, permite distinguir, até à idade adulta, entre bebés, crianças, adolescentes, jovens e jovens adultos, depende-se principalmente da estatura ou altura diversa das figuras, do seu corte de cabelo⁴, do vestuário e da quantidade de jóias que usam. Temos de

¹ Segundo a investigação mais recente, a erupção do vulcão de Tera terá ocorrido c. 1645 ou 1627 a. C. (Hissel, 2006, p. 12), ou seja, cem anos mais cedo do que se supunha. Esta nova datação pôde de algum modo em causa a hipótese, que tem acolhido unanimidade, de os frescos descobertos em Akrotiri terem sido realizados c. 1550-1500 a. C.

² Sobre a representação do touro na cultura minóica, veja-se N. S. Rodrigues (s/d). O imaginário taurino no mundo greco-romano. In C. V. Fernandes (Coord.), *O Touro. Mitos. Rituais. Calibrização* (pp. 41-59). Alcochete: Câmara Municipal.

³ Na arte de outros períodos históricos, designadamente na escultura grega, as representações conhecidas da figura masculina infantil e juvenil são igualmente mais numerosas do que as da figura feminina.

⁴ O corte de cabelo parece ter seguido a mesma norma para ambos os sexos. Os bebés são representados de cabeça rapada. As crianças apresentam-se com partes do cabelo apanhadas em tufo de tamanho médio e o resto do couro cabeludo rapado (Rutter, 2003, p. 40), um

ter presente que estes dados se baseiam apenas nas fontes preservadas (algumas profundamente restauradas) e não nos podem oferecer um quadro completo, não sendo também de excluir a hipótese de, nalgumas representações, a diferenciação ser mais de carácter social do que etário.⁵

Ainda que nenhum dos sistemas de escrita criados pelos Minóicos tenha sido ainda decifrado, o que nos impede de confrontar as fontes visuais com as escritas, outras provas atestam que a sua organização política e social era extremamente complexa e o facto de os artistas minóicos em geral, não apenas os pintores, mas também os oleiros, ourives e gravadores de gemas, terem tido o cuidado de estabelecer, com um pormenor surpreendente, a diferenciação etária (e/ou social) das figuras humanas que representavam indicia que as várias fases de desenvolvimento, desde a infância à idade adulta, eram não só entendidas como distintas, mas sobretudo consideradas de grande importância. Esta interpretação das expressões artísticas dos Minóicos reforça a hipótese, que tem colhido unanimidade entre os especialistas, de as imagens de lutas entre jovens ou de jovens com um touro, como foi referido acima, evocarem rituais de iniciação ou provas de transição de idade com um certo nível de risco (Castleden, 1990, p. 28; Rutter, 2003, p. 44). Dado o interesse que estes assuntos têm suscitado entre os especialistas desta civilização da fase final da Idade do Bronze⁶, é de esperar que em breve se venha a saber muito mais sobre a organização política, social e religiosa dos Minóicos e sobre o papel exacto que tiveram na sua cultura as competições representadas nos seus frescos, nas quais participam geralmente pessoas jovens.

Muito posterior ao tempo dos Minóicos, a composição da *Odisseia*, quer no que respeita à sua autoria quer à época em que terá ocorrido, constitui para nós um dos muitos enigmas que, desde a Antiguidade, envolve a figura de Homero. Se podemos aceitar que pode ter sido elaborada em data próxima à da *Ilíada*, no século VIII a.C., não é de excluir a defesa, bem fundamentada

costume que também existiu no Egipto antigo. O tufo de cabelo comprido apanhado no cimo da cabeça parece distinguir os adolescentes. Os jovens exibem cabelos compridos e ondulados (Rutter, 2003, p. 41 e fig. 15). Sobre o aspecto dos Minóicos, vide Castleden, 1990, pp. 9-18.

⁵ Cf. Higgins, 1997, pp. 155-156 e fig. 192; Rutter, 2003, p. 41, fig. 15, sobre uma cena de apresentação de armas protagonizada por dois jovens, representada num vaso («Chiefain Cup»), proveniente de Hagia Triada (Creta), de c. 1500-1450 a.C. (Museu Arqueológico de Heráclion, inv. 341). Cf. Castleden, 1990, pp. 15 e 28.

⁶ Vide e.g. Davis, 1986; Chapin, 2007.

por parte dos especialistas na matéria, de uma data mais recente, que pode descer até ao século VI a.C.⁷ É, porém, inquestionável que para os Gregos e, mais tarde, para os Romanos, a *Odisseia*, tal como a *Ilíada*, era uma obra fundamental na formação de qualquer jovem. As palavras célebres do filósofo Xenófanes de Cólofon (séculos VI-V a.C.) – «Uma vez que desde início todos aprenderam por Homero...» (fr. 10 D-K) – aqui citadas na versão de M. H. da Rocha Pereira (2009, p. 148), testemunham uma verdade atemporal: o papel educativo que a *Ilíada* e a *Odisseia* tiveram no mundo grego e continuariam a ter muitos séculos mais tarde.

A caracterização complexa das personagens, quer sejam deuses, heróis ou humanos, é um dos aspectos mais interessantes dos Poemas Homéricos. Neste domínio, a *Odisseia* tem a particularidade de nos apresentar uma personalidade em formação (cf. Millar & Carmichael, 1954), pois no início do poema o filho de Ulisses, Telémaco, é um jovem à beira de atingir a idade adulta, como indiciam as várias referências ao seu casamento próximo (e.g. 15.24-26, 125-128), que revela alguns traques da rebeldia característica da adolescência (cf. 1.356-358) e tem dificuldade em lidar com pessoas adultas (cf. 3.21-24). No entanto, no final sente-se capaz de impor a sua autoridade e preparado para assumir as responsabilidades da maturidade (20.308-310): «Que ninguém/ nesta casa ostente comportamentos vergonhosos! Pois agora vejo e apercebo-me de todas as coisas, tanto/ as boas como as más: antes não passava de uma criança.»⁸

A esta capacidade de discernimento, que o próprio Telémaco reconhece já possuir, acrescentam-se outras provas de maturidade, como a bravura que manifesta quando combate ao lado do pai contra os arrogantes pretendentes de Penélope (22.91) e a elevada conduta moral, que o leva a interceder junto de Ulisses para que poupe a vida aos escravos que se haviam mantido fiéis durante a sua ausência (22.354-360). Trata-se de um amadurecimento físico e psicológico, fruto das provas de ousadia e sobrevivência por que Telémaco é obrigado a passar durante a missão que empreende em busca do pai, que cumpre com sucesso (ainda que não encontre o progenitor, descobre a sua

⁷ Para uma introdução a esta problemática, vide Lourenço, 2003, pp. 11-13.

⁸ Citamos a tradução de Lourenço, 2003, p. 334.

própria identidade), graças à educação que recebe, sem se aperceber, da deusa Atena que o acompanha disfarçada de Mentos ou de Mentor.

Portanto, um dos monumentos literários mais antigos e influentes do mundo clássico representa a passagem da adolescência à idade adulta como um processo de maturação que não é meramente biológico, pois o filho de Ulisses tem de vencer uma série de obstáculos, que põem em risco a sua vida, e mostrar ao seu povo que alcançou as competências e responsabilidades que distinguem o chefe do *oikos*⁹, como a coragem e a força, que mostra possuir quando é preciso defender os seus familiares e bens (cf. 21.113-129), bem como a capacidade de tomar decisões sensatas¹⁰. Compreende-se, por isso, que a actuação de Telémaco tenha sido também interpretada como uma espécie de «ritual de passagem», uma vez que é forçado a separar-se da mãe, tem de superar provas de resistência física e psicológica, e regressa a casa com um estatuto superior ao que detinha quando a deixou (cf. Garland, 1990, p. 178).

Diversidade lexical e semântica

A acção narrativa e a caracterização das personagens da *Odisséia*, quer a obra tenha sido composta nos primórdios quer em plena Época Arcaica (c. 700-480 a.C.), fundamentam-se em concepções e princípios que continuarão a ter validade nos séculos seguintes. Num estudo publicado em 2010, em que nos centrámos na situação da criança, observámos que os autores gregos nos transmitem diversas nomenclaturas e concepções, nem sempre esclarecedoras nem coerentes, no que respeita à distinção das diferentes etapas da existência humana. Sólon, o célebre legislador e poeta ateniense (séculos VII-VI a.C.), descreveu as idades da vida do homem do seguinte modo (fr. 27 West): «A criança, menino ainda de tenra idade, a barreira dos dentes/ que lhe nascera muda pela primeira vez em sete anos/ Quando a divindade leva

ao seu termo um novo ciclo de sete,/ revelam-se os indícios da puberdade a despontar./ No terceiro, quando os membros ainda crescem, o queixo/ cobre-se de penugem e muda-se a flor da pele./ No quarto ciclo de sete anos, cada um atinge o cume/ do seu vigor, que os homens consideram o topo da vir-tude./ No quinto, é tempo de o homem pensar no casamento/ e de assegurar a geração futura dos filhos./ No sexto, para tudo está preparado o espírito do homem/ e já não deseja, como antes, praticar acções reprováveis./ No sétimo ciclo de sete anos, o espírito e a palavra atingem o cume,/ e também no oitavo – somando ambos catorze anos./ No nono, ainda tem vigor, mas são mais delicadas,/ para uma grande virtude, a sua palavra e sabedoria./ Se alguém alcançar o décimo e dele preencher a medida,/ não será fora de sazão, se lhe chegar a hora da morte.»¹¹

Segundo esta concepção, em que a existência humana é entendida como uma sucessão de dez ciclos de sete anos (hebdómada), cada um definido pelas alterações físicas e intelectuais que ocorrem no indivíduo do sexo masculino, a primeira idade termina com a mudança de dentição, a segunda é marcada pelo aparecimento dos primeiros sinais de puberdade (dos 8 aos 14 anos), na terceira os membros ainda crescem, surgem os pêlos e a pele muda (dos 15 aos 21), a quarta corresponde ao auge do vigor físico (dos 22 aos 28) e a quinta é considerada a idade própria para casar e procriar (dos 29 aos 35). Embora esta célebre composição não explicita a terminologia que se aplicava a cada uma destas idades, importa notar que as primeiras quatro fases da vida, da infância à juventude diríamos, são apresentadas como um processo evolutivo em que as mudanças são de natureza física, enquanto o início da idade adulta¹² é definido pelas expectativas da sociedade em relação ao indivíduo, a quem cabe assegurar a continuação da espécie. A partir daqui, o amadurecimento que se opera no homem adulto é de natureza moral e intelectual, e se esse desenvolvimento é atingido entre os 36 e os 42 anos, os catorze anos seguintes (dos 43 aos 56) não são de declínio, mas constituem antes a concretização plena desse amadurecimento.

⁹ Entende-se o *oikos* como «casa, família», que englobava a esposa, os filhos e os escravos (cf. Aristóteles, *Política* I.1253b). O responsável máximo do *oikos* é o *kyrios*, «senhor, responsável», que pode ser o pai, o marido ou um tutor.

¹⁰ Para um exame da construção da personagem de Telémaco, vide Garland, 1990, pp. 170-174, onde o A. analisa também a figura de Nausícaa, que pode ser considerada outro exemplo do que designa por *emergent adulthood*, «adulthood emergente». Vide também Millar & Carmichael, 1954; Belmont, 1967; Rose, 1967; Jones, 1988.

¹¹ Citamos a tradução de Leão, 2001, p. 444. Para uma análise do fr. 27 West, vide as pp. 444-447 e, do mesmo autor, As fases da vida: Sólon e Shakespeare. *Boletim de Estudos Clássicos*, 128, 115-127. Vide ainda Falkner, 1990; Musti, 1990.

¹² Embora possa não ser intencional, na descrição do quinto ciclo, Sólon emprega o termo *aner* (pl. *andres*), que designa especificamente o homem (adulto).

O filósofo que nos transmitiu o poema de Sólon, Filon de Alexandria, citou também¹³ o esquema das idades da vida baseado em Hipócrates (século V a.C.) que, organizado em ciclos de sete anos à semelhança do que se comenta no poema de Sólon, distingue sete idades, de acordo com as alterações fisiológicas que ocorrem no corpo humano, e identifica o indivíduo do sexo masculino com as seguintes designações: *paidion* (até aos 7 anos), *pais* (até aos 14), *meirakion* (até aos 21), *neaniskos* (até aos 28), *aner* (até aos 49), *presbytes* (até aos 56) e *geron*.

De modo semelhante estas duas fontes consideram que a idade adulta é antecedida de quatro fases de desenvolvimento e se situa após os 29 anos, o que vai ao encontro do que era a concepção dominante em muitas pólis gregas das Épocas Arcaica e Clássica. No que respeita à terminologia das primeiras idades, o esquema que remonta a Hipócrates menciona quatro termos (*paidion*, *pais*, *meirakion* e *neaniskos*) que, embora de uso comum na língua grega, não tinham um emprego uniforme nem eram os únicos que existiam para designar uma pessoa que não atingira ainda a idade adulta. Neste sentido, merece destaque Plutarco de Queroneia (séculos I-II d.C.) que nas *Vidas* emprega, para se referir às crianças e aos jovens, os seguintes termos: *brepchos*, *nephtos*, *paidion*, *paidarion*, *pais*, *antipais*, *meirakion*, *neos*, *neanias*, *neaniskos*, *ephebos*¹⁴.

Este último exemplo mostra como a distinção das várias fases da vida podia ser mais ou menos pormenorizada, consoante as épocas e os géneros literários cultivados pelos autores. No entanto, na realidade do dia-a-dia, não seria invulgar que uma mesma designação, como *pais* (pl. *paides*), uma palavra com um campo semântico muito vasto, fosse usada para referir uma criança pequena ou um indivíduo mais velho, que ainda não tivesse atingido a idade adulta (cf. Ferreira, 2010, pp. 143-144). Era também frequente o emprego de *kouros* (ou *koros*) e *kore* (ou *koure*) para designar um jovem do sexo masculino ou feminino, respectivamente, que na opinião de alguns estudiosos tem implícita, mais do que a noção de idade, a de estatuto social aristocrático¹⁵. Por outro

¹³ Filon de Alexandria (séculos I a.C.-I d.C.), *A criação do mundo* (*De officio mundi*) 104-105.

¹⁴ Para uma análise de cada um destes termos, vide Soares, 2011, pp. 13-28.

¹⁵ Cf. Garland, 1990, pp. 164-166. Os termos *kouros* e *kore* foram na Época Arcaica aplicados às esculturas gregas que representavam um jovem atleta ou guerreiro (retratado nu) ou uma jovem donzela (sempre bem vestida). Vide infra o que escrevemos sobre a idealização da juventude.

lado, o termo mais comum para designar o adulto do sexo masculino (*aner*, pl. *andres*) podia ser aplicado a um indivíduo que, em rigor, não seria assim designado pela sua idade (ou seja, não estaria necessariamente próximo dos 30 anos). Assim acontecia nas competições desportivas mais célebres, nos Jogos Olímpicos, tal como nos Píticos (realizados em Delfos), nos quais apenas existiam dois escalões de participantes, o dos *paides* e o dos *andres*, pelo que a distribuição pelo dois grupos não atendia somente à idade, mas também à constituição física dos atletas, decisão que competia aos juizes que organizavam os Jogos¹⁶. Embora as fontes sobre esta matéria não sejam abundantes, julga-se que em Olimpia a categoria dos *paides* podia admitir participantes a partir dos 12 anos (pelo menos desde o século IV a.C.) até à idade limite de 17 anos (Pausânias 6.2.10-11, 6.14.2). Já os Jogos Ístmicos (realizados em Corinto) e os que tinham lugar no santuário de Nemeia compreendiam uma categoria intermédia, a dos *agenetoi*, «imberbes», ao que parece destinada aos atletas que tinham entre 17 e 20 anos¹⁷. Portanto, o escalão dos *andres* dos concursos desportivos englobava todos os indivíduos que já não podiam competir como crianças ou adolescentes, o que não significa que esses atletas «homens» fossem, fora das competições, considerados «homens adultos».

Esta oscilação no uso da nomenclatura referente às faixas etárias dos atletas é claramente compreensível numa cultura em que não seria raro uma pessoa não conhecer a sua idade exacta, como mostram várias fontes (*e.g.* Platão, *Lísis* 207c)¹⁸, e numa actividade em que eram valorizados outros critérios. Cremos que é mais importante recordar que se preservaram várias odes de vitória compostas por poetas de renome, como Baquilides e Píndaro (séculos VI-V a.C.), que celebram as proezas de atletas que competiram como *paides*, além de notícias sobre outras honras que podiam receber (como a edificação de uma estátua), o que parece indicar que a vitória no escalão etário mais jovem

¹⁶ Cf. Xenofonte, *Helénicas* 4.1.40; Plutarco, *Vida de Agésilaus* 13.3; Pausânias 6.14.1. No entanto, Golden, 1998, pp. 106-107, defende que a idade do atleta teria sido o critério mais valorizado pelos juizes dos concursos.

¹⁷ Cf. Baquilides, ode 13; Píndaro, *Nemeia* 5. Sobre os escalões etários do festival Olímpico, vide Crowther, 1988. Para uma análise mais detalhada e global desta questão, designadamente a possível existência de outros escalões etários noutras competições, vide Golden, 1998, pp. 104-123.

¹⁸ Cf. Golden, 1979, p. 37. Supõe-se que para efeitos cívicos, os magistrados considerassem como sendo da mesma idade os indivíduos nascidos no mesmo ano.

era tão valorizada como um triunfo nos escalões etários superiores, ainda que os prémios atribuídos a estes fossem geralmente melhores¹⁹.

A idade da flor e dos corpos belos

Ainda relacionado com a importância que as competições atléticas e o treino físico assumiram na Grécia antiga, é fundamental lembrar que ao longo de toda a história da cultura grega, mas em especial nas Épocas Arcaica e Clássica, a exaltação da juventude e do corpo jovem, em especial do indivíduo do sexo masculino, é tema recorrente tanto nas letras quanto nos monumentos artísticos (Ferreira, 2010, p. 146), o que na escultura grega se concretizou na representação de corpos nus e bem moldados de jovens guerreiros e atletas ou de donzelas vistosamente vestidas e ornamentadas²⁰, um modo de figuração humana ideal que reflecte a importância do culto do corpo na Grécia antiga e se tornaria num modelo para a posteridade e contemporaneidade (Goldhill, 2006, pp. 17-37).

Ser considerado «belo» (*kalos*) pelos seus pares era, portanto, algo agradável e sinal de distinção superior, segundo uma perspectiva em que a beleza do corpo masculino é um reflexo e um complemento da beleza do espírito (enriquecido pelo conhecimento dos grandes poetas), ideal que desde o final da Época Arcaica se expressou através da noção de *kalos kai agathos* (ou *kalokagathia*), «belo e bom», e que está muito presente nos diálogos de Platão (*e.g. Cármides* 153d-155d), como ilustra o seguinte passo de *Lísis* (206e-207a): «Ao entrar [na palestra], deparámos com crianças que tinham acabado os sacrificios, com as cerimónias sagradas quase prontas. Estavam a jogar aos astrágalos, todos com suas vestes de cerimónia. A maior parte brincava no pátio, ao ar livre. Outros jogavam ao par e ao pernao, num canto do vestiário, com numerosos astrágalos, que tiravam de cestinhos. À volta destes, outros, em círculo,

¹⁹ Cf. Golden, 1998, pp. 110-112. Para uma análise do desenvolvimento e importância das competições desportivas no mundo grego, vide Fialho, 2010.

²⁰ A representação na escultura grega do nu feminino, parcial e total, desenvolve-se a partir do século IV a.C. e teve como pioneiro Praxiteles de Atenas. Vide C. M. Hawlock (1995). *The Aphrodite of Knidos and Her Successors. A Historical Review of the Female Nude in Greek Art*. Ann Arbor: The University of Michigan Press; N. S. Rodrigues (2007). A donzela de marfim. A agalmatofilia como representação estética na Antiguidade Clássica. *Revista Artis*, 6, 61-71.

estavam a vê-los. Entre eles, Lísis, corado, de pé, no meio das outras crianças (*paides*) e juvenzinhos (*neaniskoi*), atraía os olhares, digno de ser falado, não só por ser belo, mas porque era perfeito (*kalos te kagathos*).»²¹

Nesta ética aristocrática se fundamenta a instituição da pederastia ateniense, um costume social que existia noutras cidades gregas²², em particular durante os séculos VI e V a.C., cuja natureza não está completamente esclarecida, apesar da quantidade significativa de estudos que foram publicados nas últimas décadas.

Importa ter presente que a homossexualidade, entendida como relação sexual entre pessoas do mesmo sexo, do mesmo estatuto ou da mesma idade, nunca foi aceite socialmente nem na cultura grega nem na romana. A questão básica reside no facto de no mundo clássico as relações sexuais se caracterizam mais pela oposição sujeito activo/sujeito passivo do que pela dicotomia, tão comum nos dias actuais, entre homossexualidade e heterossexualidade. Portanto, não era admissível que um cidadão (o homem adulto livre) assumisse o papel passivo numa relação sexual, quer essa relação fosse com uma mulher quer fosse com um indivíduo do mesmo sexo ou de estatuto inferior (Halperin, 2003, pp. 720-721; Lourenço, 2009).

A pederastia, que em Atenas se afirmava como meio de socialização entre os círculos aristocráticos (Platão, *Banquete* 184c-185b), baseia-se neste princípio, ou seja, estava de acordo com os códigos sociais da boa conduta enquanto o papel activo fosse desempenhado por um homem adulto (o *erastes*, «amante») e no papel passivo se encontrasse um adolescente (o *eromenos*, «amado»), comprometendo-se o primeiro a adoptar uma postura ideal de protecção e educação do indivíduo mais jovem, com vista à sua integração na esfera dos adultos (cf. Marrou, 1981, pp. 55-67). Os primeiros sinais de puberdade, como o aparecimento da barba, punham fim a esta relação, podendo o jovem vir a assumir, com alguém mais novo, o papel de *erastes*.

²¹ Citamos a tradução de F. de Oliveira, 1990, pp. 57-58. Como observa o A. na nota 30 a este passo, o ideal de perfeição física e moral aqui evocado compreendia outros aspectos, designadamente a linhagem (aristocrática) e o poder económico. Vide Marrou, 1981, pp. 79-81.

²² Em Esparta, numa segunda fase da *agoge*, os adolescentes entre os 12 e os 17 anos estabeleciam uma relação de natureza pederástica com um jovem mais velho, que assumia a responsabilidade de proteger o mais novo, actuando como pai substituto e modelo inspirador dos valores espartanos (cf. Plutarco, *Vida de Licurgo* 17.1).

As representações iconográficas da pederastia (cf. Lear & Cantarella, 2008), em especial as cenas pintadas em vasos fabricados na Ática, confirmam a diferença de idades entre os dois elementos da relação: o *eromenos* é representado imberbe, de corpo esbelto, mas de menor estatura, em comparação com o do *erastes*, que quase sempre exibe barba. Estas imagens sugerem que o *eromenos*, geralmente retratado como uma figura comedida e reservada, mas receptivo, era cativado com presentes oferecidos pelo *erastes*, cujo interesse sexual é manifesto. Mais difícil é saber, e a questão tem sido muito discutida ultimamente, que peso tinha nesta relação de interesses, em que política, educação e sexualidade andavam de mãos dadas, cada um destes aspectos?²³.

Rituais de transição femininos

As fontes literárias e iconográficas que nos chegaram testemunham que no mundo grego, designadamente na Atenas e na Esparta do período clássico, as diferentes fases de desenvolvimento das pessoas jovens eram marcadas por várias experiências, sendo a educação, iniciada por volta dos 7 anos, uma das mais importantes (Ferreira, 2010, pp. 161-165)²⁴. Essas experiências incluíam a presença de crianças e adolescentes em numerosos actos cívicos e religiosos, onde podiam desempenhar tarefas distintas, como transportar as oferendas votivas nas procissões, prestar auxílio na realização dos sacrifícios, integrar os coros de canto e dança, bem como participar nas competições desportivas²⁵.

²³ O estudo de referência sobre esta matéria continua a ser o de K. J. Dover, 1989. Vide ainda Halperin, 2003, p. 721; Younger, 2005, pp. 91-93; Lear & Cantarella, 2008; Lourenço, 2009.

²⁴ A educação básica compreendia, no caso do sexo masculino, a formação musical e militar, além do ensino das letras e do cálculo. Para uma análise das características do processo educativo ateniense e espartano, vide Marron, 1981; J. R. Ferreira (2010). Educação em Esparta e em Atenas: dois métodos e dois paradigmas. In Leão, Ferreira e Flahó, 2010, pp. 11-45.

²⁵ Por exemplo, as danças de rapazes e de raparigas integravam o programa das Carneias (cf. Calimaco, *Hino a Apolo* 30-31, 71-87), festas realizadas anualmente no fim do Verão, na região de Esparta, em honra de Apolo *Karneios*, que segundo a tradição haviam sido fundadas no início do século VII a. C. A execução de danças em honra de Apolo pelos efebos espartanos fazia parte também da celebração das Gimnopédias (Plutarco, *Vida de Agesilau* 29.2-3; Ateneu 15.678b-c), um festival criado c. 668 a. C., que tinha uma natureza militar e educacional muito forte. Vide M. Pettersson (1992). *Cults of Apollo at Sparta. The Hyakinthia, the Gymnopaidiai and the Carneia*. Stockholm: Svenska Institutet i Athen.

Existiram ainda rituais de índole mais ou menos independente, que manifestam uma relação mais directa com a transição de idade dos indivíduos envolvidos. As suas características podiam ser muito distintas, designadamente no que respeita aos objectivos, às acções que impunham, às competências que exigiam e às expectativas da comunidade em que se surgiram. De um modo geral, à semelhança do que ocorre noutras sociedades, antigas e contemporâneas, os actos a cumprir tinham em vista a protecção e a preparação dos indivíduos para as funções que se esperava que viessem a desempenhar na idade adulta. Parece não haver dúvidas de que os rituais destinados aos indivíduos do sexo masculino eram de natureza pública e cívica, enquanto os que se destinavam ao sexo feminino tendiam a ter carácter privado e doméstico (Garland, 1990, pp. 163, 174). Também à semelhança do que ocorre noutras culturas, não é certo que estes rituais fossem extensivos a toda a população jovem e defende-se que seriam sobretudo experienciados pelos indivíduos pertencentes aos grupos sociais mais favorecidos. Assim, embora se reconheça a existência de paralelos, tem-se discutido se os rituais praticados na Grécia antiga devem ser plenamente considerados «rituais de passagem», como foram descritos pelos especialistas nesta matéria, designadamente desde as teorias do antropólogo Arnold van Gennep (*Les rites de passage*, 1909)²⁶.

Para os estudiosos da cultura grega uma das principais dificuldades para o exame desta matéria reside na ausência de fontes fidedignas ou que não suscitem dúvidas. Assim, o conhecimento de alguns costumes baseia-se num número escasso de informações, por vezes de época muito posterior aos eventos relatados, cujo contexto de transmissão não esclarece a natureza desses eventos, permitindo interpretações diversas e muito problemáticas.

Uma fonte normalmente considerada de interesse para o estudo das vivências dos membros femininos da Atenas do período clássico é um passo da comédia *Lisístrata*, de Aristófanes (séculos V-IV a. C.), levada à cena em 411 a. C., onde uma fala do coro das Mulheres tem sido interpretada como uma evocação dos rituais experienciados pelas filhas de famílias mais influentes (vv. 639-647): «Atenção, cidadãos, todos vós, que nós vamos dar-vos conselhos de interesse para a cidade. É natural, porque ela me criou no luxo e no bem-estar. Logo com sete anos fui arrefóra. Depois, moí o grão. Aos dez, ves-

²⁶ Cf. Brelich, 1969; Garland, 1990, pp. 174-178.

tida a rigor, em honra da deusa fundadora, fui urso nos Braurônios. E, depois que me tornei numa bela moçoila, fui canéfora, com o meu colar de figos.»²⁷

Nestas palavras, onde está implícito que as normas da pólis determinavam significativamente as vivências dos seus elementos, alude-se a quatro momentos do curso de vida de uma rapariga: primeiro, por volta dos 7 anos, ser uma das «arréforas» (*arphoroi*) e servir Atena; em seguida, «moer o grão» com que eram confeccionados os bolos oferecidos à deusa; depois, como «ursinha» (*arktos*, pl. *arktoi*), participar nos rituais de Bráuron em honra de Ártemis; finalmente, mais crescida, «ser canéfora» e desfilar nas Panateneias, as grandes festas que os atenienses celebravam no Verão em honra da sua patrona.

As arréforas (*arphoroi*) eram duas ou quatro meninas, com idades compreendidas entre os 7 e os 11 anos, que viviam algum tempo na Acrópole de Atenas e serviam a «protectora da cidade» (*Athena Polias*). Cumpriam rituais que incluíam jogar à bola, prestar auxílio à sacerdotisa da deusa e colaborar na confecção do *peplos* (vestido) oferecido a Atena no festival das Panateneias.²⁸ A última acção realizava-se à noite e tinha carácter de mistério, pois caminhavam através de uma passagem subterrânea até ao santuário de Afrodite, levando à cabeça cestos que recebiam da sacerdotisa. Deixavam nesse lugar o conteúdo secreto que haviam transportado e regressavam à Acrópole com outros objectos sagrados (*ta hiera*), igualmente escondidos. Concluído o ritual eram substituídas por outras meninas (cf. Pausânias 1.27.3).

A actuação das arréforas tem sido relacionada com o mito de Ericçãoio²⁹, mas também tem sido interpretada como ritual de transição, com vista a assumir uma papel que a pólis não lhes autorizava: o de tomar decisões de carácter político. Não obstante essa transgressão, que se relaciona directamente com os propósitos da obra, o retrato da mulher e da condição feminina que Aristófanes nos apresenta é bastante realista.²⁸ As meninas trabalhavam ao lado das chamadas *Ergastinaí*, mulheres adultas que supervisionavam a elaboração do vestido da deusa. Sobre a importância dos têxteis no mundo feminino, vide *infra*.

²⁹ Atena entregou às filhas do rei Cécrop, dentro de uma caixa, esta criança que havia sido concebida do contacto do sêmen de Heféstos com Gaia. Ser nascido das entranhas da Terra, Ericçãoio tinha pernas serpentina, pelo que Atena proibiu as donzelas de abrirem a caixa. Elas, porém, curiosas, não respeitaram a advertência e foi tal o seu susto que fugiram da Acrópole e acabaram por morrer (*eg.* Eurípides, *Íon* 20-24, 267-274). As arréforas, pelo contrário, cumpriam rigorosamente a tarefa que lhes era confiada, sem espreitar os cestos.

nalar o fim da infância, visto que no final as donzelas deixam a morada de Atena, onde foram instruídas nas artes domésticas, e caminham até aos domínios de Afrodite, a deusa protectora das uniões amorosas³⁰.

A 35 km de Atenas localizava-se o santuário de Bráuron dedicado a Ártemis, onde a deusa da vida selvagem era venerada especialmente como protectora das parturientes e das crianças pequenas. Segundo o mito, Ártemis impediu que Ifigénia, filha de Agamémnon, fosse sacrificada levando-a para a terra dos Taurós, onde a jovem se tornou sua sacerdotisa. Anos mais tarde, de regresso a casa na companhia de seu irmão Orestes, Ifigénia trouxe consigo a estátua de culto da deusa e acabou por se instalar em Bráuron, onde serviu Ártemis até ao fim da sua vida.

Neste santuário realizava-se um ritual (*arkteia*), no qual as meninas, com idades entre os 5 e os 10 anos, envergando vestidos tingidos com açafreão («vestidas a rigor»), executavam danças que imitavam os movimentos dos ursos («ursinhas»). De acordo com o mito transmitido pelas poucas fontes que nos chegaram³¹, a forma e a cor do vestido (*chiton*) evocavam o aspecto da urso sagrada de Ártemis, que um dia se tornara violenta e fora morta pelo irmão de uma das meninas (escólio a *Lisístrata* 645). Alguns estudiosos interpretam a actuação das *arktoi*, que se tornam substitutas do animal consagrado à deusa, com vista ao seu apaziguamento, como uma demonstração, perante a comunidade, da sua «domesticção» e preparação para a união matrimonial. Os achados arqueológicos, em especial as esculturas de figuras femininas muito jovens e os pequenos vasos (*kratéristikoi*) decorados com cenas de *arktoi* a correrem para um altar, a aprenderem música e dança, confirmam que o ritual mais importante do culto de Ártemis Brauronia dizia respeito às meninas que serviam no templo. Todavia, subsistem muitas dúvidas sobre a *arkteia*, nomeadamente no que respeita à idade e estatuto social das *arktoi*.

Em Atenas, as canéforas (*kanephoroi*) integravam a grande procissão das Panateneias e, como o seu nome indica, transportavam vasos fabricados em ouro e prata (*kaneis*), nos quais, no meio do cereal, se escondia a faca a utilizar no sacrifício. Uma vez que era fundamental assegurar a pureza dos objectos e

³⁰ Cf. escólio a *Lisístrata* 642; *Suda*, s.v. *Arphoroi*.

³¹ Cf. Eurípides, *Ifigénia entre os Taurós* 1462-1467; Pausânias 1.23.7, 1.33.1, 3.16.8; *Suda*, s.v. *Arktos e Brauroniots*.

produtos usados no ritual, as suas jovens portadoras, que desfilavam vestidas com grande requinte e exibiam um colar de figos (símbolo de sexualidade e fertilidade), eram escolhidas entre as filhas de famílias importantes, tinham de ser virgens e possuir uma reputação intocável³². Desfilarem como canéfora era, portanto, sinal de grande distinção e neste aspecto residia a importância desta tradição para as jovens atenienses.

Os rituais que descrevemos a título de exemplo³³ referem-se a acções de índole religiosa, cumpridas por meninas antes de serem menstruadas ou de casar, que tinham como função geral propiciar a protecção das deusas Atena e Ártemis. Relacionavam-se, decerto, com a vida futura das meninas, constituindo uma preparação para a união matrimonial. Todavia, ainda que alguns dos actos realizados revelem semelhanças com rituais de passagem e pareça segura a relação com a transição da infância para a idade núbil, tem sido sublinhado que estavam limitados a um grupo muito restrito, oriundo das famílias mais importantes da cidade, como foi dito acima.

O ser adulto na Grécia antiga

Apesar da diversidade terminológica e semântica que caracterizava o reconhecimento das divisões etárias no mundo grego, regista-se uma tendência para nomear o indivíduo considerado «adulto» com o termo *aner* (pl. *andres*), se do sexo masculino, e *gynē* (pl. *gynaikes*), se do sexo feminino. Como observamos, porém, cremos que mais importante do que o vocabulário é a concepção, presente nos testemunhos que evocámos da *Odisséia*, de Sólon e Hipócrates, de que a «maturidade adulta» ou «idade adulta» corresponde a um período da vida em que o indivíduo do sexo masculino atinge o máximo do seu vigor físico e se encontra na plenitude do seu desenvolvimento intelectual e moral (cf. Platão, *Lísis* 209a-d)³⁴. Alcançava, portanto, o que em língua grega se

³² Cf. Hesíquio e *Suda*, s.v. *Kanephoroi*.

³³ A bibliografia sobre este rituais é abundante. Vide e.g. Parke, 1977; Robertson, 1983; Simon, 1983; Cole, 1984, 1998; Brulé, 1987; Sourvinou-Inwood, 1988; Garland, 1990, pp. 187-192; Zaidman, 1993; Donnay, 1997; Dillon, 2001; Barringer, 2008, pp. 101-108.

³⁴ Cf. a análise que Aristóteles expõe no segundo livro da *Retórica* sobre o carácter dos *neoi*, «jovens», e dos *presbyteroi*, «os mais velhos», para, no final, salientar o dos *aknazontes*, «homens no seu esplendor», encerrando a reflexão com a observação de que o corpo atinge a *akme* física aos 35 anos e a *akme* mental aos 49 (1389a-1390b).

designava por *akme*, o «momento alto» da vida, o «auge»³⁵. Assim se explica que na prática cívica de algumas pólis a idade pudesse ser o requisito ou critério mais importante para a eleição de alguns cargos políticos, judiciais ou administrativos. Por exemplo, em Esparta, na Época Clássica, os membros do órgão da Gerusia eram eleitos vitaliciamente de entre os cidadãos com mais de 60 anos. Na mesma época, em Atenas, os membros do conselho dos Quinhentos eram eleitos por tiragem à sorte de entre os cidadãos com mais de 30 anos.

Tornar-se «cidadão» (*polites*) constituía naturalmente uma etapa fundamental no curso de vida de um jovem grego. Em Atenas, após a admissão do novo membro da pólis nas chamadas fraternas (associações religiosas cujos membros tinham um antepassado comum), que ocorria pela primeira vez na infância, e talvez, de novo, por volta dos 16 anos (cf. Garland, 1990, pp. 121, 179-180; Ferreira, 2010, p. 161), o acto mais significativo era o recenseamento no demos³⁶, que se realizava anualmente no mês de Boedromion (Agosto-Setembro).

De acordo com Aristóteles, este registo efectuava-se quando o jovem atingia os 18 anos (cf. Golden, 1979, p. 35) e seria aprovado se não houvesse dúvidas sobre o seu nascimento legítimo nem sobre a sua idade legal, decisão que se baseava, ao que parece, na observação da compleição física do jovem (*Constituição dos Atenienses* 42.1-2; cf. Aristófanes, *Vespas* 578)³⁷. A aceitação no demos corresponde a um reconhecimento da maioridade cívica, pelo que o indivíduo adquiriria direitos legais, deixava de estar sujeito à autoridade de um *kyrios*³⁸ e passava a ser considerado responsável pelos seus actos.

³⁵ Nas notícias biográficas que nos chegaram sobre os poetas da Época Arcaica, transmitidas pela *Suda*, um léxico compilado no século X da nossa era, a *akme* refere-se à consagração profissional do artista e, de uma forma bastante convencional, situava-se por volta dos 40 anos.

³⁶ A Ática estava dividida em demos (*demoi*) ou circunscrições territoriais, cada uma dirigida por um chefe (demarco).

³⁷ A suposição de que o processo de escrutínio (ou *dokimasia*), a cargo dos chamados demotas, constituía na observação da aparência do jovem baseia-se na forma verbal usada na lei (*dokein*). Os candidatos ao conselho de Quinhentos eram sujeitos a um exame da mesma natureza, através do qual se reconhecia a sua elegibilidade. Vide Golden, 1979.

³⁸ Esta matéria devia ser causa de tensão entre pais e filhos, uma vez que se tornou tema literário desde os Poemas Homéricos, embora o tratamento mais célebre se encontre na comédia *As Nuvens*, de Aristófanes, apresentada pela primeira vez em 423 a.C. Cf. Garland, 1990, pp. 203-205. Vide ainda Bertman, 1976.

Após o recenseamento no demos, um cidadão ateniense, pelo menos desde c. 370 a.C. (Ésquines 2.167), estava obrigado a cumprir o treino militar durante dois anos (*ephebeia*), que o tornava apto para integrar as forças defensivas da cidade. Em Esparta, como é sabido, a formação militar constituía o aspecto mais valorizado da educação e, embora estivesse concluída por volta dos 20 anos, os cidadãos mantinham-se ao serviço até aos 60.

Como procurámos mostrar, a transição entre a infância e o período da maturidade podia ser vivida de forma muito diversa, quer o indivíduo fosse ateniense, espartano ou cidadão de outra pólis, quer fosse do sexo masculino ou feminino. O culminar desse processo formativo concretizava-se numa etapa de grande significado: a união matrimonial³⁹.

Sólon, no fr. 27 West que acima citámos, recomenda que o homem deve pensar no casamento e nos filhos entre os 29 e os 35 anos, o que não se afasta muito do que já aconselhava o poeta Hesíodo (séculos VIII-VII a.C.), na obra *Trabalhos e Dias* (vv. 695-699): «Em tempo oportuno leva para casa uma mulher,/ quando te não falte demasiado para os trinta anos,/ nem os ultrapasses em muito. Essa é a ocasião do casamento./ A mulher deve ser púbere quatro anos e casar-se no quinto./ Desposa uma donzela, para lhe ensinares bons costumes.»⁴⁰

No que respeita à mulher, Hesíodo recomendava que devia casar ao quinto ano após a entrada na puberdade e mesmo na Época Clássica a jovem ateniense casava habitualmente (pela primeira vez) muito mais cedo do que o homem, por volta dos 14 ou 15 anos⁴¹, o que significa que havia geralmente no casal

³⁹ Os estudos sobre o casamento na Grécia antiga são consideráveis e baseiam-se essencialmente em fontes literárias (discursos jurídicos, escritos médicos, filosóficos e históricos), epigráficas, antropológicas e iconográficas (designadamente a representação do ritual nas pinturas de vasos áticos). Vide Garland, 1990, pp. 214-241; J. H. Oakley and R. H. Sinos (1993), *The Wedding in Ancient Athens*. Madison: The University of Wisconsin Press.

⁴⁰ Citamos a tradução de J. R. Ferreira (2005). In *Hesíodo. Trabalhos e Dias* (p. 118). Lisboa: IN-CM.

⁴¹ De acordo com Xenofonte, *Económico* 7.5 (14 anos), e *Demóstenos* 27.4 e 29.43 (15 anos). Platão abordou a questão várias vezes e nas *Leis* recomenda que a idade apropriada para uma mulher casar se situe entre os 16 e os 20 anos (6.785b); no caso do homem, entre os 30 e os 35 anos (4.721a-b, 6.785b), embora em 6.772d aceite que a idade baixe para os 25 anos, mantendo-se no limite dos 35. Aristóteles, na *Política* (7.1334b29-1335a35), reflecte democraticamente sobre a legislação a aplicar na união matrimonial. Entre outros aspectos, observa que o homem não deve ser muito jovem, para não ter dificuldade em impor a sua autoridade, e a idade dos filhos

ateniense uma diferença de dez a quinze anos, pois o homem só estava disponível para a união matrimonial depois das obrigações militares, o que podia acontecer por volta dos 30 anos (cf. Garland, 1990, pp. 200-201).

Pelo que foi exposto facilmente se conclui que para uma mulher grega o período de transição entre a infância e o ser considerada uma *gynē*, «mulher», no sentido em que assume o papel de esposa, senhora do lar e mãe⁴², podia ser muito breve ou era, pelo menos, muito menos longo do que no caso do homem, embora tenhamos de ter presente que existiam variações deste padrão, consoante o período histórico, a região geográfica e mesmo o estatuto social dos nubentes.

Apesar das diferenças, o mais comum era a mulher casar virgem (*parthenos*) e o homem ter já experiência no domínio sexual. A concretização da união matrimonial obrigava à celebração de um contrato (*engye* ou *engyesis*), na presença de testemunhas, pelo qual o *kyrios* (o responsável pela prometida, que podia ser o pai, irmão, avô ou um tutor) garantia a entrega da noiva e se estabelecia o montante do dote. A cerimónia de casamento (*gamos*) tinha como momento mais simbólico a realização de uma procissão ao anoitecer na qual os noivos eram levados, pelos familiares e amigos, até à morada onde passariam a viver juntos, normalmente a casa dos pais do noivo. Assinalava-se, assim, publicamente a saída da noiva da casa paterna e a entrega (*ekdosis*) ao homem que passava agora a ser responsável por ela, tornando-se no seu *kyrios*. A noite de núpcias era também profundamente simbólica, no sentido em que se reconhecia que o casamento apenas se concretizava se houvesse descendência legítima.

não se deve aproximar nem distanciar demasiado da dos seus progenitores. Chama ainda a atenção para o impacto negativo que tinham na saúde das crianças e mães as gravidezes precoces. Recomenda, por isso, que o homem case por volta dos 37 anos e a mulher pelos 18. Cf. Garland, 1990, pp. 210-213; Ingalls, 2001.

⁴² O termo *gynē* significa, em geral, «mulher», e tem também o sentido específico de «esposa». Entre as tarefas femininas mais importantes destacam-se as que se relacionavam com a actividade têxtil, designadamente a fição da lã e do linho, a tecelagem e a confecção dos tecidos usados em casa e na rua, uma área da vida doméstica que tinha como patrona a própria deusa Atena, também ela uma especialista nestas artes (cf. *Ilíada* 5.734-735 = 8.385-386, 14.178-179). Vide E. W. Barber (1994), *Women's Work: The First 20,000 Years. Women, Cloth, and Society in Early Times*. New York-London: W. W. Norton & Company.

Portanto, atingir a idade adulta implica esta derradeira etapa, fundamental aos olhos da comunidade: assegurar a continuação da linhagem e a manutenção do património familiar, o que só era possível através dos filhos nascidos legitimamente⁴³.

Ser pai ou ser mãe corresponde, efectivamente, ao ideal grego do ser adulto. A importância da paternidade e da maternidade surge atestada nas expressões artísticas das civilizações mais antigas do Mediterrâneo (cf. Ferreira, 2010, p. 141) e na literatura grega desde os Poemas Homéricos. Uma das linhas de força da *Iliada* assenta nos esforços da deusa Tétis para manter vivo o filho, Aquiles. Na *Odisseia* esta ideia concretiza-se nas saudades que Ulisses sente da sua família, designadamente de Telémaco, que mantém viva a esperança de regressar a Ítaca. Em plena Época Arcaica, o sábio Sólon registou em dois versos célebres o que pode ser entendido como um «ideal de felicidade»: «Feliz o que tem filhos queridos, solípedes cavalos, / cães de caça e um hóspede em terra estrangeira.»⁴⁴ Os escritos gregos que nos chegaram da Época Clássica, independentemente do género literário, estão repletos de reflexões sobre o valor da filiação legítima no seio da família e da comunidade, bem como sobre a angústia que representava a perda de um filho ou a incapacidade de procriar. Assim se compreende que os epítáfios de crianças e jovens incluíam normalmente a referência à infelicidade de não terem chegado a uma etapa da existência humana que era entendida como fundamental, do ponto de vista pessoal e social. A chefe do coro das Mulheres da *Lisístrata* de Aristófanes, que acima citámos, por várias vezes chama a atenção para o papel importante da maternidade (vv. 649-651): «Se nasci mulher, não me condenem por isso, nem por dar um contributo superior ao que se pratica por aí. Também pago a minha quota com os homens que produzo.»

Recorde-se que em Esparta, onde era norma expor os recém-nascidos que apresentavam uma compleição física mais fraca ou malformações (Plu-

tarco, *Vida de Licurgo* 16.1-2), as mulheres não estavam excluídas do treino físico e participavam em competições desportivas, precisamente com vista ao desenvolvimento de corpos robustos, que estariam mais aptos a dar à luz crianças saudáveis (Aristófanes, *Lisístrata* 79-83; Xenofonte, *Constituição dos Lacédemónios* 1.4).

No que respeita à mulher ateniense, o facto de casar muito cedo entrava-se numa tradição antiga, motivada possivelmente pela convicção de que uma mulher jovem é mais fácil de controlar, em especial no que respeita à sua sexualidade (cf. Garland, 1990, pp. 212-213). De facto, a importância de se assegurar, perante a comunidade, a existência de filhos legítimos (*gnesioi*), os que podiam aceder à propriedade paterna e transmitir os bens, explica a existência de preceitos que impunham à mulher ser reservada e, em especial, ter pouco contacto com indivíduos do sexo oposto que não fossem familiares muito próximos (pai, irmãos). Embora a secundarização da mulher na Grécia da Época Clássica, durante a qual o sistema da pólis se encontra em pleno funcionamento, seja uma das matérias mais discutidas⁴⁵, normalmente com grande entusiasmo e polémica, continuam a subsistir muitas dúvidas sobre como se convivia na prática com estas imposições de natureza política e social (cf. Leão, 2006, pp. 76-77). De facto, as representações do feminino na literatura ateniense do século V a.C., ainda que seja da exclusiva autoria de escritores masculinos, oferecem-nos um quadro heterogéneo, que nem sempre se coaduna com a imagem clássica da mulher encerrada no gineceu e, por vezes, até a contradiz (cf. Rodrigues, 2001, pp. 91-99).

É evidente, por outro lado, que apesar de não ser um agente político, no sentido em que não podia tomar decisões nem ser independente de um *kyrios*, o lugar que a mulher ocupava na pólis era considerado de extrema importância (cf. Barringer, 2008, pp. 59-108). Uma lei como a que foi promulgada por Péricles em 451/450 a.C., que restringiu a concessão de cidadania ateniense a pessoas cujos progenitores eram ambos atenienses, quando anteriormente

⁴³ Outro tipo de união legal, que tinha geralmente em vista a protecção do património familiar, era a *epitákhia*, que consistia na apresentação em tribunal de uma petição que permitia a um *kyrios* desposar uma herdeira única (*epitákhos*). Para uma análise mais pormenorizada da jurisdição relativa ao casamento ático, vide Leão, 2001, pp. 365-367; 2006, pp. 68-69; Curado, 2008.

⁴⁴ Fr. 23 West. Citamos a tradução de Leão, 2001, p. 440. Para uma análise do fragmento, vide a p. 441.

⁴⁵ Tornou-se, naturalmente, numa das matérias mais tratadas nos Estudos Clássicos de orientação feminista, mas não só. A bibliografia sobre a mulher grega é muito vasta. Vide os estudos, com extensos elencos bibliográficos, de Powell, 2001; Rodrigues, 2001; Curado, 2008; Oliveira, 2008.

bastava que fosse o pai, deve ter tido impacto na opinião pública⁴⁶. Os motivos que levaram à sua promulgação têm suscitado opiniões diversas, mas certamente terá contribuído para valorizar o papel da figura da mulher ateniense como mãe e esposa.

Em conclusão, apesar da evolução das estruturas políticas e sociais, e das muitas diferenças que existiam entre as várias pólis, ao longo da história da Grécia antiga, o ser feminino esteve sempre sujeito a um maior controlo social, pois passava, directamente, da mão do pai para a do marido. É fácil depreender que as experiências da transição de idade, embora existissem, tinham um significado pontual dentro da experiência colectiva em que se enraizavam. Essas experiências não eram suficientes, por exemplo, para elevar o nível educacional da mulher ao nível que o homem tinha oportunidade de alcançar. Muito diferente era a situação do indivíduo do sexo masculino, para quem entrar na idade adulta constituía o culminar de um longo processo de aprendizagem e experiência, de índole física e intelectual. Ter em consideração esta dinâmica social de maturação parece-nos fundamental para se compreender por que razão a nossa cultura ocidental ainda tem uma base patriarcal tão forte.

REBELDES COM CAUSA: NOTAS SOBRE A JUVENTUDE NA ROMA ANTIGA

Em artigo publicado numa obra colectiva sobre a História dos Jovens no Ocidente, em 1994, A. Fraschetti estabelecia já uma relação entre a narrativa do mito fundacional de Roma, protagonizado por Rómulo e Remo e transmitida sobretudo por Tito Lívio, Dionísio de Halicarnasso e Plutarco nos séculos I e II d.C., e as etapas da vida do homem romano⁴⁷. Como nota Fraschetti, ao longo dessa narrativa, o período da juventude é particularmente valorizado, quer no quadro da apresentação essencial das personagens centrais quer no contexto que Plutarco fornece para as mesmas.

⁴⁶ Embora tenha sido posta de parte durante a Guerra do Peloponeso, a lei foi restabelecida em 403/402 a.C. As fontes literárias e artísticas de meados e da segunda metade do século V a.C. dão testemunho do seu significado político e social. Aristóteles, que nos transmitiu a lei, observa apenas que a sua promulgação foi motivada pelo «elevado número de cidadãos» (*Constituição dos Atenienses* 26,4; cf. 42,1). Vide Leão, 2006, pp. 70-74; Barringer, 2008, pp. 95-96.

⁴⁷ Fraschetti, 1996.

Assim, por exemplo, a fundação de Roma é levada a cabo num contexto de uma acção conjunta de um grupo de jovens que a concretiza como acto de rebeldia, ao mesmo tempo que os protagonistas da situação são também dois jovens na pujança da idade⁴⁸. Em termos míticos e em síntese, podemos afirmar que Roma nasce sob o signo da mocidade. Este dado parece ser igualmente indicador da importância que a cultura romana outorgará aos seus jovens e à própria ideia de juventude, alegorizada na figura da deusa *Iuventus*, a qual tinha direito a um templo próprio na cidade de Roma⁴⁹.

As idades do Homem romano

Para os Antigos Romanos, todavia, a juventude era um tempo crítico para o ser humano, um período de turbulência, de tensões várias e conflitos. Um tempo de furor, como diz Séneca: *iuvenum furor*⁵⁰. No século I, o poeta Horácio dá conta desta percepção ao afirmar que «o jovem, imberbe ainda, já liberto do pedagogo, gosta de cavalos e de cães e dos exercícios soalheiros na relva do campo Márcio. Mas ao vício se molda como a cera e responde asperamente aos que aconselham, não pensa senão tarde no que é útil; pródigo no dinheiro, ativo e ambicioso, larga rápido o que ainda há pouco amou...»⁵¹. Já antes, no *Em Defesa de Célio*, Cícero defendia um jovem, Marco Célio Rufo, da acusação de *de vi publica*, que consistia sobretudo no uso de violência sobre adversários políticos. O jovem Célio Rufo era acusado de distúrbios civis, agressões, roubos, danos e até mesmo de assassinio⁵². As acções de Célio enquadram-se no tal furor jovem de que fala Séneca. E Valério Máximo, ao fornecer exemplos de absolvições famosas em Roma, refere um caso em que um indivíduo, ao ser surpreendido na alcova de um homem casado, teria sido acusado de adulterio. Esta acusação, porém, teria sido mitigada ao alegar que fora o amor

⁴⁸ Cf. Tito Lívio 1.6.3; Dionísio de Halicarnasso 1.85.2; Plutarco, *Vida de Rómulo* 9.

⁴⁹ Sobre *Iuventus* ou Juventude, ver Cícero, *Da natureza das deuses* 1.112; Tito Lívio 5.54.7; Dionísio de Halicarnasso 3.69; Ovídio, *Epístolas do Ponto* 1.10.12; *Fastos* 6. 65; Santo Agostinho, *A cidade de Deus* 4.23. 6.1; Plínio, *História Natural* 35.108. Sobre o templo da Juventude, ver Fraschetti, 1996, p. 79; sobre a persistência do culto à juventude no próprio templo de Júpiter, no Capitólio, ver Tito Lívio 5.54.7.

⁵⁰ Séneca, *Fenícias* 353.

⁵¹ Horácio, *Arte poética* 160-164, trad. R. M. Rosado Fernandes.

⁵² Cícero, *Em defesa de Célio*.

por um jovem escravo que o havia conduzido à referida alcova, a que acrescia o facto de a juventude (*suspecta aetas*) do presumível adúltero justificar tão irreflectido acto⁵³.

Tal como outras culturas e sociedades, os Romanos dividiam a vida humana em várias fases. As fontes de que dispomos não nos permitem estabelecer balizas estanques para essa divisão, visto não coincidirem umas com as outras nas perspectivas propostas. A mais bem conhecida é a de Varrão (séculos II-I a.C.), transmitida por Censorino (século III d.C.), para quem a vida dos homens se dividia numa taxinomia de cinco períodos de quinze anos cada e de que faziam parte a *pueritia* (do nascimento aos 15 anos); a *adulescentia* (dos 16 aos 30 anos); a *iuventus* (dos 31 aos 45 anos); os *seniores* (dos 46 aos 60 anos); e os *senes* (a partir dos 60 anos)⁵⁴. Mais tarde, já no século VII, Isidoro de Sevilha retomará a questão e apresentará uma tabela ligeiramente diferente, referindo a *infantia* (0-7 anos), a *pueritia* (8-14 anos), a *adulescentia* (15-28 anos) e a *iuventus* (29-50 anos)⁵⁵.

De todas estas idades, a *iuventus* seria a mais importante, pois seria a idade da plena participação do indivíduo na vida da cidade (por exemplo, era a idade em que o homem se podia tornar cônsul), enquanto a *pueritia* era sobretudo uma espera, uma maturação e preparação para a vida pública e a *senectus* era a idade em que os homens deveriam estar em paz, dedicando-se à reflexão e à sabedoria políticas⁵⁶.

Nas perspectivas de Varrão e de Isidoro, o estado de «adulto» coincide, portanto, com a designação *iuventus*. Mas a distinção feita por estes autores entre *iuventus* e *adulescentia* é na verdade artificial, reflectindo mais as realidades sociais do que propriamente uma divisão das idades consonante com a maturidade física dos indivíduos. A divisão varroniana das idades remete para a reforma militar atribuída a Sérvio Túlio, segundo a qual os cidadãos teriam sido divididos em três grupos etários: até aos 17 anos, os homens seriam *pueri*; dos 18 aos 46, seriam *iuiores*; e a partir dos 47 seriam *seniores*. Assim, tentando estabelecer um ponto de concordância entre as duas perspectivas,

⁵³ Valério Máximo 8.1.12.

⁵⁴ Varrão, *apud* Censorino, *Sobre o dia do nascimento* 14.2. Esta classificação, todavia, e como notámos, não é universal.

⁵⁵ Santo Isidoro, *Etimologias* 11.12.

⁵⁶ Néraudau, 1984, p. 25.

um homem entre os 17 e os 46 anos poderia ser tanto um *adulescens* como um *iuuenis*. Aliás, essa variação é perceptível em vários autores latinos antigos, de Terêncio e Plauto a Agostinho e Ambrósio⁵⁷.

À semelhança de várias outras situações, a «idade social» era, na Antiguidade romana, também mais uma construção social, cultural e mental do que o resultado de uma «idade física» ou natural. Como vimos, o conceito poderia inclusive coincidir com a ideia de classe censitária. No século II a.C., esta realidade complexificou-se com a promulgação das *leges Plautoriae* (c. 200 a.C.) e *Villia* (180 a.C.), que protegiam os menores de 25 anos em caso de burla e passaram a regulamentar a entrada dos indivíduos na vida política activa da cidade, que doravante deveria ser quando estivessem na casa dos vinte anos⁵⁸. O objectivo era evitar aquilo a que os Romanos chamavam a *adulescentiae temeritas* e o fulgor impulsivo da juventude⁵⁹, mas acabar-se-ia por condicionar também a ideia de «juventude» de forma artificial.

O facto é que o que hoje entendemos como jovem, no seu sentido lato, coincide com o que os Romanos entendiam preferencialmente como *iuuenis* ou *adulescens*. No caso dos rapazes, essa fase da vida começava quando o indivíduo recebia a *toga virilis* e terminava quando ele iniciava a sua carreira política ou *cursus honorum*. Há que notar, todavia, que este método de categorização revela-se mais eficaz quando diz respeito às elites, sobre as quais estamos mais bem informados e que tendiam a seguir normas de uma forma mais assídua. No que diz respeito às massas e aos grupos sociais inferiores, o problema torna-se mais complexo, dado o seu comportamento heterogéneo e de mais difícil percepção nas fontes, quase sempre omissas acerca deles.

No que diz respeito às mulheres, porém, a sua taxinomia etária não se vinculava de todo a uma idade física, mas sim a uma idade social derivada de uma eventual condição sócio-fisiológica, estritamente relacionada com a função reprodutora. Assim, as mulheres regulavam a sua existência e definiam o seu estatuto e condição social consoante fossem *uirgines* (solteiras), *uxores* (esposas) e *matronae* (mães). Já em idade mais avançada, associavam-se à designação de *anus*, «velha», o que deveria também coincidir com o estatuto

⁵⁷ Sobre estas variações, ver Eyben, 1993, pp. 6-7.

⁵⁸ Eyben, 1993, pp. 7, 27.

⁵⁹ Cícero, *Filípicas* 5.17.47.

de esterilidade definitiva⁶⁰. Esta sistematização traduz a perspectiva patriarcal própria das sociedades indo-europeias, que dominará o Mundo Clássico. Trata-se uma vez mais de uma cosmovisão em que a mulher é submetida ao homem, seja ele pai, irmão, marido ou mesmo filho, e conta sobretudo como meio reprodutor. Por conseguinte, seria socialmente não-pertinente recorrer a uma taxinomia fundada na idade natural, quando o essencial da vida feminina eram as relações que a mulher estabelecia com a família, fosse ela a de origem fosse a de adopção matrimonial⁶¹.

Os ritos de passagem

A recepção da *toga virilis*, conceito que podemos traduzir como «toga viril», «toga de homem» ou «toga adulta», funcionava como um ritual de passagem ou iniciático entre os Romanos, assinalando precisamente a transição da infância para a idade adulta. Com efeito, esse momento era um grande acontecimento na vida de um romano, em particular dos elites. Era nessa ocasião que o jovem romano abdicava de algumas das suas marcas sociais de infância ou *insignia pueritia*, como a *bulla* (a pequena bola de ouro que os filhos dos patrícios usavam ao pescoço até aos 17 anos, que incluía um ritual mágico de natureza apotropáica e que tinha também funções socialmente diferenciadas⁶²) e a *toga praetexta* (toga ornamentada por uma barra púrpura usada sobretudo por crianças, altos magistrados e sacerdotes). Em contrapartida, passavam a usar a *toga virilis* ou *toga pura* ou ainda *toga libera*, uma veste branca que simbolizava a autonomia do indivíduo mas que também evocava Líbero, deus da fertilidade cuja festa – os *Liberalia* – se celebrava a 17 de Março e durante a qual se realizava preferencialmente a dita cerimónia⁶³.

Tendencialmente, esta festa acontecia quando o jovem completava os 17 anos. Esse era o momento em que, em termos físicos e genéticos, a puberdade se havia revelado e, ao mesmo tempo, o jovem começava o serviço militar. As fontes antigas, contudo, deixam perceber que a envergadura da toga viril

não acontecia sempre nessa idade. Aparentemente, cabia aos pais decidirem se o filho tinha ou não maturidade suficiente, física e mental, para entrar na idade adulta. Sabemos também que, em períodos mais recentes da História Romana, a idade de vestir a toga de homem baixou, conhecendo-se casos em que o mesmo teria ocorrido quando o indivíduo completou 14 ou 16 anos de idade. Assim aconteceu no final da República e no início do Principado⁶⁴. Aliás, talvez seja essa a razão pela qual, para Varrão, a *adulescentia* se iniciasse precisamente aos 16 anos.

A cerimónia da toga viril era supervisionada pelo *paterfamilias* e começava na noite anterior. Nessa ocasião, o rapaz vestia a *tunica recta*, uma túnica tecida na vertical e que coincidia com a veste que as raparigas envergavam para a sua primeira noite de núpcias, durante a qual era suposto perderem a virgindade. Pela manhã, o jovem retirava a *bulla*, que era oferecida aos deuses Lares da casa, e vestia então a toga de homem, branca e símbolo da liberdade. No século I, o poeta Pérsio recorda esse momento⁶⁵. Após a cerimónia privada, sucedia-se o momento público. O rapaz era levado até ao foro (*deductio in forum*), junto ao Capitólio, num cortejo em que seguiam também o pai, restante família e amigos. Júpiter passaria a ser doravante o deus protector do jovem, mas há que notar que, no templo dessa divindade, se celebrava também um culto à deusa Juventude, o que é significativo neste contexto⁶⁶. A *deductio in forum* era assim uma dupla homenagem aos dois deuses⁶⁷. Muito possivelmente, no caso das famílias mais abastadas ou política e socialmente importantes, estes cortejos teriam o impacto de um verdadeiro triunfo militar. A chegada ao foro simbolizava a iniciação do jovem na vida pública da cidade. No texto conhecido como *Res gestae*, Augusto recorda, relativamente aos netos Gaio e Lúcio César, que teriam sido designados cônsules com a idade precoce de 14 anos, que «o senado decretou que desde o dia em que foram presentes no foro, estivessem presentes nos conselhos públicos», tendo então sido aclamados pelos cavaleiros como «príncipes da Juventude»⁶⁸.

⁶⁰ Fraschetti, 1996, p. 76.

⁶¹ Sobre esta problemática, ver Néraudau, 1979, pp. 100-102.

⁶² Plutarco, *Questões romanas* 101; Néraudau, 1984, pp. 145-148.

⁶³ Ver Eyben, 1993, pp. 6-7; sobre as dúvidas em torno do dia da celebração, ver Fraschetti, 1996, p. 80.

⁶⁴ Eyben, 1993, p. 7.

⁶⁵ Pérsio 5.30-35.

⁶⁶ Aspecto referido por Sérvio, *Comentário a Vergílio* 4. Ver nota 49.

⁶⁷ Fraschetti, 1996, p. 80.

⁶⁸ *Res Gestae* 14: *et ex eo die quo deducti sunt in forum ut interessent consiliis publicis decrevit senatus. Equites autem Romani uniuersi principem inuentutis appellauerunt.* Cf. Tactó, *Anais* 1.3. Vários

Conhecemos ainda um outro ritual iniciático romano, relacionado com a passagem da infância para a idade adulta. Trata-se da *depositio barbae*, que consistia na oferenda da primeira barba cortada aos deuses, em sinal da virilidade que se instalava. Em 59, precisamente para assinalar o primeiro corte da sua barba, o imperador Nero organizou os *Iuuentalia*, jogos e festas em honra da Juventude⁶⁹.

No caso dos indivíduos do sexo feminino, nos períodos tardo-republicano e imperial, apenas se conhecia um ritual iniciático ou de passagem: o do próprio casamento. Tal como os rapazes faziam com a *bulla*, as raparigas dedicavam as suas bonecas de crianças aos deuses Lares e vestiam igualmente a *tunica recta* para a noite de núpcias. Durante a cerimónia do matrimónio, as virgens usavam o *flammeum*, um véu encarnado-alaranjado que se associava ao culto de Júpiter, na pessoa da sacerdotisa dele encarregada⁷⁰. À cintura, as jovens cingiam um cinto feito de lã, atado com o chamado nó hercúleo, que cabia ao marido desatar, já no leito nupcial⁷¹. Assim, o rito que introduzia as raparigas na juventude correspondia à sua função social de reproduzir a comunidade. Apesar da contensão que esta impunha sobre as raparigas, o facto é que também a sua condição social se revestia de um poder latente inigualável na sociedade romana e que justifica as teses em torno do matriciado antigo, por exemplo. Era pois através das mulheres que as redes políticas e sociais se concretizavam, fortaleciam e reproduziam⁷².

Por norma, as raparigas casavam-se aos 12 anos, momento em que se considerava terem entrado na sua fase púbere ou fértil, fazendo portanto coincidir o momento do matrimónio com o da menarca. Quanto aos rapazes, apesar de se considerar que poderiam casar-se aos 14 anos, a verdade é que raramente um jovem contraiá matrimónio antes da tomada da toga viril. O mais comum mesmo era que se casassem perto dos 30 anos, quando a carreira política estava em curso, o que dava origem a uniões com significativas diferenças de idade entre os nubentes. Há ainda que levar em conta o facto de, para as famílias

principes da casa imperial foram aclamados com este título (*princeps iuuentutis*), como por exemplo Gaio Calígula ou Nero. Ver *e.g.* Suetónio, *Calígula* 15.2; Tácito, *Annals* 12.41.

⁶⁹ Tácito, *Annals* 14.15; Dion Cássio 62.19; Suetónio, *Nero* 11.1.

⁷⁰ Ver Catulo 61.1-15; Juvenal 6.225; Treggiari, 1991, pp. 163, 169.

⁷¹ Treggiari, 1991, p. 163.

⁷² Frascchetti, 1996, p. 82.

envolvidas e uma vez mais sobretudo no domínio das elites, ser fundamental garantir alianças sociais e políticas adequadas. Acresce o facto de a taxa de mortalidade feminina ser superior à masculina.

Os momentos marcantes da vida dos jovens romanos eram naturalmente assinalados de várias formas. Alguns deles evocavam precisamente situações acima referidas. A 15 de Fevereiro celebrava-se em Roma os *Lupercalia*, festa em honra de Fauno ou Luperco. Originalmente, as Lupercais eram uma festa de pastores e deveria estar relacionada com a ideia de afastar os lobos (*lupi*) dos rebanhos. Também por isso, esta celebração sugeria a fertilidade dos campos, a reprodução dos animais domésticos e dos próprios seres humanos, bem como a sua purificação. Daí que a festa se celebrasse no mês que se associava ao tempo da purificação (*februarius*)⁷³. Durante as Lupercais, os *luperci*, um *collegium* de celebrantes recrutados de entre as famílias patricias, sacrificavam bodes e um cão, enquanto os corpos nus de dois jovens da nobreza eram cobertos com o sangue dos animais oferecidos aos deuses – cerimónia que muito provavelmente simbolizava a purificação dos pastores. Os animais a partir dos quais se faziam correias eram sacrificados numa gruta, conhecida precisamente como *Lupercal*, localizada no sopé do Palatino, a mesma em que, segundo a tradição, a *lupa* ou loba havia amamentado Rómulo e Remo, quando expostos⁷⁴. Os lupercos cobriam depois os corpos com uma parte das peles dos bodes sacrificados e com a restante, cortada em forma de tiras, corriam pelas ruas de Roma, ferindo com as correias de pele todos os que encontravam pelo caminho, em particular as mulheres em idade fértil, que lhes ofereciam as costas e as palmas das mãos para o efeito⁷⁵. Os Antigos Romanos entendiam que os golpes dos lupercos tinham um efeito positivo na fertilidade, favorecendo a concepção e proporcionando um parto bem-sucedido.

Como assinalámos, esta festa é por norma interpretada como um ritual de purificação e de fecundidade, quer do território quer dos seres vivos, mas também como a memória de um antigo ritual de passagem em que os jovens romanos participavam⁷⁶. Nesse sentido, convém destacar o facto de a gruta Lupercal ser associada ao deus Fauno, uma divindade do mundo rural e agrá-

⁷³ Scullard, 1981, pp. 76-78.

⁷⁴ Plutarco, *Vida de Rómulo* 21.6-10.

⁷⁵ Plutarco, *Vida de Rómulo* 21.

⁷⁶ Frascchetti, 1996, pp. 66-68.

rio, do universo pré ou anti-urbano, portanto⁷⁷. Estes factores coadunam-se com o que referimos antes acerca do modelo silvestre da vivência da juventude romana, como se o universo juvenil fosse estranho ao mundo da cidade (note-se que os *Iuveni* limitavam a sua corrida à volta do Palatino, entendida como a «cidade de Rómulo», sem nunca penetrar a mesma⁷⁸).

Por conseguinte, durante os *Iuvenalia*, os celebrantes ritualizavam um estilo de vida que se opunha ao dos cidadãos, na tentativa de se aproximarem dos tempos das origens, nomeadamente o de Rómulo e Remo. Nesse ritual, enfatizava-se também a sexualidade, evocando e fomentando a reprodução através de práticas simbólicas.

Roma conhecia ainda outros rituais iniciáticos relacionados com os jovens, como o do *tigillum sororium* e que deveria estar associado às funções sociais atribuídas a cada um dos géneros: aos homens cabia a política e gestão da guerra; às mulheres a gestação e a reprodução de cidadãos⁷⁹.

Actividades dos jovens romanos

Mas a verdade é que as funções sociais dos jovens romanos não são bem conhecidas. Com efeito, elas deveriam variar com o estatuto e condição social, mas também com o género. Uma vez mais, e seguindo o método sugerido por Frascchetti, se analisarmos as narrativas mitológicas em torno de Rómulo e Remo, podemos colocar algumas hipóteses ou vislumbrar propostas para o que seria a vida dos jovens, ou pelo menos de alguns jovens, na Roma antiga.

A juventude de Rómulo e Remo é marcada por uma vivência intrinsecamente silvestre, na qual tem particular destaque a caça. O ambiente em que as chamadas *venationes* decorrem é dominado por uma relação íntima entre o exercício físico e a natureza que de certo modo caracterizam o essencial do que deveria ser a vida de um jovem romano. Naturalmente, e como assinalámos, consideramos aqui uma perspectiva de idealização ou representação de um ideal, que muito provavelmente não coincidiria com o total dos Romanos. As mulheres, por exemplo, escapariam a estas fórmulas, tal como grande parte das massas, mais preocupadas em garantir a subsistência do que em

seguir percursos idealizados pelo *status quo*. Ainda assim, as elites, em especial, teriam decerto estes modelos como horizonte, difundindo-os ao máximo. Será nesse quadro que a caça como prática social ganha particular relevo⁸⁰, enquanto exercício de desenvolvimento físico mas também de carácter, e que passará para o domínio da socialização/organização/controlo social, quando instituídos na forma de jogos ou *ludi*. Note-se, no caso dos combates com animais selvagens na arena, que os jovens nem sempre eram meros espectadores, mas combatentes activos e, portanto, também agentes do espectáculo⁸¹.

Sabemos, aliás, que alguma juventude romana se entusiasmava com os combates corpo a corpo, como os que eram protagonizados por gladiadores profissionais na arena, lutando tanto contra feras como contra homens. Tito, por exemplo, que viria a ser imperador entre 79 e 81 d.C., fê-lo na sua cidade natal e Cómodo assumiu-o enquanto imperador⁸².

A par da caça, provas como a corrida – a *celeritas* é uma característica própria da juventude, por oposição à *grauitas*, própria da velhice⁸³ – completam o elenco de actividades destes jovens romanos. Rómulo e Remo contam com um grupo de companheiros e juntos concretizam o que poderíamos designar como um «modo de vida». Unido, o grupo de Rómulo e Remo organiza-se e entrega-se a actividades como o pugilato, o tiro com o arco, o lançamento de pesos e pedras: «Dedicavam-se ainda a actividades e passatempos próprios de pessoas livres e não consideravam coisa enobrecedora a indolência e a falta de canseiras, mas antes o exercício físico, a caça, as corridas, o pôr em fuga piratas, capturar ladrões e livrar da violência os injustiçados.»⁸⁴ Em suma, os exercícios e as actividades que farão parte das vidas da mocidade romana⁸⁵. Haverá mesmo, no mundo romano, o *lusus iuvenum* ou jogo da juventude, cuja origem se difunde por vários espaços itálicos não tendo necessariamente começado em Roma⁸⁶. Já Augusto impulsionará o *lusus Troiae*, uma espécie de torneio em que os filhos da aristocracia romana participavam, após uma

⁸⁰ O mesmo na Grécia, como demonstrou Vidal-Naquet, 2005.

⁸¹ Frascchetti, 1996, pp. 65-66.

⁸² Dion Cássio 66,15,2; 73,16-17.

⁸³ Dumézil, 1988; Frascchetti, 1996, pp. 70-71.

⁸⁴ Plutarco, *Vida de Rómulo* 6,3-5.

⁸⁵ Horácio, *Arte poética* 379-381.

⁸⁶ Della Corte, 1924, pp. 29-30; Balsdon, 2002, p. 159.

⁷⁷ Cf. Dionísio de Halicarnasso 1,2,3-5.

⁷⁸ Frascchetti, 1996, p. 70.

⁷⁹ Sobre este ritual, ver Frascchetti, 1996, pp. 72-73.

cavalgada ritual, simulando combates. Suetônio recorda-o⁸⁷, mas é em Vergílio que podemos ter um bom vislumbre da prática: «Ele próprio dá ordem para que a multidão que tinha entrado no longo circuito se afaste e deixe o campo livre. Avançam os rapazinhos e reluzem em cavalos com freios, em boa ordem, diante dos olhares dos seus progenitores. A juventude de Trinácia e de Tróia estremece de admiração ao vê-los passar. Todos têm o cabelo cingido por uma coroa aparada segundo o costume, levam duas lanças de madeira de pilriteiro, armadas com ferro, uma parte traz ao ombro duas polidas, na parte superior do peito, em volta o pescoço, corre-lhes um círculo anelado de ouro retorcido. Passeiam-se divididos em três esquadrões de cavaleiros, com os seus três condutores. Dois grupos de seis jovens seguiram cada um deles, e resplandecem em duas filas, comandados da mesma maneira. Um ovante esquadra de jovens é chefiado pelo pequeno Priamo, que tem o nome do tio e é, ó Polites, a tua ilustre progénie, que há-de engrandecer a raça dos Ítalos. Vai montado num cavalo trácio rodado com manchas brancas, ostentando ranilhas brancas ao andar e, altaneiro, uma branca fronte»⁸⁸.

Uma inscrição descoberta em Pompeios, conhecida como o *Serpentis ludus*, tem sido interpretada como o plano de um espectáculo de equitação particularmente sofisticado e complexo, que seria protagonizado pelos *iuvenes* daquela cidade⁸⁹.

Como é evidente, há que levar em conta que a maioria dos textos que relatam estes «acontecimentos» foram escritos *a posteriori* e como tal tiveram como modelo o próprio futuro já concretizado da acção (no caso das inscrições estaremos perante excepções). Mas, por isso mesmo, tais narrativas funcionam como etiologias e representações para as práticas e vivências sociais que se pretendem ter como normas.

Esta mocidade caracteriza-se, portanto, pelo gosto que nutre pelos combates, pela caça, pela associação em grupos, pelo exercício físico a que se dedica, que incluem jogos como os que se fazem com uma bola (*harpastum*), e pela nudez, que parece ser a sua indumentária preferida⁹⁰. Em termos antro-

pológicos, a nudez é entendida como a negação do estatuto de cidadão e, portanto, própria da juventude⁹¹. Naturalmente, o factor estético derivado da beleza do corpo jovem favorecia esta concepção. De certo modo, este *modus vivendi* opõe-se ao do mundo dos adultos, dos cidadãos activos de Roma, que obedece a hierarquias, deveres e outras normas de organização social. Ele é como se se vivesse uma vida antes da das obrigações cívico-políticas que definiam o *civis* romano. Trata-se do seu «estado selvagem» anterior à civilização⁹².

Funções antropológicas da juventude em Roma

A vida dos rapazes romanos (de quem sabemos mais) era preenchida sobretudo com o que designamos por *trivocinium* e que na sua essência consistia na aprendizagem para a vida adulta, e que ganhava corpo na formação militar e cívica. Esta assentava no domínio da eloquência posteriormente aplicada à vida política. Quanto à formação militar, ela dependia dos aspectos relacionados com o exercício físico, naturalmente, mas também do exercício mental, fundamental para a criação de um exército racional de vencedores. Além do mais, como notava Cícero, as características inerentes à juventude, como a coragem, a arrogância e sobretudo a *ferocitas*, a principal de todas elas, eram determinantes e essenciais a um exército⁹³. A imagem de um exército jovem seria por isso fulcral para a própria auto-estima dos Romanos o que deveria estar relacionado com o facto de, nos idos de Julho (15 de Julho), os jovens cavaleiros de Roma desfilar na cidade, montados sobre cavalos brancos e usando uma coroa de oliveira na cabeça. Esta cerimónia era conhecida como a *transuenticio equitum* (em parte imbuída também de ritual iniciático) e considerava-se que a lendária batalha do lago Regilo, em 496 a.C., na qual teriam tido particular importância os Dioscuros, era o acontecimento que a motivava⁹⁴. Com efeito, os Dioscuros, Castor e Pólux, são duas divindades especialmente associadas à juventude. Eles próprios são dois jovens que lutam em prol de Roma e com lugar de destaque no panteão romano, como mostra a

⁸⁷ Suetônio, *Augusto* 43.2; Nérandau, 1984, pp. 234-236.

⁸⁸ Vergílio, *Eneida* 5.545-574, trad. L. Cerqueira.

⁸⁹ *CIL* 4.1595, sobre a interpretação do *graffito*, Balsdon, 2002, pp. 163, 390 n. 150.

⁹⁰ Cícero, *Em defesa de Célio* II; Ovídio, *Fastos* 361-452; Della Corte, 1924, p. 14; Jaczynowska, 1978, p. 50; Nérandau, 1979, pp. 112-123; Balsdon, 2002, pp. 163-168. Aqui, referimo-nos

sobretudo aos jovens do sexo masculino, naturalmente.

⁹¹ Fraschetti, 1996, pp. 70-71.

⁹² Fraschetti, 1996, pp. 66-68.

⁹³ Cícero, *Em defesa de Milão* 10.33; Fraschetti, 1996, pp. 82-85.

⁹⁴ Sobre a batalha do Lago Regilo, ver Tito Lívio 2.19-20; Rodrigues, 2012, pp. 193-196.

localização do templo a eles dedicado no foro. Como nota Fraschetti, é interessante verificar que este desfile de jovens a cavalo aproxima-se e afasta-se do desfile que marcava as Lupercais em Fevereiro e em que se exibiam os jovens nus correndo. De certo modo, ambos os ritos assinalam as duas fases da juventude romana, remetendo o primeiro para o estádio primitivo e selvagem, pré-urbano e ainda indomado, e o segundo para o momento da civilização, do estádio urbano e já domesticado. Associam-se assim as fases da juventude às próprias condições da vivência humana, antitéticas e ao mesmo tempo complementares⁹⁵.

Outro aspecto a salientar da vivência da juventude romana é o reconhecimento da existência de associações de jovens, *collegia iuuenum*, em particular durante o período imperial. De acordo com os estudos levados a cabo por alguns historiadores, estas organizações enquadravam-se no espírito antigo do grupo ou da comunidade com interesses e vivências comuns e que se reconhecem, por exemplo, nos *collegia* religiosos (ou como os *thiasoi* gregos). Segundo nos sugerem as fontes antigas, as associações de jovens romanos estavam estruturadas de acordo com as regiões da cidade e deveriam ter princípios religiosos e militares na sua base. Durante muito tempo, sugeriu-se que o impulso criador destas instituições se tenha devido à iniciativa do próprio Augusto, já no século I a.C., com o objectivo de criar focos de apoio político ao mesmo tempo submetidos ao controlo social que o *princeps* naturalmente pretendia. Nesse sentido, o seu modelo criativo poderá ter sido o da célebre efebria ática e dos *neoi*, cujo principal objectivo era de facto a preparação militar dos indivíduos⁹⁶. Mas estas hipóteses de trabalho têm vindo a ser contestadas, designadamente a intervenção de Augusto no processo, uma vez que não existe evidência documental suficiente para que possamos afirmar que o fenómeno se lhe tenha de facto devido⁹⁷. Além disso, descobriram-se vestígios da existência de associações deste tipo em várias regiões da Itália durante o período republicano, e nem todas centradas no fenómeno militar, o que altera a fórmula e atrasa o começo do fenómeno na História de Roma⁹⁸.

Aparentemente, estas associações não eram exclusivamente constituídas por aristocratas, como a uma primeira leitura poderá sugerir-se. Mas o conceito de «elite» deveria estar-lhes subjacente. A investigação mais recente tem demonstrado que estes «clubes» estavam também abertos a indivíduos endinheirados, ligados ao comércio e às finanças, bem como a libertos enriquecidos, os quais, apesar das suas origens, não deixavam de constituir elites económicas na sociedade romana, que aliás se virão a revelar determinantes⁹⁹. Como era normal, estas associações reivindicavam para si divindades protectoras com as quais acabavam por se identificar. Os casos mais conhecidos são os de Hércules (o que não é de estranhar, dado o carácter jovem e heróico da divindade), Marte (associado à guerra), Diana e Némesis (deusas da caça)¹⁰⁰.

Mas é igualmente pertinente verificar que estas associações juvenis acabavam por ter um papel relevante na vida política das cidades do mundo romano. Nada de estranho, se tivermos em conta que se tratava de organismos com interesses comuns e acções convergentes, pelo que é compreensível que fossem aproveitados, rentabilizados e otimizados para o universo político. Esta era, portanto, também uma forma de introduzir a juventude romana, a masculina claro, na política. Em Pompeios, várias inscrições atestam esta relação, salientando-se grupos de jovens que apoiavam candidatos para a ocupação de cargos públicos, apelando desse modo à solidariedade etária, sendo os candidatos frequentemente também eles jovens, «honestos e dignos», quais características da juventude¹⁰¹. Como afirma Fraschetti, esta era igualmente uma forma de controlar socialmente um grupo definido pelas suas características fisiológicas, designadamente a idade, que o podiam tornar particularmente ameaçador, senão mesmo perigoso¹⁰².

Coisas próprias da mocidade

Com efeito, a tendência para o gregarismo favorecia determinados comportamentos, mais significativos quando perpetrados em grupo, como distúrbios e fenómenos de vandalismo, reconhecidos como *iuuentutis mores* ou comporta-

⁹⁵ Fraschetti, 1996, pp. 86-87.

⁹⁶ Eysen, 1993, p. 112.

⁹⁷ Fraschetti, 1996, p. 92.

⁹⁸ Jaczynowska, 1978.

⁹⁹ Jaczynowska, 1978, pp. 27-29.

¹⁰⁰ Fraschetti, 1996, pp. 94-95.

¹⁰¹ Della Corte, 1924, pp. 24-26.

¹⁰² Fraschetti, 1996, p. 95.

mentos próprios da juventude. Tito Lívio, Dionísio de Halicarnasso e Juvenal registam alguns casos¹⁰³. No *Satyricon* de Petrónio, os protagonistas vagueiam pela cidade em grupo, envolvendo-se nas situações mais disparates. Outro episódio representativo pode ler-se em Apuleio, autor do século II, cuja personagem Lúcio é avisada de que deve regressar o mais rápido possível a casa, pois um grupo de jovens anda à solta pela cidade a causar distúrbios: «Mas vê lá, não venhas do jantar fora de horas, pois anda por aí uma comandita louca, feita de jovens das melhores famílias, a perturbar a paz pública. És bem capaz de ver, espalhados pelas ruas, corpos de pessoas trespassadas, e nem as tropas do governador conseguem livrar a cidade de tamanha mortandade, pois encontram-se muito longe.»¹⁰⁴

Mas um dos casos mais significativos presentes nas fontes antigas relaciona-se com o imperador Nero. Segundo os textos antigos, o jovem Lúcio Domicio Aenobarbo, então com 19 anos, costumava envolver-se em sarilhos quando anoitecia (à noite e a juventude estão antropológicamente nas margens da ordem e por conseguinte coadunam-se uma com a outra). Com o seu grupo, de que fazia parte o futuro imperador Otão, o jovem Nero disfarçava-se, mascarando o rosto com *thapsia*, assaltava lojas e roubava o que podia, para depois leiloar no palácio imperial. Além disso, os jovens atacavam transeuntes espalhando o medo pelas ruas de Roma¹⁰⁵.

Nero, aliás, tal como Calígula, Cómodo, Elagábalo, Caracala e Alexandre Severo, pertence a uma galeria de imperadores que ficaram na memória da historiografia romana como particularmente cruéis e autores de actos perversos – o que faz parte de uma determinada e intencional retórica historiográfica – e aos quais não deverá ser estranha precisamente a juventude dos seus perpetradores. A tal *adulescentiae temeritas* de que falava Cícero¹⁰⁶. Note-se que Nero foi proclamado *princeps* aos 17 anos, Calígula aos 25, Cómodo aos 19, Elagábalo aos 14, Caracala aos 23 e Alexandre Severo aos 13¹⁰⁷. Trata-se de jovens, portanto, a quem o estatuto de adulto se lhes revelou de forma

rápida e abrupta, pela entrada na vida política activa. Talvez por isso a imagem negativa que a tradição romana deles passará.

Actualmente, em grande medida graças aos estudos de Matteo Della Corte, Maria Jaczynowska, Jean-Pierre Néraudau, Emiel Eyben, Augusto Fraschetti e Christian Laes, as práticas e as representações dos jovens romanos são mais bem conhecidas. Várias têm sido as problemáticas abordadas e equacionadas neste domínio, correspondendo em grande parte às inquietações das sociedades contemporâneas, como aliás é normal em História.

Assim, além das relações entre os jovens e a ordem social estabelecida, de que se destaca o seu lugar na política, na hierarquia social, na organização e função do exército, na prática religiosa enquanto símbolo e rito, tem-se também prestado atenção às questões da vivência quotidiana e da educação, de que fazem parte o envolvimento em práticas desportivas e atléticas, actividades venatórias, concursos de combates («maquias») e competições várias (em causa está o espírito agónico das civilizações clássicas). Tem-se reconhecido o papel da música, da dança e dos espectáculos em geral na formação destes jovens, em particular dos pertencentes às elites, visto que sobre os restantes se mantém um véu de silêncio derivado da natureza das fontes¹⁰⁸.

De igual modo, também a fisionomia da juventude, a aparência do jovem tem sido alvo de investigação por parte dos historiadores, com análises que contribuem para o conhecimento da forma como um rapaz e eventualmente uma rapariga romanos apareciam aos seus contemporâneos. Este é um aspecto particularmente importante, na medida em que se afirma como sintoma antropológico privilegiado da identidade de grupo, de pertença e ao mesmo tempo distinção social, muito próprio da fase juvenil, particularmente vulnerável a modas e com gosto pela ostentação e pelo exibicionismo, enquanto formas de afirmação¹⁰⁹.

Igualmente importante é a formação académica e educação dos jovens, sobretudo a daqueles que viriam a desempenhar lugares politicamente relevantes na cidade. O estudo da eloquência e da filosofia, de que a relação entre Nero e Séneca é paradigmática, bem como o da poesia, tinha um lugar de

¹⁰³ Apud Eyben, 1993, p. 107.

¹⁰⁴ Apuleio, *O burro de ouro* 2.18.3, trad. D. F. Leão.

¹⁰⁵ Ver relatos em Suetónio *Nero* 26.1-4; Tácito, *Anais* 13.25.1-3; Plínio, *História Natural* 13.43.136; Dion Cássio 61.8.1, 61.9.2-4.

¹⁰⁶ Ver nota anterior.

¹⁰⁷ As biografias destes imperadores podem ser lidas em Suetónio e na *História Augusta*.

¹⁰⁸ Eyben, 1993, pp. 81-127.

¹⁰⁹ Eyben, 1993, p. 100.

destaque na formação das elites, correspondendo às formas de transição do saber e dos valores sócio-culturais instruídos¹¹⁰.

Por fim, não podemos deixar de referir o papel da vida emocional nos percursos destes jovens. O amor tem sido tema de estudo sobretudo relacionado com a poesia lírica romana, mas também com a comédia plautina, se bem que em enquadramentos e até contextos cronológicos distintos. Se algumas das personagens de Plauto são jovens que anseiam por possuir as suas amadas, na poesia de Catulo e de Ovídio, por exemplo, o amor e a juventude movem os poetas a escreverem versos imortais que não raramente se identificam com as vivências próprias da mocidade¹¹¹. Mas igualmente pertinente é a vivência sexual destes indivíduos, alvo de um número crescente de análises.

Como nota E. Eyben, na Antiguidade, quem tem fome come, quem tem sede bebe e quem tem desejo sexual satisfaz-lo¹¹². Tão simples quanto isso. E a juventude é particularmente pródiga nesse processo, pelas mais variadas circunstâncias, naturais e culturais. Isto não significa, porém, que a vida sexual em Roma fosse totalmente desregrada. Antes pelo contrário. Várias práticas eram consideradas inapropriadas, senão mesmo tabus, como o incesto, por exemplo. Outras, como a masturbação, deveriam ser ocultadas e pouco expostas. E outras ainda, como as relacionadas com a orientação sexual, dependiam do papel que o indivíduo nelas participante assumia, sendo essa uma realidade mais clara no universo masculino do que no feminino¹¹³. Ainda assim, Marcial não se corbe de fazer insinuações de tribalismo para atingir figuras femininas¹¹⁴.

De qualquer modo, podemos recorrer a Plauto, autor dos séculos III-II a.C., qual guia da prática sexual para um jovem romano: «Ninguém proíbe seja quem for de circular pela via pública. Desde que não abras caminho por uma quinta vedada, desde que te abstenhas de mulher casada, víviva, donzela, moços e meninos de condição livre... ama o que tu quiseres.»¹¹⁵

¹¹⁰ Eyben, 1993, pp. 128-202.

¹¹¹ Ver e.g. André, 2006.

¹¹² Eyben, 1993, p. 231.

¹¹³ A bibliografia acerca desta temática é vasta. Ver e.g. Ramos *et al.*, 2009; Eyben, 1993, 231.

¹¹⁴ Marcial, *Epigramas* 2.33, 4.65, 9.29, 40. 62, 10.22, 12.22; sobre esta questão, ver Boehringert, 2007, pp. 286-295.

¹¹⁵ Plauto, *O gorgulho* 36-37, trad. W. de Medeiros.

Dai que se conclua que a prostituição fosse tolerada, ou até mesmo incentivada na sociedade romana, em particular entre os jovens¹¹⁶. Catão congratulava-se com o facto de um jovem entregar as energias da sua virilidade a profissionais do sexo, salvaguardando desse modo a *pudicitia* das mulheres destinadas a tornarem-se legítimas matronas, mães de bons romanos. Desde que isso, porém, não se tornasse a norma da sua vida enquanto homem¹¹⁷. De algum modo, Cícero justificava mesmo a existência de prostituição, apesar das críticas que, mais tarde, Séneca haveria de tecer ao fenómeno: «Na verdade, se alguém pensa que se deve proibir os jovens de frequentarem as prostitutas, trata-se certamente de um conservador que está, todavia, em desacordo não somente com a licenciosidade do nosso tempo, mas também com a moral e a tolerância dos nossos antepassados. Terá existido alguma época em que se condenou essa conduta e considerou ilegal o que em nossos dias é legal?»¹¹⁸

Também Valério Máximo é claro na forma como mostra a funcionalidade social da prostituta em Roma. Conta o autor do tempo de Tibério, a propósito da astúcia dos Romanos, que um pai, que amava loucamente o filho, ao ver que este se apaixonara pela mulher errada, aconselhou-o a visitar sempre uma outra mulher, «fácil e cujo amor lhe estava permitido», antes de se encontrar com a amada, para que com esta honrasse Vénus e assim saciasse o seu desejo, até que tal amor acabasse por esfriar¹¹⁹. Note-se como Valério Máximo não faz qualquer tipo de censura em relação à prostituta, numa clara oposição ao que insinua relativamente à outra mulher. Antes pelo contrário, entende esse recurso como natural e desejável. Tal como em Catão, isso não significa, porém, que a ética romana considerasse saudável que um cidadão fizesse das prostitutas um instrumento de uso recorrente. Em Roma, aliás, era frequente a prostituta servir de instrumento iniciático aos jovens da aris-

¹¹⁶ Sobre a prostituição em Roma, ver Rodrigues, 2009, pp. 383-406. Uma vez mais, a informação de que dispomos para o género feminino é menos relevante e esclarecedora. Mas uma vez que estamos no quadro de uma sociedade patriarcal, é legítimo deduzirmos que o que afirmamos para os rapazes não fosse válido para as raparigas.

¹¹⁷ Robert, 1997, p. 148; cf. Plauto, *As duas Bâquitas* 1076-1088.

¹¹⁸ Cícero, *Em defesa de Célio* 48; cf. Séneca, *Questões naturais* 1.16.6, em que se refere o «deboche público» que as prostitutas servem.

¹¹⁹ Valério Máximo 7.3.10.

toocracia ou aos simplesmente mais ou menos endinheirados. Autores como Plauto, Terêncio e Pérsio são testemunhas dessa realidade.¹²⁰

Mas as palavras de Plauto no *Gorgulho* mostram também que nem tudo era permitido ao jovem romano¹²¹. Naturalmente, porém, a transgressão da norma existia, como sempre existiu, ou a norma nem sequer faria sentido. Para mais, não esqueçamos que a sociedade romana era uma organização baseada em valores como «honra e vergonha» e, como tal, os comportamentos sociais determinavam a sua avaliação, pela forma de que se revestiam e no âmbito social em que se inseriam.

Considerações finais

Numa síntese conclusiva, será legítimo afirmar que a consciência da divisão do curso da vida em etapas e a valorização da passagem da infância para a idade adulta estão representadas nas culturas mais antigas do Mediterrâneo, pelo menos desde o tempo dos Minóicos. Séculos mais tarde, o amadurecimento físico e psicológico de um jovem príncipe (Telémaco) constitui um dos temas basilares da *Odisseia*, onde já está expresso que o processo de se tornar adulto exige uma aprendizagem e, mais do que fruto da maturidade biológica, decorrente da passagem da idade, implica a afirmação pública de competências e qualidades como coragem, sensatez e autonomia.

Outras fontes, literárias e iconográficas, gregas e romanas, dão-nos testemunho da importância que a Antiguidade clássica atribuiu ao «período da juventude», cujas vivências poderiam ser muito distintas (embora bastante semelhantes às das sociedades contemporâneas), consoante o género sexual e o estatuto social dos indivíduos, tal como eram muito variáveis os seus limites etários. De facto, tanto os autores gregos como os romanos nos transmitiram diferentes concepções acerca das «idades da vida» e a terminologia usada neste domínio, quer na língua grega quer na latina, caracteriza-se pela diversidade lexical e semântica.

¹²⁰ Pérsio 5,30-37; a título de exemplo ver Oliveira, 2006, pp. 333-356.

¹²¹ Não é de desprezar a hipótese de estarmos perante uma ironia plautina, sugerindo que o que está vedado ao jovem era precisamente o que ele fazia. De qualquer modo, o verso não deixa de ser um eventual indicador das práticas sociais em causa.

À semelhança de outras culturas, antigas e contemporâneas, na Grécia e na Roma antigas, o período de transição da infância para a idade adulta era marcado pelo cumprimento de rituais (mais ou menos semelhantes ao que se entende em Antropologia por «rituais de passagem»), que tinham um carácter tendencialmente público e cívico, no caso do sexo masculino, enquanto os destinados às jovens eram sobretudo de natureza mais privada e doméstica. Tratava-se, naturalmente, numa concepção ideal, de preparar os primeiros para a vida política e militar e as segundas para a gestão do lar e para o papel de ser mãe e esposa. Torna-se igualmente evidente que, em ambas as culturas, a passagem da infância para uma «idade adulta» constitui um processo longo para o sexo masculino, mas é quase imediato para o sexo feminino. Finalmente, importa salientar que as fontes de que dispomos para o estudo destas problemáticas, hoje tão valorizadas e discutidas na área dos Estudos Clássicos, nos informam sobretudo acerca dos indivíduos pertencentes aos grupos sociais influentes e praticamente nada nos dizem a respeito dos restantes.

Bibliografia

- André, C. A. (2006). *Caminhos do Amor em Roma: sexo, amor e paixão na poesia latina do século I a.C.* Lisboa: Cotovia.
- Balsdon, J. P. V. D. (2002). *Life and Leisure in Ancient Rome*. London: Phoenix Press.
- Barringer, J. M. (2008). *Art, Myth, and Ritual in Classical Greece*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Belmont, D. E. (1967). Telemachus and Nausicaa: A Study of Youth. *The Classical Journal*, 63(1), 1-9.
- Bertman, S. (Ed.) (1976). *The Conflict of Generations in Ancient Greece and Rome*. Amsterdam: B. R. Grüner.
- Boehlinger, S. (2007). *L'homosexualité féminine dans l'Antiquité grecque et romaine*. Paris: Les Belles Lettres.
- Brelich, A. (1969). *Paides e Parthenoi* (Incunabula Graeca 36). Rome: Edizioni dell'Ateneo.
- Brulé, P. (1987). *La fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique: mythes, cultes et société*. Paris: Belles Lettres.
- Castleden, R. (1990). *Minotaur. Life in Bronze Age Crete*. London-New York: Routledge.
- Chapin, A. P. (2007). Boys Will Be Boys: Youth and Gender Identity in the Theran Frescoes. In A. Cohen and J. B. Rutter (Eds.), *Constructions of Childhood in Ancient Greece and Italy*. *Hesperia Supplement* 41 (pp. 229-255). Princeton: ASCSA Publications.
- Cole, S. G. (1984). The Social Function of Rituals of Maturation: The Koureion and the Arkteia. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 55, 233-244.
- Cole, S. G. (1998). Domesticating Artemis. In S. Blundell and M. Williamson (Eds.), *The Sacred and the Feminine in Ancient Greece* (pp. 27-43). London-New York: Routledge.

- Crowther, N. B. (1988). The Age-Caregory of Boys at Olympia. *Phoenix*, 42(4), 304-308.
- Curado, A. L. (2008). *Mulheres em Atenas. As mulheres legítimas e as outras*. Lisboa: Sá da Costa Editora.
- Davis, E. N. (1986). Youth and Age in the Thera Frescoes. *American Journal of Archaeology*, 90(4), 399-406.
- Della Corte, M. (1924). *Juventus*. Arpino: Fraioli.
- Dillon, M. (2002). *Girls and Women in Classical Greek Religion*. London-New York: Routledge.
- Donnay, G. (1997). L'arthéporie: initiation ou rite civique? Un cas d'école. *Kernos*, 10, 177-205.
- Dover, K. J. (1989). *Greek Homosexuality*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Dumézil, G. (1988). *Mitra-Varuna. An Essay on two Indo-European Representations of Sovereignty*. New York: Zone Books.
- Eyben, E. (1993). *Restless Youth in Ancient Rome*. London-New York: Routledge.
- Falkner, Th. M. (1990). The Politics and the Poetics of Time in Solon's «Ten Ages». *The Classical Journal*, 86(1), 1-15.
- Ferreira, L. N. (2010). A criança na Grécia antiga: concepções, normas e representações. In A. C. Fonseca (Ed.), *Crianças e adolescentes. Uma abordagem multidisciplinar* (pp. 137-172). Coimbra: Almedina.
- Fialho, M. C. (2010). Rituais de cidadania na Grécia antiga. In D. F. Leão, J. R. Ferreira & M. C. Fialho, *Cidadania e Paideia na Grécia antiga* (pp. 111-144). Coimbra: Classica Digital/CECH. Obra disponível online: <https://bdigital.sib.uc.pt/jspui/handle/123456789/125> [acesso 26/09/2013].
- Fraschetti, A. (1996). Jenneses Romaines. In G. Levi, J.-C. Schmitt (Dir.), *Histoire des jeunes en Occident*. Tome I – *De l'Antiquité à l'époque moderne* (pp. 63-100). Paris: Éditions du Seuil.
- Garland, R. (1990). *The Greek Way of Life: from Conception to Old Age*. London: Duckworth.
- Golden, M. (1979). Demosthenes and the Age of Majority at Athens. *Phoenix*, 33, 25-38.
- Golden, M. (1998). Divisions of Age and Sex. In *Sport and Society in Ancient Greece* (pp. 104-140). Cambridge: University Press.
- Goldhill, S. (2006). *Amor, sexo e tragédia. A contemporaneidade do classicismo*. Trad. M. G. Caldeira. Lisboa: Alêtheia Editores.
- Halperin, D. M. (2003). Homosexuality. In S. Hornblower & A. Spawforth (Eds.), *The Oxford Classical Dictionary* (pp. 720-723). Oxford: University Press.
- Hiesel, G. (2006). Minoan Culture and Archaeology. In H. Cancik and H. Schneider (Eds.), *Brill's New Pauly. Encyclopaedia of the Ancient World*. Vol. 9 (pp. 12-23). Leiden-Boston: Brill.
- Higgins, R. (1997). *Minoan and Mycenaean Art*. Rev. ed. London: Thames & Hudson.
- Ingalls, W. (2001). *Paideia nean malista*. When Did Athenian Girls Really Marry?. *Mousion, Series III*, 1, 17-29.
- Jacznymowska, M. (1978). *Les Associations de la jeunesse romaine sous le Haut-Empire*. Wrocław: Ossolineum.
- Jones, P. V. (1988). The Kleos of Telemachus: *Odyssey* 1.95. *The American Journal of Philology*, 109(4), 496-506.
- Laes, C. (2011). *Children in the Roman Empire. Outsiders Within*. Cambridge: University Press.
- Laes, C. (2014). *Youth in the Roman Empire. The Young and the Restless Years?* Cambridge: University Press.
- Leão, D. F. (2001). *Sólón. Ética e Política*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Leão, D. F. (2006). Os desencantos de Medeia: uma xene privada de klyros, de oikos e de polis. In E. Suárez de la Torre & M. C. Fialho (Eds.), *Bajo el signo de Medeia/ Sob o signo de Medeia* (pp. 67-82). Coimbra-Valladolid: Imprensa da Universidade de Coimbra e Universidad de Valladolid.
- Leão, D. F., Ferreira, J. R. & Fialho, M. C. (2010). *Cidadania e Paideia na Grécia antiga*. Coimbra: Classica Digital/CECH. Obra disponível online: <https://bdigital.sib.uc.pt/jspui/handle/123456789/125> [acesso 26/09/2013].
- Lear, A. & Cantarella, E. (2008). *Images of Ancient Greek Pederasty: Boys were their Gods*. London: Routledge.
- Lourenço, F. (2003). *Homero. Odisseia*. Lisboa: Livros Cotovia.
- Lourenço, F. (2009). Homossexualidade masculina e cultura grega. In J. A. Ramos, M. C. Fialho & Rodrigues, N. S. (Coords.), *A Sexualidade no Mundo Antigo* (pp. 305-311). Lisboa-Coimbra: CHUL/CECHUC.
- Marron, H.-I. (1981). *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*. Tome I. *Le monde grec*. Paris: Éditions du Seuil.
- Millar, C. M. H. & Carmichael, J. W. S. (1954). The Growth of Telemachus. *Greece & Rome, Second Series*, 1(2), 58-64.
- Musti, D. (1990). La teoria delle età e i passaggi di status in Solone. Per un inquadramento socioantropologico della teoria dei settemilli nel pensiero antico. *Melanges de l'École française de Rome. Antiquité*, 102, 11-35.
- Neils, J. & Oakley, J. H. (Eds.) (2003). *Coming of Age in Ancient Greece. Images of Childhood from the Classical Past*. New Haven-London: Yale University Press.
- Nérandau, J.-P. (1979). *La Jeunesse dans la Littérature et les institutions de la Rome républicaine*. Paris: Les Belles Lettres.
- Nérandau, J.-P. (1984). *Entre enfant à Rome*. Paris: Les Belles Lettres.
- Oliveira, F. (2006). O Amor em Terêncio. In A. Pociña, B. Rabaza, M. F. Silva (Eds.), *Estudios sobre Terêncio* (pp. 333-356). Granada: Universidad de Granada, Universidad de Coimbra.
- Oliveira, F. (2008). Misoginia clássica: perspectivas de análise. In C. Soares, I. Calero Secall, M. C. Fialho (Coords.), *Norma & Transgressão* (pp. 65-91). Coimbra: Imprensa da Universidade.
- Oliveira, F. (1990). *Platão. Lysis*. Introdução, versão do grego e notas. Coimbra: INIC/CECH.
- Parke, H. W. (1977). *Festivals of the Athenians*. London: Thames and Hudson.
- Powell, A. (2001). Citizen Women of Athens. In *Athens and Sparta. Constructing Greek Political and Social History from 478 BC* (pp. 348-403). London-New York: Routledge.
- Ramos, J. A., Fialho, M. C. e Rodrigues, N. S. (Coords.) (2009). *A Sexualidade no Mundo Antigo*. Lisboa-Coimbra: CHUL/CECHUC.
- Robert, J.-N. (1997). *Eros Romanin. Sexe et Morale dans l'Antienne Rome*. Paris: Les Belles Lettres.

- Robertson, N. (1983). The Riddle of the Arthephoría at Athens. *Harvard Studies in Classical Philology*, 87, 241-288.
- Rocha Pereira, M. H. (2009). *Hélide. Antologia da Cultura Grega*. Lisboa: Guimarães Editores.
- Rodrigues, N. S. (2001). A mulher na Grécia. In M. C. Santos (Ed.), *A mulher na História. Actas dos Colóquios sobre a temática da Mulher - 1999/2000* (pp. 81-104). Moita: Câmara Municipal.
- Rodrigues, N. S. (2009). Nas margens da sexualidade em Roma: do lupanar à lupa. In J. A. Ramos, M. C. Fialho & N. S. Rodrigues (Eds.), *A Sexualidade no Mundo Antigo* (pp. 383-406). Lisboa-Coimbra: CHUI/CECHUC.
- Rodrigues, N. S. (2012). *Mitos e Lendas da Roma Antiga*. Lisboa: Clássica Editora.
- Rose, G. P. (1967). The Quest of Telemachus. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 98, 391-398.
- Rutter, J. (2003). Children in Aegean Prehistory. In J. Neils & J. Oakley (Eds.), *Coming of Age in Ancient Greece: Images of Childhood from the Classical Past* (pp. 30-57). New Haven: Yale University Press.
- Scullard, H. H. (1981). *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*. London: Thames and Hudson.
- Simon, E. (1983). *Festivals of Attica: An Archaeological Commentary*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Soares, C. (2011). *Crianças e jovens nas Vidas de Plutarco*. Coimbra: Classica Digital/CECH. Obra disponível online: <https://bdigital.sib.uc.pt/ispui/handle/123456789/125> [acesso 26/09/2013].
- Sourvinou-Inwood, C. (1988). *Studies in Girls' Transitions. Aspects of the Artemis and Age Representation in Attic Iconography*. Athens: Kardamitsa.
- Treggiari, S. (1991). *Roman Marriage. Just Contiges from the time of Cicero to the time of Ulpian*. Oxford-New York: Clarendon Press.
- Vidal-Naquet, P. (2005). *Le chasseur noir: formes de pensée et formes de société dans le monde grec*. Paris: Éditions la Découverte.
- Younger, J. G. (2005). *Sex in the Ancient World from A to Z*. London-New York: Routledge.
- Zaidman, L. B. (1993). As filhas de Pandora. Mulheres e rituais nas cidades. In: P. Schmitz Pantel (Dir.), *História das mulheres no ocidente. Volume 1. A Antiguidade* (pp. 410-463). Trad. port. com rev. científica de M. H. da Cruz Coelho, I. M. Vaguinhas, L. Ventura e G. Mota. Porto: Edições Afrontamento.

2ª PARTE

TEMAS EMERGENTES