



---

## Problemática da prostituição masculina na Atenas clássica

**Autor(es):** Rodrigues, Nuno Simões

**Publicado por:** Imprensa da Universidade de Coimbra; Annablume

**URL persistente:** URI:<http://hdl.handle.net/10316.2/36611>

**DOI:** DOI:[http://dx.doi.org/10.14195/978-989-26-1017-7\\_6](http://dx.doi.org/10.14195/978-989-26-1017-7_6)

**Accessed :** 10-Dec-2018 03:48:42

---

A navegação consulta e descarregamento dos títulos inseridos nas Bibliotecas Digitais UC Digitalis, UC Pombalina e UC Impactum, pressupõem a aceitação plena e sem reservas dos Termos e Condições de Uso destas Bibliotecas Digitais, disponíveis em <https://digitalis.uc.pt/pt-pt/termos>.

Conforme exposto nos referidos Termos e Condições de Uso, o descarregamento de títulos de acesso restrito requer uma licença válida de autorização devendo o utilizador aceder ao(s) documento(s) a partir de um endereço de IP da instituição detentora da supramencionada licença.

Ao utilizador é apenas permitido o descarregamento para uso pessoal, pelo que o emprego do(s) título(s) descarregado(s) para outro fim, designadamente comercial, carece de autorização do respetivo autor ou editor da obra.

Na medida em que todas as obras da UC Digitalis se encontram protegidas pelo Código do Direito de Autor e Direitos Conexos e demais legislação aplicável, toda a cópia, parcial ou total, deste documento, nos casos em que é legalmente admitida, deverá conter ou fazer-se acompanhar por este aviso.



# Idades e género na literatura e na arte da Grécia antiga

Ana Iriarte & Luísa de Nazaré Ferreira  
(coords.)

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

ANNABLUME

PROBLEMÁTICA DA PROSTITUIÇÃO MASCULINA NA ATENAS  
CLÁSSICA  
(The Problem of Male Prostitution in Classical Athens)

NUNO SIMÕES RODRIGUES (nonnius@fl.ul.pt)  
Universidade de Lisboa

RESUMO – Partindo de uma análise contextual, cujo objectivo é estabelecer as coordenadas mentais, culturais, ideológicas e sociais em que a prostituição se desenvolveu na Grécia antiga, sobretudo na Atenas clássica, este estudo centra-se no fenómeno da prostituição masculina, propondo uma leitura de enquadramento, feita a partir do que encontramos nas fontes literárias e materiais. Ao mesmo tempo que se propõe uma definição do «prostituto», leva-se em conta a sua origem, estatuto e condição social, em particular os momentos e as condições de vida de um homem que poderiam ser mais predispostas a este tipo de actividade (e.g. idade), mas também as formas em que ele se expressava e manifestava naquela sociedade.

PALAVRA-CHAVE: pederastia, homoerotismo, prostituição masculina, Aristófanes, Êsquines.

ABSTRACT – Starting with a contextual analysis, which aims to establish the mental, cultural, ideological and social coordinates from which prostitution developed in Ancient Greece, especially in Classical Athens, this study focuses on the phenomenon of Male prostitution. We propose a reading frame based on both literary and material sources. At the same time we offer a definition of “male prostitute”, taking into account the origin, condition and social status (in particular the moments or circumstances of the life of a man which could be more suitable to this type of activity, like age) of those who adopted this way of living. Moreover, we also take into account the forms in which they expressed and manifested themselves in the society they lived in.

KEYWORDS: pederasty, homoeroticism, male prostitution, Aristophanes, Aeschines.

Na versão que Higino e Antonino Liberal contam do mito de Céfalos e Prócris, lemos uma variante da narrativa, que nem o Pseudo-Apolodoro nem Ovídio registam<sup>1</sup>. Na mitografia daqueles autores, escrita a primeira entre 50 e 207 e a segunda nos séculos II-III d.C. durante o período antonino ou severo (

---

<sup>1</sup> Não sendo um dos “mitos maiores” da cultura grega, a história de Céfalos e Prócris vem narrada em Ovídio (*Met.* 7.672-865), na *Biblioteca* atribuída a Apolodoro (2.4.6-7, 3.15.1), em Higino (*Fab.* 189) e Antonino Liberal (*Met.* 41). Sabemos, contudo, que houve uma tragédia, hoje perdida, de Sófocles, chamada *Prócris*. Segundo a leitura de Higino, Céfalos e Prócris eram bisavós de Ulisses.

portanto quase por certo devedoras das obras daqueles outros poetas)<sup>2</sup>, a princesa continua a ser filha de um rei de Atenas (Pandión segundo Higino, Erecteu segundo Antonino Liberal) e mulher de Céfalos.

Na lição de Higino, Eos – a Aurora – mantém o desejo adulterino por Céfalos, que contudo resiste à deusa. Mas, ao invés de o raptar, a Eos de Higino sugere a Céfalos que monte uma armadilha a Prócris, de modo a testar a fidelidade desta e assim, no caso de Prócris vacilar, libertá-lo da promessa que fizera à mulher, e consume a união adulterina. Vacilante, Prócris foge para Creta, onde se encontra com a deusa Diana, que se apieda da jovem e lhe oferece uma javalina e um cão. A princesa ateniense usa então os presentes da deusa para, por sua vez, testar o marido. Depois de cortar o cabelo e de se vestir como um efebo, desafia-o para uma prova de caça, para a qual conta com os animais que lhe haviam sido oferecidos pela deusa dos bosques, e acaba por vencer Céfalos. Ao ver a excelência dos animais, o marido de Prócris enceta um processo de sedução cujo objectivo é consegui-los. Deste modo, Céfalos pede à então ainda disfarçada Prócris que lhe venda o cão e a javalina, chegando a oferecer-lhe como contrapartida uma parte do seu reino, o que ela rejeita. Então, segundo Higino, almejando testar o marido, Prócris “disse: mas se queres tanto possuí-los, dá-me aquilo que os rapazes costumam dar” (*Sed si utique, ait, perstas id possidere, da mihi id quod pueri solent dare, Fab. 189.7*).

A continuação da narrativa, que apresenta as duas personagens prestes a manterem relações sexuais no leito, mostra que a proposta de Prócris tinha um sentido erótico, havendo que não esquecer que a jovem estava então disfarçada de rapaz, pelo que se tratava de uma sedução de natureza homossexual, a que Céfalos anuiu de bom grado (*ille amore iaculi et canis incensus promisit se daturum, Fab. 189.7*). A confirmação do que estava em causa não tarda. Em Higino lê-se: “quando entraram no leito, Prócris levantou a túnica e mostrou que era mulher e a esposa dele” (*qui cum in thalamos uenissent, Procris tunicam leuauit et ostendit se feminam esse et coniugem eius, Fab. 189.8*).

O texto transmitido por Antonino Liberal, centrado na figura de uma raposa e não nas dos heróis propriamente ditos, vai no mesmo sentido, apesar de algumas diferenças, todavia assinaláveis<sup>3</sup>. Segundo este autor, em Creta a princesa encontra-se não com a deusa da caça mas com o rei Minos, que em troca de “terapia sexual”, que resulta na invenção de uma espécie de preservativo feminino, oferece à jovem um cão e uma lança, que nunca falhava o seu objectivo. Mas a estrutura da narrativa é essencialmente a mesma. Também neste autor a jovem se disfarça de rapaz e oferece ao marido ignorante o cão e

---

<sup>2</sup> Sobre esta questão, ver Rincón Sánchez 2009: 9-14; cf. Calderón Dorda y Ozaeta Gálvez 1989: 163-176.

<sup>3</sup> Ant.Lib. *Met.* 41; cf. Davidson 1997.

a lança em troca de favores sexuais. É, aliás, igualmente no momento em que Prócris se desnuda que ela se revela ao marido, mostrando-lhe que também ele cedera à tentação, mas com um rapaz, reconfigurando o episódio de “pseudo-homossexualismo”<sup>4</sup>.

Quer em Higino quer em Antonino Liberal (neste talvez de forma tácita), o casal acaba por se reconciliar, apesar da forte censura de que o jovem marido será alvo por parte da mulher e o que, contudo, não os afastará do trágico final a que estão reservados.

Não é, porém, o mito de Céfalos e Prócris em si que nos interessa agora tratar. Importa-nos sim salientar que, apesar da transmissão latina feita por Ovídio e Higino (tal como o Pseudo-Apolodoro, Antonino Liberal escreveu em grego), esta é uma narrativa de origem helénica, como a maioria das histórias contadas por esses autores nas suas obras mitográficas, o que em parte se demonstra também pelo contexto da mesma, i.e., Prócris é uma princesa ateniense e Céfalos um herói da Ática. A origem e o contexto do relato parecem portanto ser Atenas. Já no que diz respeito ao tema da “pseudo-homossexualidade” de Céfalos, pelo menos no quadro da história de Prócris<sup>5</sup>, nas fontes de que dispomos, não será de desprezar o facto de ele aparecer apenas nos autores mais tardios e de menor impacto ou projecção cultural.

Mas é legítimo questionar qual a relação do mito de Céfalos e Prócris com a problemática da prostituição masculina ateniense. Se entendermos por “prostituição” qualquer acto de natureza sexual praticado em troca de um pagamento, assumamos este a forma que assumir, então será caso para afirmar que a história de Céfalos e Prócris contém um elemento que eventualmente poderá ser considerado um acto de prostituição. Trata-se do momento em que Céfalos aceita deitar-se (entenda-se “manter relações sexuais”) com o seu “suposto companheiro masculino” em troca do cão e da javalina ou do cão e da lança. Em síntese, Céfalos ter-se-ia vendido/prostituído, e com um homem (para todos os efeitos, Céfalos desconhecia a armadilha que estava a ser montada), para obter os animais e/ou objecto que tanto desejava.

Na verdade, as conclusões podem não ser assim tão simples. Mas o mito não deixa de enunciar parte da problemática que agora nos ocupa. Há, contudo, que ter em conta que a própria definição de prostituição está longe de ser pacífica ou fácil de estabelecer. Num importante estudo sobre o tema na Roma antiga, T.

<sup>4</sup>Davidson 1997: 177, 182. Utilizamos a expressão num sentido diferente do de Devereux 1967. Referimo-nos a falsa identidade de género/sexual.

<sup>5</sup>Com efeito, como nota Davidson 1997: 176, a figura de Céfalos tem uma identificação de natureza claramente homofílica quando associada a Ptérelas. Sobre o assunto, ver Sergent 1996. Note-se que Davidson chamou já atenção para a pertinência deste mito no contexto da homofilia na Grécia antiga, e com particular incidência na questão da prostituição. Ver ainda Davidson 2007: 255-261.

A. J. McGinn tratou-o, considerando que “the task of definition is of enormous importance because prostitution must be distinguished from other forms of nonmarital sexual relations, including adultery and concubinage.” (1998: 18). Com efeito, consoante uma perspectiva religioso-moral, legal ou médica, o conceito pode variar. Mas tem-se assumido que o que entendemos por “prostituição” deverá contemplar três critérios, a saber: promiscuidade, pagamento e indiferença emocional entre os agentes do processo (McGinn 1998: 18). Preferencialmente, um acto de prostituição deverá contemplar a convergência destes três factores. Ora, o mito de Céfalos e Prócris, lido à luz desta perspectiva, de imediato se revela de pouco provável identificação enquanto inclusão de uma cena de prostituição, visto que, apesar de Céfalos aceitar um “pagamento” ou “suborno” pelo acto sexual que está prestes a cometer, dificilmente o poderemos considerar promíscuo (mesmo levando em conta o caso com Eos), além de ser lícito colocar em causa a ausência de indiferença emocional.

Estas considerações não invalidam, porém, a existência de prostituição na Grécia antiga, em Atenas em particular. Vários estudos demonstraram já não só a sua presença nas sociedades gregas antigas, como analisaram com maior ou menor profundidade as suas dinâmicas políticas, sociais, culturais e ideológicas. Esses são os casos dos livros colectivos recentemente coordenados por C. A. Faraone e L. K. McClure (*Prostitutes and Courtesans in the Ancient World*, 2006) e por A. Glazebrook e M. M. Henry (*Greek Prostitutes in the Ancient Mediterranean: 800 BCE-200 CE*, 2011). O estudo das “cortesãs” na Grécia antiga parece ser, aliás, um tema que tem suscitado o interesse dos investigadores desde há mais de um século<sup>6</sup>. Menos intenso tem sido o estudo dos indivíduos do sexo masculino que na sociedade grega praticavam a prostituição, sem prejuízo, claro, para os inúmeros trabalhos e investigações publicadas no domínio da pederastia e do homossexualismo na Grécia antiga<sup>7</sup>. Com efeito, é no âmbito destes trabalhos que encontramos a esmagadora maioria das reflexões sobre o tema que agora nos ocupa, ainda que, neles, não seja o objecto de estudo principal. Devemos ainda argumentar que, por razões óbvias, as fontes que possuímos para estudar as prostitutas do mundo grego antigo são eventualmente mais abundantes do que as que conhecemos para o estudo dos seus equivalentes masculinos. Mas ainda assim cremos que há matéria suficiente para que possamos tecer algumas considerações, fazer algumas reflexões e tentar alguma sistematização do fenómeno da prostituição masculina e seu significado sócio-cultural entre os Gregos da Antiguidade. Neste sentido, tentaremos elaborar uma primeira proposta de análise, na qual deixaremos necessariamente mais problemas em aberto do que

---

<sup>6</sup> Vide e.g. Montifaud 1879, Licht 1932: 329-410, Frichet 1934.

<sup>7</sup> Uma resenha dos principais estudos até 1991 pode ser lida em Golden 1991: 327-340. Desde então, publicaram-se muitos mais. O mais recente que conhecemos é o estudo de Gómez Iglesias 2012.

respostas definitivas. Por uma questão de método, centramo-nos agora no caso ateniense, de onde nos provém uma quantidade mais significativa de informação e cujo contexto político-social é mais bem conhecido.

Para que possamos aprofundar algumas reflexões, porém, e tendo em conta que numa sociedade como a da Grécia antiga o fenómeno da prostituição tinha maioritariamente como agente com usufruto, ou clientes, indivíduos do sexo masculino, convém trazer à colação outra problemática paralela, a já mencionada questão da pederastia ou homossexualismo. Impõe-se, portanto, fazer uma breve incursão na forma como o antigo código sexual grego funcionava socialmente<sup>8</sup>.

### UM CONTEXTO PARA A PROSTITUIÇÃO MASCULINA NA ATENAS CLÁSSICA

De que a pederastia era um fenómeno cultural associado aos Gregos, já o próprio Heródoto parece ter consciência<sup>9</sup>. Com efeito, no tempo do historiador, o tema parecia ser bem conhecido entre os Helenos. Mas, uma vez mais, há que referir que o caso da Atenas clássica (séculos VI-IV a.C.) é o mais bem conhecido, dada a quantidade de fontes disponíveis, ainda que tenhamos também informação pertinente sobretudo para os casos da Creta e da Esparta dos séculos VII-VI a.C.<sup>10</sup>

Em primeiro lugar há que ter presente que a problemática da pederastia/homossexualismo manifestava-se sobretudo entre as elites, sendo representada de uma forma essencialmente sublimada e idealizada e como estando longe das massas, chegando mesmo a ser vista de forma negativa por estas<sup>11</sup>. Com efeito, e sem levar em conta as eventuais conotações ritualístico-religiosas, o fenómeno deverá remontar à cosmovisão aristocrático-oligárquica da sociedade grega<sup>12</sup>. Note-se, por

---

<sup>8</sup> Para utilizar a feliz expressão de Skinner 2010: 120. Não deixa, contudo, de ser interessante o problema do recurso aos serviços “disponibilizados” pela prostituição por parte de mulheres na Antiguidade, assunto cuja investigação, no entanto, ficará para outra etapa. Sobre a polémica, ver Miller & Platter 2005.

<sup>9</sup> Cf. Hdt. 1.135, onde se lê “[os Persas] praticam a pederastia, que aprenderam com os Gregos.”, trad. M. F. Sousa e Silva. Plu. *De Herod. malign.* 857B-C, contudo, afirma que os Persas já integravam a prática entre os seus costumes antes dos contactos com os Gregos. De qualquer forma, interessa-nos salientar o facto de um grego como Heródoto ter consciência de que a prática seria, na sua perspectiva, intrinsecamente helénica, ainda que não exclusiva. Ver e.g. Nissinen 1998, Montalvão 2009.

<sup>10</sup> E.g. Ephor. *FGrH* 70F 149 = Str. 10.4.21; Xen. *Lac.* 2.12-14; Plu. *Lyc.* 17-18; Ael. *VH* 3.10; Percy 2006: 15-92, Cartledge 1981.

<sup>11</sup> Lear 2014: 102, 107; Hubbard 1998: 48-78.

<sup>12</sup> Os testemunhos de Teógnis e de Píndaro fornecem exemplos de perspetivação desta problemática. Ver Lourenço 2009: 307-308, Onelley 2009, Hubbard 2002, 2003a. Ver em especial os vv. 239-254 dos *Theognidea*. De igual forma, o relato que Tucídides apresenta do tiranicídio, de que se destacam as figuras de Harmódio e Aristogítton, aponta para uma fórmula de defesa de um modelo que estava claramente em falência e que tem como uma das suas últimas tentativas de afirmação sócio-política todo o processo de heroização dos tiranicidas (e.g. os *skolia* ou canções populares que em Atenas circulavam sobre os dois

exemplo, como a iconografia da pederastia valoriza temas como o treino atlético, a caça ou o banquete. Na verdade, estas são actividades associadas às elites sociais<sup>13</sup>. De igual modo, em Aristófanes, a pederastia é sempre relacionada com o passado ou com uma ordem pretérita<sup>14</sup>. Esta questão é igualmente visível em Platão, que aparece frequentemente como uma voz defensora do homoerotismo, e o qual tem nas *Leis* (o mais tardio dos textos atribuídos ao filósofo), em contraste com o que lemos n’*O Banquete* e no *Fedro* e com as listas de pares homofílicos/homossexuais que conseguimos elaborar a partir dos diálogos que lhe são atribuídos<sup>15</sup>, um discurso que afasta toda a actividade sexual da cidade ideal, a não ser a que tiver fins procriativos (a condenação do sexo meramente ocioso)<sup>16</sup>. Assim, o Platão defensor do homoerotismo entra em falência, ou em discordância consigo próprio, nos seus últimos escritos. Há por certo uma razão que o explica e que dificilmente escapará à conjuntura político-social que então se vivia e à estrutura cultural em que se integrava. Com outros, podemos assim afirmar que este era um tema problemático já na Antiguidade.

Esta pertinente perspectiva sociológica, defendida por M. Skinner, por exemplo, tem salientado que a *paiderastia* era sobretudo uma manifestação de “classe”, de elites, porque apenas os membros destas estariam socialmente disponíveis para comportamentos que a viabilizavam enquanto instituição, designadamente, a frequência de ginásios, banquetes e simpósios, nos quais o ambiente se predispunha a esse tipo de convenção social<sup>17</sup>. Tratar-se-ia, portanto, de uma forma de controlo social. Por outro lado, deverá radicar aqui também o facto de os testemunhos iconográficos provenientes de Atenas sobre o homoerotismo coincidirem sobretudo com o período oligárquico, atenuando-se ou mesmo desaparecendo no democrático, ao mesmo tempo que a comédia antiga, pujante durante a democracia, fornece evidências do tema que são de natureza essencialmente pejorativa. Há que não esquecer que a comédia desta época, designadamente a de Aristófanes, está focada sobretudo numa audiência popular, profundamente anti-oligárquica, como aliás testemunha o Pseudo-Xenofonte<sup>18</sup>.

---

amantes ou as estátuas que os homenagearam). Sobre esta questão ver Thuc. 1.20.2, 6.54-59; e ainda Hdt. 5.55-61, 6.123.2; Pl. *Smp.* 182c5-7, *Hipparch.* 228b4-229d7; Arist. *Ath.* 17-19; Paus. 1.23; desenvolvemos esta problemática em Rodrigues 2014.

<sup>13</sup> Aspetto notado por Lear 2014: 109.

<sup>14</sup> Lear 2014: 112.

<sup>15</sup> Ver Lourenço 2009: 310-311, que cita Pl. *Smp.* 173b, *Men.* 70b, *Euthd.* 267d, *Prt.* 317c-d, *Grg.* 418d.

<sup>16</sup> Pl. *Lg.* 7.835e-842e. A perspectiva platónica, porém, não é fácil de sistematizar, como notou já Lear 2014: 113. Ver ainda Ureña Prieto 2006: 227-236, Corner 2011: 75, Gómez Iglesias 2012.

<sup>17</sup> “... as the *demos* became more powerful, pederasty, as an aristocratic custom, lost prestige”, Lear 2014: 122; ver também Corner 2011, Hubbard 2014a: 138.

<sup>18</sup> Ps.-Xen. *Ath.* 2.18. Sobre estas questões, ver Shapiro 1981: 133-143, Hubbard 1998: 48-78, Shapiro 2000: 12-32, Skinner 2010: 124.



Em *As Nuvens*, faz-se uma representação exemplar dessa crítica aos costumes de uma certa elite, designadamente do momento em que cortejava os jovens atenienses:

Por outro lado, na aula de ginástica, os moços tinham de estar sentados com as pernas estendidas, não fossem os mirones topar alguma parte obscena; e depois, ao levantarem-se, deviam alisar o terreno, evitando deste modo deixar aos seus apaixonados alguma marca de virilidade... Naquele tempo, nenhum moço se atreveria a perfumar-se abaixo do umbigo, pelo que, à superfície das partes íntimas, despontava uma penugem, uns pêlos macios, como nos pêssegos... E nenhum homem se aproximava sequer do seu apaixonado com falinhas melífluas, prostituindo-se a si próprio com olhos de carneiro mal morto... Também não era permitido, à mesa, servirem-se da cabeça do rabanete, nem gamar a erva-doce ou o aipo dos mais velhos, nem alambazarem-se, nem rir às gargalhadas, nem cruzar as pernas.<sup>19</sup>

O passo está, como é evidente, repleto de metáforas de sentido sexual ou até mesmo obsceno, que não escondem a crítica negativa às práticas enunciadas, como observa C. Magueijo em nota à tradução. De igual modo, os discursos forenses da época transmitem uma imagem semelhante, sendo de sublinhar que estes são feitos maioritariamente perante as assembleias da Atenas democrática e por isso têm como objectivo convencer os juizes não profissionais do sistema, já afastado da mentalidade predominantemente oligárquica<sup>20</sup>.

Para Skinner, a iniciação de jovens rapazes nos comportamentos e atitudes próprias das elites tinha como objectivo principal assegurar a continuidade das mesmas, mas também garantir a existência de laços militares<sup>21</sup> e político-sociais que deveriam ser da maior utilidade na vivência política da cidade, muito próximo do que hoje designaríamos por *lobbies*<sup>22</sup>. Mais tarde, seriam os jovens antes “amados” (*eromenoi*) a assumir o papel de “amantes” (*erastai*) e a garantir a continuidade do sistema<sup>23</sup>. Esta seria, pois, mais uma razão a provocar o descontentamento das massas e a contribuir para uma imagem negativa de todo um processo doravante considerado não produtivo (= não procriativo e meramente ocioso<sup>24</sup>) e portanto desprezível. De assinalar ainda que, segundo a mesma autora citada, um comportamento deste tipo seria “hardly distinguishable from

<sup>19</sup> Ar. *Nu.* 970-983, trad. C. Magueijo, in Silva e Magueijo 2006.

<sup>20</sup> Hubbard 1998, Lape 2006: 140, Skinner 2010: 124-125.

<sup>21</sup> Inserir-se-ia aqui a tradição do Batalhão Sagrado de Tebas, todavia relacionado com aquela cidade da Beócia. Sobre a eventual origem militar da pederastia grega, ver Ogden 1996: 107-169.

<sup>22</sup> Skinner 2010: 125.

<sup>23</sup> Cf. Ar. *Th.* 28-265; cf. Thgn. 1327; Ath. 13.563e, onde se ridicularizam os que defendem a ideia de que os *eromenoi* deveriam sê-lo até aos 28 anos, por razões didácticas.

<sup>24</sup> Corner 2011: 69.

prostitution”<sup>25</sup>. Haverá que notar, todavia, que enquanto *pais eromenos*, o jovem seria um dependente quer do ponto de vista sócio-jurídico quer do afectivo, pelo que tais práticas seriam assumidas como fórmulas social e culturalmente iniciáticas. Em contrapartida, o prolongamento desses comportamentos na idade adulta indicaria uma incapacidade de autonomia e autodeterminação ao nível individual/sexual e, por extensão, ao nível social e político. Neste patamar, tais práticas seriam entendidas como semelhantes à prostituição<sup>26</sup>.

Com efeito, era suposto que a intimidade de natureza sexual entre o *erastes* e o *eromenos* terminasse quando este atingisse uma idade mais madura. Se os *erastai* nem sempre eram tão jovens como alguns alegam<sup>27</sup>, os *eromenoi* parecem ter andado entre a puberdade e uma adolescência mais avançada. Na *Vida de Licurgo*, Plutarco afirma que, em Esparta, quando os rapazes atingiam os doze anos de idade, “encontravam amantes que se ligavam a eles” (16.12-17.1). A julgar por esta informação e pela que o poeta Estráton de Sárdis (século II d.C.) fornece em poemas inseridos na *Antologia Palatina*, a adolescência, até aos 18-20 anos sensivelmente, seria a idade própria de um *eromenos*, sendo que na Grécia clássica os homens se casavam, em norma, pelos 30 anos<sup>28</sup>. Algumas fontes, porém, dão indicação de que essa poderia não ser uma norma estritamente seguida. N' *O Banquete*, por exemplo, Platão dá conta dessa percepção: “E eis justamente os adolescentes e os rapazes de maior valor, os que possuem, cem por cento, uma natureza viril! Há quem diga que não, que não passam de uns desavergonhados, mas é má-língua: se fazem o que fazem, não é por falta de vergonha mas porque a ousadia, a sua coragem e virilidade os impele a afeiçoarem-se ao que lhes é semelhante... Ora bem, sempre que um amante (um amante em sentido lato e não apenas o amante de jovens!) encontra essa mesma metade que lhe pertence, eis que de súbito os assalta uma estranha impressão de amizade, de parentesco, de amor, enfim; e a tal ponto que já não aceitam, por assim dizer, separarem-se um instante que seja! Esses são justamente os que permanecem juntos durante toda a vida... E não se ponha Erixímaco a troçar das minhas palavras, com esses ares de entendido, a supor que é de Ágaton e de Pausânias que estou a falar: até porque bem pode dar-se o caso de pertencerem eles a esse número e possuírem ambos uma natureza viril...”<sup>29</sup>

A relação entre o *erastes* e o *eromenos* é parte da chave de leitura do problema. Como notaram Dover e Foucault, entre outros, a sexualidade era

---

<sup>25</sup> Skinner 2010: 125; ver ainda, citado pela autora anterior, Hubbard 1998: 53.

<sup>26</sup> Agradecemos ao nosso colega D. F. Leão as observações que nos permitiram esclarecer este ponto.

<sup>27</sup> Sobre esta questão, ver Lear 2014: 120.

<sup>28</sup> Ver *AP* [Strat.] 12.4. Note-se que o casamento como a reprodução eram entendidos como um dever social. Plu. *Amatorius* 770B-C refere o despontar da barba como o limite para se ser um *eromenos*. Ver ainda Hubbard 2014a: 137-139.

<sup>29</sup> Pl. *Smp.* 192a-c, 193c, trad. M. T. Schiappa de Azevedo.

entendida não de uma forma igualitária ou recíproca, mas sim numa perspectiva hierarquizada, na qual um dos agentes está sempre subordinado ao outro<sup>30</sup>. Este modelo mental levava a que, nas relações sexuais, independentemente do género a que os indivíduos pertencessem, um dos parceiros desempenhasse sempre um papel activo e por isso de superioridade e domínio, enquanto o outro assumia por oposição um papel passivo e, como tal, de inferioridade e subordinação.

O chamado “modelo de Dover-Foucault” tem vindo, porém, a ser problematizado por alguns, que o têm considerado demasiado simplista, falhando numa análise abrangente da sociedade e mentalidade gregas<sup>31</sup>. Ainda assim, e perante a complexidade do problema, a maioria dos autores tem-no assumido como ferramenta de trabalho e utensilagem conceptual, visto permitir o estabelecimento de diferenças fundamentais de perspectiva entre a Antiguidade e o mundo hodierno, ainda que corra o risco de ser utilizado ideologicamente (e tem-no sido). De qualquer forma, estamos conscientes de que o problema se reveste de questões mais complexas.

Num extenso artigo, J. Davidson, e.g., criticou e tentou desmontar o modelo “Dover-Foucault-Veyne-Devereux”, afirmando que a tese da “penetração” como motor do pensamento sexual dos Gregos não explica o gosto helénico pelo androerotismo: “Inasmuch as Greek (homo)sexuality was said to be concerned with roles in sexual acts rather than gender-orientation it was demonstrably different from modern (homo)sexuality, thus proving that (Greek) (homo)sexuality was a cultural phenomenon.” (2001: 46). De qualquer modo, não cremos que a proposta avançada por Davidson seja mais eficaz enquanto ferramenta para analisar esta questão, pois em sociedades modernas mais ou menos tolerantes em relação à orientação e comportamento sexual dos indivíduos mantêm-se formas de interacção sexual e erótica aceites e rejeitadas. Por outro lado, o facto de a sociedade ateniense clássica aparentemente aceitar o acto sexual entre um indivíduo mais velho (*erastes*) e outro mais jovem (*eromenos*), mas alegadamente repudiar relações homossexuais entre indivíduos em idade mais avançada, não nos parece fugir ao modelo Dover-Foucault, pois estamos a falar de uma sociedade patriarcal em que a figura do homem livre e adulto é central e eixo em torno do qual tudo se organiza. De qualquer modo, não deixa de ser pertinente a conclusão do autor: “it is in fact possible to characterize Greek sexual morality in terms of the solitary ethics of self-mastery and the interpersonal ethics of gift versus commodity exchange”, visando uma distinção entre bom e mau comportamento sexual (2001: 47)<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> Foucault 1994: I, 106-117; II, 242-275.

<sup>31</sup> Ver sobretudo Davidson 2001: 3-51 e Nall 2001.

<sup>32</sup> Ver Karras 2000, Davidson 2001. Ver também Skinner 2010: 120-121 e ainda Dover 1989; Foucault 1994: II, 113-114; cf. Pl. *Grg.* 494e.

O modelo “Dover-Foucault” é assim construcionista e de influência estruturalista (cf. Skinner 2005: 8-10, Hubbard 2014a: 130). Por conseguinte, para os Gregos antigos, a preferência sexual seria até certo ponto irrelevante, não determinando a personalidade do indivíduo. Como afirma M. Skinner (2010: 121), “In the ancient penetration model, sexuality is grounded not on preference for one sex as object but on the notional genders of active and passive, which do not quite correspond to our biologically based genders: ‘active/passive’ was not the equivalent of ‘male/female.’”

Assim, de um modo geral e segundo o esquema sistematizado por Dover e Foucault, na Atenas clássica, o papel de domínio identificava-se com o cidadão, homem adulto e livre que exercia a sua liberdade cívica, enquanto o de subordinado se associava a quaisquer outros estatutos: mulheres, escravos, estrangeiros, jovens, por exemplo<sup>33</sup>. Com efeito, o cidadão ateniense constituía uma elite sócio-política, independentemente do rendimento económico que auferisse, e o seu corpo deveria ser inviolável, pelo que, atentar contra ele poderia ser crime de *hybris*, eventualmente punido com a morte<sup>34</sup>. Por outro lado, o jovem, ainda que livre mas não adulto e por isso ainda não cidadão de total direito, mantinha-se num estatuto de inferioridade relativamente aos cidadãos plenos. Como tal, indivíduos nessa condição situavam-se ideológica e socialmente abaixo dos que detinham a cidadania por completo, o que os transformava em alvos de cobiça sexual, que aos olhos desta elite ateniense seria tão natural quanto o desejo por uma mulher. Como nota Skinner, “that was considered a matter of taste”, afirmação que nos parece fundamental para a compreensão desta sociedade<sup>35</sup>. Alguns autores, porém, entreviram no tipo de relações homoeróticas que dão corpo à chamada pederastia grega uma forma ritualista de iniciação social, com ecos na própria mitologia dos Gregos<sup>36</sup>.

No entanto, apesar de não ser ainda um cidadão de pleno direito, o jovem ateniense livre viria um dia a sê-lo (tal como o *eromenos* viria a tornar-se *erastes* por sua vez<sup>37</sup>), pelo que se impunham regras na forma de tratamento do mes-

---

<sup>33</sup> Sobre as características destas categorias, ver Skinner 2010: 121-122, onde se refere ainda que “sexual passivity might therefore be notionally aligned with cognitive disability as well as diminished status”, enquanto Lear 2014: 115 afirma que “the penetrated partner was considered effeminate”.

<sup>34</sup> Skinner 2010: 121, Halperin 1990: 96, McGinn 2014: 87. Sobre a chamada “lei da *hybris*”, há que notar que ela protegeria não apenas os cidadãos homens, mas também as mulheres e as crianças, de estatuto livre ou escravo. No entanto, não há provas de que um crime de *hybris* tenha efectivamente sido julgado ou sequer de que a lei, transmitida por [D.] *In Midiam* 45-48, seja de facto real. Agradecemos ao nosso colega D. F. Leão as observações que nos permitiram esclarecer este ponto.

<sup>35</sup> De onde se conclui que não se tratava também de uma sexualidade exclusiva; ver Skinner 2010: 122, 126; cf. Davidson 2001: 3-51.

<sup>36</sup> E.g. Bremmer 1980, Golden 1984: 308-324, Dover 1988, Sergent 1996, Lear 2014: 118.

<sup>37</sup> Gómez Iglesias 2012: 117-128.

mo, o que, na perspectiva de Dover, justifica a corte, os jogos sociais e todas as convenções a eles associadas, que surgiam como regra de conduta comunitária neste contexto e que teriam a função de regulamentar uma prática socialmente instituída e reconhecida: a *paiderastia*<sup>38</sup>. No fundo, esta prática implicava um respeito que era devido aos futuros cidadãos de Atenas (soldados, políticos, senhores do seu *oikos*), fazendo inclusive parte do seu processo educativo e formativo. Mais importante ainda: esses jovens jamais deveriam vender o seu corpo (o que deveria significar não demonstrar prazer nesse tipo de actos ou práticas) ou a sua sexualidade, pois apesar de não conhecermos nenhuma lei que proibisse expressamente o acto sexual consensual, e até sem interesse comercial, entre dois cidadãos, temos indicação de que o mesmo não acontecia com os jovens. O discurso de Ésquines, *Contra Timarco* 21, é uma das fontes que o transmite, considerando que tal constituía um crime cuja natureza se incluía no âmbito das leis de *hybris*<sup>39</sup>.

Por outro lado, à boa maneira grega, impunha-se contenção e moderação na prática sexual, repudiando-se o *akolastos* e a *akrasia*. Aliás, como nota de forma pertinente Lear, essa é a razão pela qual os genitais dos indivíduos do sexo masculino são sempre representados subdimensionadamente na arte grega, ao ponto de esse se constituir um *topos* canónico de tais figurações (Lear 2014: 107). O autor da obra *Problemas* disserta sobre o prazer sexual, concluindo que há indivíduos que efectivamente apreciam e gostam do acto de tipo homossexual, afirmando mesmo que “todos os que na puberdade se acostumaram a ser passivos nas relações sexuais, pelo facto de terem uma memória dessa actividade e junto com a memória o prazer, por hábito desejam ser passivos, como se assim fosse natural; com efeito, na maioria das vezes, o hábito é uma natureza. Mas se acontece ser lascivo e mole, mais rapidamente se verifica cada uma destas coisas.”<sup>40</sup> A ideia subjacente é a de que o hábito gera a memória e a memória produz prazer<sup>41</sup>. Alguns investigadores, contudo, têm salientado que o suposto seria que o rapaz que na relação pederástica desempenhava o papel passivo

<sup>38</sup> Dover 1973: 59-73. Neste ponto, seria de trazer-se à colação as teorias antropológicas, como as sistematizadas em Herdt 1994, para quem o homossexualismo pederástico é sobretudo uma prática ritual, com um significado de “aculturação” dos agentes passivos relativamente aos activos.

<sup>39</sup> Ver nota 34.

<sup>40</sup> Ps.-Arist. *Pr.* 4.26. Trata-se de uma obra atribuída a Aristóteles, mas decerto pós-aristotélica, ainda que reúna problemas tratados pelo próprio Aristóteles. O texto é todavia anterior a Plutarco e a Aulo-Gélio (século II), que a referem. Sobre a problemática das leituras médicas do homossexualismo na Antiguidade, ver Schumann 1975 e Schrijvers 1985.

<sup>41</sup> Cf. Sánchez Millán 2004: 22. Ideia semelhante, de teor quase freudiano *avant la lettre*, encontra-se na *Ética a Nicómaco* 7.1148b30, onde se lê sobre o que o filósofo considera serem “hábitos, como acontece entre aqueles que, desde a infância, sofrem violências sexuais.”, trad. D. de Almeida. Neste passo, Aristóteles considera que “as relações sexuais entre homens” não são “agradáveis por natureza, mas passam a sê-lo... pela força do hábito”.

sentisse *philia* pelo seu parceiro mas não desejo sexual. Teoricamente, isso era o esperado ou o ideal. Este ponto tem sido objecto de discórdia entre os vários autores (cf. e.g. Golden 1984: 308-324), mas, a este propósito, não será demais lembrar as palavras de Platão no *Fedro*: “Na realidade o mais velho que convive com o mais novo não o abandona de livre vontade nem de noite nem de dia; pelo contrário, vê-se impelido pela necessidade e pelo aguilhão aquele que a todo o momento proporciona prazer ao amante, quando este o vê, escuta, toca, sente com todos os sentidos o ser amado, a ponto de o servir com constante gozo. E ao amado, que estímulo ou que prazeres poderá oferecer durante todo o tempo de convivência para que não chegue ao extremo desagrado? Ele vê aquela face envelhecida e já sem frescura, a que se juntam todos os outros males subsequentes, que nem em conversa são agradáveis de ouvir, quanto mais praticá-los por acção de uma necessidade que constantemente o acicata; tem a sensação de ser vigiado com desconfiadas preocupações durante todo o tempo e contra todos; tem de escutar elogios intempestivos e hiperbólicos, como também censuras que não são suportáveis num amante sóbrio, mas, se entregue à embriaguez, além de intoleráveis, tornam-se ainda vergonhosas, dada a excessiva e desabrida liberdade de linguagem de que faz uso.”<sup>42</sup>

Esta situação implicava, pois, que um desses parceiros fosse sempre identificado com o estatuto de “passivo” e, por conseguinte, alvo de crítica pejorativa por parte da sociedade grega, visto que passava a desempenhar o “elo mais fraco da relação”, o submisso e, em última análise, o que se identificava com os inferiores, entre eles a mulher<sup>43</sup>. Esta leitura está totalmente de acordo com o que conhecemos da sociedade grega antiga, no sentido de tratar-se de uma sociedade patriarcal e portanto valorizadora do masculino e detractora do feminino<sup>44</sup>.

Mas o facto é que, a par da pederastia idealizada e sublimada pelas fontes gregas mais antigas e do foro aristocrático, dispomos, como é evidente, também de informação relativa a um homossexualismo menos institucional, mais “des-sacralizado” e eventualmente mais “popularizado” até. Referimo-nos ao tipo de prática que sempre se encontra em todas as sociedades de todas as épocas. A.

---

<sup>42</sup> Pl. *Phdr.* 240d-e, trad. J. Ribeiro Ferreira. O famoso discurso de Lísias no *Fedro* (230e-234c) é um pequeno tratado acerca do Amor; sobre o passo em causa, vide Oguse 1976: 64-73. Cf. Arist. *EN* 8.1157a1-21.

<sup>43</sup> Como nota Lear 2014: 121, “there is no text in which a man who has penetrated a boy is portrayed positively. Boys were certainly not supposed to allow (or to be known to allow) themselves to be penetrated, but the possibility is not often raised.”

<sup>44</sup> Curiosamente, o sentido pejorativo associado ao passivo, segundo Ps.-Arist. *Pr.* 4.27, é outro: “Por que razão aqueles que desejam ser passivos nas relações sexuais se envergonham tanto de reconhecê-lo, mas não se envergonham de desejar beber, comer ou qualquer outra coisa semelhante? É porque os desejos das maioria das coisas são necessários, sendo que algum chegam a matar se os não satisfizerem? No entanto, o desejo de prazeres sexuais é supérfluo.” O filósofo reconhece a necessidade da sexualidade como fisiológica, mas depois diz que é supérflua e não essencial.

Lear refere-se-lhe como “non-ideal pederasty” ou “non-pederastic male-male sexual relations” (2014: 120). E há também que dizer que, apesar de identificada com as elites, nada nos garante que a pederastia não fosse praticada também entre as massas (Lear 2014: 120). Com efeito, os fenómenos de mimese social, quer em sentido ascendente quer descendente, são comuns. Além disso, como notava já Foucault há mais de trinta anos, em caso algum devemos pensar que existiria apenas este tipo de relações<sup>45</sup>.

Esta é uma proposta de síntese das ideias em torno da sexualidade masculina, em particular da forma como se encarava a homossexualidade, na Grécia antiga. Parece-nos essencial fazê-la para uma melhor percepção da problemática da prostituição masculina na Atenas clássica, uma vez que esta parece ter sido um fenómeno social “consumido” sobretudo por indivíduos também do sexo masculino. Estamos conscientes da complexidade do tema e das várias leituras de que o mesmo tem sido alvo desde pelo menos os anos 70 do século passado. A problemática tem sido inclusive usada como bandeira ao serviço de ideologias modernas, o que não deixou de suscitar reflexões contrárias, eventualmente até demasiado radicais<sup>46</sup>. Parte dessa complexidade emana das próprias fontes, como salienta A. Lear: “different sources represent pederasty very differently.” (2014: 122). De qualquer forma, parece-nos claro que, sem prejuízo para quaisquer leituras que possamos fazer das fontes antigas, existem evidências de práticas andro/homofílicas, andro/homoeróticas e até andro/homossexuais na Grécia antiga. De modo concomitante, há registos que apontam para a existência de prostituição masculina, a que recorriam outros homens, sendo esse o fenómeno que nos interessa agora analisar.

### PROSTITUIÇÃO, PROSTITUTAS E PROSTITUTOS<sup>47</sup>

Perante o apresentado, parece-nos útil partir do modelo que conhecemos para a prostituição feminina em Atenas e proceder a um exercício de comparação com os dados de que dispomos para a prostituição masculina, no sentido de tentar determinar a existência ou não de paralelos entre ambas as práticas e, desse modo, avançar com conclusões.

A partir de algumas fontes, em particular o discurso alegadamente proferido por Apolodoro, instituiu-se, na feliz expressão de A. L. Curado, o chamado

<sup>45</sup> Foucault 1994: II, 230-253; cf. Pl. *Chrm.* 154c; Xen. *Smp.* 4.23, *Mem.* 1.3.8-14. E não apenas a pederastia num sentido estrito.

<sup>46</sup> A este propósito, damos como exemplo o polémico livro de Georgiades 2004.

<sup>47</sup> Apesar de pouco comum em português, o substantivo “prostituto” existe em latim, enquanto participio passado de *prostitutus* (*prostitutus*, i.e. “aquele que se expõe, que se exhibe, que se corrompe, que se desonra, que se profana”). O facto de o termo aparecer quase sempre no feminino traduz igualmente uma ideologia social que atribui a função a que diz respeito sobretudo (se não exclusivamente) às mulheres. A realidade social verificada é, porém, outra.



“inventário das identidades femininas gregas”<sup>48</sup>. Como é evidente, porém, esta categorização do feminino é feita a partir do prisma masculino, numa perspectiva androcêntrica *comme il faut*, pelo que cada definição parte dos conceitos e do que os homens, os Atenenses em particular, esperavam das mulheres (Curado 2008: 370). Mas esta sistematização não deixa de ter a sua validade, até porque nos permite compreender de forma mais eficaz os mecanismos que subjaziam à estrutura da sociedade ateniense em que se integravam.

Assim, segundo as categorias antigas, havia a *gyne* ou a esposa legítima e mãe dos futuros cidadãos de Atenas; mas também a *pallake*, termo que é comum traduzir-se por concubina e que parece ser a designação dada às mulheres que viviam ou mantinham relações mais duradouras com homens, sem que todavia fossem suas esposas oficiais, podendo ser livres ou escravas (Curado 2008: 372); e ainda a *hetaira* ou a mulher que estava ligada ao prazer sexual e ao companheirismo social que implicava a sua presença em momentos festivos como os banquetes. Em rigor, *hetaira* era aquela que acompanhava os homens na sua vida social<sup>49</sup>. Como nota ainda A. L. Curado, “a *hetaira* podia exercer a prática do amor de uma forma privada e individual, ou de uma forma pública e profissional. Esta categoria de mulheres parece ter estado vocacionada para proporcionar sedução, paixão, encanto e erotismo.”<sup>50</sup> Mas a tipologia do feminino ateniense clássico não se esgotava aqui. Havia ainda a *porne* ou a *pornidion*, i.e. aquela que vendia o próprio corpo e o prazer que este poderia proporcionar, “voluntária ou involuntariamente”<sup>51</sup>. Com efeito, a maioria das mulheres nestas condições era de origem estrangeira (como mostram os elementos religiosos encontrados em espaços arqueológicos associados à prostituição em Atenas<sup>52</sup>) e servil. Apesar de, no âmbito da cultura grega, da ateniense em especial, se ter verificado uma tendência para identificar de forma metafórica a *porne* com a *hetaira*, o que parece mais provável é que esta fosse uma espécie de cortesã, uma “mulher de amores livres” (Curado 2008: 380), com uma vida mais independente até do que as das *gynaikes*. Além do mais, *porne* e *hetaira* parecem também ter tido conotações e despertado percepções distintas entre os Gregos antigos. Enquanto este termo aparenta ter sido entendido de uma forma mais suave, aquele parece ser mais depreciativo e degradante e vir

---

<sup>48</sup> Curado 2008: 369. Cf. [D.] 59.122.

<sup>49</sup> Davidson 1998: 74, Curado 2008: 387.

<sup>50</sup> Curado 2008: 370, Davidson 1998: 74.

<sup>51</sup> Curado 2008: 380. O termo *porne* aparece, por exemplo, no testemunho que Ael. *VH* 4.14 dá de Arquíloco (fr. 302 West), dizendo respeito à mulher que recebe dinheiro em troca do uso sexual do seu próprio corpo. Cf. Dover 1989: 20.

<sup>52</sup> Designadamente pequenas estatuetas relacionadas com divindades estrangeiras. Cf. Davidson 1998: 86-87. Segundo este autor, os elementos da cultura material ali encontrados apontam a Trácia, a Anatólia e a Síria como as regiões de origem destas mulheres; aliás, estas são também as principais áreas por norma associadas ao mercado de escravos em que Atenas se abastecia. A coincidência é pertinente.



associado ao carácter promíscuo, venal e impessoal da profissão. Como refere ainda A. L. Curado, “a hetera mantinha um certo distanciamento da *porne* por manter relações mais elitistas e ter uma postura mais fina do que esta. A *hetaira* correspondia normalmente a uma prostituta de um nível social elevado... A *porne* era a prostituta comum, escrava ou livre, que se estabelecia num bordel (*porneion*, *ergasterion* ou *kineterion*), onde recebia habitualmente diversas visitas masculinas, a troco de honorários modestos. Em Atenas, as *pornai* eram numerosas no bairro do Cerâmico e no Pireu.”<sup>53</sup> Além destas, havia ainda as que se ofereciam nas ruas, como testemunham o pseudo-Demóstenes e Xenofonte, que afirma: “É certamente que não é pelo prazer do sexo que os homens geram filhos, porque para saciá-lo estão as ruas cheias e cheias as casas”<sup>54</sup>. Tendo em conta este horizonte, muito por certo, o destino final da maioria das *hetairai* seria o de se tornarem definitivamente *pornai*<sup>55</sup>.

Assim, poder-se-á afirmar que, ao nível da prostituição feminina na Grécia antiga, em Atenas em particular, havia as profissionais que exerciam o seu ofício na rua, as de bordel (não sendo estas mutuamente exclusivas, dependendo das circunstâncias) e as que vendiam o corpo e prazeres de uma forma mais sofisticada, mantendo relações mais ou menos duradouras e exclusivas com um maior ou menor número de homens. Dispomos, aliás, de vários exemplos deste último tipo, como as famosas Rodópis (Hdt. 2.134-136)<sup>56</sup>, Arquídice (Hdt. 2.135), Neera ([D.] 59), Timandra (Plu. *Alc.* 39.1-7), Lais (Ath. 13.588c-589b; Plu. *Alc.* 39.1-8, *Nic.* 15.4, *Amatorius* 767F-768B), Frine (Ath. 13.567d-e, 13.590e-591f; Paus. 1.20.1-2, 9.27.5, 10.15.1; Plu. *Amatorius* 753F), Pitonice (Ath. 13.586c, D.S. 17.108.4-6, Paus. 1.37.5, Plu. *Phoc.* 22.1-3), Glicera (Ath. 13.586c, D.S. 17.108.4-8), Tais (Arr. *An.* 3.18.11; Ath. 11.484d, 13.566e, 13.576e; D.S. 8.17.1-6; Plu. *Alex.* 7.38.1-8) e eventualmente até a famosa Aspásia<sup>57</sup>.

<sup>53</sup> Curado 2008: 380-382, Frichet 1934: 134-136, Dover 1989: 21, Davidson 1998: 80-81.

<sup>54</sup> Xen. *Mem.* 2.2.4; ver ainda [D.] 59.67; cf. Kapparis 1995: 19-27, Davidson 1997: 72-74, Miner 2003: 19-37.

<sup>55</sup> Zonas como as muralhas e os portos ou bairros como o Cerâmico parecem ter sido particularmente apetecíveis para a prática do sexo venal, sendo os primeiros espaços compreensíveis pelas características de transitoriedade e autonomia das gentes que os definem (cf. Ar. *Pax* 164-166; Davidson 1997: 80-82). Daí que Corinto, por ser uma cidade essencialmente portuária e mercantil, fosse particularmente associada à prostituição, inclusivamente masculina (cf. Ath. 8.352d, 13.567c); a este propósito, não será de desprezar o texto paulino que, dirigido precisamente à comunidade cristã de Corinto, refere de forma explícita “os devassos (*pornoi*), os efeminados (*malakoi*) e os homens que se deitam com homens (*arsenokoitai*)” como não herdeiros do reino de Deus (1Cor 6,9). Nas palavras do apóstolo haverá por certo uma intencionalidade que encontraria eco na cidade da congregação a que se dirigia. Outros lugares conhecidos pela prostituição seriam o Pireu, Pompeios, Putéolos, Óstia e Delos. Ver ainda Hamel 2003: 3-4, McClain & Rauh 2011.

<sup>56</sup> Ver Rodrigues 2009.

<sup>57</sup> Sobre Aspásia, ver Rodrigues 2014 e bibliografia aí citada. Frichet 1934: 166-174 refere ainda cortesãs de Sócrates (Teódota), Platão (Arqueanassa), Sófocles (Arquipa e

Esta é, naturalmente, uma perspectiva androcêntrica do feminino. E relativamente aos homens que vendiam o corpo, qual era a realidade social? Desde logo, haverá que prestar especial atenção à terminologia que as fontes utilizam para identificar um indivíduo que se enquadre nesta categoria<sup>58</sup>.

Na verdade, nos textos gregos antigos, não há apenas uma designação, mas várias, para aqueles que desempenhavam as funções de “prostituto”. Num artigo recente, K. K. Kapparis (2011: 243-251) sistematizou as várias fórmulas conhecidas, identificando pelo menos cem variantes de designação ou identificação, apenas no que diz respeito à prostituição masculina. Assim, lá se encontram formas como *andropornos* (e.g. Plb. 8.9.12), *bakelos* (e.g. Antiph. fr. 3 PCG), *katapygon* (e.g. Ar. Eq. 638-639, V. 686-687, termo com possível relação oriental), *kinaidos* (e.g. Pl. Grg. 494e, Aeschin. Tim. 1.131, Ps.-Arist. Pr. 4.26, sendo também este um termo de possível origem oriental<sup>59</sup>), *kinoumenos* (e.g. schol. ad Ar. Eq. 878) e *lakkoproktos* (e.g. Eup. fr. 383 PCG), por exemplo. A estes, podemos ainda acrescentar termos como *pornikos*, *peporneumenos* ou simplesmente  *pornos*, que aparece já registado num grafito de Tera (IG 12.3). Regista-se também o termo *hetairekos*, que deriva do verbo *hetairein* e que tem a mesma raiz que *hetairos*, “amigo” ou “companheiro”. Ainda que na sua forma feminina, *hetaira*, o termo tenha essencialmente uma conotação erótica, o mesmo não acontece com o seu uso no masculino (Leão 2009: 299). Mas as fontes deixam antever que essa ideia poderia ser igualmente percepcionada, quando se tratava de homens. Dover refere: “In the classical period the verb *hetairein* and the abstract noun *hetairesis* do not seem to have been used of a hetaira, but exclusively of a man or boy who played a homosexual role analogous to that of a hetaira.” (1989: 21). Note-se ainda que alguns destes termos referem-se sobretudo a aspectos que pretendiam evidenciar o carácter feminino de alguns homens, o que não é necessariamente equivalente a prostituição, claro, e pretende acima de tudo conotar estes indivíduos de uma forma negativa. Mas em termos populares, essa

---

Teóride) e Hiperides (Báquis), a quem poderíamos juntar Aristóteles e Herpílida. Note-se porém que as fontes não permitem concluir que todas estas mulheres tivessem sido de facto heteras das personagens a que estão associadas no texto de Frichet. Teódota, por exemplo, terá sido amante de Alcibíades, mas não é certo que o tenha sido de Sócrates e o jogo de palavras que lemos em Xen. Mem. 3.11 é particularmente significativo no que diz respeito a este problema: “[Sócrates:] Então, onde vais tu buscar o que precisas para ter sustentares? [Teódota:] Enquanto houver algum amigo que queira fazer-me bem, lá vou vivendo.”, trad. A. E. Pinheiro. Ver ainda Xen. Smp. 2.11-18; D.L. 3.31; Ath. 13.588a-589f, 13.592b-e; o livro XIII do *Deipnosophistae* de Ateneu de Náucratis é particularmente rico em informações sobre as *hetairai* gregas; sobre as cortesãs em geral, ver McClure 2003.

<sup>58</sup> Sobre a terminologia da prostituição em geral, ver Glazebrook 2011.

<sup>59</sup> Azize & Craigie 2002 relacionam o termo com a palavra acádica para ânus (*ginnatu*). Esta relação é interessante porque poderá denotar uma leitura orientalizante desta representação em contexto grego. Isto é, para os Gregos, de algum modo haveria uma associação entre um homem que se prostituía ou que seria efeminado com as culturas orientais.

associação é também comum, o que deverá justificar o uso de alguns vocábulos em contexto de sexo venal.

Como se integravam, ou não, os prostitutas de Atenas na sua sociedade? Sabemos que pelo menos durante o século IV a.C., a prostituição *tout court* era regulamentada por lei. Os bordéis estavam sob a supervisão dos *agoranomoi* ou inspectores dos mercados, que fixavam o preço de cada indivíduo que se dedicava a esse ofício e o Estado cobrava imposto (*pornikon telos*) pela actividade através dos *pornotelonai* (García Ruiz 2000: 107 n. 97). No *Contra Timarco* de Ésquines (119-120), refere-se a necessidade da existência de um cobrador de impostos que tivesse colectado o suspeito, Timarco, por prostituição, qual prova do exercício da actividade. De onde se infere que a prostituição masculina estava igualmente regulamentada pelo Estado na *polis* ateniense. O que não significa, todavia, que os que exerciam ou viviam da prostituição levassem uma vida mais confortável por isso. Aliás, não será de desprezar a ideia que no *Górgias* de Platão, através de Sócrates, se associa à representação do *kinaidos*, na medida em que este seria o homem efeminado, eventualmente homossexual passivo, mas também o prostituto que atraía homens comportando-se como uma mulher: “a vida dos libertinos (*ho ton kinaidon bios*), não achas que é terrível, vergonhosa e desgraçada? Ou terás a coragem de dizer que também estes são felizes, se tiverem sem restrições aquilo que desejam?”<sup>60</sup>

Onde se podiam encontrar os prostitutas atenienses? Tal como acontecia com as mulheres, parece ter havido, em Atenas, áreas ou zonas especialmente dedicadas ao sexo venal masculino. Com efeito, um fragmento de Teopompo (fr. 30 *PCG*), relativo a um texto cómico intitulado *O Medo*, atribui ao Monte Licabeto a seguinte fala: “Na minha zona, aqueles cuja juventude se prolongou demasiado no tempo fazem favores sexuais (*kharizetai*) aos da sua geração.”

Como é sabido, o Licabeto era a colina mais alta de Atenas, no limite nordeste da cidade. Aparentemente, o passo refere-se a homens que rapavam a barba de modo a parecerem mais jovens ou a identificarem-se com os mais jovens, ficando parecidos com eles depois de terem atingindo uma idade mais avançada (cf. Aeschin. *Tim.* 49). Desse modo, estariam mais predispostos a desempenharem os papéis sexuais por norma associados aos *eromenoi*. Assim se deduz que a região ateniense do Licabeto seria particularmente apetecível para as práticas homossexuais, designadamente as de carácter venal, como a expressão *kharizetai*

<sup>60</sup> Pl. *Grg.* 494e. A continuação do diálogo é aliás elucidativa quanto ao problema em questão: “Cálicles: Não te envergonhas, Sócrates, de ter conduzido a nossa conversa para esse campo? Sócrates: Fui eu que conduzi a discussão para estes temas, meu caro, ou foi aquele que, com todo o desembaraço, afirmou que a felicidade consiste no prazer de qualquer ordem, sem distinguir entre bons e maus prazeres? Pergunto-te mais uma vez se, em tua opinião, o prazer e o bem são uma e a mesma coisa ou se há prazeres que não são bons.” (494e-495a), trad. M. O. Pulquério. O tradutor opta pelo português “libertino” para traduzir o grego *kinaidos*. Uma opção naturalmente discutível.

(que traduzimos por “favores sexuais”) parece implicar. Mas decerto não seria a única. Áreas portuárias e periféricas (como os espaços junto às muralhas) ou até os mercados (ver e.g. *AP* [Strat.] 12.8) deverão ter sido lugares apetecíveis para este tipo de prática. Pelo menos, a julgar pelo que acontecia com a prostituição feminina.

Todavia, perante os dados relativos às prostitutas gregas, há desde logo um aspecto que convém assinalar: ao contrário do que acontece com as mulheres, parece não haver evidências de que os homens tenham trabalhado em grandes bordéis, apesar da referência de Timeu que lemos em Políbio (12.13). Em contrapartida, as fontes referem-se aos homens que se prostituíam sentando-se em *oikemata*, i.e., “cubículos”<sup>61</sup>. Na análise de J. Davidson, os *oikemata* seriam espaços individuais, com portas abertas directamente para a rua, exibindo o seu ocupante<sup>62</sup>. As fontes acentuam bastante a ideia de alguém que lá se manteria *sentado* (*kathizo*). Ésquines, por exemplo, frisa-o em relação a Timarco, afirmando a pertinência de se conhecerem os lugares onde *se sentava*, como prova da sua culpabilidade (Aeschin. *Tim.* 120). No *Cármides* de Platão (163b), estar “sentado no cubículo” é tido inclusive como uma profissão ou trabalho. Muito provavelmente, tais espaços seriam propriedade de um *pornoboskos* ou alcoviteiro (cf. Aeschin. *Tim.* 124). Outros autores referem o mesmo tipo de espaços (Din. 1.23, Ath. 13.569d). No discurso de Ésquines (*Tim.* 74), dá-se uma ideia de como se passava o processo: “Vedes esses aí sentados às portas dos cubículos? Esses que, na opinião de todos, praticam a profissão. Por certo, de cada vez que sentem essa necessidade, esses correm um véu sobre o seu sentimento de vergonha e fecham as portas. Pois bem, se alguém vos perguntasse “vós que passais pelo caminho, o que está a fazer agora esse homem?”, diríeis de imediato o nome do acto, sem ver nem saber quem foi aquele que entrou na casa...”

Que tipo de hóspedes se manteria dentro dos *oikemata*? De onde provinham? Onde e como eram recrutados? Que idade tinham? Não temos muitas formas de responder a estas questões. Davidson avança com o exemplo de Fédon, interlocutor de Sócrates, que parece ter sido um caso paradigmático. Na verdade, não é no diálogo platónico que leva o seu nome que recolhemos a informação, mas sim na biografia que dele dá Diógenes Laércio (1.19; 2.31, 135). Segundo este autor (2.135), “Fédon de Élis, descendente de uma família aristocrática, foi feito cativo aquando da rendição da sua pátria e forçado a servir numa casa de má fama. Mas ao atender à porta, acabou por conhecer Sócrates, que convenceu os amigos de Alcibíades e de Críton a pagarem o resgate dele.”

---

<sup>61</sup> Aeschin. *Tim.* 74, Pl. *Chrm.* 163b, D.L. 2.105. Ver Davidson 1998: 90, 332 n. 55. *Oikema* é também sinónimo de “apartamento” ou “quarto de dormir”.

<sup>62</sup> Davidson 1998: 91. A circunstância dá sentido à ideia de “prostituto”: “o que se exhibe”.

Considera Davidson (1998: 91), e com pertinência, que a maioria dos homens que se sentava nos cubículos seria forçado a fazê-lo e Fédon parece ter sido um desses casos (sendo inclusive alguém “bem-nascido” e “bem educado”). No entanto, conhecemos também casos de homens de estatuto livre que terão exercido o ofício da prostituição e de livre vontade (Aeschin. *Tim.* 158). Em relação a estes, o caso de Timarco parece ser o mais paradigmático. É por causa dele que, no discurso contra este cidadão, Ésquines exorta os seus ouvintes a contemplarem aqueles que estão “sentados à porta dos bordéis; aqueles que, na opinião de todos, praticam a profissão.”<sup>63</sup> Por conseguinte, conhecemos escravos ou estrangeiros que se prostituíam, como Fédon, mas também homens livres, como Timarco e Teódoto (de quem falaremos). De referir ainda que os músicos, como citaristas e citaredos, presentes num *symposion* seriam tão vulneráveis aos avanços sexuais de terceiros quantos as suas parceiras femininas (Aeschin. *Tim.* 41, Xen. *Smp.* 4.53-54, Ath. 8.339a-c). Alguns, provavelmente os escravos, seriam entregues à prostituição ainda em idade infantil. No discurso contra Alcibiades, num claro assassínio de carácter do filho do político ateniense homónimo, Lísias acusa-o de participar em convívios eróticos desde tenra idade, mantendo uma hetera, mas exercendo também a prostituição e praticando até o incesto<sup>64</sup>.

Os prostitutas distinguiam-se em termos sociais? Eram facilmente reconhecidos pelos seus potenciais clientes ou quaisquer outros que os observassem ou que com eles deparassem? É muito difícil responder a estas questões, mas designações como *eidomalides* ou *katapygon* têm sugerido a alguns autores a existência de prostitutas que se vestiam e usariam produtos cosméticos como se fossem mulheres, talvez com a intenção de atrair indivíduos do mesmo sexo que o seu<sup>65</sup>. Também a depilação deveria ser uma prática a que recorriam com o objectivo de ficarem mais parecidos com as mulheres ou a eliminarem do corpo todos os sintomas de virilidade. Já referimos o facto de alguns raparem a barba de modo a parecerem imberbes e por conseguinte mais jovens ou a identificarem-se com os mais jovens (Aeschin. *Tim.* 49). Mas há outros aspectos a salientar.

Segundo o testemunho tardio de Ateneu (12.542), Demétrio de Faleros pintava o cabelo de amarelo e o rosto com pó, ao mesmo tempo que se ungia com perfumes, de modo a parecer atraente aos olhos dos que o contemplavam, incluindo outros homens<sup>66</sup>. O comportamento de Demétrio de Faleros não deveria ser muito diferente do de todos os que tinham como objectivo

<sup>63</sup> Aeschin. *Tim.* 74; ver ainda 123-124, onde, referindo-se a Timarco, lemos “e se ali se sentam um alcoviteiro (*pornoboskos*) e prostitutas (*pornai*), então ali é um bordel (*porneion*). Tu transformaste muitos lugares em bordéis pela facilidade com que te entregaste a essa prática.”

<sup>64</sup> Lys. *1Alc.* 14.25, 28, 41. Ver Roisman 2005: 89.

<sup>65</sup> Sobre os termos em causa, ver Kapparis 2011: 246-248.

<sup>66</sup> Um provérbio transmitido por Adamâncio no *Physiognomonicon* deveria estar relacionado com esta questão: “Mais facilmente se esconderiam cinco elefantes sob uma axila do que alguém de costumes infames (*pathicus*)”.

conquistar outros homens. Aliás, um comportamento associado ao género feminino, efeminado, é o que parece predominar em várias das caricaturas do homossexual passivo na literatura grega, o que por certo incluiria uma parte dos prostitutas<sup>67</sup>. O poeta Aristófanes é particularmente pródigo nesse tipo de associação<sup>68</sup>. De referir ainda que, no texto de Ésquines, a beleza de Timarco na juventude (já contrastante com a que aparentava à data do processo<sup>69</sup>) aparece como argumento pertinente para o exercício da prostituição (*Tim.* 126, 194). Será, naturalmente, demasiado casuístico, erróneo e injusto basearmo-nos apenas na fisionomia e estabelecer uma relação entre um factor e outro (homem belo = prostituto) de uma forma generalizada. Mas não será de desprezar a ideia de que indivíduos com essa condição que usufruísem de uma aparência favorecida, no caso de enveredarem pelo sexo venal, estariam mais predispostos a serem arregimentados para uma relação de tipo *hetairésis* do que a engrossarem o número dos que se vendiam nas ruas ou em lugares menos sofisticados (cf. Dover 1989: 68-73). A idade seria evidentemente outro factor a considerar e, neste aspecto, não seriam muito diferentes das suas congéneres femininas. Em Ateneu (12.542-543), lemos um testemunho de Carístio, segundo o qual os rapazes se ofereciam a homens particularmente bem posicionados na sociedade ou simplesmente bem parecidos: “Todos os rapazes de Atenas tinham muitos ciúmes de Diógnis, o favorito especial de Demétrio, com quem estavam ansiosos por travar conhecimento, de modo que quando ele saía de tarde para um passeio, todos iam atrás dele para que ele os visse.”

O caso de Timarco, porém, deixa supor que nem todos terminariam os seus dias a venderem-se da forma mais ignóbil. O mesmo se passa com o caso do Salsicheiro dos *Cavaleiros* de Aristófanes (vv. 1241-1242), que supostamente abandonou o tipo de vida que levava na juventude. Ao que parece, a prostituição poderia ser uma actividade meramente temporária, exercida por alguns enquanto reunissem condições para isso. De referir ainda a possibilidade de haver eunucos na prostituição masculina na Grécia antiga<sup>70</sup>. Citando Heródoto, Ateneu refere-se à introdução desta prática na Grécia, e já conhecida no Oriente, por um tal Paniónio de Quios, que adquiria jovens de grande beleza, castrava-os e levava-os a Sárdis e a Éfeso para os vender a preço elevado e que por certo seriam usados pelos compradores finais com objectivos eróticos (Hdt. 8.105, Ath. 6.266e). As-

<sup>67</sup> O que não significa que todos os prostitutas fossem procurados pelos seus clientes com o objectivo de por eles serem usados na “forma passiva”. Teoricamente, o cliente poderia também desejar que o prostituto desempenhasse o “papel activo” na relação sexual. Além de que haveria decerto vários tipos de requisições nas formas de acto sexual desejado. Sobre o homem efeminado, ver Dover 1989: 68-81.

<sup>68</sup> E.g. Ar. *V.* 686-687, em que uma personagem é referida como caminhando e comportando-se de forma efeminada.

<sup>69</sup> Sissa 1999, Lape 2006: 141.

<sup>70</sup> Os eunucos são descritos de forma sublime por Luciano, *Am.* 21.



sim o deduzimos das palavras de Heródoto: “Entre os muitos outros jovens que Paniónio havia castrado, uma vez que vivia de tal ofício...” (Hdt. 8.105.2, trad. J. R. Ferreira). Ou seja, Paniónio lucrava dessa prática que por certo tinha êxito entre os seus clientes, inclusive numa perspectiva de lenocínio.

Como referimos, a obra de Aristófanes é um manancial de informação, tanto no domínio das práticas como das representações, acerca da vivência social e política da Atenas dos séculos V e IV a.C. Nela deparamos com testemunhos sobre várias realidades da vida quotidiana dos Atenienses, do público e do privado, do institucional e do marginal. Aliás, é próprio de uma sociedade como a da Atenas do período clássico uma constante interferência mútua desses domínios, nos campos uns dos outros. Em bom rigor, deveríamos mesmo referir que a ausência de conceitos como “público” e “privado” na época determinava o que ao mesmo tempo se revela como uma indefinição, quase promiscuidade, dos campos social e político (vide Rodrigues 2014). No que diz respeito à sexualidade e aos modos de a conceber, a comédia ática é efectivamente uma fonte de grande importância, dadas as suas características frequentemente explícitas, no que a este assunto diz respeito (Hubbard 2003b: 86).

Em *A riqueza*, por exemplo, peça representada em 388 a.C., na conversa que o agricultor Crémilo e o seu escravo Carião têm com Pluto, referem-se as vantagens de possuir dinheiro, dando como exemplo as prostitutas coríntias, a quem associam os seus equivalentes masculinos:

Crémilo: E dizem que as prostitutas de Corinto quando um pobre, por acaso as tenta, nem sequer lhe prestam atenção. Mas se é um rico, logo lhe oferecem o cu.

Carião: E que os garotos fazem o mesmo, não por amor mas por dinheiro.

Crémilo: Não os honestos, mas os venais. Porque os honestos não pedem dinheiro.

Carião: E então?

Crémilo: Um pede um bonito cavalo, outro cães de caça.

Carião: Talvez envergonhados de pedir dinheiro, cobrem de uma crosta de palavras bonitas a sua desvergonha. (Ar. *Pl.* 150-159, trad. A. Costa Ramalho)

Aqui se estabelece a pertinente diferença entre os rapazes que se entregavam a actos sexuais com homens por dinheiro e os designados “honestos”, que o faziam a troco de uma outra compensação (ou pelo menos *apenas* a troco de uma contrapartida que consistiria em presentes, como animais domésticos). Consideramos mesmo que o passo transcrito vai ao encontro do que lemos em Xenofonte (*Mem.* 1.6.13-14), e da comparação que neste autor é feita com a venda do conhecimento por parte dos Sofistas; em Estráton de Sárdis, e da descoberta do poder do sexo perante o dinheiro, e vice-versa; e em Glauco, e dos prostitutos que já só se contentam com dinheiro:

Ai de mim! Porque andas outra vez chorocho, cabisbaixo, meu menino?  
Fala-me francamente, sem lamentos. O que queres?  
Estendes-me a mão vazia? Estou perdido...  
Por certo reclamas o teu pagamento... Onde aprendeste isso?  
Já não gostas de bons bolos nem de sésamo com mel nem do jogo das nozes,  
agora é o dinheiro que te preocupa! Pois morra quem to ensinou, pois corrompeu o meu rapaz.<sup>71</sup>

Houve um tempo em que os presentes convenciam os rapazes e estes desejavam uma codorniz, uma bola ou uns ossinhos.  
Agora pedem comida e dinheiro. Os brinquedos de outrora já não servem.  
Procurai outra coisa, ó amantes de rapazes.<sup>72</sup>

Confirma-se também nestes passos aquela percepção ou representação negativa da prática pederástica, independentemente de ser ou não comercial e de cariz homoerótico. Efectivamente, ela não deixa de ser censurada pela personagem de Aristófanes, eventual porta-voz de uma opinião pública mais popular. Cronologicamente, *Pluto* é a última das peças conhecidas do comediógrafo. Em *As Rãs*, texto representado antes, em 405 a.C., podemos ler um testemunho igualmente válido para esta problemática. Decidido a ir aos infernos resgatar Eurípides, Dioniso visita Hércules com o objectivo de dele recolher informações úteis para se orientar no mundo inferior. Na descrição que Dioniso obtém do herói, pode ler-se: “Depois, há um lodaçal imenso e uma lixeira eterna. Lá enfiados estão os que alguma vez maltrataram um hóspede, ou os que abusaram de um fedelho e ainda o burlaram por cima, ou os que bateram na mãe ou foram às ventas ao pai, ou os que deram um falso testemunho, ou os que mandaram copiar uma tirada do Mórismo.”<sup>73</sup>

O contexto deste passo permite desde logo a antevisão das insinuações de tipo homoerótico entre as duas divindades (cf. vv. 55-59). O tom é claramente trocista (como convém à comédia) e a observação relativa às penas a sofrer no Hades por situações vividas na existência terrena e entendidas como violadoras do *nomos* revela-se pertinente para o que se entende ser a forma de julgar, opinar e fazer rir a audiência ateniense por parte do poeta. Note-se em particular a frase “os que abusaram de um fedelho e ainda o burlaram por cima”, posta a par de outras situações tidas como ignominiosas para a mentalidade dos Gregos em geral e dos Atenienses em particular e ao mesmo tempo reveladora da prática da prostituição masculina nessa mesma sociedade.

Mas é talvez em *Os Cavaleiros* que esta problemática está mais bem representada. Trata-se de uma comédia ainda mais antiga, apresentada em

<sup>71</sup> *AP* [Strat.] 12.212; cf. 12.42, em que um tal Hermógenes se vende a troco de dinheiro.

<sup>72</sup> *AP* [Glauc.] 12.44; cf. 12.148, em que mostra que o suposto jogo erótico-aristocrático entre o *erastes* e o *eromenos* se terá transformado numa mera relação venal.

<sup>73</sup> *Ar. Ra.* 145-151, trad. M. F. Sousa e Silva.



424 a.C., na qual, através de uma alegoria em que os políticos de Atenas são imaginados como escravos do amo *Demos*, um servo de nome Paflagónio ganha uma posição de favor junto do seu senhor para dominar e controlar os seus congéneres. Dois destes, porém, Demóstenes e Nícias, recrutam um vendedor de salsichas com o objectivo de se tornar ainda mais próximo do amo e usurpar o lugar de Paflagónio. No decurso do texto, repleto de alusões paródicas homoeróticas, ficamos a saber que o salsicheiro teria recorrido à prostituição durante a juventude e é precisamente esse aspecto, associado à devassidão geral da personagem, que é salientado como uma mais-valia para que o comerciante se torne agora um líder político, que pretende fazer qualquer coisa para agradar a *Demos*:

Salsicheiro: Coa breca! Trunfos de manga não me faltam, desde os tempos de menino. Já então eu fintava os cozinheiros com esta conversa: “Olhem, rapazes! Estão a ver? Vem aí a primavera: uma andorinha!” Eles punham-se a olhar e eu – zás! – deitava a unha a um naco de carne.

Demóstenes: Sabido o fulaninho, hem! Bom golpe de vista o teu! À laia de quem come ortigas, antes que chegassem as andorinhas, já tu andavas no rapinango.

Salsicheiro: E fazia-o sem dar nas vistas. Mas se algum deles dava por ela, eu escondia o furto no rabo, e negava a pés juntos. A ponto que um tipo qualquer, um desses políticos que por aí andam, quando me viu naquela manobra, se saiu com esta: “Não há dúvida, este rapaz está talhado para governar o Povo.”

Demóstenes: Pois acertou em cheio. E está-se mesmo a ver como é que ele chegou a essa conclusão: se tu juravas falso depois de roubares e tinhas... a coisa metida no rabo!<sup>74</sup>

Como nota M. F. Sousa e Silva *ad loc.*, “o escólio apoia a hipótese de haver neste passo um gracejo de carácter sexual, como se os maus costumes fossem ‘uma das virtudes’ dos políticos.” Num outro passo, a personagem do Salsicheiro é ainda mais assertiva no que diz respeito à actividade que exercera anteriormente, sendo então, portanto, mais jovem: “Vendia chouriços e fazia uns servicinhos de mariquice” (Ar. *Eq.* 1242).

Em *Os Cavaleiros*, Aristófanes utiliza o tema da homossexualidade como figura de estilo para tratar das sérias questões da política ateniense, designadamente a corrupção e a manipulação. A dominação de uns sobre outros encontra na metáfora da relação homossexual (quando entendida segundo o modelo

<sup>74</sup> Ar. *Eq.* 417-428. Nos passos desta comédia citamos a tradução de M. F. Sousa e Silva, in Silva e Magueijo 2006.

“Dover-Foucault”) um eco perfeito para os objectivos aristofânicos<sup>75</sup>, confirmando a tendência para caracterizar este tipo de relação de uma forma negativa, associando-a uma vez mais às elites. Mas é sobretudo a anterior profissão do Salsicheiro<sup>76</sup> que aqui nos interessa salientar. O agora aparentemente “honesto” comerciante de chouriços foi antes alguém menos digno, que vendeu o corpo para se sustentar, não sendo esse um elemento a desprezar na composição do *ethos* por parte do comediógrafo, naturalmente. De facto, seria muito diferente dizer que o Salsicheiro fora antes um honesto boieiro ou curtidor em vez de prostituto. A sua imagem seria totalmente diferente e o efeito na economia da peça, por conseguinte, também. A escolha aristofânica é, portanto, tudo menos inocente ou ingénua. Além disso, trata-se de mais uma representação ou testemunho da prática na Atenas dos séculos V-IV a.C.

Também na comédia *Safô*, de Éfipo e da qual possuímos apenas fragmentos, se lia e ouvia acerca dos jovens que usufruíam de benesses dispensadas por outros homens e que por certo as pagavam “durante a noite”, numa insinuação clara aos favores sexuais que aqueles prestavam em troca de bens de vários tipos (fr. 20 *PCG*). De igual modo, em *O Sono* de Aléxis, referia-se o prostituto que sempre que ia jantar nunca comia alho-porro, pois incomodaria com o hálito o seu amante sempre que o beijasse (fr. 244 *PCG*). Uma outra comédia perdida, atribuída a Tímocles e datada do século IV a.C., a *Orestautoclides*, a personagem Autoclides era perseguida por um grupo de prostitutas, num paralelo paródico às *Euménides* de Ésquilo, como aliás o próprio nome sugere (frs. 27-28 K-A = Ath. 13.567e-f). Uma vez que, ao que parece, Autoclides seria um ateniense famoso pela sua actividade pederástica (cf. Aeschin. *Tim.* 52), não será de desprezar a ideia de que a paródia teria maior impacto no espectador se as prostitutas perseguidoras o fossem por motivos de competição, isto é, ou porque Autoclides lhes faria concorrência ou porque não recorria a elas para o prazer, mas aos seus concorrentes masculinos.

Apesar destas referências, porém, as representações da prostituição masculina em Atenas que aqui reconhecemos não deixam de ser esparsas, fragmentárias e esporádicas. E de certo modo esse é o balanço geral que as fontes antigas nos podem dar acerca dessa realidade. Por conseguinte, as nossas conclusões terão de ser forçosamente parcelares, temporárias e condicionais. Por outro lado, o texto recorrentemente citado como aquele no qual encontramos mais informação pertinente

---

<sup>75</sup> Vide e.g. Ar. *Eq.* 75-79, 164-167, 364-365, 375-381, 417-428, 719-721, 730-740, 875-880, 1241-1242.

<sup>76</sup> Neste sentido, a profissão de “salsicheiro”, tal como entendemos hoje a “salsicha” e o “chouriço” e a associação que dela se faz ao órgão sexual masculino (a clássica metáfora gastronómico-culinária para evocar a sexualidade), ganha ainda maior pertinência. Resta saber se, na Antiguidade, o conceito teria a mesma identificação e conseqüente impacto cómico no espectador.

e em maior quantidade sobre o tema que agora nos ocupa é o já mencionado discurso *Contra Timarco* de Ésquines. Datado de 346-345 a.C., este texto resulta de uma negociação diplomática que provocou conflitos internos em Atenas.

Depois da guerra de Olinto, em 346 a.C., os Atenienses encetaram uma negociação de paz com Filipe II da Macedónia, tendo para o efeito sido enviadas embaixadas àquela região, que integraram Demóstenes e Ésquines. Em Atenas, contudo, instalou-se uma insatisfação generalizada com os termos do tratado e em parte derivada da atitude agressiva por parte de Filipe, nos dias que se seguiram ao acordo. As acusações mútuas eclodiram em Atenas<sup>77</sup>. Quando uma das embaixadas regressou de Péla, Timarco propôs uma norma que passava a punir com a morte qualquer um que importasse armamento daquela região. Descontente com a situação, e numa tentativa de virar a acusação contra os acusadores, Ésquines acusa Timarco de falar ilegalmente na assembleia ateniense (o que implicaria a *atimia* ou perda dos direitos civis), fornecendo as seguintes razões para tal: maltratar os pais, fugir às obrigações militares cívicas, prostituir-se e delapidar o património herdado<sup>78</sup>. A acusação contra Timarco integra assim um conjunto de argumentos com os quais se parece pretender formular uma ideia de ignomínia entre os Atenienses da época, muito semelhante, aliás, ao que lemos no contexto das alusões à prostituição masculina em *As Rãs* de Aristófanes, e.g. (cf. vv. 145-151). Em *Os Cavaleiros*, percebemos também eco desta questão, quando o Salsicheiro acusa Paflagónio de ser um “inspector de rabos” que se vangloriava de ter “acabado com os maricas” (vv. 875-879). Por outro lado, esta acusação parte também de um caso de *dokimasia* e integra uma estratégia de defesa no âmbito de um outro processo promovido por Demóstenes contra a actuação política de Ésquines, em Péla<sup>79</sup>. Como nota Lucas de Dios, “toda a Atenas estava consciente de que se tratava de um confronto entre os dois políticos rivais” (2002: 136).

Timarco pertencia a uma família da elite económica de Atenas e deverá ter nascido cerca de 391/390 a.C. Em 361/360 e em 347/346 a.C., o ateniense integrou o conselho da *polis*, o que, como tem sido salientado, é testemunho da intensa actividade política deste cidadão. Aliás, o seu envolvimento na embaixada à Macedónia faz igualmente prova dessa actividade, que se caracteriza sobretudo por um forte antimacedonismo (Lucas de Dios 2002: 137).

Parece ser ponto assente que a acusação e exposição dos factos contra Timarco por parte de Ésquines é bastante frágil, dado que a alegada prostituição daquele era um tema sensível e de difícil demonstração. Além de que os alegados factos haviam ocorrido tempos antes, o que só aumentava a dificuldade

<sup>77</sup> Uma síntese da questão pode ser lida em Dover 1989: 19-22.

<sup>78</sup> Aeschin. *Tim.* 28-32. Veja-se Lape 2006: 140.

<sup>79</sup> Lucas de Dios 2002: 135, 138-139.

na produção de prova. Será essa uma das razões por que Ésquines se dedica a postulados teóricos de moralidade que decerto fariam sentido aos ouvidos dos Atenenses do seu tempo, condicionando a sua decisão final no processo (Lucas de Dios 2002: 139). E o facto é que a estratégia de Ésquines resultou, pois Timarco foi declarado culpado de todas as acusações e condenado a *atimia* total, o que acabou com a sua carreira política (D. *De falsa leg.* 284). Por conseguinte, se não foram provados os factos, foram pelo menos apresentados como verosímeis.

Segundo o discurso de acusação de Ésquines, na sua juventude, Timarco deverá ter sido fisicamente atraente, o que terá motivado uma intensa actividade amorosa, sobretudo com homens mais velhos do que ele. Pelo menos, é o que se deduz da forma como o discurso está estruturado. Este dado confirma também a necessidade do contexto a que aludimos acima, uma vez que implica os tais androfilia e androerotismo que parecem ter estado presentes na cultura grega clássica. Só assim se compreenderá a pertinência das palavras e insinuações de Ésquines, que de outra forma, decerto, simplesmente omitiria o elemento. Ao mesmo tempo que alinha episódios e referências que ajudam a compreender o contexto social e jurídico do processo movido contra Timarco, Ésquines refere os episódios que são entendidos como casos de prostituição a par de outros elementos que servem de demonstração dos restantes argumentos acusatórios. Veja-se a forma como o orador enceta esta parte do discurso (*Tim.* 39): “Observai, Atenenses, com quanta moderação vou proceder em relação a esse Timarco. Passo por alto os devaneios que, sendo um rapazito, cometeu contra o seu próprio corpo... Em contrapartida, as acções que cometeu estando já na idade da razão, sendo um juvenzinho e conhecendo as leis da cidade, em torno dessas formularei as minhas acusações...”

Note-se que esta afirmação vem na sequência de uma série de considerações que implicam problemas de pedofilia<sup>80</sup>. Com efeito, os parágrafos 9 a 21 do discurso dizem respeito a leis (não discutimos aqui a sua autenticidade, apesar de esse ser evidentemente um problema pertinente<sup>81</sup>) cujo objectivo parece ser o de proteger as crianças e os jovens do género masculino (aleadamente de estatuto livre) dos avanços de natureza sexual por parte dos mais velhos. Apesar de se discutir se os textos são ou não autênticos, no que diz respeito à sua redacção (eventualmente da autoria do redactor final do discurso), não encontramos grande dúvida em torno do seu conteúdo jurídico, pelo que, a existência deste tipo de norma parece apontar para uma necessidade que terá justificado a criação do mesmo. Assim, a proibição de mestres e professores encetarem as suas tarefas sem que fosse dia, alegando-se a vocação de lugares isolados e da escuridão para

---

<sup>80</sup> Sobre o uso deste conceito, vide o pertinente estudo de Laes 2010.

<sup>81</sup> A questão é discutida por vários dos editores e tradutores de Ésquines. Ver e.g. Lucas de Dios 2002: 158-159.

actos considerados menos próprios com os referidos crianças e jovens, insinua a elevada probabilidade de os mesmos terem sido frequentes (cf. Aeschin. *Tim.* 9-12). Assim se confirma também a omnipresença desta questão na sociedade ateniense da época. O mesmo se diga em relação à preocupação em normalizar a idade dos indivíduos que viessem a estar em contacto próximo com essas faixas etárias (cf. Aeschin. *Tim.* 11-12). O objectivo é claro e assenta em pressupostos directamente relacionados com o comportamento sexual dos indivíduos (*Tim.* 11): “O escrivão ler-vos-á estas leis para que saibais que a criança convenientemente educada, uma vez homem, será útil à cidade; mas o legislador percebeu que, quando a natureza do homem tem um mau começo, logo na infância, as crianças mal educadas viriam a ser semelhantes a este Timarco.”

Aparentemente, todos eram passíveis de vir a ser alvo dos “predadores sexuais”, mas nem a todos era importante proteger. Os futuros cidadãos, aqueles que viriam a desempenhar cargos públicos, eram a prioridade dessa protecção. Para os outros, não havia idade que lhes valesse. Com efeito, a regulamentação que pretendia evitar a prostituição infantil em Atenas aparece como elemento central no discurso (*Tim.* 13): “De facto, a lei diz expressamente que se um pai ou irmão ou tio ou tutor, em suma, algum dos que tiverem autoridade sobre o rapaz, o entregar por dinheiro a alguém para que o prostituia, que não se faça acusação contra o rapaz, mas sim contra aquele que o entregou e contra aquele que o tomou a seu serviço; contra o primeiro, porque o entregou, contra o segundo porque o tomou a seu serviço. E estabeleceram-se penas iguais para cada um dos dois. Uma vez adulto, o rapaz não tem qualquer obrigação nem de alimentar, nem de garantir tecto para o seu pai, por quem foi entregue para que fosse prostituído; mas, uma vez morto, que o enterre e cumpra os restantes ritos fúnebres, como é costume...”

Impunham-se assim as mais “graves penas a quem prostituísse um rapaz de condição livre” (cf. Aeschin. *Tim.* 14). Os parágrafos 9 a 20 do discurso centram-se sobretudo no problema da protecção social das crianças e jovens do sexo masculino e de estatuto livre (como se faz questão de mencionar em vários dos parágrafos assinalados, e.g. *Tim.* 9, 12, 14, 15, 16, 17), claramente sujeitas à prática do lenocínio em território ateniense. Eventualmente, esse seria um negócio lucrativo para quem o exercia, o que também justificará tanto o risco que se corria como a legislação em referência que o punia. A necessidade do autor em assinalar a condição livre dos violados nos seus direitos é contudo esbatida nos parágrafos 15 e 17, nos quais se refere o exercício da violência contra “livre ou escravo”. Mas esta nota deverá ser fundamentalmente retórica. Como afirma Ésquines (*Tim.* 17): “não é que o legislador tenha posto o seu interesse sobre os escravos, mas antes que, ao desejar que vos mantivésses distanciados do ultraje contra os homens livres, acrescentou a prescrição de não cometer violência sequer contra os escravos. Numa palavra: em democracia, o legislador não considera apto para ser um concidadão aquele que é violento seja com quem for.” E quando, no

final do mesmo discurso, Êsquines não hesita em dizer “mandai aos que faltaram contra o seu próprio corpo que não vos importunem e que deixem de arengar em público... aos caçadores de jovens, facilmente apanhados, mandai que se voltem para estrangeiros e metecos, para que assim nem aqueles sejam privados das suas inclinações nem vós molestados” (*Tim.* 195), depreende-se que a diferenciação entre “livres” e “escravos” (e “metecos”) era neste contexto fundamental<sup>82</sup>. Com Lucas de Dios (2002: 160), podemos concluir destas palavras que o que estava em causa como objecto de censura e penalização legal era, não os actos em si mesmos, mas sim o facto de neles serem envolvidos cidadãos atenienses. Neste sentido, a ideia de que um homem que vende com ignomínia o próprio corpo “facilmente venderá também os interesses comuns da cidade” (*Tim.* 29, cf. 87, 188) o que não faz parte de si, o que estaria na base do desprezo pelo exercício da prostituição por parte de cidadãos e homens livres, parece-nos fulcral, não só pela forma como estes actos eram encarados pública, social e politicamente, como também pelo facto de atestarem a existência dos mesmos<sup>83</sup>.

Depois destas considerações, de clara função retórica, sobre o lenocínio de meninos e rapazes, Êsquines passa então a enumerar o que lhe parece digno de ser mencionado perante os juízes que o ouvem. Finda a infância, Timarco ter-se-á instalado no Pireu, em casa de Eutídico, um médico que ali ensinava a arte da medicina, alegadamente com o fim de aprender o seu ofício, mas a acusação de Êsquines é que o jovem se vendia a si próprio ao suposto mestre (*Tim.* 40). E, nas palavras do discursante, Timarco não se teria ficado por Eutídico, afirmando Êsquines omitir de bom grado “os nomes dos comerciantes bem como dos estrangeiros e dos concidadãos que naquela época mantiveram relações” (*Tim.* 29, cf. 40) com o jovem. Depois de Eutídico, teria sido Mísgolas, o qual pagou para ficar com Timarco, visto que este era “de boas carnes, jovem, desavergonhado e apropriado para a tarefa que aquele pretendia realizar” (argumento apresentado por Êsquines, como é evidente)<sup>84</sup>. Pelo seu lado, Timarco não terá hesitado em

---

<sup>82</sup> Apesar de em *Tim.* 195 não se referirem os escravos, mas apenas estrangeiros e metecos, podemos deduzir, pelo contexto geral da sociedade ateniense, que o estatuto dos escravos não seria aqui beneficiado, quando comparado com o dos estrangeiros. Decerto, o escravo seria igualmente aceite como objecto sexual por parte de um cidadão ateniense.

<sup>83</sup> De facto, a lei citada por Êsquines referia que o ateniense “que se prostituiu ou que manteve relações desonestas” (entenda-se práticas homossexuais passivas, em idade adulta e a troco de um pagamento) não poderia ser um dos nove arcontes, nem desempenhar funções sacerdotais (subtendendo-se a ideia de impureza), nem defender os interesses do Estado, nem magistrado, nem arauto, nem embaixador, nem sequer sicofanta, nem falar perante os órgãos públicos como o conselho e a assembleia. Assim, o cidadão que se prostituía perdia os direitos de cidadania, ver *D. Adv. And.* 21. O prevaricador correria inclusive o risco de morte. Cf. Aeschin. *Tim.* 19-21.

<sup>84</sup> Aeschin. *Tim.* 41. A retórica da apresentação de Mísgolas por parte de Êsquines é pertinente, visto que, como assinala García Ruiz 2000: 77 n. 48, o discursante parece desejar criar a impressão de que Mísgolas era mais velho do que Timarco, de modo a que a acusação

aceitar a proposta de se amancebar com Míscolas, “não se envergonhando o infame de abandonar a casa paterna e de passar a morar na casa de Míscolas, que não era nem amigo da família nem coetâneo, nem tutor dele, mas um estranho, mais velho do que ele e licenciado nessas relações, tanto que Timarco estava ainda na flor da sua juventude.” (*Tim.* 42).

Já depois de Timarco estar com Míscolas, o jovem prostituiu-se com uns estrangeiros, que acabaram acusados perante o Estado por se terem envolvido com um rapaz de condição livre<sup>85</sup>. Depois, são registadas as relações com Cedónides, Autoclides<sup>86</sup> e Tersandro, e o modo como com eles teria feito “tráfico do próprio corpo por dinheiro” (*Tim.* 51). No seguimento destes, refere-se Anticles e Pitálaco, sendo este um escravo estatal, endinheirado, que motiva ao autor do discurso a seguinte afirmação: “E o infame Timarco não sentia nenhuma repugnância pelo facto de se desonrar com um homem que era escravo público do Estado” (*Tim.* 53-54). O carácter duplamente desonroso aqui implícito decorre da posição venal (e eventualmente passiva) de Timarco em relação a um escravo público e, por conseguinte, da inversão natural da relação de um cidadão com um servo<sup>87</sup>. O discurso refere ainda Hegesandro, que veio a ser mais um dos “patrocinadores” de Timarco, e que acabou por motivar um conflito público na *polis* (*Tim.* 55-71).

Assim, Timarco é caracterizado por Ésquines como alguém que “faz isto de forma indiscriminada com muitos e por dinheiro” (*Tim.* 52). Levando em conta a definição proposta por McGinn 1998: 18 (promiscuidade, pagamento e indiferença emocional entre os agentes do processo), parece-nos que esta afirmação do orador se coaduna na perfeição com o que entendemos por prostituição e leva-nos a afirmar de facto que, a ser assim, Timarco se prostituía<sup>88</sup>. Pelo menos, os dados fornecidos pelo discursante assim o legitimam<sup>89</sup>. Mas, como facilmente se percebe também, estes dados não são abundantes nem sequer explícitos, no que diz respeito a muitas das questões que aqui tratamos, pelo que deixam mais perguntas do que respostas.

De qualquer modo, parece-nos pertinente estabelecer algumas considerações em torno deste tipo de prostituição, quando comparado com a feminina. Com

---

de prostituição parecesse mais credível e escandalosa, quando na realidade se tratava de três indivíduos da mesma idade.

<sup>85</sup> Aeschin. *Tim.* 44-45. Como nota McGinn 2014: 88-90, seria decerto para evitar este tipo de acusação (a de envolvimento com o indivíduo de condição livre) que existiriam os contratos cujo objectivo seria o de regulamentar relações amorosas desta natureza.

<sup>86</sup> Acima referido a propósito do fragmento de Tímoctes da obra *Orestautoclides*.

<sup>87</sup> Agradecemos ao nosso colega D. F. Leão as observações que nos permitiram esclarecer este ponto.

<sup>88</sup> “como alguém que manteve relações... como um prostituído. Com efeito, aquele que faz isto de forma indiscriminada com muitos e por dinheiro, parece-me que é réu desse delito.” (Aeschin. *Tim.* 52).

<sup>89</sup> Cf. Aeschin. *Tim.* 105, onde se insinua que Timarco seria impudico (*bdelyros*), caluniador (*sykophantes*), atrevido (*thrasos*), voluptuoso (*tryphetes*), covarde (*deilos*), descarado (*anaides*), torpe (*aiskhros*), o mais objecto (*kakistos*) e o mais incapaz (*alysiteles*) dos cidadãos.



feito, se o homem que se exhibe em *oikemata* e ali aguarda os seus clientes se parece mais com as *pornai* de bordel ou de rua, um comportamento como o de Timarco, ou pelo menos como o que Ésquines apresenta para o acusado, parece estar mais próximo do que se sugere para as *hetairai*. Isto é, as relações de Timarco, apesar de temporárias, aparentam ter sido mais fixas do que as totalmente casuais, circunstanciais e esporádicas de uma mera *porne*. Não significa isso que a prostituição masculina fosse exclusivamente desse tipo ou que apenas se regesse por essa norma. Mas os casos de que temos um conhecimento mais substancial parecem ser essencialmente desse tipo, o que constitui também indício de que se trataria de uma prática sobretudo conotada com os círculos aristocráticos.

Apesar de o processo contra Timarco enveredar pela indagação dos lugares onde se sentava, exibindo-se e vendendo-se, ou de quem cobrava o seu imposto como prostituto, tentando desse modo comprovar o exercício da actividade da forma mais vulgar (cf. *Tim.* 116-124), e apesar da quantidade significativa de parceiros amorosos (erótico-sexuais), o facto é que Timarco parece ajustar-se mais ao modelo do *hetairekos* (ou do que nele fosse próximo da *hetaira*)<sup>90</sup>. É todavia pertinente referir que o objectivo da acusação de Ésquines (*Tim.* 51-52) não é simplesmente mostrar um *hetairekos*, o que seria se Timarco mantivesse algum grau de fidelidade em relação ao parceiro sexual, mesmo vivendo às suas custas, mas antes aproximá-lo de um *pornos* ou *peporneumenos*<sup>91</sup>, ainda que perante a lei (e em particular no caso masculino) o estatuto pudesse ser idêntico. Mas sabemos também que socialmente não o era: o ónus de *pornos* seria bem mais pesado. Pelo que estamos decerto perante uma retórica da acusação, da parte de Ésquines para denegrir Timarco e atingir os seus objectivos. Notem-se as palavras de Ésquines (*Tim.* 51): “Ó Atenienses, se Timarco se tivesse mantido em casa de Mísgolas e já não se tivesse metido na casa de outro, teria agido de um modo mais comedido, se é que alguma dessas acções é comedida, e eu teria certamente hesitado em fazer qualquer acusação, excepto aquela explicitamente referida pelo legislador, a de ter mantido uma só relação. Pois parece-me que é réu do mesmo delito aquele que o faz com apenas uma só pessoa e por dinheiro.”<sup>92</sup>

Timarco é apenas um dos homens que se prostituíram na Atenas clássica, cujo nome nos chegou. Outros houve, como Diofanto, Cefisodoro ou Mnesíteo,

---

<sup>90</sup> No caso da *hetairisis*, o parceiro sustentava a pessoa da qual recebia favores sexuais, mantendo com ela uma relação mais próxima e estável e aparentemente menos sujeita a promiscuidade e descontrolo. Ver Leão 2009: 298-299.

<sup>91</sup> Leão 2009: 299.

<sup>92</sup> Cf. *D. Adv. And.* 22.31-32 onde se sugere uma retórica semelhante com uma acusação de prostituição feita a Andrócion e se alerta para o perigo de tal prática no âmbito da *polis* democrática. Ver Roisman 2005: 89-90.



de quem Ésquines dá igualmente testemunho. Mas estes estariam por certo longe de serem os únicos a praticarem tal actividade. Aliás, como nota o próprio orador (*Tim.* 158-159).

Por fim, podemos trazer à colação um outro exemplo que parece vir ao encontro do que acabámos de referir e que implica ainda o estatuto jurídico dos intervenientes. Trata-se do episódio de Simão e Teódoto de Plateias, pelo qual conhecemos o único contrato (apesar de algumas referências, desconhecemos se terão existido outros *de facto*) estabelecido entre dois homens, com vista a regulamentar uma relação de tipo erótico-amorosa<sup>93</sup>. Este caso aconteceu c. 394 a.C. e ficou registado no *Contra Simão* de Lísias, discurso em que o cliente (cujo nome desconhecemos) do orador se defende perante o conselho do Areópago de uma acusação de tentativa de homicídio durante uma rixa por causa do jovem e belo Teódoto (*Sim.* 1-26, 44, 47-48). O orador e Simão estavam enamorados de Teódoto, pelo que ambos os homens decidiram conquistar o rapaz. Se o orador reclama ter agido de acordo com a norma, alega também que o seu adversário terá optado por se comportar de forma desleal. Depois de se ter embriagado, Simão teria invadido a casa do orador, com quem Teódoto então estava. Tendo sido expulso, Simão atraiu a si o cliente de Lísias e agrediu-o. Apesar da rixa, o orador teria decidido não processar Simão e em vez disso abandonar Atenas, levando consigo o jovem Teódoto. A intenção era fazer com que, uma vez longe, Simão esquecesse o jovem. Algum tempo depois, o cliente de Lísias regressou com o jovem amante e instalou-se no Pireu. Quando soube da novidade, Simão voltou à carga e recomeçou a vigiar o rapaz. Auxiliado por alguns amigos, aquele montou uma emboscada a Teódoto e este tentou fugir. Simão e os comparsas, porém, encurralaram Teódoto e desencadearam uma rixa ainda maior, que envolveu vários homens, incluindo o litigante. Em tribunal, todavia, Simão alegou ter oferecido 300 dracmas a Teódoto e feito um acordo com ele e que o cliente de Lísias teria tentado desviar o jovem desse arranjo (*Sim.* 22). O discursante reclama ainda ser impensável que alguém cujos bens estariam avaliados em 250 dracmas pudesse “contratar” outrem para que fosse seu amante por mais dinheiro do que aquele que de facto possuía (*Sim.* 24). Com base nesta situação, Simão teria então acusado o cliente de Lísias e o jovem Teódoto de o defraudarem nos tais 300 dracmas. O contexto do discurso sugere, portanto, um tipo de relação homoerótica em que seria possível estabelecer um acordo firmado através de uma determinada quantia em dinheiro. Se este caso não correspondia a uma situação de *hetairisis* previamente acordada entre as partes, como algumas que conhecemos para *hetairai*, então estaria muito próximo de uma simples relação erótica venal<sup>94</sup>.

<sup>93</sup> Davidson 1998: 97; cf. Aeschin. *Tim.* 165.

<sup>94</sup> Este caso é discutido por Dover 1989: 32-33, Cohen 2000a e 2000b, McGinn 2014. Dadas as circunstâncias relatadas, estes autores consideram que Teódoto seria um jovem de estatuto livre, o que será um dado igualmente importante para o estudo do nosso tema. Com

## CONCLUSÕES

A percepção do fenómeno da prostituição masculina na Atenas clássica depende, por um lado, da compreensão do fenómeno da prostituição, *tout court*, na Grécia antiga e, por outro, da problemática da pederastia, da homofilia e do homossexualismo, enquanto expressão cultural específica, ainda que não exclusiva, grega. Com efeito, há que não esquecer que parte substancial do fenómeno se explica precisamente pelo facto de esse tipo de práticas ser levado a cabo e bem acolhido pelo menos por uma parte da população ateniense e durante pelo menos algum tempo. A este propósito, note-se como Ésquines (*Tim.* 136, 155-157) admite a relação amorosa com jovens rapazes com o objectivo de se demonstrar tolerante e adepto das práticas reconhecidamente elitistas e distintas das que classifica como depravação e prostituição e que atribui ao acusado (Lucas de Dios 2002: 140).

Assim se justifica o longo contexto que, em nosso entender, se impunha neste estudo, pois só desse modo se torna possível compreender o aparentemente intenso recurso à prostituição masculina em Atenas e porque em Ésquines se acusa e condena um indivíduo por desempenhar um papel passivo ou vender o corpo nas suas relações e não os actos em si, dos quais o próprio orador admite ser praticante (*Tim.* 135-141).

De qualquer forma, há que levar em conta que as informações de que dispomos acerca deste assunto são exíguas e nem sempre claras. Acresce o facto de muito desse material se incluir em textos de natureza retórica, cujo objectivo é produzir um tipo de representação tendenciosa que sirva os objectivos e os interesses de quem os formula. Cabe ao historiador descodificá-los e relativizá-los dentro do seu contexto.

Algumas ideias, sobretudo relacionadas com o estatuto, condição e imagem do homem prostituído na Atenas clássica, ficam, todavia, no horizonte. Um exemplo a comprová-lo: apesar de poder não se tratar de uma verdade universal, o gosto e a procura de jovens prostitutos, ainda detentores da frescura e firmeza de carnes, por homens mais velhos parece ter sido o tipo de prática mais recorrente neste domínio. Ou pelo menos é o que se conclui das fontes (e.g. *Antologia Palatina*). Alguns deles terão nessa juventude mantido relações economicamente gratificantes, com alguma segurança. Outros nem tanto. E o mais provável é que o avanço do tempo e o fim da juventude trouxessem também escolhos adicionais para o seu modo de vida.

Tanto a prostituição masculina como a feminina parecem entroncar em duas categorias: *hetairisis* e *porneia*, pois ambas pressupõem favores sexuais, embora a segunda se aplique mais especificamente a quem assuma a venda do corpo como

---

efeito, haveria contratos estabelecidos entre indivíduos livres pela “exploração sexual” de terceiros, escravos ou estrangeiros.

uma profissão. A *porneia* seria por isso popular e socialmente mais reprovável, visto que admitia multiplicidade de parceiros ocasionais. Já juridicamente, a distinção seria menos clara. Sabemos contudo que o carácter profissional implicava obrigações fiscais que lhe davam alguma protecção legal, sem todavia mitigar a imagem negativa que mantinha (Leão 2009: 298).

Mas o facto é que a opinião pública ateniense era claramente contrária à ideia de um homem se prostituir a favor de outro homem. Apesar de não se tratar de um acto absolutamente proibido, havia uma indiscutível conotação social negativa, agravada na eventualidade de o prostituído ser um cidadão ateniense (Aeschin. *Tim.* 21): a *atimia* ou a privação dos direitos de cidadania como consequência do exercício desses actos mostra quão grave podia ser nesse caso (Leão 2009: 300). Em causa estava o facto de o prostituto vender o próprio corpo, o que implicava a ideia de que, assim sendo, seria capaz de vender fosse o que fosse. Tratava-se portanto de uma degradação voluntária indefensável para qualquer cidadão. O epigrama atribuído a Estráton de Sárdis sintetiza esta ideia num trocadilho de poucas palavras: “Cu e ouro valem o mesmo! Descobri-o por acaso, uma vez, quando fazia contas de somar...”<sup>95</sup>

---

<sup>95</sup> O trocadilho presente no texto grego perde-se totalmente na tradução. Sobre ele, esclarece González Delgado 2011: 88 n. 6, “Os Gregos utilizavam letras no seu sistema numérico. O valor das letras de *proktos* (“cu”: 80+100+800+20+300+70+200) e *kbrysos* (“ouro”: 600+100+400+200+70+200) soma a mesma quantidade: 1570.” Esta técnica recebe o nome de isopsefia.

Agradeço a todos os meus *peer-reviewers* que, com os seus comentários e observações, contribuíram para a melhoria deste estudo.

## BIBLIOGRAFIA

- Azize, J. & Craigie, L. (2002), “Putative Akkadian Origins for the Greek Words *Kinaidos* and *Puge*”, *Antichthon* 36: 54-64.
- Bremmer, J. (1980), “An Enigmatic Indo-European Rite: Paederasty”, *Arethusa* 13: 279-298.
- Calderón Dorda, E. y Ozaeta Gálvez, M. A. (1989), *Antonino Liberal. Metamorfosis*. Madrid: Gredos.
- Cantarella, E. (1988), *Secondo natura: la Bisessualità nel mondo antico*. Roma: Editori Riuniti.
- Cartledge, P. (1981), “The Politics of Spartan Pederasty”, *Cambridge Philological Society. Proceedings* 27: 17-36.
- Cohen, E. E. (2000a), “Whoring under Contract’: The Legal Context of Prostitution in Fourth-Century Athens”, in V. Hunter, J. Edmondson (eds.), *Law and Social Status in Classical Athens*. Oxford: Oxford University Press, 113-147.
- (2000b), “Written Contracts of Prostitution in Fourth-Century Athens”, in *Timai Iohannou Triantaphylloupoulou*. Athens: Sakkoula, 109-122.
- Corner, S. (2011), “Bringing the Outside in”, in Glazebrook & Henry 2011: 60-85.
- Curado, A. L. (2008), *Mulheres em Atenas*. Lisboa: Sá da Costa Editora.
- Davidson, J. (1997), “Antoninus Liberalis and the Story of Prokris”, *Mnemosyne* 50: 165-184.
- (1998), *Courtesans and Fishcakes. The Consuming Passions of Classical Athens*. London: Harper Collins.
- (2001), “Dover, Foucault and Greek Homosexuality: Penetration and the Truth of Sex”, *Past and Present* 17: 3-51.
- (2007), *The Greeks and Greek Love*. New York: Random House.
- Devereux, G. (1967), “Greek Pseudo-Homosexuality and the ‘Greek Miracle’”, *Symbolae Osloenses* 42: 69-92.
- Dover, K. J. (1973), “Classical Greek Attitudes to Sexual Behaviour”, *Arethusa* 6: 59-73.
- (1988), “Greek Homosexuality and Initiation”, in K. J. Dover (ed.), *The Greeks and their Legacy: Collected Papers. Volume II: Prose, Literature, History, Society, Transmission, Influence*. Oxford-New York: Basil Blackwell, 115-134.
- (1989), *Greek Homosexuality*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- Dynes, W. R. & Donaldson, S. eds. (1992), *Homosexuality in the Ancient World*. New York-London: Garland Publishing.
- Foucault, M. (1994), *História da Sexualidade*. I – *A vontade de saber*, II – *O uso dos prazeres*, III – *O cuidado de si*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Frichet, H. (1934), *Fleshpots of Antiquity. The Lives and Loves of Ancient Courtesans*. New York: The Panurge Press.
- García Ruiz, J. M. (2000), *Esquines. Discursos. Cartas*. Madrid: Ediciones Clásicas.
- Georgiades, A. A. (2004), *Homosexuality in Ancient Greece. The Myth is Collapsing*. Athens: Georgiades.
- Glazebrook, A. (2011), “*Porneion*. Prostitution in Athenian Civic Space”, in Glazebrook & Henry 2011: 34-59.
- Glazebrook, A. & Henry, M. M. eds. (2011), *Greek Prostitutes in the Ancient Mediterranean, 800 BCE–200 CE*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Golden, M. (1981), “Thirteen Years of Homosexuality (and Other recent Work on Sex, Gender and the Body in Ancient Greece)”, *Echos du Monde Classique/Classical Views* 35: 327-340.
- (1984), “Slavery and Homosexuality at Athens”, *Phoenix* 38: 308-324.
- Gómez Iglesias, M. R. (2012), *El Logos Enamorado. Homosexualidad y Filosofía en la Grecia Antigua*. Madrid: Ediciones Evohé.
- González Delgado, R. (2011), *Poemas de amor efébio. Antología Palatina, libro XII*. Madrid: Akal/Clásica.
- González Rincón, M. (1996), *Estratón de Sardes. Epigramas*. Sevilla: Universidad de Sevilla/Secretariado de Publicaciones.
- Halperin, D. (1990), *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*. New York: Routledge.
- Hamel, D. (2003), *Trying Neaira. The True Story of a Courtesan's Scandalous Life in Ancient Greece*. New Haven-London: Yale University Press.
- Herdt, G. (1994), *Guardians of the Flutes. I – Idioms of Masculinity*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hubbard, T. K. (1998), “Popular Perceptions of Elite Homosexuality in Classical Athens”, *Arion* 6.1: 48-78.
- ed. (2000), *Greek Love Reconsidered*. New York: Wallace Hamilton Press.
- (2002), “Pindar, Theoxenus, and the Homoerotic Eye”, *Arethusa* 35: 255-296.
- (2003a), “Sex in the Gym: Athletic Trainers and Pedagogical Pederasty”, *Intertexts* 7: 1-26.
- ed. (2003b), *Homosexuality in Greece and Rome. A Sourcebook of Basic*

- Documents*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.
- (2014a), “Peer Homosexuality”, in Hubbard 2014b: 128-149.
- ed. (2014b), *A Companion to Greek and Roman Sexualities*. Oxford: Wiley Blackwell.
- Kapparis, K. (1995), “Critical Notes on Ps.-Dem. 59 ‘Against Neaira’”, *Hermes* 123.1: 19-27.
- (2011), “The Terminology of Prostitution”, in Glazebrook & Henry 2011: 222-255.
- Karras, R. M. (2000), “Active/Passive, Acts/Passions: Greek and Roman Sexualities”, *American Historical Review* 105: 1250-1265.
- Laes, C. (2010), “When Classicists Need to Speak up: Antiquity and Present Day Pedophilia – Pederasty”, in V. Sofronievski (ed.), *Aeternitas Antiquitatis*. Skopje: ACPH Antika & Faculty of Philosophy, 30-59.
- Lape, S. (2006), “The Psychology of Prostitution in Aeschines’ Speech against Timarchus”, in C. A. Faraone, L. K. McClure (eds.), *Prostitutes & Courtesans in the Ancient World*. Madison: The University of Wisconsin Press, 139-160.
- Leão, D. F. (2009), “O Sexo e a Cidade: um caso de prostituição masculina (Ésquines, *Contra Timarco*)”, in J. A. Ramos, M. C. Fialho, N. S. Rodrigues (coords.), *A Sexualidade no Mundo Antigo*. Porto: Clássica, 293-304.
- Lear, A. (2014), “Ancient Pederasty. An Introduction”, in Hubbard 2014b: 102-127.
- Lear, A. & Cantarella, E. (2008), *Images of Ancient Greek Pederasty. Boys were their Gods*. London-New York: Routledge.
- Licht, H. (1932), *Sexual Life in Ancient Greece*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Lourenço, F. (2009), “Homossexualidade masculina e Cultura Grega”, in J. A. Ramos, M. C. Fialho, N. S. Rodrigues (coords.), *A Sexualidade no Mundo Antigo*. Porto: Clássica, 305-312.
- Lucas de Dios, J. M. (2002), *Esquines. Discursos. Testimonios y Cartas*. Madrid: Gredos.
- McClain, T. D. & Rauh, N. (2011), “The Brothels at Delos. The Evidence for Prostitution in the Maritime World”, in Glazebrook & Henry 2011: 147-171.
- McClure, L. K. (2003), *Courtesans at Table. Gender and Greek Literary Culture in Athenaeus*. New York-London: Routledge.
- McGinn, T. A. J. (1998), *Prostitution, Sexuality and the Law in Ancient Rome*. Oxford: University Press.
- (2014), “Prostitution. Controversies and New Approaches”, in Hubbard 2014b: 83-101.

- Miller, P. A. & Platter, C. eds. (2005), “Homosexuality. Did the Concept of Homosexuality exist in the Ancient World?”, in *History in Dispute 20: Classical Antiquity and Classical Studies*. Detroit: St. James Press, 19-28.
- Miner, J. (2003), “Courtesan, Concubine, Whore: Apollodorus’ Deliberate Use of Terms for Prostitutes”, *The American Journal of Philology* 124.1: 19-37.
- Montalvão, S. A. (2009), *O Homossexualismo na Bíblia Hebraica. Um estudo sobre a prostituição sagrada no Antigo Oriente*. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- Montifaud, M. de (1879), *Les courtisanes de l’Antiquité. Marie-Magdeleine*. Paris: Vaugirard-Typ. N. Blanpain.
- Nall, G. A. (2001), *Forms of Classical Athenian Homosexuality in Transhistorical, Cross-Cultural, Biosocial and Demographic Perspective: a Response to Dover, Foucault and Halperin*. New York: State University of New York at Albany.
- Nissinen, M. (1998), *Homoeroticism in the Biblical World. A Historical Perspective*. Minneapolis: Fortress Press.
- Ogden, D. (1996), “Homosexuality and Warfare in Ancient Greece”, in A. Lloyd (ed.), *Battle in Antiquity*. London: Duckworth, Classical Press of Wales, 107-169.
- Oguse, A. (1976), “Sur un passage du *Phèdre*”, *Revue des Études Grecques* 89: 64-73.
- Onelley, G. B. (2009), *A ideologia aristocrática nos Theognidea*. Niterói-Coimbra: Editora da UFF/Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Percy III, W. A. (1996), *Pederasty and Pedagogy in Archaic Greece*. Urbana-Chicago: University of Illinois Press.
- Rincón Sánchez, F. M. del (2009), *Higino. Fábulas mitológicas*. Madrid: Alianza.
- Rodrigues, N. S. (2009), “Rodópis no País dos Faraós”, *Cadernos de Filologia Clássica. Estudos Griegos e Indoeuropeos* 19: 115-124.
- (2014), “The Ambiguity of the Public and the Private Spheres in the Athenian Polis of the Tyrannicides and Pericles”, *Res Antiquitatis* (no prelo).
- Roisman, J. (2005), *The Rhetoric of Manhood: Masculinity in the Attic Orators*. Oakland: University of California Press.
- Sánchez Millán, E. (2004), *Aristóteles. Problemas*. Madrid: Gredos.
- Sanchis Llopis, J. L. (1994), *Ateneo de Náucratis. Sobre las mujeres. Libro XIII de La cena de los eruditos*. Madrid: Akal/Clásica.
- Schrijvers, P. H. (1985), *Eine medizinische Erklärung der männlichen Homosexualität aus der Antike*. Amsterdam: B. R. Gruner.
- Schumann, H.-J. (1975), *Sexualkunde und Sexualmedizin in der klassischen Antike. Auswertung der griechischen und lateinischen Originalquellen und der Sekundärliteratur*. München: UNI-Druck.
- Sergent, B. (1996), *Homosexualité et initiation chez les peuples indo-européens*.



Paris: Payot.

- Shapiro, H. A. (1981), "Courtship Scenes in Attic Vase Painting", *American Journal of Archaeology* 85.2: 133-143.
- (2000), "Leagros and Euphronios: Painting Pederasty in Athens", in Hubbard 2000: 12-32.
- Silva, M. F. S. e Magueijo, C. (2006), *Aristófanes. Comédias I*. Coimbra-Lisboa: FLUC/IN-CM.
- Sissa, G. (1999), "Sexual Bodybuilding: Aeschines against Timarchus", in J. Porter (ed.), *Constructions of the Classical Body*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 147-168.
- (2012), "Agathon and Agathon. Male Sensuality in Aristophanes' *Thesmophoriazusae* and Plato's *Symposium*", *EuGeStA. Journal of Gender Studies in Antiquity* 2: 25-70.
- Skinner, M. (2005), *Sexuality in Greek and Roman Culture*. Oxford: Blackwell Publishing.
- (2010), "Alexander and Ancient Greek Society", in P. Cartledge & F. R. Greenland (eds.), *Responses to Oliver Stone's Alexander. Film, History, and Cultural Studies*. London: The University of Wisconsin Press: 119-134.
- Ureña Prieto, M. H. (2006), "Breves Apontamentos sobre o Homossexualismo Grego: de Platão à Época Helenística", *Cadmo* 16: 227-236.