



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA
CAMPUS I
CENTRO DE EDUCAÇÃO
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
CURSO DE LICENCIATURA PLENA EM HISTÓRIA**

RAPHAEL CALEBE VASCONCELOS COSTA

**O AMOR ENTRE HOMENS BONS E BELOS: AS RELAÇÕES HOMOERÓTICAS
NO BANQUETE DE XENOFONTÉ**

**CAMPINA GRANDE
2024**

RAPHAEL CALEBE VASCONCELOS COSTA

**O AMOR ENTRE HOMENS BONS E BELOS: AS RELAÇÕES HOMOERÓTICAS
NO BANQUETE DE XENOFONTE**

Trabalho de Conclusão do Curso de Licenciatura Plena em História da Universidade Estadual da Paraíba, como requisito parcial à obtenção do título de graduado em História.

Área de concentração: História.

Orientadora: Prof. Dra. Ofélia Maria de Barros.

**CAMPINA GRANDE
2024**

É expressamente proibido a comercialização deste documento, tanto na forma impressa como eletrônica. Sua reprodução total ou parcial é permitida exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, desde que na reprodução figure a identificação do autor, título, instituição e ano do trabalho.

C837a Costa, Raphael Calebe Vasconcelos.

O amor entre homens bons e belos [manuscrito] : as relações pederásticas no Banquete de Xenofonte / Raphael Calebe Vasconcelos Costa. - 2024.

80 p.

Digitado.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) - Universidade Estadual da Paraíba, Centro de Educação, 2024.

"Orientação : Profa. Dra. Ofélia Maria de Barros, Coordenação do Curso de História - CEDUC. "

1. Pederastia. 2. Comportamento sexual. 3. Sexualidade.
4. Análise do discurso. 5. Kalokagathia. I. Título

21. ed. CDD 401.41

RAPHAEL CALEBE VASCONCELOS COSTA

O AMOR ENTRE HOMENS BONS E BELOS: AS RELAÇÕES HOMOERÓTICAS
NO BANQUETE DE XENOFONTE

Trabalho de Conclusão de Curso
apresentado ao Curso de Licenciatura
Plena em História da Universidade
Estadual da Paraíba, como requisito
parcial à obtenção do título de graduado
em História

Área de concentração: História.

Aprovada em: 26/06/2024.

BANCA EXAMINADORA

Assinado digitalmente na ZapSign por
ofelia Maria de Barros
Data: 09/07/2024 10:42:51.566 (UTC-0300)

Ofelia Maria De Barros

Profa. Dra. Ofélia Maria de Barros (Orientadora)
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)

Assinado digitalmente na ZapSign por
José, dos Santos Costa Júnior
Data: 02/07/2024 12:32:06.875 (UTC-0300)

José dos Santos Costa Júnior

Prof. Dr. José, dos Santos Costa Júnior
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)

Assinado digitalmente na ZapSign por
Josinaldo Sousa de Queiroz
Data: 08/07/2024 18:53:15.789 (UTC-0300)

Josinaldo Sousa de Queiroz

Prof. Dr. Josinaldo Sousa de Queiroz
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais pelo suporte ao longo desses anos.

À professora Doraci Maria da Silva por ter sempre me incentivado a trilhar esse caminho.

À professora Ofélia Maria de Barros, que atuou durante a graduação como guia, mentora e confidente, e cuja a contribuição para esta pesquisa vai muito além de uma simples orientação.

Ao professor José dos Santos Costa Júnior por todas as contribuições, sugestões e indicações de leituras. Esta pesquisa não seria a mesma sem o seu auxílio.

A Ruth, que me acompanhou (e me aturou) durante os momentos mais difíceis da construção desta pesquisa, fornecendo o apoio e suporte necessários.

A Laura e a Vitória, que tanto contribuíram com a amizade e as leituras prévias deste trabalho.

Aos meus amigos que me apoiaram ao longo dessa trajetória com momentos de descontração e irreverência.

RESUMO

O presente trabalho busca investigar até que ponto ou em que medida as relações entre homens na Grécia Antiga atuavam no processo de subjetivação do indivíduo. Parte-se de dois princípios: (1) que o dispositivo da sexualidade, tal qual Michel Foucault o concebe, operando preponderantemente pela ótica dualista das identidades de heterossexual e homossexual, não é suficiente para analisar as relações entre homens na Antiguidade, dada a historicidade de sua criação que remonta ao século XIX; e (2) apesar de não percebermos na Antiguidade uma relação entre identidade do sujeito e atos sexuais praticados, houveram tentativas de regular o comportamento sexual dos indivíduos antigos. Nesse intuito, a fonte analisada é a obra *Banquete*, produzida pelo ateniense Xenofonte por volta de 384 a.C. e a metodologia empregada é a análise do discurso, nos moldes propostos pelo filósofo francês Michel Foucault. Conclui-se neste trabalho que o estudo do desvio sexual na Antiguidade grega perpassa pelo conceito de gênero, importando menos o gênero dos parceiros sexuais do que o controle de si na condução dos prazeres. Por mais difuso que possa parecer ser, o *Banquete* de Xenofonte tem o objetivo direto de mostrar como o princípio da *kalokagathia* - união dos ideais da beleza e bondade - pode ser expresso das mais diferentes formas, inclusive na pederastia. O personagem Sócrates busca fazer uma crítica à forma como essas relações estavam sendo praticadas na Atenas Clássica, com amantes vulgares que esqueciam dos princípios virtuosos do amor às almas para ceder às vontades do amor aos corpos, evidenciando, portanto, o objetivo de Xenofonte em estabelecer um modelo ideal de pederasta. Por fim, mostra-se que as três principais relações pederásticas contidas na obra apresentam, cada uma à sua maneira, os processos de subjetivação na Antiguidade por meio da condução de si na atividade sexual.

Palavras-Chave: pederastia; Xenofonte; *kalokagathia*; *Banquete*.

ABSTRACT

The present work seeks to investigate to what extent relationships between men in Ancient Greece acted on the individual's subjectivation process. It starts from two principles: (1) that the device of sexuality, as Michel Foucault conceives it, and which operates predominantly from the dualist perspective of heterosexual and homosexual identities, is not sufficient to analyze relationships between men in Antiquity, given the historicity of its creation that dates back to the 19th century; and (2) although we did not perceive in Antiquity a relationship between the subject's identity and sexual acts performed, there were attempts to regulate the sexual behavior of ancient individuals. For this purpose, the source analyzed is the work *Symposium*, produced by the athenian Xenophon around 384 BC and the methodology used is the discourse analysis, along the lines proposed by the french philosopher Michel Foucault. It is concluded in this work that the study of sexual deviation in Greek Antiquity permeates the concept of gender, with the gender of sexual partners being less important than self-control in the conduct of pleasures. As diffuse as it may seem, Xenophon's *Symposium* has the direct objective of showing how the principle of *kalokagathia* - the principle that unites the ideals of beauty and goodness - can be expressed in the most different ways, including pederasty. The character Socrates seeks to criticize the way in which these relationships were being practiced in Classical Athens, with vulgar lovers who forgot the virtuous principles of love for souls to give in to the desires of love for bodies, which therefore highlights Xenophon's objective in establishing an ideal pederast model. Finally, it is shown that the three main pederastic relationships contained in the work highlight, each in its own way, the processes of subjectivation in Antiquity through the conduct of oneself in sexual activity.

Keywords: pederasty; Xenophon; *kalokagathia*; *Symposium*.

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Relação dos personagens do Banquete com a kalokagathia, segundo Sousa (2013).....	61
--	----

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Smp Banquete de Platão

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	9
2	ABANDONANDO A SEXUALIDADE: A PEDERASTIA GREGA E A PROBLEMATIZAÇÃO MORAL DOS PRAZERES	17
2.1	A pederastia enquanto prática cultural na Grécia Antiga	23
2.2	A pederastia ateniense e a problematização moral dos prazeres	26
2.2.1	<i>Temperança, excesso e passividade</i>	27
2.2.2	<i>Jogo de cortejo</i>	31
3	O BANQUETE DE XENOFONTE: A KALOKAGATHIA PRESENTE NAS RELAÇÕES PEDERÁSTICAS	37
3.1	O Banquete de Xenofonte	39
3.2	Sócrates e a <i>kalokagathia</i>	42
3.2.1	<i>O alcoviteiro espiritual</i>	46
3.3	A crítica de Sócrates às relações pederásticas	50
4	AS RELAÇÕES HOMOERÓTICAS NO BANQUETE DE XENOFONTE	57
4.1	Cálias e Autólico	58
4.2	Critóbulo e Clínias	64
4.3	O Siracusano e o garoto	69
5	CONCLUSÃO	72
	REFERÊNCIAS	74

1 INTRODUÇÃO

Diferente da “natureza” (*phusis*) da espécie humana, cada ser humano tem sua própria “natureza”, isto é a maneira que ele se desenvolveu mental e fisicamente; e qualquer característica que o indivíduo tenha, é provável que ele a tenha mais do que outras pessoas e menos que outras. O reconhecimento dos gregos que algumas pessoas são mais homossexuais que outras não deve nos surpreender. (Dover, 1989, p. 62)

É com essa citação de Kenneth J. Dover que gostaria de iniciar este trabalho. A historiografia consagrou por anos esse helenista inglês no estudo das relações homoafetivas na antiguidade, conferindo a ele um reconhecimento que não é indevido. Com certo grau de pioneirismo, o trabalho de Dover aprofunda os estudos sobre a pederastia grega utilizando todas as ferramentas próprias de um classicista: análise filológica de termos no grego antigo; avaliação de cerâmicas e vasos; estudo de textos clássicos; e apuração arqueológica de vestígios clássicos. Ninguém antes havia proposto um trabalho tão vasto sobre esse fenômeno. Na verdade, quase ninguém havia proposto um trabalho sobre a pederastia, pois a primeira metade do século XX assistiu ao desenvolvimento de um número limitado de estudos acerca das relações homoeróticas gregas. Nas poucas análises disponíveis, imperavam certo tabu e superficialidade. Que os gregos praticavam relações entre pessoas do mesmo sexo já era algo conhecido pela comunidade acadêmica – a retomada dos textos clássicos por autores humanistas já havia se encarregado de demonstrar isso muitos anos antes, todavia, como se davam essas relações e como elas diferiam das nossas não eram questões interessantes ao começo do século passado¹.

“Homossexualidade grega” (*Greek Homosexuality*) é o título escolhido por Dover para sua obra, publicada originalmente em 1978. Posteriormente, a aplicação do termo homossexual para as relações entre homens na antiguidade é criticada por outros historiadores². Porém, o contexto da escrita do livro no final da década de 1970 justifica essa escolha. Nove anos antes, em 1969, uma batida policial em um bar de Nova Iorque hostilizou a comunidade de homossexuais que frequentavam o

¹ Daniel Barbo nos mostra que as primeiras análises acadêmicas feitas no início do século XX são demarcadas por uma superficialidade, dado o rigor conservador das décadas iniciais do novecentos. Como exemplos temos as breves descrições contidas nas obras *Paideia: a formação do homem grego* de Werner Jaeger e *História da Educação na Antiguidade de Henri-Irenée Marrou*, que apesar de terem se tornado clássicos no estudo da Antiguidade abordam com certo grau de superficialidade - ou preconceito, no caso do cristão Marrou - o fenômeno da pederastia (Barbo, 2009, p. 112 e 142).

² Para as críticas ao trabalho de Dover cf. Percy, 1996.

lugar, atentado que acarretou em grandes consequências. Fartos de serem violentados e perseguidos, gays ao redor dos Estados Unidos organizaram uma série de protestos em resposta ao abuso policial. O movimento ficou conhecido como Rebelião de Stonewall e funcionou como um divisor de águas na luta a favor dos direitos dos homossexuais. Antes dispersa, a comunidade gay passa agora a agir de maneira conjunta, revoltando-se contra a opressão: se antes a homossexualidade deveria ser confinada ao anonimato, agora ela deve ser exposta à luz do dia. Num ato de rebelião é declarado o orgulho à identidade homossexual. O próprio termo *queer* (bixa) antes utilizado pejorativamente para designar os homossexuais americanos é reapropriado pelo movimento, passando a adquirir um significado identitário positivo. Assume-se, então, com orgulho essa sexualidade.

A emergência de uma comunidade que clama por direitos individuais, suprimidos devido aos seus atos sexuais, tem repercussão na academia. Dessa forma, a História passa a ser utilizada como argumento retórico para estudiosos contra e a favor da liberdade sexual e política. Enquanto conservadores defendem uma anormalidade das relações homoeróticas baseada num princípio de naturalidade biológica das relações heteroafetivas, ativistas gays denunciam o quão recente é a perseguição institucional e política feita aos homossexuais. Nesse ínterim, alguns pesquisadores tentam acalantar o embate ao se debruçar sobre o tema e Dover, que assiste a todo esse movimento, é um deles.

Voltemos à citação. Distinguindo a natureza da espécie humana da natureza do indivíduo, Dover chega à conclusão que, assim como nós, os gregos também conseguiam determinar se um indivíduo possuía mais ou menos características homossexuais. Para o autor, seria possível perceber já na antiguidade uma associação entre identidade do sujeito e atos sexuais. A homossexualidade atuaria então como um princípio essencial, inerente à natureza humana. Nessa análise, independente do período histórico, as relações entre homens seriam sempre classificadas como homossexuais,.

Inspirados pelo pioneirismo de Dover, uma série de pesquisadores passaram a estudar a pederastia enquanto fenômeno histórico. Dentre eles, podemos destacar os trabalhos de Felix Buffière, Jacques Mazel, Catherine Salles, Giuseppe Cambiano e Martin F. Kilmer (Barbo, 2009, p. 152). Assim como o helenista inglês, essa nova leva de historiadores também enxerga nesse fenômeno a dicotomia heterossexual/homossexual presente na antiguidade grega. Por abordarem a

sexualidade como uma essência humana, Daniel Barbo (2009) classifica essa leva de historiadores como essencialistas.

O paradigma dos estudos históricos sobre as relações homoeróticas na antiguidade é alterado em 1984 quando Michel Foucault publica o segundo volume de sua história da sexualidade. Em *O uso dos prazeres*, o filósofo francês recua no recorte temporal iniciado no volume anterior, *A vontade de saber* de 1976, dando atenção agora para a antiguidade clássica. Sua metodologia difere da de Dover, que utiliza ferramentas de análise próprias de um historiador e helenista. A Foucault interessa mais a análise do discurso, do que a filologia ou o estudo de vestígios arqueológico³. Além de aprofundar o estudo da problemática moral nas relações entre homens na Grécia Antiga, *O uso dos prazeres* traz uma conclusão singular para a historiografia homoerótica antiga: não há termo ou expressão grega antiga que consiga exprimir o conceito de sexualidade como nós o entendemos (Foucault, 2020, p. 45). A distinção hetero e homossexualidade, tão cara para nós modernos, não está presente entre os antigos. O homem grego ou romano que se relacionava com outros homens não poderia, portanto, ser identificado na categoria de homossexual.

Não estamos falando aqui somente de uma limitação linguística, mas de uma problemática conceitual. Em *A vontade de saber*, Foucault nos mostra que, no século XIX, a relação entre dois homens é própria de indivíduos específicos, os homossexuais, aos quais se atribuem uma identidade nova. A explicação que a medicina e a psiquiatria encontram para justificar que um homem possa ter relações “contra a natureza” é distingui-lo ontologicamente dos demais. O homossexual é um novo tipo de homem e a ele cabem comportamentos próprios, formas de falar e jeitos de se vestir. A escolha dos parceiros sexuais gera, portanto, uma identidade nova do sujeito.

Foucault nos mostra que há, entretanto, uma questão. Não encontramos na antiguidade uma associação entre a escolha dos parceiros sexuais e um princípio de específico de identidade do indivíduo. Ter relações com outros homens não gerava um indivíduo novo. Assim como não era mais viril aquele que se deitasse somente com mulheres. Se entendermos a homossexualidade como um pressuposto

³ O trabalho de Foucault, no entanto, ainda faz uso desses métodos de análise, embora muitas vezes por intermédio de outros autores. O próprio trabalho de Dover é referenciado em diversos momentos no estudo de Foucault.

identitário, isto é, se imaginarmos que a escolha de um indivíduo em ter relações com alguém do mesmo gênero o torna essencialmente diferente daqueles que não o fazem, então não encontraremos identidades homossexuais – tampouco heterossexuais ou bissexuais – na antiguidade. Associar o gênero do parceiro com a identidade do indivíduo é uma preocupação moderna e recente, e não encontramos esse processo na antiguidade.

Dessa forma, Foucault será um dos primeiros pesquisadores a apontar, no estudo histórico das relações sexuais, a limitação da categoria da sexualidade. Ele nos mostrou que, confrontada historicamente, sua pretensa universalidade não se sustenta. Inspirados pelas obras desse autor e amparados pelos crescentes estudos pós-estruturalistas, diversos pesquisadores passaram a trabalhar, a partir da década de 1990, as relações homoeróticas na Grécia Antiga sob o viés construcionista, enxergando a sexualidade não como uma característica interna do indivíduo, invariável ao longo do tempo, mas como um construto social, próprio e específico de cada época. Dentre os principais historiadores construcionistas podemos citar David Halperin e John J. Winkler (Barbo, 2009, p. 184).

O trabalho de Foucault impactou o pensamento intelectual como um todo nas ciências humanas. A sexualidade foi somente um dos campos de estudos alterados pela influência foucaultiana. Suas obras foram amplamente utilizadas por outros pesquisadores, transformando-o no pensador mais citado no século XX. No entanto, David Halperin (2002) questiona se a popularidade de seus trabalhos não levou a uma banalização de seus principais conceitos. Para isso, utiliza como exemplo o fato de muitos terem entendido em *A vontade de saber* que a não existência de uma identidade homossexual na Antiguidade culminaria na inércia dos mecanismos de poder quanto ao controle dos comportamentos sexuais.

Esta pesquisa baseia-se nestes dois princípios: (1) que o dispositivo da sexualidade, como imaginado por Michel Foucault, isto é, um conjunto heterogêneo de práticas discursivas, instituições, estratégias de poder e tecnologias de saber que se entrelaçam para produzir e regular o conhecimento sobre o sexo não é suficiente para analisar as relações entre pessoas do mesmo sexo ao longo da história, dada a própria historicidade desse dispositivo, concebido no contexto europeu do século XIX; e (2) que apesar de não percebermos na Antiguidade uma relação entre identidade do sujeito e atos sexuais praticados, ideia que será permeada posteriormente pelo dispositivo da sexualidade, houveram tentativas de regular o

comportamento sexual dos indivíduos antigos. Assim como ocorreram tentativas de repressão, houveram também formas de resistências, expressas nas diferentes maneiras de conduzir a si mesmo nas atividades sexuais. De toda forma, o que se pretende aqui é fugir da simplificação conceitual de entender que, por não haver na Antiguidade uma identidade sexual, a condução do indivíduo em suas práticas sexuais pouco importavam para a construção do sujeito antigo.

Nesse processo, objetiva-se então investigar até que ponto ou em que medida as relações sexuais atuavam no processo de subjetivação do indivíduo na Antiguidade. Parto aqui do pressuposto que diferente da modernidade, a identidade de homossexual não era conferida àqueles que praticavam relações homoeróticas na Grécia Antiga. No entanto, pretendo com esta pesquisa indagar como a prática de relações homossexuais atuava no processo de distinção dos sujeitos antigos. Se não pela criação da identidade de homossexual, como então as práticas sexuais na antiguidade atuaram no processo de subjetivação desses indivíduos?

Esta pesquisa pretende contribuir para o alargamento dos estudos sobre as relações entre homens numa perspectiva construtivista. Para isso, utilizarei os conceitos de homoafetividade e homoerotismo ao invés de homossexualidade, conforme utilizado por Barbo (2009) e proposto pelo psicanalista Jurandyr Freire Costa, dado que o uso do termo homossexualidade para as relações entre pessoas do mesmo gênero na Grécia Antiga não seria somente um anacronismo ou um erro linguístico, mas traria consigo todo o preconceito que a psiquiatria e medicina modernas utilizaram para cunhar essa designação. De acordo com Costa, temos que:

Teoricamente, como procuro mostrar, homoerotismo é preferível a “homossexualidade” ou heterossexualidade” porque tais palavras remetem quem as emprega ao vocabulário do século XIX, que deu origem à ideia do “homossexual”. Isto significa, em breves palavras, que toda vez que as empregamos, continuamos pensando, falando e agindo emocionalmente inspirados na crença de que existem uma sexualidade e um tipo humanos “homossexuais”, independentemente do hábito linguístico que os criou. Eticamente, sugiro que persistir utilizando tais noções significa manter costumes morais prisioneiros do sistema de nomenclatura preconceituoso que qualifica certos sujeitos como moralmente inferiores pelo fato de apresentarem inclinações eróticas por outros do mesmo sexo biológico. Ora, com base em outras convicções, sustento que não temos nem motivos éticos nem teórico-científicos consistentes para defender a legitimidade dessas opiniões. Nesse tópico, advirto, além do mais, que a carga de preconceito contida no uso de palavras como

“homossexualidade” ou “homossexual” é autônoma em relação à intenção moral de quem as emprega. (Costa, 1992, p. 11 *apud* Barbo, 2009, p. 9)

No geral, as fontes disponíveis para o estudo das relações sexuais gregas são relativamente diversificadas. Encontramos vestígios arqueológicos no período arcaico (séc. VIII - VI a.C.), como as inscrições de Tera, vasos cerâmicos e esculturas. No entanto, quando caminhamos para o período clássico (séc. V e IV a.C.) nos deparamos com uma série de variados registros escritos que incluem poemas, comédias, tragédias, documentos oficiais, textos históricos e tratados filosóficos. Essa variedade de fontes nesse período pode ser justificada pela atenção maior que foi conferida às relações pederásticas, e será esse o recorte temporal dessa pesquisa.

No rol de textos filosóficos disponíveis para o estudo das relações homoeróticas na Antiguidade, há um que se destaca dentre os demais. O *Banquete* de Platão, composto entre 385-380 a.C., é a obra na qual o filósofo se dedica a falar sobre o amor. Seria desnecessário discutir aqui a importância de Platão para a formação do pensamento ocidental. A lista de pensadores influenciados direta ou indiretamente pelo pensamento platônico é extensa, suas obras vêm sendo revisitadas há séculos e grande é o número de trabalhos acadêmicos que se debruçam sobre elas. O surgimento de uma historiografia homoerótica grega observa uma recorrência dos acadêmicos aos textos platônicos, sendo o *Banquete* uma das principais fontes para o tema.

Há, todavia, outro *Banquete*. Outro autor antigo também se dedicou a escrever um texto acerca do amor. Falo do *Banquete* de Xenofonte, escrito por volta de 384 a.C. Assim como na obra platônica, os acontecimentos são desenvolvidos ao longo de um banquete (ou simpósio), instituição cultural de grande importância para os atenienses. Ela compartilha também a estrutura de um diálogo socrático, posto que seu autor, em conjunto com Platão, também foi discípulo de Sócrates e um dos únicos a escrever sobre seu mestre.

Ambos os banquetes são obras fundamentais para o estudo das relações homoeróticas na Grécia Antiga. Todavia, o prestígio que o texto platônico recebeu foi maior que o concedido à obra de Xenofonte, fato observável pelo grande número

de trabalhos dedicados à sua análise⁴. De fato, a estrutura empregada por Platão – linear e centrada num único tema, o *Eros* – contribuiu para a popularidade de seu texto frente ao de Xenofonte, que optou por retratar em sua obra os mais diversos temas. Na primeira obra, os convidados do banquete realizam, cada um à sua vez, um louvor ao deus Eros, explicando o que para eles seriam o amor. Na segunda, entrecortados pela apresentação de uma companhia de dança, os assuntos mais sortidos são tratados com certa vulgaridade pelos convidados: os malefícios da bebida, os benefícios da dança, o orgulho individual de cada convidado, o amor nas relações pederásticas.

Creio, entretanto, ser esse o fator que confere riqueza à obra de Xenofonte. A multiplicidade temática e o grau de informalidade conferido aos participantes, homens de renome em Atenas, marcam a singularidade do texto. Foram esses os fatores que, junto ao relativo baixo número de trabalhos publicados em português⁵ sobre essa obra, me fizeram escolher o Banquete de Xenofonte como principal fonte para esta pesquisa.

A metodologia aqui empregada será a análise do discurso nos moldes elaborados por Michel Foucault. A análise do discurso é uma metodologia que vai além da simples interpretação do conteúdo textual. Ela se concentra na interseção do poder, do conhecimento e do discurso, e busca desvendar as relações de poder subjacentes que moldam a produção do discurso. Em sua obra “A Arqueologia do Saber”, Foucault propõe uma metodologia para analisar o discurso que ele chama de “arqueologia”. A arqueologia não se preocupa com o conteúdo do discurso em si, mas com as “regras” que permitem a existência de certos discursos em determinados momentos históricos. Ela busca entender como essas regras de formação do discurso mudam ao longo do tempo e como elas influenciam a maneira como o conhecimento é produzido e percebido.

⁴ Ao citar as cinco principais fontes para o estudo da pederastia histórica, Dover coloca os textos platônicos em uma categoria própria. No total, as cinco fontes são: a poesia do período arcaico e clássico; a comédia ateniense; os textos de Platão; a obra *Contra Timarco* de Ésquines; e a poesia do período helenístico (Dover, 1989, p. 9).

⁵ No caso brasileiro, encontramos na área de história poucas pesquisas envolvendo Xenofonte. Há certa dificuldade de encontrar até mesmo a tradução de seus textos para o português. Encontrei durante esta pesquisa somente uma tradução do Banquete para o português de Portugal, realizada em 2008 por Ana Elias Pinheiro, a qual utilizei como fonte principal. Outras grandes obras desse autor, a exemplo da *Constituição dos Lacedemônios*, importante registro sobre a história de Esparta, não tiveram a mesma sorte e permanecem até hoje sem tradução para o nosso idioma.

Nesse sentido, em “As Palavras e as Coisas”, Foucault introduz o conceito de “epistême”, que ele define como o conjunto de relações que unem, em uma dada época, as práticas discursivas que dão lugar a figuras epistemológicas, científicas e sociais. A análise do discurso, neste contexto, envolve a identificação dessas epistême que estruturam o pensamento em diferentes períodos históricos.

Portanto, ao aplicar a análise do discurso de Foucault a esta pesquisa, não pretendo apenas interpretar o conteúdo do discurso, mas também investigar as estruturas subjacentes que dão forma a esse discurso. Interessa entender como o discurso é influenciado por relações de poder, como ele contribui para a formação de identidades e relações sociais, e como ele muda ao longo do tempo. Aplicando esta abordagem para analisar o Banquete de Xenofonte, cremos ser possível enxergar, por meio do discurso, como agiam os mecanismos de controle sobre o sexo na Antiguidade, e como esse processo de controle e resistência produziu novas subjetividades.

Dessa forma, três momentos dividem esta análise. No primeiro momento discutirei a prática da pederastia grega e a problematização moral dos prazeres, para abordar de que forma se davam as relações entre homens na Atenas Clássica. Num segundo momento, passo à análise da vida e da obra Xenofonte, discutindo a importância do conceito da *Kalokagathia* para a compreensão do Banquete. Por fim, no momento final descrevo e analiso as principais relações homoeróticas contidas no Banquete, buscando compreender como as relações homoeróticas atuaram no processo de subjetivação desses indivíduos.

2 ABANDONANDO A SEXUALIDADE: A PEDERASTIA GREGA E A PROBLEMATIZAÇÃO MORAL DOS PRAZERES

A contemporaneidade conferiu um valor trans-histórico à categoria da sexualidade. Ao receber a validação do discurso médico, a sexualidade foi assimilada enquanto uma essência humana, uma característica possível de ser observada em qualquer indivíduo, posto que ela própria é necessária à existência. Tal qual os hábitos alimentares ou uma rotina de exercícios, a predileção sexual de um indivíduo baseada no gênero de seus parceiros sexuais passou a ser um importante critério biológico para definir sua individualidade e, portanto, a sua identidade.

Ao associar o sujeito com determinada categoria sexual, assume-se nele uma série de pressupostos identitários: formas de se vestir, maneiras de falar, lugares a frequentar e ciclos sociais a pertencer são algumas das características impostas ao indivíduo nesse processo de subjetivação. Dessa forma, identificar-se com determinada sexualidade é assumir para si um arquétipo de sujeito socialmente estabelecido.

Por meio da sexualidade, cria-se na modernidade a concepção de que as relações sexuais no decorrer da história podem ser analisadas pela ótica binária da heterossexualidade, para as relações entre pessoas de sexos diferentes, e da homossexualidade, para as relações entre pessoas do mesmo sexo. É contra essa concepção e suas limitações que me proponho a escrever esta seção.

A validade universal da sexualidade enquanto mecanismo da análise sexual humana pode facilmente ser contestada ao colocarmos em xeque a sua historicidade. Não vemos sociedades anteriores ao século XIX utilizarem termos que remetam à noção de sexualidade. É somente nos oitocentos que a medicina e a psiquiatria moderna formulam os discursos que permitem enquadrar os indivíduos no polo binário da heterossexualidade e homossexualidade. David Halperin (1986) nos mostra que na língua inglesa o termo *homosexuality* aparece oficialmente somente no ano de 1892, enquanto o termo *heterosexuality* só configura nos dicionários norte-americanos no ano de 1900, num momento de autoafirmação das relações sexuais entre pessoas de gêneros diferentes frente ao perigoso avanço da homossexualidade.

Antes da criação do conceito de homossexualidade na segunda metade do século XIX, as práticas sexuais que fugiam à norma vigente eram classificadas enquanto inversões sexuais, um grande conjunto conceitual de atos que incluíam uma gama variada de comportamentos sexuais de desvios de gênero. A relação sexual entre homens, posteriormente denominada homossexualidade, era somente uma das práticas que poderiam ser englobadas nas inversões sexuais (Halperin, 1986, p. 34).

O dispositivo da sexualidade altera, portanto, a forma como as relações sexuais são classificadas. O comportamento sexual e psicológico de um indivíduo passa agora a ser baseado inteiramente no gênero de seus parceiros, dicotomizando assim a identidade sexual do sujeito. Neste dispositivo, deve-se obrigatoriamente pertencer a um dos dois únicos polos da sexualidade e, junto com essa obrigação, permeia-se na sociedade um esforço contínuo em saber a qual desses polos de sexualidade um indivíduo pertence.

A “fabricação” da homossexualidade termina por reduzir ou obliterar as distinções anteriores das atividades sexuais entre pessoas do mesmo gênero. Antes do dispositivo da sexualidade ser criado, essas relações recebiam nomenclaturas diferentes. Poder-se-iam distinguir diferentes tipos de práticas, tais como posições ativas e passivas, estilos masculinos e femininos, pederastia e lesbianismo. A consequência direta dessa mudança no pensamento sexual foi o apagamento de todas essas categorias. Com o auxílio do discurso médico, todas essas formas de amor entre pessoas do mesmo gênero foram reduzidas à categoria simplória de homossexualidade (Halperin, 1986, p. 35).

Entende-se, portanto, que na própria contemporaneidade existiram formas diversas de se nomear o amor entre pessoas do mesmo sexo. Formas essas que foram conceitualmente englobadas pelo dispositivo da sexualidade, aniquiladas para se adequarem a um discurso científico, que tão rápido recebeu o valor de verdade universal.

No entanto, há ainda de se questionar: embora a sexualidade surja no século XIX, a perseguição às relações homoafetivas é anterior a este período. Impossível não evocarmos os séculos de dominação cristã no Ocidente quando tratamos dessa questão. Dessa forma, seria impreciso dizer que é somente com o advento da ciência sexual moderna que se inicia um sentimento de aversão ao homoerotismo. Acerca desse processo, elenco aqui um célebre trecho de Foucault:

A sodomia – a dos antigos direitos civil ou canônico – era um tipo de ato interdito e o autor não passava de seu sujeito jurídico. O homossexual do século XIX torna-se uma personagem: um passado, uma história, uma infância um caráter, uma forma de vida; também uma morfologia, com uma anatomia indiscreta e, talvez, uma fisiologia misteriosa. Nada daquilo que ele é, no fim das contas, escapa à sua sexualidade. Ela está presente nele todo: subjacente a todas as suas condutas, já que ela é o princípio insidioso e infinitamente ativo das mesmas; inscrita sem pudor na sua face e no seu corpo, uma vez que é um segredo que se trai sempre. É-lhe consubstancial, não tanto como pecado habitual, porém como natureza singular. É necessário não esquecer que a categoria psicológica, psiquiátrica e médica da homossexualidade constitui-se no dia em que foi caracterizada – o famoso artigo de Westphal em 1870 sobre as “sensações sexuais contrárias” pode servir de data natalícia – menos como um tipo de relações sexuais do que como uma certa qualidade da sensibilidade sexual, uma certa maneira de interverter, em si mesmo, o masculino e o feminino. **A homossexualidade apareceu como uma das figuras da sexualidade quando foi transferida, da prática da sodomia, para uma espécie de androgenia interior, um hemafroditismo da alma. O sodomita era um reincidente, agora o homossexual é uma espécie.** (Foucault, 2022, p. 47-48. Grifos nossos).

Foucault nos mostra que, mesmo durante a vigência da lei canônica cristã, o ato da sodomia não significava mais que uma transgressão jurídica. O sodomita que tinha relações sexuais com pessoas do mesmo sexo não era uma categoria especial de sujeito. Sua conduta sexual não o distinguia, em seu ser, daqueles que praticavam relações sexuais conforme a norma jurídica, tampouco havia um aparelho médico disposto a estudar sua conduta sexual e analisar em que ponto essa prática conseguia constituir um tipo diferente de sujeito.

Portanto, na era cristã, temos que o desvio sexual, sintetizado em suas amplas variações na categoria da sodomia, era somente um ato jurídico, um delito a ser cometido pelo indivíduo e que não constituía fator primordial de sua subjetividade. Na modernidade o processo é alterado com a inclusão da ciência médica, que classifica o desvio sexual não como uma transgressão jurídica, mas como uma prática própria de um novo tipo de indivíduo (Halperin, 2002, p. 27). Ao patologizar um comportamento sexual, a medicina moderna também cria ara si a difícil tarefa de erradicar essa doença da sociedade. Assim, o homossexual enquanto espécie deve, portanto, ser analisado e curado.

Talvez o recuo para o medievo com Foucault não seja suficiente para completar a tarefa de abandonarmos a sexualidade. Alguns podem ainda defender a validade das terminologias heterossexualidade e homossexualidade, pois, de fato,

há um apelo do dispositivo da sexualidade em se classificar enquanto essência humana. Que o sodomita não poderia ser encarado como homossexual na vigência cristã ocidental é uma coisa, mas o que garante que, em outros lugares e períodos, não possa ter havido uma distinção das preferências sexuais igual ou semelhante às categorias de homo e heterossexualidade? Sobre isso, há uma passagem específica da antiguidade grega que pode confundir alguns leitores. Falo do discurso de Aristófanes no Banquete de Platão.

No trecho (Platão, *Smp*, 189c-193d), ao tentar categorizar Eros, o deus do amor, o comediógrafo remonta a um mito da origem humana. No início, os humanos seriam originalmente seres redondos, compostos por oito membros, quatro braços, quatro pernas, duas caras e duas genitálias. Esses indivíduos poderiam ter um dentre três sexos: o masculino, descendente do Sol, o feminino, descendente da Terra, e o andrógono, descendente da Lua. Por possuírem grande poder, esses seres se tornaram ambiciosos e decidiram atacar os deuses. Como forma de punir e domesticar a raça humana, Zeus repartiu cada um desses seres em dois. Agora não mais dupla, a humanidade seria composta por indivíduos com somente uma face, quatro membros, ao invés de oito, e uma genitália voltada para a parte interna do corpo. Os três sexos tornaram-se somente dois, posto que os indivíduos masculinos originais geraram dois indivíduos do sexo masculino, os indivíduos femininos originais geraram dois seres do sexo feminino, e os indivíduos andrógenos geraram um indivíduo de cada sexo.

A punição divina encontrada por Zeus teve, no entanto, efeitos negativos além dos esperados para a humanidade, pois as metades seccionadas passaram a viver em prol da busca de suas outras metades. Quando se encontravam, ficavam abraçadas num súbito desejo de se unir novamente, sem mais nada fazer, e assim iam morrendo de fome e inanição (Platão, *Smp*. 191a).

Com a humanidade definhando, Zeus decide então colocar os órgãos genitais dos seres humanos para frente do corpo, permitindo a realização de práticas sexuais. Com o sexo, os indivíduos seccionados poderiam tornar-se um novamente. Dessa forma, os seres que originalmente formavam um homem inteiro, passaram a procurar homens para satisfazer seus desejos. As mulheres que formavam uma mulher inteira, passaram a procurar mulheres. E os seres que eram originalmente parte de um ser andrógono, passaram a procurar indivíduos do sexo oposto (Platão, *Smp*. 191e).

Para os deuses, os benefícios do sexo entre a raça humana ultrapassavam as questões dos gêneros dos envolvidos, pois quando o sexo envolvia um homem e uma mulher, nele haveria procriação, gerando mais humanos para servidão, e quando envolvia dois homens, haveria nele saciedade, tornando os homens novamente produtivos e aptos para voltarem aos trabalhos e cuidados da vida.

O trecho platônico é de extrema importância para análise das relações de gênero na antiguidade, dada a tentativa de defesa das relações entre pessoas do mesmo sexo. A recorrência à explicação mitológica ocorre como tentativa de legitimação das práticas sexuais homoafetivas. Mais que isso, o discurso de Aristófanes aponta para a naturalidade que esses tipos de relações recebiam na antiguidade, além de ser um dos poucos trechos antigos a versar sobre a existência de relações afetivas entre mulheres.

Essa origem mitológica dos gêneros humanos como hoje conhecemos, à primeira vista, pode aparentar uma semelhança com as categorias de homossexualidade e heterossexualidade. Nessa perspectiva, John Boswell tentou mostrar que, mesmo não conhecendo as noções modernas de sexualidade, os antigos possuíam suas próprias formas de capturar e exprimir esses conceitos (Boswell *apud* Halperin, 1986, p.36-37). A argumentação desse autor baseia-se no fato de que a compreensão de certos conceitos universais muitas vezes escapa às barreiras impostas pela linguagem e utiliza para isso o exemplo da gravidade, conceito que era experienciado pelos romanos muito antes da formulação moderna de Newton, posto que a palavra latina *gravita* significa “pesado”. Dessa forma, para Boswell, o discurso de Aristófanes conseguiria demonstrar a maneira como os gregos antigos compreendiam o conceito de homossexualidade, pois enquanto os descendentes do andrógono original seriam os equivalentes à categoria da heterossexualidade, os descendentes do homem original e da mulher original corresponderiam ao homossexual moderno.

Contra essa tentativa de universalização do conceito de homossexualidade de Boswell, Halperin (1986) levanta algumas questões. Primeiramente, se formos considerar os desejos sexuais apresentados no mito aristofânico como sexualidades, veremos que o orador nos fala não de duas, mas de três sexualidades: homens atraídos por homens, mulheres atraídas por mulheres e homens atraídos por mulheres. Como vimos anteriormente, a homossexualidade enquanto uma categoria de análise e classificação suprimiu diversas noções do

comportamento sexual. Para a medicina e psiquiatria moderna, são homossexuais tanto os homens que se envolvem com outros homens, como as mulheres que se envolvem com outras mulheres. Essa simplificação não está presente no discurso de Aristófanes. Para o orador, a relação sexual é uma forma de retorno às origens, ao fazer com que ambos os indivíduos envolvidos no ato se assemelhem ora ao homem original, nas relações masculinas, ora à mulher original, nas relações femininas, ou ainda ao ser andrógono, nas relações com pessoas de sexos diferentes. O homem original e a mulher original são tão diferentes de si próprios que, se de fato derivam algo que poderia ser chamado de sexualidade, não podem de forma alguma serem enquadrados na mesma categoria.

Além disso, se ainda insistirmos em utilizar as noções de sexualidade para essa análise, veremos que nem mesmo a relação entre dois homens produziria uma única sexualidade, pois Aristófanes nos fala:

Aqueles, porém, que são uma secção de homem ligam-se a homens, **e, enquanto são jovens, amam os homens e sentem grande prazer em deitar-se e serem abraçados por eles.**

Há quem pretenda que eles não têm vergonha. Não é verdade: pois não é por impudência, mas por audácia, coragem e virilidade que eles assim procedem, amando o que lhes é semelhante. E eis aí uma prova decisiva: **quando atingem seu completo desenvolvimento**, os jovens que possuem esta natureza são os únicos a se portarem como verdadeiros servidores do Estado. **Quando, um pouco mais velhos**, praticam a pederastia e não demonstram o mínimo desejo de contrair matrimônio e de ter filhos. Se casam, fazem-no unicamente para ceder à opinião pública, que a isso obriga, pois para eles basta apenas viver com seus amados.

Um homem desta espécie, portanto, terá sempre de ser pederasta e sempre enamorado da parte que lhe corresponde. (Platão, *Smp.*, 191e-192b. Grifos nossos).

Para Halperin, o amor entre homens é dividido em duas partes por Aristófanes: filerastia e pederastia. O filerasta é o homem jovem que ama homens adultos, enquanto o pederasta é o homem adulto que pratica o amor aos garotos. Não irei adentrar ainda nas implicações sociais que essa distinção incumbia aos adultos e aos jovens, posto que isso será feito posteriormente. O ponto que desejo salientar aqui é: não há no discurso platônico uma categoria de amor homoafetivo que descreva a relação entre dois homens adultos. Aristófanes sobre isso nada fala. A noção moderna de homossexualidade, que designa o amor entre pessoas adultas do mesmo gênero, estaria, portanto, distante da relação descrita no texto platônico.

Feitas essas distinções, espero ter mostrado aqui as limitações das categorias de sexualidade, categorias essas que muitas vezes são transpostas em nosso imaginário como essências humanas. A análise ora proposta é uma tentativa de olhar para as relações homoafetivas ocorridas na Grécia Antiga para além da visão limitante da sexualidade. Dessa forma, passemos a analisar as relações homoeróticas na Antiguidade.

2.1 A pederastia enquanto prática cultural na Grécia Antiga.

Seria impreciso imaginar as relações homoafetivas na Grécia Antiga somente pela ótica do prazer. De fato e em certa medida, os participantes da pederastia buscavam a satisfação sexual nessa relação, todavia, seria um grande reducionismo afirmar que o objetivo único dos pederastas seria o prazer mediante o sexo.

Ao falar de pederastia, não estamos discutindo apenas uma prática erótica, mas sim um processo educativo. Diferente do que se observa nas relações homossexuais concebidas na modernidade, a relação pederástica possui um objetivo que escapa a simples obtenção de prazer sexual (Luz, 2021, p. 75-76). Ao analisar a educação na antiguidade, Marrou (1956), conclui que a pederastia foi a principal forma de transmissão de conhecimento no período clássico, pois o ensino pederasta conseguiu suprir as lacunas educacionais que importantes instituições gregas como a escola ou a família não conseguiam fornecer aos jovens. Nessa relação, buscava-se preparar um indivíduo para a vida adulta, transmitindo ensinamentos políticos, filosóficos, bélicos ou de caça.

Para denominar os membros envolvidos nessa prática, utilizaremos a já consagrada definição de Kenneth Dover (1978) de *erastes* e *eromenos*. Na relação pederástica encontram-se dois indivíduos: o *erastes*, homem adulto, cidadão grego pleno, aquele que ama, e o *eromenos*, homem jovem, futuro cidadão, objeto do amor. Ao *erastes* caberia o ensinamento do *eromenos* nas áreas de conhecimento mais essenciais para um cidadão adulto grego. É interessante notar que há uma variação dessas áreas quando colocamos em questão a polis e o período a ser analisado. Na Creta do período arcaico (séc. VIII - VI a.C.), observa-se uma ênfase nos ensinamentos de caça. Na Atenas clássica (séc. V - IV a.C.), será a política e a filosofia os principais conhecimentos a serem transmitidos, enquanto na Esparta do mesmo período, os ensinamentos terão enfoque na preparação militar do jovem.

Uma interpretação comum da pederastia é classificar esse envolvimento como uma relação de troca sexual: como forma de recompensar o adulto pelos ensinamentos transmitidos, caberia ao jovem conceder seu corpo ao *erastes*, para que ele obtivesse prazer sexual. Mas seria simplista observar no comportamento dos homens adultos somente o objetivo de prazer sexual. Quando questionado sobre o porquê de a sociedade grega ter desenvolvido e disseminado o amor entre homens, Dover leva em consideração não só o fator sexual, mas também o estabelecimento de relações pessoais que esse tipo de envolvimento acarretava:

Parece, para mim, que a necessidade em questão [da pederastia] era uma necessidade de relações pessoais de uma intensidade não comumente encontrada no casamento ou nas relações entre pais e filhos ou naquelas entre o indivíduo e a comunidade como um todo. (Dover, 1978, p. 201).

O envolvimento entre homens na Grécia Antiga termina por criar um ambiente de convívio estritamente masculino, onde amante e amado podem discutir certos assuntos ou agir de uma determinada maneira que não poderiam fazer noutros âmbitos. Isso fica ainda mais evidente quando levamos em consideração o fato de que os ensinamentos transmitidos na pederastia eram voltados para os espaços ocupados exclusivamente por homens, como o exército e a política. As relações homoafetivas tinham, portanto, uma clara distinção das relações heteroafetivas: no amor entre homens podia-se tratar sobre questões propriamente masculinas, debate esse que era inconcebível num casamento, dada a presença feminina (Foucault, 2020, p. 243-244).

Um bom exemplo que ilustra esse espaço masculino de discussão pode ser encontrado na execução de Sócrates, narrada por Platão em seu *Fédon*. Já condenado à morte por perverter os valores da juventude ateniense, Sócrates aguarda para cumprir sua pena. Ao seu lado se encontram sua mulher e sua prole lamentando a iminente perda do patriarca da família. No entanto, quando se dá conta que está prestes a passar seus momentos finais antes da execução, Sócrates pede para que retirem sua esposa e filho do recinto, e decide passar seus últimos instantes discutindo questões filosóficas com os seus discípulos, muitos dos quais eram antigos *eromenos* seus (Platão, *Fédon*, 60a).

O discurso de Aristófanes no Banquete platônico também pode ser uma boa fonte para analisarmos as relações homoafetivas para além do ponto de vista

sexual. Em defesa à homoafetividade, o orador aponta para o valor sentimental das relações entre homens.

Tanto o pederasta como qualquer outro, quando encontram a sua metade correspondente, são transportados por uma onda de amor, de ternura e de simpatia; para tudo dizer numa palavra, não desejam estar separados nem um instante sequer. E são essas as pessoas que vivem juntas toda a vida, sem conseguirem, aliás, explicar o que mutuamente esperam uma da outra; **pois não parece ser o prazer dos sentidos a causa de tanto encanto em viver juntas**. É evidente que a alma de cada uma deseja outra coisa que não conseguem dizer o que seja, que pressentem e, às vezes, exprimem de maneira misteriosa. (Platão, *Smp*, 192c. Grifos nossos).

Os trechos grifados nos mostram dois importantes pontos: (1) em se tratando das relações amorosas na Grécia Antiga, não há distinção na fala do orador entre o amor heteroafetivo e homoafetivo. Quando acometidos por Eros, os gêneros dos indivíduos se tornam irrelevantes, posto que a afeição demonstrada por eles será a mesma; e (2) o prazer sexual por si só não consegue explicar o forte vínculo que se estabelece entre as pessoas apaixonadas. O amor que une *erastes* e *eromenos*, portanto, não difere do amor que une homem e mulher e, em ambos os casos, a satisfação sexual é somente um dos fatores que compõem essa complexa relação.

Dessa forma, se o prazer sexual não consegue sozinho explicar a existência de relações homoafetivas na Grécia Antiga, e se a categoria de sexualidade deve ser abandonada nesse estudo, como então analisar a pederastia grega? Evoquemos para essa tarefa a dimensão política do sexo na antiguidade. No imaginário grego, o sexo não era uma atividade realizada em conjunto, dado que a prática sexual não era entendida como um ato realizado por duas pessoas em posição de igualdade, mas como uma atividade que um indivíduo exerce sobre o outro, centrada na penetração fálica. Aquele que penetra outra pessoa, independentemente do gênero de seu parceiro, é quem de fato pratica o sexo. Às mulheres, era esperado que a passividade sexual fornecesse algum prazer, devido à própria natureza feminina. Aos homens, porém, o prazer na passividade não era bem visto. Colocar seu corpo à disposição de alguém, submeter-se à vontade de outrem e exercer a passividade sexual não eram características dos indivíduos que realmente praticavam o sexo e dele retiravam o verdadeiro prazer (Halperin, 1986, p. 39). Para os gregos, portanto, a atividade sexual era observada sempre numa ótica dualista de indivíduo ativo e indivíduo passivo, na qual não se julgava o praticante pelo gênero de seu parceiro

sexual. Todavia, aos homens que se colocavam no papel da passividade, uma série de restrições morais eram observadas.

Antes de adentrarmos nessa problematização dos prazeres, tentemos traçar um pouco da evolução da pederastia enquanto prática cultural e institucional na Grécia Antiga.

2.2 A pederastia ateniense e a problematização moral dos prazeres

Enquanto no período arcaico (séc. VIII - VI a.C.) encontramos poucas evidências de uma pederastia institucionalizada, no período clássico (séc. V e IV a.C.) descobrimos uma série de discursos que mostram a pederastia como uma importante instituição formativa do homem grego. Os diversos registros acerca dessa prática buscam muitas vezes questionar até que ponto o amor entre homens seria possível. De acordo com Lear, podemos entender que houve nessa época uma “hiperproblematização” da atividade pederástica (Lear, 2015, p. 7).

Se a pederastia grega não se manteve constante e imutável em relação ao tempo, ela também não o foi em relação ao espaço. O processo de difusão dessa prática pela Hélade culminou em sua modificação. Enquanto Creta e Esparta deram prioridade à formação militar do jovem, em Atenas teremos uma inflexão do conteúdo transmitido nas relações homoeróticas, com ensinamentos focados na formação política e filosófica do rapaz.

Evidentemente, essas três cidades e três formas de ensino pederástico não são as únicas encontradas na antiguidade. De fato, o estudo sobre as relações homoeróticas na Grécia Antiga é limitado pela escassez de fontes sobre outras cidades, e não seria correto imaginar que o tipo de pederastia aplicado nessas polis seria válido para toda a Hélade. O Pausânias platônico ilustra a variedade de modelos pederásticos, pois ao tentar defender a pederastia ateniense, reforça as diferenças entre as formas de amor homoafetivo praticadas em várias regiões da Grécia, enfatizando a inferioridade das práticas de certas cidades perante o amor entre homens praticado em Atenas (Platão, *Smp*, 182c-d).

Para os propósitos desta pesquisa, daremos atenção especial ao caso ateniense, estudando as formas como essa relação veio a passar por uma problematização moral dos prazeres.

Em se tratando das fontes disponíveis, é notável a farta disponibilidade de textos filosóficos e morais. Acerca do amor e da formação do jovem teceram-se diversas reflexões e não foram poucos os filósofos a elaborar comentários sobre a pederastia. A emergência do pensamento socrático-platônico acalentou ainda mais essa discussão. Dentre os autores que problematizam essa prática temos nomes como Platão, Xenofonte, Aristófanes e muitos outros.

Poder-se-ia até mesmo falar numa apropriação filosófica das discussões homoeróticas. Platão defendia a ideia de que o objetivo final do Eros, especialmente do Eros masculino, seria a compreensão do belo por meio do aprendizado (Platão, *Smp*, 206a-e.). No mesmo texto, o personagem Pausânias reforça o fato de que as regiões que realizavam uma bela prática pederástica, o faziam ao associá-la com a filosofia e a ginástica (Platão, *Smp*, 182c-d.). Não é de se estranhar a adesão dos filósofos à reflexão pederástica, tendo em vista que em Atenas eram eles que muitas vezes ocupavam o lugar de *erastes*. No período clássico a filosofia encontrou na pederastia um importante meio de difusão e, na maioria dos casos, as discussões realizadas pelos filósofos sobre a pederastia eram tentativas de defender esse sistema de transmissão de conhecimento. Todavia, seria impreciso imaginar que essas críticas e reflexões eram exercidas exclusivamente pelos moralistas gregos. A pederastia já era em si imaginada como uma relação moralmente complexa e outros setores sociais evidenciavam a problemática dessa relação. Portanto, as reflexões filosóficas sobre essa prática só ilustravam questões já realizadas em outros âmbitos (Foucault, 2020, p. 241).

2.2.1 Temperança, excesso e passividade

Quais pontos eram questionados? O que nesse tipo de relação levava a tanta reflexão social? Em primeiro lugar, é preciso ter em mente que nesse envolvimento estava presente uma dinâmica de honra e vergonha de seus participantes. O que era constantemente avaliado pela sociedade seriam quais atitudes elevariam a dignidade de seus membros e quais trariam demérito ou desprestígio ao indivíduo. Tanto amante quanto amado estavam envoltos nesse processo, mas por ocuparem papéis distintos e hierarquizados, as atitudes pelas quais eram avaliadas a conduta de cada um divergiam. Em todo caso, a temperança (*sophrosune*) de um indivíduo era colocada sempre à prova. A todo momento, *erastes* e *eromenos* eram postos em

situações nas quais deveriam demonstrar um pleno controle de si (Foucault. 2020, p. 251).

Não estamos falando aqui de uma dinâmica de práticas sexuais e condutas individuais permitidas ou proibidas. Mesmo com toda reflexão filosófica do período clássico, não encontraremos nenhum autor ou código jurídico que estabeleça uma lista de atitudes louváveis ou reprováveis. Existem, é claro, algumas ações que são consideradas inapropriadas para um homem grego, mas elas nunca são ditas de maneira direta pelos antigos como o serão futuramente pelos cristãos (Foucault. 2020, p. 48).

Não há como entendermos as problematizações impostas nessa complexa relação sem adentrarmos nas especificidades das questões de gênero na Grécia Antiga. Foucault (2020) nos explica que a problematização moral dos prazeres na antiguidade não era baseada no gênero da pessoa com quem se realiza o ato sexual. Um problema muito mais importante para os antigos é a capacidade que um indivíduo possui de exercer ou não o controle de si nas relações. Não há valor moral aplicado ao ato sexual em si próprio, pois isoladamente, o sexo não é algo bom ou mau, mas antes de tudo, algo natural, comum a todos os seres vivos. Para garantir a continuidade da espécie, a natureza associou à relação sexual um prazer intenso, que induz os seres humanos a praticá-la. Entretanto, apesar desses impulsos sexuais serem considerados naturais, haveriam momentos oportunos para o sexo, e é o exercício do autocontrole o fator que difere os humanos dos demais animais. Para os gregos, portanto, o questionamento moral em torno da prática sexual se dá na capacidade que o indivíduo tem de controlar seus impulsos e paixões.

Dessa forma, a temperança (*sophrosune*) seria o princípio regulador da atividade sexual. O objetivo final da reflexão filosófica em torno do sexo é fazer o sujeito alcançar o estado de temperança, posto que aquele que não consegue controlar suas próprias pulsões é escravo não de outrem, mas de si próprio, o que seria o pior tipo de servidão. É importante frisar que esse não é um estado de negação do desejo sexual: temperante ou não, todos os indivíduos sofrem ao longo de sua existência com os desejos e pulsões e não há como escapar dessa condição humana imposta pela natureza. O ponto chave que diferencia o indivíduo temperante dos demais é a capacidade de exercer o domínio de si quando confrontado por suas paixões. É com a temperança, que só é alcançada por meio da

experiência⁶ nas práticas sexuais e da extensa reflexão filosófica, que o indivíduo consegue avaliar qual é o momento oportuno de praticar ou não determinado ato sexual (Foucault, 2020, p. 93-94).

Se fossemos procurar um exemplo de indivíduo temperante na Grécia Antiga facilmente encontraríamos a figura de Sócrates. O filósofo ateniense normalmente era apresentado como senhor de si nas práticas sexuais, capaz de medir o momento oportuno para ceder ou não aos seus impulsos. A sua figura exemplifica bem o fato de que alcançar o estado da temperança não significa negar os prazeres sexuais ou suprimir a luta interna a qual cada um de nós é submetido. Interessante é o trecho em que Platão coloca Sócrates e seus discípulos diante da beleza de Cármides. Ao olhar por entre as vestes do jovem, Sócrates brevemente perde o raciocínio na discussão que estava tendo com seus companheiros, demonstrando que o desejo sexual ainda pode influenciá-lo, porém, por ser temperante, consegue exercer o domínio de si e logo retomar ao estado que antes se encontrava (Platão, *Cármides*, 155 c-e).

Como então a questão de gênero estaria relacionada com o princípio da temperança para os antigos? A resposta é simples: a temperança é uma característica essencialmente viril. Exercer o controle de si é uma propriedade naturalmente atribuída aos homens. Não se planeja afirmar com isso que as mulheres não eram capazes de exercer esse controle. Poderiam haver mulheres temperantes, plenamente capazes de dominar as suas paixões. Mas ao adquirir essa característica, elas estariam adotando traços masculinos⁷. A virilidade da temperança é justificada pelo fato dessa característica ser obtida por meio da reflexão filosófica, atividade propriamente masculina, posto que acreditava-se ser o intelecto propriedade exclusiva dos homens (Foucault, 2020, p. 98).

Enquanto a temperança (*sophrosune*) é associada à masculinidade, o seu oposto, a intemperança (*akofasia*), característica própria àquele que não exerce o domínio de si, é associada à feminilidade. Sendo assim, ceder em demasia aos

⁶ Para os gregos, diferentemente dos cristãos, há uma valorização do indivíduo que obteve mais experiências sexuais e, por meio delas, conseguiu alcançar um estado de temperança. Essa valorização ocorre devido ao fato que as pulsões sexuais que ocorrem dentro do ser são muitas vezes interpretadas como um campo de batalha. Tal qual o guerreiro mais habilidoso é aquele que lutou mais batalhas, o melhor indivíduo para se conduzir sexualmente é aquele que passou por mais experiências sexuais (Foucault, 2020, p. 79).

⁷ Talvez o exemplo mais notável de uma figura feminina grega com traços masculinos seja a própria deusa Atena, incorporação da inteligência, filosofia e do controle de si, todas essas características masculinas. Cf Pomeroy, 1995.

desejos era uma categoria de efeminação na Grécia Antiga. O indivíduo que não consegue controlar os seus prazeres e exercer o domínio de si é feminino em relação a si mesmo (Foucault, 2020, p.100). Posto que a feminilidade era uma característica a ser evitada devido à inferioridade natural do gênero feminino em força e intelecto (Aristóteles, *Política*, 1259b1), cabe ao homem grego exercer o domínio de si.

Se ceder em excesso aos prazeres poderia tornar o homem ateniense mal visto, assumir deliberadamente a passividade também era uma atitude problemática. Um conceito essencial que se deve entender na análise da conduta sexual dos antigos é a isonomia entre posição sexual e posição política (Foucault. 2020, p. 263). A dinâmica observada no ato sexual refletia o status social de um indivíduo: ser passivo é colocar-se à vontade do outro. Na concepção antiga o sexo é realizado somente por aquele que penetra, e assumir a passividade é negar o próprio prazer em detrimento do prazer de outra pessoa. Por conseqüente, entendendo o sexo como um reflexo das posições políticas, a passividade caberia somente a tipos específicos de indivíduos.

Quais seriam, então, aqueles destinados a ocupar o papel passivo nas relações sexuais? Evidentemente, as mulheres estariam inclinadas a esse papel pela própria natureza. A passividade feminina não era malvista, posto que seria a forma natural de obtenção do prazer feminino. Os escravos também eram associados à passividade, dado que deveriam colocar-se à vontade de seus senhores. Nessa perspectiva, não era apropriado que um senhor renegasse a sua posição superior para assumir com seu escravo o papel passivo no ato sexual. Por fim, os jovens seriam os últimos destinados a ocupar a passividade.

No entanto, a relação sexual entre um adulto e um jovem observa um complexo jogo de restrições. Não que as relações com mulheres e escravos não fossem socialmente reguladas: Ésquines nos mostra que a lei que proíbe o estupro de crianças também se aplica ao estupro de escravos (Ésquines, *Contra Timarco*), e Heródoto nos narra com certa repulsa o caso de Pisístrato, que por já possuir demasiado número de filhos, fazia somente sexo anal com a sua esposa, fato que gerou a indignação e cólera de Mégacles, seu sogro (Heródoto, *Clio*, LXI). Todavia, observa-se nas relações com os jovens um cuidado e preocupação moral muito maior do que com a mulher e escravo (Foucault, 2020, p. 261)

Ao colocar indivíduos específicos para assumir a posição passiva, a sociedade grega deixava claro que, para determinados membros da sociedade, a passividade não seria apropriada. Na hierarquia ateniense, acima de escravos, mulheres e jovens estava o homem livre. A relação que ele deveria exercer com as camadas sociais inferiores seria a de dominação. Não se esperava que um cidadão ateniense, superior por sua própria condição, pudesse sentir prazer ao colocar-se em posição submissa no sexo. Na relação entre homens, se não era esperado que um homem livre fosse passivo com escravos ou jovens, também não o era que ocupasse a passividade em relação a outro cidadão ateniense. Ceder o corpo a outro era inferiorizar-se, mesmo que esse outro fosse um igual. Daí tantas críticas de Diógenes e Aristófanes aos políticos atenienses que escolhiam exercer a passividade nas relações sexuais (Foucault, 2020, p. 269).

2.2.2 Jogo de cortejo

Falando esquematicamente, o que é preciso apreender aqui não é por que os gregos tinham gosto pelos rapazes, mas sim por que eles tinham uma “pederastia”: isto é, por que, em torno desse gosto, eles elaboraram uma prática de corte, uma reflexão moral e, como veremos, um ascetismo filosófico.

Michel Foucault, História da sexualidade vol. 2: o uso dos prazeres, 2020.

Para que as relações homoeróticas fossem socialmente permitidas em Atenas, elas deveriam ocupar uma categoria específica. Seus participantes deveriam ser indivíduos com status bem localizados. Dois homens adultos não poderiam efetivar o seu amor numa relação, somente entre um adulto e um jovem é que o amor poderia ser concebido sob a forma estrita da pederastia.

Por que tamanha preocupação com a relação entre dois homens? Por que essa relação veio a se tornar um problema social de tanta grandeza que seria necessária a reflexão de diversos pensadores num questionamento moral para poder determinar qual a forma conveniente de se praticar o amor entre um homem e um rapaz? Uma tentativa de resposta nos é fornecida por Patzer, quando em 1982 defende a teoria de que, se analisarmos a pederastia do período clássico como uma ramificação da pederastia arcaica, não é difícil observar porque o amor entre homens passou a ser moralmente problematizado. Segundo o autor, ao

considerarmos uma pederastia com origem num ritual de formação militar do jovem, podemos entender porque os atenienses se preocuparam tanto em estabelecer idades para o início e fim da relação, posições hierárquicas específicas para os amantes e condutas a ser seguidas por *erastes* e *eromenos* (Patzler *apud* Halperin, 1986, p. 42).

Porém, como não podemos atestar prontamente a teoria da iniciação⁸ por falta de evidências, resta-nos tentar outra rota para analisar esse fenômeno. A pederastia não era, sob nenhum ângulo, uma relação simétrica. Seus participantes, mesmo pertencentes ao mesmo gênero, não desfrutavam de um status de igualdade. Para além do maior prestígio social que o *erastes* possuía por ser um cidadão ativo, a diferença de idade entre os membros também era um fator importante. Dada essa desigualdade, cria-se um jogo de cortejo que estabelece formulações morais para minimizar a assimetria dessa relação. Elabora-se, portanto, um modelo ideal de conduta que ensina aos amantes como seduzir os jovens adequadamente, e aos jovens como se portar frente às investidas dos adultos.

Já discutimos que para os gregos o sexo refletia a posição social dos participantes, e que a passividade e o excesso eram instâncias de reprovação moral na condução dos prazeres. O importante é salientar que na pederastia a forma com a qual amante e amado conduzem a relação pode ser fator de demasiada honra ou de grande vergonha. Adulto e jovem eram, cada uma a sua forma, moralmente analisados pelas ações que tomavam no decorrer da relação. Sendo assim, esse conjunto de práticas permitidas e adequadas é criado com o objetivo de tornar a pederastia “bela e aceitável”.

Embora o *erastes* desfrutasse de maior liberdade na dinâmica da relação, a pederastia enfatizava a importância do consentimento do *eromenos*. Não apenas o valorizava, mas também o exigia: qualquer amante que se impusesse sobre o seu parceiro era socialmente mal visto e poderia enfrentar sanções legais

A exigência do consentimento servia não somente para proteger os jovens, mas também para intensificar o sentimento extraído da relação pelos amantes. A

⁸ A teoria de iniciação estabelece uma origem para a pederastia enquanto prática institucionalizada na Creta do período arcaico, por volta do século VI a.C.. Seus defensores incluem além de Patzer, E. Bethe e William Percy Armstrong III. De acordo com essa teoria, a pederastia teria origem em um ritual cretense de aprendizagem e amadurecimento do jovem. De Creta ela teria se disseminado para Esparta e então por toda a Hélade. Suas evidências são os relatos antigos de diversos autores como Aristóteles, Éforo, Estrabão, Heródoto e Platão que aponta uma origem dórica para a pederastia. Para mais, cf. Costa, 2023 e Armstrong, 1996.

conquista tornava a relação mais prazerosa. Para o amante, empenhar-se para conquistar o jovem traria, além de uma sensação maior de recompensa, a possibilidade de se vangloriar por suas habilidades na arte do amor.

Portanto, não era bem visto o jovem que facilmente cedesse às investidas dos adultos. Além de demonstrar pouco domínio de si próprio, sendo incapaz de exercer propriamente a temperança, o jovem que se entregava facilmente não fornecia ao *erastes* a sensação de recompensa pelo esforço no cortejo. Ceder rapidamente demonstrava a intemperança do rapaz e assim também o faziam outras ações. Ao rapaz deveriam ser evitados certos olhares, posturas, maneiras de falar, ambientes e até mesmo pessoas (Foucault, 2020, p. 254-255).

Nesse debate moral, a idade do garoto foi tema de grande atenção. Determinar as idades de início e fim da relação foi uma preocupação de vários antigos. É importante salientar que não houve uma faixa etária fixa para o desenvolvimento das relações pederásticas, cada cidade desenvolveu o amor dos garotos a sua própria maneira. Enquanto em Atenas Platão recrimina o amor às crianças (Platão, *Smp*, 181d), posto que o desenvolvimento das virtudes éticas nessa idade é imprevisível, os cretenses e os espartanos são conhecidos por praticar amor com os jovens de pouca idade.

Também não observamos um consenso entre os antigos quanto à idade de término da relação. No entanto, uma dedução comum à pederastia enquanto prática cultural é que o envolvimento deveria ser encerrado em algum momento de amadurecimento do jovem. Para muitos autores, o crescimento dos pelos faciais marca o fim da relação, uma vez que evidenciaria o desenvolvimento e a maturação do jovem (Foucault, 2020, p. 248). Agora crescido e ocupando a posição de cidadão, não caberia mais ao antigo jovem submeter-se à vontade de outro e ocupar a passividade na relação amorosa. Caso desejasse ter relações homoafetivas, deveria dedicar-se à formação de outros jovens, tomando agora a posição ativa.

A pederastia seria, portanto, uma relação destinada a acabar e é esse caráter fugaz da relação pederástica que embelezará o corpo do jovem, fazendo com que este se torne uma categoria sexual no período clássico. Ora, a relação entre homens só pode acontecer com os rapazes, dado que essa forma de homoerotismo ocupa um propósito pedagógico, e somente pode ocorrer de uma maneira pré-estabelecida, para que se torne bela. Sendo assim, cria-se em torno do corpo do jovem uma erotização. É na especificidade desse corpo, posicionado num estágio

intermediário entre o da criança e o do adulto, que nos deparamos com uma série de comentários de *erastes* apaixonados (Foucault, 2020, p. 246-247).

Foucault (2020) defende que a vigilância social imposta ao rapaz era maior do que a imposta ao amante. O melhor exemplo dessa vigilância se encontra no embate jurídico entre Ésquines e Timarco. Buscando atingir politicamente seu rival, Ésquines realiza uma acusação para caçar os direitos de cidadão de Timarco. Toda a defesa é baseada no fato de que, quando jovem, Timarco se prostituiu e frequentou lugares impróprios a um político ateniense, se envolvendo com pessoas de conduta duvidosa. No processo, Ésquines evoca a lei que proíbe aos cidadãos atenienses exercerem a prostituição, uma vez que não se deve confiar naqueles que vendem a seu próprio corpo por dinheiro para tomar as decisões da cidade (Esquines, *Contra Timarco*).

Apesar de vencer o processo e conseguir a perda dos direitos políticos de seu rival, Ésquines não consegue de fato provar que Timarco foi um prostituto em sua juventude. Foucault nos aponta que talvez ele nem tivesse sido um prostituto profissional de fato. No entanto, a acusação conseguiu provar que ele não seria um modelo ideal de cidadão digno de ser seguido e escutado nas assembleias. A forma como Timarco conduziu sua vida enquanto jovem foi um fator preponderante para suscitar a desconfiança de seus concidadãos e ocasionar a perda de seus direitos políticos (Foucault, 2020, p. 268).

Como explicar então a incompatibilidade de exercer a cidadania enquanto adulto quando se desfrutou em demasia dos prazeres enquanto jovem? Para responder essa pergunta temos de lembrar que o rapaz é um cidadão em potencial. Embora não exerça seus direitos políticos, um dia será representante da cidade nas assembleias. Terá o poder e a capacidade de tomar decisões que afetarão diretamente a cidade. Assim sendo, apesar de atuar na juventude enquanto membro passivo da relação, o jovem não deve identificar-se nessa posição. Ele não deve se apegar à passividade, posto que logo deverá repudiá-la para exercer a posição ativa (Foucault, 2020, p. 253). Ainda sobre o caso de Timarco, Foucault nos lembra:

Um homem que foi marcado pelo papel no qual ele se comprazia em sua juventude não saberia agora desempenhar, sem escândalo, o papel daquele que, na cidade, é superior aos outros, lhes dá amigos, aconselha-os em suas decisões, dirige-os e os representa. O que é difícil de ser aceito para os atenienses, tal é, no discurso contra Timarco, o sentimento que Ésquines tenta fomentar – não é que não

pudesse ser governado por alguém que ama os rapazes ou que, quando jovem, foi amado por um homem: mas sim, que não se pode aceitar a autoridade de um chefe que se identificou outrora com o papel de objeto de prazer para os outros. (Foucault, 2020, p. 268)

O gosto pela passividade na juventude pode facilmente persistir na vida adulta, transformando o indivíduo em alguém incapaz de exercer o domínio sobre os outros. Inapto a controlar seus próprios desejos e submisso à vontade sexual alheia, o adulto passivo deve ser repudiado, pois não consegue exercer os princípios de controle necessários para um cidadão ateniense pleno.

Em Atenas, a preocupação com o gosto pela passividade é tamanha que se passa a recriminar a cópula anal nas relações homoafetivas. Nem mesmo no modelo ideal de pederastia esse tipo de relação sexual é admitido. O ato de ser penetrado no ânus é visto como uma ofensa ao corpo do indivíduo. Aqueles que aderem a esse tipo de prática são constantemente ridicularizados, como demonstram as peças de Aristófanes. O modelo de relação sexual ideal para a pederastia, ilustrado em diversos vasos e pinturas atenienses, seria então o sexo intercrural, praticado pela fricção do pênis do indivíduo ativo nas coxas do passivo. Ao evitar a penetração anal, preserva-se o corpo do *eromenos* e diminui-se o gosto pela passividade.

Na pederastia ideal, o jovem submete-se à relação sexual entendendo que nela não deve retirar nenhum prazer. Sua futura posição social o impede de encarar nesse envolvimento algo prazeroso. Deve antes enxergar a pederastia como uma boa oportunidade de aprendizado e sentir não um prazer sexual, posto que esse seria monopolizado pelo indivíduo ativo da relação, mas um sentimento de gratidão pelos conhecimentos transmitidos (Foucault, 2020, p. 274). A inability de sentir um prazer na cópula não deve, todavia, ser confundida com uma apatia no tocante ao sentimento pelo *erastes*. O sentimento de amor envolto nessa relação deve ser desfrutado pelos dois membros. Entretanto, quando cessada a relação, é natural que o *eros* desenvolvido entre *erastes* e *eromenos* transforme-se em *philia*, sentimento de amizade, garantidor da união da cidade.

Levando em consideração o sentimento de recusa que o jovem deveria ter para com a sua posição, não é de se estranhar que essa relação deva ser adiada o máximo possível por meio de um jogo de cortejo. O rapaz deve recusar ao máximo as investidas do *erastes* para não demonstrar apego à posição que ocupa. O jogo de cortejo estabelecido pelos atenienses ratifica o quanto essa sociedade

menosprezava aqueles que cediam seus corpos a outros. Para permitir tal tipo de relação, foi necessária a elaboração de um complexo conjunto de práticas, que mesmo assim não conseguiu evitar, como veremos, a existência de pessoas que desfrutavam do prazer na posição passiva.

Em suma, a análise da pederastia nos leva a uma desconstrução do que entendemos por sexualidade. O estudo genealógico da sexualidade enquanto ciência faz emergir suas limitações teóricas. Apesar de sua pretensa universalidade, os termos homossexual e heterossexual nascem em contextos específicos para determinar certos tipos de comportamentos sexuais. Em sua concepção, são suprimidas nomenclaturas e estilos sexuais anteriores. Portanto, não seria adequado observar com a ótica contemporânea da sexualidade o comportamento sexual de sociedades anteriores.

A pederastia, longe de ser meramente uma expressão de prazeres carnavais, emerge como um sistema de instrução e transmissão de saberes, no qual o *erastes* desempenha um papel de destaque na formação do jovem *eromenos*. A relação entre ambos transcende as fronteiras do físico, adentrando em esferas de poder, controle e normalização social.

Por meio da vigilância social e da construção de normas morais, a sociedade ateniense estabelecia padrões de conduta para os participantes da pederastia, enfatizando a importância da temperança, do autocontrole e da posição hierárquica dentro dessas relações. A assimetria entre os envolvidos, a repulsa à passividade e a preocupação com a conduta dos cidadãos em formação revelam a complexidade e as nuances dessas interações.

3 O BANQUETE DE XENOFONTE: A *KALOKAGATHIA* PRESENTE NAS RELAÇÕES FEDERÁSTICAS

Xenofonte, nascido em 430 a.C. em Erchia, uma demo de Atenas, era um indivíduo de origem nobre em uma época de conflito intenso - a Guerra do Peloponeso (431-404 a.C.), conflito entre as polis de Atenas e Esparta, do qual participou diretamente nas fileiras da cavalaria aristocrática ateniense.

Ao longo de sua vida, exerceu variados ofícios. Todavia, são as suas atribuições militares que sempre ganharam destaque em suas biografias. Além de lutar por Atenas, também combateu junto ao imperador persa Ciro, o jovem, e prestou serviços à cidade de Esparta, lutando no exército do rei Aegislau contra os atenienses. O empréstimo de sua força às tropas de outros povos não foi bem visto por seus companheiros atenienses. Entre 394-393 a.C., Xenofonte é exilado por ter lutado em favor dos espartanos. Protegido por Esparta, passa então a viver em Escilo até 374 a.C. Ainda assim, o destino de Xenofonte permaneceu entrelaçado com o de Atenas. O prestígio de seu filho Grilo como comandante da cavalaria ateniense na Batalha de Mantinea⁹ levou muitos a especular se Xenofonte teria sido secretamente readmitido em Atenas. No entanto, seus últimos dias foram passados na cidade de Corinto, onde morreu em 354 a.C.

As obras de Xenofonte são tão variadas quanto sua vida. Ele não pode ser facilmente categorizado como historiador ou filósofo, pois suas obras abrangem uma ampla gama de temas. Utilizarei aqui a definição de Sousa (2013), que o descreve como um polígrafo, um escritor de muitos assuntos.

Dada a multiplicidade de temas abordados em cada obra, não há consenso entre os historiadores sobre a classificação das obras de Xenofonte. No entanto, uma divisão comum é a classificação de suas obras em três grandes temas: obras históricas e biográficas; obras filosóficas e diálogos socráticos; e tratados prático-didáticos (Sousa, 2013, p. 147).

Em seus escritos históricos, Xenofonte preocupou-se em descrever a vida de nomes ilustres de sua época. Deu atenção especial à figura de Ciro na *Ciropedia*¹⁰, biografia do rei persa, e na *Anábase*, descrição do conflito entre Ciro e seu exército

⁹ Conflito que uniu atenienses, espartanos e outros povos contra as forças de Tebas em 362 a.C.

¹⁰ A *Ciropedia* pode ser classificada tanto como uma obra histórica como um tratado prático-didático de Xenofonte, posto que a educação é um dos grandes temas da obra.

contra os persas de Antaxerxes II. Os eventos posteriores à Guerra do Peloponeso são descritos nas *Helênicas*. Sua atenção também foi reservada à Esparta, ao retratar a vida do rei espartano em seu *Agesilau*, e a descrever a história e os costumes da cidade na sua *Constituição dos Lacedemônios*¹¹. Dentre os tratados práticos didáticos podemos destacar o *Hiéron*, *Hiparquico*, *Sobre a Equitação*, *Cinérgico* e *Econômico*.

Em certo ponto de sua vida, Xenofonte teria encontrado com a figura de Sócrates, tornando-se seu discípulo, recebendo conselhos e ensinamentos. Junto com Platão, foi o único dos socráticos a registrar os feitos de seu mestre. Dentre os seus diálogos socráticos, destacam-se os *Memoráveis*, a *Apologia de Sócrates* e o *Banquete*.

Apesar de sua importância, Xenofonte é pouco citado por outros autores antigos. Mesmo Platão, que provavelmente frequentava o mesmo círculo social que Xenofonte, nunca o menciona em suas obras. É conhecido o costume dos socráticos em não referenciar aos seus pares (Pinheiro, 2008, p. 21-21). No caso de Xenofonte, talvez isso se deva ao fato dele não ser considerado um socrático por seus colegas. Ou ainda, que o empréstimo de sua força a exércitos estrangeiros e o seu consequente exílio tenham sido o motivo para sua obscuridade entre seus contemporâneos.

A vida e a obra de Xenofonte oferecem uma visão fascinante sobre a Grécia Antiga. Suas alianças com outros povos, longe de serem meras notas de rodapé em sua biografia, são elementos cruciais que enriquecem e ampliam a profundidade de seus escritos. Xenofonte não era apenas um ateniense, mas um cidadão do mundo antigo. Ele se envolveu com os persas, serviu aos espartanos e, em cada interação, absorveu e refletiu sobre suas culturas, políticas e filosofias. Como discípulo de Sócrates, Xenofonte estava imerso na efervescência intelectual de Atenas. No entanto, ele também voltou seu olhar para além das fronteiras de sua cidade natal. Ele estudou os persas, observando suas práticas e costumes, e lutou ao lado dos espartanos, conhecendo em primeira mão sua disciplina militar e estrutura social. Essas experiências enriqueceram sua compreensão do mundo e se refletem em suas obras. O exílio e a falta de reconhecimento que recebeu durante sua vida são

¹¹ Há ainda uma *Constituição dos Atenienses* que é comumente atribuída a Xenofonte. No entanto, existe certo debate quanto a autoria dessa obra (cf. Sousa, 2013, p. 148).

paradoxalmente o que tornam suas obras ainda mais interessantes de serem lidas hoje.

3.1 O Banquete de Xenofonte

Após o espetáculo das corridas de cavalo das Grandes Panateneias¹², Sócrates e seus companheiros são abordados por Cálías e convidados para um banquete¹³. A proposta gera inicialmente uma certa estranheza no grupo: o rico Cálías não se misturava com aqueles que, como Sócrates, buscavam aprender a filosofia por si próprios e livremente disseminavam para seus semelhantes o conhecimento adquirido; ao contrário, utilizava sua farta riqueza para adquirir seus conhecimentos por intermédio de sofistas, como Pródico e Górgias, sujeitos aos quais a comitiva de Sócrates se opunha fortemente. Apesar desse distanciamento metodológico, Cálías insiste veementemente para que Sócrates e seus amigos frequentem o banquete na sua casa.

O motivo da celebração era nobre. Autólico, jovem de grande beleza e robustez, havia ganho o pancrácio. Em honra ao seu desempenho, Cálías decide dar o banquete homenageando ao mesmo tempo o rapaz e seu pai, Licon. Tal demonstração de afeto não estava livre de interesses: Cálías estava apaixonado por Autólico. Buscando engradecer o debate a se realizar em sua casa, demonstrar seus conhecimentos e aprimorar a si mesmo, decide então convidar a comitiva de Sócrates.

Dessa forma, partem para a celebração, além dos nomes já citados, Nicérato, Critóbulo, Hermógenes, Antístenes e Cármides, junto a outros convidados inominados, dentre os quais o próprio Xenofonte, que atesta ao leitor que participou do banquete, embora não seja um personagem da obra. Para entreter os convidados, o anfitrião chamou a companhia de dança de um homem referido ao longo dos capítulos somente como Siracusano, responsável por realizar performances e interpretações. À companhia pertencem o Siracusano, um garoto e

¹² Festas gregas tradicionais em comemoração à deusa Atena.

¹³ Como o título original da obra evidencia, os banquetes também eram denominados de simpósios e atuavam como importante instituição na formação ateniense. Além de ser um ambiente de bebidas e conversas descontraídas, os participantes do simpósio podiam nele discutir questões filosóficas. A pederastia também encontra no simpósio um local de suporte, posto que os jovens também participavam desses eventos.

uma garota. No decorrer da noite há ainda a intromissão de Filipo, o comediante¹⁴, que chega à festa desconvidado e surpreende os presentes com suas declarações melancólicas sobre o fato de, apesar de ser um comediante, não consegue trazer risos às pessoas.

Ao longo da noite, os simposiastas – maneira como são chamados os participantes de um banquete - versam sobre os mais variados temas: iniciam o debate questionando se seria próprio a um homem de bem perfumar o seu corpo com odores agradáveis; indagam como seria possível educar propriamente um homem de bem; questionam se há na mulher de fato uma natureza inferior à do homem; discutem os benefícios da dança para o corpo e a mente; e, por fim, estabelecem entre si que devem realizar um consumo moderado de vinho, para que não se embriaguem e possam tornar úteis e proveitosas as conversas ao longo da celebração.

Para tornar a reunião frutífera ao aprendizado, Sócrates propõe aos convidados que digam e expliquem do que mais se orgulham em si, ao que respondem: Cálias, de tornar os homens melhores; Nicérato, de conhecer todos os versos de Homero; Critóbulo de sua beleza; Antístenes, de sua riqueza; Cármides, de sua pobreza; Sócrates, de sua capacidade enquanto alcoviteiro; Filipo, de sua capacidade de fazer rir; Autólico, de seu pai; Licon, de seu filho; Hermógenes, de seus amigos e dos deuses; e, por fim, o Siracusano, de seu público.

Ao perceber o demasiado orgulho de Critóbulo em sua beleza, Sócrates propõe entre ambos um concurso de beleza, o qual perde, mas utiliza desse momento para expor aos convidados a ideia de que a beleza do corpo é inferior à da alma, ideia que será o principal argumento de seu próximo discurso, quando o filósofo versa sobre a maneira apropriada de conduzir uma relação de pederastia.

Após essas discussões, os simposiastas assistem a uma apresentação erótica dos membros da companhia de dança, devotada a Dionísio e Ariadne. Excitados pela performance, os convidados casados partem cada qual as suas esposas, enquanto Sócrates e outros decidem passear pela cidade.

Vasta é a quantidade de informações elencada pelo Banquete de Xenofonte. Ilustra isso a diversidade de temáticas abrangidas pelo autor. No entanto, é possível destacar na obra certos temas principais. O primeiro deles seria o amor. Nesse

¹⁴ Há certo debate sobre a tradução apropriada do termo grego *gelotopoiós*, designado a Filipo. Para os propósitos desta pesquisa, utilizarei o termo comediante, também utilizado por Ana Elias Pinheiro.

ponto, pode-se perceber um certo grau de proximidade com a obra homônima de Platão. Dada a aproximação cronológica e o círculo social comum frequentado por ambos os autores, especula-se que Xenofonte leu a obra de Platão. Evidencia-se isso com o fato de que trechos do banquete platônico são referenciados ao longo da obra de Xenofonte. O segundo tema principal seria a formação do homem bom e belo ou homem de bem (*kalos kagathos*). Ao unir os dois temas, Xenofonte busca em vários trechos versar sobre como o *kalos kagathos*, representado idealmente na figura de Sócrates, deve se conduzir em relação as suas paixões, com destaque especial ao amor aos jovens na forma da pederastia.

Dois pontos cruciais marcam a singularidade desse texto. Primeiramente, não estamos aqui falando de um texto, nas palavras do próprio autor, “sério”. Xenofonte faz questão de marcar a diferença de seu registro pelos atos de irreverência de seus personagens. Para o autor, o valor de um homem de bem não está contido somente em seus momentos de seriedade. Sua virtude também é demonstrada nos momentos de irreverência, e é isso que Xenofonte busca apresentar ao escolher personagens ilustres da sociedade ateniense e representá-los de maneira descontraída em seu simpósio.

Em segundo lugar, diferente de outros textos gregos, a obra não é construída em torno de um único tema para nele desenrolar sua narrativa. Ao longo do banquete, os simposiastas vão abordando as mais diversas temáticas, muitas vezes passando por elas de maneira simples e abrupta. A variedade de assuntos abordados na obra e a sua falta de correlação direta pode estranhar inicialmente o leitor. Mas é importante ter em mente o que Xenofonte diz no início da obra: este não é um texto sério. Não estão sendo retratados momentos de sobriedade e grande contemplação filosófica. Ao contrário, registra-se um momento descontraído de nomes ilustres e, tal como é próprio desses momentos, ressalta-se a multiplicidade de assuntos abordados, que, todavia, não são aleatórios e cumprem um propósito final do autor de transmitir uma mensagem específica.

Ana Elias Pinheiro é o nome responsável pela única tradução do Banquete de Xenofonte para o português e será essa a versão que utilizaremos para os propósitos desta análise. Segundo a autora, podemos dividir os nove capítulos da obra em cinco momentos distintos. O prólogo com a apresentação dos personagens, corresponde ao primeiro capítulo. O banquete propriamente dito marca três desses momentos, sendo cada um deles separados entre si por pausas com a

apresentação da companhia de dança. São eles: a verdadeira educação do *kalos kagathos*, que abrange todo o capítulo dois; o jogo “do que é que mais me orgulho?”, seguido pelo concurso de beleza entre Sócrates e Critóbulo, que se inicia no capítulo três e segue até o capítulo sete; e, por fim, o discurso de Sócrates sobre o amor no capítulo oito, momento no qual o filósofo versa sobre a melhor forma com a qual *erastes* e *eromenos* devem conduzir a sua relação. O último capítulo da obra é apresentado ao leitor como um epílogo, que corresponde ao fim do banquete e da apresentação da companhia de dança, com cada um dos convidados tomando suas destinações (Pinheiro, 2008, p. 17-20).

De maneira semelhante aos diálogos platônicos, Xenofonte não coloca os personagens em seu texto de maneira desproposita. Cada um dos simposiastas ilustra modelos de aprovação ou reprovação social e servem à sua maneira para ilustrar a mensagem proferida pelo autor. De acordo com Sousa (2013), os personagens do Banquete podem ser distinguidos entre si pelo grau de proximidade ou distância da *kalokagathia*: enquanto alguns simposiastas demonstram, sem muito esforço, a sua virtude por meio de suas ações, outros estão na obra para ilustrar o quanto se afastam do modelo de homem ideal. O objetivo deste capítulo é demonstrar a forma com a qual Xenofonte associa a *kalokagathia* às relações homoeróticas, aproximando intrinsecamente os valores do homem de bem aos valores de um bom *erastes* ou *eromenos*.

3.2 Sócrates e a *kalokagathia*

É por intermédio da personagem de Sócrates que os discursos sobre o amor e as críticas às relações pederásticas são proferidas no Banquete. A obra de Xenofonte se enquadra na categoria de diálogo socrático: o seu Sócrates atua ao longo de toda a obra como um guia espiritual para os mais diversos assuntos. A singularidade do texto está em demonstrar que esse homem sábio e austero possuía seus momentos de descontração, e até mesmo neles conseguia demonstrar sua virtude. Sobre os mais variados temas abordados ao longo do texto, será Sócrates quem dará a palavra final, utilizando da ironia e da maiêutica – de maneira menos acentuada que o Sócrates platônico – para deslegitimar os argumentos aos quais se opõe.

Para isso, Xenofonte tenta construir paulatinamente ao longo da obra a imagem de Sócrates como mais sábio que os demais presentes. Logo no início do banquete¹⁵, Cálías oferece perfumes a seus convidados para que se deleitem com odores agradáveis, no entanto, Sócrates surpreende todos os presentes com uma crítica à utilização de perfumes:

Cálías respondeu:

- E se nos trouxessem perfume para que nos deliciássemos também com um bom odor?

- Nem pensar - respondeu Sócrates - pois tal como certa roupa fica bem numa mulher e outra num homem, do mesmo modo há perfumes que convêm ao homem e outros à mulher. Nenhum homem, por exemplo, se iria perfumar por causa de outro homem; e às mulheres, sobretudo as recém-casadas, com a do nosso Nicérato e a do Critóbulo, que falta lhes faz o perfume? Cheiram a elas mesmas! Além do mais, quando perfumados, tanto faz escravo como homem livre, cheiram todos à mesma coisa. Pelo contrário, os odores que exalam das fadigas dos homens livres exigem maior e mais longa dedicação para se tornarem agradáveis e dignos da sua condição. (Xenofonte, *Banquete*, II 3-4).

Analisado individualmente, esse trecho parece destoar do restante da obra, ou pelo menos se distancia daqueles que versam sobre o amor e o orgulho dos simposiastas. Entretanto, concordarei aqui com Pinheiro ao admitir que todo o segundo capítulo versa sobre a educação adequada a um homem de bem (Pinheiro, 2008, 17-18). A censura do filósofo é direta: não cabe aos homens de bem a utilização de perfumes, posto que (1) não é próprio ao homem se perfumar para outro homem, (2) o odor natural do corpo, como observado nas mulheres jovens, é superior a qualquer perfumaria, (3) os perfumes conseguem igualar os cheiros de escravos e homens livres, o que para os políticos atenienses poderia representar um perigo¹⁶ e (4) é mais honrado o homem livre que após a fadiga dos exercícios físicos consegue manter um bom odor sem a utilização de perfumes, posto que isso é uma prática que deve ser conquistada com o tempo.

¹⁵ Ao longo deste capítulo, utilizarei o termo banquete para designar a celebração de Cálías em homenagem a Autólico, e Banquete para designar a obra de Xenofonte como um todo.

¹⁶ A posição de escravo ou de homem livre não era vista entre os antigos como uma simples categoria de demarcação social, mas sim como uma categoria essencial, própria e indissociável ao indivíduo em si. Por mais que a escravidão na antiguidade não objetivasse a reificação mercadológica do sujeito escravizado, como a escravidão moderna o fará, os filósofos gregos clássicos, a exemplo de Aristóteles, conceberam uma distinção ontológica entre escravo e homem livre. Nessa concepção, haveria um *ethos* próprio do escravo que deveria ser essencialmente distinto do *ethos* do homem livre. (cf. Aristóteles, *Política*).

Frente ao posicionamento de Sócrates, Licon indaga como deveriam então cheirar os homens velhos, como ele e Sócrates, que já não frequentam os ginásios. A esse questionamento, a resposta do filósofo é enigmática: os homens velhos devem cheirar à “perfeição”, que não pode ser alcançada por meio de perfumaria. Se não nos perfumes, Licon questiona então onde essa perfeição poderia ser encontrada, ao que lhe é respondido: “Como disse Teógnis: Enquanto dos bons aprenderás o que é bom, se pelo contrário, te misturares aos maus, perderás até o entendimento que tens” (Xenofonte, *Banquete*, II 4).

O estranhamento à resposta de Sócrates pode ser natural: qual a relação entre a citação de Teógnis¹⁷ e a utilização de perfumes por homens velhos? De fato, precisar qual seria o odor agradável a um homem velho é algo que Xenofonte não faz de maneira direta em seu texto. A resposta de Sócrates não indica um lugar preciso ou uma fragrância específica a qual os homens velhos tenham de recorrer. No entanto, ela evidencia outra coisa. Segundo a tradução de Ana Elias Pinheiro, Sócrates responde que os homens velhos devem cheirar à perfeição. A mesma passagem na tradução de H.G. Dakyns coloca que os velhos devem cheirar à “verdadeira nobreza” (*true nobility*), enquanto a versão traduzida por Robert C. Bartlett aponta para o “cavalheirismo” (*gentlemanliness*). Não tento trazer aqui qual dessas versões melhor se aproxima do texto grego original. O ponto chave é que Sócrates propõe em sua fala um modelo ideal de homem a ser alcançado na velhice. Esse homem ideal carrega em si mesmo um odor característico, próprio dos homens livres, e que se aproxima da “perfeição”, “verdadeira nobreza” ou “cavalheirismo”. O uso de perfumes retiraria desse homem a fragrância essencial que lhe é própria para, em seguida, lhe substituir por um odor de fácil acesso a qualquer um dos homens. Destarte, as passagens mostram que até mesmo pequenos gestos e ações podem ser impróprios ao modelo ideal de homem que os simposiastas almejam. Logo, a citação do poeta Teógnis sintetiza os ideais socráticos, posto que os *kaloï kagathoi*, homens belos e bons, cujo valor (e odor) são distintos dos demais homens não devem se misturar aos homens maus, para que não percam suas características.

¹⁷ Teógnis de Mégara foi um poeta grego que viveu durante o século VI a.C. na cidade de Mégara. Sua poesia abordava diversos temas, principalmente a decadência da polis arcaica. Versou também sobre a pederastia, ao escrever versos para seus amados.

Se, ao versar sobre perfumes, Sócrates aborda a *kalogakathia* de maneira sutil ou até mesmo confusa, a próxima fala do filósofo não deixa brechas sobre a sua preocupação com a educação do homem bom e belo. Ao tentar explicar aos demais presentes a citação de Teógnis e como um homem de bem deve buscar aprender os mais variados assuntos, Sócrates utiliza o jovem Autólico como exemplo:

Lícon respondeu, então:

- Estás a ouvir, meu filho?

- Claro que te ouve, por Zeus - interrompeu Sócrates -, e tira o partido que deve. Por exemplo, quando queria obter a vitória no pancrácio, depois de ter investigado contigo <quem seria melhor mestre para tal, foi ter com...[trecho sem tradução]; pois quando quiser tornar virtuoso, primeiro há de analisá-lo contigo> e, depois, frequentará a companhia daquele que lhe parecer mais capaz para lhe ensinar a virtude. (Xenofonte, *Banquete*, II 5).

Que para atingir ou manter a *kalokagathia*, um homem deve permanecer na companhia de outros *kalos kagathos* é algo que já foi dito por Teógnis muito anos antes da reunião na casa de Cálías. No entanto, é Autólico quem dentre os presentes ilustra essa passagem de maneira magistral: para buscar a vitória no pancrácio o jovem teve de recorrer à experiência de homens mais sábios que ele na arte da luta, para assim melhorar a si mesmo e triunfar no festival das Grandes Panateneias.

A fala de Teógnis, entretanto, não se aplica somente à arte do pancrácio. Há nela um princípio de universalidade. O bom e o mau são atributos essenciais e transmitidos respectivamente por homens bons e maus. Com isso, é interessante notarmos o questionamento de um dos ouvintes, relegado ao anonimato nessa passagem: seria possível ensinar o bem, tal qual se ensina outras matérias como a matemática ou a arte do pancrácio? É possível encontrar um professor capaz de ensinar a virtude? (Xenofonte, *Banquete*, II 6). A argumentação de Sócrates é questionada pelos simposiastas. Porém, vendo que essa discussão seria de difícil labuta, o filósofo propõe aos companheiros guardá-la para depois enquanto volta a atenção de todos para a apresentação da companhia do Siracusano. (Xenofonte, *Banquete*, II 7).

O fato do Banquete ser um texto que evidencia os “momentos de irreflexão” dos grandes homens pode justificar o súbito encerramento do debate por parte de

Sócrates. Talvez nos banquetes atenienses, ambientes propícios ao consumo de bebidas com conversas descontraídas e apreciação de apresentações, o debate filosófico não tenha ocupado o tema central durante a noite toda. Talvez, de fato, a dança da garota foi atrativa o suficiente para fazer Sócrates encerrar a discussão. Entretanto, o argumento que proponho aqui para justificar essa passagem é outro. Xenofonte inicia a discussão sobre a educação do homem de bem com Sócrates para conferir ao personagem autoridade sobre o tema. Todavia, o autor escolhe propositalmente não se aprofundar nos detalhes dessa educação, posto que fará discussões semelhantes ao longo da obra. A brusca interrupção do debate também serve para recrudescer a figura de Sócrates: é ele quem inicia a discussão sobre o tema e é ele quem a encerra; é ele o *kalos kagathos* ao qual os demais devem se ajuntar para tornar-se melhores, e é ele quem dita que, no instante, seria mais proveitoso se todos voltassem sua atenção para outro assunto.

Em certos momentos da obra os convidados se espantam com as declarações socráticas. O estranhamento, porém, é logo substituído pela admiração, quando o filósofo justifica suas colocações. Um exemplo claro disso é quando comovido pela dança do garoto da companhia do Siracusano, Sócrates se propõe a aprender os passos e dançar da mesma maneira. Tal atitude desperta o riso nos demais convivas: não era esperado que Sócrates, pela avançada idade e pelo corpo barrigudo, fizesse os mesmos movimentos que um jovem estrangeiro. No entanto, ao perceber o escárnio de seus colegas, Sócrates os critica e argumenta em favor dos benefícios da dança para a mente e para o corpo. Cálias, na tentativa de aprimorar a si mesmo, se demonstra admirado com a fala e pede para que Sócrates ensine alguns passos de dança num momento posterior, Filippo começa a dançar em conjunto com a companhia do Siracusano no próprio banquete (Xenofonte, *Banquete*, II 15-21).

Outras passagens ilustram de maneira mais ou menos sutil a preponderância do saber socrático frente aos demais. Quando sugerido aos simposiastas que bebessem ao longo da noite, é Sócrates quem faz a ressalva para os benefícios e malefícios da bebida, explicando aos presentes que seria virtuoso não exagerar no consumo de vinho para não se embebedarem (Xenofonte, *Banquete*, II 24-26).

Além disso, Xenofonte tenta mostrar que a busca de Sócrates pelo conhecimento e autodomínio extrapola as barreiras da simples reflexão, posto que o filósofo tenta exercer a temperança em todos os âmbitos de sua vida. Ao ser

questionado por Antístenes por que escolheu como esposa Xantipa, figura que até para a concepção feminina da época demonstrava exacerbado descontrole, Sócrates responde que a escolheu pois buscava em seu casamento melhorar a si mesmo no convívio social. Ao aprender a lidar com a pior das mulheres e exercer sobre ela o controle próprio da figura masculina no casamento, seria fácil lidar com qualquer pessoa.

Antístenes retorquiou:

- Como é que, então, tu, sabendo uma coisa dessas não educas a tua Xantipa, e aguentas a mais insuportável das mulheres que existem, e acho até das que algum dia tenham existido ou venham a existir.

- Sabes, é que eu tenho-me apercebido que os que querem chegar a bons cavaleiros não procuram os cavalos mais dóceis, mas os mais impetuosos; acreditam que se conseguirem domar estes, lidarão facilmente com todos os outros cavalos. Ora, eu, que quero conviver e conversar com pessoas, casei com ela, porque estou certo de que, se conseguir aguentá-la a ela, facilmente conseguirei conviver com qualquer pessoa.

Uma tal resposta não parecia destoar do tema que se estava a tratar. (Xenofonte, *Banquete*, II 10).

Todos esses três momentos – o elogio de Sócrates à dança, sua ponderação quanto ao consumo de vinho e sua justificativa para a escolha de sua esposa – se dão nas passagens iniciais da obra. A escolha do autor obedece a um propósito predeterminado: Xenofonte busca desde o início colocar Sócrates como o melhor exemplo de *kaloskagathos*. Como dito anteriormente, toda a obra pode ser analisada com base no ideal grego de homem belo e bom. O intuito do autor é mostrar que os *kaloskagathos* demonstram sua virtude até mesmo em momentos de descontração e risadas. Ele escolhe seus simposiastas tomando por base esse ideal. Como veremos, até mesmo as figuras que se afastam da *kalokagathia* são escolhidas para reforçar essa característica nos demais personagens. No entanto, um ponto é crucial: mesmo que se apresentem outros homens bons e belos no banquete, como o são Cálías, Autólico, Antístenes, Cármides e Hermógenes, nenhum deles se aproxima tanto desse ideal como Sócrates (Sousa, 2013, p. 161, 189 e 191). Não são poucos os momentos nos quais o filósofo supera a argumentação dos presentes ou os surpreende ao demonstrar suas escolhas morais.

Dessa forma, a construção de um Sócrates sábio que incorpora os ideais de bondade e beleza da alma logo no início da obra atende aos propósitos de legitimação dos futuros argumentos expostos pelo filósofo.

3.2.1 O alcoviteiro espiritual

Tendo apresentado Sócrates como um guia moral, Xenofonte começa a diferenciar os demais personagens da obra. Com exceção de Filippo, o tristonho comediante, Cálias, o rico ateniense adepto aos ensinamentos sofistas, Autólico, o belo jovem que ganhou o pancrácio, e Sócrates, o mais sábio dentre os presentes, nenhum dos simposiastas tem suas singularidades ou subjetividades demarcadas no início da obra. No prólogo e na primeira seção, Hermógenes, Critóbulo, Licon, Antístenes e Nicérato servem somente para questionar as falas de Sócrates, enquanto o Siracusano e a sua companhia de dança cumprem a função de entreter a noite.

A situação se inverte no segundo momento do banquete. O jogo “do que mais me orgulho?” é o momento em que Xenofonte fornece ao leitor mais informações sobre os simposiastas. Para isso, a escolha do autor é curiosa. Não é por intermédio de outrem que os personagens da obra têm suas personalidades demarcadas. Diferente de outros autores antigos¹⁸, Xenofonte não opta por colocar um determinado personagem num monólogo para versar sobre os demais presentes. O polígrafo fornece a cada um à sua própria voz no texto. A pergunta escolhida torna toda a seção mais interessante: do que, dentre todas as minhas posses, traços e características, me orgulho mais? O autor decide propositalmente brincar com a percepção que os seus personagens têm de si próprios.

Não entrarei em detalhes sobre a resposta de cada um dos personagens. Reitero que, para os propósitos desta pesquisa, interessam mais as falas que tangem, de maneira direta ou indireta, à homoafetividade. No entanto, desejo salientar aqui uma resposta peculiar.

Ao adentrar no jogo, Sócrates responde que se orgulha do fato de ser um alcoviteiro entre os homens, isto é, de sua capacidade de apresentar os amantes aos seus amados (Xenofonte, *Banquete*, III 10). Os alcoviteiros na antiguidade eram

¹⁸ A título de exemplo temos Aristófanes, comediógrafo conhecido expor suas críticas a figuras atenienses em seus textos sem dar a elas voz ou participação.

aqueles responsáveis por apresentar os homens aos prostitutas e/ou prostitutas de seu interesse. Os posteriores risos dos convidados à fala do filósofo levam o leitor a crer, num primeiro momento, que Sócrates discursa em um tom de brincadeira. Mas, quando questionado sobre o motivo do seu orgulho, o ateniense responde que, assim como os alcoviteiros são os intermediários entre homens e prostitutas, ele atua como intermediário entre os homens e aquilo que eles desejam alcançar.

Para lograr o sucesso em seu ofício, o alcoviteiro deve ensinar aos homens e às mulheres as maneiras corretas de se conduzir: vestir-se apropriadamente, falar com uma voz gentil, escolher sabiamente as palavras, lançar olhares ternos. Em outras palavras, tornar o prostituto ou a prostitua apropriado aos olhos de seus clientes (Strauss, 1972, p. 163-164). O alcoviteiro deve, portanto, ter a capacidade de moldar as pessoas a seu serviço e enxergar prontamente qual prostituto ou prostitua se adequa melhor aos desejos de seus clientes. E ainda: o melhor alcoviteiro é aquele que consegue agradar não a uma só pessoa, mas a muitas (Xenofonte, *Banquete*, IV 59).

Sócrates não se contenta com o fato de somente citar o seu orgulho, ele busca explicar aos demais o porquê desse orgulho ser legítimo. O filósofo não foi um alcoviteiro profissional, todavia enxerga que esse ofício possui habilidades proveitosas para a cidade, posto que a capacidade de apresentar um homem a outro que lhe agrade suscita o desenvolvimento da amizade (*philia*). Xenofonte antecipa o argumento de Aristóteles de que a amizade é o princípio que estabelece a união da cidade (Aristóteles, *Política*, II 4.6). Caberia aos cidadãos, portanto, se assemelhar ao alcoviteiro perfeito: conseguir apresentar ao máximo de seus concidadãos pessoas de seu interesse, para que possam garantir a coesão social por meio da *philia*.

Pouco importa se as relações suscitadas pelo alcoviteiro espiritual resultem ou não em um envolvimento amoroso. O objetivo final desse indivíduo é desenvolver o sentimento de amizade entre os cidadãos. A pederastia seria somente uma das formas com a qual a amizade se desenvolve. O *eros* é somente um dos meios de se unir os cidadãos. Prova isso o fato de Sócrates citar Antístenes como melhor exemplo de alcoviteiro espiritual, posto que ele soube identificar as necessidades de seus amigos e apresentá-los a pessoas que supriam essas necessidades (Xenofonte, *Banquete*, IV 61-64). As relações desenvolvidas por intermédio de Antístenes foram ora amorosas, como a relação de Sócrates com o estrangeiro de

Heracleia e Ésquilo de Fliunte, ou ainda de amizade ou proveito mútuo, como ilustram as relações entre Cálías e os sofistas Pródigo e Hípias de Élide¹⁹. Ao espanto de Antístenes quanto a sua proximidade com a figura de um bom alcoviteiro, Sócrates responde:

Vendo essa tua capacidade acho que és um bom intermediário. Porque o homem que é capaz de reconhecer os homens que lhe podem ser úteis e consegue fazer com que eles se desejem uns aos outros, acho que também seria capaz de fazer com que as cidades se tornassem aliadas ou consertar os casamentos certos, e que ter um homem desses como aliado seria de extrema importância tanto para as cidades como para os seus amigos. E tu ficas ofendido, como se ao dizer que és um bom intermediário, te estivesse a dizer uma coisa terrível.

- Não, por Zeus, agora já não; se, de facto, tenho uma tal capacidade vou ter a minha alma coberta de riquezas.

E assim ficou concluída esta ronda de intervenções. (Xenofonte, *Banquete*, IV 65).

Sócrates enquanto *kalos kagathos* e Sócrates enquanto alcoviteiro. Atribuições distintas, mas que dialogam entre si: para ser proveitoso à cidade, o homem belo e bom deve ser capaz de unir as pessoas com base em seus interesses comuns. Deve-se adquirir a capacidade de enxergar como tornar os indivíduos úteis para eles mesmos. Se esse envolvimento for erótico ou não, pouco importa. O objetivo final é desenvolver a amizade.

Ora, a temática da pederastia está presente na obra desde o seu início. Autólico e Cálías são prontamente apresentados enquanto amantes e o banquete é somente uma tentativa de Cálías impressionar seu amado. No entanto, as falas de Sócrates só abordam diretamente o tema depois de um certo trecho da obra. Xenofonte opta por construir paulatinamente a personagem de Sócrates: primeiro como o mais sábio, depois como um especialista na arte de amar e de unir pessoas. É somente depois dessa construção que o filósofo passa a argumentar massivamente acerca da pederastia.

3.3 – A crítica de Sócrates às relações pederásticas

¹⁹ Leo Strauss argumenta que Antístenes seria melhor alcoviteiro que Sócrates porque é capaz de apresentar membros da cidade a estrangeiros de seu interesse, enquanto Sócrates só consegue apresentar cidadãos atenienses a outros cidadãos atenienses (Strauss, 1972, p. 165).

Xenofonte apresenta ao longo do Banquete diversas relações pederásticas, tanto entre os personagens presentes, como de outras figuras que são citadas ao longo da obra sem participar dos eventos narrados. Deixemos a descrição e a análise dessas relações para o próximo capítulo. Para os propósitos desta seção, focarei nas falas de Sócrates que se enquadram enquanto críticas diretas às maneiras que os amantes conduziam suas relações pederásticas na Atenas clássica.

Após elogiar a relação de Cálias e Autólico, Sócrates passa a descrever sua concepção de relação pederástica ideal. O principal argumento do filósofo é visto em outros textos antigos: a superioridade da alma frente ao corpo²⁰. Em se tratando de *eros*, o mesmo ponto é válido: o amor da alma supera o do corpo. Nas palavras de Sócrates:

- Sim, por Zeus - respondeu Sócrates -, e, para que ainda possa desfrutar mais, tenciono mostrar-lhe que o amor da alma é superior ao do corpo. Todos sabemos que, sem amizade, nenhuma relação vale a pena. Pois bem, ao amor dos que admiram o carácter chama-se habitualmente uma doce e livre imposição; pelo contrário, muitos dos que só desejam o corpo, censuram e detestam os gestos dos que amam. E mesmo que amem corpo e alma, a flor da juventude tem as estações contadas e, quando murcha, a amizade forçosamente murcha com ela; a alma, pelo contrário, quanto mais o tempo avança, mais sábia e digna se torna. (Xenofonte, *Banquete*, VIII 12-14).

Que a amizade engradece o amor às almas é algo que o filósofo faz questão de pontuar já no início de sua fala. Ao apaixonar-se pelas almas, os indivíduos são enobrecidos pelo desenvolvimento da *philia*. É o sentimento de amizade que faz com que a submissão dos amados se torne bela e agradável. Dito isto, em que se basearia então a inferioridade do amor aos corpos? Para justificar essa posição, Sócrates fornece aos presentes várias razões. Primeiramente, ao desejar somente o corpo, não há o desenvolvimento da amizade, o que impede os amantes de gostarem dos gestos de seus amados. Em segundo lugar, a beleza corpórea é passageira. É esvaída com o passar dos anos e, quando se ama somente ao corpo, não há como manter uma relação de amizade após o término da beleza.

²⁰ Em seus diálogos socráticos Platão retoma esse argumento em seu Sócrates (cf. Platão, *República*, *Fédon*). Aristóteles mesmo discordando de seu professor em alguns pontos, reafirma a inferioridade do corpo frente a alma (cf. Aristóteles, *Política*, I 5.2)

Além disso, a fruição da beleza física acaba por fartar, de modo que, tal como depois de comer demais, ficamos enfartados, forçosamente acaba por acontecer o mesmo com esses prazeres com rapazitos. Pelo contrário, a amizade da alma, como é pura, não traz fastio, mas também não compensa menos em prazer, como alguém poderia pensar. Com ela cumpre-se precisamente aquela oração com a qual pedimos à deusa que nos conceda ser dignos das suas obras, por palavras e ações. (Xenofonte, *Banquete*, VIII 15).

Sócrates realiza ainda uma comparação muito comum entre os antigos dos prazeres sexuais com os prazeres proporcionados pela comida ou bebida²¹. Para o simposiasta, da mesma forma que o consumo excessivo de comida pode ser prejudicial ao corpo, o amor excessivo ao corpo também o é. É aqui que o filósofo utiliza da pederastia para exemplificar seus argumentos. Ao iniciar sua fala e criticar o amor ao corpo e não à alma, Sócrates fala do *eros* em geral. Tanto as relações heteroafetivas como as homoafetivas podem sofrer dos prejuízos desse amor. Porém, é na pederastia que se encontram os melhores exemplos de seus malefícios. Há, portanto, uma tentativa de intervenção social no Sócrates de Xenofonte: o personagem conduzirá o restante de sua fala de modo a criticar a forma com a qual os amantes da Atenas Clássica estavam conduzindo suas relações homoafetivas, tentando apontar saídas para essa problemática.

Que as relações pederásticas eram problematizadas na Atenas Clássica já foi dito no primeiro capítulo. Os próprios antigos entendiam essa relação como desigual e tentaram colocar limites legais ou morais para permitir a sua realização. Sócrates compreende que o amor aos jovens, apesar de natural, pode ser visto como problemático. Em seu discurso, ele tenta mostrar aos presentes qual seria, portanto, a maneira adequada de se conduzir no amor aos rapazes (Xenofonte, *Banquete*, VIII 16).

Ao entender o jovem como uma categoria sexual e o seu corpo como um ideal de beleza, Sócrates nota que muitos *erastes* enxergam na pederastia uma tentativa de aproximação com a beleza há muito perdida. A beleza desses jovens desperta nos amantes intensos sentimentos de amor e desejo. Esse desejo não é condenável para o autor, posto que é natural, mas há aí uma questão: como o seria possível despertar no jovem o sentimento de amor pelo seu *erastes*, uma vez que a

²¹ Foucault nos mostra que essa comparação era comum entre os antigos, posto que o prazer proporcionado pela comida ou pelo sexo era entendido como fundamental para garantir a continuidade da espécie humana. Para isso, esses prazeres deveriam ser intensos, de modo a forçar o indivíduo a se alimentar ou reproduzir. No entanto, por serem tão intensos, eles poderiam levar o sujeito a um tipo de escravidão voluntária de si mesmo (Foucault, 2020).

beleza de seu corpo, centelha inicial do desejo na relação, não se encontra mais no corpo de seu amante? A distinção dos corpos de *erastes* e *eromenos* é reafirmada por Sócrates e não deve ser ignorada na pederastia. Portanto, ao jovem não caberia amar o adulto por seu corpo, pois ele não apresenta mais a beleza de outrora.

O filósofo é ainda categórico em reafirmar os papéis de gênero: por mais que desempenhe a passividade na relação, o jovem não é como a mulher, cuja natureza permite que desfrute prazer ao ocupar essa posição. Para o jovem, não há – ou não deve haver – prazer sexual ao envolver-se com homens mais velhos.

E como pode haver amor, quando se une quem é novo a quem não é, quem é belo a quem já não o é, quem está apaixonado a quem não está? Assim, o rapaz não participa, como uma mulher, dos requebros amorosos do homem, mas antes contempla abstermismo um homem embriagado pelo amor. (Xenofonte, *Banquete*, VIII 21).

O personagem se estende mais ainda em sua fala. É o apego excessivo ao corpo, e não à alma, que cria os piores tipos de pederastas. Embriagados pelos desejos do corpo, os amantes criam as mais diversas artimanhas para conquistar seus amados. Apesar de não possuímos um relato direto de relações forçadas, muitas fontes apontam para o indício de que o sexo não consentido entre um adulto e um jovem era uma realidade na Grécia Antiga. O direito concedido ao jovem cretense de se vingar de seu *erastes* ao retornar para a cidade depois do treinamento; a proibição, citada por Esquines, da entrada de adultos nas escolas durante a noite ou quando as crianças estivessem desacompanhadas²²; a preocupação dos pais em colocar um escravo para acompanhar as crianças na presença de outro adulto. Todos esses relatos apontam para a ocorrência de práticas sexuais não consentidas entre jovens e adultos.

Para Xenofonte, numa categoria distinta, mas ainda pertencente ao desejo do corpo, estariam as relações conquistadas não por meio da força, mas da enganação do jovem. O Pausânias platônico nos mostra que mentiras e truques eram utilizados para conseguir o consentimento do jovem:

Os característicos dos servidores deste amor (do Eros Celeste) reconhecem-se facilmente. Eles amam, não crianças, mas adolescentes em que a inteligência começa a despontar, isto é, aqueles aos quais a barba começa a apontar. **A meu ver, os que**

²² Cf. Esquines, *Contra Timarco*.

assim procedem tem a intenção de conviver a vida toda com os seus amados e nunca ludibriam os rapazes conquistados por fáceis seduções, abandonando-os por outros, deles zombando e menosprezando. A própria lei deveria encarregar-se de proibir que se amassem crianças, pois assim se impediria que se gastassem esforços excessivos na obtenção de coisa incerta, como são os meninos nos quais não se pode prever o desenvolvimento dos vícios e das virtudes, tanto do corpo como do espírito. Bem sabemos que os bons a si mesmos impõem uma tal lei, mas o mesmo não acontece com vulgares que deveriam ser obrigados a respeitá-la, assim como já os obrigamos a não amarem mulheres livres. (Platão, *Smp.*, 181d. Grifos nossos).

O trecho nos mostra que, apesar da existência de restrições morais, eram feitas tentativas de burlar os limites impostos na pederastia. Relações com crianças²³ e a enganação aos jovens eram algumas delas. A singularidade do discurso do Sócrates de Xenofonte está em colocar a relação consentida por meio de artimanhas num patamar inferior à relação obtida por intermédio da força, posto que com a persuasão pode-se perverter o jovem:

"Pelo contrário, aquele a quem só preocupa o corpo, por que razão é que haveria de ser correspondido pelo mais novo? Por procurar a satisfação dos seus próprios desejos e deixar ao rapaz a pior das vergonhas? Ou por tentar afastar o amado dos outros, sobretudo dos familiares? E o facto de não se servir da força, mas da persuasão, ainda o torna mais odioso, porque aquele que é violento revela-se como ser perverso, enquanto aquele que convence corrompe a alma de quem se deixa convencer." (Xenofonte, *Banquete*, VIII 19-20).

O prejuízo é grande: ambos os tipos de relação - as coercivas e as enganosas - levam à aversão do garoto. Aquele que faz uso dessas táticas torna-se um escravo de seus próprios desejos, sendo visto como perverso e odioso ao restante da sociedade (Xenofonte, *Banquete*, VIII 22-23).

Do contrário, na relação pautada no amor às almas, nada disso ocorre. A felicidade, o carinho, a confiança e o cuidado são pressupostos inerentes a esse tipo de relação (Xenofonte, *Banquete*, VIII 18). É a amizade construída na relação que torna tudo isso possível.

A fala de Sócrates alerta para os perigos do apego à beleza física e, além de advertir, o filósofo faz uma recomendação àqueles que busquem se relacionar com

²³ Não confundir as relações com crianças citadas por Pausânias com o conceito moderno de pedofilia. Apesar da origem léxica grega, o nome pedofilia não se encontra em nenhum registro da Grécia Antiga, e a prática não recebeu os mesmos cuidados e atenção que a modernidade conferiu a ela (cf. Sousa, 2013).

os garotos: é preferível que procurem os amados com pouca beleza, posto que neles é possível desenvolver melhor a amizade. Nesse ponto, o autor concorda com o Pausânias platônico que também coloca como mais honrosa a escolha por jovens menos belos (Platão, *Banquete*, 182e). Ao pautar o relacionamento na amizade, desenvolve-se no amante e no amado a *kalokagathia*, posto que ambos devem dar atenção à virtude:

Além disso, um rapaz que é amado e sabe que, com sua beleza, dominará o seu amante, é lógico que não invista tanto; agora, aquele que sabe que, se não for um homem de bem, não conservará uma amizade, esse certamente dará muito mais atenção à virtude. (Xenofonte, *Banquete*, VIII 26).

Em suma, Xenofonte dirige por meio de Sócrates uma crítica tenaz à forma com a qual as relações pederásticas estavam sendo conduzidas em Atenas. Contudo, sua desaprovação não pode ser realizada de qualquer maneira. Para legitimar seu discurso, o autor recorre a um lento processo de construção de seu personagem.

Primeiro, deve-se distinguir Sócrates dos demais. Se todos os presentes do banquete são *kalos kagathos*, homens de belos e bons mesmo em momentos de irreverência, façamos Sócrates como o melhor dentre eles. Os capítulos iniciais demonstram isso: que dentre os melhores homens, Sócrates é ainda melhor; que dentre os mais sábios, nenhum intelecto se compara ao dele. Se os simposiastas versam sobre a formação do homem de bem, é Sócrates quem deve iniciar a conversa, expor os melhores argumentos e encerrar o debate, posto que ele é o melhor exemplo de homem de bem.

Não satisfeito em decretar a superioridade de Sócrates somente quanto a *kalogathia*, Xenofonte vai além: seu personagem deve também ser perito no amor. Ora, se o objetivo é falar sobre o Eros, que o orador seja então um especialista! E que melhor especialista que o indivíduo orgulhoso em sua capacidade de unir duas pessoas? Xenofonte dá ao filósofo um ofício desconhecido pelos outros simposiastas. Nenhum dos presentes conhecia a função de um alcoviteiro espiritual ou de sua importância para a cidade. Nem o próprio Nicérato, que exercia a função melhor que Sócrates, sabia da sua existência. O autor faz questão de demarcar o conhecimento socrático sobre o *Eros* frente aos demais: mesmo não sendo o melhor alcoviteiro, Sócrates é ainda o professor dos simposiastas na arte de amor.

Feita a construção do personagem, parte-se agora à crítica. Sua argumentação baseia-se no fato de que os *erastes* esqueceram do principal objetivo da pederastia: cultivar os laços de amizade entre os cidadãos, enquanto o amante aprimora os conhecimentos de seu amado. No entanto, ao olharem somente para a beleza dos corpos de seus amados, os amantes vulgares se esquecem de uma distinção básica da pederastia: nos corpos dos *erastes*, não há mais beleza, se há beleza nessa relação, ela está no corpo do *eromenos*. Caso o amante se dirija ao jovem somente por sua beleza corpórea, por que deveria então o jovem retribuir esse amor, posto que não encontra beleza semelhante no corpo do amante? Como esperar sucesso nesse tipo de relação? Xenofonte lembra a seus leitores que a pederastia não deve ser pautada no amor ao corpo porque é em si mesma uma relação desigual.

Além disso, o amor ao corpo faz com que os amantes não somente se esqueçam dos princípios e objetivos da pederastia, mas também se tornem seres vulgares. Para satisfazer seus desejos, utilizam de diversas artimanhas para seduzir seus *eromenos*, pouco se importando com sua formação ou com o desenvolvimento de um laço de amizade. Essa atitude perigosa pode levar à aversão do amado.

Há, no entanto, uma saída para os pederastas atenienses. Eles devem recorrer ao amor às almas. Corpo, falho e enganador. Alma, eterna e imutável. Xenofonte retoma essa dualidade numa tentativa de corrigir os amantes de seu tempo. Quando se ama a alma e não somente o corpo de seu *eromenos*, abre-se espaço para a *philia*. É por meio da amizade que amante e amado alcançam a felicidade, a confiança e o carinho. É buscando no amante a amizade e objetivando o seu aprimoramento que uma relação pode se tornar bela, e é nesse tipo de relação que pode se desenvolver a *kalokagathia*, uma vez que:

Ora, o maior bem, para aquele que procura no rapaz que ama um bom amigo, é que forçosamente tem de exercitar a virtude, pois, com más acções, não tornará melhor o moço com quem convive e, com falta de vergonha e de domínio, não tornará o seu amado nem atinado nem decoroso. (Xenofonte, *Banquete*, VIII 27).

4 AS RELAÇÕES HOMOERÓTICAS NO BANQUETE DE XENOFONTE

Já afirmamos anteriormente que a pederastia é uma das temáticas que transpassam o Banquete de Xenofonte. Para fazer aqui uma história da subjetividade, escolhi distinguir os diferentes tipos de relações homoafetivas apresentadas na obra. Nesse intuito, é importante ter em mente que cada um dos casais demonstrados por Xenofonte cumprem o objetivo maior da narrativa de exemplificar tanto o modelo de relação pederástica ideal quanto a forma de condução nos prazeres a ser evitada.

Como dito anteriormente, o ideal da *kalokagathia* é essencial para a análise da obra. Dessa forma, utilizarei como base o trabalho de Sousa (2013), que estabelece uma ligação entre cada um dos personagens apresentados e seu grau de proximidade com a *kalokagathia*. Para a autora, Sócrates seria o maior *kalos kagathos* da obra. Num grau menor, Cálías, Autólico, Hermógenes, Cármides e Lícon também se aproximam desse ideal. Por fim, Nicérato e Critóbulo afastam-se desse ideal pelo excesso – Critóbulo ama a Clinias em demasia e Nicérato se orgulha demais sobre o seu conhecimento em Homero. Sobre a relação de Filipo e do Siracusano com a *kalokagathia*, a autora nada fala.

Quadro 1 – Relação dos personagens do Banquete com a *kalokagathia*, segundo Sousa (2013)

Personagem	Relação com a <i>kalokagathia</i>
Sócrates	O melhor <i>kalos kagathos</i>
Cálías, Autólico, Hermógenes, Antístenes, Cármides e Lícon	Outros <i>kalos kagathos</i> na obra
Nicérato e Critóbulo	Afastam-se da <i>Kalokagathia</i> pelo excesso

Fonte: autoria própria

Para além das relações que envolvem diretamente os simposiastas, são citados outros exemplos de relações pederásticas ao longo da obra. No capítulo oito, buscando defender a superioridade do amor às almas, Sócrates utiliza de exemplos mitológicos para embasar sua argumentação: Hércules e Dióscuros, Zeus e Ganimedes, Orastes e Pílates, Teseu e Piritoo. O filósofo passa então a citar exemplos não mitológicos de amantes, como Pausânias e Agatão²⁴, além da alusão

²⁴ Ambos personagens do Banquete platônico, outro indício que aponta para uma leitura prévia dessa obra feita por Xenofonte.

aos exércitos dos Tebanos e Elidenses, conhecidos por formarem casais entre os seus combatentes, posto que amantes defenderiam a si mesmos com mais afincos²⁵.

Poder-se-ia ainda encontrar outros exemplos de relações pederásticas no texto. No entanto, para os propósitos deste capítulo, pretendo discutir o que considero ser as principais relações pederásticas da obra: Cálias e Autólico; Critóbulo e Clínias; e o Siracusano e o garoto da companhia de dança. O envolvimento desses três casais cumpre, cada um à sua maneira, um objetivo maior para a obra, contribuindo para o desenvolvimento do discurso socrático.

4.1 Cálias e Autólico

A primeira relação pederástica exposta no banquete é a de Cálias e Autólico, pois é a relação que justifica a própria celebração realizada na obra. É a Autólico e seu pai, Licon, que Cálias organiza o banquete. Sousa (2013) realiza uma extensa catalogação das representações de Cálias na antiguidade. Segundo ela, outros autores antigos teceram comentários sobre a figura do rico ateniense, mas nem sempre de maneira bondosa. Aristófanes ridiculariza seu gosto excessivo por mulheres e dinheiro nas comédias *As Aves* (Aristófanes, *As Aves*, 281-285 *apud* Sousa, 2013 p. 184) e *As Rãs* (Aristófanes, *As Rãs*, 422-430 *apud* Sousa, 2013, p. 183), criticando o fato do amante de Autólico se ausentar das batalhas. Já Andócides questiona a conduta moral de Cálias em sua obra *Sobre os mistérios* (Andócides. *Sobre os Mistérios*, 131 *apud* Sousa, 2013, p.185), ao afirmar que este sugou a riqueza e a temperança de Hipônico, seu pai. O apego em demasia por mulheres, dinheiro, banquetes, bebidas e músicas fizeram com que a descrição de Cálias fosse marcada pela efeminidade. Ao preferir o conforto de uma vida luxuosa ao invés da privação dos prazeres que é necessária para a construção da virilidade, o ateniense se afasta dos ideais de masculinidade, aproximando-se de uma figura feminina.

No *Banquete*, percebemos logo de início o apego excessivo do personagem aos sofistas, dado o estranhamento de Sócrates ao receber o convite para a celebração:

²⁵ Assim como Xenofonte, Platão também cita em seu *Banquete* o exército de Tebas formado por amantes (Platão, *Smp.* 178e).

Passas o teu tempo a desprezar-nos porque tu pagaste bom dinheiro a Protágoras para adquirires sabedoria e a Górgias, a Pródico e muitos outros e olhas para nós como se fôssemos uma espécie de autodidactas em matéria de filosofia. (Xenofonte, *Banquete*, I 5).

O apego do personagem aos ensinamentos dos sofistas também é descrito em outras obras: Ateneu de Náucratis mostra um Cálias rodeado por sofistas que o parasitavam, sugando facilmente seu dinheiro em troca de ensinamentos (Ateneu, *Banquete dos Sábios*, 236a *apud* Sousa, 2013, p. 185); no *Protágoras* de Platão, o porteiro da casa de Cálias confunde Sócrates e seus discípulos com sofistas, dada a frequência com que esses pensadores frequentavam o ambiente (Platão, *Protágoras*, 315d).

Apesar de não poupar críticas à aproximação de Cálias aos sofistas, Xenofonte não descreve o anfitrião de maneira negativa. Ao contrário disso, no *Banquete*, pode-se classificar o rico ateniense como um dos melhores exemplos de *kalosgakathos*, juntamente com Autólico e Sócrates (Sousa, 2013, p.181 e 186). Na obra, Cálias orgulha-se de fazer os homens melhores por meio da justiça ao fornece-lhes dinheiro (Xenofonte, *Banquete*, III 4). Antístenes não se dá por satisfeito com a resposta de seu anfitrião: afinal, há como desenvolver a justiça por meio do dinheiro? Levariam os homens a justiça na alma ou nos bolsos? Frente a essa acusação, a defesa de Cálias é magistral: de nada adianta que os homens carreguem a justiça em suas almas, se quando passam por necessidades eles têm de recorrer a delitos para garantir sua subsistência (Xenofonte, *Banquete*, IV 1). Portanto, há no personagem um senso de dever para com a sociedade: por possuir mais bens que os outros, cabe a ele equiparar as diferenças sociais. Nesse processo, ele estaria melhorando os homens a quem ajuda, posto que agora com condições materiais podem alcançar a justiça e a virtude. Sousa (2013) nos aponta que essa forma com a qual Xenofonte apresenta Cálias talvez seja uma tentativa de defesa do autor aos altos dispêndios praticados pelo ateniense.

Não obstante, Cálias também é retratado como um dos simposiastas mais ávidos pelo conhecimento. Em diversos momentos da obra, demonstra uma grande vontade de aperfeiçoar a si mesmo. O Cálias de Xenofonte não bebe somente da fonte dos sofistas, procura em Sócrates e em seu grupo formas de se aperfeiçoar: convida Sócrates e seus amigos para se juntar ao banquete; admira-se com os comentários de Sócrates a respeito da dança, e pede para que o filósofo lhe ensine alguns passos. O anfitrião deixa claro que o convite estendido aos socráticos visa

tornar a noite benéfica para todos: ele se beneficiaria do conhecimento deles, assim como eles também poderiam se beneficiar do seu.

Ora, pode-se, no entanto, argumentar que Cálias realiza essas ações por razões mais egoístas que solidárias. Chamar Sócrates e seus discípulos enriqueceria o debate ao longo da noite, e o rico ateniense poderia comprovar seus conhecimentos frente a esse grupo de sábios, engrandecendo sua imagem para os demais convidados, especialmente para o seu amado Autólico. A proposta traria um benefício maior para o anfitrião do que para seus convidados. Todavia, mesmo que o convite tenha sido realizado com essas intenções, Cálias não demonstra uma postura arrogante durante o banquete e busca a todo momento extrair o máximo da presença de seus convidados. Essa postura é um dos traços marcantes de sua *kalokagathia*

Os registros antigos sobre Autólico constroem uma imagem do *eromenos* diferente daquela conferida a seu *erastes*. Excluindo a satirização do jovem e de seus pais numa comédia de Eupolis em 421 a.C., Autólico é bem descrito por outros autores antigos, como Plutarco e Diodoro Sículo (Sousa, 2013, p. 188), que relata a forma trágica com a qual sua vida chegou ao fim durante o Governo dos Trinta²⁶.

Eles também mataram Autólico, um homem sincero e em uma palavra, o mais respeitável cidadão. Tão longe foi a devastação da cidade por parte deles, que mais da metade dos atenienses fugiram. (Diodoro Sículo, *Biblioteca Histórica*, 14.5.7 *apud* Sousa, 2013, p. 188).

Se para Sículo, Autólico era o mais respeitável cidadão em sua morte, Xenofonte nos mostra que, em sua juventude, quando possuía entre catorze e dezesseis anos (Sousa, 2013, p.187), o ateniense já demonstrava elementos de virtude. Sua *kalokagathia* se exerce logo no início da obra: a vitória no pancrácio demonstra que o jovem, por dominar as qualidades físicas ideais, possui um futuro brilhante. É interessante notar que o fato de Cálias propor o banquete em sua honra pela vitória não é questionado ou ridicularizado ao longo de toda a obra, como o serão certas atitudes questionáveis e exageradas dos amantes presentes. Ao contrário, a celebração em nome de sua vitória é recebida como uma atitude nobre.

²⁶ Governo dos Trinta ou Tirania dos Trinta foi um governo provisório de Atenas encabeçado pelos trinta conselheiros responsáveis pela criação de uma nova constituição após o golpe oligárquico de 404 a.C. Esse governo foi marcado por perseguições políticas e morte imediata de adversários.

Ratifica-se, portanto, que a destreza física de Autólico é digna dos louvores recebidos, e que cada um dos convidados compreende e respeita sua habilidade.

Além disso, Autólico carrega consigo uma beleza digna de notoriedade. Xenofonte nos mostra que todos os convidados ficaram admirados com seus atributos físicos. Sua beleza é tamanha que exige um esforço dos simposiastas para exercer a temperança (*sophrosune*) e não demonstrar estar cedendo aos impulsos sexuais:

De facto, tal como uma luz que surge no meio da noite atrai todos os olhares, assim também a beleza de Autólico fazia que todos virassem para ele os olhos, pois em nenhum dos que o olhava o espírito deixava de ficar emocionado na sua presença: uns emudeciam e outros tentavam, a todo custo, conter-se. (Xenofonte, *Banquete*, I 10).

Ao lembrarmos do fato que o banquete era uma reunião de homens admiráveis, como ilustra o próprio autor no início da obra, e que para serem admiráveis esses homens deveriam conseguir exercer a temperança, é ainda mais surpreendente que a beleza de Autólico tenha forçado o controle sexual dos demais presentes.

Concomitantemente, o comportamento louvável de Autólico durante o banquete o torna ainda mais belo. Conforme o trecho citado abaixo, podemos perceber que a modéstia e discrição do jovem são reparadas pelos presentes.

Quem quer que presenciasse a cena perceberia logo que a beleza é por natureza um predicado régio, especialmente se acompanhada de modéstia e discrição, como era o caso de Autólico. (Xenofonte, *Banquete*, I 9).

As ações do personagem durante a noite também admiram os convidados. Quando perguntado do que mais se orgulha, os presentes supõem que seja de sua vitória no pancrácio. Envergonhado, Autólico nega a suposição, respondendo ter muito mais orgulho do próprio pai, que em retribuição à declaração declara ser o mais rico dos homens por ter Autólico como seu filho (Xenofonte, *Banquete*, III 12-14).

Posto todos esses fatores, resta-nos concluir que Autólico é o exemplo de *eromenos* ideal. Ele carrega em si todos os atributos dignos de admiração: possui a força física, resistência e coragem demonstradas por sua vitória no pancrácio; sua

beleza natural é tamanha que excita os convidados; seu comportamento calmo e comedido é ideal para o ambiente do simpósio; e seu orgulho é dirigido não a si ou aos seus feitos, mas ao seu pai, o que o torna o filho ideal (Sousa, 2013, p. 188).

Cálias já seria um grande *kalos kagathos* na obra de Xenofonte somente pela sua vontade de melhorar a si mesmo e pelo ímpeto de conferir a justiça aos mais pobres. Porém, ao apaixonar-se por uma figura tão bela e admirável como Autólico, a sua própria imagem é ainda mais engrandecida. Por estar sob os efeitos de Eros, o anfitrião do banquete torna-se uma figura mais bela:

É certo que todos os que parecem estar possuídos por um deus são dignos de contemplação; mas enquanto os que são possuídos por outros deuses tendem a ter um olhar terrífico, uma voz assustadora e gestos violentos, os que estão inspirados pelo casto Amor têm os olhos cheios de ternura, uma voz doce e gestos mais nobres. Assim se comportava, Cálias, por causa desse Amor, o que o tornava muito mais interessante aos olhos dos que também estavam iniciados nesse mesmo culto. (Xenofonte, *Banquete*, I 10).

Xenofonte retoma o argumento de que o amor é capaz de tornar os homens melhores. Essa ideia não era estranha aos antigos. Esse é o ponto principal do discurso de Fedro no banquete platônico: o Eros traz a melhor versão dos homens, posto que os homens apaixonados buscam demonstrar o seu melhor para seus amantes e temem serem por eles repreendidos (Platão, *Smp.*, 178a-180b). Portanto, o poder de *Eros* sobre um indivíduo seria tamanho que poderia transformar até uma figura contestável como Cálias em um ser admirável.

A *kalokagathia* de Cálias e Autólico é reafirmada no discurso de Sócrates sobre as relações pederásticas. O filósofo elogia o seu anfitrião pela escolha de seu *eromenos* e pela maneira com a qual conduz a relação com seu amado.

E quanto a ti, Cálias, toda a cidade sabe que amas Autólico e acho que o sabem até muitos estrangeiros. Isto porque os vossos pais são muito conhecidos e mesmo vocês os dois são figuras públicas. Eu sempre admirei a tua maneira de ser, mas agora ainda te admiro mais, por ver que estás apaixonado não por um sujeito efeminado pela preguiça, nem amaneirado por uma vida mimada, mas alguém que mostrou a todos a sua força e resistência, a sua bravura e a sua contenção. Estar apaixonado por essas qualidades abona a favor da natureza do amante. (Xenofonte, *Banquete*, VIII 7-8).

Ao tratarmos da pederastia grega, esse talvez seja um dos trechos mais importantes da obra. É interessante a escolha de palavras do autor no discurso de

Sócrates. Primeiro, a publicidade da relação é exaltada. O amor de Cálias e Autólico é reconhecido pela cidade. Em segundo lugar, esse trecho reforça o argumento de que Xenofonte tentou fazer uma defesa a Cálias no Banquete, dado que Sócrates confessa uma admiração anterior à figura de seu anfitrião. Essa admiração se torna ainda maior quando o filósofo percebe a maneira com a qual Cálias conduz o seu relacionamento. Numa Atenas circundada por amantes vulgares que preferem os malefícios do amor ao corpo do que as virtudes do amor às almas, Cálias se destaca por ter escolhido um *eromenos* que atende às condições ideais.

Os termos utilizados para descrever Autólico também são cruciais. Seus feitos reafirmam sua virilidade. Diferente dos homens efeminados, o jovem não é dado à preguiça ou aos luxos de uma vida mimada. Novamente Autólico é colocado como um grande exemplo de *kaloskagathos*. Sua vitória no pancrácio mostra que possui os atributos necessários de bravura, força, resistência e contenção. Notemos que a contenção é colocada aqui em conjunto com características viris relacionadas à força, reforçando o argumento de que a *kalokagathia* não se resumia aos atributos físicos de um indivíduo. Além de dominar o seu corpo na prática de exercícios físicos, um cidadão grego deveria também conseguir dominar a si mesmo nos prazeres para poder se tornar um homem belo e bom.

Os trechos seguintes são alusões claras ao Banquete de Platão. Xenofonte retoma o discurso de Pausânias acerca da existência de duas Afrodites, a Celestial e a Vulgar, as quais correspondem dois tipos de amor, um superior e outro inferior (Platão, *Smp.*, 203b-204a). O polígrafo não encerra a discussão iniciada por seu contemporâneo, mas afirma que se há de fato um Eros Celeste é ele quem envolve a pureza do amor de Cálias por Autólico.

Se só há uma Afrodite ou se são duas, a Celestial e a Vulgar, não sei. Até Zeus, que parece ser um só, tem vários nomes. O que sei, sim, é que cada uma delas tem altares separados, templos e rituais; mais livres e descontraídos, os da Vulgar; mais puros, os da Celestial. Será normal, então, supor-se que a Vulgar preside aos desejos do corpo e a Celestial aos da alma, aos da amizade e aos das boas ações. Parece-me, Cálias, que esse é o amor que te possui. Prova-me o facto de a pessoa que amas ser dotada de perfeição e porque vejo que fazes que o pai o acompanhe quando te encontras com ele. Porque um homem de bem não tem nada a esconder do pai daquele que ama. (Xenofonte, *Banquete*, VIII 9-11).

O discurso socrático termina por elogiar a publicidade da relação entre o jovem e o anfitrião. Cálias conduz sua relação na frente do pai de seu amado por

não possuir nada desonroso a esconder. O banquete platônico também nos mostra que amar os jovens em público e não às escondidas é uma atitude nobre, posto que o bom *erastes* não deve ocultar suas ações com o jovem (Platão, *Smp.*, 182e).

Cálias e Autólico, portanto, atendem aos requisitos de relação pederástica ideal. Amante prudente que escolhe o melhor dos jovens para amar, conduzindo sua relação em público, posto que não há nada desonroso a se esconder. Amado virtuoso que demonstra possuir todas as características físicas e morais necessárias de um bom *eromenos*. Jovem cujo futuro será definido por sua *kalokagathia*.

4.2 Critóbulo e Clínias

Critóbulo, filho de Críton, é o personagem do Banquete que apresenta maior oposição às ideias de Sócrates. Enquanto o filósofo tenta argumentar ao longo da noite sobre os malefícios do amor excessivo ao corpo, Critóbulo realiza em suas falas um culto à beleza corpórea. Notoriamente conhecido por sua beleza (Xenofonte, *Banquete*, III 10), apresenta então argumentos a favor da virtude exclusiva dos homens belos. Em todos os seus exemplos coloca, além de si mesmo, Clínias, um belo jovem ateniense por quem está apaixonado.

Conhecemos melhor Critóbulo na seção “do que mais me orgulho?” do Banquete. À pergunta, o filho de Críton responde prontamente que se orgulha de sua beleza (Xenofonte, *Banquete*, III 7). Para o simposiásta, a beleza física seria um motivo legítimo de orgulho, posto que o prazer que advém da contemplação do belo é superior a qualquer prazer no mundo. Em sua justificativa, evoca a figura de Clínias, filho de Axíoco (Sousa, 2013, p. 164-165), objeto de sua paixão:

Mas, se, de facto, sou belo e acontece convosco o mesmo que me acontece a mim diante de quem é belo, juro-vos, pelos deuses, que não trocaria a minha beleza pelo império do Grande Rei. Porque a mim dá-me mais prazer olhar para Clínias do que para todas as belezas do mundo. Poderia ficar cego para tudo resto desde que pudesse ver apenas o Clínias. Até aborreço a noite e o sono porque não o vejo e sinto-me grato ao dia e ao sol porque, de novo, me revelam Clínias. (Xenofonte, *Banquete*, III 11-12).

Continuando sua defesa, o orador tenta evocar as virtudes próprias daqueles que são belos. A beleza permite que os homens consigam seus bens sem coragem, esforço ou sabedoria, uma vez que as pessoas apaixonadas por homens belos

estariam dispostas a entregar tudo de si para contemplá-los. Como exemplo disso, Critóbulo coloca a si mesmo e a sua paixão por Clínias. Tamanha é a beleza do jovem que o orador não faria questão de se fazer escravo de sua vontade. (Xenofonte, *Banquete*, III 13-14).

Para Critóbulo, a beleza seria ainda melhor que a riqueza de Cálias para desenvolver a virtude dos homens, pois para impressionar os homens belos os apaixonados demonstram um menor apego aos bens materiais, um ímpeto maior ao esforço e à coragem, e uma maior modéstia e comedimento (Xenofonte, *Banquete*, III 15).

Exemplificadas e explicadas as virtudes da beleza, o simposiasta questiona então alguns dos pressupostos socráticos de inferioridade da beleza física. Diferente do que afirmou Sócrates, a beleza corpórea não diminui ao longo do tempo, uma vez que a beleza da criança permanece nela até a velhice, e ilustram isso os anciões de Atenas, que são escolhidos para carregar os ramos por sua beleza (Xenofonte, *Banquete*, III 16-17). Para demonstrar a utilidade da beleza, Critóbulo faz uma provocação a Sócrates: seria mais fácil conseguir os beijos do rapaz e da garota da companhia do Siracusano com sua beleza do que com quaisquer palavras do filósofo:

E se de boa vontade se consegue das pessoas o que cada um deseja, então, estou certo de que eu, agora, sem dizer uma única palavra, convenceria com mais facilidade este rapaz e esta rapariga a beijarem-me do que tu, Sócrates, mesmo que fizesses uso de toda a tua eloquência.

- E como? Estás a vangloriar-te de seres mais belo do que eu? –

- Mas, claro, por Zeus, - exclamou Critobulo - a menos que fosse o mais feio de todos os Silenos que aparecem nos dramas satíricos.

Sócrates, de facto, parecia-se com eles. –

- Certo, lembra-me, então, de fazermos um concurso sobre a nossa beleza, quando acabarmos esta conversa. E os juízes serão não o filho de Príamo, Alexandre, mas estes que estão aqui e que, achas tu, estão mortos por te beijar. (Xenofonte, *Banquete*, III 18-20).

Se considerarmos que o principal argumento do Sócrates de Xenofonte ao longo da obra é a inferioridade do amor aos corpos, temos em Critóbulo o antagonista perfeito. Sua defesa às virtudes da beleza logo se transforma numa provocação à Sócrates. O filósofo de bom grado aceita a provocação e propõe um desafio, um concurso de beleza entre ambos. Nesse ponto, é interessante notar que Xenofonte quebra sua narrativa pela primeira vez para afirmar enquanto narrador a

feiura de Sócrates. Apesar de seus rudes traços, o filósofo se demonstra confiante no desafio e não se intimida com a beleza excepcional de Critóbulo, reconhecida e admirada por todos os presentes. Sua confiança é justificada pelo fato de não enxergar que a beleza de alguém reside somente no corpo, mas sim na alma. Enquanto Critóbulo defende firmemente as virtudes dos homens de corpos belos, Sócrates percebe na beleza das almas uma qualidade superior e se propõe a encarar o concurso de beleza por acreditar que sua bela alma supera o belo corpo de seu adversário.

Apesar disso, os demais presentes elegem Critóbulo como o mais belo, talvez por não conhecerem ainda os argumentos de Sócrates, que só serão realizados posteriormente quando o filósofo critica a condução das relações pederásticas. De toda forma, a semente está plantada. Xenofonte já antecipa ao leitor sua posição em relação à inferioridade do corpo²⁷.

Os malefícios do apego excessivo de Critóbulo à beleza do corpo se ilustram em sua relação com Clínias. O amor descomedido do simposiasta demonstra sua falta de temperança. A todo momento o orador cita o nome de seu amado, colocando a si mesmo em diversos trechos numa posição de inferioridade e servidão. Farto dessas declarações, Sócrates intervêm e censura o amigo por pensar demais em seu amado. Sua fixação é tamanha que chega inclusive a levar Sócrates aos lugares em que Clínias se encontra somente para contemplar sua beleza. Frente a essa censura, Hermógenes intervém:

Disse, então, Hermógenes:

- Ó Sócrates, não me parece que te fique muito bem não te preocupares mais com Critóbulo, que está tão afectado pela sua paixão amorosa.
- E achas que ele está assim desde que se dá comigo?
- E desde quando, então?
- Não vês que ainda agora lhe está descer um buço desde as orelhas, enquanto a barba de Clínias já sobe para trás? A verdade é que quando frequentavam a mesma escola, apaixonou-se perdidamente por ele. Quando o pai percebeu, mandou-mo para ver se eu podia fazer algo de útil. E olhem que está muitíssimo melhor! Antes era como aqueles que contemplam as Górgonas; olhava-o petrificado, sem conseguir afastar-se dele. Agora, até já o vi a piscar o olho. (Xenofonte, *Banquete*, III 23-24).

²⁷ A desigualdade entre beleza do corpo e beleza da alma também pode ser vista em outros diálogos socráticos. No banquete de Platão, Sócrates recusa as investidas do belo Alcibiades por não ver justa troca entre a beleza de sua alma com a beleza do corpo de seu *eromenos* (Platão, *Smp.*, 215a).

Que *erastes* e *eromenos* não ocupavam a mesma posição na pederastia é algo que já foi dito anteriormente. São respectivamente, sujeito e objeto na arte de amar. Todavia, apesar da inferioridade na condição social do amado, é no amante que se percebe a submissão em relação ao desejo. Movido por *Eros*, o *erastes* não responde mais por si. O desejo lhe coloca numa posição inferior à que se encontrava antes: deve agora procurar saciá-lo para retornar à condição inicial. Inferioridade, entretanto, que é não é demoníaca ou pecaminosa, mas natural, posto que essas pulsões são próprias da condição humana.

Mesmo assim, certos limites devem ser estabelecidos. Apesar do desejo lhe colocar numa posição inferior, o *erastes* não deve se expor em excesso. É nessa situação que o *kaloskagathos* deve exercer sua temperança e controlar seus impulsos. Em sua paixão por Clínias, Critóbulo demonstra o contrário disso. Seu apego em excesso a seu *eromenos* mostra que ele não consegue exercer sua temperança. Suas atitudes denunciam isso: em todas as suas falas evoca a figura de seu amado, declara com alegria que seria seu escravo, persegue-o e força seus amigos a perseguí-lo. Em sua conduta não há temperança (*sophrosune*), mas sim desmedida (*hybris*). Seu descontrole é tamanho que o pai de seu amado solicita uma intervenção a Sócrates.

O trecho também coloca em questão as idades dos amantes e amados na pederastia. Pela definição de Dover (1989), os participantes dessa relação seriam homens com idades diferentes, e seu envolvimento teria como justificativa o aprendizado do indivíduo mais novo. No entanto, Sócrates nos fala que Critóbulo e Clínias possuíam idades próximas e se apaixonaram enquanto frequentavam a mesma escola. Além disso, os pelos faciais avantajados de Clínias dão a atender que na verdade ele é o membro mais velho da relação. Ora, o desejo ardente de Critóbulo e sua perseguição a Clínias são atitudes próprias de *erastes*. Todavia, se presumirmos que a diferença de idade entre esses amantes não era tão grande e que Clínias pode até mesmo ter sido mais velho que Critóbulo, encontramos uma limitação na definição tradicional de pederastia grega.

Evidentemente, a distinção tradicional de *erastes* e *eromenos* apresenta limitações conceituais. De fato, seria ingênuo imaginar que todos os tipos de envolvimento homoafetivos na antiguidade se realizassem somente na concepção clássica de pederastia. Talvez o relacionamento de Critóbulo e Clínias ultrapassasse essa barreira: um amor voltado para si mesmo e não para o aprendizado de um

indivíduo mais novo. Entretanto, essa quebra de paradigma não estava isenta de críticas. É possível que ao elencar as idades de ambos, Sócrates esteja na verdade censurando o amigo por estar numa relação homoafetiva que não se enquadra nas faixas etárias ideais. Censura que é reforçada posteriormente na obra quando o filósofo descreve que a relação homoafetiva perfeita se dá entre um adulto e um jovem que busquem amar a alma e desenvolver a amizade. Além disso, a preocupação do pai de Clínias, que solicita o apoio de Sócrates ao perceber a proximidade entre os jovens, pode ser vista como uma tentativa de repressão desse amor.

Sócrates censura ainda outras ações de Critóbulo e o critica duramente por ter beijado seu amado:

Embora, pelos deuses, meus amigos, dizem por aí que até já beijou o Clínias; ora, não há nada de mais perigoso para ativar o amor, porque um beijo é insaciável e leva a esperanças voluptuosas. E o facto, de entre todos os nossos comportamentos, só a união dos lábios ter a mesma designação do amor das almas, faz com que o beijo tenha uma importância muito maior. É por isso que eu digo que aquele que quiser ser casto não deve beijar rapazinhos. (Xenofonte, *Banquete*, III 25-26).

O trecho nos dá uma importante visão acerca do beijo nos relacionamentos amorosos entre os antigos. Representação maior da união das almas, o beijo não deveria ser conduzido nas relações pederásticas, posto que retira a virtude do amante e leva o amado a ter falsas esperanças. Entretanto, Sócrates não nos diz para quais relações o beijo é apropriado. Talvez no casamento, posto que é uma relação mais duradoura. A união das almas provocada pelo beijo não seria própria para a pederastia dada a finitude da relação.

É importante lembrar: Critóbulo, assim como os demais participantes do Banquete, ainda é um homem de bem. Sua *hybris*, todavia, o afasta do ideal de *kaloskagathos*. Deve-se, portanto, intervir: as falas de Sócrates têm o propósito de admoestar seu amigo. Auxiliá-lo a conduzir propriamente uma relação homoafetiva, posto que o seu envolvimento com Clínias não se encontra nos padrões ideais. Intervenção do pai do amado, intervenção do amigo próximo. É notório que nem toda forma de amor entre homens era bem vista na Grécia Antiga. Enquanto Cálías e Autólico ocupam o posto de relação pederástica ideal, recebendo vários elogios de Sócrates, Critóbulo e Clínias representam no Banquete o modelo de relação a ser

evitado. Amante descomedido que cede em demasia às pulsões, perdendo assim sua virilidade. A presença de Critóbulo reforça o principal argumento da obra ao mostrar que o amor ao corpo pode afastar um homem da *kalokagathia*, enquanto o amor das almas o aproximaria desse ideal.

4.3 O Siracusano e o garoto

Outra relação homoafetiva que recebe destaque ao longo da obra é a do Siracusano com o garoto membro de sua companhia. Ao longo da apresentação, a beleza do garoto é ressaltada pelos presentes:

Quando já tinham retirado as mesas, feito as libações e entoado o péan; apareceu-lhes para a festa um sujeito de Siracusa acompanhado por uma boa flautista, uma bailarina espantosa a fazer acrobacias e um rapaz muito bonito e muito bom a tocar cítara e a dançar. (Xenofonte, Banquete, II 1).

Quando o rapaz começa a dançar, até mesmo Sócrates se demonstra encantado (Xenofonte, Banquete, II 15). Além de sua beleza, impressionam também suas habilidades com a dança e a música. São os seus gestos que incentivam os comentários sobre os benefícios da dança, e sua performance com a flauta é aplaudida por todos os presentes (Xenofonte, Banquete, III 1).

Por possuir alguém tão belo e habilidoso em sua comitiva, Cármides supõe que o motivo de orgulho do Siracusano seria o rapaz. A resposta do estrangeiro, no entanto, surpreende os simposiastas. O Siracusano não enxerga o garoto com orgulho, mas com preocupação, pois tem medo de que outros homens possam desvirtuá-lo.

- Está certo - disse Cármides -; então e tu, Siracusano, de que te orgulhas tu? É óbvio que do teu rapaz?
- Não, por Zeus, claro que não. Traz-me até muitos cuidados, porque sinto que há muitos a tentar perdê-lo.
- Sócrates, ao ouvi-lo, disse: - Por Hércules! Que mal tão grande fez o teu rapaz para que o queiram matar?
- Não, o que eles querem não é matá-lo; querem deitar-se com ele!
- E tu achas que se isso acontecesse ia conduzi-lo à perdição?
- Sem dúvida nenhuma, por Zeus!
- Então, e tu não te deitas com ele?
- Claro, por Zeus, todas as noites e durante a noite inteira.
- Então, por Hera - exclamou Sócrates -, que grande sorte tens tu, que tens tão boa pele que és o único que não estragas os que se

deitam contigo. Devias estar orgulhoso pelo menos da tua pele. (Xenofonte, Banquete, V 52-54).

A preocupação do Siracusano com o rapaz reflete o status de categoria sexual que era conferido aos garotos na Grécia Antiga. Por possuir tamanha beleza, o rapaz atraía a atenção de vários homens. Proporcional à atenção recebida pelo garoto estava o receio de seu protetor. Nem todos que olhavam para o jovem o faziam com boas intenções. De nada adiantaria os ensinamentos da relação pederástica do Siracusano com o garoto, posto que um mau *erastes* poderia maltratá-lo e retirar dele as virtudes transmitidas. Perigo iminente que deve ser evitado. A solução encontrada por seu amante é garantir que o garoto tenha como *erastes* somente o Siracusano, recurso que culmina numa resposta irônica de Sócrates.

O rapaz da companhia carrega ainda outro aspecto peculiar. Ao final da apresentação, ele realiza com a garota uma performance erótica em homenagem ao deus Dionísio e à deusa Ariadne. A apresentação é marcada por um grande número de beijos, juras de amor e troca de carícias. O envolvimento dos atores é tamanho que Xenofonte ressalta o fato de não haver nesse momento uma performance artística, mas uma troca verdadeira de beijos e carinhos:

Pareceu-lhes ouvir Dionísio perguntar-lhe se o amava e ela fazendo juras tão apaixonadas que, não apenas Dionísio, mas todos os presentes seriam capazes de jurar que rapaz e rapariga se amavam efectivamente. Não pareciam actores ensaiados para esta pantomima, mas duas pessoas a quem permitiram realizar algo que há muito desejavam (Xenofonte, Banquete, VIII 6).

Acerca da apresentação, dois pontos são notórios. Primeiro, apesar de estar envolvido com o Siracusano, o garoto ainda tem relações com uma mulher. Sua relação pederástica não o priva de envolvimento heteroafetivo, embora seu *erastes* defenda um certo tipo de monogamia homoafetiva para preservar sua virtude. Em segundo lugar, é importante notar que Autólico não assiste à apresentação, pois se retira pouco antes para fazer seus exercícios de caminhada. Alguns autores interpretam essa saída como um método de Xenofonte mostrar que uma performance erótica não era adequada a garotos de pouca idade como

Autólico²⁸. Se assim o considerarmos, podemos perceber uma problemática: o erotismo da apresentação não era adequado a Autólico, mas permitido ao garoto da companhia. Uma possível explicação para isso seria o fato de que o garoto não ocupa a mesma posição social que Autólico. Por ser estrangeiro, o tipo de relação pederástica que ele pratica difere da observada entre os atenienses e, além disso, o fato do garoto ser um pantomineiro, e não um futuro político ateniense, permite que realize certas condutas eróticas sem que se exerça sobre ele uma vigilância tão intensa quanto a que se exerce sobre Autólico.

Em suma, tentei destacar neste capítulo aquelas que considero ser as principais relações homoafetivas do Banquete de Xenofonte. Duas delas ocupam um patamar elevado na obra, pois ilustram aquilo que Sócrates almeja ensinar aos presentes – a forma como um homem belo e bom deve se conduzir no amor aos jovens. Cálias e Autólico representam o ideal de relação homoafetiva, enquanto Critóbulo e Clíncias sintetizam o oposto disso. Modelo a ser alcançado, conduta a ser evitada.

Ao longo da noite, Sócrates assume para si a difícil labuta de mostrar aos presentes os benefícios do amor às almas e os malefícios do amor aos corpos. Sua derrota para Critóbulo no concurso de beleza nos mostra o quão distante ele está de fazer com que seus companheiros entendam esses conceitos. Decide então utilizar dos exemplos a sua volta para educá-los. O louvável Autólico juntamente com seu *erastes*, o rico benfeitor Cálias tornam-se partidários dos benefícios do amor às almas. Em contrapartida, Critóbulo, ebriamente apaixonado, é o exemplo perfeito para ilustrar os malefícios do amor aos corpos.

Numa escala menor de relevância para o entendimento do discurso socrático estão o Siracusano e o garoto. Não ganham o destaque conferido às outras relações durante a obra – poucos trechos são conferidos a esses personagens. Mesmo assim, a breve descrição da relação desses personagens consegue tangenciar temas da fala socrática: a perversão dos jovens por amantes maldosos está presente tanto no receio do Siracusano quanto na crítica de Sócrates aos *erastes* atenienses. Por fim, ressalta-se a particularidade dessa relação frente às demais. As regras morais aplicadas aos pederastas atenienses não são as mesmas seguidas pelos amantes de outras regiões.

²⁸ Pangle, 2010, p. 151.

5 CONCLUSÃO

O presente estudo visou desvelar até que ponto as relações sexuais na Antiguidade contribuíram para o processo de subjetivação do indivíduo, por meio de uma análise minuciosa do Banquete de Xenofonte. Entendendo por meio dos trabalhos de Michel Foucault que o dispositivo de sexualidade - entendido como um emaranhado de práticas discursivas, instituições, estratégias de poder e tecnologias de saber que se interconectam para produzir e regulamentar o conhecimento sobre o sexo - apresenta diversas limitações e não consegue ser utilizada para compreender as relações homoeróticas ao longo da história. Constatamos que, embora na Antiguidade não houvesse uma associação explícita entre a identidade do sujeito e os atos sexuais, existiam tentativas claras de regular o comportamento sexual dos indivíduos.

Em primeiro lugar, verificamos que a análise do desvio sexual na Grécia Antiga passa inexoravelmente pelo conceito de gênero, no qual o controle de si e a administração dos prazeres desempenhavam um papel preponderante. Para o homem grego, a incapacidade de dominar suas pulsões equivalia a uma efeminação de si mesmo — e nesse processo, pouco importava se ele preferia homens ou mulheres como parceiros sexuais. É crucial notar que, sob a perspectiva grega, masculino e feminino não eram tratados como gêneros diametralmente opostos, mas como extremos de um mesmo continuum. Assim, por meio de suas ações, o indivíduo poderia elevar-se ao aproximar-se da extremidade masculina ou rebaixar-se ao atingir a extremidade feminina (Halperin, 2002, p. 32-33).

Em segundo lugar, o Banquete de Xenofonte, embora possa parecer difuso em sua abordagem, possui um objetivo inequívoco: demonstrar como o princípio da *kalokagathia* — a união entre os ideais de beleza e bondade — pode ser expressado nas mais diversas formas e associado aos assuntos mais corriqueiros. No que tange à pederastia, o Sócrates de Xenofonte oferece uma crítica contundente às práticas contemporâneas de Atenas, onde amantes vulgares negligenciavam os princípios virtuosos do amor às almas em favor das pulsões do amor aos corpos.

Nossa análise do texto destacou três casos paradigmáticos de amor pederástico: Cálías e Autólico, que encarnam a relação ideal; Critóbulo e Clíneas, que exemplificam a relação a ser evitada; e o Siracusano e o garoto, que ilustram como as relações pederásticas fora de Atenas eram vistas. Esses casos elucidam as

diferentes maneiras pelas quais as relações pederásticas poderiam ser conduzidas e interpretadas, fornecendo um espelho das normativas culturais e éticas da época.

Ademais, o Banquete de Xenofonte oferece um registro valioso sobre os mecanismos de poder na Antiguidade que buscavam controlar o comportamento sexual, mesmo sem vincular atos sexuais a identidades sexuais. A associação do ideal de *kalokagathia* à administração de si nas atividades sexuais representa uma forma de regulação do comportamento sexual ateniense. A formação de subjetividades ocorria tanto pela adesão aos ideais impostos, como exemplificado por Cálías e Autólico, quanto pela resistência e distanciamento desses ideais, como ilustrado por Critóbulo e Clínias.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓFANES. **As nuvens**. Tradução de Gilda Maria Reale Starzynski. . [S. l.], [20-
-]. Disponível em:
edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5808065/mod_resource/content/1/as-nuvens-
%20arist%C3%B3fanes.pdf. Acesso em: 21 set. 2023.
- ARISTÓTELES. **Política**. Tradução de Maria Aparecida de Oliveira Silva. 1. ed. São Paulo: Édipro, 2019.
- BARBO, Daniel. Cultura política homoerótica entre Grécia Antiga e a (pós) modernidade: cientificismo, literatura e historiografia. **repositorio.ufmg.br**, 20 ago. 2009.
- BARBO, Daniel. Detratores do homoerotismo grego: uma historiografia essencialista. **História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography**, v. 4, n. 6, p. 171–189, 1 mar. 2011.
- BARBO, Daniel. CANTARELLA E CAMBIANO: HISTORIOGRAFIA ESSENCIALISTA DO HOMOEROTISMO GREGO (Dossiê Gênero e violência na população LGBTTQIA no Brasil). **DOAJ (DOAJ: Directory of Open Access Journals)**, 1 mar. 2017.
- BARBO, Daniel. **O Triunfo do Falo**: Homoerotismo, Dominação, Ética e Política na Atenas Clássica. 2003. Dissertação de mestrado (Mestrado em História) - Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais, 2003.
- CANTARELLA, Eva. **Según la natura**: la bissexualidad en el mundo antiguo. [S. l.: s. n.], 1991.
- COSTA, Raphael Calebe Vasconcelos. Origens da pederastia grega: uma revisão historiográfica. **Anais [do] VIII Encontro de Pesquisa na Graduação em História - EPEGH**, Sao Paulo, 2023. VIII Encontro de Pesquisa na Graduação em História - EPEGH, 2023, São Paulo.
- COULANGES, Numa-Denys Fustel de. **A cidade antiga**. São Paulo: Martin Claret, 2021.
- COUTO, Luiz Pereira Guilherme. **Contra Timarco, de Esquines: tradução e estudo introdutório**. 2016. Tese de mestrado (Mestrado em Letras clássicas) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, [S. l.], 2016.
- DOVER, Kenneth James. **Greek Homosexuality**. Cambridge, Massachusetts: Havard University Press, 1989.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade: a vontade de saber**. 10ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 2: O uso dos prazeres**. 8ª ed. Rio de Janeiro/ São Paulo: Paz e Terra, 2020.
- FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**; tradução de Luiz Felipe Baeta Neves, -7ed. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FOUCAULT, Michel. As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

JAEGER, Werner Wilhelm. Paideia: a formação do homem grego. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

HALPERIN, David M. **How to do the history of homosexuality**. 1. ed. Chigaco: University of Chicago Press, 2002.

HALPERIN, David M. **One hundred years of homosexuality and other essays on Greek love**. New York: Routledge, 1986.

HERÓDOTO. **História**: volume 1. Tradução de J. Brito Broca. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019.

LEAR, Andrew. Was pederasty problematized?: A dichronic view. *In: **SEX in Antiquity: exploring gender and sexuality in the Ancient World***. Nova York: Publishers Graphics, 2015. cap. 7.

LUZ, Márcia Gomes Eleutério da. **Pederastia e erotismo**: reflexões sobre a formação pedagógica e política no pensamento de Platão. Tese de doutorado (Doutorado em educação) – Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2021.

MARROU, Henri-Irénée. **A história da educação na antiguidade**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1973.

PANGLE, Thomas L. Socratic Political Philosophy in Xenophon's Symposium. **American Journal of Polytical Science**, Vol. 54, Nº 1, p. 140-152, New York: University of Texas at Austin, 2010.

PERCY III, William Armstrong. **Pederasty and Pedagogy in Archaic Greece**. Estados Unidos: University of Illinouis, 1996.

PLATÃO, Banquete. *In: **O julgamento e a morte de Sócrates; O banquete***. Tradução de Jorge Peleikat e João Cruz Costa. 1. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.

PLATÃO, Banquete. *In: **Platão: diálogos***. Tradução de José Cavalcante de Souza. 1. ed. São Paulo: Abril S.A. Cultural, 1972.

PLATÃO, Cármides. *In: Cármides - cena inicial (153a1-159b6)*. **Cadernos de Tradução LELPrat**. Tradução de Fernando Gazoni. Sao Paulo, v. 02, 2021.

PLATÃO, Fédon. *In: **Platão: diálogos***. Tradução de Jorge Peleikat e João Cruz Costa. 1. ed. São Paulo: Abril S.A. Cultural, 1972.

PLATÃO, Fédon. *In: **O julgamento e a morte de Sócrates; O banquete***. Tradução de Jorge Peleikat e João Cruz Costa. 1. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.

PLATÃO, Protágoras. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Editora da Universidade Federal do Pará, 2002.

POMEROY, Sarah B. **Goddesses, Whores, Wives and Slaves**: Women in Classical Antiquity. New York: Schoken Books, 1995.

SOUSA, Luana Neres de. **As relações pederásticas em Atenas no período clássico**: Uma análise do Banquete de Platão e de Xenofonte. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2013.

STRAUSS, Leo. **Xenophon's Socrates**. Itaca and London: Cornell University Press, 1972.

XENOPHON. Symposium. Tradução de H.G. Dakyns. Disponível em: [The Symposium, by Xenophon \(gutenberg.org\)](#). Acesso em 20 de outubro de 2023.

XENOPHON. Symposium. In: The Shorter Socratic Writings: Apology of Socrates to the Jury, Oeconomicus and Symposium. Tradução de Robert C. Bartlett. Itaca: Cornell University Press, 2006

XENOFONTE. **Banquete, Apologia de Sócrates**. Tradução de Ana Elias Pinheiro. 1. ed. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008.