

O HOMOEROTISMO E A CULTURA POLÍTICA FALOCÊNTRICA NA ATENAS CLÁSSICA

Daniel Barbo*

Resumo

Os objetivos deste artigo podem ser assim resumidos: fazer um levantamento das principais características de uma Cultura Política da Atenas Clássica – o *Falocentrismo*; verificar os principais elementos que caracterizam algumas das grandes estratégias de conformação/dominação criadas por esta cultura – ‘a polaridade infra-masculina’, ‘o sistema de moralidade honra/vergonha’, ‘a competição soma-zero’, ‘a ideologia *hóplita* x *kinaidos*’ e ‘o domínio do masculino sobre o feminino’; e, enfim, empreender a análise das articulações que o *Falocentrismo* mantém com o homoerotismo ateniense, bem como a análise da própria relação *erastés/erómenos*.

Palavras-Chave: Homoerotismo, Falocentrismo, Atenas Clássica

Abstract

The objectives of this article can be summarized in this way: to make a survey of the main characteristics of a Classical Athenian Political Culture – the *Phallocentrism*; to verify the main elements that characterize some of the largest strategies of resignation/domination created by that culture – ‘the infra-masculine polarity’, ‘the honor/shame system of morality’, ‘the zero-sum competition’, ‘the *hoplite* x *kinaidos* ideology’ and ‘the control of the masculine over the feminine’; and, finally, to undertake the analysis of the articulations the *Phallocentrism* maintains with the athenian homoerotism as well as the analysis of the relationship *erastes/eromenos* itself.

Keywords: Homoerotism, Phallocentrism, Classical Athens

No que concerne ao homoerotismo ateniense, conhecemos uma norma (a relação *erastés/erómenos*) e sua transgressão (a prostituição). Esboçaremos alguns aspectos da *cultura política* denominada *falocentrismo* para depois analisarmos as articulações que esta cultura mantém com aquele fenômeno erótico.

Não pretendemos fazer um levantamento exaustivo dos traços e da constituição

* Mestre e doutorando na linha de pesquisa *Culturas Políticas* do programa de Pós-graduação do Departamento de História da UFMG. Professor de História da Coopen-BH. Este texto é a transposição para artigo, com algumas modificações, de parte do capítulo “O homoerotismo na cultura falocêntrica” da minha dissertação de mestrado intitulada “O triunfo do falo: homoerotismo, dominação, ética e política na Atenas Clássica”, defendida em 2003 no programa de Pós-graduação do Departamento de História da UFMG, sob a orientação do Prof. Dr. José Antonio Dabdab Trabulsi.

dessa cultura, na medida em que reconhecemos que esse trabalho já foi feito por vários historiadores da sexualidade¹. Pretendemos, simplesmente, abordar seus aspectos mais gerais para por em enfoque a representação² do homoerotismo ateniense em sua articulação com o contexto mais amplo da cultura falocêntrica. Para esse empreendimento, colocaremos em perspectiva, através do testemunho de algumas comédias de Aristófanes e parte dos discursos forenses de Ésquines, o confronto entre o masculino e o feminino na encruzilhada da esfera erótica e da esfera política, o que possibilitará por em relevo algumas linhas da articulação entre homoerotismo e *falocentrismo* na Atenas Clássica.

1. A erótica na *cultura política falocêntrica*

Halperin, na esteira da **História da Sexualidade** de Foucault, estabeleceu em sua obra **One hundred years of homosexuality** alguns pontos básicos a respeito do ato erótico na Atenas Clássica. Sinteticamente, eles podem ser assim enumerados: i) o ato erótico não é intrinsecamente relacional ou colaborativo; ii) ele é profundamente polarizador e hierárquico: ele efetivamente divide, classifica e distribui seus participantes em duas categorias distintas e radicalmente opostas: o papel ativo e o papel passivo; iii) ele articula-se com a política, expressando as relações de poder, isto é, as categorias eróticas ativo e passivo são social e politicamente articuladas (Halperin, 1990: 29, 30). Vejamos esses pontos:

Na Atenas Clássica, o *discurso público masculino*³ tende a representar o ato

¹ Ver: HALPERIN. *One hundred years of homosexuality and other essays on greek love.*; WINKLER. *Laying down the law: the oversight of men's sexual behavior in classical Athens.* In: HALPERIN; ZEITLIN; WINKLER (Ed.). *Before sexuality: the construction of erotic experience in the ancient greek world.* Apesar de Halperin se referir a um poder falocêntrico, ele não denomina essa cultura de *falocentrismo*. Por seu turno, Winkler cunha a denominação *androcentrismo*.

² Quanto às funções do *imaginário social* que operam através das representações coletivas de uma dada sociedade, Baczko diz o seguinte: “Graças à sua estrutura complexa e, em especial, graças ao seu tecido simbólico, o imaginário social intervém a diversos níveis da vida colectiva, realizando simultaneamente várias funções em relação aos agentes sociais. O seu trabalho opera através de séries de oposições que estruturam as forças afectivas que agem sobre a vida colectiva, unindo-as, por meio de uma rede de significações, às dimensões intelectuais dessa vida colectiva: legitimar/invalidar; justificar/acusar; tranquilizar/perturbar; mobilizar/desencorajar; incluir/excluir (relativamente ao grupo em causa), etc. Essa enumeração é, naturalmente, tão abstracta quanto esquemática. Na realidade, essas oposições raramente estão isoladas, antes se articulam umas com as outras. As suas junções e disjunções efectuam-se segundo diversas modalidades, diferenciadas consoante as características específicas de um dado campo social e mental (estruturas sociais, sistemas de poder, intensidade dos conflitos sociais, sistemas de valores dominantes e concorrentes, simbolismo e ritual instalado, meios e técnicas de difusão das informações e símbolos, etc.)” BACZKO. *Imaginação social*, p. 312.

³ WINKLER. *Laying down the law: the oversight of men's sexual behavior in classical Athens.* In: HALPERIN; ZEITLIN; WINKLER (Ed.). *Before sexuality: the construction of erotic experience in the ancient greek world.* Nesse ensaio, Winkler argumenta que “as convenções sociais e editoriais dentro das quais tinha lugar

erótico, primeiro, não como um ato coletivo compartilhado, uma conjugalidade, mas como uma ação praticada por uma pessoa sobre outra. Ele não produz uma relação de mutualidade, mas um ato ou um impacto, de acordo com o ponto de vista do participante. Por isso ele não possui um caráter intrinsecamente relacional ou colaborativo, mas unilateral, exclusivista e de dominação pessoal.

Segundo, precisamente porque ele é concebido como essencialmente centrado no gesto assimétrico da penetração fállica, o ato erótico é uma experiência profundamente polarizadora, dividindo, classificando e distribuindo seus participantes em categorias distintas e radicalmente opostas, quais sejam, o parceiro insertivo ou ativo e o parceiro receptivo ou passivo. Desde que o parceiro insertivo é interpretado como um *agente* erótico, cuja penetração fállica expressa ‘atividade’ erótica, ao passo que o parceiro receptivo é interpretado como um *paciente* erótico, cuja submissão à penetração fállica expressa ‘passividade’ erótica, o ato erótico também é hierárquico.

Finalmente, essa hierarquia expressa uma dominação sócio-política. A relação entre os parceiros eróticos ativo e passivo reproduz a relação configurada entre superior e subordinado nas esferas social e política. Estabelece-se, destarte, uma isomorfia entre o papel erótico de um indivíduo e seu *status* sócio-político. Isso implica em que um cidadão masculino adulto só pode ter relações eróticas legítimas com pessoas de *status* sócio-político inferior, ou seja, mulheres, garotos, estrangeiros ou escravos. Um ato erótico reproduz o diferencial em *status* sócio-político que distingue os parceiros envolvidos: a autoridade e o prestígio do cidadão masculino adulto expressam-se em sua precedência erótica – em seu poder de iniciar um ato erótico, em seu direito de obter prazer por meio desse ato e na própria precedência do papel erótico insertivo.

Assim, para um contato erótico entre dois homens ser considerado legítimo e respeitável, as pessoas envolvidas não devem possuir o mesmo *status* sócio-político. A relação *erastés/erómenos* deve incluir obrigatoriamente uma pessoa de *status* superior e uma de *status* inferior. Além disso, os atos eróticos nessa relação devem ser congruentes com o diferencial de poder de acordo com o qual a relação foi estruturada. Isso implica em que o parceiro superior tomava a precedência erótica – somente ele poderia iniciar um ato erótico, penetrar o corpo de seu parceiro e obter

a maior parte dos discursos orais públicos e dos escritos publicados tendiam a dar voz a um grupo seletivo de cidadãos adultos do sexo masculino e a emudecer os outros – mulheres, adolescentes, metecos”, p. 173.

prazer erótico. A falta de reciprocidade social na relação acarretava a falta de reciprocidade erótica, e ambas eram necessárias.

Em sua análise, Halperin chega a uma conclusão muito importante, reveladora da interdependência cultural entre práticas sociais e experiências subjetivas:

Os autores gregos sugerem que as escolhas sexuais nem sempre expressam a essência individual de um agente ou revelam a orientação profunda da vida interna de uma pessoa, independentemente de sua vida política ou social. Pelo contrário, as identidades sexuais dos atenienses clássicos – as experiências de si próprios enquanto agentes sexuais e enquanto seres humanos possuidores de desejos – parecem ser inseparáveis de, se não determinadas por, suas posições públicas. (Halperin, 1990: 32, 33)

Sendo assim, o sistema erótico dos atenienses clássicos não pode ser entendido se for descrito enquanto uma esfera autônoma da vida governada por leis internas próprias. Suas atitudes e práticas eróticas só revelam sua coerência sistemática se as situamos no amplo contexto social no qual elas estão mergulhadas, desde que a esfera erótica dos atenienses clássicos, longe de ser independente e estar separada da política, era constituída pelos mesmos princípios pelos quais se organizava a vida pública ateniense (Halperin, 1990: 31).

Diferentemente do mundo moderno ocidental, no qual as categorias sexuais (homo-, hetero- e bissexualidade) são articuladas pela ‘sexualidade’, enquanto esfera ideologizante autônoma, e não se relacionando de forma tão direta com questões sócio-políticas, na Atenas Clássica, as categorias eróticas (ativo e passivo) são articuladas pelas relações de poder e não podem ser entendidas sem referência a essas relações. Desse modo, podemos pensar as categorias ativo e passivo para os atenienses clássicos, não apenas enquanto categorias eróticas, mas enquanto categorias sócio-eróticas, pois elas exprimem uma posição erótica e uma posição na hierarquia sócio-política.

Dessa forma, a cidadania, para o homem ateniense, era um conceito (e uma experiência) sócio-político simultaneamente articulado com o gênero e com a prática erótica de seu titular. (Halperin, 1990: 11).

A partir desses pontos, podemos estabelecer que na Atenas Clássica vigorava uma complexa estruturação que articulava estreita e intimamente a erótica e o poder

político, a qual podemos denominar *falocentrismo*⁴.

Essa estruturação concede a exclusividade do direito à voz política e do acesso ao espaço público⁵ aos cidadãos atenienses em plena maturidade da *atividade* fática (papel erótico insertivo). Esse direito e esse acesso são vetados aos outros membros da cidadania (mulheres e jovens) e aos outros membros da comunidade (escravos e estrangeiros), todos em submissão real ou potencial ao falo através da *passividade* (papel erótico receptivo). A articulação entre erótica e poder político plasma-se, assim, na polaridade *ativo/passivo*, o que faz identificar a masculinidade com a *atividade* fática (o ato de penetrar quem quer que seja, do sexo masculino ou feminino) e considerar a *passividade* erótica voluntária, condição identificada com a inferioridade política, um ato de submissão indigno para o cidadão ateniense do sexo masculino, já que tal desejo representa o abandono voluntário de uma identidade masculina a favor de uma identidade feminina, violando o senso de congruência profundamente sentido e ansiosamente defendido no mundo grego, entre gênero, práticas eróticas e identidade social de uma pessoa. Portanto, a cultura falocêntrica estabelece uma assimetria erótica estruturada por, e simultaneamente estruturante de, uma assimetria sócio-política.

Baseando-se nessas considerações, chamamos essa complexa estruturação de *falocentrismo* porque nessa sociedade o ato erótico era uma manifestação do *status* pessoal, uma declaração de identidade social e política. O comportamento erótico, muito mais que expressar inclinações ou disposições internas de alguém, servia para posicionar atores sociais nos lugares designados para eles na estrutura hierárquica da política e da sociedade ateniense. Desse modo, o poder falocêntrico era posto em funcionamento através de um dispositivo complexo responsável por uma dupla dominação: uma dominação erótica configurada por uma dominação sócio-política. E essa dominação constitui-se em torno do falo, não enquanto simplesmente pênis ou

⁴ Tomando, evidentemente, a mesma precaução que toma John Winkler ao afirmar que a estrutura que ele denomina *androcentrismo* “é um arranjo completamente convencional, não uma ordem natural – um arranjo limitado, por diversas formas, à esfera pública dos negócios das famílias em competição. Enquanto tal, ele não representa adequadamente o mundo social por inteiro, como nós o descreveríamos, mas serve para marcarmos uma restrita área de importância (aquela das transações públicas) e para falarmos dele em termos absolutos como se ele fosse o todo social.” WINKLER. Laying down the law: the oversight of men’s sexual behavior in classical Athens. In: HALPERIN; ZEITLIN; WINKLER (Ed.). *Before sexuality: the construction of erotic experience in the ancient greek world*, p. 174.

⁵ Na democracia ateniense, apenas os cidadãos masculinos adultos tinham o direito de participar da assembléia, fazer parte dos júris dos tribunais, ser eleito ou sorteado para um cargo público e lutar na guerra. Na prática, e por diversos motivos, um grupo ainda menor dentro desse universo exercia efetivamente a plenitude desses direitos da cidadania, caracterizando uma *elite* relativamente pequena em relação à população total da Ática.

um mero equipamento da anatomia masculina, mas enquanto um símbolo do poder sócio-político construído culturalmente pelo discurso erótico grego⁶.

Tendo em vista essas diretrizes gerais estabelecidas por Halperin acerca da experiência erótica dos atenienses clássicos, pretendemos analisar as linhas principais da articulação do homoerotismo com a cultura falocêntrica a partir da representação do masculino e do feminino no *campo discursivo masculino* produzido por essa sociedade. O embate travado entre essas duas categorias e a conseqüente produção de suas fronteiras revelam uma chave de análise importante tanto para a interpretação da dominação falocêntrica (dominação do feminino pelo masculino simultaneamente na esfera erótica e na esfera política) quanto para a interpretação da articulação do homoerotismo com essa cultura. A ética que se estabelece na construção da fronteira entre o masculino e o feminino no discurso masculino está na base da ética que governa o homoerotismo, seja a sua norma ou a sua transgressão.

Nesse embate entre o masculino e o feminino estão inscritos alguns dos mecanismos de dominação sancionados pelo dispositivo falocêntrico. Ao longo desse capítulo, analisaremos alguns desses mecanismos dispostos em duas faces: o controle da mulher e o controle do *erómenos*.

Um conjunto de leis, instituições, crenças e estratégias classificava, regulava e dominava a mulher. Entre esses instrumentos estão a representação de sua *natureza* decaída, as crenças de *poluição*, o código de conduta que governava as *miásmata* (transgressões), a estratégia por traz da metáfora *trabalho sexual/diversão sexual*, o matrimônio e disposições na legislação de Sólon e no direito ático.

No que concerne ao *erómenos*, se por um lado procuraremos estabelecer a lógica de sua relação com o *erastés* dentro da cultura falocêntrica, por outro, podemos pensar que a representação de sua figura nessa cultura compartilha da mesma estratégia de dominação que encerra a categoria do feminino, sendo a relação *erastés/erómenos*, em certos aspectos, mais um mecanismo de dominação do dispositivo falocêntrico.

2. O domínio do masculino sobre o feminino na *cultura política* falocêntrica

⁶ HALPERIN. *One hundred years of homosexuality and other essays on greek love*, capítulo 1, nota 83, chama o discurso erótico grego de *fálico* porque “(1) os contatos sexuais são polarizados em torno da ação fálica, isto é, são definidos por quem tem o falo e pelo que é feito com ele; (2) prazeres sexuais que não sejam prazeres fálicos não contam na categorização de contatos sexuais; (3) para qualificar um contato de sexual, requer-se que um – e não mais do que um – dos dois parceiros tenha um falo”.

Consideramos as comédias de Aristófanes um testemunho muito útil para o estabelecimento do embate entre o masculino e o feminino na cultura ateniense⁷. Se, por um lado, elas colocam o problema da mulher nessa sociedade, por outro, colocam a questão do homem efeminado (*kínaidos*), além de confirmarem o estabelecimento da relação *erastés/erómenos* enquanto uma relação homoerótica legítima. Enfim, as comédias ajudam a compor, ao lado da filosofia e do discurso forense, um quadro amplo e representativo da cultura ateniense para a análise do homoerotismo.

No que se refere às diretrizes da cultura falocêntrica, as comédias nos mostram a supremacia política quase inabalável e inquestionável dos homens em Atenas; associam a simbologia do falo ereto com esse poder político; demonstram a exclusão dos outros grupos sociais, em particular o das mulheres cidadãs, no que concerne à gestão política da comunidade; demonstram o amplo escopo do erotismo legítimo exclusivo aos homens (o poder de penetrar mulheres e jovens de qualquer classe social); demonstram quão execrável era para o homem o comportamento efeminado, visto como uma conspurcação da masculinidade devida ao *falocentrismo*; ajudam a compor, enquanto elemento fundamental da *paideía* dos séculos V e IV a.C., o quadro ético que demarca o moralmente aceito nas relações homoeróticas.

Enfim, as comédias expõem as correlações e as interpenetrações íntimas entre o poder de penetração fálica e o poder de comando político; entre a redução a receptor fálico e a inacessibilidade à palavra pública.

É risível aos olhos atenienses a menção ao homem efeminado que, longe do ideal de masculinidade falocêntrica, é comparado às mulheres; é risível meramente imaginar a possibilidade de as mulheres questionarem uma resolução política e absterem-se do falo, como em **Lisístrata**; é mais risível ainda imaginar a possibilidade de as mulheres tomarem o poder político e reorganizarem o erotismo falocêntrico, como em **Assembléia de Mulheres**.

A comédia, segundo Jaeger, é a mais completa representação histórica pelo fato de ela visar às realidades do seu tempo mais do que qualquer outra arte. E a comédia

⁷ Quanto às reflexões sobre as concepções de feminino por meio de articulações de gênero para sociedades antigas, particularmente Egito, Grécia e Roma, ver: FUNARI; FEITOSA; SILVA. (Orgs.) *Amor, desejo e poder na Antiguidade. Relações de gênero e representações do feminino*, 2003. Para a Atenas Clássica, ver: ANDRADE, *A Cidade das Mulheres. Cidadania e Alteridade Feminina na Atenas Clássica*, 2001; ANDRADE, *A Vida Comum. Espaço, Cotidiano e Cidade na Atenas Clássica*, 2002; LESSA, *Mulheres de Atenas. Méliisa, do Gineceu à Ágora*, 2001; LESSA, *Méliisa. Tecendo Redes Sociais entre os Atenienses (séculos V e IV a.C.)*, 2001.

de Aristófanes foi uma das mais originais e grandiosas manifestações do gênio poético da Grécia. A sua origem encontra-se na tendência popular, realista, observadora e crítica, que escolhe com predileção imitar o que é mau, censurável e indigno. No momento culminante da sua evolução, 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 dessa convicção e permite colocar as suas criações, pela dignidade artística e espiritual, ao lado da tragédia de seu tempo. (Jaeger, 1986: 287-303).

Aristófanes empreende uma luta pela cultura, pela *archaiá paideía*, contra os sofistas (incluindo nesse grupo os filósofos Sócrates e Platão) e contra Eurípides, representantes, segundo ele, da nova cultura espiritual e da nova educação (filosofia, sofisticada, retórica e oratória) que surgiu a partir da segunda metade do século V a.C. e que ele considerava corruptora. É bem representativo dessa luta, ainda que num tom grotescamente caricatural, o *agón* (o embate) entre *dikaïos lógos* e *ádikos lógos* em **As Nuvens**.

No entanto, a crítica que Aristófanes faz à moral que ele considera relaxada da nova cultura espiritual, não impede o estabelecimento, através da análise cruzada entre suas comédias, os diálogos platônicos e os discursos forenses de Ésquines, de um testemunho amplo, na cultura ateniense, das práticas homoeróticas e sua inserção na *cultura política* falocêntrica. Esses aspectos sócio-culturais são elementos da própria tradição a qual Aristófanes tenta resguardar e que se mantêm nessa nova cultura, não obstante os perigos degenerativos denunciados por Aristófanes. É uma e a mesma a pedagogia defendida por Aristófanes em **As Nuvens** e a invocada por Ésquines para a acusação que faz em seu **Contra Timarco**. E, como vimos, essa pedagogia invocada por Ésquines não é diferente daquela que está na base do **Banquete** platônico. Com muita certeza, Aristófanes faz generalizações excessivas em relação às novidades daqueles tempos de transição e julga mal ao confundir Sócrates com os sofistas.

Três comédias de Aristófanes, **As Tesmofórias**, **Lisístrata** e **Assembléia de Mulheres**, são particularmente reveladoras da inferiorização da condição da mulher na sociedade ateniense. Elas são cômicas, em primeiro lugar, pelo próprio absurdo representado pela inversão do papel social atribuído à mulher. Nessas comédias elas deliberam, reivindicam direitos e quebram a estrutura dominante.

Em **As Tesmofórias**, as mulheres convocam uma assembléia dirigida contra

Eurípides (e contra o gênero masculino) que, em suas tragédias, fala mal das mulheres, colocando-as num nível de inferioridade em relação aos homens. Aristófanes usa o termo *kakós* nessa peça, termo já usado com o mesmo sentido por Eurípides em Hipólito, para definir a mulher como um mal para o homem, como uma praga: “Os homens nunca dizem uma palavra boa para o gênero feminino, todos dizem que somos uma praga (*kaká*), a fonte do mal para o homem, a guerra, a dissensão e o conflito” (Aristófanes, *As Tesmofórias*, 785), reclamam as mulheres.

Em **Lisístrata**, Aristófanes aborda novamente um de seus temas favoritos: a paz. A Guerra do Peloponeso continua dizimando vidas, fazendo viúvas, órfãos, mães desconsoladas. Percebendo que não se pode esperar solução alguma da escassa inteligência masculina, Lisístrata persuade as mulheres de todas as cidades envolvidas no conflito a lutarem pacificamente para terminar com a guerra absurda. Ela propõe que todas as mulheres façam uma greve de sexo. Negando aos maridos as obrigações conjugais, eles logo cederiam, pondo fim à guerra.

Ao esclarecer os motivos dessa greve empenhada pelas mulheres gregas, Lisístrata faz um resumo contundente (Aristófanes, *Lisístrata*, 505, 510) da situação política inferior da mulher na sociedade ateniense, no qual não faltou nem uma referência ao ícone fundamental dessa cultura: o falo ereto. Lisístrata denuncia a situação miserável a qual foram submetidas as mulheres atenienses, impedidas de participar das assembleias políticas dos homens que decidem a morte, a vida, a sorte e a felicidade de todos, relegadas, em silêncio e humildemente, ao *oikos* sob a prepotência de seus maridos.

Quando perguntavam a eles sobre a assembleia, a resposta vinha num trovão: “Que é que você tem com isso? Isso é da sua conta? Onde é que se viu mulher se imiscuir em interesses públicos? Cala a boca!” (Aristófanes, *Lisístrata*, 510). Lisístrata afirma que a superioridade da canalha masculina define-se toda num pênis eriçado, um jogo social ao qual elas obedeciam caladas. Nessa peça, Aristófanes aduz a simbologia do falo, ao colocá-lo como o representante do poder sócio-político masculino.

Em **Assembleia de Mulheres**, Aristófanes ridiculariza as leis e a política de Atenas sob a nova cultura espiritual. Para as mulheres dessa peça, os homens, em suas assembleias políticas, dizem muitas bobagens, são corruptos e não pensam no bem público. Eles são oportunistas que se aproveitam dos cargos públicos para tratar

dos próprios interesses, fazem promessas e não cumprem, roubam o povo, fazem intrigas e injúrias.

As mulheres, comandadas por Praxágora, querem tomar o poder para a regeneração dos costumes e a prosperidade geral. Para isso, disfarçam-se de homens, vão à assembléia, falam mal do comportamento político dos homens e exigem que se entregue o poder a elas. Tomado o poder, Praxágora quer implementar uma espécie de comunidade de bens e de mulheres em Atenas. Por meio de um ‘fundo comum’, para o qual todos os cidadãos devem entregar todos os seus bens, as mulheres sustentarão os homens, administrando com economia e pensando em tudo. Assim, Praxágora cria a ‘lei da prioridade’: os homens devem ‘satisfazer’ primeiramente as feias e velhas e só depois, as jovens belas. Os homens abominam essa lei, querendo, a todo custo, desobedecê-la.

Para Aristófanes, tão risíveis quanto os novos valores representados pelos sofistas, pelos retóricos e por nomes da magnitude de Eurípides e Platão, são as situações absurdas nas quais ele põe essas mulheres: a pretensão de criticarem e até inverterem a ordem social falocêntrica.

Essa desvalorização política da mulher na sociedade ateniense tem um de seus desdobramentos, por exemplo, no direito ático. Podemos verificar a inferioridade feminina na esfera jurídica através dos direitos relativos ao matrimônio e ao divórcio. Nesse âmbito, é patente a situação da subalternidade da mulher em relação ao homem. Tratada como *res*, ela ficava sempre sujeita à tutela paterna ou marital e utilizada como instrumento de transação para os fins patrimoniais e sucessórios a que visava a instituição do casamento, ainda que ela fosse titular do direito do dote. E mesmo adquirindo paulatinamente o direito ao divórcio, verificamos as restrições que ela sofria para obtê-lo pela via do processo formal que, já em si, representava um desestímulo àquela iniciativa.⁸

Hípólito, personagem trágico de Eurípides, começa o seu longo lamento com as seguintes palavras: “Ó Zeus, por que alojaste em meio aos homens, sob a luz desse sol, o mulherio, esse flagelo (*kakòn*) desleal?” (Eurípides, *Hippolytos*, Oxoniensis, 616, 617). Trata-se de um misógino na multiplicidade de vozes que compõem o

⁸ FONSECA. *Revista Cultura Clássica em Debate*, p. 103-111. Para uma referência ao casamento como um dos fundamentos da instituição social grega; ao seu caráter de obrigatoriedade; à função reprodutora da mulher; às implicações político-econômicas do dote, etc., ver: LESSA. O matrimônio na historiografia grega.

corpus documental grego?

A desvalorização política e social da mulher nas comédias de Aristófanes e nessa tragédia de Eurípides tem por fundo uma desvalorização *natural*: a representação da mulher como um ser *poluído*. Se analisarmos a suposta e bem considerada inferioridade *natural* da mulher na sociedade grega, elemento de representação já bem delineado por Anne Carson através do estudo de vários gêneros literários gregos em seu artigo **Putting her in her place: woman, dirt, and desire**, podemos suspeitar que o sentimento da comunidade masculina em relação às mulheres não deve estar muito longe dessa posição ríspida de Hipólito. Vejamos a argumentação dessa autora.

Carson, estudando a condição da mulher no mundo grego, afirma que “civilização é uma função de fronteiras” e que entre os gregos antigos, mais do que entre nós, os indivíduos considerados incapazes de manter o controle de suas próprias fronteiras ou considerados possuidores de talentos especiais e oportunidades para confundir as fronteiras dos outros, criando, desse modo, crises de contato, despertam reações de medo e de controle por parte do resto da sociedade. As mulheres, mostrou Carson, juntamente com os estrangeiros, os hóspedes e outros intrusos, eram assim consideradas pelos gregos. Elas são representadas como transgressoras de fronteiras e, por conseguinte, apresentam uma ameaça para a sociedade. (Carson In: Halperin; Zeitlin; Winkler, 1990: 135).

Carson mostra que quando se considera a atitude e o tratamento dos gregos para com as mulheres, fica evidente a sua ansiedade em relação às fronteiras em algumas perspectivas muito particulares: da higiene, do corpo e da moral. (Carson In: Halperin; Zeitlin; Winkler, 1990: 135, 136).

A sociedade grega clássica praticava o matrimônio patrilocal. Nesse tipo de matrimônio, a mulher é uma unidade móvel. O cidadão masculino, pelo contrário, desde o nascimento tem um lugar fixo no *oikos* e na *pólis*. Ao casar, a esposa é levada da casa do pai para a do marido. Essa transgressão é necessária (para legitimar a continuação do *oikos*), perigosa (na medida em que o *oikos* incorpora uma grave e permanente crise de contato: o casamento é um ato transgressor na medida em que desrespeita as fronteiras do isolamento pessoal que encerra cada pessoa em si e cada família em seu *oikos*), e cria o contexto para variedades ilícitas de mobilidade

feminina, como, por exemplo, o adultério, com o concomitante prejuízo da propriedade e da reputação masculinas. Como sujeito e objeto do amor, a instável condição feminina apresentava à sociedade grega um conjunto de problemas morais e táticos que esta sociedade nunca conseguiu resolver completamente. Os gregos procuraram amenizar estes problemas durante os períodos arcaico e clássico, recorrendo às crenças de *poluição*⁹ e ao código de conduta que governava as *miásmata* (transgressões) em geral. Isolar o *éros* feminino, da sociedade e de si mesmo, era a estratégia que informava muitas das noções, convenções e rituais que rondavam a vida feminina no mundo grego. O matrimônio é o meio pelo qual, na visão dos gregos, os homens podem controlar o *éros* selvagem das mulheres e, desse modo, impor uma ordem civilizada ao caos que a natureza feminina apresenta. (Carson In: Halperin; Zeitlin; Winkler, 1990: 135-164, *passim*).

Analisando a lógica e a prática dessa estratégia e perscrutando o dilema posto pela *poluição* feminina, Carson traçou o perfil de uma ideologia poderosa o suficiente para regular os detalhes mais importantes da vida das mulheres na sociedade grega.

Os gregos antigos atribuíam às mulheres certas condições deficientes, certas nódoas congênicas, que as tornavam *naturalmente* inferiores aos homens. No que consistia essa *poluição* (*miarós*) feminina? Fisiológica e psicologicamente, a mulher era úmida (*hygrón*) e fria. Quando os gregos dizem que a mulher é um ser úmido e frio, não estamos lidando com a constatação de um fato físico, mas com um artefato cultural e retórico. Estamos lidando com uma representação do feminino por um discurso masculino. Nessa representação, a umidade tornava as mulheres histéricas; irresponsáveis; fracas para reprimir seus impulsos; sempre prontas para ceder às tentações sexuais; sexualmente vorazes, levando os homens à exaustão. Em parte devido à sua umidade inata, a mulher está mais sujeita que o homem aos assaltos emocionais sobre o corpo e a mente. O feminino é mais fraco que o masculino e muito mais propenso a lágrimas, compaixão, ciúmes, abatimento, medo e impulsos intempestivos. Pensada como sendo um ser *líquido*, ela necessitava de algo que a

⁹ No pensamento dos gregos antigos, “poluição” ou “impureza” é “mistura”. Ela existe na medida em que algo está fora de seu lugar. DOUGLAS, Mary. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, apud CARSON. Putting her in her place: woman, dirt, and desire. In: HALPERIN; ZEITLIN; WINKLER (Ed.). *Before sexuality: the construction of erotic experience in the ancient greek world*, p. 158. Mary Douglas chama de poluição “uma classe particular de perigos os quais não são poderes investidos em seres humanos, mas que podem ser liberados por atos humanos.” Ela descreve uma pessoa que polui como aquela que “cruzou alguma linha que não devia ser cruzada e esse deslocamento desencadeia perigo para alguém.”

contivesse. O caráter úmido liga a mulher ao selvagem, à natureza crua. O caráter seco (*xerón*) e quente, prerrogativa masculina, não proporcionava tais deficiências. Pelo contrário, o caráter seco dá limites ao caráter líquido feminino. A oposição, por conseguinte, não é simplesmente entre seco e úmido, mas também entre forma e conteúdo, entre limitado e ilimitado, entre pureza e impureza. Sobretudo, a mulher carecia da *sophrosýne* com a qual os homens subjugavam seus desejos ao seu domínio racional interno. A *sophrosýne* feminina sempre inclui, e frequentemente não é mais que, castidade, obediência e respeito. Por conseguinte, uma vez estimulada eroticamente, a mulher não consegue se controlar, de forma que a sua *sophrosýne* deve consistir em se submeter a si própria ao controle de outrem. (Carson In: Halperin; Zeitlin; Winkler, 1990: 135-164, *passim*).

Se a *sophrosýne* masculina deriva de autocontrole, em oposição à *hýbris*, a *sophrosýne* feminina deriva de obediência. Nesses termos, o masculino possui em sua essência a faculdade de criar parâmetros morais, ao passo que o feminino não tem a medida da ética em si, devendo agir dentro dos limites que a sociedade estabelece como moral e lhe impõe. (Carson In: Halperin; Zeitlin; Winkler, 1990: 142, nota 17).

A analogia com a natureza impregna as noções gregas sobre o *éros* feminino: a mulher apresenta uma *porosidade* erótica que ameaça a integridade do *oikos* ao qual ela faz parte e a integridade da *pólis* que abrange esses *oikos*. E se o apetite sexual da mulher muitas vezes é comparado com o das bestas (uma égua *hipomaniaca*, por exemplo), tem-se por certo que a atividade erótica *apodrece* a mulher. Numa série de termos originalmente relacionados à maturidade dos frutos, por exemplo, *helikía*, *opóra*, *pépeira*, usados metaforicamente com sentidos distintos para homens e para mulheres, opera-se uma identificação da vida erótica feminina com a promiscuidade voraz e uma identificação da virgindade com o melhor momento da vida feminina. Nisso está implícita a afirmação de que uma atividade sexual livre e uma maturidade sexual (*kairós*) são incompatíveis para a mulher. Na visão grega, não existe a idéia de uma vigorosa maturidade sexual feminina. (Carson In: Halperin; Zeitlin; Winkler, 1990: 147). Com razão, Lisístrata reclamava: “Breve é a primavera (*kairós*) feminina.” (Aristófanes, *Lisístrata*, 596).

Para o *éros* masculino, a representação é diametralmente oposta. O uso pelos autores gregos do termo *pépeira* referindo-se à mulher mostra que a primeira experiência erótica de uma mulher arremessa-a para uma atividade sexual

descontrolada, o que a exclui da categoria de objeto sexual desejável. Referindo-se ao jovem, esse termo expressa a idéia de que ele está *maduro*, no momento adequado para as investidas de um amante. Os termos *opóra* e *helikía*, traduzem para o homem, sua *maturidade* sexual. Para a mulher, significam *virgindade*, a qual deve ser afastada de toda experiência sexual. Grosso modo, esses termos expressam a idéia de que o homem tem uma maturidade sexual que melhora com a idade. A mulher, iniciada a atividade sexual, *apodrece* gradativamente devido a sua *natural* voracidade sexual, a qual deve ser regulada. (Carson In: Halperin; Zeitlin; Winkler, 1990: 146, 147).

Lisístrata reconhece essa diferenciação. Quando ela reclama que os homens vão para a guerra e as deixam envelhecendo sozinhas em casa e o magistrado, numa pilhéria, retruca “os homens, eu suponho, possuem juventude eterna!”, ela responde “não se passa o mesmo com os homens.” (Aristófanes, *Lisístrata*, 590).

Assim, o âmago da assimilação da mulher à natureza crua é a esfera erótica. A sociedade grega considera que, antes de entrar na atividade sexual, a mulher faz parte do mundo selvagem, um animal indômito que, dada a escolha, prefere a vida selvagem de Ártemis, errando indomada e inconsciente do sexo. Iniciada a atividade sexual, ela tende da licenciosidade para a bestialização. Largamente disseminadas no pensamento grego, essas idéias fazem parte de uma complexa formulação que visa validar e perpetuar a instituição civil do matrimônio monogâmico e a vida familiar. Nesse complexo representacional, incluem-se as seguintes noções: i) em sua vida, uma mulher não possui um momento de maturidade sexual (*kairós*), mas um período de imaturidade virginal seguido por um período de *supra maturidade* (Comparada a uma maçã na árvore ou a uma flor no campo, diz-se que a mulher murcha no momento em que é ‘colhida’), tendo a defloração como linha divisora; ii) o matrimônio é o meio pelo qual uma mulher é resguardada de sua bestialidade e no qual ela se completa enquanto ser humano; iii) o sexo procriativo entre homem e mulher, especialmente dentro do contexto do casamento, deve ser distinguido de toda a variedade de flerte, sedução ou envolvimento sexual, como o *trabalho* é distinto da *diversão*. Na literatura grega, o ato sexual que engendra ou almeja engendrar prole é chamado de *trabalho* (*pónos*), enquanto todas as outras variedades de atividade erótica são chamadas de *diversão* (*paidiá*). Por meio do *pónos* sexual, o marido grego domestica sua esposa selvagem exatamente como ele faz com sua terra e com as bestas que nela se encontram, as quais, de outra forma, permaneceriam selvagens e

improdutivas. Se o *trabalho* erótico produz prole, a *diversão* erótica produz prazer; iv) A *diversão* erótica polui as mulheres, enquanto o *trabalho* erótico não polui e, pelo contrário, recupera-a da poluição. (Carson In: Halperin; Zeitlin; Winkler, 1990: 135-164, *passim*).

A estratégia por traz da metáfora *trabalho/diversão* é dupla. Primeiro, ela exclui a mulher cidadã da *diversão* e a confina ao *trabalho* utilitário do amor dentro de um contexto doméstico. Segundo, ela junta numa só categoria a virgem (*kóre*) e a prostituta (*hetaira*), opondo-a à categoria da esposa legítima, que, diga-se de passagem, é a recomendada. Tanto a *kóre* quanto a *hetaira* estão fora do casamento, fora do *trabalho*. (Carson In: Halperin; Zeitlin; Winkler, 1990: 150).

As leis atenienses regulamentam essa suposta distinção entre a natureza feminina e a masculina: “Sólon, o mais famoso dos legisladores, escreveu de maneira solene e antiga sobre o que diz respeito à boa conduta (*eukosmías*) da parte das mulheres.” (Ésquines, *Contra Timarco*, 183). Ele restringiu os passeios, as festas, as comidas, as bebidas, o luto, as posses pessoais e a atividade sexual das mulheres. Mais tarde, instituiu os *gynaikonómoi*, os supervisores de mulheres, magistrados especiais incumbidos de manter a *eukosmía* feminina. Acreditava-se que a natureza masculina possuía a *sophrosýne* necessária para manter sua própria *eukosmía*. Já a natureza feminina, por não possuir essa *sophrosýne*, não podia manter sua *eukosmía*. A legislação de Sólon é apenas um tentáculo de um dispositivo complexo de restrições aos espaços¹⁰, aos gestos, aos movimentos e às ações do feminino. O dispositivo expressa, em última instância, a idéia de que desde que a mulher não consegue limitar/controlar a si mesma no que concerne às emoções e aos apetites, ela deve ser limitada/controlada pelo homem. (Carson In: Halperin; Zeitlin; Winkler, 1990: 156).

Na sociedade ateniense, assim sendo, constitui-se um discurso público masculino que dominava e regulava o feminino num trânsito de mão dupla entre o campo sócio-político e o campo erótico.

Por um lado, no matrimônio, o descontrole e a irresponsabilidade do *éros* feminino são regulados pelo *éros* e pelo *pónos* masculinos. É pelo matrimônio que a

¹⁰ Para uma referência a respeito da divisão sexual dos espaços entre os atenienses, ver: LESSA. Divisão sexual dos espaços e conexão das redes de amizade feminina entre os atenienses. A respeito da simbologia Héstia/Hermes relacionada aos espaços masculinos e femininos na Atenas Clássica, ver: VERNANT. *As origens do pensamento grego*.

mulher, confinada ao *oikos*¹¹, é resgatada do mundo selvagem e inserida na civilização. A suposta voracidade sexual da mulher é reprimida, sua índole é ‘domesticada’ e vigiada, sua pessoa jurídica é tutelada, passada do pai para o marido. Sua atividade sexual é desqualificada por *natureza*, já que, uma vez iniciada, leva a mulher não a uma maturidade, mas, progressivamente, a um *apodrecimento* sexual, à desvalorização do seu erotismo. Reversamente, o homem aprimora-se em sua atividade sexual, que se expande e pode ultrapassar os limites do matrimônio e do *oikos*, estando ele, assim, liberado para a *diversão* sexual.

Por outro lado, para a *pólis*, a mulher não tem voz, não obstante o seu papel fundamental de legítima genitora. Define-se, então, a condição política e o erotismo da mulher pela sua posição em relação ao poder fálico. Opõe-se a virtude pública reguladora típica da natureza masculina à virtude confinada e controlada da natureza feminina¹².

3. A polaridade infra-masculina

Por sua vez, o homem efeminado (*kínaidos*) enquadrava-se mal na estrutura falocêntrica. A composição polarizadora e hierárquica das categorias eróticas *ativo* e *passivo* levava em consideração a política e o gênero. Melhor dizendo, como já observamos anteriormente, a cidadania ateniense consolidava-se no *status* sócio-político intimamente articulado ao gênero e à prática erótica de seu titular. O homem não devia nunca se comportar como uma mulher, subtraindo-se à sua masculinidade. Igualar-se à mulher no comportamento corresponderia a abrir mão das prerrogativas atribuídas aos homens nessa cultura.

Habitualmente, a vida do homem é fora de casa, numa esfera pública, seja na guerra, no comércio, na vida política, na amizade, nos campos, no mar, na *ágora*. A mulher é confinada às sombras do mundo doméstico. Uma boa esposa não excede as fronteiras de seu *oikos*. No próprio *oikos*, espaços são definidos para a clausura

¹¹ Para estudos que procuram enfatizar o desnível existente, na Atenas dos séculos V e IV a.C., entre o discurso ideológico masculino e as práticas sociais do cotidiano, ver: LESSA. *Mulheres de Atenas. Mélissa, do gineceu à ágora*; Mélissa. Tecendo redes sociais entre os atenienses (séculos V e IV a.C.); Melissa do gineceu à ágora. Os *desvios* ao modelo ideal feminino apresentados nestes estudos de Lessa não comprometem, no essencial, a realidade da *prática social* regida pelo *discurso ideológico masculino* cristalizado no *dispositivo falocêntrico*.

¹² Para uma referência (baseada em SENNETT, R. *Carne e Pedra*, Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 1997) da subordinação da mulher ao homem na sociedade ateniense justificada através da fisiologia, dos graus de calor dos corpos e uma referência aos espaços de fala feminina presentes em alguns autores antigos, ver: LESSA. *Rompendo o silêncio: vozes femininas em Atenas*.

feminina. Essas convenções espaciais e seus labores específicos são elementos importantes que integram a concepção das categorias rígidas masculino e feminino. A transgressão desses espaços e labores causa problemas. Na velha comédia ática, alguns termos denunciando a efeminização são usados por Aristófanes para difamar seus desafetos. Eurípides é um dos difamados. Aristófanes não ridiculariza apenas as inovações trazidas pelo poeta em *Hipólito*, *Medeia* ou *Bacantes* para a tragediografia ática. Também ri da figura efeminada do próprio Poeta trágico. Ri e censura. Também ridiculariza Antimachus, Agathon e Clístenes.

Em **As Nuvens**, o *díkaios lógos*, tentando convencer a Fidípides a seguir os seus preceitos, isto é, a *archaiá paidéia* (antiga pedagogia), diz que se esse seguir os ensinamentos do *ádikos lógos*, isto é, os novos costumes, eles o farão declarar sempre que o obsceno (*aischrón*) é justo (*kalón*) e o justo é obsceno, além do que eles fariam Fidípides se sentir logo possuidor da obscenidade (*katapygosýnes*) de Antimachus (Aristófanes, *As Nuvens*, 1020), um efeminado desconhecido.

Outro poeta trágico alvo desse tipo de insulto é Agathon. Em **As Tesmofórias**, Aristófanes faz Mnesilochus compará-lo com Cyrene, uma mulher dissoluta. (Aristófanes, *As Tesmofórias*, 97). Em seguida, faz Mnesilochus indagar-se diante da figura de Agathon envolto a tantos apetrechos femininos: “O que você é? Um homem ou uma mulher?” (Aristófanes, *As Tesmofórias*, 141). Enfim, Mnesilochus repudia o poeta: “...seus modos obscenos (*katápygon*) são denunciados por seus atos despudorados (*eurýproktos*)¹³, e não somente por palavras.” (Aristófanes, *As Tesmofórias*, 200).

Quanto a Clístenes, sua ‘feminilidade’ é lembrada *ad nauseam* por Aristófanes. Em **As Rãs**, ele faz Dioniso dizer: “Eu estava servindo ultimamente à bordo de (*epebáteuon*) Clístenes.” (Aristófanes, *As Rãs*, 45). Aqui, o termo *epebáteuon* [aquele que serve como marinheiro (*epibátes*) em (algum navio)] adquire um sentido indecente, posto que o nome de Clístenes está no lugar do nome do navio.

Já em **As Nuvens**, o poeta cômico chega ao auge de sua comicidade em suas referências à Clístenes. A certa altura da peça, Sócrates está dizendo a Estrepsíades como as nuvens podem se transformar em tudo o que elas quiserem. Aristófanes faz

13

reproduzir o peso pejorativo, o sentido torpe, obsceno e desagradável desses termos na cultura ateniense, seria mais adequado traduzir *katápygon* por “desbundado” ou “sobre a bunda” e *eurýproktos* por “cu largo”.

o filósofo comentar o seguinte: “Sim, e agora elas espiam o delicado Clístenes e, portanto, em mulheres elas se transformam.” (Aristófanes, *As Nuvens*, 350, 355).

Por fim, em **As Tesmofórias**, depois que Mnesilochus fora barbeado por Eurípides, esse lhe dá um espelho e lhe pergunta o que vê. Mnesilochus responde com repugnância: “Não eu, mas Clístenes!” (Aristófanes, *As Tesmofórias*, 235). Mais adiante, Aristófanes põe o coro a confundir Clístenes com uma mulher, “eu vejo uma mulher se aproximar” (Aristófanes, *As Tesmofórias*, 570), e a compará-lo com uma criança, “E então, criança? Pois podemos chamá-lo de criança, tão macias e suaves são suas bochechas.” (Aristófanes, *As Tesmofórias*, 582, 583).

Os termos *eurýproktos* e *katápygon* aparecem outras vezes em **As Nuvens**, ainda se referindo a homens que, supostamente, eram eroticamente passivos ou foram penetrados e homens que eram efeminados. Quanto às duas ocorrências de derivados de *katápygon* em **Lisístrata** [*pankatápygon* (Aristófanes, *Lisístrata*, 135) e *katapygonésteron* (Aristófanes, *Lisístrata*, 775)], o sentido é próximo de *sexualmente dissoluto*.

Não devemos perder de vista que Aristófanes ridiculariza e censura o homem efeminado, isto é, aquele maculado pelos termos *katápygon*, *eurýproktos* e seus derivados; aquele que imita a conduta feminina ou tem um comportamento que lembra o da mulher. Com esses termos, ele ridiculariza e censura Clístenes, Agathon, Eurípides e Antimachus.

Ele não ridiculariza o homem ou o jovem enquanto integrantes da relação *erastés/erómenos*. Não há nenhuma referência desonrosa que desqualifique o comportamento erótico desse par. Pelo contrário, é através de *díkaios lógos* em **As Nuvens** que Aristófanes anuncia a relação *erastés/erómenos*.

O discurso de *díkaios lógos* no *agón* travado com *ádikos lógos* apresenta uma evidente referência ao comportamento homoerótico estabelecido entre *erastés* e *erómenos* na cultura falocêntrica. Os dois argumentos disputam a primazia de educar Fidípides, o filho de Estrepsíades. Segundo Aristófanes, *díkaios lógos* é o paladino da antiga pedagogia (*archaiá paidéia*), da disciplina rígida, dos exercícios físicos saudáveis, e *ádikos lógos* é defensor das novas tendências prejudiciais à juventude, trazidas pelos retóricos, sofistas e oradores e por poetas como Eurípides.

Essa *archaiá paidéia* que Aristófanes põe na boca de *díkaios lógos* contém as mesmas representações e os mesmos princípios éticos daquela educação traçada em

conjunto pelos discursos filosóficos de Platão e pelo discurso forense de Ésquines.

Ao descrever o comportamento adequado ao *pais*, *dikaios lógos* oferece a Estrepsiades essa *archaiá paideía*, uma rara disciplina que vicejava em Atenas há muito tempo atrás, segundo Aristófanes, quando a honra e a verdade eram moda entre os jovens e a sobriedade (*sophrosýne*) florescia em terras atenienses. (Aristófanes, *As Nuvens*, 960).

Prevedo as possíveis investidas dos *erastái*, a *archaiá paideía* prescrevia aos jovens que mantivessem a compostura das coxas ao sentar, para que nada de indecente ou vil pudesse ser visto pelos olhos de um estranho. E, com a mão, eles deveriam aplanar a areia do assento quando se levantassem, de modo que não ficasse deles um traço sequer, no local, que pudesse ser visto por um amante (*erastáisin*) vigilante. (Aristófanes, *As Nuvens*, 971, 975). E quando um *pais* se relacionasse com seu amante, recomendava ainda a *archaiá paideía*, o jovem não deveria se dirigir a ele (*tòn erastèn*) com a voz úmida e afável. (Aristófanes, *As Nuvens*, 975).

Sob a *archaiá paideía*, diz *dikaios lógos*, o *pais* terá “um peito robusto, uma tez clara, ombros largos, língua curta, quadris amplos.” (Aristófanes, *As Nuvens*, 1010). Mas, se o *pais* for entregue aos novos costumes propostos pelo *ádikos lógos* terá “uma tez pálida, ombros estreitos, peito delgado, língua comprida, quadris descarnados, propostas de lei prolixas e todos os sintomas que mostram que sua vida é licenciosa e errada.” (Aristófanes, *As Nuvens*, 1015, 1020).

Assim, segundo Aristófanes, a *archaiá paideía* preparava o *pais*, entre outras coisas, para comportar-se decorosamente (*kalós*) diante das investidas de uma *erastés*.

Já os novos costumes, aviltavam o *pais*, incentivando-o a se comportar de forma indecorosa (*aischrôn*) em relação aos possíveis *erastái*, o que poderia torná-lo um *hybristés*. Além do mais, esses novos costumes poderiam degradar a masculinidade do *pais*, tornando-o um *katápygon*, sujeito desprezado pela cultura falocêntrica, como vimos no caso de Antimachus. (Aristófanes, *As Nuvens*, 1020). Finalmente, o *ádikos lógos*, considerando o ideal de *sophrosýne* um mal, ao refutar o *dikaios lógos*, enfeixa o argumento de que *sophrosýne* privará Fidípides de vários prazeres, tais quais: mulheres, cótabo, petiscos, bebidas, risos e *garotos* (*paídon*).

Portanto, em **As Nuvens**, Aristófanes declara a legitimidade de um homoerotismo nos moldes da relação *erastés/erómenos* que vigorava na velha

tradição da *archaiá paideía*¹⁴, relação a qual ele tenta salvaguardar da deterioração moral dos jovens acarretada pelos efeitos da nova educação.

Tanto o homem efeminado (*katápygon*, *eurýproktos*) quanto o prostituto (*hetairekós*, *pórnos*, *peporneuménos*) são mal tolerados justamente por estarem em confronto direto com o ideal de masculinidade da cultura falocêntrica, violando um senso de congruência profundamente sentido e ansiosamente defendido no mundo grego, entre gênero, práticas eróticas e identidade social de uma pessoa. No *falocentrismo*, o prostituto perde seus direitos políticos e civis, e o efeminado, o respeito. Ambos cometem *hýbris*. A mesma tendência atribuída a qualquer mulher ao iniciar a sua vida sexual é atribuída também a Timarco, ou seja, a voragem sexual, a bestialização.

Pela semelhança que possuem com a mulher, devemos admitir que o efeminado e o prostituto maculam-se com a *poluição* feminina e incluem-se também no rol dos transgressores de *fronteiras*.

Dessa forma, esses comportamentos ameaçavam a estrutura do poder estabelecido, visto que o comportamento erótico, como já foi dito, servia para posicionar atores sociais nos lugares designados para eles na hierarquia sócio-política ateniense. A selvageria feminina, carente da *sophrosýne* masculina (a moderação), equipara-se à *hýbris* (o excesso).

Por seu turno, o termo *kínaidos*¹⁵, mais ofensivo que *katápygon* ou *eurýproktos* para atacar a masculinidade de um adversário nas contendas políticas, expressava mais pungentemente as fronteiras entre masculino e feminino estabelecidas pelos discursos e pelos comportamentos públicos em Atenas. É com esse termo, por exemplo, que Ésquines ofende Demóstenes em seus discursos **Contra Timarco** e **Sobre a Embaixada**. “No caso de Demóstenes”, Ésquines diz que “corretamente, *phéme* o nomeou batalo, por sua *anandriás* e *kinaidías* (falta de virilidade e efeminização)” (Ésquines, *Contra Timarco*, 131), pois os mantos belos e delicados e as camisas macias que Demóstenes usa, continua Ésquines, ninguém saberia dizer se são de um homem ou de uma mulher, “(...) ele que não é ele próprio um homem.”

¹⁴ É relevante o fato de que (muito provavelmente não por acaso) a grande época das pinturas em vasos em Atenas retratando a relação erótica entre o *erastés* e o *erómenos* situa-se no período entre 570-470. Ver: WINKLER. Laying down the law: the oversight of men’s sexual behavior in classical Athens. In: HALPERIN; ZEITLIN; WINKLER (Ed.). *Before sexuality: the construction of erotic experience in the ancient greek world*, p. 185; DOVER. *A homossexualidade na Grécia Antiga*, p. 21.

¹⁵

(Ésquines, *Contra Timarco*, 167). O significado do termo *kínaidos* fica mais explícito ainda com a seguinte passagem:

Eu estou perplexo, Demóstenes, com o fato de que você ousa criticar Philon na presença dos cidadãos mais reputáveis de Atenas que se juntaram aqui para julgar a política da cidade e que têm em mente mais a vida que vivemos que a nossa retórica. O que você acha que eles prefeririam ter – dez mil *hoplitas* (soldados-cidadãos) como Philon, tão saudáveis como ele, no corpo e na alma, ou trinta mil *kinaídous* (efeminados pervertidos) como você? (Ésquines, *Sobre a Embaixada*, 150, 151).

Em seu artigo **Laying down the law: the oversight of men's sexual behavior in classical Athens**, Winkler faz um levantamento das várias imagens culturais expressas no caráter agonístico¹⁶ da esfera pública ateniense. Ali, ele analisa, fundamentalmente, os limites da aplicação nas práticas sociais de uma convenção característica dessa esfera pública: a competição soma-zero¹⁷ no sistema de moralidade honra/vergonha nas disputas e debates públicos. Essa competitividade pública tem como um de seus parâmetros a ideologia *hoplites* x *kínaidos*.

Essa polarização revela a representação da masculinidade na tensão entre o comportamento positivo da figura do *hoplites*¹⁸ (soldado-cidadão com posses o suficiente para obter a panóplia) e o comportamento negativo da figura do *kínaidos* (imagem poderosa de um homem cujo comportamento social e erótico era desviante

¹⁶ A constituição ateniense previa auditorias rigorosas (*dokimasia* e *dokimasia rhetoron*) das contas e atos dos funcionários públicos ao final do ano de ofício, dando ampla oportunidade a qualquer cidadão para fazer acusações contra qualquer ato de sua administração. Essas oportunidades eram constantemente usadas pelos inimigos políticos para ataques maliciosos e chantagens. Esse é o caso, por exemplo, da própria acusação que Ésquines fez contra Timarco, embora ele não considere a si próprio um sicofanta (*sykophántes*): “eu tenho me mostrado um homem modesto e tranqüilo.” (Ésquines, *Contra Timarco*, 1). A leitura de uma peça jurídica como o **Contra Timarco** revela a amplitude e o teor da feroz competitividade forense em Atenas ao longo do século IV a.C.

¹⁷ WINKLER. Laying down the law: the oversight of men's sexual behavior in classical Athens. In: HALPERIN; ZEITLIN; WINKLER (Ed.). *Before sexuality: the construction of erotic experience in the ancient greek world*, afirma que entre os atenienses “a compreensão cultural da competição não era simplesmente a de que os vencedores ganhavam recompensas e honra, mas, também, a de que os perdedores eram estigmatizados com vergonha e penalidades em quantidades proporcionais”, p. 178. E acrescenta que “a luta de galos era uma representação supremamente clara da competição soma-zero”, p. 181, nota 28.

¹⁸ Para a compreensão da importância da guerra no mundo grego arcaico e clássico e do exato significado do termo *hoplites* (soldado-cidadão) na configuração da cidadania ateniense, ver: VERNANT. *Mito e sociedade na Grécia Antiga*, cap. A guerra das cidades, p. 24-48.

na medida em que violava a definição social dominante de masculinidade idealizada na figura do *hoplites*). Enquanto o *hoplites* é a representação da masculinidade ideal que todo cidadão em busca de honra almeja, o *kinaidos*, sempre vítima de troça, zombaria ou indignação, é a representação da efeminização pavorosa que constantemente ronda a reputação desse cidadão, quando quer que ele comece a perder seu próprio equilíbrio moral. (Winkler In: Halperin; Zeitlin; Winkler, 1990: 176, 177).

Contra um exército inimigo na guerra, o espírito de solidariedade prevalecia entre os soldados atenienses. Mas, dentro da *pólis*, a competição entre os cidadãos no espaço público podia ser atroz, particularmente entre os mais influentes, os mais empreendedores, os mais conspícuos e os mais jovens. E as competições políticas e jurídicas nesses espaços públicos, seja na *ágora*, na assembléia ou nos tribunais organizavam-se de acordo com os mesmos cânones de virilidade, bravura e altivez expressos pelo ideal de masculinidade do *hoplites* em guerra contra o inimigo.

Um cidadão poderia ser acusado de abandonar as suas responsabilidades tanto por um escrutínio público movido pelo Estado, quanto por um processo iniciado privadamente. Dentre essas responsabilidades, nos quadros desse sistema de imagens culturais em vigor nas discussões públicas sobre o comportamento apropriado de um soldado-cidadão, prescrevia-se, no que se refere ao comportamento erótico, uma conduta moral estabelecida como adequada à virilidade hoplítica. Mas as leis referentes à moralidade erótica eram formuladas não em termos de desvio efeminizante (*katápygon*, *eurýproktos*, *kinaidos*), o qual não era, como tal, acionável juridicamente nos tribunais atenienses, mas em termos de prostituição (*hetairekós*, *pórnos*, *peporneuménos*). A acusação de prostituição, como vimos no caso de Timarco, formalizava-se em três componentes não claramente discerníveis num ato efeminizante: promiscuidade, venalidade e passividade à penetração fállica.

Enquanto imagem depreciativa da masculinidade na lógica da disputa honra/vergonha, as categorias da efeminização são bastante ofensivas, especialmente o termo *kinaidos*, embora não representem uma *hýbris* acionável juridicamente. Essas categorias estão associadas a uma efeminização dos trejeitos, dos modos de se vestir e de falar, dos gostos, além de delicadeza e ‘moleza’ (*malakós*, *malthakós*), estando subentendido aqui, mas não juridicamente discernido e comprovado, a submissão à penetração fállica, como se supõe seja o caso de Demóstenes, Eurípides,

Agathon, Clístenes e Antimachus.

Já as categorias da prostituição, especialmente o termo *peporneuménos*, previstos em lei penal sob a denominação genérica *hetaíresis*, parecem ser os mais graves atos de *hýbris* contra a masculinidade, como no caso de Timarco. Ésquines, denominando Timarco um *pórnos*, um *hetairekós*, um *peporneuménos*, contudo, não o qualifica com o termo *kínaidos* e nem com nenhum dos outros termos que se referem à efeminização. Todavia, Ésquines associa um *peporneuménos* como Timarco diretamente à inferioridade feminina. Ele comenta que, certa vez, numa reunião da assembléia, os cidadãos se assombraram e gritaram quando Pamphilus, furioso com Timarco, levantou-se e anunciou: “caros cidadãos, um homem e uma *mulher* estão conspirando para roubar mil dracmas de vocês.” (Ésquines, *Contra Timarco*, 110, 111). Tal situação seria realmente espantosa se se tratasse de uma mulher literal. Mas, em seguida, Pamphilus esclarece o seu enigma, fazendo outra declaração tão perturbadora quanto à primeira: “Não entendem o que eu quero dizer? O homem é o nosso amigo Hegesandro que está logo ali, um homem agora, embora ele também costumasse ser uma mulher, a mulher de Leodamas; quanto à *mulher*, ela é Timarco que está bem ali.” (Ésquines, *Contra Timarco*, 111. Grifo nosso).

Timarco rompe com a masculinidade falocêntrica num ponto crucial e de forma mais brutal que um *katápygon*, um *eurýproktos* ou um *kínaidos*: ficou comprovado que ele se submeteu à penetração fálica voluntária e comercial. Como diz Ésquines: “um homem acusável das práticas mais vergonhosas (*aischístois*), uma criatura com o corpo de um homem desonrado com as inferioridades de uma mulher.” (Ésquines, *Contra Timarco*, 185).

Somente os cidadãos mais influentes no gerenciamento político do Estado, no entanto, costumavam empregar tais recursos jurídicos, os quais eram usados como armas para derrubar seus oponentes na arena pública. Essa pequena elite considerava-se a representante dos mais altos níveis de masculinidade. Principalmente para um homem desse grupo de cidadãos, a não exibição de bravura (*andreia*) proporcionava-lhe um rebaixamento simbólico de sua masculinidade que podia remetê-lo à classe oposta das mulheres. (Winkler In: Halperin; Zeitlin; Winkler, 1990: 171-204, *passim*).

A reputação de uma virilidade hoplítica vincula-se diretamente à honra de um

cidadão nesse espaço público.

Para todos que ambicionam a honra em meio a seus companheiros, acreditem que é da boa reputação (*agathés phémes*) que ela virá para eles. Mas, homens cujas vidas são vergonhosas (*aischrós*) não honram esse deus (*Phéme*), pois acreditam que nele encontram um acusador imortal (Ésquines, *Contra Timarco*, 129).

Nesse sentido, a virilidade dos cidadãos encontra-se sempre à prova em competições públicas, correndo o perigo constante de resvalar para o servil ou para o feminino. Por um lado, o masculino e o feminino não participam de uma oposição simples, como os dois lados de uma moeda. Entre eles, há um *continuum* que pode ser atravessado, como num arco-íris. Uma gradação que parte do *hoplites*, passa pelas várias nuances da efeminização, pelas categorias da prostituição, e chega ao pólo mais inferior da escala da cidadania: a mulher. Por outro lado, a identidade feminina não é somente um oposto da identidade masculina. É também a sua constante ameaça. Essa polaridade fundamental entre o homem e a mulher instaura uma polaridade infra-masculina traduzida pelos contrastes *hoplites* x *kínaidos* e cidadão politicamente ativo (*politeuómenos*) versus prostituto (*hetairekós*, *pórnos*, *peporneuménos*). (Winkler In: Halperin; Zeitlin; Winkler, 1990: 182).

Essa imagem cultural da virilidade hoplítica prescreve para o homem a necessidade de exercer os desejos de uma forma em que se demonstre domínio sobre si e sobre os outros. Desde que a atividade erótica é um ato simbólico da competição soma-zero, o *hoplites* quer dominar e o *kínaidos* quer ser dominado. De acordo com a polarização *penetrador* e *penetrado*, supunha-se que a figura do *kínaidos* expressava o desejo de ser penetrado, o que assimilava essa figura ao papel feminino. (Winkler In: Halperin; Zeitlin; Winkler, 1990: 171-204, *passim*).

Portanto, a altivez de uma masculinidade moldada na função bélica era um elemento fundamental da honra na alta competitividade política dos escalões superiores da vida pública ateniense. Para derrubar um adversário público, valia denegrir a sua vida privada e o seu comportamento erótico, justamente como fez Ésquines em sua acusação contra Timarco, e como fez muitos outros retores, oradores e cidadãos politicamente ativos. O próprio Ésquines atesta essa prática

explicitamente: “(...) o que é freqüentemente dito sobre os processos públicos não é mentira, a saber, que muitas inimizades privadas corrigem abusos públicos.” (Ésquines, *Contra Timarco*, 2).

Nessa esfera pública, “onde seus inimigos pessoais estão à espreita” (Ésquines, *Contra Timarco*, 108), aplicando um rigoroso escrutínio ao comportamento erótico dos participantes do jogo político, as categorias da efeminização e da prostituição até aqui abordadas, eram regularmente utilizadas para difamação e acusação.

O acesso jurídico à acusação formal de prostituição (*hetairēsis*) estava restrito, na prática, ao grupo de cidadãos mais influentes, especialmente os retores, os oradores e os generais (*strategoí*). Entre eles, por conseguinte, a luta pela honra hoplítica era bastante acirrada. Mais corretamente, era amplo o uso desse ideal de virilidade e sua contra-imagem em conexão com interesses estritamente políticos nas aguerridas disputas públicas. Provavelmente, só de forma oblíqua, enquanto imagem de masculinidade, a ideologia *hoplites* x *kínaidos*, que fundamentava essa competição, atingia os *idiotai* (cidadãos privados que não se interessavam pela política), “(...) pois a lei investiga, não homens em situação privada (*idiotēúontas*), mas aqueles que estão na vida pública (*politeuómēnous*).” (Ésquines, *Contra Timarco*, 195). Mas, os jovens, enquanto políticos potenciais, eram tão vigiados quanto os *politeuómenoi*.

4. A articulação da relação *erastés/erómenos* com o falocentrismo

A relação *erastés/erómenos* articula-se intimamente com a cultura falocêntrica e deve ser considerada um dos mecanismos da estratégia desse jogo sócio-político. Um mecanismo simultaneamente pedagógico, regulador e de dominação, na medida em que i) O *erómenos*, enquanto *politeuómenos* em potencial, participa, em tese, de uma relação pedagógica; ii) O comportamento erótico dos cidadãos masculinos em geral, mas em especial o do *politeuómenos* e do jovem, estão em constante vigilância sob a ideologia *hoplites* x *kínaidos*; iii) A relação erótica entre *erastés* e *erómenos*, se, por um lado, deve preservar a masculinidade do *erómenos* ao neutralizar o seu erotismo através de uma espécie de *castração simbólica*, por outro, reproduz as relações de poder sócio-político.

Certamente, essa pedagogia ministrava, além da ginástica¹⁹ para a iminente função da guerra, também o instrumental necessário para o desenvolvimento da habilidade oratória e persuasiva para o bom desempenho do futuro *politeuómenos* no debate legislativo e nas disputas jurídicas. Mas a formulação fundamental e o método desse processo pedagógico parece ter sido a iniciação dos jovens à virtude por meio do louvor e da imitação dos bons exemplos de conduta: “Portanto, caros cidadãos, removam do nosso convívio tais naturezas (os prostitutas), para que possamos direcionar as aspirações dos jovens para a virtude (*ep’ aretèn*).” (Ésquines, *Contra Timarco*, 191). Um ideal de ética que proteja o jovem de qualquer espécie de *poluição* e seja compatível com a sua atuação ulterior no espaço público.

No capítulo dois, delinhamos alguns traços das virtudes e dos vícios codificados nessa ética, em especial a polarização *hýbris* x *sophrosýne* na construção da fronteira que separa a atuação do *erómenos* da atuação do prostituto. Precisamos, agora, analisar o simbolismo heróico condensado nesse código ético enquanto instrumento pedagógico sob a ideologia *hoplites* x *kínaidos* e o sistema de moralidade honra x vergonha.

No **Contra Timarco**, Ésquines, convidando os atenienses do júri para examinar os sentimentos que os poetas e os legisladores expressam, evoca alguns dos nomes que contribuíram para a arquitetura desse plano moral – a epopéia de Homero, a tragédia de Eurípides e as leis de Sólon, bem como a imagem virtuosa de dois dos grandes benfeitores atenienses – os tiranicidas. Esse simbolismo levantado por Ésquines remete-nos a duas imagens privilegiadas da vinculação do relacionamento homoerótico à predisposição à virtude e à honra em suas versões mais nobres: o par Aquiles/Pátroclo na esfera da guerra e o par Harmodius/Aristogeiton na esfera política. Ésquines diz:

Mirem-se, caros cidadãos, nos trabalhos daqueles que são decididamente poetas bons e úteis e vejam quão distantes eles consideram que estão os homens prudentes (*toùs sóphronas*), que amam seus iguais (*tôn homoíon eróntas*), daqueles que são lascivos e

¹⁹ Para uma discussão a respeito da relação entre o corpo, o esporte, a masculinidade, a honra e a vergonha vinculadas ao esporte, a exposição pública dos cidadãos, a *paideía* e a *pólis* ateniense dos séculos V e IV a.C., bem como da idéia de corpo humano e de masculinidade como construções sociais, ver: LESSA. Corpo, esporte e masculinidade em Atenas; para uma discussão a respeito do “tornar-se homem” no mundo grego, ver: CAMBIANO. Tornar-se homem. In: VERNANT, J.-P. (Org.) *O homem grego*, 1994.

dominados por luxúrias proibidas (*toûs hybristás*).
(Ésquines, *Contra Timarco*, 141,142).

Ésquines usa essas imagens exatamente para diferenciar o tipo de relacionamento homoerótico (*tôn homoíon erôntas*) regido pela *sophrosýne* do tipo de relacionamento comandado pela *hýbris* em que se envolveu Timarco. Ele exalta e louva o primeiro tipo, convocando os atenienses para imitar aquelas imagens, e condena o segundo na pessoa do prostituto.

Os poemas de Homero representam os primeiros e mais importantes lastros da *paideía*²⁰. Da *Iliada*, Ésquines comenta o lamento de Aquiles pela morte de Pátroclo, uma das mais famosas passagens de todo o *corpus* documental grego, tanto para nós quanto para os próprios gregos antigos.

Aquiles sente um grande pesar por ter decepcionado Menoetius, pai de Pátroclo, pois havia prometido a ele trazer seu filho de volta a Opus, se Pátroclo fosse com ele para Tróia, sob seus cuidados. Ésquines afirma que foi por causa do amor que Aquiles se comprometeu a tomar conta de Pátroclo. (Ésquines, *Contra Timarco*, 143, 144).

Aquiles promete levar à tumba de Pátroclo a cabeça e as armas daquele que o matou, o herói troiano Heitor. A deusa Tetis diz a seu filho Aquiles que se ele se recusasse a seguir seus inimigos e não vingasse a morte de Pátroclo, ele poderia retornar à sua casa e viver até a velhice em sua própria terra. Mas, se ele vingasse a morte do amigo, em breve também morreria. Ele preferiu a glória da morte breve num gesto de fidelidade e afeição ao amigo morto do que uma vida longa, tranqüila e inglória. (Ésquines, *Contra Timarco*, 145, 146).

No sonho de Aquiles sob a pira funerária, o fantasma de Pátroclo surge, profetiza a morte breve do companheiro e pede a ele que providencie para que sejam sepultados em terra comum, seus ossos dividindo o mesmo féretro. (Ésquines, *Contra Timarco*, 149).

Os sentimentos desses heróis provocam as mais virtuosas e belas ações na esfera da guerra: companheirismo, fidelidade, doação, brio, altivez, amor; uma

²⁰ Para a compreensão da complexidade de significação do termo *paideía* e de seu *modus operandi* na sociedade grega, um vetor fundamental da socialização pelo qual passa a integração da *cultura política* falocêntrica, ver: JAEGER. *Paideía, a formação do homem grego*.

nobreza de espírito digna de imitação; elemento fundamental da *paideía* desde o arcaísmo grego e o nascimento das *póleis*. Nessa imagem está cristalizado o melhor exemplo de conduta e de sensibilidade para os jovens de todas as gerações gregas.

O segundo par tem a sua força na esfera política. Em Atenas, no final do século VI a.C., o tirano Hiparco, filho de Psístrato, tentou ser o amante de Harmodius, que era amado por Aristogeiton²¹. Descrevendo a fidelidade recíproca entre Harmodius e Aristogeiton, Ésquines lembra que o relacionamento entre os dois e suas ações provocaram a salvação de Atenas das garras da tirania, colocando-a no caminho da *isonomía*. (Ésquines, *Contra Timarco*, 132, 133). Homens excelentes por suas virtudes (*d'aretaís*) e nutridos pelo amor prudente (*sóphron*) e de acordo com a lei (*énnomos*). (Ésquines, *Contra Timarco*, 140). Nesses termos, Ésquines mostra que as sensibilidades e as ações de Harmodius e Aristogeiton ligam-se inevitavelmente ao destino democrático de Atenas, a qual os eleva à condição de heróis e, como tais, modelos da mais alta virtude associada ao homoerotismo.

Em relação às imagens de masculinidade, combinadas com o homoerotismo, veiculadas e privilegiadas nessa pedagogia, como exemplos a serem citados, louvados e imitados, limitamo-nos a essas duas evocações que Ésquines faz no **Contra Timarco**, embora haja muitas outras referências desse simbolismo espalhadas em várias fontes gregas. O efeito pedagógico dessas imagens é o de criar um padrão ético de masculinidade que, por um lado, comportava uma interface com uma cultura homoerótica (relação *erastés/erómenos*) perfeitamente compatível com esse padrão de masculinidade, e, por outro, condenava outros comportamentos (as categorias da efeminização) e outras práticas homoeróticas (as categorias da prostituição) que o feria.

No campo jurídico, ao comentar a lei que proibia o escravo de participar da ginástica e de amar um garoto livre, Ésquines faz algumas observações a respeito da intencionalidade do legislador²² implícita nessa norma. Quando os legisladores perceberam o bem que a ginástica fazia, proibiram os escravos de participar dela. Eles pensavam que, proibindo os escravos, estavam, com as mesmas palavras,

²¹ Para maiores detalhes sobre esse episódio da história de Atenas, ver: MOSSÉ. *Atenas: a história de uma democracia*, cap. 1: A conquista da democracia: de Sólon a Péricles, p. 11-34.

²² Ésquines não especifica o legislador a que ele se refere nesses parágrafos do **Contra Timarco** [138, 139], mas tudo indica que se trata de Sólon, posto que esse legislador ateniense seja constantemente citado ao longo da obra.

convidando o homem livre. Da mesma forma, infere Ésquines, o escravo foi proibido de ser o amante (*eran*) de um garoto (*paidòs*) livre, mas o homem livre não foi proibido de amá-lo, de se associar a ele, de cuidar dele. Os legisladores não consideravam que, com isso, qualquer dano viesse para o garoto. Pelo contrário, consideravam que ‘se interessar por um garoto’ e ‘cuidar dele’ são a melhor proteção possível para a *sophrosýne* do garoto. (Ésquines, *Contra Timarco*, 138, 139).

Devemos concluir que a relação *erastés/erómenos* encontra-se num *locus* ético bem distante do campo discursivo da negatividade infra-masculina onde figuram os efeminados e os prostitutas. Como vimos, Ésquines distingue muito bem no **Contra Timarco** o *erómenos* do prostituto, demarcando a ética, as atitudes e os espaços de cada um. Platão ensaia a ética e o comportamento ideais dos participantes dessa relação na medida em que ela tange as suas concepções e especulações filosóficas, especialmente no **Banquete** e no **Fedro**. Por sua vez, as comédias de Aristófanes que analisamos caracterizam a educação do jovem sob a *archaiá paideía* em completa contraposição às denominações e aos conteúdos da efeminização, produtos, segundo ele, da *nova educação*.

Os três autores relacionam a atividade homoerótica entre *erastés* e *erómenos* com uma tradição educacional honrada e cultuada e com uma legislação que remete, pelo menos, à época de Sólon. Em conjunto, esses autores demonstram uma série de convenções combinadas para proteger o *erómenos* do estigma da efeminização e do perigo da prostituição. Portanto, podemos concluir que a cultura falocêntrica considerava que o homem e o jovem, ao celebrar um vínculo homoerótico nos moldes da relação *erastés/erómenos*, não manchavam, com isso, sua masculinidade, e, logo, não ultrapassavam ou transgrediam uma *fronteira*.