

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

**A PEDERASTIA EM ATENAS NO PERÍODO CLÁSSICO:
RELENDO AS OBRAS DE PLATÃO E ARISTÓFANES.**

LUANA NERES DE SOUSA

GOIÂNIA
2008

LUANA NERES DE SOUSA

**A PEDERASTIA EM ATENAS NO PERÍODO CLÁSSICO:
RELENDO AS OBRAS DE PLATÃO E ARISTÓFANES.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás como requisito para obtenção do grau de Mestre em História.

Área de Concentração: Culturas, Fronteiras e Identidades

Linha de Pesquisa: História, Memória e Imaginários Sociais.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Ana Teresa Marques Gonçalves.

GOIÂNIA
2008

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(GPT/BC/UFG)

S725p Sousa, Luana Neres de.
A pederastia em Atenas no período clássico [manuscrito]: re-
lendo as obras de Platão e Aristófanes / Luana Neres de Sousa.-
2008
113 f.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Ana Teresa Marques Gonçalves.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás.
Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia, 2008.

Bibliografia: f. 106-113.

1. História Antiga 2. Atenas (Grécia) - Pederastia 3. Platão
4. Aristófanes 5. Imaginário 6. Identidade Social I. Gonçalves,
Ana Teresa Marques. II. Universidade Federal de Goiás. **Facul-
dade de Ciências Humanas e Filosofia** III. Título.

CDU: 94(38)

LUANA NERES DE SOUSA

**A PEDERASTIA EM ATENAS NO PERÍODO CLÁSSICO:
RELENDO AS OBRAS DE PLATÃO E ARISTÓFANES.**

Dissertação defendida pelo Programa de Pós-Graduação em História, nível Mestrado, da Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal de Goiás, aprovado em _____ de _____ de _____ pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes professores:

Professora Doutora Ana Teresa Marques Gonçalves/UFG
Presidente

Professor Doutor Alexandre Carneiro Cerqueira Lima/UFG
Membro Externo

Professor Doutor Carlos Oiti Berbert Júnior/UFG
Membro Interno

Professor Doutor Marlon Jeison Salomon /UFG
Suplente

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer em primeiro lugar a Deus, por sempre abrir portas promissoras em minha vida e guiar-me a fim de que eu as aproveite da melhor maneira.

Agradeço grandiosamente à minha querida orientadora, Ana Teresa Marques Gonçalves, pela confiança, apoio intelectual e material, pela amizade e por sempre acreditar em mim e em meu trabalho. Ao longo desses seis anos de orientação aprendi a ser pesquisadora, a valorizar o conhecimento e a amar os estudos acerca da Antigüidade. Não há demonstração de agradecimento suficiente para exprimir toda a minha gratidão.

Aos professores componentes da banca, Carlos Oiti Berbert Júnior/UFG, Alexandre Carneiro Cerqueira Lima/UFF e Marlon Jeison Salomon/UFG, que aceitaram prontamente participar da banca examinadora e dedicar suas atentas leituras a este trabalho. Seus apontamentos e sugestões são de grande valia, tanto para o engrandecimento desta pesquisa, quanto para meu desenvolvimento profissional e pessoal.

Aos meus pais, Ana Maria de Carvalho e Luiz Neres de Sousa, por terem me moldado para que eu fosse a mulher que hoje sou e por sempre investir em minha educação, desde os meus mais tenros anos.

Ao meu companheiro Pedro Henrique Wendling dos Santos, pela cumplicidade, paciência e contribuições. Sem sua presença e apoio, a conclusão deste trabalho seria incerta.

À Clara Maria Wendling dos Santos e Marcos dos Santos, por todo carinho, respeito, confiança, suporte moral e psicológico.

A todos os meus amigos por seu afeto, contribuições, ouvidos e olhos emprestados à leitura dos resultados obtidos nesta pesquisa, pela paciência na hora do stress e por suas grandiosas reflexões.

A todos os colegas da pós-graduação, em especial a Dominique Vieira Coelho dos Santos, Edson Arantes Júnior, Henrique Modanez de Sant'Anna, Luciene de Moraes Rosa, Lyvia Vasconcelos Baptista e Rafael da Costa Campos e a todos que colaboraram de algum modo para a realização desta pesquisa.

SUMÁRIO

RESUMO.....	08
ABSTRACT	09
INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO 1 – PEDERASTIA: PRÁTICAS E CONCEITOS... ..	15
1.1. Pederastia: Contexto e Conceitos... ..	18
1.2. A Pederastia em Atenas... ..	22
1.2.1. Questões Morais... ..	22
1.2.2. Os ritos e os “jogos de sedução”... ..	26
1.2.3. O corpo para os atenienses... ..	28
1.2.4. O imaginário dos eupátridas atenienses... ..	30
1.3. A(s) identidade(s) dos Pederastas em Atenas no século V. a.C.....	35
1.3.1. A pederastia e a homossexualidade moderna... ..	40
1.4. A Pederastia e a Democracia em Atenas durante o período clássico... ..	45
CAPÍTULO 2 - PLATÃO E A FILOSOFIA DO AMOR PEDERÁSTICO... ..	49
2.1. A Obra filosófica de Platão	49
2.1.1. Sócrates: “parteiro intelectual” da Filosofia Ocidental	49
2.1.2. A Influência de Sócrates na Obra de Platão	52
2.2. O “Amor” na Obra Platônica.....	54
2.2.1. <i>Lísis</i>	54
2.2.2. <i>O Banquete</i>	57
2.2.3. <i>Fedro</i>	70
2.3. Platão e a memória pederástica	73

CAPÍTULO 3 – FAZER SORRIR E REFLETIR: A CRÍTICA DE ARISTÓFANES À PEDERASTIA ATENIENSE NO PERÍODO CLÁSSICO	79
3.1. O Teatro Grego e a Comédia Ática Antiga	79
3.2. Aristófanos: Vida e Obra	83
3.3. A visão educacional de Aristófanos em <i>As Nuvens</i>	87
3.4. A Imagem de Sócrates na Obra de Aristófanos.....	95
CONSIDERAÇÕES FINAIS	101
BIBLIOGRAFIA	106
A - Documentação Textual	106
B - Obras de Referência.....	107
C - Obras Gerais	107

RESUMO

A PEDERASTIA EM ATENAS NO PERÍODO CLÁSSICO: RELENDO AS OBRAS DE PLATÃO E ARISTÓFANES.

Bastante conhecida no mundo acadêmico, a pederastia em Atenas praticada durante o período clássico, ainda se trata de um objeto mal interpretado, não recebendo seu caráter pedagógico e de formação social dos futuros eupátridas a devida atenção. O objetivo geral desta pesquisa encontra-se na análise da pederastia praticada em Atenas durante o século V a.C e início do século IV a.C. Para tanto, utilizamos como fontes os diálogos *Lísis*, *O Banquete* e *Fedro* do filósofo Platão e a comédia *As Nuvens* de Aristófanes, a fim de compararmos o modo como a relação entre erastas e erômenos figurava no imaginário social ateniense neste período.

Utilizamos os conceitos de *imaginário* e *identidades* que têm sido amplamente discutidos pela historiografia a partir das últimas duas décadas do século XX, buscando apresentar parte desta discussão e aplicá-la no estudo das relações pederásticas no recorte de nossa pesquisa. Além de demonstrar a importância desta relação para a formação do futuro cidadão ateniense, salientamos as principais características da pederastia a partir da leitura das obras de Platão e Aristófanes.

Palavras-chaves: Pederastia, Platão, Aristófanes, Imaginário, Identidades.

ABSTRACT

THE PEDERASTY IN ATHENS DURING THE CLASSICAL PERIOD: RE-READING THE WORKS OF PLATO AND ARISTOPHANES.

The pederasty in Athens throughout the classical period is comprehensively approached in the academic environment, however it still remains a misinterpreted matter, where the future eupatridae's educational character and social formation do not receive enough attention. The main purpose of this research is the analysis of the pederasty practiced in Athens during the fifth and at the beginning of the fourth century B.C. To do so we have been studying as sources the Plato's dialogues *Lysis*, the *Symposium* and *Phaedrus*, and the comedy *the Clouds* by Aristophanes, in order to compare the way the relationship between the erastes and eromenos figured on this period.

In this paper we use the concepts of imaginary and identities, which have been widely discussed by historiography since the last two decades of the twentieth century, taking part in this discussion and applying it in our studies. Beyond showing the importance of the pederastic relationships for the formation of the future Athens' citizen, we emphasize the main characteristics of the pederasty in Athens based on the readings of Plato and Aristophanes.

Key-words: Pederasty, Plato, Aristophanes, Imaginary, Identities.

Introdução

As peculiaridades do mundo grego em relação às relações sexuais não são, de modo algum, novidades em trabalhos historiográficos, sobretudo após o alargamento do horizonte de pesquisa que a História Cultural realizou após a segunda metade do século XX. Numerosas são as análises do papel que as culturas helenas dedicavam aos contatos sexuais entre indivíduos de mesmo sexo biológico e o desprezo masculino em relação às mulheres. Entretanto, raros são os pesquisadores que não cometem a inadvertência de adequar à visão do homem grego, em especial o ateniense, os moldes sexuais do mundo contemporâneo, oferecendo aos primeiros a falsa idéia de que na Grécia de Sócrates, Alcibíades, Platão e Aristófanes a “homossexualidade”, como é concebida no mundo contemporâneo atual, era natural e, muitas vezes, apoiada pela sociedade. Sabemos que “homossexualidade” é um conceito surgido somente durante a segunda metade do século XIX, não sendo apropriado, portanto, para designar os contatos sexuais entre indivíduos no mesmo sexo durante a Antigüidade. Muitas destas pesquisas estão imbuídas do preconceito proveniente do moralismo herdado pelo cristianismo e judaísmo, intolerantes à prática sexual que não esteja direcionada à reprodução. Outras buscam legitimar o comportamento homoerótico de grupos em nosso tempo, que muitas vezes tentam autenticar suas práticas buscando as respostas para suas perguntas em sociedades como a grega e a romana antigas. Um exemplo é a obra *Homossexualidade: uma história* do jornalista inglês Colin Spencer. Nesta obra Spencer procura resgatar a história da homossexualidade, buscando referências desde a Pré-história, passando pela Antigüidade, chegando até os dias atuais. Termos como “homossexuais” e “homossexualidade” são empregados para designar qualquer tipo de envolvimento entre homens, até mesmo em períodos anteriores à elaboração de tais conceitos.

Pederastia, palavra que suscitou diversas interpretações ao longo de séculos em nossa sociedade ocidental, é o conceito chave desta pesquisa. O seu conteúdo e significado na sociedade ateniense do período clássico representou algo bastante distinto de sua conceituação no mundo atual, e por essa razão, fomos motivados a buscar uma compreensão mais aprofundada do assunto. Pautados numa discussão teórica acerca dos conceitos de “imaginário” e também de “identidades”, procuramos compreender o papel social o qual a pederastia desempenhava, salientando as características identitárias do grupo que a praticava e sua repercussão no imaginário social de Atenas durante o período clássico.

Contudo, para o desenvolvimento da presente análise, algumas ressalvas são necessárias. Em primeiro lugar, a escassez de fontes escritas que tratem de tal assunto é um problema constante para os pesquisadores da Antigüidade. Poucos pensadores da época tiveram a preocupação de deixar para a posteridade registros que relatassem a relação pederástica, e os poucos documentos que nos chegaram estão, em sua grande maioria, fragmentados. Em segundo lugar, somente a aristocracia masculina de Atenas tinha acesso a uma educação mais elaborada e os registros que nos chegaram sobre a pederastia foram produzidos por filósofos, comediantes e homens cultos de uma forma geral. Isso demonstra uma das parcialidades das fontes utilizadas na presente pesquisa, uma vez que não examinamos a opinião feminina, nem a de outras camadas sociais de Atenas para conhecermos o juízo destes acerca da pederastia durante o período clássico.

Não temos por objetivo discutir sobre a origem do desejo homoerótico da humanidade, se esta é uma questão genética ou cultural. Pretendemos determinar os limites da relação pederástica ateniense, abordando seus aspectos pedagógicos e eróticos através da análise de fontes de caráter distintos: as obras filosóficas de Platão e as comédias de Aristófanes¹. A análise de duas características de fontes, uma filosófica e uma do gênero

¹ Nesta pesquisa analisaremos *O Banquete*, *Lísias* e *Fedro* do filósofo Platão, e a comédia *As Nuvens*, de Aristófanes. Nos três diálogos citados acima, Platão expõe os moldes que deveriam ser seguidos por aqueles que

cômico, tem por finalidade encontrar um balanço entre dois modelos de visão bastante distintos, onde na primeira a pederastia aparece de uma forma idealizada por parte do pensador, e na segunda, de maneira propositalmente caricaturada.

Nesta pesquisa, analisamos a pederastia ateniense no período clássico, tendo como referência uma obra de fundamental importância: *A Homossexualidade na Grécia Antiga* do classicista britânico Kenneth James Dover (1994). Contudo, algo no trabalho de Dover nos inquietou. O uso dos termos “homossexualidade” e seus derivados acontece com frequência nessa obra, mesmo com Dover trabalhando muitas vezes os termos originais em grego. Temos consciência de que os atenienses clássicos praticantes da pederastia não tinham uma sexualidade dividida, não se tratavam por “*homossexuais*”, muito menos se sentiam parte de um grupo à parte da sociedade – assim como muitas vezes ocorre com a homossexualidade moderna. O termo pederastia não pode ser traduzido por homossexualidade, pois para o ateniense desse período esse vocábulo possuía um caráter simbólico muito mais amplo, que abrangia status, moral, poder (FOUCAULT, 2003: 168). Neste sentido, desenvolvemos uma discussão acerca das identidades dos praticantes da pederastia em Atenas durante o período clássico, para que possamos compreender as diferenças e as semelhanças existentes entre os erastas e erômenos atenienses e os homossexuais da atualidade.

Outros autores, como Werner Jaeger (1986), Michel Foucault (2003), Henri Irénée Marrou (1998) e Nikos Vrissimitzis (2002), têm obras que nos auxiliam na análise das questões morais, de conduta, e na elaboração do conceito de “pederastia” enquanto processo de formação social. Conforme apresentamos anteriormente, devemos ter o cuidado na utilização de termos como “homossexual” e “homossexualidade” para que não levemos nossos leitores a concluir idéias errôneas. Não havia entre os atenienses do período

estivessem envolvidos nas relações pederásticas, apresentando Sócrates como modelo maior de bom erasta e, ao mesmo tempo, de erômeno. Já na comédia aristofânica, Sócrates é retratado como um péssimo exemplo a ser seguido pelos jovens atenienses, sendo comparado aos sofistas. A escolha dessas duas tipologias de fontes tem como objetivo compreender porque dois contemporâneos possuem opiniões tão diversas acerca da pederastia.

clássico a noção de uma sexualidade dividida entre aqueles que se relacionavam exclusivamente com o gênero oposto ou os que preferiam relacionar-se com indivíduos do mesmo sexo.

Esta dissertação de mestrado está dividida em três capítulos. No primeiro, intitulado *Pederastia: práticas e conceitos*, buscamos delimitar os conceitos “pederastia”, “imaginário” e “identidades”, empregados no decorrer de nossa análise. Realizamos uma apreciação acerca da estrutura e funções das relações pederásticas no seio da sociedade ateniense do período clássico, levantando suas principais características e traçamos uma visão geral da historiografia acerca das relações entre erastas e erômenos no recorte acima.

No segundo capítulo, *Platão e a filosofia do amor pederástico*, analisamos três diálogos platônicos que discutem o amor: *O Banquete*, *Lísis* e *Fedro*. A escolha dessas três fontes deve-se ao fato de nelas encontrarmos o que para Platão era o *Amor* e quais as suas aplicabilidades na vida do eupátrida ateniense. Após uma análise minuciosa das fontes, buscamos, além de apresentar um resumo geral de cada obra, realizar uma análise aprofundada do pensamento de Platão acerca da relação pederástica e da conjugação do conhecimento com o amor – *logos* e *Eros*, e o método por ele utilizado para transmitir seu pensamento: o diálogo.

No terceiro capítulo, *Fazer sorrir e refletir: a crítica de Aristófanes à pederastia ateniense*, buscamos apresentar a comédia *As Nuvens* de Aristófanes, realizando uma análise do papel da comédia em Atenas durante o período clássico, as principais características das obras de Aristófanes e realizar um contraponto com a obra platônica. Nesta peça, o comediógrafo tece sérias críticas a um novo modelo educacional vigente em Atenas durante o século V a.C que se baseava nos ensinamentos dos sofistas. Destarte, Aristófanes atribui à figura de Sócrates diversas características provenientes dos sofistas para compor um dos personagens centrais de *As Nuvens*. Nosso objetivo neste capítulo é entender como e porque o pensamento de dois contemporâneos – Platão e Aristófanes – acerca da pederastia em

Atenas, *a priori*, é tão controverso, traçando um estudo acerca da função social e política da comédia antiga durante o período clássico.

Capítulo 1

Pederastia: Práticas e Conceitos

Com o alargamento da possibilidade de objetos de pesquisa promovido pela Nova História Cultural, a partir da segunda metade do século XX, os estudos voltados para situações cotidianas do homem comum tornaram-se latentes. Psicólogos, Sociólogos, Antropólogos, Médicos, Historiadores e demais estudiosos passaram a buscar, através de suas pesquisas, respostas para questões suscitadas sobre o comportamento sexual humano.

Em 1948, o historiador francês Henri I. Marrou publica a obra *História da Educação na Antiguidade*, defendendo a idéia de que a relação pederástica era desprovida do caráter erótico e que não passava de uma relação baseada na pedagogia. Marrou chama a atenção para o fato de muitos historiadores modernos terem cometido erros ao estudar apenas o lado sexual da pederastia (MARROU, 1990: 51). Muitas vezes, isso se deve ao fato de os historiadores ainda não estarem totalmente preparados para lidar com a idéia diferenciada que os gregos do período clássico concebiam acerca do sexo e de suas manifestações, e em utilizarem em seus trabalhos conceitos imbuídos de valores religiosos e morais próprios do momento no qual estão inseridos, geralmente oriundos do cristianismo. Todavia, Marrou deixa de lado o erotismo da pederastia, focando-se principalmente no caráter pedagógico da relação.

No ano de 1978, o classicista britânico Kenneth James Dover publica o livro *A Homossexualidade na Grécia Antiga*. A obra de Dover é bastante rica em exemplos de fontes para o estudo da pederastia em Atenas, tanto de cunho iconográfico, quanto em textos – filosóficos, literários e documentos oficiais. Nela, o autor oferece os termos originais em grego e qual a sua significação para o homem da época, o que enriquece em demasia a análise

documental. Também apresenta qual o modelo “padrão” que a relação entre erastas e erômenos assumia em cada Cidade-Estado que a praticava, os rituais praticados, a faixa etária mínima e máxima dos envolvidos, os pré-requisitos nos quais erastas e erômenos deveriam se enquadrar, e as punições dedicadas àqueles que fugiam às regras da relação. Todavia, Kenneth Dover não se apropria de teorias para desenvolver sua obra, mas realiza um estudo aprofundado de diversas fontes gregas, com o intuito de demonstrar o modo como os gregos encaravam as relações existentes entre dois homens.

Em 1976, Michel Foucault lança o primeiro volume da série *História da Sexualidade: A vontade de saber*. Neste livro, Foucault objetiva discutir a sexualidade no século XIX a partir do conceito de poder. Todavia, no segundo volume da obra, publicado em 1984, *História da Sexualidade: O uso dos prazeres*, Foucault deixa de lado a sexualidade do século XIX e se volta para as práticas sexuais na Grécia Antiga. Este trabalho de Foucault revolucionou as análises acerca dos contatos sexuais entre homens em Atenas, pois, como afirma Daniel Barbosa dos Santos,

“Foucault despreendeu “sexualidade” das ciências físicas e biológicas (...) e tratou-a, ao contrário, como o conjunto de efeitos produzidos nos corpos, nos comportamentos e nas relações sociais por uma certa disposição de uma tecnologia política complexa. Ele divorciou “sexualidade” de ‘natureza’ e interpretou-a, ao contrário, como uma produção cultural (SANTOS, 2006: 4).

Por décadas, associou-se a homossexualidade moderna à Pederastia grega, especialmente à ateniense. Alguns grupos homossexuais contemporâneos ou demais facções partidárias do movimento forçaram firmar as raízes da orientação sexual exclusivamente voltada para o “amor entre iguais” na pederastia grega, levando-nos a crer que os antigos helenos eram “gays”, desprovidos de preconceito e que, além de apoiar, incentivavam o amor homossexual.

Em 1995, Colin Spencer publica um livro, intitulado *Homossexualidade: uma história*, um projeto que surgiu da necessidade do autor de compreender “*por que algumas sociedades são tão complacentes com o relacionamento entre pessoas do mesmo sexo, enquanto outras se enfurecem com isso?*” (SPENCER, 1999: 09). Logo abaixo o autor confessa: “*Compreendi que somente a história do homossexualismo no mundo explicaria o que eu desejava saber.*” Projeto bastante ousado, uma vez que nomear por “homossexualismo”, “relações homossexuais”, “casais gays” relacionamentos anteriores aos séculos XIX e XX, quando tais termos foram criados, trata-se de anacronismo. Alguns outros pontos delicados são encontrados ao se analisar o texto de Spencer, embora o autor se esforce em justificar conceitualmente suas observações. Uma observação louvável de Spencer é que “*... qualquer história da sexualidade é, em verdade, uma história da interpretação cultural dada pela sociedade ao erotismo humano*” (SPENCER, 1999: 13).

Concordamos com Lenin Soares que, embora seja empregado com frequência pela historiografia, o conceito *homossexualidade* nem sempre recebe as devidas reflexões:

“O uso deste conceito é comum em História. Livros como o de Kenneth J. Dover, *A homossexualidade na Grécia antiga* (1978) ou o livro de Colin Spencer, *Homossexualidade: uma história* (1995), além de um capítulo no livro de N. Vrissimtzis, *Amor, sexo e casamento na Grécia Antiga* (2002), dedicado a Homossexualidade feminina; e artigos publicados em revistas especializadas em História como o artigo de Philippe Áries, *Reflexões sobre a história da homossexualidade* (1979-1980) ou de Rachel Correia Lima Reis, *Homossexualidade e política nas comédias de Aristófanes* (2002) demonstram que o emprego da expressão *Homossexualismo/Homossexualidade* é bem comum, todavia nem sempre com a atenção que o emprego de tais concepções necessita” (SOARES, 2007: 2).

Portanto, nas páginas que se seguem, objetivamos uma análise acerca dos conceitos de *pederastia*, *homossexualidade* e *homoerotismo*, a fim de que observemos quando o uso de tais conceitos no estudo das relações entre homens na cidade de Atenas durante o período clássico é pertinente e adequado.

1.1 – Pederastia: Contexto e Conceitos

Oriunda do grego “*Paidierastia*”, que é a junção de outras duas expressões gregas – *paîs* (“criança”) e *erân* (“amar”) - o termo pederastia, de acordo com as pesquisas historiográficas atuais, denotava na Atenas do período clássico o sentido educativo, sendo a combinação do processo preparatório do futuro cidadão ateniense com o amor metafísico só conhecido entre os homens (VRISSIMTZIS, 2002: 101-102). Tinha como principal objetivo a preparação do jovem para a inserção deste no seio da sociedade ateniense.

A pederastia nesse período era a pedagogia pós-educação básica² adotada em Atenas para o refinamento da instrução oferecida ao futuro cidadão. É importante salientar que os povos gregos não encaravam todos de maneira uniforme a pederastia, e que foi em Atenas que ela assumiu com maior esmero um papel ativo na formação social de seus cidadãos. A definição do termo “pederastia” é realizada pelos historiadores de várias formas, havendo divergência especialmente no que diz respeito à existência ou não dos contatos sexuais nesse tipo de relação; mas todos entram em consenso no tocante à conjugação do sentimento de amor com o ensino pelas partes envolvidas.

De acordo com Donaldo Schüller, em *Eros: dialética e retórica*, as relações pederásticas eram realizadas pelo *erasta*, que na obra platônica na maioria das vezes é traduzido por amante, e pelo *erômeno*, o amado (SCHÜLLER, 2001: 17). O erasta era um cidadão com papel ativo na sociedade, geralmente com mais de 30 anos, homem experiente e que sentia brotar em si uma vocação pedagógica ao tornar-se mestre de seu amado. O

² Henri Marrou afirma que, em seus primeiros anos de formação, o menino ateniense recebia lições de ginástica de um professor especialista denominado *paidotribes* (treinador de meninos). Sob a supervisão do *grammatites* ou *grammatodidaskalos*, a criança aprendia a ler e a escrever. Os ensinamentos de aritmética ficavam restritos à aprendizagem do modo de contar. Além da educação intelectual, o menino recebia ainda lições de canto, de dança e de execução da lira. Finalizando o programa educacional básico do futuro eupátrida, lições de poesia, mais especificamente poesia lírica, faziam parte de sua formação, por possuir primordial importância na cultura grega (MARROU, 1998: 213 – 214).

erômeno era um jovem de idade variante entre 12 e 18 anos³, filho de cidadão, que tinha o direito de “escolher” o mestre que o formaria, já que cabia ao erômeno aceitar ou não o convite do seu erasta. Devemos elucidar que as relações pederásticas ocorriam somente entre os cidadãos e futuros cidadãos de Atenas; as camadas sociais inferiores não participavam de tal processo e que “*cidadãos*” no período clássico eram considerados apenas os homens nascidos em Atenas e filhos de pais provenientes de famílias atenienses, os chamados *eupátridas*. Claude Mossé afirma que o nascimento era a principal via de acesso à comunidade cívica, mas que também existia outro meio de aquisição da cidadania. Este consistia na concessão do privilégio de se tornar cidadão a um estrangeiro que tivesse sido aprovado por pelo menos seis mil atenienses em voto secreto na assembléia. Mas essa atribuição possuía um caráter excepcional (MOSSÉ, 1993: 43).

No mundo moderno, entendemos a *cidadania* como um conjunto de direitos e deveres políticos, sociais e civis aplicados aos indivíduos que integram uma Nação. Todavia, tal conceito sofreu variações ao longo da história. O tipo de cidadania conhecido pelos gregos era bastante peculiar, sobretudo em Atenas. Conforme apresentado anteriormente, exclusivamente os eupátridas possuíam direito à cidadania e esta era exercida de forma direta, ou seja, um corpo de cidadãos reunidos em praça pública ou outro local indicado decidia diretamente acerca dos assuntos pertinentes ao Estado (SILVA, 2005: 89).

O conceito de cidadania atual é oriundo particularmente da Revolução Francesa e da Independência dos Estados Unidos no século XVIII, e constitui-se em um projeto de inclusão, em que todos os cidadãos possuem direitos e deveres. Contudo, segundo Leandro Karnal, o próprio conceito de cidadania é calcado em um processo de exclusão, uma vez que segrega aqueles considerados cidadãos dos que não o são, garantindo os privilégios dos que

³ Não há nos trabalhos historiográficos um acordo no que diz respeito à faixa etária do erômeno, uma vez que há autores que delimitam a idade deste entre 12 e 18 anos, enquanto outros a estendem até os 20 anos. No presente trabalho foi adotada a faixa etária apresentada por Nikos A. Vrissimtzis para a designação da idade do mancebo envolvido na pederastia por achar os argumentos do autor muito pertinentes (VRISSIMTZIS, 2002: 104).

possuem a cidadania (KARNAL, apud: SILVA, 2005: 49). Em Atenas durante o século V a.C. a cidadania estava amparada na exclusão: nem mulheres, nem estrangeiros e nem escravos tinham direito ao voto na Assembléia. Mossé afirma que:

“Eram portanto cidadãos as crianças nascidas de um pai cidadão e de uma mãe filha de cidadão, unidos pelo casamento legítimo. (...) Assim, as mulheres faziam parte da comunidade cívica, mas estava excluídas da comunidade política (MOSSÉ, 1993: 41).

Os praticantes da pederastia durante o período clássico não eram marginalizados, diferentemente dos grupos homossexuais contemporâneos. Ao contrário, compunham a nata da sociedade, pois somente entre os cidadãos e futuros cidadãos de Atenas a pederastia com fins pedagógicos era praticada. Conforme apresentado acima, tratava-se do refinamento da educação dos futuros eupátridas, após a educação básica. Durante o período clássico, os atenienses estavam se tornando cada vez mais refinados, e os estudos de filosofia, música, atletismo e poesia desenvolviam-se de forma significativa. Entretanto, nas escolas, eram ministrados apenas ensinamentos fundamentais, como a leitura, ginástica, música e a aritmética. Havia, então, a necessidade de continuidade das práticas educacionais; esse papel ficava a cargo do erasta que, no decorrer do período destinado à pederastia, era o único a deter o direito de ensino do erômeno. Noções sobre cidadania, moral, filosofia, política, música, autocontrole – tanto sexual, quanto político -, dentre outros ensinamentos, compunham o processo pederástico. Em hipótese alguma o erômeno – jovem, filho de pais atenienses e futuro cidadão de Atenas – poderia demonstrar feminilidade ou inclinações para o sexo descontrolado em relação ao seu erasta – mestre do erômeno, cidadão socialmente ativo. Sobre a formação do jovem erômeno, Marrou complementa:

“(...) a pederastia desempenhou papel fundamental na educação do adolescente. Por meio de freqüente ligação, especialmente no ginásio, com um amado e admirado

homem mais velho, objeto de ardente atração, a quem o jovem companheiro tomava por modelo, o adolescente era gradativamente iniciado na vida adulta e aprendia a tornar-se, por sua vez, um 'completo cavalheiro', um *kalokagathos* ('literalmente, belo e bom (ou valente)') (MARROU, 1998: 216).

A naturalidade pela qual Atenas encarava a relação entre erastas e erômenos pode ser explicada por esta espécie de envolvimento estar inserida no seio da sociedade há muito tempo. A origem da pederastia é bem anterior ao período compreendido nesta pesquisa, abrangendo quase toda a Grécia e sua história. Contudo, foi em Atenas que sua mais singular forma foi alcançada, devido ao valor que tal método obteve no seio da sociedade. Não há uma resposta definitiva na historiografia acerca da origem da pederastia, mas a tese mais aceita é a de que ela tenha se originado no estado militar dos dóricos e que tenha se difundido pelo mundo grego através da influência dórica (DOVER, 1994: 254). Mas, mesmo que não haja documentação suficiente que comprove a gênese das práticas sexuais entre homens, é irrefutável que foi entre os Estados dóricos que tais práticas obtiveram um papel mais ativo (MARROU, 1990: 53).

Durante os períodos Homérico e Arcaico, a produção artística em torno das relações pederásticas foi bastante significativa. Grande quantidade de vasos relatando o cortejo de um erasta a um erômeno, ou mesmo um possível coito entre os mesmos são retratados de maneira clara, além das obras cômicas e trágicas da literatura. Mas durante o período clássico essa produção visual já estava bastante escassa, dando lugar à exploração filosófica do tema, uma das principais fontes documentais da pederastia entre os séculos V e IV a.C.

1.2– A pederastia em Atenas

1.2.1 – Questões Morais

A pederastia ateniense possuía certas especificidades em relação à praticada em outras Cidades-Estado gregas, como Esparta, e na ilha de Creta. Havia todo um controle moral acerca da metodologia utilizada para o cumprimento da relação, tais como o delineamento das faixas etárias envolvidas, o status social, os ritos de cortejo, o envolvimento erótico, o ensino filosófico, dentre outros.

Em Atenas, nos séculos V e IV a.C., o contato sexual entre homens possuía uma particularidade: apesar de ocorrer com frequência, em hipótese alguma os envolvidos poderiam denotar alguma feminilidade, recusar sua masculinidade, travestir-se ou comportar-se como uma mulher, diferentemente de alguns grupos homossexuais contemporâneos, que se vestem caracteristicamente de forma afeminada, transformam seu corpo com o uso de hormônios femininos e até mudam de sexo por meio de intervenções cirúrgicas. Um cidadão ateniense, ao se comportar como uma mulher, estaria se sujeitando a uma posição aquém daquela a qual pertencia, rejeitando sua cidadania e seus direitos.

Na sociedade ateniense, a mulher não possuía um papel proeminente; suas atividades restringiam-se ao matrimônio, aos afazeres domésticos e à geração de descendentes saudáveis. A partir do momento em que homem, cidadão por direito e exercício, travestia-se e se comportava como uma mulher, passava do grupo mais elevado da sociedade para um outro menos prestigiado. O homem “*efeminado*”, como era chamado pelos próprios atenienses, era ridicularizado em público e em outras diversas manifestações artísticas e culturais e, caso viesse a ser comprovado algum tipo de prostituição, este era levado a julgamento, podendo

perder até mesmo o direito de cidadão e de participação na vida pública. O caso se agravava quando a prostituição fosse feita por um cidadão a um escravo ou a um meteco.

Kenneth Dover dedica um capítulo de seu livro *A Homossexualidade na Grécia Antiga*, intitulado “A Acusação de Timarco”, a esse assunto, onde Timarco, possuidor de um papel ativo na vida pública de Atenas, foi acusado de ter se prostituído em sua juventude, sendo levado a julgamento e tendo seus direitos de cidadão cassados. Neste capítulo, Dover apresenta o que era considerado prostituição pelos atenienses desse período, as leis aplicadas e as defesas contra a acusação de prostituição. Dentre as penas apresentadas, está a que concedia ao cidadão o direito de ridicularizar qualquer ateniense, caso esse apresentasse algum desvio de conduta oriundo de seu impulso sexual (DOVER, 1994: 41).

Era concebida como prostituição toda a relação sexual realizada por dinheiro ou por algum bem de valor. Tal atividade era exercida em Atenas pelas *pornai*⁴, por mulheres chamadas “*hetairas*”⁵ e por escravos, por serem considerados uma categoria inferior a dos homens nascidos em Atenas e de pais atenienses. Uma vez comprovada a prostituição por parte de um cidadão, seja de qual faixa etária fosse, esse era levado a julgamento e poderia perder todos os seus direitos políticos, dentre outras penalidades.

A preferência sexual inclinada somente aos rapazes não era condenada por se tratar de uma anomalia, como muitas vezes é concebida atualmente. A questão preconceituosa concentrava-se à submissão humana a libido, na atividade sexual desenfreada, na fraqueza do homem diante do sexo.

⁴ *Pornai*: prostitutas comuns, na maioria das vezes escravas. Encontravam-se na posição mais inferior na hierarquia da prostituição em Atenas.

⁵ *Hetaira*: palavra grega que significa “*companheira*”. Eram prostitutas de luxo que geralmente acompanhavam os homens importantes em banquetes e outras festividades onde mulheres da sociedade não poderiam comparecer. (VRISSIMTZIS, 2002: 93).

Um aspecto fortemente discriminado na sociedade ateniense era o estupro. Esse termo não existia no vocabulário grego clássico, mas a palavra “*hybris*”⁶ é a que melhor traduz a idéia de violação sexual conforme consigna a língua portuguesa moderna. Os gregos não aceitavam que um jovem fosse persuadido ou ameaçado por um adulto a ponto de ceder sexualmente ao mesmo; mas também não acreditavam que através de força física um rapaz pudesse se deixar ser dominado por um homem. Já em relação às mulheres, muitas vezes um ato sexual proveniente de uma excitação não premeditada poderia ser desconsiderada *hybris*, pois de acordo com Dover, os gregos entendiam que as mulheres sentiam prazer ao serem violentadas (DOVER, 1994: 58-59).

A sociedade ateniense, e grega em geral, dava uma atenção especial à honra de seus cidadãos, e essa atenção se agravava quando se tratava de um rapaz envolvido em uma relação pederástica. Michel Foucault escreve um capítulo intitulado “A Honra de um Rapaz”, onde vários aspectos ilustram o cuidado que os atenienses do período clássico tinham em não atentar contra a honra de nenhum de seus cidadãos (FOUCAULT, 2003).

Um dos primeiros aspectos que Foucault coloca é a respeito da consciência que o jovem futuro cidadão deveria possuir a respeito do *status* que gozava em decorrência de sua origem. O fato de ter nascido em Atenas e de uma família legitimamente ateniense o colocava em uma posição privilegiada, destinada a poucos, uma posição de honra. Posteriormente ficava a cargo de o jovem manter tal caráter através de seus atos. Em nenhuma hipótese esse deveria atentar contra a honra através de sua conduta, submetendo-se a atividades destinadas aos grupos menos privilegiados, como o do escravo, do meteco ou da mulher. Entre tais atos comprometedores estava o de prostituir-se ou permitir-se ser penetrado, de acordo com Vrissimtzis (VRISSIMTZIS, 2002: 107-108).

⁶ *Hybris*: no grego em geral significa desmesura. No caso especificamente sexual, denota a apropriação por parte de um homem adulto ou de um jovem para relações sexuais contra sua vontade (DOVER, 1994: 56).

É importante salientar que a conduta do rapaz de Atenas e de outras cidades gregas em nada tinha a ver com o seu casamento. Ele poderia muito bem manter relações extraconjugais com *hetairas* ou com belos rapazes, sem que isso afetasse sua imagem. O que realmente importava era a manutenção de seu status e a participação na vida pública como um cidadão ativo.

Segundo Foucault, durante a juventude o rapaz deveria preocupar-se incessantemente com sua honra e na velhice, com a honra dos rapazes de Atenas (FOUCAULT, 2003: 183). Isso demonstra como as relações homossexuais não ocorriam desenfreadamente como se acredita que acontecia na Grécia neste período, como se demonstra no próprio relato mítico.

De acordo com a mitologia grega, Eros é o deus do Amor. Os romanos, ao incorporarem a cultura e a religião grega, atribuíram aos deuses uma nova nomenclatura, sendo assim, Eros passou a ser chamado de Cupido pelos latinos. É uma figura bastante conhecida pela sociedade ocidental contemporânea, compondo o imaginário popular referente às relações amorosas. É comum no dia dos namorados encontrarmos representações de Eros espalhadas pelas ruas ou veiculadas nos mais variados meios de comunicação como símbolo da força do amor entre os casais.

Alguns estudiosos tentaram desvincular a figura de Eros do amor propriamente dito, afirmando que o deus está muito mais ligado ao desejo sexual que ao sentimento. Segundo Vrissimtzis, há uma distinção latente entre Eros e Ágape: “o primeiro termo pressupõe paixão e entusiasmo, e o segundo, serenidade e profundidade” (VRISSIMTZIS, 2002: 22).

Para Vrissimtzis, a palavra “*eros*” aparece não só referente aos seres humanos, mas, em diversas situações, sendo a força motriz de todas as coisas; já “*ágape*” denota uma afeição fraternal, aceitação sincera desprovida de desejo sexual. Nas relações humanas, a

palavra *eros* referia-se somente às ligações entre erastas e erômenos, sem que estas tivessem necessariamente um teor sexual. Isso ocorria porque as relações conjugais nesse período aconteciam, em sua imensa maioria, a partir de acordos socioeconômicos, não havendo, assim, manifestações de *Eros* e amor.

A figura de Eros possuía uma grande importância na sociedade grega de uma maneira geral, sendo retratado pelas artes plásticas, filosofia, literatura e música. Vrissimtzis ressalta a necessidade de desvincular a representação de Eros realizada na Europa durante o Renascimento - um bebê gordinho, louro de cabelos cacheados, da que ocorria na Grécia do período clássico - um jovem alado, de físico vigoroso, de cabelos escuros e geralmente nu (VRISSIMTZIS, 2002: 25). Esse arquétipo de Eros na Grécia Antiga corresponde exatamente ao parâmetro de beleza defendido pelos gregos da época.

1.2.2 - Os ritos e os “jogos de sedução”

O relacionamento pederasta envolvia uma série de normas e ritos próprios, que garantiam a estrutura da instituição. Como já foi colocado anteriormente, a diferença de idade era primordial, pois era a partir da desigualdade entre erastas e erômenos que a educação poderia ser realizada. Essa desigualdade era o que garantiria a característica educacional da relação pederasta, já que o mais velho era também o mais sábio e o responsável pela formação do jovem, futuro cidadão de Atenas.

De acordo com Vrissimtzis, o primeiro contato estabelecia-se nos ginásios ou nas palestras, onde ainda era ministrada a educação básica. Era durante esses encontros que os erastas observavam os jovens, geralmente nus em decorrência da prática esportiva, e passavam a cortejá-los. Ficava a cargo do erômeno aceitar ou não o cortejo do erasta, sendo

este também mais um rito da relação pederasta: se o erômeno fosse muito fácil e cedesse rapidamente aos agrados do erasta, demonstrava não ser apto a exercer bem sua cidadania (VRISSIMTZIS, 2002: 104).

Um papel fundamental desempenhado pelo erômeno é o de controlar os impulsos sexuais do erastas e não permitir ser penetrado em nenhum orifício pelo mesmo. Era função do erômeno conceder favores a seu erasta, em reconhecimento da dedicação do mestre e de seus ensinamentos, mas esses favores restringiam-se apenas à fricção do pênis do erasta entre as coxas do erômeno ou no ânus. A não-penetração do erômeno garantia a integridade de sua moral e de seu papel de destaque entre a pirâmide social de Atenas, uma vez que o cidadão em hipótese alguma deveria se subordinar ao papel de uma mulher ou de um escravo.

As rédeas da relação pederástica concentravam-se nas mãos do erômeno. Quando estes chegavam à idade para o início da pederastia, vários erastas apresentavam-se aos jovens e ficava a cargo destes escolher qual seria o seu tutor. Após eleger o mestre, o erômeno obedecia todo um ritual de conquista, onde não poderia ceder de imediato aos gracejos do mentor. Seria desonroso para o erômeno submeter-se às vontades do erasta facilmente. Sobre essa conduta, Foucault atesta que:

“... não convinha (sobretudo aos olhos da opinião) que o rapaz se conduzisse ‘passivamente’, que ele se deixasse levar e dominar, que cedesse sem combate, que se tornasse o parceiro complacente das volúpias do outro, que ele satisfizesse seus caprichos, e que oferecesse seu corpo a quem quisesse, e da maneira pela qual o quisesse por lassidão, por gosto pela volúpia ou por interesse. É nisto que consiste a desonra dos rapazes que aceitam o primeiro que chega, que se exibem sem escrúpulos, que passam de mão em mão, e que concedem tudo ao que mais oferece.” (FOUCAULT, 2003: 187).

Quanto mais resistisse, mais interessante se tornava o erômeno. Todavia, este não poderia permitir que tal resistência afugentasse o erasta. Tudo deveria acontecer dentro de um tempo certo para que a pederastia tivesse êxito. Durante o cortejo, o erasta oferecia presentes ao erômeno, tais como a lebre e o galo, símbolos de esperteza e virilidade, mas Dover

apresenta outras ofertas como a raposa, a lira e o cervo (DOVER, 1994: 133). Esses presentes, além da função de conquista, exerciam um certo estímulo para que o erômeno viesse a desempenhar os papéis simbolizados pela oferenda, neste caso, a virilidade e a esperteza.

1.2.3 – O corpo para os atenienses

Fábio de Sousa Lessa, em um artigo intitulado “Corpo e cidadania em Atenas clássica”, defende a idéia que o conceito de corpo vai além da noção exclusivamente biológica que indica o organismo humano (LESSA, 2003: 49). Dialogando com o antropólogo José Carlos Rodrigues, Lessa afirma que o corpo carrega em si a marca da vida social e é a representação da sociedade no qual este está inserido. “*No corpo, está simbolicamente impressa a estrutura social; e a atividade corporal (...) não faz mais que torná-la expressa*” (RODRIGUES, apud: LESSA, 2003: 49 – *grifo do autor*). Citando Richard Sennett, Fábio Lessa ratifica que “*as relações entre os corpos humanos no espaço é que determinam suas reações mútuas, como se vêem e se ouvem, como se tocam ou se distanciam*” (SENNETT, apud: LESSA, 2003: 49). Metaforicamente, podemos dizer que o corpo do cidadão representaria um membro que comporia um “corpo” maior, que seria a pólis⁷; logo, carecia estar em sua melhor condição para ter sucesso tanto na guerra, quanto na vida pública:

“O corpo do cidadão é propriedade pública. Despido no ginásio, relaxado no simpósio, andando pela rua, falando na assembléia ou no tribunal, o corpo estava lá para ser observado e comentado. (...) Outros homens observam e julgam o corpo do

⁷ Jacques Le Goff e Nicolas Truong no texto “O corpo como metáfora” realizam um estudo sobre a metáfora corporal como meio de representação do “homem microcosmo” durante o Medievo. Embora a obra analise exclusivamente a simbologia corporal durante a Idade Média, os próprios autores afirmam que “*as metáforas corporais se articulam na Antigüidade, principalmente em torno de um sistema caput-ventre-membra (cabeça-entranhas-membros), ainda que, evidentemente, o peito (pectos) e o coração (cor), como sedes do pensamento e dos sentimentos, tenham se prestado a usos metafóricos*”. “*É provável que a utilização política das metáforas corporais seja um legado da Antigüidade greco-romana ao cristianismo medieval*” (LE GOFF; TRUONG, 2006: 156, 162).

cidadão: como o cidadão concebe a si mesmo depende dessa avaliação.” (GOLDHILL, 2007: 27).

Desta forma, compreender o modo pelo qual os corpos dos cidadãos que compunham a sociedade ateniense eram concebidos e trabalhados é uma maneira de se entender como essa sociedade arquitetava a si própria.

O corpo humano possuía uma significação muito especial no mundo grego antigo. O belo era tido como a manifestação direta do divino e os corpos bem trabalhados, objetos de desejo e admiração. Em uma análise de vasos gregos do século V a.C., Kenneth Dover descreve quais eram os atributos que garantiam ao homem grego o título de belo:

“Até a metade do século V a. C. os ingredientes mais marcantes e consistentes da figura masculina ‘aprovada’ são: ombros largos, grandes músculos peitorais, grandes músculos acima das coxas, cintura estreita, barriga contraída, nádegas protuberantes e coxas e canelas robustas” (DOVER, 1994: 102- 103).

Fica claro que o modelo de homem belo não possuía formas afeminadas, ao contrário: Dover atesta que muitas vezes as mulheres também eram retratadas com traços masculinos, sendo possível a diferenciação entre homens e mulheres apenas pela presença dos seios e dos genitais (DOVER, 1994: 106).

O órgão sexual masculino representava a força e a fecundidade proveniente do universo. Bayard Santos afirma que, na Antigüidade, os gregos dedicavam um culto especial ao falo, em virtude da crença em torno do papel criador que o pênis desempenhava. Os gregos antigos acreditavam que a imagem do falo era um amuleto contra as forças maléficas que atentavam contra a vida e que, muitas vezes, pessoas possuíam cerâmicas, esculturas, objetos de adorno, todos ornamentados por falos. Até o século II a. C. a imagem do falo era essencialmente religiosa; somente a partir deste período é que passou a exercer uma simbologia erótica e obscena (SANTOS, 2000: 44 – 45).

Nos templos religiosos havia diversas imagens de pênis nas mais variadas formas e tamanhos, sempre eretos, representando a dominação masculina em relação à natureza. A mulher era reconhecida – e isso ainda permanece, às vezes, no imaginário ocidental contemporâneo – pela ausência do pênis, e não pela presença da vulva (SANTOS, 2000: 44). O fato de ser penetrada, e não poder penetrar, é o que garante a mulher o papel de submissão na sociedade grega e em especial na ateniense. Esse é um dos fatores primordiais da defesa que alguns estudiosos fazem da ausência de penetração nas relações pederastas: um homem formado ou em processo de formação não deveria nem poderia perder seu papel viril, de poder e dominação.

Embora os atenienses valorizassem bastante o corpo, também prezavam a beleza da alma, conforme descreve Platão em seus diálogos⁸. Um homem virtuoso seria aquele que conseguisse conjugar a beleza do corpo, através de atividades físicas, com a beleza da alma, por intermédio de sua conduta e reflexões filosóficas. O papel subordinado que as mulheres exerciam em relação aos homens pela ausência do pênis era reforçado pela incapacidade que possuíam – segundo o imaginário da época – de desenvolver seu intelecto. Aliás, as mulheres eram totalmente desprovidas de intelecto, logo, não possuíam a beleza da alma. Essa idéia justifica a existência do Eros somente entre os erastas e erômenos: diferente das mulheres, homens e rapazes eram dignos da ação do deus em suas relações.

1.2.4 - O Imaginário dos eupátridas atenienses.

Segundo Bronislaw Baczko, imaginário é um dispositivo simbólico utilizado por um grupo para dar-se a si mesmo identidade e coerência, podendo, assim, identificar suas expectativas e recusas (BACZO, 1996: 296). Todavia, não se trata de imagens como

⁸ Os diálogos platônicos por nós analisados, onde aparecem referências à beleza da alma, são *O Banquete*, *Fedro* e *Lísis*.

iconografia, mas figuras de memória que representam coisas que temos em nosso cotidiano (DURANT, apud: SILVA, 2005: 214.). O imaginário social de um grupo traduz o modo pelo qual este representa determinado fato ou objeto. Cada grupo possui seu modo próprio de atribuir significações e valores, pois as imagens não são fixas e variam de acordo com o recorte espaço-temporal no qual está inserido este grupo. Hilário Franco Júnior afirma que todo imaginário é coletivo e não pode ser nunca confundido com *imaginação*, que é uma atividade psíquica individual; e ainda, que não se deve reduzir o imaginário a uma somatória de imaginações. “O imaginário faz a intermediação entre a realidade psíquica profunda da sociedade (...) e a realidade material externa.” (FRANCO JR, 1998: 16-17). O imaginário traduz aquilo que um grupo gostaria de ser ou de possuir.

Na introdução do livro *Cocanha: A história de um país imaginário* (1998), Hilário Franco Júnior atesta que a historiografia atual reconhece a importância de se estudar sociedades imaginárias a fim de se refletir melhor sobre as sociedades concretas que as construíram. O *fabliau da Cocanha*⁹ é um exemplo dessas sociedades imaginárias, não havendo, porém, um consenso na historiografia quanto à classificação deste poema – se mito, utopia ou folclore. A tese mais aceita é a de que, independente de sua classificação, o *fabliau da Cocanha* representa a superação de uma necessidade profunda da época que é a escassez de alimentos, e sublima as conseqüências desta escassez na vida do homem medieval, tais como as inúmeras doenças que o assolavam. Apesar da análise de Franco Júnior focar-se numa obra produzida durante o período medieval, algumas de suas observações podem ser aplicadas ao estudo da pederastia ateniense durante o período clássico.

⁹ O *Fabliau da Cocanha* é um poema francês que descreve um país imaginário farto em comidas e outros tipos de prazeres. Estudiosos afirmam que a sociedade do Ocidente medieval cristão via na fome uma das maiores ameaças à sua sobrevivência por sofrer diversas dificuldades alimentares sérias; por esse motivo, o país da Cocanha ser tão farto em alimentos, vinhos e até mesmo prazer sexual. Hilário Franco Júnior afirma que a escolha dos alimentos citados pelo *fabliau* não foi arbitrária. Foi definida pelas condições concretas da economia e do gosto medievais, e também pela influência do pensamento mítico-simbólico (FRANCO JR, 1998: 56; 75)

O imaginário está intimamente ligado aos sentimentos mais íntimos dos homens, estabelecendo uma ponte entre seus anseios pessoais e sua vida coletiva. Cada grupo possui um imaginário próprio, que se transforma à medida que novos modelos são necessários para o bom andamento deste grupo. Roland Barthes afirma que “*o imaginário é a linguagem pela qual o enunciante de um discurso “preenche” o sujeito da enunciação.*” (BARTHES, 2004: 176). Isso quer dizer que os imaginários ao serem constituídos pressupõem a possível sublimação de necessidades e de desejos de um povo em determinado espaço de tempo (FRANCO JR, 1998).

No caso da pederastia em Atenas no período clássico, os objetivos que circundam as relações entre erastas e erômenos são distintos dos fins pretendidos nas relações homoeróticas contemporâneas, e essas distinções são bem perceptíveis. De acordo com o imaginário social da época, a pederastia tinha o desígnio de preparar o efebo para a vida social, para o exercício de sua plena cidadania, para gerar descendentes na pólis, para ser um homem viril e eupátrida, e assim, gozar de sua superioridade em relação às mulheres, estrangeiros e escravos. De forma alguma era pretendido a um erasta e a um erômeno viverem juntos, andarem de mãos dadas pela rua, ou privarem-se do casamento com uma mulher para se casarem entre si. Um tratamento de ridiculização e desprezo era destinado aos que se comportassem de modo distinto do estabelecido pelas regras da pederastia.

É de fácil percepção que a pederastia e as práticas sexuais entre erastas e erômenos transitavam de forma bem distinta das relações homossexuais atuais no imaginário social da época. Isso não significa que o amor pederasta fosse desprovido de um prazer erótico; entretanto, o ponto crucial que define a distinção entre o amor homossexual atual e o amor pederasta é a inserção do caráter pedagógico presente neste último, que fica isento nas relações homossexuais modernas.

Há uma discussão entre historiadores acerca da existência ou não do contato sexual entre os envolvidos na relação pederasta. Enquanto uns se apóiam na iconografia disponível¹⁰ para afirmar a vivência do contato sexual entre os participantes da pederastia, outros utilizam-se das mesmas imagens para ressaltar que a penetração não ocorria, algumas vezes apenas o toque por parte do erasta nos órgãos sexuais do erômeno, ou o sexo interfemural e em outras, nem mesmo isso. A penetração anal não é relatada em nenhuma gravura. Vrissimtzis afirma que:

“a pederastia baseava-se numa ligação espiritual e psíquica, enquanto a atração física permanecia subordinada e subjacente, e compreendia apenas algumas discretas manifestações de paixão por parte do erasta” (VRISSIMTZIS, 2002: 107).

Foucault atesta que, embora o erômeno não pudesse se permitir ser penetrado, a insinuação do ato, ou mesmo a protelação da concessão de favores a seu erasta é o que certificava a legitimidade da relação.

“... o ato sexual, na relação entre um homem e um rapaz, deve ser tomado num jogo de recusas, de esquivas e de fuga que tende a adiá-lo o mais possível, mas também num processo de trocas que fixa quando, e em que condições, é conveniente que ele se produza” (FOUCAULT, 2003: 197).

Nos trabalhos sobre as relações pederásticas geralmente ocorre uma confusão hermenêutica em relação à idéia de amor para os gregos. Voltaire, no verbete *Amor Dito Socrático* de seu Dicionário Filosófico, já escrevia no século XVIII do período cristão que:

“(...) o amor socrático não era um amor infame: foi esse nome de amor que baralhou tudo. O que então se chamava os amantes de uma rapaz eram, precisamente, o que entre nós são os gentis-homens ao serviço dos nossos príncipes, o que eram os pajens, moços adidos à educação de uma criança fidalga, partilhando os mesmos estudos, os mesmos exercícios militares: instituição guerreira e santa da qual se abusou com folguedos noturnos e orgias.” (VOLTAIRE, 1978: 96).

¹⁰ Vasos dos períodos arcaico e clássico que retratam cenas de homens bolinando os órgãos genitais de meninos, friccionando o pênis entre as coxas dos jovens, entre outras manifestações.

Essa afirmação de Voltaire corrobora a tese de Vrissimtzis, e ressalta que a comparação entre as relações pederásticas e a homossexualidade é, na verdade, uma confusão interpretativa da distinção do amor para os gregos e do mesmo para os modernos.

Uma outra hesitação acontece entre os termos *efebia* e *pederastia*. A Efebria, assim como a Pederastia, é uma espécie de educação ateniense, mas destingue-se desta concernente ao grau de instrução dedicado aos jovens cidadãos, o tipo de ensino e o local onde as aulas são realizadas.

A efebria era a educação básica oferecida pelo Estado. Ocorria geralmente nos ginásios de Atenas, onde os jovens exercitavam-se completamente nus e com os corpos untados de azeite para facilitar a atividade física; dessa forma, seus corpos eram observados pelos amantes das belas formas, e serviam muitas vezes de inspiração para esculturas e peças literárias. Geralmente era durante a efebria que os cidadãos estabeleciam os primeiros contatos com seus futuros erômenos.

A educação desenvolvida era inclinada para as atividades físicas, mas os rapazes também recebiam noções de filosofia e retórica de uma maneira bem superficial se comparada à pederastia, já que os jovens ali permaneciam de um ano e meio a dois anos. Um outro diferencial entre os efebos e os erômenos está no tipo de lições ensinadas: a educação dedicada aos primeiros era realizada de maneira coletiva nos ginásios, onde o *paidotribes* os organizava e ensinava lições de higiene, associadas às técnicas de desenvolvimento do corpo; já o *erasta* relacionava-se de uma forma mais exclusiva com os seus erômenos e suas lições estavam mais ligadas ao desenvolvimento moral e intelectual dos futuros cidadãos.

A relação pederástica encontrava apoio tanto na opinião popular quanto em leis regidas pelo Estado. Era valorizada pela cultura local que a registrava das mais diversas formas, seja através da literatura, das cerâmicas ou da filosofia. Apesar de tal naturalidade, o

amor pederasta despertou inúmeras discussões e uma preocupação moral que regiam regras e moldes para tal relação, a fim de que as mesmas não perdessem seu caráter legítimo. (FOUCAULT, 2003: 170 - 171).

1.3. - A(s) identidade(s) dos Pederastas em Atenas no século V. a.C.

O conceito de identidade vem sendo amplamente discutido pela historiografia a partir das duas últimas décadas do século XX, em detrimento de diversos debates acerca de uma possível crise identitária, proveniente da emergência do processo de globalização, latente após a década de 1980. Segundo Gilvan Ventura da Silva:

“Ao mesmo tempo, o avanço nas telecomunicações produz a sensação de que, de algum modo, o mundo diminuiu, as fronteiras se tornaram mais fluidas, de maneira que povos e territórios os mais distintos e longínquos passam a experimentar agora laços comuns e duradouros, como diferentemente ocorrera outrora. Esse acontecimento, associado à difusão de um *modus vivendi* ocidental, americanizado e *fashion*, sustentado pela indústria do consumo, reforça os princípios da assim chamada globalização, cuja contrapartida simbólica é o abandono irreversível das identidades locais em prol de uma identidade que se pretende “universal”, razão pela qual o homem contemporâneo habita em lugar nenhum, ou melhor, é cada vez mais confrontado pela multiplicação dos *não lugares*, os quais carecem ao mesmo tempo de identidade e de capacidade relacional.” (SILVA, 2004: 16).

Sobre a crise das identidades no mundo contemporâneo atual em decorrência da globalização, escreve Ana Maria González de Tobia. Em seu texto, “Humanismo. Clave Para Interpretar Identidade, Pertenencia Y Ciudadania Mundial”, ela realiza uma reflexão acerca das identidades sob o aspecto do cosmopolitismo, que seria a possibilidade de o homem identificar-se com toda a humanidade, não somente com grupos específicos. Afirma que romper com as identidades locais, conforme pretende o cosmopolitismo, a fim de que o

homem venha a se tornar “cidadão do mundo”, é algo perigoso e ilusório. Isso porque quando se negam as fronteiras locais do ser humano, negam-se também suas particularidades em nome de uma homogeneidade mundial. Apesar de o mundo estar vivendo uma crise identitária em decorrência da globalização, não se podem renegar as identidades locais e converter-se em um cidadão do mundo, por que assim, comete-se o equívoco de exilar-se da comodidade das verdades locais. Privar-se dos costumes e fronteiras locais é privar-se de um aconchego e de certa segurança, afirma a autora. (GONZÁLEZ DE TOBIA, 2001: 94).

González de Tobia assegura que, desde a Antigüidade, o homem tem consciência da particularidade de certos aspectos de sua cultura. Gregos, como Aristóteles, Tucídides e Aristófanes, reconheceram que seus costumes não eram universais (GONZÁLEZ DE TOBIA, 2001: 96). Seguramente, estes e diversos outros pensadores atenienses tinham consciência da singularidade de seus costumes, e entre estes, inclui-se a pederastia. Somente os de “espírito nobre” – os eupátridas atenienses – eram dignos de um processo tão ilustre.

O inglês Stuart Hall é referência no estudo das identidades, e suas contribuições têm enriquecido grandiosamente a análise acerca da construção das identidades através de sua crítica à idéia da existência de hierarquias culturais. De acordo com este pensador, as identidades não são estáveis, nem imutáveis, mas fragmentadas e multiplamente construídas. Ela é relacional, ou seja, precisa do *Outro* para ser construída, e necessita da *diferença* para se estabelecer. “(...) são, assim, mais o produto da marcação da diferença e da exclusão do que o signo de uma unidade idêntica, naturalmente constituída, de uma “identidade” em seu significado tradicional (...)”. (HALL, 2000: 109). Nenhuma identidade é única em si mesma e um mesmo indivíduo pode possuir mais de uma identidade, dependendo do local ou da situação em que se encontra.

Em sintonia com as considerações de Hall encontra-se o trabalho de Kathryn Woodward. No texto “Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual”,

Woodward afirma que “*as identidades adquirem sentido por meio da linguagem e dos sistemas simbólicos pelos quais elas são representadas.*” (WOODWARD, 2000: 8). Ou seja, os eupátridas pederastas do período clássico, simbolicamente, classificavam o mundo no qual estavam inseridos e delimitavam através de suas relações de poder aqueles que deveriam ser excluídos e incluídos em seu círculo social. Acerca deste caráter relacional das identidades, o historiador alemão Jörn Rüsen acrescenta que:

“Identidade é, por conseguinte, um processo social de interpretação recíproca de sujeitos que interagem entre si. Neste processo, os sujeitos mesmos debatem-se continuamente entre si, à busca de serem aqueles que querem ser e de não querer ser aqueles que deveriam ter sido. A constituição da identidade efetiva-se, pois, numa luta contínua por reconhecimento entre indivíduos, grupos, sociedades, culturas, que não podem dizer quem ou o que são, sem ter de dizer, ao mesmo tempo, quem ou o que são os outros com os quais têm a ver.” (RÜSEN, 2001: 87).

Os praticantes da pederastia em Atenas possuíam uma identidade própria, embora não se sentissem um grupo à parte em decorrência de sua experiência afetivo-sexual entre homens. Aliás, por sua sexualidade não ser dividida entre os que se relacionavam exclusivamente com mulheres, ou exclusivamente com homens, ou com ambos, nem se davam conta da possível segregação que poderiam sofrer em decorrência de sua sexualidade. Sua identidade baseava-se, em concordância com Hall, naquilo que eles não eram: nem mulheres, nem estrangeiros, nem escravos. “*A identidade é, assim, marcada pela diferença. (...) A diferença é sustentada pela exclusão: se você é sérvio, você não pode ser croata e vice-versa.*” (WOODWARD, 2000: 9). O grupo dos eupátridas possuía uma identidade própria, baseada naquilo que tinham em comum – status social, exclusividade à cidadania, a posse de terras, a masculinidade, mas também no que não eram ou não gostariam de ser – nem mulheres, nem escravos e nem metecos.

As mulheres eram inferiormente consideradas pelo imaginário ateniense e pelo grego de forma geral. Eram desprovidas de direitos políticos e de uma educação refinada,

tendo suas atividades restringidas ao matrimônio, aos afazeres domésticos e à geração de descendentes saudáveis. Os homens de Atenas descreditavam na capacidade intelectual das mulheres e por esse motivo a pederastia era praticada somente entre pessoas do sexo masculino. A vida sexual com as mulheres era voltada virtualmente para a geração de novos cidadãos, uma vez que a mulher na sociedade ateniense era considerada inferior em relação aos homens, em decorrência do imaginário da época que cultivava a incapacidade desta de desenvolver-se intelectualmente; logo a mulher ficava relegada aos afazeres domésticos. Já as relações entre homens e rapazes eram prestigiadas, uma vez que o relacionamento pederasta tinha como fundamental característica a troca de conhecimentos entre mestre e discípulo, tornando-se algo plausível de louvor e aceitação social. É importante salientar que a análise aqui proposta concentra-se na aristocracia ateniense, restringindo-se ao estudo das relações sexuais e do imaginário sobre as mesmas entre os cidadãos de Atenas.

Os privilégios desfrutados pelos eupátridas têm uma raiz histórica. Estes se diziam descendentes diretos dos antigos jônios, povo que ocupou a região onde se encontra Atenas. Segundo Woodward, *“uma das formas pelas quais as identidades estabelecem suas reivindicações é por meio do apelo a antecedentes históricos”*. (WOODWARD, 2000: 11). Isso garantia aos eupátridas a posse de terra e o privilégio exclusivo dos direitos políticos. É por esse motivo que erastas e erômenos eram somente eupátridas: a pederastia destinava-se à preparação mais aprimorada dos futuros cidadãos de Atenas para o exercício pleno de sua cidadania e demarcava o final da vida “passiva” do jovem para a sua triunfal ascensão à vida “ativa”, socialmente falando.

Durante o período clássico, os atenienses estavam se tornando cada vez mais refinados, e os estudos de filosofia, música, atletismo e poesia desenvolviam-se de forma significativa. Entretanto, nas escolas, eram ministrados apenas ensinamentos básicos. Havia, então, a necessidade de continuidade das práticas educacionais; esse papel ficava a cargo do erasta

que, no decorrer do período destinado à pederastia, era o único a deter o direito de ensino do erômeno. O direito à educação pederástica pertencia unicamente aos descendentes diretos dos antigos jônios. Os demais homens livres de Atenas tinham acesso apenas aos ensinamentos básicos de leitura, música, atletismo e aritmética.

Ainda sobre a construção das identidades, Woodward afirma que estas não são unificadas, ou seja, dentro de uma mesma identidade pode haver contradições (WOODWARD, 2000: 14). Em relação à identidade dos praticantes da pederastia em Atenas, podemos notar algumas contradições.

Um exemplo diz respeito à posição de constante masculinidade exigida e ao “autocontrole” ao qual o erômeno estava submetido. Sua posição de eupátrida obrigava-o a possuir um total controle diante do cortejo do erômeno. Este processo visava avaliar o quão digno do processo pederástico seria o jovem. Se este cedesse facilmente aos gracejos do erasta, se oferecesse para o mesmo, ou se permitisse ser penetrado pelo erasta em uma relação sexual, demonstraria não possuir controle sobre seus próprios desejos sexuais e, conseqüentemente, não seria apto para votar na Assembléia.

Após a análise em torno do conceito de identidade, concluímos que este tem sido um conceito chave em discussões atuais suscitadas pelo acelerado processo de globalização, que através da miscigenação cultural, tem levado historiadores a se questionarem quanto à permanência de identidades locais resistentes à imposição cultural das grandes potências. Todavia, tal debate pode e deve ser desdobrado a outros períodos históricos, especialmente no que diz respeito à construção das identidades de determinados grupos do passado, sobretudo os da Antigüidade. Este exercício possibilita-nos uma maior compreensão dos costumes desses povos, muitas vezes tão distintos e ao mesmo tempo tão semelhantes aos nossos.

1.3.1- A pederastia e a homossexualidade moderna

Ao contrário do que se pensa no senso comum, as relações pederásticas possuíam pouca ou quase nenhuma semelhança com as chamadas relações homossexuais conhecidas na atualidade, embora figure em algumas fontes escritas e em pinturas, desejo sexual por parte do erasta. O mundo ocidental é fortemente influenciado pelo cristianismo, que teve como genitor o judaísmo, religião oficial hebraica. O judaísmo encara a homossexualidade de uma forma bem radical, e retira grande parte de seus argumentos de textos bíblicos, que condenam qualquer tipo de manifestação sexual extraconjugal, já que o sexo era visto como uma atividade unicamente destinada à procriação (SPENCER, 1999: 53 - 65).

Os helenos não pensavam da mesma forma que os hebreus. Ao contrário, viam o sexo como algo natural ao ser humano, podendo ser praticado sem que fosse para a reprodução, desde que não exercesse dominação aos impulsos do homem. A principal reflexão moral sexual entre os atenienses centrava-se não se o gosto era por um rapaz ou por uma mulher, mas como o homem era “levado pelos prazeres e pelos desejos” (FOUCAULT, 2003: 42). Corroborando com a idéia de Foucault, Jan Bremmer atesta que o desenvolvimento intelectual ateniense não permitia que seus cidadãos possuíssem um desejo ilimitado por rapazes, pois segundo os gregos, “*as pessoas civilizadas sabiam como se controlar e apenas os ‘homens selvagens’ indulgiam em suas paixões sem inibição.*” (BREMNER, 1995: 23).

A idéia de opção sexual entre os atenienses, e entre os gregos em geral, não existia. Um homem não era classificado por sua preferência por rapazes ou por moças, mas por como essa preferência era controlada e executada e não poderia se deixar dominar por seus impulsos sexuais. Michel Foucault chama a atenção para a inexistência de um vocabulário grego próprio para sexualidade e seus derivados, apesar de haver entre eles

vocábulos que designavam os “atos sexuais” (*aphrodisia*) e a atividade sexual (*chresis aphrodision*). (FOUCAULT, 2003: 35-51).

Os homossexuais contemporâneos têm militado pela legalização da união dos “casais gays”, defendendo o amparo pelo Estado ao seu companheiro em caso de morte, o direito de adoção de menores, o reconhecimento público da relação, enfim, direitos hoje concedidos apenas aos casais de orientação heterossexual. Mas de acordo com os relatos que nos chegaram à atualidade, as relações pederásticas não possuíam os mesmos objetivos das homossexuais modernas; os atenienses contemporâneos de Aristófanes, Sócrates e Platão sequer sabiam o que é ser um homossexual. Em seu cotidiano utilizavam *pederastia* para nomear os contatos amorosos entre os homens, sob regência de Eros, *erasta* para o ativo e *erômeno* para o passivo da relação.

O termo *homossexual* surgiu pela primeira vez no ano de 1869 na Alemanha, e a partir de então, o seu derivado, *homossexualismo*, passou a ser utilizado para designar as relações afetivas e sexuais entre pessoas do mesmo sexo. Entretanto, alguns médicos se recusaram a fazer uso deste termo e propuseram outros, como *intersexualidade*, *missexualidade*, por acharem mais apropriados para nomear, segundo eles, estas “formas sexuais ‘confusas’” (SANTOS, 2002: 12). Segundo Lenin Soares, ao contrário do que se imagina, os homossexuais não surgiram naturalmente no século XIX, mas foram criados por um discurso.

“A sexualidade, no século XIX, tinha como objetivo afastar da realidade as formas insubmissas à economia estrita da reprodução com que os homens se relacionavam com o sexo. E para isso criou um conjunto de categorias, apoiada na medicina e na psiquiatria – anexando a irregularidade sexual, uma categoria judiciária, a doença física ou mental –, definindo uma norma de desenvolvimento sexual e nela vários desvios possível. A partir de então toda energia se concentrará na ‘monogamia heterossexual’, todavia este não é um conceito tão natural quanto parece, ele precisa ser definido. Tanto o monogâmico quanto o heterossexual não são condições naturais do sexo humano. E sua definição se dá apresentando aquilo que ele não é” (SOARES, 2007: 8).

Desde a década de 80 do século XX, o uso do termo *homossexualismo* foi desconsiderado pelo Conselho de Medicina para designar a prática do comportamento homossexual, pois de acordo com as regras médicas, o sufixo “ismo” é adotado para indicar doenças, e tais relações deixaram de ser concebidas como uma patologia desde então. Atualmente há uma discussão na psicologia, na sociologia e na antropologia em torno das terminologias *homossexualismo* e *homossexualidade*, afirmando que são impróprias e que, ao usá-las, corre-se o risco de se pensar como no século XIX, quando as mesmas foram elaboradas (COSTA, 2002: 11). O vocábulo mais adequado seria *homoerotismo*, pois segundo Jurandir Freire Costa, o termo homossexualidade não é capaz de exprimir toda a diversidade que há nas experiências sexuais entre indivíduos de mesmo sexo biológico, rotulando-os. Jurandir Costa utiliza-se do argumento de Richard Parker, para diferenciar erotismo de sexualidade, afirmando que “erotismo é a experiência da atração sexual e a descrição dos atos e afetos engajados nessas práticas, conforme a percepção e a linguagem do senso comum” e que sexualidade “é um construto teórico nascido da racionalidade científica ou com pretensões à cientificidade” (PARKER, apud: COSTA, 2002: 44). Os gregos em geral, e os atenienses em particular, desconheciam os termos “homossexualidade”, “bissexualidade”, “homoerotismo” e “heterossexualidade”.

Outra palavra utilizada, a partir da segunda metade do século XX da era moderna, para denominar aqueles que mantêm relações entre pessoas do mesmo sexo é *gay*. Em 1969, após serem agredidos por um político em um bar chamado Stonewall em Nova York, homossexuais norte-americanos iniciaram o movimento de luta pela liberalização de suas práticas e defesas de seus direitos (BERNARDET, 2000: 34). O fato de serem chamados de *gays* deve-se ao fato de que, em inglês, *gay* ser empregado como substantivo e ter o significado de homossexual, mas enquanto adjetivo ter o sentido de “alegre”. Geralmente, em

suas manifestações populares, os homossexuais aparecem sempre alegres e geralmente vestidos com roupas coloridas.

A partir da análise dos conceitos acima, conclui-se que *pederastia*, segundo o imaginário ateniense do período clássico, não é apenas mais um termo utilizado para designar as relações afetivo-sexuais entre dois homens. Embora a pederastia em Atenas se trate de uma relação afetivo-sexual, seus objetivos eram bastante distintos dos pretendidos pelos casais gays atuais, portanto possuía características peculiares, dentre as quais está a formação social dos futuros cidadãos da Cidade-Estado.

Michel Foucault e Maurice Sartre levantam uma questão acerca da sexualidade grega: pode-se afirmar que os helenos eram bissexuais, já que se interessavam tanto por mulheres quanto por rapazes? Segundo Foucault, tal termo pode ser utilizado para elucidar a capacidade dos homens gregos de amarem uma pessoa independente do sexo, desde que seja reconhecida a distinta maneira que eles possuíam de não conceberem duas espécies de desejo (FOUCAULT, 2003: 168). Não havia no imaginário grego, e no ateniense em especial, a idéia de uma estrutura dupla para a sexualidade, uma opção distinta entre moças e rapazes: o desejo era único, voltado para o que era o belo.

Sartre, no texto “A Homossexualidade na Grécia Antiga”, dedica uma reflexão sobre a possível bissexualidade grega no subtítulo “Uma sexualidade indivisível”, corroborando com o argumento de Foucault de que, entre os gregos antigos, não havia a concepção de uma sexualidade dividida entre aqueles que preferiam somente as moças e os que se relacionavam exclusivamente com os rapazes. Segundo ele, a correspondência entre heterossexual e homossexual como comportamentos sexuais opostos é inexistente, podendo o grego interessar-se rotativamente¹¹ tanto por rapazes quanto por mulheres, dependendo da fase de sua vida.

¹¹ Rotativamente: termo utilizado pelo próprio Sartre. (SARTRE, 1991: 63).

“Tudo se passa, na realidade, como se cada indivíduo masculino adulto tivesse uma vida sexual com duas caras: uma cara privada, voltada para as mulheres, que permanece discreta e da qual nem vale a pena falar; e uma cara pública, voltada para belos rapazes, que se torna objecto de todas as atenções e de todos os comentários. Tirando as exceções, só essa vida amorosa é que pode proporcionar prestígio social e uma brilhante reputação.” (SARTRE, 1991: 63).

A análise de Sartre estende-se sobre toda a Grécia, mas é possível destacar as particularidades existentes entre os atenienses. A vida sexual com as mulheres era voltada virtualmente para a geração de novos cidadãos, uma vez que a mulher na sociedade ateniense do período clássico era considerada inferior em relação aos homens, em decorrência do imaginário da época que cultivava a incapacidade desta de desenvolver-se intelectualmente. Já as relações entre homens e rapazes eram prestigiadas, já que o relacionamento pederasta tinha como fundamental característica a troca de conhecimentos entre mestre e discípulo, tornando-se algo plausível de louvor e aceitação social. Em toda a Grécia, a idéia de procriação da espécie humana era muito forte e, segundo Bremmer, a rejeição pela opção entusiasta que alguns amantes desprendiam pelos belos rapazes ameaçava a instituição do casamento e, assim, a geração de filhos. (BREMNER, 1995: 24). Esse fator é um dos que explicam a vida sexual dupla entre os cidadãos da cidade de Atenas: a necessidade de procriação, podendo somente ser suprida entre as mulheres, e a exigência intelectual, praticável exclusivamente entre homens. Mas é de fundamental importância ressaltar que essa é apenas a simplificação de uma estrutura muito mais complexa.

Ainda sobre a possível bissexualidade do cidadão ateniense, Colin Spencer, em seu livro *Homossexualidade: uma história*, afirma que “*uma bissexualidade equilibrada, na qual um cidadão era casado, tinha um relacionamento amoroso com um rapazinho e era também visto com cortesãs ou tinha uma amante, era comportamento normal.*” (SPENCER, 1999: 48). Embora Spencer seja descuidado ao utilizar o termo bissexual sem fazer nenhuma observação quanto à inexistência de uma sexualidade ateniense conscientemente dividida, sua afirmação quanto ao equilíbrio das atividades sexuais dos eupátridas é de grande relevância.

Para o imaginário ateniense, o mais importante era não perder o controle sobre seus impulsos sexuais, e não tanto o modo como esses impulsos eram postos em prática.

1.4 – A Pederastia e a Democracia em Atenas durante o período clássico

Já que o processo pederástico visava a formação social do jovem futuro cidadão, nos deparamos com uma problemática: de que maneira a pederastia em Atenas está relacionada com a manutenção da Democracia exercida pelos eupátridas durante o período clássico?

Sabemos que a democracia em Atenas funcionava de maneira distinta das sociedades democráticas modernas. *Povo* para o ateniense do período clássico era somente os homens livres, nascidos em Atenas, filhos de pais atenienses. A cidade era sustentada pela exploração da mão-de-obra escrava e às custas das cidades por ela dominadas. Nem escravos, nem metecos e nem as mulheres possuíam representatividade política no regime democrático ateniense.

Outro aspecto particular da política em Atenas é o fato de que, como nos atesta Paul Veyne, nem todos os homens livres tinham vocação para exercer plenamente a vida política, mas somente os “homens de lazer”. Quem seriam esses “homens de lazer”? Veyne nos responde que eram os aristocratas, parcela bastante seleta da sociedade. Os artesãos e comerciantes não dispunham de tempo para se dedicarem aos estudos e ao exercício pleno da vida política. Somente os ricos possuíam tempo e vocação para tal e sentiam prazer na busca pela verdade. Em *Os Gregos conheceram a Democracia?*, Paul Veyne enumera alguns argumentos utilizados pelo filósofo Aristóteles no livro *Política* para justificar esse pensamento:

1- Quem trabalha tem pouco tempo para dedicar à cidade; portanto, não se envolve com política. 2- Quem trabalha não é digno de ocupar-se da cidade, pois um trabalhador não é homem de qualidade; portanto é preciso proibir que se envolva com política e reservar esse privilégio aos homens de lazer. 3- Quem trabalha cuida do restante, principalmente de ganhar sua vida e deixa de bom grado a política para os ricos: julga-se a si próprio. A política é deixada para os ricos e assim deve ser, porque eles têm o lazer na verdade, e porque ter o lazer é uma qualidade, uma “virtude” que cria um direito (...) (VEYNE, 1984: 66).

Este tipo de idéia contribuía para a manutenção do poder nas mãos da aristocracia.

Os aristocratas detinham privilégios por se considerarem os mais aptos a dirigir o bem comum da sociedade, por não estarem comprometidos com outras atividades que pudessem desviar sua atenção da vida pública.

Quem busca a verdade? O homem que filosofa. Segundo Sócrates, todos os homens possuem a capacidade de filosofar, mas apenas os de espírito mais evoluído têm sensibilidade para tal. Há uma passagem no diálogo *Fedro*, em que Platão relata uma reflexão proferida por Sócrates acerca da evolução da alma, apresentando a ordem das pessoas nobres de espírito, onde em primeiro lugar aparece o filósofo e posteriormente a dos políticos.

“Todavia, uma lei existe que prescreve que, no primeiro nascimento, uma alma não pode entrar no corpo de um animal; aquela que maior número de verdades tenha contemplado, está destinada a implantar-se no sêmen de onde se gerará um filósofo, um esteta ou um músico; a alma de segundo grau animará o corpo de um rei obediente às leis ou de um guerreiro hábil na estratégia; a alma de terceiro grau animará o corpo de um político, economista ou financeiro; a de quarto grau animará o corpo de um atleta ou de um médico; a de quinto grau terá direito a dar a existência a um profeta, ou a um adivinho consagrado em qualquer forma de iniciação; a de sexto grau será a do poeta, ou de qualquer outro criador de imitações; a de sétimo grau será a de um artesão ou camponês; a de oitavo grau será a do sofista, cuja arte consiste em lisonjear o povo, a demagogia; a de nono grau corresponderá à de um tirano (PLATÃO, *Fedro*, 248-d – e).

Percebemos uma séria crítica de Sócrates em relação aos políticos. Segundo sua hierarquia das almas, o homem público se encontra no terceiro grau, e não no primeiro como poderíamos esperar de acordo com a idéia dos “homens de lazer” apresentados por Veyne. Isso porque Sócrates possuía uma visão bastante negativa em relação à democracia Ateniense. Ele questionava uma democracia baseada no escravismo, na exploração de outras cidades e

que não permitia questionamentos. Sócrates pagou com sua própria vida por suas idéias. Para ele, os políticos estavam se afastando da verdade em nome de seus interesses pessoais.

Sustentado pela teoria dos “homens de lazer”, concluímos que os filósofos no geral eram os cidadãos mais abastados, que dispunham de tempo para questionar e refletir as ordens da sociedade. Logo, estes possuíam o conhecimento necessário para guiar a vida pública democrática ateniense.

Devemos esclarecer que não foi a Democracia ateniense quem inventou a pederastia, mas que este tipo de educação refinada assegurava aos eupátridas um conhecimento político e filosófico exclusivo aos que exerciam a cidadania plena, o que garantia a manutenção do regime democrático. Enquanto os mais humildes formavam-se apenas com a educação básica que oferecia ensino de aritmética e leitura, os eupátridas estudavam filosofia, música, literatura, história. E esta educação refinada era obtida através do processo pederástico.

O sistema moral democrático em muito se assemelha com os pederásticos, sobretudo o princípio do autocontrole em prol do benefício coletivo. A moral pederástica caminhava de mãos dadas com a moral política do regime democrático em Atenas. Uma vez que o homem não soubesse controlar seus impulsos sexuais e se deixasse ser escravizado por eles, desobedecendo as regras de conduta pederástica, não saberia se comportar adequadamente na Assembléia. O bom eupátrida deveria dominar suas paixões individuais para ser útil a Atenas, visando sempre o bem coletivo. E se não fosse um bom agente político, não seria também um mestre digno de seus erômenos. Se um erômeno cedesse facilmente aos gracejos do erasta, não seria um cidadão capaz de resistir às reivindicações das camadas sociais mais humildes, que poderiam ir de encontro aos interesses do grupo dominante.

Em suma, a pederastia em Atenas sustentava o poder político nas mãos dos eupátridas de várias maneiras. Em primeiro lugar, somente este grupo tinha acesso a um

ensino mais elaborado, o que lhes garantia um conhecimento conciso das instituições políticas. Em segundo lugar, o processo pederástico moldava o cidadão de acordo com os padrões estabelecidos pela sociedade, ensinando-o sobre moral, boa conduta e a anulação dos interesses individuais em nome do bem coletivo. Uma vez que um jovem não fosse um bom erômeno e posteriormente um bom erasta, não poderia ser um homem digno de sua tão honrosa cidadania. Por último, somente os eupátridas dispunham de tempo suficiente para colocar em práticas os conhecimentos adquiridos durante sua formação pederástica. Todo esse sistema monopolizador do conhecimento e do poder político garantia a manutenção do privilégio exclusivo da cidadania entre os eupátridas atenienses.

Após realizarmos um estudo teórico acerca da pederastia ateniense durante o período clássico, analisamos no próximo capítulo três diálogos platônicos que possuem como tema a *philia* (amizade) e *eros* (amor) na vida dos erastas e erômenos atenienses. Em *Lísis*, *O Banquete* e *Fedro*, Platão apresenta o que para si era o amor e a aplicabilidade deste na relação pederástica.

Capítulo 2

Platão e a filosofia do amor pederástico

Em parte de sua obra Platão relata alguns aspectos de grande relevância para a compreensão do imaginário do homem da Atenas Clássica acerca da pederastia. Dentre os documentos analisados neste capítulo, *O Banquete* é o que possibilita uma maior aproximação da concepção platônica acerca das relações pederásticas e de sua aplicação na *Paidéia*, mesmo que nem todos os atenienses fossem filósofos como os personagens descritos nesse diálogo. O objetivo deste capítulo encontra-se na análise da Obra Platônica e na identificação de elementos que ilustrem o pensamento platônico a respeito da pederastia.

2.1- A Obra filosófica de Platão

Platão deixou para a posteridade uma obra filosófica, herdeira dos ensinamentos de Sócrates. Já não possuía as mesmas características dos sofistas, cujo principal objetivo não era o alcance da “verdade”, mas a persuasão através de uma retórica bem elaborada. Seu texto possui como eixo principal discussões acerca de *Eros* e do *Logos*, a exemplo de Sócrates, sendo impossível se compreender o pensamento filosófico de Platão sem um conhecimento prévio do legado de seu mestre e amigo.

2.1.1 – Sócrates: “parteiro intelectual” da Filosofia Ocidental

Nascido aproximadamente em 470 a.C. na cidade de Atenas, falecendo no mesmo local no ano 399 a.C, Sócrates era filho de um fabricante de estátuas e de uma parteira, começando também a vida como escultor, se dedicando depois apenas à filosofia. Durante

toda sua vida, andou pelas ruas da cidade questionando as pessoas a fim de que estas encontrassem a verdade nas coisas.

Sua filosofia centrava-se na “*maiêutica*”, método pedagógico que buscava, através de perguntas, as respostas para dúvidas geradas. Através de um interrogatório direcionado a seu ouvinte, Sócrates o levava a questionar o mundo a seu redor e encontrar através dessa dialética as respostas a ele mesmo dirigidas. A maior característica do método pedagógico de Sócrates era a autonomia que seus alunos possuíam, sendo eles mesmos seus mestres, discípulos de suas próprias dúvidas. Sócrates se autodenominava “*parteiro das idéias*”, por levar seu interlocutor a questionar-se sobre o assunto discutido, chegando assim o mais próximo possível da “verdade”. Maiêutica, no grego clássico *maieutike*, tem o sentido de “a arte de partejar”, ou seja, o sentido figurado de “dar luz às idéias”. Achava-se o menos sábio de todos, mas não o mais ignorante. Durante toda sua vida, arrebanhou vários jovens e conquistou muitos admiradores, dentre eles Platão e Aristóteles, mas também muitos inimigos.

A filosofia de Sócrates baseava-se em uma síntese de *Eros* e *Logos*, envolvendo temas como amor, amizade, mente, alma, discussão, desejo e verdade. O filósofo realizava uma séria crítica ao método sofista que se baseava na afirmação de uma verdade através de um discurso bem elaborado, muitas vezes sem fundamentos empíricos. Para ele, a verdade não era alcançada somente através de belos discursos, mas por meio de seu método maiêutico de questionamento. Segundo Richard Tarnas, o intelecto para Sócrates ia além de apenas um recurso utilizado por políticos e sofistas; era uma dádiva divina na qual a humanidade poderia descobrir sua própria essência e seu papel no mundo. Sócrates chegou à conclusão de que faltava aos homens um pensamento crítico, por isso dedicou-se a busca da verdade dita sobre os fatos, deixando de lado os fatos em si. (TARNAS, 2000: 52 - 53).

Sócrates influenciou com diversos pensadores, embora nunca tenha escrito uma linha de suas idéias, uma vez que seu ensinamento era essencialmente oral e realizado pelas ruas de Atenas (MOSSÉ, 1990: 67). Tudo o que sabemos sobre Sócrates nos chegou através de testemunhos de discípulos seus, principalmente Platão¹² e Xenofonte, ambos de boas famílias atenienses, mas que atribuem características distintas ao filósofo. A obra do historiador Xenofonte¹³ traz apenas testemunhos superficiais acerca de Sócrates, onde o filósofo aparece como um homem sensato, respeitador dos deuses e das leis, crítico acerca da democracia, porém sem grande originalidade. Segundo Claude Mossé o Sócrates de Platão é muito mais complexo e sedutor que o personagem socrático presente na obra de Xenofonte (MOSSÉ, 1990: 70-71). Diferentemente de Xenofonte, a obra inteira de Platão é permeada pela figura de Sócrates, ausente apenas em *As Leis*¹⁴, última obra platônica. Distinguir o ponto em que termino o Sócrates histórico e se inicia o Sócrates platônico é uma tarefa árdua e ambígua, pois, de acordo com Fernando José Santoro, embora Sócrates seja a mesma personagem em todos os textos de Platão, este apresenta uma nova faceta em cada diálogo. Sócrates é um pensador ambíguo e somente um exímio escritor como Platão seria capaz de registrar todas as expressões do mestre (SANTORO, 2007: 79).

Encontramos a figura de Sócrates também em *As Nuvens* do comediógrafo Aristófanes, onde o filósofo aparece grosseiramente caricaturado com o intuito de fazer rir as platéias que assistissem à peça. Na obra platônica Sócrates ensina seus discípulos geralmente ao ar livre, pelas ruas e algumas raras vezes em banquetes. Já o Sócrates apresentado por Aristófanes em *As Nuvens*, ensinava em uma casa chamada Pensatório (*Phrontistérion*) e era tratado como um intelectual afastado do convívio social, ateu, habilidoso na arte

¹² Nesta pesquisa analisaremos apenas a figura de Sócrates presente na obras platônicas *Lísis*, *Fedro* e *O Banquete* e na comédia *As Nuvens* de Aristófanes.

¹³ Os textos de Xenofonte que tratam da figura de Sócrates são *Memoráveis*, *Econômico*, *Apologia* e *Banquete*.

¹⁴ Diálogo inacabado de Platão escrito durante os últimos anos de sua vida. Seu personagem central não possui um nome específico, sendo chamado de *O Ateniense*. O diálogo possui uma gama bastante abrangente de temas, que variam entre as questões da guerra, virtudes esperadas de um cidadão, festividades públicas e a *paideia*, apresentando uma visão de Platão acerca do Estado que propõe a promulgação de leis (*nomoi*) para serem aplicadas no seio da *polis* (BINI, 1999: XLVI).

“inescrupulosa de lidar com as técnicas de argumentação, fazendo prevalecer determinadas opiniões pelo poder abusivo da palavra” (ONELLEY, 2005: 58). No terceiro capítulo dessa dissertação realizaremos uma análise da imagem de Sócrates presente na obra aristofânica, estabelecendo paralelos com o Sócrates de Platão.

Não há dúvidas de que Sócrates foi um divisor de águas da Filosofia Ocidental, sendo esta decomposta em Socrática e Pré-Socrática. Até os dias atuais, suas idéias exercem influência no pensamento do Ocidente, e como não poderia deixar de ser, influenciou Platão, cujas obras são fontes desta pesquisa.

2.1.2 – A Influência de Sócrates na Obra de Platão

Como mencionado anteriormente, o que chegou à atualidade do pensamento socrático deve-se, em grande parte, aos registros deixados por Platão. A princípio dedicou-se às letras e à arte, escrevendo até tragédias, mas de acordo com J. Cavalcante de Souza, na introdução de sua tradução de *O Banquete*, Platão rasgou seus primeiros ensaios de poesia assim que conheceu Sócrates e passou a redigir as suas próprias conversas com o mestre, incrementando-as com uma certa dose dramática, a fim de torná-las mais interessantes e didáticas. (SOUZA, 1995: 15).

O primeiro contato com Sócrates ocorreu quando Platão tinha aproximadamente 20 anos. Antes de conhecer seu mestre, dedicava-se a escrever poesias e textos de menos importância para a filosofia. Foi somente após a morte de Sócrates, em 399 a.C, que Platão iniciou a redação de seus célebres diálogos platônicos, reproduzindo as conversas que tivera com o mestre em encontros entre esse e outros cidadãos de Atenas.

Um detalhe da peculiaridade dos diálogos de Platão é que o filósofo foi o único, segundo Paul Tannery, que conseguiu, até o presente, dar vida real a seus personagens, diferenciando-os de um simples instrumento de transmissão de pensamento. Apesar de ter deixado uma obra extensa – cerca de 40 diálogos e 13 cartas – Platão possuía certo desprezo por livros, por acreditar que estes eram mestres que falavam, mas não respondiam (TANNERY, 2002: 17-18). Essa é uma característica oriunda da maiêutica socrática, que acreditava na interação entre mestres e alunos.

Para o filósofo, os homens eram dotados de uma sabedoria nata, mas perdida em decorrência dos limites impostos pela realidade no qual estavam inseridos. Platão apresenta essa idéia na “*Alegoria da Caverna*”, presente no Livro VII de um dos mais importantes de seus diálogos, a *República*¹⁵. Para ele, a tarefa mais importante do filósofo era resgatar nas almas essa sabedoria perdida, recuperando a ligação direta entre o intelecto e o eterno (TARNAS, 2000: 59).

Seguindo o exemplo deixado por Sócrates, Platão desenvolve um método pedagógico através de seus escritos, buscando despertar nos leitores o desejo pela verdade.

A obra platônica tem como eixo temático principal o alcance da virtude através da sabedoria. Entretanto, para se tratar de tal assunto, Platão utilizou-se de vários temas secundários, tais como, *o belo, o bem, a justiça, a ética, o amor, a amizade, a alma*, dentre outros. A figura de *Eros* aparece em vários diálogos, demonstrando a importância do deus na vida dos atenienses neste período. Contudo, nesta pesquisa foram utilizados os escritos sobre a amizade (*philia*) e sobre o amor (*eros*) presentes em *Lísis*, *Fedro* e *O Banquete*. Escolhemos estes três diálogos, pois é neles que Platão apresenta melhor o que para si era o Amor e quais as suas aplicabilidades na vida dos homens. Especificamente em *O Banquete*, através dos

¹⁵ Segundo diálogo mais longo de Platão, onde o filósofo expõe sua concepção de Estado baseada na idéia de uma justiça aplicável e realizável.

discursos de seus personagens, Platão apresenta o código moral que deveria guiar erastas e erômenos no exercício da pederastia.

2.2 – O “Amor” na Obra Platônica

Platão possui em sua obra uma das mais notáveis reflexões acerca do amor pederástico em Atenas durante o período clássico. Os três diálogos tratados nesta pesquisa – *Lísis*, *O Banquete* e *Fedro* – possuem como temática a relação entre erastas e erômenos em Atenas e estão imbuídos de conselhos sobre como erastas e erômenos deveriam se comportar em relação uns aos outros (FOUCAULT, 2003: 203).

Embora possamos ter acesso à grande parte da obra de Platão, é preciso ter em mente que muito pouco nos chegou de outros registros escritos acerca da pederastia em Atenas nos séculos V e IV a.C, e que seria ingenuidade tomar como um pensamento geral da sociedade ateniense as características apresentadas por Platão acerca do amor entre erastas e erômenos. No terceiro capítulo analisaremos outro tipo de fonte que é a comédia aristofânica, procurando estabelecer paralelos com a obra platônica. Contudo, ao analisarmos *Lísis*, *O Banquete* e *Fedro*, notamos a latente distinção que há entre a relação homoerótica da atualidade e a pederastia pedagógica praticada em Atenas no tempo de Platão.

Como metodologia, apresentaremos os diálogos platônicos em ordem cronológica de elaboração, a fim de explicitarmos a evolução do pensamento platônico acerca do Amor.

2.2.1 – Lísis

Lísis foi escrito aproximadamente entre 399 a.C. e 387 a.C., compondo o primeiro grupo dos escritos platônicos, também chamados de *aporéticos*, pois terminam aparentemente

sem uma solução para a discussão proposta. Fernando Santoro afirma que uma característica peculiar a estes diálogos é a busca de uma determinada virtude a partir da desconstrução de várias definições já existentes e não chegando a efetivamente a nenhuma outra nova definição (SANTORO, 2007: 120-121). O recuso metodológico utilizado por Platão é a narrativa dialogada travada entre Sócrates e os jovens Hipótales, Lísis, Mexeno e Ctesipo sobre a *philia*, tradicionalmente traduzida para o português como “amizade”.

Ao analisar as relações de amizade durante o período clássico grego, David Konstan afirma que *philia* designa uma relação afetiva de ordem voluntária, que exclui tanto os parentes próximos, quanto os conhecidos mais distantes, os vizinhos e concidadãos. Uma das partes que compartilha a *philia* é o *philos*, termo que habitualmente é traduzido por “amigo” (KONSTAN, 2005: 77). Para Werner Jaeger, o significado de *philia* para Platão é uma comunidade espiritual e ética que ultrapassa em muito o que chamamos amizade nas sociedades modernas extremamente individualizantes (JAEGER, 1986: 495).

Platão descreve em Lísis um encontro fortuito entre Sócrates - enquanto esse se dirigia da Academia ao Liceu - e Hipótales, que questiona o filósofo sobre qual melhor maneira de se conquistar seu amado. Para responder tal questão, Sócrates aceita o convite de Hipótales para se dirigir a um recinto onde se encontram alguns belos jovens advindos de uma palestra ministrada por Mico. Interrogando os rapazes sobre o que eles consideram a respeito do que é ser amigo, Sócrates dá desenvolvimento a suas idéias e incita em seus interlocutores, através do método maiêutico, a construção do conceito de amizade. Sua preocupação principal não é a obtenção da verdade, mas oferecer aos jovens a disponibilidade intelectual para a verdade (OLIVEIRA, 1995: 27).

A *philia* apresentada por Platão é um tanto distinta da concepção de amizade conhecida no mundo ocidental contemporâneo, também por envolver certo erotismo entre as

partes envolvidas. Hipótales ama Lísis, mas não é correspondido e procura Sócrates para saber qual a melhor maneira de conquistar seu amado:

“- Por Zeus, longe de mim tal idéia! Seria uma falta de senso. Mas precisamente por isso, ó Sócrates, é que me confio a ti. Se tens algo diferente a me dizer, dá-me o teu conselho: que palavras é preciso dizer ou o que é preciso fazer para nos tornarmos agradáveis aos que amamos?” (PLATÃO. *Lísis*, 206-c).

Isso demonstra que a obra original em grego possui especificidades que se perdem ao ser traduzida para o português. A *philia* descrita por Platão é justamente o que move as relações pederastas deste período: uma admiração pelo belo que ultrapassa os limites do amor fraternal, sem que, no entanto, haja contato sexual explícito entre as partes envolvidas. Contudo, analisando a obra platônica, pode-se deduzir que há uma aproximação muito grande do amor pederasta com a *philia* apresentada por Platão, sem que com isso houvesse uma relação sexual consumada.

Lísis desperta desejo em Hipótales; apesar disso, em momento algum o texto denota alguma cobiça sexual por parte de Hipótales, menos ainda de Lísis. Esse desejo seria então a aspiração de procurar no outro aquilo que falta em si: o complemento da alma que Platão apresenta de uma forma mais elaborada no “*Mito dos Andróginos*”¹⁶ em *O Banquete*.

Prosseguindo no texto, em uma explicação sobre quem é amigo de quem em uma relação de amizade, Sócrates afirma que para ser amigo de alguém, é preciso antes de tudo que haja uma desigualdade entre os membros. Esse é um dos princípios fundamentais da Pederastia: a desigualdade entre erasta e erômeno é o que permite a formação jovem e a continuidade dessa instituição no seio de Atenas:

¹⁶ Segundo o *Mito dos Andróginos* relatado por Aristófanes em *O Banquete*, no início dos tempos havia três gêneros humanos: o masculino, o feminino e o andrógino, sendo este último um ser duplo que possuía duas faces e oito membros. Os andróginos revoltaram-se contra os deus e receberam como castigo a divisão de seus corpos, sendo condenados a procurarem por sua metade por toda a vida.

“E – acrescentava – de igual modo, forçosamente, todas as outras coisas, quanto mais semelhantes mais se enchem de inveja, rivalidade e inimizade entre si, e as desiguais, de amizade. O pobre forçosamente será amigo do rico; o fraco, do forte em vista de assistência; e o que sofre será amigo do médico. E todo aquele que não sabe, há de acolher aquele que sabe.” (PLATÃO. *Lísis*, 215 – c)

A última frase desse trecho sustenta satisfatoriamente a idéia de desigualdade nas relações pederásticas. Somente aquele que sabe pode oferecer algo àquele que não sabe, pois ao sábio, o sábio nada acrescenta; e àquele que ignora, nada pode oferecer o ignorante.

Encontram-se na obra algumas advertências sobre o comportamento que os erastas deveriam tomar em relação aos seus erômenos. Em uma conversa com Hipótales, Sócrates diz: “*Preocupo-me tão só com o teu espírito, em saber que comportamento assumes diante do teu preferido*” (PLATÃO. *Lísis*, 205 – b). Como afirma Foucault, os rapazes deveriam zelar por sua moral e manterem-se firmes perante seu papel de aristocratas (FOUCAULT, 2003: 182).

Concluimos que embora Sócrates não defina claramente o significado de *philia*, ele demonstra como conquistar e seduzir os jovens a fim de torná-los seus amigos, ou seja, ensina como se deve cortejar um erômeno corretamente com o intuito de iniciar-se uma relação pederástica.

2.2.2 - O Banquete

*O Banquete*¹⁷ está entre os diálogos mais lidos de Platão e recebeu as mais controversas interpretações “*que vão desde o guia espiritual para o encontro sublimado com*

¹⁷ Alexandre Carneiro Cerqueira Lima escreveu um livro intitulado *Cultura Popular em Atenas no V Século a.C.*, onde desenvolve um estudo aprofundado acerca dos banquetes (*symposion*) enquanto suspensão da ordem (LIMA, 2000: 18). De acordo com o autor, os banquetes eram festividades que ocorriam em um espaço privado, o *andrôn*, e desempenhavam uma oposição à cultura popular ateniense. Embora buscassem romper momentaneamente com os padrões morais impostos pela sociedade ateniense, os banquetes eram fortemente ritualizados e possuíam o intuito de receber bem um amigo ou um estrangeiro (LIMA, 2000: 31).

a caridade de Deus, para os cristãos do Renascimento, ao manual mais detalhado da pederastia ateniense, para os historiadores da sexualidade” (SANTORO, 2007: 79-80).

Foi escrito aproximadamente antes de 384 a.C. e tanto Tannery quanto o professor J. Cavalvante afirmam que o *Banquete*, cronologicamente, é anterior ao *Fedro*; porém, Cavalcante elucida que em *Fedro* a análise sobre o amor seria realizada apenas de forma ilustrativa, sendo os princípios filosóficos melhor discutidos no *Banquete*. (SOUZA, 1995: 23).

A obra é constituída por sete discursos em louvor a *Eros*, antecidos pela apresentação dos personagens e finalizados pelo discurso de Sócrates, que conclui o simpósio. O diálogo se encerra quando Alcebiades, estrategista do exército ateniense, fingindo estar embriagado, faz uma declaração de amor a Sócrates.

Platão narra, através de uma conversa entre Apolodoro e um companheiro, um banquete ocorrido na casa de Agatão, poeta ateniense. Tal jantar ocorrera muitos anos antes da narração de Apolodoro, que tomou conhecimento de tal fato através de Aristodemo, um dos presentes.

Sócrates foi convidado por Agatão a participar de um banquete¹⁸ em sua casa, e arrumou-se da melhor maneira que pôde, a fim de que ficasse o mais belo possível. Aristodemo, ao encontrá-lo, se surpreende com a forma pela qual Sócrates arrumara-se, já que era comum vê-lo transitando descalço pelas ruas de Atenas:

“Disse ele que o encontrara Sócrates, banhado e calçado com as sandálias, o que poucas vezes fazia; perguntou-lhe então onde ia assim tão bonito.

Respondeu-lhe Sócrates: Ao jantar em casa de Agatão. Ontem eu o evitei, nas cerimônias da vitória, por medo da multidão; mas concordei em comparecer hoje. E

¹⁸ De acordo com Alexandre Carneiro Cerqueira Lima, os *sympósions* não eram festins exclusivos das pessoas mais abastadas. “Em um mesmo festim podemos encontrar membros de diferentes camadas da sociedade ateniense e mesmo estrangeiros. O filósofo Sócrates participava de várias reuniões privadas (ele pode ser encarado como um representante da elite intelectual de Atenas, mas jamais da econômica)” (LIMA, 2000: 22).

eis por que me embelezei assim, a fim de ir belo à casa de um belo.”(PLATÃO. *O Banquete*, 174 a – b)”.

Após um pedido por parte de Aristodemo para acompanhar Sócrates ao banquete, ambos partem. Todavia, somente Aristodemo chega ao seu destino, haja visto que Sócrates tinha ficado para trás por ter encontrado algumas pessoas no caminho e com elas iniciado uma conversa. Como esse era um hábito já conhecido por seus companheiros, iniciou-se o jantar mesmo sem a presença do mestre.

Sócrates comparece ao encontro após a refeição já se encontrar pela metade, e senta-se ao lado de Agatão, anfitrião do banquete. É então sugerido por Erixímaco que, como maneira de controlar a bebedeira, se iniciasse o simpósio¹⁹ com o Amor como temática. A partir de então, Platão utiliza-se em seu texto de personagens, como o médico Erixímaco, o comediante Aristófanes e o poeta Agatão, pessoas do circuito social de Atenas, para expor seu pensamento acerca do Amor.

Somente no final da obra, Platão permite a Sócrates elucidar seu pensamento sobre a temática, mas isso não se faz de forma direta. Esse método garante ao diálogo um caráter pedagógico, pois sendo Sócrates um filósofo, de acordo com a doutrina platônica, este tinha como papel resgatar a verdade na alma dos homens.

Os dois discursos iniciais elogiam *Eros* ao apresentarem o código de ética entre erastas e erômenos. O primeiro dos convivas a elaborar seu discurso é Fedro. Ele inicia sua fala afirmando que o Amor era um grande deus admirado pelos homens e pelos deuses (PLATÃO. *O Banquete*, 178 a). Nesse caso, o Amor é o próprio deus *Eros*, exercendo influência tanto no mundo mortal quanto no divino.

Fedro elogia *Eros* sem mencionar em momento algum a busca pelo prazer, mas enaltece os atos virtuosos realizados pelos amantes. Segundo Fernando Santoro, o discurso de

¹⁹ Era comum membros da elite intelectual de Atenas reunirem-se em banquetes privados a fim de promoverem discursos, que poderiam ou não ser de caráter filosófico (LIMA: 2000: 22). Após a refeição terminada os convivas elaborariam discursos sobre determinado assunto.

Fedro “*é a excelência da relação amorosa pederástica: quando não se trata apenas de um relacionamento unidirecional do amante para com o amado, como é o usual, mas quando o amado também é tocado por uma reciprocidade no amor (anteros), qual alça a relação a um nível superior, a amizade (philia)*” (SANTORO, 2007: 86 - 87).

O segundo a discursar sobre *Eros* é Pausânias. A idéia principal de sua oratória é a de que não existe só um amor, mas dois:

“Não me parece bela, ó Fedro, a maneira como nos foi proposto o discurso, essa simples prescrição de um elogio ao Amor. Se, com efeito, um só fosse o Amor, muito bem estaria; na realidade porém, não é ele um só; e não sendo um só, é mais acertado primeiro dizer qual o Amor que se deve elogiar” (PLATÃO. *O Banquete*, 180 c – d).

Esse trecho sustenta a afirmação de que não existe apenas uma natureza de amor para os gregos e que somente uma destas é digna de receber louvores. O seu discurso é uma análise do código moral das relações pederásticas, pautado na busca do que é belo. Pausânias compara a pederastia praticada em Atenas à praticada em outras localidades, onde o amor entre iguais era liberado e sem regras. O princípio moral orientador da pederastia é inclinado sempre para o que é belo. O erômeno deve ser temperante e sábio para discernir dentre muitos erastas aquele que o orientará de modo mais virtuoso em sua formação (SANTORO, 2007: 90 – 91).

Pausânias prossegue, classificando os dois tipos de Amor existentes, pois são gerados pelas duas espécies de Afrodite que há: a Afrodite Urânia e a Afrodite Pandêmia. O Amor de Afrodite Pandêmia é o amor banal, destinados a qualquer pessoa, incluindo as mulheres; o Amor de Afrodite Urânia, que existe apenas entre os homens, prende-se à inteligência e não ao corpo, ao contrário do de Pandemia.

“Ora pois, o Amor de Afrodite Pandêmia é realmente popular e faz o que lhe ocorre; é a ele que os homens vulgares amam. E amam tais pessoas, primeiramente não menos as mulheres que os jovens, e depois o que neles amam é mais o corpo que a

alma, e ainda dos mais desprovidos de inteligência, tendo em mira apenas efetuar o ato, sem se preocupar se é decentemente ou não; daí resulta então que eles fazem o que lhes ocorre, tanto o que é bom como o seu contrário. Trata-se com efeito do amor proveniente da deusa que é mais jovem que a outra e que em sua geração participa da fêmea e do macho. O outro porém é o da Urânia, que primeiramente não participa da fêmea mas só do macho – e é este o amor aos jovens – e depois é a mais velha, isenta de violência; daí então é que se voltam ao que é másculo os inspirados deste amor, afeiçoando-se ao que é de natureza mais forte e que tem mais inteligência.” (PLATÃO. *O Banquete*, 181 b – c).

A palavra “violência” na antepenúltima linha dessa citação aparece no grego clássico como *hybris*. Como já discutido anteriormente, a melhor tradução para o português de *hybris* é “desmesura”, assumindo na citação acima o sentido de apropriação do corpo do outro como obtenção do prazer sexual. É conclusivo, portanto, que apesar das relações pederastas envolverem certo tipo de erotismo por parte dos envolvidos, o que prioritariamente estava em foco era o conhecimento passado do erasta para o erômeno, o desenvolvimento intelectual do jovem.

A seguir, o médico Erixímaco realiza sua fala em louvor a Eros, ultrapassando os limites das relações humanas e estendendo a influência de Eros a todos os seres do universo, sejam animais ou plantas. Erixímaco enfoca a importância da temperança para o bem estar de todos os seres vivos, corroborando a idéia de Michel Foucault já apresentada por nós acerca do auto-controle que os cidadãos deveriam possuir.

A abordagem de Erixímaco acerca da pederastia é breve, porém, reforça a idéia de que *Eros* é quem controla a temperança. Em sua fala, o médico transcende sua análise sobre o amor também ao envolvimento entre homens e mulheres, e como regulador de todas as ações vitais.

Erixímaco encerra sua fala convidando o comediógrafo Aristófanes para completá-lo em seu discurso:

“Assim, múltiplo e grande, ou melhor, universal é o poder que em geral tem todo o Amor, mas aquele que em torno do que é bom se consuma com sabedoria e justiça,

entre nós como entre os deuses, é o que tem o máximo poder e toda felicidade nos prepara, pondo-nos em condições de não só entre nós mantermos convívio e amizade, como também com os que são mais poderosos que nós, os deuses. Em conclusão, talvez também eu, louvando o Amor, muita coisa estou deixando de lado, não todavia por minha vontade. Mas se algo omiti, é tua tarefa, ó Aristófanes, completar; ou se um outro modo tens em mente de elogiar o deus, elogia-o, uma vês que teu soluço já o fizeste cessar (PLATÃO. *O Banquete*, 188 d - e).

Inicia-se, então, a fala de Aristófanes, que elabora um dos discursos mais importantes dessa obra para a análise das relações pederastas em Atenas neste período: *O Mito dos Andróginos*. Aristófanes afirma que no princípio existiam três gêneros humanos: o masculino, o feminino e o andrógino. Esse último era um ser duplo, com duas faces e oito membros, possuindo uma grande força. Havia andróginos com uma metade masculina e outra feminina, e outros com as duas metades masculinas ou duas femininas. Certo dia, os andróginos revoltaram-se contra os deuses e foram divididos em dois, sendo assim condenados por Zeus a procurarem por toda a humanidade a sua metade verdadeira. Desde então, as pessoas passam a buscar na sua “outra metade” aquilo que não encontram em si; a esse desejo, Sócrates em *Lísis*, dá o nome de *philia*.

Para Aristófanes não é o prazer em si que atrai os amantes, mas a saciedade que tal prazer pode lhes proporcionar, de forma que o prazer não é o que determina o amor, mas é o que acalma o ardor que move a natureza humana (SANTORO, 2007: 98 – 99).

Após relatar a estória dos andróginos, Aristófanes eleva a honra e moral dos que procuram sua outra metade nos rapazes, afirmando que, ao invés de ser uma atitude vergonhosa, é uma prova de audácia e coragem por parte de quem a pratica:

“E todos os que são corte de um macho perseguem o macho, e enquanto são crianças, como cortículos do macho, gostam dos homens e se comprazem em deitar-se com os homens e a eles se enlaçar, e são estes os melhores meninos e adolescentes, os de natural mais corajoso. Dizem alguns, é verdade, que eles são despidos, mas estão mentindo; pois não é por despidos que fazem isso, mas por audácia, coragem e masculinidade, porque acolhem o que lhes é semelhante. (...) E quando se tornam homens, são os jovens que eles amam, e a casamentos e procriação naturalmente eles não lhe dão atenção, embora por lei a isso sejam forçados, mas se contentam em passar a vida um com o outro, solteiros.” (PLATÃO. *O Banquete*, 191e – 192 b).

Este trecho do discurso parece fazer uma certa apologia aos contatos homoeróticos em Atenas, porém o próprio Aristófanes assinala mais adiante que apesar de tal afeição entre os homens e os rapazes, em momento algum se pode afirmar que houvesse uma união sexual entre eles:

“Quando então se encontra com aquele mesmo que é a sua própria metade, tanto o amante do jovem como qualquer outro, então extraordinárias são as emoções que sentem, de amizade, intimidade e amor, a ponto de não quererem por assim dizer separar-se um do outro nem por um pequeno momento. (...) A ninguém com efeito pareceria que se trata de união sexual.” (PLATÃO. *O Banquete*, 192 b - c).

Fica evidente que, para os atenienses do período clássico, uma união amorosa não era, necessariamente, sexual. Esse era o princípio das relações entre erastas e erômenos: amar-se sem estabelecer um contato sexual entre si. É claro que toda regra tem sua exceção; porém, era desonroso um rapaz, futuro cidadão de Atenas, se submeter a uma penetração.

Para Michel Foucault, o discurso de Aristófanes em *O Banquete* trata-se de uma exceção em relação aos demais discursos da obra, já que ao invés de apresentar a arte do cortejo calcada na dissimetria de idade entre erastas e erômenos, o comediógrafo estabelece uma simetria entre eles, uma vez ambos são partes do mesmo ser que outrora fora dividido. Neste sentido há a negação da existência de feminilidade entre os praticantes da pederastia, pois se erastas e erômenos são partes de um macho, são seres essencialmente viris (FOUCAULT, 2003: 204-205). O comediógrafo é o único presente no banquete que não enaltece a relação entre erastas e erômenos. No entanto, ele zomba de Pausânias e Agatão, que mesmo passados anos desde o término do período destinado á pederastia, parecem ter algum laço amoroso:

“O motivo disso é que nossa antiga natureza era assim e nós éramos um todo; e portanto ao desejo e procura do todo que se dá o nome de amor” (...) E que não me suspeite Erixímaco, fazendo comédia de meu discurso, que é a Pausânias e Agatão que me estou referindo – talvez também estes encontrem-se no número desses e são

ambos de natureza máscula – mas eu no entanto estou dizendo a respeito de todos, homens e mulheres, que é assim que nossa raça se tornaria feliz, se plenamente realizássemos o amor e seu próprio amado cada um encontrasse, tornado à sua primitiva natureza” (PLATÃO. *O Banquete*, 192 e; 193 a – c).

O próximo a falar é o anfitrião do banquete, o poeta Agatão. Para essa pesquisa, o ponto mais relevante deste discurso são as características que Agatão atribui a *eros*: beleza e juventude, algumas das qualidades que os erastas buscavam em seus erômenos para que o mesmo fosse digno da pederastia. Em relação à juventude, Agatão afirma que *eros*:

“(…) é o mais jovens dos deuses, ó Fedro. E uma grande prova do que digo ele próprio fornece, quando em fuga foge da velhice, que é rápida evidentemente, e que em todo caso, mais rápida do que devia, para nós se encaminha”. (PLATÃO. *O Banquete*, 195 a – b).

Eros foge da velhice; logo seu objetivo maior são os jovens, dotados do vigor e da beleza da vida que ainda se inicia, necessitando orientação e cuidados especiais. Dentro do processo de formação social no qual a pederastia estava calcada, os erômenos deveriam possuir muitas das qualidades descritas por Agatão, tais como prudência, coragem, temperança e sabedoria:

“Sobre a beleza do deus já é isso bastante, e no entanto ainda muita coisa resta; sobre a virtude do Amor devo pois disso falar, principalmente que Amor não comete nem sofre injustiça, nem de um deus ou contra um deus, nem de um homem ou contra um homem. (...) Além da justiça, da máxima temperança ele compartilha. É com efeito a temperança, reconhecidamente, o domínio sobre prazeres e desejos; ora, o Amor, nenhum prazer lhe é predominante;(…). E também quanto à coragem, ao Amor ‘nem Ares se lhe opõe’. Com efeito, a Amor não pega Ares, mas Amor a Ares – o de Afrodite, segundo a lenda – e é mais forte o que pega do que é pegado: dominando assim o mais corajoso de todos, seria então ele o mais corajoso. Da justiça portanto, da temperança e da coragem do deus, está dito; da sua sabedoria porém resta dizer; o quanto possível então deve-se procurar não ser omissos. E em primeiro lugar, para que também eu por minha vez honre a minha arte como Erixímaco a dele, é um poeta o deus, e sábio, tanto que também a outro ele o faz; qualquer um em todo caso torna-se poeta, ‘mesmo que antes seja estranho às Musas’, desde que lhe toque o Amor” (PLATÃO. *O Banquete*, 196 c – e).

O discurso de Agatão, segundo Jaeger, atribui a *eros* traços que correspondem aos erômenos e não aos erastas, como nos discursos anteriores (JAEGER, 1986: 505). Por ser ainda jovem e estabelecer uma relação pederástica com Pausânias, Agatão confere características suas a *Eros*.

Após todos os convivas terminarem seus hinos de louvor a *Eros*, Sócrates resolve por fim elaborar seu próprio discurso. Platão insere a fala de Sócrates logo após Agatão como um recurso dialético: contrapõe o poeta, belo e refinado, à figura de Sócrates, de aparência grosseira, mas imensamente mais sábio. Isso nos leva a concluir que a intenção de Platão é demonstrar *Eros* como o anseio por aquilo que é belo, mas uma beleza muito mais relacionada à alma que aos corpos esculturais. E neste caso, a beleza de Sócrates supera em demasia a de Agatão.

Embora Sócrates tome a palavra, não discursa utilizando-se de idéias próprias, mas fazendo uso da fala da sacerdotisa Diotima de Mantinéia. É inusitado o emprego da figura feminina para a elaboração de uma fala tão importante quanto a de Diotima, uma vez que as mulheres não recebiam uma formação intelectual, destinada somente aos homens, e não participavam de discussões filosóficas. No entanto, é através dela que Platão expõe sua concepção de amor nesta obra, diferente de como fez em *Lisis* e em *Fedro*, onde a exprimia diretamente pela boca de seu mestre.

Diotima não apresenta *Eros* nem como um deus nem como um mortal, mas como algo intermediário aos dois, um *daimon*. Ao narrar sua genealogia, Diotima busca indicar a natureza de *Eros* e justificar por que *Eros* é provido de beleza e sabedoria e ao mesmo tempo carente de ambos: isso se dá pelo fato deste *daimon* ser filho tanto da Pobreza quanto do Recurso:

“Quando nasceu Afrodite, banquetavam-se os deuses, e entre os demais se encontrava também o filho de Prudência, Recurso. Depois que acabaram de jantar, veio para esmolar do festim a Pobreza, e ficou pela porta. Ora, Recurso, embriagado com o néctar – pois vinho ainda não havia -, penetrou o jardim de Zeus e, pesado, adormeceu. Pobreza então, tramando em sua falta de recurso engendrar um filho de

Recurso, deita-se ao seu lado e pronto concebe o Amor. Eis por que ficou companheiro e servo de Afrodite o Amor, gerando em seu natalício, ao mesmo tempo que por natureza amante do belo, porque também Afrodite é bela. E por ser filho o Amor de Recurso e de Pobreza foi esta a condição em que ele ficou ” (PLATÃO. *O Banquete*, 203 b - c).

Segundo Fernando Santoro o discurso de Diotima corrige as falas anteriores acerca de *Eros*. Ela retoma a idéia do amor como busca do preenchimento de uma carência, não de uma cara-metade como no mito de Aristófanes, mas na busca de uma integridade que só se realiza quando alcança a mais universal do belo em si mesmo, a beleza das ações virtuosas (SANTORO, 2007: 108).

Werner Jaeger afirma que no discurso de Diotima, *eros* é descrito como uma força propulsora que se converte em educadora para o erasta, que o eleva de um grau inferior a um grau superior, pedagogicamente falando. É durante o processo pederástico que o *eros* se converte em fonte educadora, tanto em relação ao erasta, quanto também ao erômeno, e faz nascer discursos que refinarão os jovens futuros cidadãos (JAEGER, 1986: 511).

A finalização do diálogo ocorre quando Alcibíades, estrategista de Atenas, adentra o recinto fingindo estar embriagado. De acordo com as regras da pederastia, Alcibíades aparece em *O Banquete* como um exemplo a não ser seguido. Embora em sua juventude tenha recebido a mais refinada educação de Atenas, ao atingir a idade adulta, rendeu-se ao descontrole sexual, a bebedeira e aos mais diversos tipos de escândalos. Em uma nota de rodapé no livro *Paidéia: Formação do Homem Grego*, Werner Jaeger ratifica que Alcibíades é o tipo que Platão melhor utilizaria para ilustrar o que para Sócrates era um bom erômeno: jovem de aspirações geniais, que tomava para si os assuntos políticos de Atenas. Contudo, Alcibíades peca no fato de trabalhar para a Edificação do Estado antes ainda de edificar o “Estado em si mesmo” (JAEGER, 1986: 515) e torna-se exemplo do modelo a não ser seguido.

Jacqueline de Romilly afirma que Alcibíades possuía diversos atributos: foi pupilo de Péricles, participou ativamente da vida política de Atenas, pertencia à uma família muito nobre e rica, foi muito bem intelectualmente formado. Talvez por isso tenha se tornado um jovem arrogante, egoísta e intemperante, por se achar superior aos outros. Segundo Romilly:

“Alcibíades tinha tudo a seu favor. E até demais. Como deixaria de pensar que sua pessoa era sempre a mais importante? A verdade, portanto, é que ele constitui um exemplo sempre digno de reflexão, e mais esplêndido que qualquer outro. (...) Nele, nobreza, formosura e audácia são qualidades inexcedíveis; e, como se isso não bastasse, sua pátria está no auge do poder e da cultura. E sua ambição não conhece limites. (...)

Tudo principia com os pequenos escândalos de um individualismo insolente para prosseguir nas intrigas de uma política atrevida – até o dia em que os escândalos se voltarão contra ele, de maneira violenta. (...)

“Os escândalos de Alcibíades começaram cedo e tiveram vida longa...” (ROMILLY, 1996: 32 – 33).

Diante da embriagues de Alcibíades, Erixímaco intervém e desafia o estrategista a elogiar *Eros*. Alcibíades responde que não poderá discursar à altura dos demais, haja visto seu estado. Aproveitando-se da deixa, Erixímaco propõe então que este louve Sócrates. Santoro observa que “*Agatão louvou Eros como amado, o erômeno. Sócrates o corrigiu, louvando Eros como amante, o erasta. Agora Alcibíades vai louvar o mestre erasta dos banquetes, que foi o seu próprio amante*” (SANTORO, 2007: 115). Diferentemente dos demais convivas do banquete que elogiaram *Eros* de modo universal, Alcibíades vai trazer à tona em seu discurso as intimidades que um dia tivera com Sócrates.

Decidido a elaborar um elogio em favor de Sócrates, Alcibíades relata experiências que tiveram no passado. Fatos interessantes, como a recusa de Sócrates em se deitar com Alcibíades fazem parte deste discurso e ilustram o modelo de homem abstinente e sábio exercido pelo filósofo. Depois de terem dormido juntos a sós, nenhum contato sexual ter se efetivado, Alcibíades relata: “(...) *quando me levantei com Sócrates, foi após um sono em*

nada mais extraordinário do que se eu tivesse dormido com meu pai ou um irmão mais velho". (PLATÃO. *O Banquete*, 219 d). Sócrates aparece nessa passagem como o exemplo maior de um erasta maduro e bem formado e seguro de si. Mesmo sendo assediado por um dos mais belos homens de Atenas, ele mantém-se irredutível. Romilly acrescenta que:

“(…) quaisquer que fossem seus sentimentos, Sócrates não visava à união dos corpos, mas a uma relação de ordem espiritual. Nesse domínio, como em todos os que são evocados no *Banquete*, sua firmeza (*kartería*) era proverbial. Resistia às tentações como resistia ao frio, à fadiga, ao sono” (ROMILLY, 1996: 47).

Alcibíades fere os preceitos do séquito pederástico ao tomar a iniciativa do cortejo e propor uma relação amorosa a Sócrates, que por ser mais velho e mais sábio, deveria desempenhar tal papel. Michel Foucault atesta que os papéis de erastas e erômenos eram fixos e extremamente ritualizados. O erasta era quem deveria ter a posição de iniciativa, de perseguir, dar direitos e obrigações. A cargo do erômeno ficava o papel de não ceder com facilidade, reconhecer o que o erasta fizesse por ele e conceder favores. Toda essa prática de corte demonstra que a relação pederástica não acontecia desenfreadamente, mas ao contrário, era acompanhada de perto pela sociedade que a controlava e preocupava-se com a conduta dos envolvidos (FOUCAULT, 2003:175).

Acerca das definições de papéis sociais, Richard Sennett define “papéis” como um determinado comportamento apropriado em certas situações, mas não em outras. Ele afirma que os papéis sociais não são espetáculos silenciosos nos quais as pessoas mecanicamente esboçam reações, mas que por trás deste comportamento há um valor específico atribuído.

“Os códigos de crença, juntamente com o comportamento, formam um papel, e é exatamente isso que torna tão difícil estudar historicamente os papéis. Algumas vezes, novos padrões de comportamento continuarão a ser interpretados a partir de velhos códigos de crença, e, outras vezes, a mesma espécie de comportamento

continuará no tempo, mesmo quando se chegou já a novas definições daquilo que ela significa” (SENNETT, 1998: 50 – 51).

Concordamos com Sennett que novos padrões de comportamento são interpretados a partir de velhos códigos de crença e acrescentamos que o inverso também ocorre; e é por esse e outros motivos que compreender os papéis desempenhados por erastas e erômenos no processo pederástico por vezes é tão complicado para nossos contemporâneos.

No caso da pederastia, dois papéis fundamentais já estavam pré-determinados: erastas – que tinham como função ensinar ao amado a maneira pela qual triunfar sobre seu desejo e tornar-se um bom eupátrida; e erômenos – aceitar os ensinamentos de seu erasta, reconhecer sua grandeza, não ceder facilmente a seu cortejo e prestar-lhe favores. Entretanto, Michel Foucault afirma que Platão cria mais um papel na relação pederástica através da figura de Sócrates: aquele que transforma os papéis, modifica o sentido do jogo, renuncia os *aphodisia* e passa a ser dos jovens objeto de amor (FOUCAULT, 2003: 211).

Notamos nitidamente que nas últimas páginas de *O Banquete* os papéis entre amante e amado desempenhados por Sócrates e Alcibíades estão invertidos; todavia, assim como deveriam se comportar os erômenos dignos de sua futura cidadania, Sócrates renuncia às tentações, e por isso mesmo, torna-se mais amado pelos jovens. Mais uma vez Platão utiliza-se do exemplo de Alcibíades para apresentar a seus leitores o modo como um erômeno não deveria se comportar. Já em contrapartida, Sócrates aparece como exemplo, ora de um hábil erasta, ora de um bom erômeno. Em relação à condenação de Sócrates à morte com cicuta, Santoro afirma que na acusação de o filósofo corromper a juventude os juízes tinham razão, pois este transformava os jovens em amantes, invertendo seus papéis sociais, como no caso de Alcibíades (SANTORO, 2007: 119).

Werner Jaeger acrescenta que é indiscutível que Alcibíades queria ser discípulo de Sócrates, mas sua natureza egoísta e intemperante não o permitiu renunciar-se a si mesmo. O

eros de Sócrates ardeu em sua alma por momentos, mas sua sapiência e prudência não permitiu que tal chama ateasse nela uma chama permanente (JAEGER, 1986: 515).

Sem dúvida, é em *O Banquete* que Platão expõe de maneira mais elaborada o que para si era *eros*, quais eram suas benevolências na vida de um homem e quais os cuidados se devia tomar quando fosse atingido por uma de suas “flechas”. Para ele, *eros* é a inclinação do homem para o bem (JAEGER, 1986: 508).

2.2.3 – *Fedro*

Essa obra é posterior ao *Banquete* e relata em parte de seu texto a temática do amor. No entanto, Platão aborda o assunto de uma forma mais superficial que antes, focando seu olhar agora na retórica. *Fedro* é a reunião das idéias presentes em outros escritos platônicos, como *A República*²⁰, *Fédon*²¹ e o *Banquete*.

Tudo começa quando Sócrates encontra-se com o jovem Fedro, que acabara de regressar da casa de Lísias, um logógrafo. Fedro oferecesse-se a reproduzir para Sócrates, fora dos muros de Atenas, o discurso que ouvira de Lísias acerca do Amor. Por ser um amante de discursos, Sócrates aceita o convite e acompanha Fedro em sua caminhada para fora da cidade.

A primeira parte do diálogo ocorre em torno da leitura das palavras de Lísias. Após o fim da leitura, Fedro pergunta a Sócrates o que este achava da leitura e o desafia a também elaborar um discurso sobre o amor. O filósofo inicia dizendo que não encontrou nada de tão extraordinário no discurso de Lísias e passa a corrigir o que para ele estava incorreto. Sócrates critica a idéia de Lísias de que quem ama está dotado de pontos negativos, como por

²¹ Também conhecido como *Da Alma*, *Fédon* relata o julgamento e a morte de Sócrates. É narrado por Fédon, que esteve com Sócrates nos seus últimos momentos de vida.

exemplo, a perda de juízo, o descontrole, a negligência, o arrependimento de seus atos, a doença de espírito, o ódio pelos que recusaram seu amor, dentre outros:

“(…) os amantes acabam por se arrepender das complacências que manifestaram, logo que hão saciado seu desejo, enquanto que as outras, as que não amam, jamais têm motivo de que se arrepender. (...) É verdade que os amantes concordam que são mais doentes de espírito do que os lúcidos, e que estão cientes da falta de bom senso, da desordem do seu pensamento e da incapacidade de se dominarem.” (PLATÃO. *Fedro*, 231 a – d).

Para o filósofo, aquele que ama não está aquém do que não ama, ao contrário: o que se encontra sobre a influência de Eros é possuidor de uma dádiva enviada pelos deuses e é merecedor de honras:

“Podemos agora concluir que não devemos rezear, nem devemos deixar-nos confundir pelo espantinho de uma doutrina, segundo a qual se deve preferir a amizade do homem sensato à amizade do homem apaixonado. Bem pelo contrário, a vitória deve ser dada ao apaixonado, pois o amor foi enviado pelos deuses no interesse do amante e do amado, e é isso mesmo, contra aquela tese, que procuraremos demonstrar: os deuses desejam a suprema ventura daqueles a quem foi concedida a graça da loucura.” (PLATÃO. *Fedro*, 245 b-c).

Após realizar sua crítica ao discurso de Lísias, Sócrates inicia a fala sobre o “*Mito da Parelha Alada*”. Nele as almas podem ser comparadas à parelhas aladas puxadas por cavalos, que realizam revoluções celestiais. Os cavalos e os boleiros dos deuses são bons e obedientes, mas os dos homens são mestiços, sendo compostos por um cavalo bom e por outro de raça ruim e de natureza obscura. Assim conduzir o carro dos homens é um ofício dúbio e penoso.

“Quando é perfeita e alada, paira nos céus e governa o universo e, quando perde as asas, precipita-se no espaço, tombando em qualquer corpo sólido, onde se estabelece e se reveste com a forma de um corpo terrestre, o qual começa a mover-se, por causa da força que a alma que está nele lhe transmite. É a este conjunto do corpo e da alma, solidamente ajustados um ao outro, que designamos por ser vivo e mortal..” (PLATÃO. *Fedro*, 246 c).

Sócrates fala sobre a busca de todas as almas sobre a verdade das coisas, na qual o boleeiro seria a razão e os cavalos seriam a vontade e a concupiscência. A discussão de Sócrates a partir deste momento concentra-se na apresentação do que realmente diz respeito à relação entre a alma humana e a divindade, o que levou a alma humana a perder a verdadeira sabedoria e qual a finalidade da retórica, temas que fogem ao foco desta pesquisa.

Analisando estes três diálogos platônicos, é possível ter uma aproximação bastante significativa do que Platão concebia acerca das relações entre erastas e erômenos²² no período clássico.

Discursando sobre as maleficências oriundas do amor, Lísias, em *Fedro*, afirma que não é difícil identificar quando um jovem já tiver se entregado a seu amante, pois a cumplicidade entre ambos é tamanha que nem mesmo a arte de fingir é capaz de esconder tal informação:

“Por outro lado, considerável número de pessoas reconhece os amantes, bastando para isso reparar no modo como perseguem os amados e se esforçam por seduzi-los e, quando são vistos a conversar, pode saber-se com exactidão se já se entregaram um ao outro ou se estão prestes a satisfazer os seus desejos” (PLATÃO. *Fedro*, 231 d).

Este trecho é interessante, pois poderia suscitar a interpretação de uma conotação sexual por parte de um leitor desinformado, relativo ao “*se entregaram um ao outro*”. Contudo, o verbo “*entregar*”, além do sentido de *repassar algo às mãos de alguém*, também designa *confiança*; no caso da pederastia, só poderia realmente iniciar a relação quando o

²² Na relação homoerótica da atualidade, seriam “*ativos*” aqueles que penetram um indivíduo e “*passivos*” os que se permitem penetrar. Na relação pederasta, “*ativo*” seria o erasta, no sentido de fazer a corte ao jovem, de transmitir seus conhecimentos, de exercer um papel de destaque na sociedade. Os “*passivos*” seriam os erômenos, uma vez que ainda não poderiam desfrutar dos encargos político-militares de Atenas, deveriam aguardar que um erasta se manifestasse a seu favor e nunca o contrário, e reconhecer sua submissão ante a sabedoria dos homens mais velhos. Na relação pederasta “*ativo*” e “*passivo*”, longe de indicar qual posição o homem ou o rapaz ocuparia na relação sexual, era o que de acordo com a regra da moral de um cidadão, determinava qual a função de cada um no processo educacional.

jovem sentia confiança em seu erasta e constatava que este era digno da responsabilidade do comando de sua formação moral, civil e intelectual.

Sobre os que apresentavam ser inclinados ao desejo exclusivo pelos rapazes, ou se comportassem de forma afeminada, Platão deixa transparecer um certo preconceito, tanto para os que tinham essa conduta, quanto para os que se compraziam deles: “*Veremos um apaixonado perseguir os efeminados e não os fortes, os que tenham sido criados numa penumbra doentia, não quem tenha crescido à luz do sol (...)*” (PLATÃO. *Fedro*, 239 c). Sendo Platão, tanto os efeminados quanto seus amantes eram desprovidos da luz suprema proveniente da sabedoria.

Ao final da análise desses três diálogos, inferi-se que Platão tinha grande preocupação em elucidar o conceito de Amor, delimitar que relações eram dignas de serem denominadas “amorosas” e qual a conduta daqueles que se diziam amantes e amados. A relação entre *Eros* e *Logos* – Amor e Sabedoria – é amplamente compreendida, contribuindo para o esclarecimento de como se davam o convívio amoroso e a pedagogia entre erastas e erômenos. Apesar de se tratar de escritos filosóficos, *Lísis*, *Fedro* e *O Banquete* servem de base para a compreensão do imaginário aristocrático do período abrangido, e complementam outras fontes, sejam literárias ou artísticas, acerca das práticas homossexuais masculinas em Atenas, nos séculos V e IV a.C.

2.3 – Platão e a memória pederástica

De acordo com Jacques Le Goff, a memória, “*propriedade de conservar certas informações, remete-nos em primeiro lugar a um conjunto de funções psíquicas, graças às quais o homem pode atualizar impressões ou informações passadas, ou que ele representa*

como passadas”. O estudo da memória social é um dos principais instrumentos para a abordagem das questões sobre o tempo e a história, seja quando a memória aparece em retraimento ou em transbordamento. (LE GOFF, 1996: 423; 426).

Todavia, após inúmeros debates, os estudiosos da memória concluíram que o *esquecimento* também é um aspecto considerável para a compreensão de grupos e comunidades, uma vez que tal esquecimento pode ser voluntário partindo da aspiração do grupo de ocultar determinados fatos (SILVA, 2005: 276). Jô Gondar afirma que “*o esquecimento é necessário, não apenas para a evocação da lembrança – só lembramos porque esquecemos – mas para a própria constituição da memória*” (GONDAR, 2000:36). Para os estudos históricos, o aspecto mais relevante é a memória social, sendo muito utilizada para se compreender os problemas relativos ao tempo e à História.

A memória passou a ser utilizada pela História a partir do final da década de 1970, enquanto que em outras disciplinas como a Filosofia, a Psicologia, na Sociologia e na Antropologia, a memória já era estudada desde o início do século XX. Foi a Nova História quem buscou criar uma História científica se baseando no uso da memória coletiva para a definição das identidades (SILVA, 2005: 278). No princípio os historiadores que mais trabalhavam com a memória eram os da História Oral. Segundo Kalina Silva “*A memória está nos próprios alicerces da História, confundindo-se com o documento, com o monumento e com a oralidade*” (SILVA, 2005: 275).

Para a História a forma mais interessante de memória é a coletiva, pois as lembranças das experiências vividas por um indivíduo não pertencem somente a si, mas a todo grupo do qual este pertence. Esta memória coletiva tem como características firmar as identidades de um determinado grupo, se apegando a um dado acontecimento tido como “fundador” do mesmo, simplificando todo o restante da história e a noção de tempo, fazendo apenas diferenciações como “passado” e “presente” (SILVA, 2005: 276).

Ao analisarmos a obra platônica, observamos que Platão utiliza-se do recurso da memória para compor seus diálogos. Ainda de acordo com Kalina Silva “*Platão, já na Antigüidade, apresentava a memória como um bloco de cera, onde nossas lembranças são impressas*” (SILVA, 2005: 275). Em *O Banquete*, notamos um grande exercício de reconstrução da memória por parte de Platão, seja através do próprio ato de relatar um encontro realizado vários anos antes à data da elaboração da obra, seja na fala de seus personagens - especificamente no caso de Aristodemo, Sócrates e Alcibíades. Todos os personagens citados relatam em seus discursos fatos ocorridos em algum tempo anterior ao dia do banquete em homenagem ao poeta Agatão descrito em *O Banquete*.

Platão não esteve no jantar relatado neste diálogo, mas inspirou-se no relato de um homem, que também não esteve presente e que ouviu os fatos por apenas um dos presentes na festividade, demonstrando que a memória individual está diretamente relacionada à memória coletiva, e vice-versa. Platão utiliza-se de uma rede de depoimentos para descrever como aconteceu o banquete em homenagem a Agatão. Jean Duvignaud, no prefácio do livro *Memória Coletiva*, de Maurice Halbwachs, afirma que “*o depoimento não tem sentido senão em relação a um grupo do qual faz parte, pois supõe um acontecimento outrora vivido em comum e, por isso, depende do quadro de referência no qual evoluem presentemente o grupo e o indivíduo que o atestam.*” (DUVIGNAUD, 1990: 13). Ou seja, os depoimentos de Apolodoro e de Aristodemo, e o diálogo escrito por Platão só estabelecem um sentido para a memória acerca da moral pederástica, uma vez que estes estão intimamente relacionados ao círculo social que a praticava e que ainda seguia as regras esquecidas ou desconhecidas pelos jovens.

Acerca da importância do uso da memória na cultura ateniense no tempo de Platão, escreve J. Cavalcanti de Souza:

“Entre a data da realização do banquete (v. infra 173, a) e a da sua narração por Apolodoro medeiam, portanto muitos anos. Tanto quanto um indício cronológico, essa notícia vale como uma curiosa ilustração da importância da memória na cultura da época” (SOUZA, 1995: 90).

O próprio ato de escrever um diálogo filosófico como fazia Platão e não um texto dissertativo, a exemplo de Aristóteles, é em si um grande exercício de memória. Refletindo sobre a relação memória/esquecimento, Jô Gondar coloca que “*a constituição de uma memória impõe operações de segregação, e que a manutenção e o exercício dessa memória exige que se mantenha a exclusão (...) daquilo que se põe em xeque a imagem ou a representação de si mesmo que se tenta preservar.*” (GONDAR, 2000: 37-38). Quando Platão escreve *O Banquete*, sua memória segrega aquilo que seria necessário para o resgate da juventude, “corrompida” pelos prazeres desenfreados e a perda da moral necessária aos eupátridas. Notamos que existem vários exemplos de virtudes e de corrupção na obra, como por exemplo, a relação suspeita entre Pausânias e Agatão e a falta de controle de Alcibíades.

“Que ninguém em sua ação se lhe oponha (...), pois amigos do deus e com ele reconciliados descobriremos e conseguiremos o nosso próprio amado, o que agora poucos fazem. E que não me suspeite Erixímaco, fazendo comédia de meu discurso, que é a Pausânias e Agatão que me estou referindo – talvez também estes encontrem-se no número desses e são ambos de natureza máscula – mas eu no entanto estou dizendo a respeito de todos, homens e mulheres, que é assim que nossa raça se tornaria feliz, se plenamente realizássemos o amor e o seu próprio amado cada um encontrasse, tornando à sua primitiva natureza. “ (PLATÃO, *O Banquete*, 193 b-c).

“Desde aquele tempo, com efeito, em que o amei, não mais me é permitido dirigir nem o olhar nem a palavra a nenhum belo jovem, senão este homem, enciumado e invejoso, faz coisas extraordinárias, insulta-me e mal retém suas mãos da violência. “ (PLATÃO, *O Banquete*, 213 d).

O primeiro trecho retirado de *O Banquete* foi proferido por Aristófanes, ao narrar o “*Mito dos Andróginos*”, em que o ser humano um dia já possuiu duas partes em si, e por castigo em desrespeito a Zeus, foi dividido em dois, tendo como sina viver em busca de sua

metade eternamente. Aqui aparece uma sugestão de que Pausânias e Agatão estavam transgredindo as regras da moral pederástica, fato que é comprovado pelo autor Jan Bremmer:

“A comédia grega geralmente zomba do trágico Ágaton que, tendo se tornado adulto, ainda continuava a desempenhar o papel de rapaz em seu relacionamento com Pausânias (que é mencionado no Banquete, de Platão), raspando a barba. Esse é o único relacionamento conhecido na antiga Grécia que se parece bastante como o homossexualismo moderno, embora mesmo esses amantes, aparentemente, não pudessem aparecer em público como ‘um casal de adultos’.” (BREMNER, 1995: 21).

A citação sobre Alcibíades foi proferida por Sócrates. Segundo este trecho, o jovem estrategista de Atenas demonstrava um amor descontrolado por Sócrates, o privando do convívio social. Cabe ressaltar que neste período Alcibíades se tratava de um homem adulto e que já não fazia sentido manter relações pederásticas com seu mestre, mas que em si ainda haviam resquícios do amor vivido durante sua formação, fato que em muito prejudicava Sócrates.

Existem vários “conselhos” de como deveria agir o verdadeiro amante, o “amante da alma”, no decorrer do diálogo. A este aspecto introduzimos a discussão de Walter Benjamin. No texto *O Narrador: Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov*, Benjamin afirma que “*O narrador é um homem que sabe dar conselhos. Aconselhar é menos responder a uma pergunta que fazer uma sugestão sobre a continuação de uma história que está sendo narrada. O conselho tecido na substância viva da existência tem um nome: sabedoria.*” (BENJAMIN, 1994: 200). Durante o século V a.C, Atenas enfrentava uma crise no sistema democrático, sobretudo em consequência de seu envolvimento na Guerra do Peloponeso. Na cidade surgiam vários *hetairiai*, que segundo Donald Kagan eram “clubes” de eupátridas que se consideravam inimigos da Democracia (KAGAN, 2006: 414). Além do campo político, a Guerra do Peloponeso atingia também o equilíbrio moral da sociedade ateniense, e diante do

caos proveniente da guerra, parte da juventude descontrolou-se em relação a seus desejos sexuais.

“Platão testemunhou a calamitosa Guerra do Peloponeso e assistiu ao julgamento e à execução de Sócrates. Desiludido com a corrupção da moral e da política atenienses, Platão concluiu que, sob a constituição de Atenas, nem a moral de cada indivíduo nem o bem do Estado podiam ser valorizados, e que a cidade precisava de uma reforma moral e política completa, fundamentada na filosofia de Sócrates” (PERRY, 1999: 64).

Platão era um sábio e diante da corrosão dos valores morais em que a juventude estava submetida, sentiu-se no papel de orientá-los, seguindo o exemplo de seu mestre Sócrates, o “Parteiro das Almas”.

“E é mau aquele amante popular, que ama o corpo mais que a alma; pois não é ele constante, por amar um objeto que também não é constante. (...) Ao contrário, o amante do caráter, que é bom, é constante por toda a vida, porque se fundiu com o que constante” (PLATÃO, *O Banquete*, 183 d – e).

Buscamos neste capítulo analisar o modo pelo qual as relações entre erastas e erômenos figuram na obra platônica, sobretudo nos diálogos *Lísis*, *Fedro* e *O Banquete*. Adiante focamos nossas lentes em outra obra elaborada no tempo de Platão, mas que não se trata de escritos filosóficos: a comédia *As Nuvens* de Aristófanes. Nesta peça, o comediógrafo tece sérias críticas à política, educação e personagens atenienses, dentre eles Sócrates, mestre de Platão, sendo relatado no monólogo platônico *Apologia de Sócrates*²³ como um dos responsáveis pela condenação de Sócrates à morte.

²³ Único monólogo da obra de Platão, que retrata o discurso de Sócrates em sua defesa perante o júri que o condenou à morte por ingestão de cicuta em 399 a.C, sobre a acusação de não aceitar os deuses reconhecidos pelo Estado, introduzir novos cultos e corromper a juventude.

Capítulo 3

Fazer sorrir e refletir: a crítica de Aristófanes à pederastia ateniense no período clássico.

No primeiro capítulo desta dissertação discutimos acerca dos conceitos fundamentais necessários para se estudar a pederastia em Atenas durante o período clássico e as principais obras escritas durante o século XX da era cristã que buscaram refletir sobre as relações entre erastas e erômenos. No segundo capítulo, buscamos compreender a maneira pela qual o filósofo Platão apresenta a temática em *Lisis*, *O Banquete* e *Fedro*, eluciando o que para ele competia às relações pederásticas, sua visão do bom pederasta, e quais aspectos negativos apontados pelo filósofo no comportamento daqueles que não se enquadravam nos moldes pretendidos à pederastia ateniense.

O objetivo deste capítulo é analisar a pederastia em Atenas a partir da comédia *As Nuvens*, de Aristófanes. Para tanto, traçaremos um estudo acerca da comédia no tempo de Aristófanes, a biografia e obras mais importantes do comediógrafo e um estudo minucioso de *As Nuvens*, a fim de compreendermos de que maneira o comediógrafo encarava a relação pederástica durante o período clássico.

3.1 – O Teatro Grego e a Comédia Ática Antiga

O teatro é um dos grandes espólios que herdamos dos gregos antigos. A influência exercida pelo teatro não ficou restrita ao campo da arte dramática, mas desempenhou um importante instrumento de transmissão de idéias e da moral vigente, quando o teatro tinha mais alcance do grande público que os livros. Esta influência não se limitou apenas à

Antigüidade, mas estendeu-se a todo o Ocidente. Segundo Pierre Grimal, “foi sobretudo a ressurreição da tragédia e da comédia antigas que, entre o Renascimento e o século XVIII (a idade barroca), provocou o florescimento do teatro clássico ou pré clássico, tanto na Itália como em Espanha, em Inglaterra e em França” (GRIMAL, 1978: 9).

Não se sabe com certeza qual a gênese do teatro antigo. Embora a tragédia, a comédia e o drama satírico estejam entrelaçados e formem um todo do teatro na Grécia, não se pode afirmar que os três gêneros tenham a mesma origem. “A história do teatro antigo reparte-se por zonas obscuras e zonas claras, entre as quais encontramos zonas de penumbra, e até de sombra completa (...)” (GRIMAL, 1978: 13).

Ainda que compartilhassem o mesmo espaço físico teatral, a tragédia e a comédia²⁴ diferenciavam-se em vários aspectos. Enquanto os poetas trágicos preocupavam-se em relatar fatos heróicos ocorridos no passado, os comediógrafos centravam-se em assuntos contemporâneos e suas obras funcionavam como uma imprensa na cidade de Atenas. A este respeito, afirma Sílvia Damasceno:

A tragédia e a comédia, apesar de apresentadas no mesmo espaço teatral, e às vezes até no mesmo dia, diferem em muitos aspectos, como por exemplo, a abordagem do tema: os poetas trágicos sempre recorriam ao passado para buscar seus temas e construir seus heróis paradigmáticos. Para tal, inspiravam-se nos fundamentos mitológicos das epopéias e da poesia lírica. A comédia, por sua vez, centrava seus alvos na contemporaneidade de sua representação: o humor, em todas as épocas, corre o risco de envelhecer, ou de deixar de suscitar o interesse do público. (DAMASCENO, 2005: 45).

Para o filósofo Aristóteles, em *Poética*²⁵, a poesia épica, a tragédia e a comédia são, em uma concepção geral, formas de imitação (*mimesis*) da realidade. Todavia, diferem na forma, no objeto e no estilo de tal imitação. Os escritores, ao descreverem seus personagens,

²⁴ Embora o teatro grego antigo desempenhasse um importante papel na cultura ateniense durante o período clássico, nesta pesquisa focaremos apenas a comédia antiga, sobretudo na obra de Aristófanes.

²⁵ *Poética*. Obra de Aristóteles escrita aproximadamente em 334 a.C. Está dividida em duas seções: tragédia e comédia. Infelizmente, em razão de seu avançado estado de mutilação, apenas a parte sobre a tragédia chegou até nós.

podem representá-los melhores ou piores do que eles realmente são. Para Aristóteles, enquanto a tragédia privilegia o lado bom das pessoas, a comédia escolhe mostrar o seu pior lado:

“A comédia é, como já dissemos, imitação de maus costumes, não, contudo, de toda sorte de vícios, mas só daquela parte do ignominioso que é ridículo. O ridículo reside num defeito e numa tara que não apresentam caráter doloroso ou corruptor. Tal é, por exemplo, o caso da máscara cômica feia e disforme, que não é causa de sofrimento. (...) Sobre a comédia, que em seus inícios foi menos estimada, nada sabemos. Só tardiamente o arconte lhe atribuiu um coro, até então composto de voluntários. Só mais tarde, quando ela assumiu certas formas, é que se começou a citar os poetas que se dizem seus autores” (Aristóteles. *Poética*, V, 1449a - b).

A origem exata da comédia, assim como a dos outros gêneros do teatro grego, é incerta, embora estivesse desde o início no centro do interesse público (JAEGER, 1986: 289). No trecho acima extraído da *Poética*, Aristóteles afirma que pouco se sabia acerca dos inícios da comédia. Pierre Grimal atesta que embora os primeiros concursos de comédia tenham ocorrido em Atenas no ano de 486 a.C, em ocasião das Grandes Dionisíacas, sua origem é anterior a esta data:

“Somos, pois, levados a aceitar que a comédia existia já nos demos áticos, aproximadamente um século antes de serem introduzidos nos concursos de Atenas. Dissemos que a ‘comédia antiga’ aparece como um gênero ainda em evolução, não inteiramente liberto das suas origens populares – isto é, ‘colectivas’ – sem um o gênio de um poeta, criador original e único, lhe tenha ainda imposto sua marca” (GRIMAL, 1978: 53).

Os filólogos antigos dividiram a História da Comédia em três partes: a Comédia Antiga, que culmina em Aristófanes, a Comédia Média e a Comédia Nova, que culmina em Meneandro (LESKY, 1995: 448).

Werner Jaeger afirma que os antigos denominavam a comédia de “espelho da vida”, pois nela era apresentada a natureza humana em suas diversas facetas, o Estado, os questionamentos filosóficos e as criações poéticas dos atenienses. Para ele a comédia é a mais

completa representação histórica do seu tempo e ainda: “*a comédia visa as realidades do seu tempo mais do que qualquer outra arte*”. (JAEGER, 1986: 287).

Segundo Jaeger, os gregos reconheciam a necessidade do riso. “*Alguns filósofos posteriores definiram o Homem como o único animal capaz de rir – embora na maioria das vezes ele mesmo seja definido como o único animal que fala e pensa*” (JAEGER, 1986: 288). Por este motivo incluíam em suas comédias dos mais simples homens até os mais altos deuses, colocando o riso ao lado da linguagem como expressão do seu pensamento.

A comédia só adquiriu real importância em Atenas quando passou a preocupar-se com questões políticas e o Estado considerou como dever dos cidadãos ricos a manutenção de suas representações (JAEGER, 1986: 289). Para Grimal, desde meados do século V, a antiga comédia assumiu diversas funções, como a de provocar o riso, apresentar as opiniões e as aspirações das pessoas e criticar o Estado (GRIMAL, 1978: 55).

Glória Onelley nos informa que a comédia surgiu em Atenas cinquenta anos após a tragédia, pois, somente no clima de liberdade proporcionado pela democracia, as críticas desenvolvidas nas peças cômicas seriam possíveis:

“As razões de ter a comédia grega antiga ingressado em Atenas aproximadamente cinquenta anos após a oficialização da tragédia parecem ter sido de ordem política, uma vez que a invectiva contra indivíduos, sobretudo contra políticos e demagogos, o chamado *onomastî komoideîn*, “invectivar pelo nome”, só poderia ser possível num clima de liberdade facultado pela democracia ateniense. No entanto, essa invectiva nominal, característica do *kômos* dionisíaco, começou a exigir regulamentação, especialmente quando a sátira era empregada como uma arma de ataque contra os poderosos” (ONELLEY, 2005: 53).

Embora a tríade clássica de poetas cômicos seja composta por Aristófanes, Cratino e Eupólis, seu maior representante é Aristófanes, uma vez que só dele chegaram obras completas ao nosso tempo. Jaeger diz que este fato não pode ser mera causalidade e que “*Platão teve razão em introduzir Aristófanes em O Banquete, como representante exclusivo*

da comédia” (JAEGER, 1986: 290). Por esta razão, analisamos a seguir a vida e a obra deste comediógrafo, que exerceu bastante influência em seu tempo.

3.2 – Aristófanes: Vida e Obra

Aristófanes nasceu no distrito urbano de Cítades, aproximadamente em 445 a.C., e costuma-se fixar a data de sua morte nos anos oitenta do século IV. Os dados que possuímos sobre sua biografia são muito escassos. Segundo Albin Lesky, Aristófanes teve três filhos que também foram autores de comédias. Um deles, Araros, foi o responsável por colocar em cena as duas últimas peças escritas por Aristófanes, *Cócalos* e *Eolósicon*. (LESKY, 1995: 456).

A participação do comediógrafo na vida pública está registrada numa inscrição do século IV que menciona Aristófanes de Cítades como prítane²⁶ e cada uma de suas peças nos revela a estreita relação que o comediógrafo tinha com a política e literatura de seu tempo, além de uma grande familiaridade com os poetas de Atenas (LESKY, 1995: 455 - 456). Aristófanes viveu em um período em que Atenas estava envolvida na Guerra do Peloponeso e enfrentava uma grave crise política, onde a democracia via-se ameaçada por diversos motivos. Segundo Marvin Perry, “a Guerra do Peloponeso foi a grande crise da história helênica. As cidades-estados jamais se recuperaram das feridas espirituais que infligiram a si próprias” (PERRY, 1999: 56). Por esse motivo Aristófanes aponta em suas peças tudo o que para ele estava ameaçado por este clima de guerra e insegurança

São atribuídas a Aristófanes quarenta e quatro peças, mas a autenticidade de quatro delas é questionada. Trata-se de *Duas vezes naufrago*; *As Ilhas*; *Níobos* e a *Poesia*.

²⁶ Prítanes eram cinquenta buletas de uma tribo, que administravam a polis durante a prítania, ou seja, durante a décima parte de um ano. Buletas eram membros da Boulé, órgão público que tinha como função essencial a preparação dos decretos da Ecclesia (Assembléia) sobre qualquer assunto submetido ao voto popular (MOSSÉ, 1985: 57 – 60).

Segundo Albin Lesky: “o fato de conservarmos onze dramas de Aristófanes não se deve à justa valoração dos seus méritos, mas sim aos aticistas, que apreciavam consideravelmente a sua obra por ser a fonte mais pura do atijo antigo” (LESKY, 1995: 456). Mário da Gama Kury acrescenta que em vida Aristófanes não foi devidamente reconhecido por seus contemporâneos, uma vez que apenas três de suas peças foram premiadas nos concursos oficiais: *Os Acarnenses*, *Os Cavaleiros* e *As Rãs*. (KURY, 1995: 15). Todavia, Platão prestou-lhe uma homenagem consagradora ao afirmar que “*As Graças procuravam um altar perene; acharam-no na inteligência de Aristófanes*”²⁷. (PLATÃO, apud: KURY, 1995: 16). Essa admiração de Platão pode ser ratificada com a inclusão do personagem Aristófanes no diálogo *O Banquete*, onde Platão coloca na boca do comediógrafo uma das passagens mais importante da obra: o *mito dos andróginos*.

Sua primeira peça, *Os Convivas*²⁸, foi encenada em 427 a.C. obtendo o segundo prêmio (LESKY, 1995: 456). Nela conta-se a história de um pai que ofereceu educação bastante distinta a seus dois filhos, uma calcada no modelo antigo e outra baseada nos modernos mestres de retórica. Depois apresenta os resultados num *agon* que os jovens travam diante de si e comprova a decadência da verdadeira educação (LESKY, 1995: 456). O tema da educação, abordado adiante em *As Nuvens*, já estava polemizada em Aristófanes desde sua primeira obra. Infelizmente *Os Convivas* é uma das obras de Aristófanes que não se conservaram completas até os nossos dias:

“Uma crítica recorrente na comédia aristofânica era também a que envolvia a geração educada na época do estadista ateniense Péricles e a geração mais jovem, que se servia de técnicas ensinadas pelos sofistas para rejeitar a religião tradicional dos deuses olímpicos, desprezar a lei e contestar a ética dos antigos” (ONELLEY, 2005: 54).

²⁷ Mário da Gama Kury cita este epigrama de Platão a partir do livro *Antologia Grega*, publicado em Paris no ano de 1927.

²⁸ O título da comédia *Daietés* (427 a.C) aparece em obras de língua portuguesa como *Os Convivas*, *Os Comilões* e *Os Celebrantes do Banquete*. Em nossa pesquisa, adotaremos *Os Convivas* sempre que nos referirmos à comédia *Daietés* de Aristófanes, por acreditarmos que esta é a melhor tradução do termo.

A comédia aristofânica mais antiga que chegou até os nossos dias é *Os Acarnenses* (425 a.C.). Os outros títulos conservados são *Os Cavaleiros* (424 a.C.), *As Nuvens* (423 a.C.), *As Vespas* (422 a.C.), *As Aves* (414 a.C.), *Lisístrata* ou *A Greve de Sexo* (411 a.C.), *As tesmoforiantes* ou *As mulheres que celebram as Tesmofórias* (411 a.C.), *As Rãs* (405 a.C.) e *Pluto* ou *Um Deus Chamado Dinheiro* (388 a.C.), sua última peça conservada. Todavia, *As Nuvens* será a única peça analisada nesta pesquisa pois, das obras que nos chegaram completas, é a que trabalha os moldes educacionais vigentes em Atenas no século V a.C.

Assim como hoje a imprensa de oposição oferece aos leitores críticas acerca dos mais variados assuntos, de modo a criar no leitor uma opinião, Aristófanes utilizava-se de suas comédias para incitar o senso crítico em seus espectadores:

“A comédia de Aristófanes, em certos aspectos, tem a função de uma imprensa de oposição. Ao serviço de um certo ideal político (o conservadorismo, o respeito pelos valores, que, ao tempo das guerras Medo-Persas²⁹, tinham feito furor em Atenas, mas também o respeito pela vida humana, o horror à guerra, o sentimento muito forte dos prazeres da vida), o poeta denuncia tudo o que crê contrário ao interesse da cidade e ao espírito humanista” (GRIMAL, 1978: 61).

Aristófanes viveu de perto o desequilíbrio proveniente da Guerra do Peloponeso (431 a.C – 404 a.C). “*No tempo de Aristófanes, a cidade estava ameaçada, declinada, envolvida numa guerra sem fim*” (GRIMAL, 1978: 63). E justamente neste período Atenas envolvia-se em um debate político muito intenso.

²⁹ Guerras Greco-Pérsicas: enfrentamento entre gregos e persas no século V a.C. Em 499 os jônios gregos da Ásia Menor revoltaram-se contra os persas, que sob liderança do rei Dario I, dominavam a região desde a segunda metade do século VI a.C. Inicialmente os persas venceram os gregos em mais de uma batalha. Todavia, quando tudo indicava que os ânimos gregos estavam desfalecidos, o general ateniense Temístocles derrotou a esquadra persa na baía de Salamina. Em 479 a.C, os espartanos derrotaram os persas na batalha terrestre de Platéias. Segundo Marvin Perry, as Guerras Persas foram decisivas para fortalecer a confiança e o orgulho de Atenas e fortalecer entre os atenienses o desejo de dominar a Hélade. As Guerras Greco-Pérsicas marcaram o início do imperialismo ateniense e a insatisfação nas cidades-Estado dominadas por Atenas, que mais tarde culminaria na Guerra do Peloponeso (PERRY, 1999: 51 – 52).

Aristófanes se apropria da temática sexual, de palavras ofensivas e por vezes imorais para reforçar o caráter cômico de suas peças. Contudo, conforme afirma Albin Lesky, muitas vezes a franqueza com que o comediógrafo trata o sexo é intolerável ao homem moderno, mas a comédia aristofânica é imprescindível sem esta temática. É preciso compreender historicamente a elaboração de tais peças para que estas não sejam alvo de preconceito por parte dos leitores atuais (LESKY, 1995: 472).

As comédias eram celebradas dentro dos rituais carnavalescos dionisíacos, que de acordo com Alexandre Lima, proporcionavam uma relaxação das normas e a subversão do sistema *políade* (LIMA, 2000: 18). Associada a esta liberação garantida pelas festividades dionisíacas estava a tarefa da comédia de criticar os assuntos públicos e denunciá-los à platéia. Segundo Jaeger:

“Na comédia literária, tal como a conhecemos em Aristófanes, fundem-se os elementos mais diversos provenientes das mais antigas festas dionisíacas (...) As vestes fállicas dos atores e os disfarces do coro, especialmente por meio de máscaras de animais – rãs, vespas, pássaros – provêm de uma antiqüíssima tradição, pois já se encontravam presentes em velhos autores cômicos, em que esta memória se mantém bem viva (...) (JAEGER, 1986: 289).

Após avaliarmos o papel do teatro, a vida e a obra de Aristófanes e entendermos a função da comédia em Atenas durante o século V a.C, partimos para a análise da peça *As Nuvens*, afim de entendermos qual a visão do comediógrafo acerca da relação entre erastas e erômenos.

3.3 – A visão educacional de Aristófanes em *As Nuvens*.

Encenada pela primeira vez em 423 a.C., *As Nuvens* (*Nephelai*) foi um dos primeiros trabalhos de Aristófanes e tece uma séria crítica a Sócrates e aos sofistas³⁰. Nesta obra, Aristófanes retoma a temática da Paidéia, apresentando sua preocupação em relação aos rumos que a educação em Atenas estava tomando. O comediógrafo atribui aos sofistas o fracasso dessa nova educação:

“Aristófanes pinta em *Os Comilões* a ação deformadora do ensino sofístico sobre a juventude e nessa peça vai muito mais fundo. (...) No entanto, alguns anos mais tarde, *As Nuvens* revela a profundidade da aversão do poeta pela nova orientação do espírito. Depressa aquele primeiro ensaio lhe pareceu insuficiente” (JAEGER, 1986: 296).

A peça relata os anseios de Estrepsíades em relação às dívidas adquiridas por seu filho Fidípedes por sua paixão por cavalos. Na tentativa de escapar dos cobradores, Estrepsíades deseja que seu filho inscreva-se na escola de Sócrates a fim de que este aprenda a arte do discurso e, assim, consiga persuadir os cobradores. Temendo se juntar aos rapazes de “reputação duvidosa” que acompanhavam Sócrates, Fidípedes nega-se a atender ao pedido do pai. Assim, Estrepsíades decide ir ele mesmo até a academia do filósofo e chegando ao recinto, encontra os estudantes com o olhar fixo para o chão e com os traseiros apontados para cima.

“ESTREPSIADES
(...) Mas por que razão esses fulanos olham para a terra?

DISCIPULO
Procuram o que está debaixo da terra.

³⁰ O termo *sofista*, durante o período clássico, ainda não possuía o caráter pejorativo que possui atualmente. Tratava-se de pensadores gregos que viajavam de cidade em cidade ensinando aos jovens a arte da argumentação em troca de pagamento. Aristófanes e Platão criticaram este tipo de ensino que se fazia pagar muito caro, recorrendo a raciocínios sinuosos para justificar qualquer coisa (MOSSÉ: 1993: 92).

ESTREPSIADES

Ah, com toda certeza estão procurando cebolas... Então, não procurem mais isso, pois eu sei onde as há grandes e bonitas... Pois esses outros, quem estão fazendo, tão inclinados?

DISCIPULO

Esses sondam o Érebo, até debaixo do Tártaro.

ESTREPSIADES

Por que é que o rabo está olhando para o céu?

DISCÍPULO

Está aprendendo astronomia por sua própria conta...”

(ARISTÓFANES. *As Nuvens*, 187 - 195)

Esta passagem proporciona mais de uma interpretação: ou Aristófanes quis fazer alusão às possíveis posições eróticas que poderiam existir nas relações entre erastas e erômenos que transgredissem as regras da pederastia, ou quis enfatizar o seu desprezo acerca da filosofia natural discutida por Sócrates e seus discípulos. É comum em textos cômicos o uso de construções com sentido duplo, e na passagem acima, o fato dos discípulos estarem agachados pode fazer referência à posição de penetração anal, que de acordo com as regras de conduta exigidas nas relações pederásticas, não deveriam ocorrer. Interpretada de outra forma, essa passagem pode exprimir uma crítica aos filósofos da natureza, que se preocupavam com temas considerados supérfluos, neste caso, com aquilo que possa estar debaixo da terra.

Estrepsíades encontra-se com Sócrates e estes estabelecem um diálogo, sempre marcado pela ironia e pela crítica de Aristófanes aos sofistas e aos discípulos de Sócrates. Após diversas demonstrações de estupidez por parte de Estrepsíades, Fidípedes decide ir com seu pai até Sócrates, onde entra em contato com o Raciocínio Justo (*logos dikaios*) e o Raciocínio Injusto (*logos adikos*). No trecho selecionado abaixo, percebemos claramente que o Raciocínio Injusto é para Aristófanes o verdadeiro representante da metodologia sofista de educar, uma vez que em sua fala com o Raciocínio Justo, Injusto afirma que o vencerá com belos discursos:

“(Da casa de Sócrates saem em duas gaiolas, como dois galos de briga, o Raciocínio Justo e o Raciocínio Injusto. Ambos ameaçam atacar-se).

JUSTO

Venha cá, mostre-se aos espectadores, você que é um atrevido!

INJUSTO

Vá para onde quiser! Pois muito mais fascinante, falando diante do povo, acabarei com você!

JUSTO

Acabará comigo? E quem é você?

INJUSTO

Um raciocínio...

JUSTO

O fraco...

INJUSTO

Mas eu vou vencê-lo a você que afirma que é mais forte do que eu...

JUSTO

Com que habilidades?

INJUSTO

Encontrando idéias novas.

JUSTO

Sim, isso floresce, por causa desses insensatos que andam por aí...

INJUSTO

Insensatos não, sábios.

JUSTO

Acabarei com você, miseravelmente.

INJUSTO

Fazendo o quê, diga-me?

JUSTO

Dizendo o que é justo.

INJUSTO

Mas vou responde e virar tudo de pernas para o ar... Pois afirmo que nem sequer existe justiça.”

(ARISTÓFANES, *As Nuvens*, 889 - 903).

De acordo com Albin Lesky, o diálogo entre o Raciocínio Justo e o Raciocínio Injusto é a mais brilhante disputa oral de Aristófanos (LESKY, 1995: 463). É através da fala destes dois personagens que Aristófanos explicita a diferença de valores entre a Antiga Educação, representada pelo Raciocínio Justo, e a Nova Educação, o Raciocínio Injusto.

Amparados pela leitura de Werner Jaeger, concluímos que no diálogo travado entre o Raciocínio Justo e o Raciocínio Injusto, em *As Nuvens*, Aristófanes não tinha como foco criticar especificamente Sócrates, uma vez que este nem participa da cena:

“Para nós é paradoxal que este aspecto da nova educação seja escarneado numa peça cujo herói é Sócrates. Na economia da comédia, pelo menos como chegou até nós, a própria cena da discussão entre o *logos* justo e o injusto pouco tem a ver com Sócrates, que, por outro lado, não estava presente.” (JAEGER, 1986: 300).

Isto não quer dizer que o filósofo não tenha sido alvo de críticas por parte de Aristófanes em outras obras. Concordamos com a afirmação de Jaeger de que o final da comédia *As Rãs* prova que Sócrates é também para o comediógrafo um protótipo do novo modelo educacional, calcado em sofísticas sutilezas, obscuras e minuciosas (JAEGER, 1986: 300). Nos últimos parágrafos desta peça, Aristófanes expressa através do Coro:

“Feliz o homem totalmente sábio! Milhares de provas atestam a veracidade desta afirmação. Este, por ter sido sábio, voltará a ver a sua casa, o que é uma vantagem para seus concidadãos, para seus parentes e seus amigos; ele deverá tudo à sua sapiência. É bom, então, não ficar perto de Sócrates conversando com ele, desdenhando a música e as partes mais importantes da arte trágica. É loucura perder tempo em conversas ociosas, em sutilezas frívolas” (ARISTÓFANES, *As Rãs*, 1481 - 1499).

Todavia, em *As Nuvens*, conforme analisaremos a seguir, a figura de Sócrates é utilizada pelo comediógrafo como um arquétipo para que Aristófanes pudesse criticar todos aqueles que se utilizavam do novo modelo educacional, tais como os sofistas e filósofos da natureza³¹.

³¹ Os filósofos da natureza foram, segundo Richard Tarnas, os primeiros filósofos a iniciarem um processo de compreensão do mundo através da observação de fenômenos naturais que pudessem ser regidos por um princípio fundamental simples, ou *arché* (TARNAS, 2000: 34). Com isso, complementaram o entendimento mitológico tradicional com explicações mais conceituais e impessoais, havendo uma superposição do pensamento mítico e do científico.

O Raciocínio Injusto, representante dos novos tempos, triunfa sobre o Raciocínio Justo, defensor da antiga educação, preocupada com a honestidade e com a moral ateniense. No diálogo a seguir, notamos a relação que Aristófanes estabelece entre o Raciocínio Injusto e a prática dos sofistas. O Raciocínio Justo acusa o Injusto de corromper a juventude e estimulá-la a não freqüentar a escola, enquanto se enriquece através de seus estouvados ensinamentos:

“JUSTO

Por sua culpa nenhum rapaz quer ir à escola. E os atenienses não sabem mais o que você ensina a estes insensatos...

INJUSTO

Você fenece vergonhosamente!

JUSTO

E você é bem-sucedido. E, no entanto, antes mendigava (...)

INJUSTO

Ah! Que sabedoria...

JUSTO

Ah! Que loucura...

INJUSTO

... de que você se lembrou.

JUSTO

... a sua, e a cidade que o sustenta, enquanto você corrompe a juventude!”

(ARISTÓFANES, *As Nuvens*, 917 - 928)

Fidípides é nesta peça o representante da juventude corrompida durante os anos da Guerra do Peloponeso. Ao se defrontar com os dois Raciocínios, simpatiza com o Raciocínio Injusto e, ao final da obra, utiliza-se de todo o conhecimento adquirido para agredir seu pai com palavras e atos grosseiros.

“ESTREPSÍADES

Ai, ai! Vizinhos, parentes e companheiros de bairro! Ajudem-me de qualquer maneira, eu apanho! Ai, infeliz de mim. Ai, a minha cabeça, o meu queixo! Ó canalha, você bate no seu pai?

FIDÍPIDES

Sim, meu pai.

ESTREPSÍADES

Vocês vêem? Ele concorda que me bate!

FIDÍPIDES

Por certo!

ESTREPSÍADES

Canalha, parricida, bandido!

FIDÍPIDES

Diga-me de novo essas mesmas coisas e muitas outras... Sabe que até me divirto bastante ouvindo tantos insultos?

ESTREPSÍADES

Imundo!

FIDÍPIDES

Você me polvilha com muitas rosas!

ESTREPSÍADES

Você bate no seu pai?

FIDÍPIDES

Por Zeus, vou demonstrar até que lhe bati justamente...

ESTREPSÍADES

Canalhíssima! E como poderia ser justo bater no pai?

FIDÍPIDES

Pois vou provar e vencê-lo com argumentos.

ESTREPSÍADES

Vencerá nesse assunto?

FIDÍPIDES

Inteira e com facilidade! Escolha com qual dos dois raciocínios quer falar.

ESTREPSÍADES

Que raciocínios?

FIDÍPIDES

O forte ou o fraco?

ESTREPSÍADES

Sim, por Zeus, ó infeliz, será que eu mandei ensiná-lo a concretizar o que é justo, se você quer convencer de que é belo e justo que um pai apanhe dos seus filhos?

FIDÍPIDES

E, no entanto, vou convencê-lo e até você mesmo, depois de ouvir, não retrucará nada.”

(ARISTÓFANES. *As Nuvens*, 1321 - 1341)

Aborrecido com os ensinamentos do mestre, Estrepsíades se revolta com Sócrates e atea fogo à academia, acabando com a imagem deste filósofo em Atenas.

A insatisfação com a sofística leva Aristófanes a elaborar o diálogo entre os dois Raciocínios. Em *As Nuvens*, o Raciocínio Injusto preocupa-se muito mais com a arte de falar, do que com a verdade de suas palavras. Mas não é apenas nesta comédia que Aristófanes apresenta esta sua insatisfação. Pierre Grimal atesta-nos que também no ano 422 a.C na peça *As Vespas*, o comediógrafo expressava-se através da história de Filocléon, um pai que é vencido pelos argumentos de seu filho Blédicléon: “*A influência da Sofística é aqui evidente. Estamos em 422 a.C e há muito que a arte de falar e de argumentar (certo ou errado, pouco interessa, trata-se mais de convencer ao auditório) apaixonou os atenienses* (GRIMAL, 1978: 56).

Após apresentarmos a obra, fica evidente que em *As Nuvens* Aristófanes expõe todos os seus descontentamentos em relação ao momento em que Atenas vivia. A Guerra do Peloponeso trouxe conseqüências desastrosas para a cidade em diversos aspectos, e essas conseqüências refletiam-se nos novos moldes educacionais vigentes neste período. Em momento algum da obra, Aristófanes ridiculariza a relação entre erastas e erômenos como *a priori* se acredita, mas o modo como essa relação vinha sendo executada. “*A comédia era ao mesmo tempo um porta-voz dos anseios populares, mas também uma espécie de espelho convexo da sociedade, exibindo, de modo retorcido e cômico, as mazelas e feridas daquela sociedade* (DAMASCENO, 2005: 45). É por este motivo que Aristófanes defronta Atenas com a Nova Educação, que para ele estava aquém dos antigos moldes pedagógicos.

Nos tempos de Aristófanes, como explica Michel Foucault: “*Amar os rapazes era uma prática ‘livre’, no sentido de que era não somente permitida pelas leis (salvo em circunstâncias particulares), como também admitida pela opinião. Ou melhor, ela encontrava sólidos suportes em diferentes instituições (militares e pedagógicas)*” (FOUCAULT: 2003:170). Kenneth Dover, ao analisar a comédia de Aristófanes, afirma que “*não há nenhuma passagem na comédia que ridiculariza ou critica qualquer homem, ou categoria de*

homens, por visarem à cópula homossexual com belos jovens, ou por preferi-los às mulheres” (DOVER, 1994: 192). A crítica de Aristófanes centra-se naqueles que se deixam levar pelos exageros. Conforme apresentado no primeiro capítulo desta dissertação, a relação entre erastas e erômenos deveria obedecer a diversas normas de conduta e ambas as partes tinham o dever de demonstrar temperança. Aqueles que se distanciavam dos moldes pretendidos aos praticantes da pederastia eram ridicularizados e criticados em diversas manifestações da literatura. Assim sendo, os personagens criticados por Aristófanes em sua obra não são zombados exclusivamente por se tratarem de praticantes da pederastia, mas por renderem-se à desmesura (*hybris*), seja de seus desejos sexuais, ou pela gula ou pela bebedeira.

Aristófanes utiliza-se do recurso do riso para expressar sua opinião acerca da vida política de Atenas. Sua obra está imbuída de diversos palavões, o que pode provocar um certo estranhamento do leitor ocidental moderno.

“Ficamos por vezes espantados com o que parece ser uma impiedade ou, pelo menos, uma falta de respeito: mas temos que ter presente que a essência da comédia antiga era exactamente o desrespeito, tanto na sociedade humana como na sociedade mais vasta do mundo, que compreende os homens e os deuses. Este é o modo de proceder em todos os carnavais: a sua função é repor em causa a ordem do mundo, talvez para reencontrar a antiga e olhá-la com novos olhos; talvez, já o sugerimos para provocar uma espécie de reordenamento” (GRIMAL, 1978: 60-61).

Termos considerados pejorativos, como *euryproktos* (ânus largo), *katapygon* (desavergonhado) e *lakkoproktos* (cú de tanque)³² aparecem várias vezes em *As Nuvens*. Todavia, conforme atesta Dover, “é impossível saber se isto deve ser interpretado como uma acusação de homossexualidade passiva, ou simplesmente de inutilidade, inferioridade, ou falta de vergonha de um modo geral” (DOVER, 1994: 200).

Concordamos com Werner Jaeger que Aristófanes não se posiciona unilateralmente a favor da antiga educação, uma vez que o próprio comediógrafo beneficiou-

³² Nesta pesquisa nos apropriamos da tradução de Kenneth Dover para tais termos (DOVER, 1994: 196-200).

se dos novos moldes educacionais e da liberdade que somente a democracia poderia proporcionar à comédia (JAEGER, 1986: 299). Contudo, Aristófanes não assiste passivamente a dissolução do que para ele seria nobre na herança educacional do passado, sem que algo valioso a substituísse. Isto porque, conforme Jaeger nos afirma:

“A comédia adquiriu, por inspiração da tragédia, clara consciência da sua elevada missão educacional. Toda a concepção de Aristófanes sobre a essência da sua arte encontra-se impregnada desta convicção e permite colocar as suas criações, pela dignidade artística e espiritual, ao lado da tragédia do seu tempo (JAEGER, 1986: 290).

Após a apreciação de *As Nuvens* concluímos que, diferentemente do que acreditam alguns historiadores, a aversão de Aristófanes não diz respeito diretamente à relação pederástica, mas aos caminhos que a nova educação tomava, e deste modo, às atitudes por parte de erastas e erômenos neste período. Em primeiro lugar, a pederastia não é um assunto questionado nas obras de Aristófanes, sobretudo em *As Nuvens*.

3.4 – A Imagem de Sócrates na Obra de Aristófanes

Como apresentado no segundo capítulo desta dissertação, tudo o que sabemos acerca de Sócrates chegou-nos através do relato de seus discípulos, especialmente Platão e Xenofonte, uma vez que o filósofo não deixou escrita nenhuma de suas idéias. No entanto, ao defrontarmos o Sócrates de Aristófanes com o de Platão, notamos muitas diferenças. O Sócrates de *As Nuvens* aparece recluso em seu Pensatório, “*onde suspenso de um balanço sobre o pátio, e de pescoço torcido, investigava o ‘Sol’, enquanto os seus discípulos, sentados no chão, enterravam na areia seus pálidos rostos, no intuito de perscrutarem o mundo subterrâneo*” (JAEGER, 1986: 296). O que aparece nos diálogos *Lísis*, *Fedro* e em *O*

Banquete é um sábio preocupado com o caráter e com a excelência moral de cada homem, caminhando descalço pelas ruas de Atenas à procura de jovens os quais pudesse “partejar” novas idéias. Claude Mossé afirma que:

“Em *As Nuvens* de Aristófanes, Sócrates aparece rodeado de discípulos vivendo numa pequena casa, a mesma que Estrepsíades destrói, no final da peça, colocando fogo. Ora, dos diálogos de Platão e Xenofonte Sócrates não aparece em sua casa, ao contrário, entretinha seus discípulos e todos que se dispunham a ouvi-lo em lugares ao ar livre especialmente nos ginásios da Academia e do Liceu ou então às margens do Ilissos, isto quando não os encontrava simplesmente na Ágora ou pelas ruas de Atenas” (MOSSÉ, 1990: 77).

Concordamos com Jaeger quando este assegura que, para Aristófanes, Sócrates é o personagem perfeito para protagonizar *As Nuvens*, peça cujo objetivo é criticar os sofistas e a nova educação ateniense (JAEGER, 1986: 296). Em primeiro lugar, Sócrates era uma figura muito conhecida e sempre presente em Atenas. Em segundo lugar, tinha a fama de não ser belo e possuir traços bem grosseiros como nariz chato, lábios salientes e olhos saltados. Platão, através do discurso de Alcibíades em *O Banquete*, compara Sócrates à estátua de um sileno³³, cujo exterior tem a aparência grotesca, mas o interior possui estatuetas de deuses.

“Louvar Sócrates, senhores, é assim que eu tentarei, através de imagens. Ele certamente pensará talvez que é para carregar no ridículo, mas será a imagem em vista da verdade, não do ridículo. Afirimo eu então que é ele muito semelhante a esses silenos colocados nas oficinas dos estatuários, que os artistas representam com um pífre ou uma flauta, os quais, abertos ao meios, vê-se que têm em seu interior estatuetas de deuses” (Platão. *O Banquete*, 215 a – b).

Era somente maximizar estes aspectos físicos descritos no texto acima que se obteria uma máscara cômica do filósofo. Aristófanes apresenta em Sócrates todas as

³³ Silenos, também chamados Sátiros, são personagens mitológicos ligados ao cortejo de Dionísio. Segundo Pierre Grimal, os silenos são possuidores de uma grande sabedoria, que não revelam aos seres humanos, a não ser através da força. Muito feio, possuíam nariz adunco, lábios grossos, olhar taurino, ventre enorme e eram representados habitualmente montados em um burro, muitas vezes, embriagados (GRIMAL, 1992: 418).

características pertencentes aos sofistas, retóricos e filósofos da natureza. De acordo com Onelley:

“Com base nos exemplos analisados, pode-se dizer, à guisa de conclusão, que Aristófanes parodia, com a figura do Sócrates cômico, o intelectual afastado do convívio social, cujo traço mais grotesco é a palidez da pele. Com sua lente deformadora, pôde o comediógrafo torná-lo suficientemente burlesco, revelando-lhe os hábitos esdrúxulos e a aparência descuidada. Destacou-se também da caricatura do intelectual Sócrates, representante cômico da sofística ateniense, a habilidade inescrupulosa de lidar com as técnicas de argumentação, fazendo prevalecer determinadas opiniões pelo poder abusivo da palavra” (ONELLEY, 2005:58).

Corroboramos com a opinião de Onelley de que, em *As Nuvens*, Aristófanes exaltou em Sócrates a imagem do pensador encerrado em seu *Phrontistério*. Todavia, há uma passagem interessante nesta comédia que se opõe à imagem do filósofo recluso, na qual o Coro faz menção ao fato de Sócrates caminhar por Atenas suscitando reflexões nos jovens ao dialogar com eles, utilizando-se do método da maiêutica:

“CORO: Salve, velho dos antigos tempos, admirador de palavras queridas das musas! (Voltando-se para Sócrates) E você, sacerdote de tolices sutilíssimas, contemos o de que está precisando, pois não atenderíamos a nenhum outro dos atuais sofistas de coisas celestes, com exceção de Pródico! A este por causa da ciência e saber e a você porque se pavoneia pelas estradas, lança os olhos de lado, anda descalço, suporta muitos males, e, por nossa causa, finge importância...” (ARISTÓFANES. *As Nuvens*, 358 - 363).

Embora Aristófanes se refira ao fato de Sócrates caminhar por Atenas dialogando com a juventude, o discurso do comediógrafo denota certo desprezo a tal ato ao qualificar o filósofo como “*sacerdote de tolices sutilíssimas*” ou afirmar que pela juventude Sócrates “*finge importância*”. Platão recorda esta mesma passagem em *O Banquete* em resposta à

crítica de Aristófanes, obra escrita aproximadamente 39 anos após *As Nuvens*, favorecendo Sócrates em seu ato de sempre andar atento pelas ruas da cidade:

“Foi aí que, melhor que em Potidéia, eu observei Sócrates – pois o meu perigo era menor, por estar eu a cavalo – primeiramente quanto ele superava a Laques, em domínio de si; e depois, parecia-me, ó Aristófanes, segundo aquela sua expressão, que também lá como aqui ele se locomovia ‘impando-se e olhando de través’, calmamente examinando de um lado e de outro os amigos e os inimigos, deixando bem claro a todos, mesmo a distância, que se alguém tocasse nesse homem, bem vigorosamente ele se defenderia” (PLATÃO, *O Banquete*, 221 b).

Em *As Nuvens*, notamos o descontentamento de Aristófanes em relação ao novo modelo educacional que estava vigorando em Atenas. Todavia, o comediógrafo utiliza-se da imagem de Sócrates que era conhecido em toda cidade para representar o grupo do qual pertenciam sofistas, retóricos e filósofos. A imagem que Aristófanes faz de Sócrates confronta-se com a figura socrática apresentada por Platão em sua obra. Como afirma Werner Jaeger: “*Por meio de alguns traços tomados de Sócrates, personifica-se nesta figura o cômico típico do sábio vaidoso e satisfeito consigo próprio*” (JAEGER, 1996: 297). A este propósito, ratifica Pierre Grimal:

“Aristófanes atacou Sócrates: em *As Nuvens*, mostra-o como um sonhador, ocupando-se em juntar idéias confusas e, sobretudo, corrompendo a juventude ao ensinar-lhe as piores capacidades sofistas e, depois, afastando-a do culto dos deus e da piedade. Sabe-se que tais acusações viriam a ser tomadas mais a sério no fim do século, mais de vinte anos após o aparecimento de *As Nuvens*, e que elas provocaram a execução do filósofo” (GRIMAL, 1978: 61-62).

A citação acima corrobora com o argumento de que Aristófanes utiliza Sócrates como exemplo do mestre despreocupado com a boa formação dos jovens, visando apenas a criação de belos discursos, a exemplo dos sofistas. Pierre Grimal atesta ainda que, em 423 a.C, quando *As Nuvens* foi apresentada pela primeira vez, “*Aristófanes não podia saber que o*

genuíno patriotismo de Sócrates não era menos intenso do que o seu (...). Além disto, o espírito de Sócrates movia-se num plano diferente do do poeta, bastante mais elevado que o da Atenas contemporânea, do das suas mesquinharia e das suas angústias” (GRIMAL, 1978: 62). Albin Lesky censura esta idéia de Grimal, afirmando que por muito tempo acreditou-se no modo despreocupado de Aristófanes atribuir a Sócrates características dos sofistas:

“Aristófanes sabia o suficiente do Sócrates de 423 para o esboçar com uma série de características de acordo com a realidade. Mas, por outro lado, incluía-o, sem o menor escrúpulo, no seu ataque contra a Sofística, com o seu modo de pensar, de falar, de educar, que destruía a maneira antiga, sã. (LESKY, 1995: 464).

Estamos em acordo com a afirmação de Lesky por acreditamos que Aristófanes possuía um amplo conhecimento acerca de Sócrates, uma vez que o filósofo era uma figura notória na cidade e que o comediógrafo preocupava-se com as questões de seu tempo, seja ela de qual ordem fosse.

Diante de todas as diferenças apresentadas entre o Sócrates platônico e o aristofânico, surge uma problemática: por que Aristófanes atribui a Sócrates características de sofistas e filósofos da natureza, mesmo quando estas não pertencem ao filósofo? Werner Jaeger nos aponta que *“para o poeta cômico, as características diferenciais assinaladas por Platão entre o espírito socrático e o sofístico desvaneciam-se ante as suas semelhanças fundamentais: para ambos era preciso analisar tudo, e nada havia de tão elevado e de tão santo que estivesse à margem de toda a discussão e não precisasse de fundamentação racional”* (JAEGER, 1986: 297). Ou seja, Aristófanes preocupava-se muito mais com as características que aproximavam Sócrates dos sofistas do que as que o afastavam deles.

É notável que tanto Platão em *O Banquete*, *Lísis* e *Fedro*, quanto Aristófanes em *As Nuvens* utilizam a imagem de Sócrates para compor o personagem chave de suas obras. O que diferente entre ambos é a postura assumida por Sócrates nestas obras. No diálogo

platônico, Sócrates assume o exemplo maior de bom eupátrida, seja como educador ou como aluno. Já Aristófanes o utiliza como modelo para criticar os mestres sofistas de seu tempo.

Considerações Finais

“A maneira como os fatos são narrados difere de acordo com as necessidades e o público de cada meio de comunicação, tornando, portanto, a produção de sentidos e significados distinta em cada ocasião.” (GARRAFFONI, 2002: 19).

Nesta dissertação, nos propusemos a analisar alguns aspectos da relação entre erastas e erômenos concernentes ao estudo da pederastia em Atenas durante o período clássico. Para tanto, apreciamos o modo como tal relação figurava no imaginário ateniense neste período a partir da análise de duas tipologias de fontes documentais: os diálogos platônicos e as comédias aristofânicas.

O imaginário de uma determinada época e região é diferente de outra, em decorrência do contexto em que esse imaginário está inserido. Segundo Roque Laraia, desde a Antigüidade os homens tentam explicar as diferenças entre o comportamento de um povo e outro, atribuindo essa diversidade, muitas vezes, à variação do ambiente físico no qual este povo está inserido (LARAIA, 1989: 14). Mas não é o recinto quem determina unicamente o imaginário de um povo: tudo gira em torno da cultura, que nada mais é, conceituado de uma forma bem genérica, que a reunião das experiências que determinado povo passa em comum, ou seja, seu modo de vida.

O homem é um ser cultural, modificando seus costumes e sendo modificado por eles. Ruth Benedict afirma que *“a cultura é como uma lente através da qual o homem vê o mundo. Homens de culturas diferentes usam lentes diversas e, portanto, têm visões desencontradas das coisas”* (BENEDICT, apud: LARAIA, 1989: 69). Os gregos da Antigüidade, especialmente os atenienses, tinham uma visão muito peculiar acerca dos contatos eróticos entre pessoas do sexo masculino, mas isto não quer dizer que todos

aceitavam tais práticas de igual forma. Todavia, não cabe ao homem ocidental do século XXI julgar se tais práticas eram corretas ou erradas; o que realmente nos interessa é compreender as particularidades, ou seja, como a sociedade ateniense do período clássico as encarava.

Nenhum fato é compreendido em sua totalidade (VEYNE, 1992: 12). Assim sendo, a concepção grega sobre o amor é muito mais complexa da que conhecemos na atualidade. Sua noção de sexualidade era distinta e a idéia de contato sexual bem mais abrangente que o contato pênis-vagina, pênis-ânus. Michel Foucault afirma que qualquer ato que denotasse algum prazer era tido como *aphrodisia*, ou seja, os atos de Afrodite. (FOUCAULT, 2003: 39). Logo, a idéia que possuíam sobre o sexo também era mais elaborada que a conhecida pela sociedade ocidental contemporânea. É importante lembrar que, para os gregos antigos, o sexual estava intimamente ligado ao sagrado e que o caráter pornográfico foi agregado ao ato bem posteriormente.

Paul Veyne discorre que a história é um campo vasto e que o historiador lida com fragmentos lacunares (VEYNE, 1992: 18). Como não poderia deixar de ser, já que esta é uma pesquisa historiográfica, várias lacunas existem entre a forma que o ateniense dos séculos V e IV a.C. concebia a pederastia e a que foi apresentada nesta pesquisa. Entretanto, amparada pela bibliografia utilizada e pelas conclusões obtidas através da análise documental, foi possível uma aproximação do modo como o filósofo Platão e o comediógrafo Aristófanes pensavam a relação estabelecida entre um jovem em formação e um cidadão ativo de Atenas nesse período.

Platão utiliza seus diálogos filosóficos para apresentar à juventude os moldes pretendidos ao bom cidadão, aquilo que era considerado correto e justo. Aristófanes, no entanto, potencializa em seus personagens as características que despregava nos homens de seu tempo com o intuito de fazer rir as suas platéias e incitar a reflexão. Entretanto,

percebemos que tanto Platão quanto Aristófanes preocupam-se com a tradição educacional corrompida no século V, embora expressem essa preocupação de formas distintas.

A metodologia utilizada por Platão é a de conselheiro, apresentando aos jovens que não obedecessem aos padrões comportamentais vigentes em seu tempo o modelo que deveria ser seguido para que a pederastia fosse corretamente praticada. Aristófanes defronta a juventude com seus próprios atos transgressores através de suas personagens caricaturadas, recurso que assemelha-se a um espelho. É como se Platão quisesse demonstrar como deveria ser a pederastia, enquanto Aristófanes apresentasse primeiro os equívocos de como ela estava sendo realizada, para que através da análise da própria platéia, esta concluísse como a pederastia deveria ser.

Conforme apresentado nessa dissertação, a comédia antiga representada por Aristófanes tinha por objetivo discutir assuntos do cotidiano de Atenas, instigando seus cidadãos a refletirem sobre assuntos políticos e de diversos outros setores, como, por exemplo, o processo de formação social dos jovens eupátridas atenienses. Isso não significa que a crítica de Aristófanes dirigia-se especificamente a todos os erastas e erômenos de seu tempo, mas aos que transgrediam as normas moralmente aceitas para a realização da pederastia.

No ano de 2002, Rachel Correia Lima Reis, mestre em História Social pela UFRJ, publicou um artigo intitulado “Homossexualidade e Política nas comédias de Aristófanes”, afim de explicitar o desagrado do comediógrafo acerca das relações pederásticas em Atenas durante o período clássico. Lima Reis apóia-se em autores como Kenneth Dover (1994), Michel Foucault (1994), Gabriel Hernan (1989), Eva Cantarella (1992), dentre outros para analisar o modo como erastas e erômenos figuram nas comédias aristofânicas. A tese principal de Lima Reis neste artigo é que, embora a pederastia não apareça em destaque nas comédias de Aristófanes, este era avesso à relação entre erastas e erômenos – os quais a

autora se refere como *homossexuais*, e os apresenta ridicularizados em suas peças, seja por se renderem demasiadamente aos impulsos sexuais, seja por cederem favores sexuais a outros homens em troca de presentes.

Concordamos com Lima Reis que a principal preocupação de Aristófanes ao elaborar sua obra não foi a pederastia. Todavia, afirmamos que, quando esta aparece em suas comédias, não recebe reprovação por parte do comediógrafo por se tratar de uma relação entre dois indivíduos de sexo masculino, mas por seus personagens apresentarem algum tipo de desmesura em relação ao desejo sexual. Ora, se a pederastia era um tipo de formação social que ocorria entre os grupos mais abastados de Atenas, o próprio Aristófanes provavelmente deve ter passado por tal processo. O que observamos ao analisar sua obra, sobretudo *As Nuvens*, é que seu desalento concentra-se no desrespeito aos moldes impostos à pederastia, proveniente do caos no qual se encontrava Atenas durante a Guerra do Peloponeso, que levou a juventude a corromper-se e a não mais dedicar-se à boa educação e render-se aos prazeres da carne. Aristófanes critica os novos moldes adotados pela educação que contrariavam as antigas normas impostas pela pederastia.

Aristófanes, assim como Platão, preocupa-se imensamente com a formação dos jovens. Quando este leva suas platéias a rirem de figuras masculinas efeminadas ou descontroladas por sexo, ele tem como objetivo defrontar as mesmas platéias com os atos reprováveis de homens que não sabem controlar seus próprios desejos sexuais e, assim, não servem para desempenhar corretamente o papel cívico. Conforme apresentado no primeiro capítulo desta dissertação, a relação pederástica era pautada na desigualdade etária entre erastas e erômenos, no autocontrole dos impulsos sexuais de ambas as partes e na boa formação social do erômeno, para que se tornasse um eupátrida digno de sua cidadania. O que diferencia principalmente a inquietação de Aristófanes acerca da pederastia com aquela apresentada por Platão é a metodologia que ambos adotam para tal. Enquanto Platão utiliza o

diálogo para demonstrar aos seus leitores a forma como o bom cidadão deveria de comportar perante os excessos, Aristófanes potencializa esses excessos de modo a provocar o riso em seus espectadores, proporcionando uma reflexão acerca dos exageros.

De acordo com Lenin Soares, o uso do termo *homossexualidade* e seus derivados em trabalhos historiográficos é comum, e demonstra que nem sempre recebe a devida atenção por parte dos pesquisadores, citando como exemplo os trabalhos de Kenneth J. Dover (1978), Colin Spencer (1995), Nikos Vrissimtzis (2002) e artigos publicados em revistas especializadas em História como o artigo de Philippe Àriés, *Reflexões sobre a história da homossexualidade* e de Rachel Correia Lima Reis, intitulado *Homossexualidade e política nas comédias de Aristófanes* (2002) (SOARES, 2007: 2).

Conforme apresentado anteriormente, as relações homoeróticas da atualidade possuem pouca ou quase nenhuma semelhança com a pederastia praticada em Atenas durante o período clássico, seja por seus objetivos ou pelas questões identitárias. Portanto, reforçamos ser inadequado o emprego de *homossexualidade* para nomear as relações entre dois homens em períodos anteriores a elaboração do termo, ou seja, antecedentes ao século XIX da era cristã.

Então, concluímos que as opiniões de Platão e Aristófanes em relação à pederastia, diferentemente do que possa se acreditar, não eram distintas. Ao contrário: ambos compartilhavam da mesma preocupação em relação à educação dos jovens cidadãos e com as conseqüências que uma má formação social poderia acarretar à vida política de Atenas. O que diferia entre o filósofo e o comediógrafo era o modo como cada um registrava seu descontentamento.

BIBLIOGRAFIA

A - Documentação Textual:

ARISTÓFANES. *As Nuvens*. Trad. Gilda Maria Reale Strazynski. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.

_____. *As Nuvens - Só para Mulheres - Um deus chamado Dinheiro*. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

ARISTOPHANE. *Oeuvres – Tome I: Les Acharniens, Les Cavaliers, Les Nuées*. Trad: Hilaire Van Daele. Paris: Les Belles Lettres, 1960.

_____. *Oeuvres – Tome II: Les Guêpes, La Paix*. Trad: Hilaire Van Daele. Paris: Les Belles Lettres, 1969.

_____. *Oeuvres – Tome III: Les Oiseaux, Lysistrata*. Trad: Hilaire Van Daele. Paris: Les Belles Lettres, 1977.

_____. *Oeuvres – Tome IV: Les Thesmophories, Les Grenouilles*. Trad: Hilaire Van Daele. Paris: Les Belles Lettres, 1973.

ARISTÓTELES. *Poética*. Trad: Eilhard Schlesinger. Buenos Aires: Emecé, 1947.

_____. *A Política*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

PLATÃO. *A República*. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

_____. *Fedro*. Trad. Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores.

_____. *Lísis*. Trad: Francisco de Oliveira. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

_____. *O Banquete*. Trad: J. Cavalcante de Souza. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

PLATON. *Oeuvres complètes: Tome XII: La République*. Trad: Émile Chambry. Paris: Belles Lettres, 1949.

_____. *Lysis*. Trad: Alfred Croiset. Paris: Les Belles Lettres, 1956.

_____. *Le Banquet*. Trad: Léon Robin. Paris: Les Belles Lettres, 1951.

_____. *Phèdre*. Trad: Léon Robin. Paris: Les Belles Lettres, 1947.

B – Obras de Referência:

GRIMAL, Pierre. *Dicionário da mitologia grega e romana*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992.

LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs). In: *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru: EDUSC, 2002.

SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. *Dicionário de Conceitos Históricos*. São Paulo: Contexto, 2005.

C - Obras Gerais:

ANDRADE, Marta Mega de. O público, o privado e o espaço doméstico. In: _____ *A Vida Comum: Espaço, Cotidiano e Cidade na Atenas Clássica*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. p. 93 – 114.

ARAÚJO, Maria Luiza Macedo de. A construção histórica da sexualidade. In: RIBEIRO, Marcos (org.) *O Prazer e o Pensar*. São Paulo: Gente, 1999. p. 13 – 35.

BACZKO, Bronislaw. Imaginação Social. In: *Enciclopédia Einaudi*. Porto: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1996. Vol 5. p. 296 – 331.

BARROS, Gilda Naécia Maciel de Barros. O corpo na filosofia de Platão. In: _____. *A Mulher Grega e Estudos Helênicos*. Londrina: Editora da Universidade de Londrina, 1997. p. 65 – 77.

BARTHES, Roland. Da história ao real. In: _____. *O rumor da língua*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 163-198.

BENJAMIN, Walter. O narrador – Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: _____. *Magia e Técnica, Arte e Política: Ensaio sobre Literatura e História da Cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 197 – 221.

BERNARDET, Jean-Claude. Ser ou não ser não é a questão. In: PINSKY, Jaime (Org). *12 Faces do Preconceito*. São Paulo: Contexto, 2000. p. 29 – 35.

BINI, Edson. Introdução. In: PLATÃO. *As Leis, ou da legislação e epinomis*. Bauru: EDIPRO, 1999. Pp. XXXVIII – LVIII.

BLOCH, Marc. *Introdução à História*. Europa-América, 1989.

BREMMER, Jan. Pederastia Grega e Homossexualismo Moderno. In: BREMER, Jan. (org.) *De Safo a Sade: Momentos na História da Sexualidade*. Campinas: Papyrus, 1995. p. 11 – 28.

CALAME, Claude. Eros entre los hombres: la polis e Coda elegíaca. Eros educador. In: _____. *Eros en la Antigua Grecia*. Madrid: Akal, 2002. p. 95 – 114; 205 – 208.

- CARDOSO, Ciro Flamarion S. *A Cidade-Estado Antiga*. São Paulo: Ática, 1987.
- CONTALDO, Silvia Maria. O Banquete. In: FERREIRA, Amauri Carlos MARQUES, Haroldo (org.). *Os Gregos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2002. p. 127 – 139.
- COSTA, Jurandir Freire. *A Inocência e o Vício: estudos sobre homoerotismo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- COULON, Victor. Introduction. In: ARISTOPHANE. *Oeuvres – Tome I*. Paris: Les Belles Lettres, 1960. Pp. I – XXXII.
- DAELE, Hilaire Van. Notice. In: ARISTOPHANE. *Oeuvres – Tome I*. Paris: Les Belles Lettres, 1960. Pp. 145 – 157.
- DAMASCENO, Sílvia. A relação possível entre a Guerra e o riso. *Calíope: Presença Clássica*. Rio de Janeiro, V.3, p. 44 - 52, 2005.
- DETIENNE, Marcel. *Comparar o Incomparável*. São Paulo: Idéias & Letras, 2004.
- DOVER, Kenneth James. *A Homossexualidade na Grécia Antiga*. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.
- DUVIGNAUD, Jean. Prefácio. In: HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.
- ENGEL, Magali. História e Sexualidade. In: CARDOSO, Ciro Flamarion VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Domínios da História: Ensaios de Teoria e Metodologia*. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997. p. 297 – 311.
- FALCON, Francisco. História das Idéias. In: CARDOSO, Ciro Flamarion VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Domínios da História: Ensaios de Teoria e Metodologia*. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997. p. 91 – 125.
- FLORENZANO, Maria Beatriz B. *Nascer, Viver e Morrer na Grécia Antiga*. São Paulo: Atual, 2004.
- _____. *O Mundo Antigo: Economia e Sociedade (Grécia e Roma)*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- FRANCO JR., Hilário. Introdução. In: _____. *Cocanha. A história de um país imaginário*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 15-23.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade II: O Uso dos Prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 2003.
- GARRAFFONI, Renata Senna. O banditismo e sua especificidade histórica. In: _____. *Bandidos e salteadores na Roma Antiga*. São Paulo: FAPESP, 2002. p. 19 – 43.

GEARY, Patrick. Memória. In: LE GOFF, Jacques. SCHMITT; Jean-Claude. (orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002. Pp. 167-181.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, Emblemas, Sinas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

GOLDHILL, Simon. *Amor, Sexo e Tragédia: Como os gregos e romanos influenciam nossas vidas até hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

GONDAR, Jô. Lembrar e esquecer: desejo da memória. In: COSTA, Icléia T. M; GONDAR, Jô (org.). *Memória e Espaço*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2000. Pp. 35 -43.

GONZÁLEZ DE TOBIA, Ana Maria. Humanismo: Clave Para Interpretar Identidad, Pertenencia Y Ciudadanía Mundial. In: _____. (ed.). *Los Griegos: Otros e Nosotros*. La Plata: Al Margen, 2001. Pp.89-102.

GRIMAL, Pierre. *O Teatro Antigo*. Lisboa: Edições 70, 1978.

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000. Pp. 103 – 133.

HALLETT, Judith; SKINNER, Marilyn B. *Roman Sexualities*. New Jersey: Princeton University Press, 1997.

JAEGER, Werner Wilhelm. *Paidéia: Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

KAGAN, Donald. *A Guerra do Peloponeso: Novas perspectivas sobre o mais trágico confronto da Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: Record, 2006.

KONSTAN, David. A Cidade Clássica. In: _____. *A Amizade no Mundo Clássico*. São Paulo: Odysseus, 2005. Pp.35 – 75.

KURY, Mário da Gama. Introdução. In: ARISTÓFANES. *As Nuvens - Só para Mulheres - Um deus chamado Dinheiro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995. p.7 – 10.

LAPLANTINE, François; TRINDADE, Liana. *O que é Imaginário?* São Paulo: Brasiliense, 1997.

LARAIA, Roque. *Cultura: Um Conceito Antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Jahar, 1989.

LE GOFF, Jacques. Memória. In: _____. *História e Memória*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996. Pp. 423 – 483.

_____; TRUONG, Nicolas. O corpo como metáfora. In: _____. *Uma História do Corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. Pp. 155 – 177.

LESKY, Albin. A Comédia Política. In: _____. *História da Literatura Grega*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995. Pp. 448 – 483.

LESSA, Fábio de Souza. Corpo e Cidadania em Atenas Clássica. In: BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha; LESSA, Fábio de Souza; THEML, Neyde. (orgs.) *Olhares do Corpo*. Rio de Janeiro: Mauad, 2003. Pp. 48 – 55.

_____. Corpo, esporte e masculinidade em Atenas. *Phoênix*. Rio de Janeiro, V. 10, p. 111 – 132, 2004.

_____. *Mulheres de Atenas: Melissa do Geneceu à Agorá*. Rio de Janeiro: Laboratório de História Antiga – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2001.

_____. *O Feminino em Atenas*. Rio de Janeiro: Mauad, 2004.

LIMA, Alexandre Carneiro Cerqueira. *Cultura Popular em Atenas no V Século a.C.* Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.

_____. Olhares do corpo híbrido e metamorfoseado. In: BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha; LESSA, Fábio de Souza; THEML, Neyde. (orgs.) *Olhares do Corpo*. Rio de Janeiro: Mauad, 2003. Pp. 11 – 17.

LORAUX, Nicole. Elogio do Anacronismo. In: NOVAES, Adauto (org.). *Tempo e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. Pp. 57 – 70.

MARROU, Henri Irénée. Educação e retórica. In: FINLEY, Moses I. (Org). *O legado da Grécia: uma nova avaliação*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998. Pp. 211 – 228.

_____. Da Pederastia Como Educação. In: _____. *História da Educação na Antiguidade*. São Paulo: EPU, 1990. p. 51 – 65.

MAZEL, Jacques. *As Metamorfoses de Eros*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

MOSSÉ, Claude. As instituições políticas de Atenas nos sécs. V e IV. In: _____. *As Instituições Gregas*. Lisboa: Edições 70, 1985. p 49 – 77.

_____. *O Cidadão na Grécia Antiga*. Lisboa: Edições 70, 1993.

_____. *O Processo de Sócrates*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

MUNIZ, Fernando. Sócrates e o prazer. *Phoênix*. Rio de Janeiro, V.8, p. 162-169, 2002.

NORA, Pierre. Entre Memória e História: A Problemática dos Lugares. In: *Projeto História*. São Paulo, V. 10, p. 07 - 28, 1993.

OLIVEIRA, Francisco de. Introdução. In: PLATÃO. *Lísis*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995. p. 09 – 32.

ONELLEY, Glória Braga. A Caricatura de Sócrates em As Nuvens. *Calíope: Presença Clássica*. Rio de Janeiro, V.13, p. 53 - 59 2005. Endereço eletrônico: <http://www.lettras.ufrj.br/pgclassicas/caliope13.pdf>. Acessado em: 13/05/2007.

PERRY, Marvin. Os gregos: do mito à razão. In: _____. *Civilização Ocidental: uma história concisa*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 42 – 69.

PESSANHA, José Américo Motta. Vida e Obra. In: _____ (org.) *Sócrates*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996. p. 5 – 20.

REIS, Rachel Correia Lima. Homossexualidade e Política nas comédias de Aristófanes. *Hélade*. Rio de Janeiro, V. 3 (1) p. 44-59, 2002. Endereço eletrônico: http://www.heladeweb.net/N1%202002/rachel_correia_lima_reis.htm Acessado em: 21/03/2008.

ROBIN, Leon. *A Moral Antiga*. Lisboa: Despertar, 1970.

RODRIGUES, Antônio Medina. Entre o Mito e a Razão e Origem e Sentido da Pólis. In: _____. *As Utopias Gregas*. São Paulo: Brasiliense, 1988. p. 30 – 47; 48 – 84.

RODRÍGUEZ MONESCILLO, Esperanza. Introducción General. In: ARISTÓFANES. *Los Acarnienses*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1985. p. VII – CLXXIV.

ROMILLY, Jacqueline de. *Alcíbiades ou Os Perigos da Ambição*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

ROSENMEYER, T. G. O Teatro. In: FINLEY, Moses I (Org). *O legado da Grécia: uma nova avaliação*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998. p. 143 – 180.

RÜSEN, Jörn. Historiografia comparativa intercultural. In: MALERBA Jurandir (Org.) *A história escrita: teoria e história da historiografia*. São Paulo: Contexto, 2006. p. 115 – 137.

_____. *Razão Histórica: Teoria da História: Os Fundamentos da Ciência Histórica*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

SALLES, Catherine. O Mundo Grego: Homens, Mulheres, Crianças. In: _____. *Nos Submundos da Antigüidade*. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 14 – 148.

SARTRE, Maurice. A Homossexualidade na Grécia Antiga. In: *Amor e Sexualidade no Ocidente*. Porto Alegre: L&PM, 1992. p. 46 – 59.

SANTORO, Fernando. Erótica. In: _____. *Arqueologia dos Prazeres*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007. p. 77 – 142.

SANTOS, Bayard Fischer. O Pênis e a Auto-Imagem Masculina. In: _____. *A Medida do Homem – Mitos & Verdades*. Porto Alegre: Imprensa Livre, 2000. p 43 – 51.

SANTOS, Daniel Barbosa dos. Homossexualidade, Modernidade e Tradição Grega. *História e Perspectivas*. Uberlândia, V.1, p. 99 – 116, 2006. Endereço Eletrônico: <http://www.historiaperspectivas.inhis.ufu.br>. Acessado em: 11/02/2008.

SANTOS, Jéferson Plácido dos. *Homossexualismo: um prazer (mal)dito*. São Luís: Monografia de Final de Curso defendida no Departamento de História da UFMA, 2002. 38 p.

SCHÜLER, Donaldo. O Banquete. In: _____. *Eros: Dialética e Retórica*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001. p 12 – 107.

SCHNAPP, Alain. A Imagem dos Jovens na Cidade Grega. In: LEVI, Giovanni; SCHIMITT, Jean-Claude (Org.). *História dos Jovens – Da Antiguidade à Era Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. Vol. 1. p. 19 – 57.

SENNETT, Richard. Papéis. In: _____. *O Declínio do Homem Público: As Tirantias da Intimidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 45 – 64.

SILVA, Gilvan Ventura da. Representação Social, Identidade e Estigmatização: algumas considerações de caráter teórico. In: FRANCO, Sebastião et alli. *Exclusão Social, Violência e Identidade*. Vitória: Flor e Cultura, 2004. p. 13-30.

SKINNER, Marilyn B. Classical Athens: The Politics of Sex. In: _____. *Sexuality in Greek and Roman Culture*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006. p. 112 – 147.

_____. Introduction: Quod multo fit aliter in Graecia. In: HALLETT, Judith P.; SKINNER, Marilyn B. *Roman Sexualities*. New Jersey: Princeton University Press, 1997. p. 03 – 25.

SNODGRASS, Mary Ellen. *Clássicos Gregos*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1988.

SOARES, Lenin Campos. Homoerotismo e homossexualismo, a historicidade de um conceito. *Artciencia.com* (ISSN 1646-3463), São Paulo, V.7, p. 1 – 17. 2007-2008. Endereço eletrônico: <http://www.artciencia.com/Admin/Ficheiros/LENINSOA379.pdf> Acessado em 22/03/2008.

SORGENTINI, Hernán. Reflexión Sobre la Memória y Autorreflexion de la Historia. *Revista Brasileira de História*. São Paulo. V.23, nº 45, p. 103-128, 2003.

SOUSA, J. Cavalcante de. Introdução. In: PLATÃO. *O Banquete*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995. p. 11 – 76.

SPENCER, Colin. O Conflito: Gregos e Judeus. In: _____. *Homossexualidade: Uma História*. Rio de Janeiro: Record, 1999. p 40 – 65.

STONE, I. F. *O Julgamento de Sócrates*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

TANNERY, Paul. A vida, a obra e doutrina de Platão. In: PLATÃO. *Fedro*. São Paulo: Martin Claret, 2002. p. 11 – 49.

TARNAS, Richard. A Evolução do Pensamento Grego, de Homero a Platão. In: _____. *A Epopéia do Pensamento Ocidental: para compreender as idéias que moldaram nossa visão de mundo*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. p. 31 – 56.

THEML, Neyde. *Público e privado na Grécia do VIIIº ao IVº séc.a.C.: O Modelo Ateniense*. Rio de Janeiro: 7Letras, 1998.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *Amor e Sexo na Grécia Antiga*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

VEYNE, Paul. *Como se escreve a história*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1992.

_____. Os Gregos conheceram a Democracia? *Diógenes*. Brasília: vol. 6, p. 57-82, 1984.

VERNANT, Jean-Pierre. O universo espiritual da Polis. In: _____. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Difel, 2003. p. 53 – 72.

VOLTAIRE, François Marie Arouet de. Dicionário Filosófico. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 95 - 96.

VRISIMTZIS, Nikos A. Pederastia. In: _____. *Amor, Sexo & Casamento na Grécia Antiga*. São Paulo: Odysseus, 2002. p 100 – 114.

WILLIAMS, Bernard. Filosofia. In: FINLEY, Moses I (Org). *O legado da Grécia: uma nova avaliação*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998. p. 229 – 285.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 07 – 72.