

A masculinidade cidadão não-adulta: a generização de crianças masculinas na Atenas Clássica*

*The non-adult citizen masculinity: the 'genderization' of male
children in Classical Athens*

Brian Kibuuka**

Resumo: Este artigo das práticas sociais que corroboram para a identificação e adequação de crianças identificadas sexualmente como masculinas culmina no reconhecimento de um processo de introdução que aborda a interseção entre geração, gênero e status social na generização de meninos cidadãos na Atenas Clássica a partir da análise dos ritos relacionados ao nascimento, de inserção de meninos em contexto coletivo e políade; e da generização masculina em contexto escolar, nas brincadeiras e jogos infantis e na efebia. A análise feita neste artigo de meninos em práticas homosociais, além de inserção dos mesmos em contexto oikiade e políade conforme as práticas normativas requeridas de cidadãos masculinos em Atenas. Tal generização torna o programa de aquisição da masculinidade superior o contexto em que se engendra a "boa masculinidade", constituída ela mesma como estereótipo e parâmetro para as práticas de generização.

Abstract: This article addresses the intersection between generation, gender and social status in the genderization of boy citizens in Classical Athens from the analysis of rites related to birth, insertion of boys in a collective and polyad context; and male gender in the school context, in children's play and games and in ephibia. The analysis carried out in this article of the social practices that corroborate the identification and adequacy of children identified sexually as male culminates in the recognition of a process of introducing boys into homosocial practices, in addition to inserting them in an oikiad and polyad context according to the required normative practices of male citizens in Athens. Such genderization makes the program for acquiring superior masculinity the context in which "good masculinity" is engendered, constituted in itself as a stereotype and parameter for gendering practices.

Palavras-chave:

Generização.
Infância.
Atenas Clássica.

Keywords:

Genderization.
Childhood.
Classical Athens.

Recebido em: 12/10/2022
Aprovado em: 10/12/2022

* Este artigo foi produzido no âmbito das investigações de pós-doutorado na Universidade de Paris 1 – *Panthéon-Sorbonne*, sob a orientação da Profa. Dra. Violaine Sebillotte Cuchet. Agradecemos ao ANHIMA (*Anthropologie et Histoire des Mondes Antiques*) e a toda equipe da Biblioteca Gernet-Glotz na pessoa da sua diretora, Dra. Cecilia D'Ercole, sem cujo apoio a coleta dos dados utilizados neste artigo não seria possível. Dedicamos este artigo à Dra. Pauline Schmitt Pantel, pesquisadora e docente de trajetória inspiradora e de generosidade ímpar; e aos companheiros de jornada no ANHIMA, Profa. Marina Regis Cavicchioli e Prof. Mateus Mello Araujo da Silva.

** *Chercheur invité* da Universidade de Paris 1 – *Panthéon-Sorbonne*. Doutorando em Estudos Clássicos pela Universidade de Coimbra. Professor Adjunto de História Antiga do Departamento de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). Docente do Programa Pós-Graduação em Estudos Linguísticos (PPGEL/UEFS) e do Programa de Pós-Graduação em História (UEFS).

A interseção entre geração, gênero e *status* social, especialmente no que diz respeito ao processo de generização como processo de aquisição e manutenção da identidade de gênero pelas crianças,¹ é parte fundamental para a atestação das peculiaridades das masculinidades no Mundo Antigo, em geral, e na Atenas Clássica, em particular. Tal processo de generização masculina desde a infância constitui um problema importante, uma vez que é muito comum na Antiguidade, como destaca Boehringer (2019, p. 82), haver, entre meninos e meninas, uma indeterminação sexual dos traços infantis até a puberdade. Porém, sem a consideração da vigência do binarismo desde tenra idade nos processos de socialização infantil, torna-se um obstáculo quase que intransponível explicar como uma criança é inserida e se insere nas dinâmicas de gênero.

A tragédia *Suplicantes*, de Eurípidés, evidenciou, nas suas representações, a importância da trajetória de instrução para a formação de um corpo de cidadãos homens e aptos para a defesa da πόλις [*pólis*]. Vigora, nessa tragédia, discurso normativo a respeito daquilo que engendra uma masculinidade apreciada em contexto políade, sendo não uniforme, mas adquirida por meio de uma *paideía* para a aquisição do gênero: o homem não nasce homem, mas se torna homem no sentido de que ele adquire (ou não) a boa masculinidade (εὐανδρία):

ἢ δ' εὐανδρία
 διδακτός, εἶπερ καὶ βρέφος διδάσκειται
 λέγειν ἀκούειν θ' ὦν μάθησιν οὐκ ἔχει.
 ἃ δ' ἂν μάθη τις, ταῦτα σῶζεσθαι φιλεῖ
 πρὸς γῆρας. οὕτω παιῖδας εὖ παιδεύετε.

Boa masculinidade
 pode ser aprendida, pois até um bebê aprende
 a falar e ouvir coisas que não pode compreender; e tudo
 o que alguém aprendeu, é o que ele costuma valorizar
 até envelhecer. Portanto, eduque bem seus filhos (Eur., Supp., 913b-917).

A construção da masculinidade na infância na Atenas Clássica era um processo que durava desde o nascimento até pelo menos à efebria, garantindo a adequação da criança identificada com o sexo masculino às *performances* de gênero dela esperadas. Assim, a criança era preparada para a sua inserção em contexto oikiáde e políade. No que segue, aborda-se, neste artigo, a generização para as *performances* masculinas desde o nascimento, em contexto escolar, nos jogos e brincadeiras e na efebria.

¹ Para o conceito de generização (ou genderização, tomados neste artigo por sinônimos), veja: Kibuuka (2021, p. 37, 61, 63, 64, 103, 109, 122-123) e Butler (2015).

A generização masculina desde o nascimento e a inserção de meninos em contexto coletivo e políade

A generização e a inserção da criança em uma condição de cidadania na Atenas Clássica começava no nascimento.² Ao nascer, uma criança cidadã precisava ser aceita pelo κύριος [*kýrios*] por critérios de difícil atestação, mas que, segundo Golden (2015, p. 20), parecem estar relacionados ao gênero (meninas eram mais frequentemente rejeitadas) e às noções relacionadas ao tamanho ideal da família. Havia duas cerimônias em que a aceitação da criança se dava. A primeira era a Anfidromia, uma cerimônia com o recém-nascido que, em seu quinto ou sétimo dia após o nascimento, era carregado pelo pai nu em torno da lareira da casa, ocasião em que era feito um sacrifício, mulheres se purificavam e pessoas próximas da família enviavam presentes (polvos ou lulas). A Anfidromia representava a aceitação ou não da criança em ambiente oikiáde. Um banquete era elaborado, com queijo, vegetais e carne, culminando com lulas, polvo e vinho, uma coroa de flores era posta na porta e o nascimento da criança era marcado (GOLDEN, 1986, p. 252-256; PARADISO, 1988, p. 203-218; GARLAND, 2015, p. 93-96; BRULE, 2007, p. 405-428; GHERCHANOC, 2012, p. 36-48; HAMILTON, 2013, p. 377; LAES, 2014, p.366-369; GOLDEN, 2015, p. 20). Há, em *Teeteto*, de Platão, uma alusão ao exame feito na criança na Anfidromia, cujo objetivo era aceitar ou expulsar (em grego, ἀποτιθέναι [*apotithénai*]) a criança recém-nascida:

Τοῦτο μὲν δὴ, ὡς ἔοικεν, μόλις ποτὲ ἐγεννήσαμεν, ὅτι δὴ ποτε τυγχάνει ὄν. μετὰ δὲ τὸν τόκον τὰ ἀμφιδρόμια αὐτοῦ ὡς ἀληθῶς ἐν κύκλῳ περιθρεκτέον τῷ λόγῳ, σκοπομένους μὴ λάθῃ ἡμᾶς οὐκ ἄξιον ὄν τροφῆς τὸ γιγνόμενον, ἀλλὰ ἀνεμιαίον τε καὶ ψεῦδος. ἢ σὺ οἶει πάντως δεῖν τό γε σὸν τρέφειν καὶ μὴ ἀποτιθέναι, ἢ καὶ ἀνέξη ἐλεγχόμενον ὄρων, καὶ οὐ σφόδρα χαλεπανεῖς ἐάν τις σοῦ ὡς πρωτοτόκου αὐτὸ ὑφαιρῇ;

Bem, nós finalmente conseguimos gerar, seja o que for; e agora que ele nasceu, devemos na verdade realizar o rito de correr com ele em um círculo [Anfidromia] – o círculo de nosso argumento – e ver vai ser – para não nos passar despercebido se vale a pena alimentá-lo, ou se é todo ele vento e falsidade. Mas talvez tu penses que qualquer descendente seu deva ser cuidado e não descartado; ou se suportará vê-lo refutado e não ficará zangado se lhe for tirado, embora seja o seu primogênito? (Plat., *Tht.*, 160e-161a).

A aceitação em ambiente oikiáde era, eventualmente, seguida de um ritual em ambiente políade, promovido especialmente por aqueles que tinham os recursos para financiá-lo: a *Dekate*. No décimo dia após o nascimento, era realizada uma oferta festiva aos deuses, com uma *performance* de mulheres que dançavam e recebiam bolo especial.

² Os limites deste artigo impedem uma discussão a respeito da generização de meninos destituídos de cidadania. Porém, pretende-se, doravante, ampliar a discussão para a generização masculina de escravos e metecos.

A cerimônia podia contar com a participação de estranhos e era uma evidência social da filiação legítima de um cidadão. Tal filiação poderia ser conferida na lista de membros da fratria (Dem., 39, 20, 22-24; Iseu 3, 30).

Na Dekate, a criança recebia o seu nome. No caso de meninas e filhos de famílias mais pobres, esses podiam receber os seus nomes na Anfidromia, uma vez que a Dekate envolvia assumir despesas extras (GOLDEN, 2015, p. 20). Havia ainda, por ocasião do nascimento, a necessidade de ofertar ao Templo de Atena, na acrópole:

τῆ τε ἱερεΐα τῆ τῆς Ἀθηνᾶς τῆς ἐν ἀκροπόλει ὑπὲρ τοῦ ἀποθανόντος φέρειν
χοίνικα κριθῶν καὶ πυρῶν ἑτέραν καὶ ὄβολόν, καὶ ὅτω ἂν παιδάριον γένηται,
τὸ αὐτὸ τοῦτο.

Além disso, sempre que um cidadão morria, a sacerdotisa do templo de Atenas na Acrópole deveria receber um quarto de medida de cevada, um de trigo e um óbolo de prata. E quando uma criança nascia, o pai pagava as mesmas taxas (Aristot., *Oec.*, 2, 1347a17).

Os cidadãos atenienses, ao nomearem os seus filhos e produzirem por meio dos nomes a identificação de gênero, davam a eles apenas nomes pessoais compostos geralmente por dois elementos (GOLDEN, 1986, p. 246-252; ROBERTSON, 1998, p. 96-112), com sufixação masculina, nomes cujas conotações eram relacionadas às *performances* masculinas normativas (relacionadas à guerra ou à força, por exemplo),³ às características pessoais,⁴ circunstanciais,⁵ opiniões sobre questões públicas⁶ e valores familiares ou comunitários (GOLDEN, 2015, p. 21), e nomes teofóricos.⁷

Ainda que uma criança tivesse um nome, era costumeiro se referir a ela publicamente por meio da menção ao seu pai, como o “Εὐφρονίου παῖς” [“filho de Eufrônio”] referido numa estela (IG II², 2345,73). As menções podiam se ampliar pela referência a outras pessoas identificadas com o sexo masculino, como irmão e avô (por exemplo, Pl., *Parm.*, 126b). Essa normatização e referenciação masculina torna a identificação pelo nome da mãe uma referência mais rara, sendo omissão do nome paterno um insulto à legitimidade ou ao valor do pai:

καίτοι τόδ’ αἰσχρόν, προστατεῖν γε δωμάτων
γυναῖκα, μὴ τὸν ἄνδρα: κάκείνους στυγῶ

³ Nomes que aludem ao *status* no exército, como Hegístrato; à condição de melhor ou excelente, como Aristóteles, Aristipo, Aristócles, Aristóbulo, Aristodemo, Arístion, Aristilos; a um equipamento militar, como a ‘couraça’: Thorakides; à vitória: Nicômaco, Nicóstrato, Nicolau, Nicócrates.

⁴ Por exemplo, Pirro (‘ígneo’, ‘ruivo’).

⁵ Dídimos, ‘gêmeo’.

⁶ Lacedemônio (‘filho do aliado de Esparta’), Címon.

⁷ Diógenes, Diódoto, Deodoro, Diófilo, Diócles, Apologenes, Apolodoto, Apolodoro, Apolofanes.

τοὺς παῖδας, ὅστις τοῦ μὲν ἄρσενος πατρὸς
οὐκ ὠνόμασται, τῆς δὲ μητρὸς ἐν πόλει
ἐπίσημα γὰρ γήμαντι καὶ μείζω λέχη
τάνδρὸς μὲν οὐδεὶς, τῶν δὲ θηλειῶν λόγος.

Embora isso seja uma coisa vergonhosa,
a esposa governar a casa e não o marido; e eu odeio
os filhos que são chamados na cidade
não como filhos do homem, seu pai, mas de sua mãe.
Pois quando um homem faz um casamento notável, acima de sua posição social,
não se fala do marido, mas apenas da esposa (Eur., *El.*, 933-937).

Eventualmente, um menino pode ser mencionado junto à alusão ao seu pai e à sua mãe, como em Platão (*Epin.* 2, 313a), em que Dionísio é citado como “filho de Dionísio e Dóris”.

O fato de a omissão do nome de um pai ser ofensiva torna improvável a ausência do nome em inscrições, por exemplo. Uma estela ateniense do primeiro quarto do século IV a.C., cuja inscrição traz o nome da criança morta (Mosquion, de Ramnous – Figura 1a e Figura 1b), apresenta uma referência ao demos sem a menção do patronímico. Ao que parece, a estela foi produzida por uma pequena oficina de escultura na Ática para atender a uma demanda de baixo custo, como a imagem representada, proveniente de um artesão de capacidades técnico-artísticas limitadas, e o tema da estela, um tema padrão.

Figura 1a – Estela ática de mármore branco de granulação fina com mica da sepultura de Moschion com seu cachorro, cerca de 375 a.C.



Altura: 61,5 cm, largura: 29,5 cm, profundidade: 6,4 cm.

Figura 1b – Inscrição da estela ática de mármore branco de granulação fina com mica da sepultura de Moschion com seu cachorro, cerca de 375 a.C.



Aaltura: 61,5 cm, largura: 29,5 cm, profundidade: 6,4 cm.

No relevo da estela, um menino rechonchudo nu com uma capa nas costas, de três a cinco anos, estende a mão direita, que segura um pássaro, em direção a um cão maltês sobre as patas traseiras que está à esquerda. Evidências na estela indicam que o nome do falecido foi acrescentado com tinta; e depois foi gravado por um falsificador que copiou o nome de alguma inscrição, e aludiu ao demos sem a inserção do patronímico (OIKONOMIDES, 1975, p.53-56; GROSSMAN, 2001, p. 18-20).

Um menino, quando passa a existir em contexto políade, pode ser inserido formal e ritualmente, ainda na infância, em um γένος [génos];⁸ e em uma fratria, um estágio crucial para a obtenção de sua cidadania. De fato, a evidência indica que a ocasião de apresentação de uma criança na fratria tinha relação com o status que o homem, mais tarde aceito como cidadão em Atenas, teria, como ilustra o caso apresentado por Iseu:

αἱ τε γυναῖκες αἱ τῶν δημοτῶν μετὰ ταῦτα προῦκριναν αὐτὴν μετὰ τῆς Διοκλέους γυναικὸς τοῦ Πιθέως ἄρχειν εἰς τὰ Θεσμοφόρια καὶ ποιεῖν τὰ νομιζόμενα μετ' ἐκείνης. ὁ τε πατήρ ἡμῶν, ἐπειδὴ ἐγενόμεθα, εἰς τοὺς φράτορας ἡμᾶς εἰσήγαγεν, ὁμόσας κατὰ τοὺς νόμους τοὺς κειμένους ἢ μὴν ἐξ ἀστῆς καὶ ἐγγυητῆς γυναικὸς εἰσάγειν: τῶν δὲ φρατόρων οὐδεὶς ἀντείπεν οὐδ' ἠμφισβήτησε μὴ οὐκ ἀληθῆ ταῦτ' εἶναι, πολλῶν ὄντων καὶ ἀκριβῶς τὰ τοιαῦτα σκοπουμένων.

Também as esposas dos homens do demos posteriormente escolheram nossa mãe, junto com a esposa de Diócles de Pithus, para presidir a Tesmofória e realizar as cerimônias juntamente com ela. Mais uma vez, nosso pai em nosso nascimento nos apresentou aos membros de sua fratria, tendo declarado sob juramento, de acordo com as leis estabelecidas, que estava apresentando os filhos de uma mãe ateniense devidamente casada; e nenhum dos guardas fez qualquer objeção ou contestou a veracidade de suas declarações, embora estivessem presentes em grande número e sempre examinassem cuidadosamente esses assuntos (Iseu, 8, 19).

A vinculação a uma fratria e a um γένος permitia ao menino uma identificação que inseria o menino no conjunto de ações de educação e generização que perpassará

⁸ Sobre o γένος, Lambert (1993, p. 59-64) argumenta que menções à introdução de um membro de um γένος em uma fratria nos oradores (Iseu, 7, 15-1; Dem., 59, 59-61), além de Jacoby, *FGrH* 328 F 35, que informa que os membros do γένος eram admitidos automaticamente nas fratrias, indicam a existência de uma relação entre a fratria e o γένος.

a sua infância, tornando-o apto para assumir, sem grandes dificuldades, o estereótipo normativo masculino que vigora em Atenas e, posteriormente, a cidadania ateniense:

Μενέξενος εἶπεν· δεδόχθαι τοῖς φράτεροι περὶ τῆς εἰσαγωγῆς τῶν παίδων τὰ μὲν ἄλλα κατὰ τὰ πρότερα ψηφίσματα, ὅπως δ' ἂν εἰδῶσι οἱ φράτερες τοὺς μέλλοντας εἰσάγεσθαι, ἀπογράφεσθαι τῶι πρώτῳ ἔτει ἢ ᾧ ἂν τὸ κούρειον ἄγει τὸ ὄνομα πατρόθεν καὶ τοῦ δήμου καὶ τῆς μητρὸς πατρόθεν καὶ τοῦ δήμου πρὸς τὸν φρατρίαρχον,

Menexeno disse: foi decidido pelos membros da fratria que, quanto à introdução dos filhos, tudo o mais deveria ser conforme os decretos anteriores, mas, para que os membros da fratrias pudessem saber quem está para ser introduzido, um ano antes daquele que o koureion, seu nome, como patronímico e demótico, e do patronímico e do demótico da mãe perante o fratriarca (IG II2, 1237, 114-121a.).

A entrada de um cidadão em uma fratria se dava na Apatúria, uma festa ateniense que, segundo Heródoto, era celebrada por todos os jônios:

[...] εἰσὶ δὲ πάντες Ἴωνες ὅσοι ἀπ' Ἀθηνέων γεγόνασι καὶ Ἀπατούρια ἄγουσι ὀρθήν. ἄγουσι δὲ πάντες πλὴν Ἐφεσίων καὶ Κολοφωνίων: οὗτοι γὰρ μῦνοι Ἴωνων οὐκ ἄγουσι Ἀπατούρια, καὶ οὗτοι κατὰ φύον τινα σκῆψιν.

[...] e todos são jônios de ascendência ateniense e celebram a festa de Apatúria. Todos a celebram, exceto os homens de Éfeso e Colofonte; estes são os únicos jônicos que não o guardam, e estes por causa, dizem, de certo pretexto de assassinato (Hdt., 1, 147.2).

Em Atenas, a Apatúria está relacionada às fratrias, que a comemoram no outono, no mês de Pianopsion, durante três dias, nos quais são celebrados, respectivamente, a *δορπεία*, um banquete noturno entre os membros da fratria (Pólux, 6, 102; Proclo, *Tim*, 88, 20); a *ἀνάρρυσις*, um sacrifício oferecido a Zeus e a Atena; e o *κουρεῶτις* (LAMBERT, 1993, p. 152-178). Neste terceiro dia, jovens cortam os cabelos e são admitidos na fratria caso sejam aprovados no escrutínio de admissão (*διαδικασία* [*diadikasía*]), são realizados os sacrifícios, o *μεῖον* [*meíon*] (apresentado pelo membro da fratria que apresentava seu filho de três ou quatro anos aos demais membros) e o *koureion* (apresentado pelo membro da fratria que apresentava seu filho adolescente aos demais membros). Na cerimônia, o pai ou parente próximo leva uma oferenda, uma ovelha ou uma cabra, recebida pelo sacerdote da fratria ou fratriarca, que pede a identidade do candidato a quem o apresenta. Quem apresenta a criança deve, então, jurar por Zeus Frátrios que o candidato nasceu

legalmente e de mãe cidadã ateniense e que é (seu) filho legítimo. Antes ou depois do juramento, os membros da fratria podem se opor ao candidato, pegando o animal oferecido e afastando-o do altar, uma disputa que é resolvida por meio de uma votação. Se não houver objeções, faz-se o sacrifício (Arist., *Ach.*, 146; Arist., *Pax*, 899b; Andoc, 1, 125-126; Dem., 39, 4; Dem., 43, 82; Plat., *Tim.*, 21a-b; IG II², 1237; Iseu, 6, 21-22; Iseu, 3, 76; Proclo, *In Tim.*, 88, 20-89; Paus., 2, 33, 1; Pólux, 8, 107). Nesta ocasião, também ocorria a *γαμηλία* [*gamēlía*], em que mulheres recém-casadas eram apresentadas pelos maridos aos membros de sua fratria, ocasião em que eram oferecidos um sacrifício e um banquete (Iseu, 3, 76; SEBILLOTTE CUCHET, 2015, p. 292). Andocides, o orador, acusado por Cálías, relata um episódio relacionado ao filho deste, rejeitado na primeira apresentação na Apatúria, e depois aceito. O episódio mostra a assimetria que atribui privilégio ao homem cidadão como voz privilegiada para determinar a paternidade mesmo diante de vozes de outros membros da família, e para definir o *status* da criança a ele vinculada:

καὶ οὗτος μὲν οὐκ ἠσχύνθη οὐδ' ἔδεισε τῷ θεῷ: ἡ δὲ τοῦ Ἰσχομάχου θυγάτηρ τεθνάναι νομίσασα λυσιτελεῖν ἢ ζῆν ὀρώσα τὰ γινόμενα, ἀπαγομένη μεταξὺ κατεκωλύθη, καὶ ἐπειδὴ ἀνεβίω, ἀποδράσα ἐκ τῆς οἰκίας ὤχετο, καὶ ἐξήλασεν ἢ μήτηρ τὴν θυγατέρα. ταύτης δ' αὐτὴ διαπεπλησμένος ἐξέβαλε καὶ ταύτην. ἡ δ' ἔφη κυεῖν ἐξ αὐτοῦ: καὶ ἐπειδὴ ἔτεκεν υἱόν, ἕξαρκος ἦν μὴ εἶναι ἐξ αὐτοῦ τὸ παιδίον.

λαβόντες δὲ οἱ προσήκοντες τῇ γυναικὶ τὸ παιδίον ἦκον ἐπὶ τὸν βωμὸν Ἀπατουρίοις, ἔχοντες ἱερεῖον, καὶ ἐκέλευον κατάρξασθαι τὸν Καλλίαν. ὁ δ' ἠρώτα τίνος εἶη τὸ παιδίον: ἔλεγον "Καλλίου τοῦ Ἴππονίκου." "ἐγὼ εἶμι οὗτος." "καὶ ἔστι γε σὸν τὸ παιδίον." λαβόμενος τοῦ βωμοῦ ὤμοσεν ἢ μὴν μὴ εἶναι οἱ υἱὸν ἄλλον μηδὲ γενέσθαι πώποτε, εἰ μὴ Ἴππονίκον ἐκ τῆς Γλαύκωνος θυγατρὸς: ἢ ἐξώλη εἶναι καὶ αὐτὸν καὶ τὴν οἰκίαν, ὥσπερ ἔσται.

μετὰ ταῦτα τοίνυν, ὡς ἄνδρες, ὑστέρω πάλιν χρόνῳ τῆς γραφῆς τολμηροτάτης γυναικὸς ἀνηράσθη, καὶ κομίζεται αὐτὴν εἰς τὴν οἰκίαν, καὶ τὸν παῖδα ἤδη μέγαν ὄντα εἰσάγει εἰς Κήρυκας, φάσκων εἶναι υἱὸν αὐτοῦ. ἀντίπε μὲν Καλλιάρχης μὴ εἰσδέξασθαι, ἐψηφίσαντο δὲ οἱ Κήρυκες κατὰ τὸν νόμον ὅς ἐστιν αὐτοῖς, τὸν πατέρα ὁμόσαντα εἰσάγειν ἢ μὴν υἱὸν ὄντα ἑαυτοῦ εἰσάγειν. λαβόμενος τοῦ βωμοῦ ὤμοσεν ἢ μὴν τὸν παῖδα ἑαυτοῦ εἶναι γνήσιον, ἐκ Χρυσίλλης γεγονότα: ὃν ἀπώμοσε. καὶ μοι τούτων ἀπάντων τοὺς μάρτυρας κάλει. "Μάρτυρες".

O pensamento das Duas Deusas pode não ter despertado qualquer vergonha ou medo em Cálías; mas a filha de Iscômaco achava a morte melhor do que uma existência onde tais coisas acontecessem diante de seus olhos. Ela tentou se enforcar, mas foi interrompida no ato. Então, quando ela se recuperou, ela fugiu de casa; a mãe expulsou a filha. Por fim, Cálías também se cansou da mãe e a expulsou por sua vez. Então, ela disse que estava grávida dele; mas quando deu à luz a um filho, Cálías negou que o filho fosse dele.

Com isso, os parentes da mulher foram ao altar de Apatúria com a criança e uma vítima para o sacrifício, e disseram para Cálías que iniciasse os ritos. Ele perguntou de quem era o filho. "O filho de Cálías, filho de Hipônico", responderam eles. "Mas eu sou ele." "Sim, e a criança é sua." Cálías agarrou-se ao altar e jurou que o único filho que tinha ou tivera era Hipônico, e que a mãe era filha de Glauco. Ele orou para que ele e a sua casa morressem se isso não fosse verdade, o que certamente acontecerá.

Algum tempo depois, senhores, ele se apaixonou pela velha bruxa abandonada, mais uma vez a acolheu em sua casa, enquanto apresentava o menino, já crescido, aos Cérices, afirmando que era seu próprio filho. Calíades se opôs à sua admissão; mas os Cérices votaram a favor da lei que possuem, segundo a qual um pai pode apresentar seu filho, se jurar que está apresentando seu próprio filho. Então, Cálías segurou o altar e jurou que o menino era seu filho legítimo com Crisila. No entanto, ele havia renegado o mesmo filho. Chame testemunhas para confirmar tudo isso, por favor. "Testemunhas" (Andoc., 1, 125-127).

Andocides está atacando o seu acusador, Cálías, em um relato que mostra a possibilidade de reconhecimento de paternidade e cidadania pelo depoimento do pai, com juramento, sem muitas dificuldades. A segunda apresentação ocorreu no γένοç de Cálías, Cérices, evidencia que essa instância poderia realizar o reconhecimento, se comportando como um subgrupo, como previsto na lei das fratrias (Filócoro, *FGrH* 328 F 35a JACOBY = Suda, Phot., s.v.). Em ambas as instâncias, o pai determina o reconhecimento ou não do menino.

Um caso com desfecho diferente é narrado em *Contra Neera*: Frastor mandou embora a filha de Neera e Estéfano, uma não-cidadã, e adoeceu em seguida, e recebeu cuidados dela e da própria Neera. Então, ele adotou o neto de Neera, depois casou-se com a filha de Sátiro, de Melitê e irmã de Difilo, e tentou apresentar o menino em sua fratria, mas o registro foi recusado porque ele se recusou a jurar que ele realmente acreditava que o menino era o seu filho, nascido de uma ateniense casada com ele de acordo com a lei (Dem., 59, 63-65). A aceitação o mais cedo possível de uma criança pela fratria na Apatúria, levada pelo seu pai, era uma condição privilegiada em Atenas evocada sempre que possível para atestar a situação do interlocutor masculino (Dem., 57, 54). A apresentação tardia na Apatúria causava certa discriminação do cidadão, um dado que podia ser evocado publicamente como justificativa inclusive para maus-tratos no contexto agônico que constituía a Atenas Clássica, como é possível constatar na cena cômica aristofânica:

Χορός
βούλεσθε δήτα κοινῇ
σκώψωμεν Ἀρχέδημον;
ὅς ἐπτέτης ὦν οὐκ ἔφυσε φράτερας.

Coro
Você quer se juntar
e tirar sarro de Arquidemos?
Quando ele tinha sete anos, ele lhe tinha crescido ainda dentes de cidadão (Ar.,
Ran., 420-422).

O texto sugere que a chegada aos sete anos, sem que houvesse recepção de uma criança, era um fator negativo a ser considerado no âmbito público, o que pressupõe ainda que a informação ficava registrada de uma forma tal que poderia ser recuperada (Lys., 30, 2).

O menino, filho de cidadãos, era, em sua infância, filiado à fratria a que o pai estava ligado (GOLDEN, 1985, p. 9-13; LAMBERT, 1993, p. 25-57, 178-188). Outra forma de associação é mencionada por Iseu, que menciona o caso de Trasilo, filho adotivo de Apolodoro: a Targélia:

οὕτω δ' ἐπέισθη ταῦτα ποιῆσαι διὰ ταχέων, ὥστ' εὐθέως με λαβῶν ὥχεται ἔχων πρὸς αὐτὸν καὶ πάντα τὰ αὐτοῦ διοικεῖν παρέδωκεν, ὡς αὐτὸς μὲν οὐδὲν ἂν ἔτι πράξει τούτων δυνηθείς, ἐμοῦ δὲ ταῦτα πάντα οἴου τε ἐσομένου ποιεῖν. καὶ ἐπειδὴ Θαργήλια ἦν, ἤγαγέ με ἐπὶ τοὺς βωμοὺς εἰς τοὺς γεννήτας τε καὶ φράτορας.

Ele estava tão determinado a agir com toda a pressa possível que imediatamente me levou para sua própria casa e me confiou a direção de todos os seus negócios, considerando-se incapaz de administrar qualquer coisa sozinho, e pensando que eu deveria ser capaz de fazer tudo. Quando o Targélia apareceu, ele me conduziu aos altares e aos membros da família e da fratria (Iseu, 7, 15).

A Targélia não foi escolhida por acaso por Apolodoro: celebrada nos dias seis e sete de Targelião (maio-junho), era uma festa em que um rito expiatório era realizado. No rito expiatório, um bode era oferecido no primeiro dia, e uma oferenda agrícola, a targeia, era oferecida no segundo dia. Há evidências para a celebração desta festa, no entanto, em apenas uma fratria, Acniadai. A divindade específica da Targélia era Apolo Pítios (Dem., 18, 141). Em Iseu 7, Trasilo informa que foi apresentado por seu pai adotivo, e não há evidência de que isso tenha acontecido em outra fratria. Presume-se que os fundos da fratrias pagavam a Targélia. O texto registra que após a morte do próprio filho de Apolodoro, ele provavelmente temeu morrer sem um herdeiro e tomou as providências para resolver o problema (LAMBERT, 1993, p. 161-178). A presença de Trasilo no registro comum (κοινὸν γραμματεῖον [*koinòn grammateíon*]) evidencia que Trasilo foi aceito no γένος e na fratria, que provavelmente mantinham um registro em conjunto.

As atividades públicas que permitiam aos cidadãos inserirem seus nomes no nome de seus filhos e inserirem os seus filhos na comunidade políade representavam, para toda a vida da criança, um patrimônio cívico que poderia ser evocado mais tarde nas assembleias e nos tribunais. Um homem, desde muito jovem, ao ter associado ao seu nome o nome de seu pai, tinha a sua origem identificada:

[...] ἔστιν δέ, ἦν δ' ἐγώ, ὁ Λύσις νέος τις, ὡς ἔοικε: τεκμαίρομαι δέ, ὅτι ἀκούσας τοῦνομα οὐκ ἔγνω.

οὐ γὰρ πάνυ, ἔφη, τὶ αὐτοῦ τοῦνομα λέγουσιν, ἀλλ' ἔτι πατρόθεν ἐπονομάζεται διὰ τὸ σφόδρα τὸν πατέρα γινώσκεσθαι αὐτοῦ. ἐπεὶ εὖ οἶδ' ὅτι πολλοῦ δεῖς τὸ εἶδος ἀγνοεῖν τοῦ παιδός: ἰκανὸς γὰρ καὶ ἀπὸ μόνου τούτου γινώσκεσθαι. λεγέσθω, ἦν δ' ἐγώ, οὐτινος ἔστιν.

Δημοκράτους, ἔφη, τοῦ Αἰξωνέως ὁ πρεσβύτατος υἱός.

εἶεν, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Ἰππόθαλες, ὡς γενναῖον καὶ νεανικὸν τοῦτον τὸν ἔρωτα πανταχῆ ἀνηῦρες: καί μοι ἴθι ἐπίδειξαι ἄ

[...] isso eu deduzo do fato de que não reconheci o nome quando o ouvi.

Isso porque eles geralmente não o chamam pelo nome, respondeu ele; ele ainda usa seu título paterno, como seu pai é muito conhecido. Você deve, tenho certeza, ignorar a aparência do menino: só isso já seria o suficiente para conhecê-lo.

Deixe-me ouvir, eu disse, de quem ele é filho.

O filho mais velho, respondeu ele, dos democratas de Aexone.

Ah, bem, eu disse, Hipotales, que amor totalmente nobre e galante você descobriu aí! Agora, por favor, vá e me dê uma performance como aquelas que você dá aos seus amigos aqui [...] (Pl., Lys., 204e).

Assim, com o nome de seu pai, recebido em uma fratria, participando de um γένος e inserido na comunidade oikiáde e políade, os meninos filhos de cidadãos, cujo perfil constitui a norma para o gênero em sua idade, passa pelo processo de educação até por volta de 16 anos. Aristófanes alude à educação recebida por essas crianças:

Δίκαιος Λόγος

λέξω τοίνυν τὴν ἀρχαίαν παιδείαν ὡς διέκειτο,
 ὅτ' ἐγὼ τὰ δίκαια λέγων ἦνθουν καὶ σωφροσύνη 'νενόμιστο.
 πρῶτον μὲν ἔδει παιδὸς φωνὴν γρύξαντος μηδὲν ἀκοῦσαι:
 εἶτα βαδίζειν ἐν ταῖσιν ὁδοῖς εὐτάκτως ἐς κιθαριστοῦ
 τοὺς κωμήτας γυμνοὺς ἀθρόους, κεῖ κριμνώδη κατανεῖφοι.
 εἶτ' αὖ προμαθεῖν ᾄσμ' ἐδίδασκεν τῷ μηρῷ μὴ ξυνέχοντας,
 ἢ 'Παλλάδα περσέπολιν δεινὰν' ἢ 'τηλέπορόν τι βόαμα,'
 ἐντειναμένους τὴν ἀρμονίαν, ἦν οἱ πατέρες παρέδωκαν.
 εἰ δέ τις αὐτῶν βωμολοχεύσαιτ' ἢ κάμψειεν τινα καμπήν,
 οἷας οἱ νῦν τὰς κατὰ Φρυγίαν ταύτας τὰς δυσκολοκάμπτους,
 ἐπετρίβετο τυπτόμενος πολλὰς ὡς τὰς Μούσας ἀφανίζων.
 ἐν παιδοτρίβου δὲ καθίζοντας τὸν μηρὸν ἔδει προβαλέσθαι
 τοὺς παῖδας, ὅπως τοῖς ἔξωθεν μηδὲν δείξειαν ἀπηνές:
 εἶτ' αὖ πάλιν αὐθις ἀνιστάμενον συμψηῆσαι, καὶ προνοεῖσθαι
 εἶδωλον τοῖσιν ἐρασταῖσιν τῆς ἡβης μὴ καταλείπειν.
 ἠλείψατο δ' ἂν τοῦμφαλοῦ οὐδεὶς παῖς ὑπένερθεν τότε ἂν, ὥστε
 τοῖς αἰδοίοισι δρόσος καὶ χνοὺς ὥσπερ μήλοισιν ἐπήνθει:
 οὐδ' ἂν μαλακὴν φουρασάμενος τὴν φωνὴν πρὸς τὸν ἐραστὴν
 αὐτὸς ἑαυτὸν προαγαγεῦν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἐβάδιζεν,
 οὐδ' ἀνελέσθαι δειπνοῦντ' ἐξῆν καὶ κεφάλαιον ῥαφανίδος,
 οὐδ' ἄννηθον τῶν πρεσβυτέρων ἀρπάζειν οὐδὲ σέλινον,
 οὐδ' ὀψοφαγεῖν οὐδὲ κιχλίζειν οὐδ' ἴσχειν τῷ πόδ' ἐναλλάξ.

Discurso justo

Descrerei, portanto, o antigo sistema de educação, como era ordenado, quando florescia na defesa da justiça e a temperança era a moda.

Em primeiro lugar, era obrigatório que ninguém ouvisse a voz de um menino pronunciando uma sílaba;

e a seguir, que os do mesmo bairro da cidade marchassem em boa ordem pelas ruas até a escola do mestre da harpa, nus e em corpo, mesmo que nevasse espesso como farinha. Então, novamente, seu mestre os ensinava, não sentados de pernas cruzadas, a aprender de cor uma canção, seja “Παλλάδα περσέπολιν δεινὰν” ou “τηλέπορόν τι βόαμα” elevando a um tom mais alto a harmonia que nossos pais nos transmitiram. Mas se algum deles fosse bufão, ou qualquer fosse trêmulo, como essas voltas difíceis que os artistas atuais fazem à maneira de Frinis, costumava ser espancado, espancado com muitos golpes, como se fosse um banimento das musas. E cabia aos meninos, sentados na escola do mestre de ginástica, cobrir a coxa, para que nada exibissem de indecente para os de fora; então, novamente, depois de se levantar do solo, varrer a areia juntos e tomar cuidado para não deixar uma impressão da pessoa para seus amantes da juventude. E nenhum menino costumava naquela época ungi-se abaixo do umbigo; de modo que seus corpos tinham a aparência de uma saúde florescente. Tampouco costumava ir ao amante, depois de maquiar a voz em tom afeminado, prostituindo-se com os olhos. Nem costumava ser permitido, quando se jantava, tirar a cabeça do rabanete, nem ou arrancar endro ou salsa dos mais velhos, nem aipo, nem comer iguarias, nem dar risada, nem cruzar as pernas (Ar., Nu. 962-983).

A educação a que Aristófanes se refere é tradicional, em que as coisas justas (τὰ δίκαια [tā díkaia]) e a σωφροσύνη [sōphrosýnē] eram aprendidas em um sistema de dominação das crianças que envolvia silêncio, boa ordem, castigos físicos, trabalhos coletivos conjuntos, aparência saudável, evitar a sensualidade e a sedução diante dos erastes, e manter uma dieta saudável, evitando o riso. Para tanto, eles frequentavam a “escola” do mestre de música, onde treinavam canto coral, e a escola do mestre de ginástica, privilegiando a *performance* oral (Ar., Nub., 964, 973; Xen., Lac., 2-3; Plat., Prt., 325e-326b).⁹ A educação indicada no texto de Nuvens, baseada na música e na ética, se assemelha à educação proposta por Safo ou Teógnis (GRIFFITH, 2001, p. 47), o que coincide com as ilustrações atenienses que mostram Safo lendo e cantando entre amigas (IMMERWAHR, 1964, p. 17-48; BECK, 1964). A educação em que se compete por honra, ambientando os meninos desde cedo para conviver no simpósio, para ter o corpo que se espera de um homem por meio do exercício no ginásio, e para atividades cívicas e coletivas, se tornou cada vez mais acessível à não-elite nos séculos VI e V a.C., período em que algumas escolas nas comunidades urbanas se expandiram (FISHER, 1998, p. 84-104). Quanto às vilas de menor proporção, elas provavelmente tinham escolas com menos

⁹ As crianças gregas não vão necessariamente para a escola, mas “para o professor”, “para o professor de gramática”, “para o professor de música”, “para o treinador”, “para o ginásio”.

recursos, em que a mesma pessoa atuava, educando em vários papéis (GRIFFITH, 2001; HARRIS, 1989, p. 15-17).

A generização masculina em contexto escolar

Os meninos provavelmente frequentaram uma escola a partir dos sete anos de idade ou mais, como sugerido por Platão e Aristóteles (Plat., *Leg.*, 7, 794C; Aristot., *Pol.*, 7, 1336b). A formação escolar se dava geralmente em três áreas – leitura e escrita (γράμματα [*grámmata*]), que incluía recitação e aritmética básica, com as letras gregas desempenhando uma função dupla de letras e numerais; treinamento físico (γυμναστική [*gymnastiké*]) proporcionado por um παιδοτρίβης [*paidotribēs*]; e música e a poesia cantada para ela (μουσική [*mousiké*]) – e às vezes uma quarta, pintura e desenho.

As imagens de cenas escolares, principalmente em vasos atenienses de figuras vermelhas, dão pistas para os papéis e cotidiano escolar no século V a.C. Um bom exemplo disso é a taça ateniense de figuras vermelhas datada entre 500 e 450 a.C., encontrada em Cerveteri, na Etrúria, assinada por Douris. A cena pintada sobre o vaso apresenta, no lado A (Figura 2), à direita, dois homens adultos sentados em dois *klismói*. Os homens adultos (eles têm barba) olham um para o outro: o da direita com o bastão de cidadão na mão direita, pernas cruzadas, vestido com um *himation*; o da esquerda, pernas cruzadas, segura um rolo com as duas mãos em suas extremidades, com a inscrição frontal e com inscrição legível, que diz: MOISA'MOI APH'ISCHAMANDRON EURŌN ARCHOMAI AEIDEN [Musa, encontre para mim, às margens do Escamandro, (onde) eu começo a cantar]. Entre ambos, um menino imberbe, vestido com um *himation*, olha para o homem que porta o rolo. Pendurados na parede, uma lira sobre o jovem, uma taça sobre o adulto da direita e uma caixa de flautas sobre o adulto que porta o rolo. Ainda no lado A, à esquerda, um homem com barba vestido com *himation* sentado em um *klismós*, à esquerda, toca uma lira e está virado na direção de um jovem que está à sua direita, sentado num *klismós*, veste um *himation* e toca uma lira. Está pendurado sobre o jovem um cesto, entre o jovem e o adulto uma lira e sobre o adulto uma taça. A inscrição é uma invocação à musa, e os dois jovens estão em *performance*: o menino da direita recita o texto escrito, e o menino da esquerda toca a lira. Ambas as cenas, relacionadas, unem música e recitação, e as taças fazem alusão ao simpósio, ambiente em que o aprendizado recitativo e musical será aplicado (LISSARRAGUE, 1990, p. 137-139).

O lado B (Figura 3) da taça traz, do lado direito, um homem com barba, sentado em um *klismós*, com bastão de cidadão e vestido com um *himation*, com o corpo voltado para a outra cena e o rosto voltado para os dois jovens. O jovem com mais idade veste

um *himation*, está sentado em um *klismós*, escreve em uma tábua de escrever com a mão direita e segura a mesa com a mão esquerda. Entre o adulto e o jovem, ambos sentados, um menino com um *himation* está em pé. Na parte superior, pendurado entre o jovem sentado e em pé, tabletes para escrever. Ao lado esquerdo do lado B, um jovem sentado em um *klismós* e com a perna prestes a se cruzar toca flauta e tem à sua direita, em frente a ele, um jovem mais moço e menor, de pé, vestido com um *himation* – ambos estão de frente um para o outro. Sobre ambos, da esquerda para a direita, um rolo, uma mesa para escrever e uma lira. No interior da taça (Figura 4), um jovem se lava – ele porta uma touca de atleta e está calçado com sandálias. Tem à direita uma bacia, na qual está pendurado um bastão. Há na cena o equipamento de um atleta: aríbalo, banco e esponja.

Figura 2 – Taça ateniense de figuras vermelhas, encontrada em Cerveteri, na Etrúria, datada entre 500 e 450 a.C., assinada por Douris.



Fonte: Berlim F 2285. Face A.

Figura 3 – Taça ateniense de figuras vermelhas, encontrada em Cerveteri, na Etrúria, datada entre 500 e 450 a.C., assinada por Douris.



Fonte: Berlim F 2285. Face B.

Figura 4 – Taça ateniense de figuras vermelhas, encontrada em Cerveteri, na Etrúria, datada entre 500 e 450 a.C., assinada por Doris



Fonte: Berlim F 2285. Face Interna.

A cena no vaso apresenta, em resumo, o cerne da pedagogia grega na Atenas do século V a.C. Ao lado da capacidade musical, do conhecimento das artes das musas para a recitação, a capacidade atlética completa o quadro de um comportamento corporal que traga excelência (ἀρετή [*areté*]), brilho (λαμπρότης [*lamprótēs*]), bom comportamento (εὐκοσμία [*eukosmía*]), vigor (εὐεξία [*euexía*]) e graça (χάρις [*cháris*]), valores da *paideia* grega que operavam em um sistema intenso de competição e avaliação, preparando o menino para a vida em comunidade, para a participação em festivais, banquetes, assembleias e guerra. A capacidade musical, de dançar, de recitar poesia, de ser bom atleta, estava relacionada à integridade moral, e, no *agón* democrático, eram recursos empregados nos discursos, para a organização de argumentos, para a boa utilização da dicção, escolha de vocabulário, postura e tudo o mais o que provocava persuasão, algo fundamental em contexto democrático (GLEASON, 1994).

A educação não se dava, em contexto ateniense, apenas em escolas formais: os sistemas educacionais privados e públicos incluíam a comensalidade (especialmente em contexto religioso) (PARKER, 2011, p. 124-170; VERSNEL, 2011, p.-354-376; BREMMER,

2007, p. 132-144),¹⁰ a participação em corais da cidade (LONSDALE, 2001, p. 141-143), as competições atléticas,¹¹ as habilidades musicais,¹² as aptidões verbais.¹³ E para manter esse sistema, a democracia ateniense criou mecanismos de munificência e seleção do qual os meninos eram participantes ou testemunhas que se preparavam para participar: *κοινωνία* [*koinōniāi*],¹⁴ *ὀργειῶνες* [*orgeiōnes*],¹⁵ *ἑταιρεία* [*hetaireiāi*],¹⁶ *χορηγία* [*corēgiāi*]¹⁷ e diversas outras modalidades de associações (JONES, 1999) demandavam que as capacidades corporais, emocionais e intelectuais dos meninos fossem moldadas e qualificadas de forma que desde os ritmos musicais, as crenças religiosas, a capacidade verbal, a harmonia com outros cidadãos e o ataque conjunto aos adversários fossem partes de um todo: a masculinidade (ANDERSON, 1966; PADEL, 1994). Ao mesmo tempo, as ações masculinas de exercitar, tornando o corpo duro e apto para servir; e de socializar, de conviver em um círculo masculino, estão submetidas à crítica neste período de transição da antiga escola, baseada na educação tradicional, e a nova, implantada principalmente por influência sofista. Na nova educação, por exemplo, a alternativa ao exercício físico é a *paideia* que promove a associação, uma excelência fundamental em uma democracia:

αὐταὶ γὰρ τούτου ὄζουσι: ἐλαίου δὲ τοῦ ἐν γυμνασίοις ὀσμὴ καὶ παρούσα ἡδίων ἢ μύρου γυναιξὶ καὶ ἀποῦσα ποθεινότερα. καὶ γὰρ δὴ μύρω μὲν ὁ ἀλειψάμενος καὶ δοῦλος καὶ ἐλεύθερος εὐθὺς ἅπας ὁμοῖον ὄζει: αἱ δ' ἀπὸ τῶν ἐλευθερίων μόχθων ὀσμαὶ ἐπιτηδευμάτων τε πρῶτον χρηστῶν καὶ χρόνου πολλοῦ δέονται, εἰ μέλλουσι ἡδεῖαί τε καὶ ἐλευθέριοι ἔσσεσθαι. καὶ ὁ Λύκων εἶπεν: οὐκοῦν νέοις μὲν ἂν εἴη ταῦτα: ἡμᾶς δὲ τοὺς μηκέτι γυμναζομένους τίνας ὄζειν δεήσει; καλοκάγαθίας νῆ Δί', ἔφη ὁ Σωκράτης. καὶ πόθεν ἂν τις τοῦτο τὸ χρίμα λάβοι; οὐ μὰ Δί', ἔφη, οὐ παρὰ τῶν μυροπωλῶν. ἀλλὰ πόθεν δὴ; ὁ μὲν Θεόγνις ἔφη: "Ἐσθλῶν μὲν γὰρ ἀπ' ἐσθλὰ διδάξεται: ἦν δὲ κακοῖσι συμμίσγης, ἀπολεῖς καὶ τὸν ἐόντα νόον.

¹⁰ Em relação à comensalidade em sentido mais amplo, ver Schmitt-Pantel (1992).

¹¹ Sócrates compara a instrução filosófica às lições dos pedotribas, que ensinavam os meninos a estarem preparados para as competições atléticas (Isoc., 15, 181-185).

¹² Ilustra o treinamento musical e sua importância as Figuras 2 e 3.

¹³ Aristófanis, em *Nuvenis*, tece críticas aos jovens atenienses que abandonaram a educação corporal e receberam uma nova educação dos sofistas, baseada em *ὀπλομαχία* [*hoplomachía*], oratória e filosofia. Essa é uma evidência da inserção, ao menos no fim do século V a.C., de um novo modelo educacional que rivalizava com o antigo (Ar., *Nu.*, 961-1054).

¹⁴ Para a definição de *κοινωνία*, ver Aristot., *Eth. Eud.*, 7, 9, 3, 1241b; Aristot., *Eth. Nic.*, 8, 9, 4-6, 1160a.

¹⁵ As associações de *ὀργειῶνες* encontradas nas inscrições pertencem a duas classes: os dedicados à manutenção dos cultos de um herói ou heroína; ou as que incluem membros não-cidadãos, estão no Pireu e seus cultos são dedicados a divindades (até mesmo de origem não-grega) (JONES, 1999, p. 249-267; FERGUSON, 1944, p. 61-140; 1949, p. 130-163).

¹⁶ As *ἑταιρεία* foram clubes privados, sem papéis públicos diretos ou indiretos discerníveis a desempenhar, cuja participação era voluntária. Suas atividades podiam ser diversificadas, inclusive aquelas desviantes, antissociais e políticas, Em *Contra Conon*, de Demóstenes, em defesa dos contra-argumentos de seu oponente, o orador destacou a juventude e o gênero masculino, aliados à boa criação, como característica dos participantes das *ἑταιρεία* (Dem., 54, 14) (JONES, 1999, p. 223-227).

¹⁷ A *χορηγία* era uma liturgia ou serviço público prestado por um cidadão ateniense. Quem assumia esse serviço se responsabilizava por recrutar, treinar e manter os membros de um coro para a apresentação competitiva em um festival (WILSON, 2000).

“Pois, acostumado a isso, o perfume imediatamente é todo um, seja ele escravo ou livre; mas os odores resultantes dos esforços dos homens livres exigem principalmente atividades nobres envolvidas por muitos anos para que sejam doces e sugestivos de liberdade.”

“Isso pode servir para jovens companheiros”, observou Licon; “Mas e nós que não exercitamos mais na academia? Qual deve ser o nosso perfume distintivo?”

“Nobreza da alma, certamente!”, respondeu Sócrates.

“E onde uma pessoa pode obter essa loção?”

“Certamente não dos perfumistas”, disse Sócrates.

“Mas onde, então?”

“Teógnis disse: ‘Os bons ensinam as coisas boas; se reunir aos maus destruirá o que há no discernimento’” (Xen., *Sym.*, 2, 4).

A associação aos bons e o cultivo da nobreza da alma, ainda que substitutos da velha ordem apresentada, por exemplo, em *Nuvens*, de Aristófanes, coexiste e eventualmente rivaliza com a *paideía* mais antiga. Seja em um ou outro caso, a educação dos meninos para o gênero envolve os pais. É a educação do filho um dos critérios para a verificação se um homem é ou não um ἀνὴρ ἀρτίφρων [*anèr artíphrōn*] – um homem sensato. Caso o seja, ele não deve educar seus filhos para que eles sejam muito sábios:

χρὴ δ' οὐποθ' ὅστις ἀρτίφρων πέφυκ' ἀνὴρ
παῖδας περισσῶς ἐκδιδάσκεισθαι σοφούς

Nenhum homem sensato deve
educar seus filhos a serem muito sábios (Eur., *Med.*, 294-295).

Evitar a demasia, inclusive de excelências óbvias, mostra que o estereótipo masculino de educação envolve a atribuição de sensatez e moderação na prática da sabedoria, sendo ambos instrumentos para a *paideía*. Logo, estão jungidas às noções de masculinidade, os atributos da masculinidade e os critérios da educação masculina, resultando na formação de cidadãos e, por extensão, de todo o corpo masculino que pode cooperar com a πόλις. Além disso, controlar os excessos é, de alguma forma, controlar a diversidade, “enquadrando” as *performances* de gênero e mantendo as hierarquias (COLE, 1984, p. 233-244).

A generização de meninos por meio de brincadeiras e jogos

A generização dos meninos, identificada no processo de educação, também pode ser constatada no processo de socialização das crianças por meio de brincadeiras e jogos. Os templos e festas se convertiam, na Atenas do século V a.C., em locais de interação social das crianças, e previa-se que o comportamento delas deveria ser observado e regulado:

Ἀθηναῖος

εἰς μὲν τοίνυν τὴν τοῦ τρί' ἔτη γεγονότος ἡλικίαν, [793ε] κόρου καὶ κόρης, ταῦτα εἴ τις ἀκριβῶς ἀποτελοῖ καὶ μὴ παρέργως τοῖς εἰρημένοις χρώτο, οὐ σμικρὰ εἰς ὠφελίαν γίγνοιτ' ἂν τοῖς νεωστὶ τρεφομένοις: τριετὴ δὲ δὴ καὶ τετραετὴ καὶ πενταετὴ καὶ ἔτι ἔξετεῖ ἤθει ψυχῆς παιδιῶν δέον ἂν εἴη, τρυφῆς δ' ἤδη παραλυτέον κολάζοντα, μὴ ἀτίμως, ἀλλ' ὅπερ ἐπὶ τῶν δούλων γ' ἐλέγομεν, τὸ μὴ μεθ' ὕβρεως κολάζοντας ὀργὴν ἐμποιῆσαι δεῖν τοῖς κολασθεῖσιν [794α] μηδ' ἀκολάστους ἐώντας τρυφήν, ταῦτὸν δραστέον τοῦτό γε καὶ ἐπ' ἐλευθέροισι. παιδιὰ δ' εἰσὶν τοῖς τηλικούτοις αὐτοφυεῖς τινες, ἃς ἐπειδὴν συνέλθωσιν αὐτοὶ σχεδὸν ἀνευρίσκουσι. συνιέναι δὲ εἰς τὰ κατὰ κώμας ἱερὰ δεῖ πάντα ἤδη τὰ τηλικαῦτα παιδιά, ἀπὸ τριετοῦς μέχρι τῶν ἕξ ἐτῶν, κοινῇ τὰ τῶν κωμητῶν εἰς ταῦτὸν ἕκαστα: τὰς δὲ τροφούς ἔτι τῶν τηλικούτων κοσμιότητός τε καὶ ἀκολασίας ἐπιμελεῖσθαι, τῶν δὲ τροφῶν αὐτῶν καὶ τῆς ἀγέλης συμπάσης,

Ateniense

Se alguém pudesse cumprir esses regulamentos metodicamente, e não meramente aplicá-los casualmente, [793e] no caso de meninas e meninos de até três anos, eles trariam grande benefício para nossos bebês. Para formar o caráter da criança de três a seis anos, serão necessárias brincadeiras: a essa altura, deve-se usar a punição para evitar que sejam mimadas - não, porém, uma punição degradante, mas como dissemos antes, no caso dos escravos, que se deve evitar enfurecer as pessoas punidas com punições degradantes, ou mimá-los deixando-os sem punição, [794a] assim, no caso dos nascidos livres, a mesma regra vale. As crianças dessa idade têm jogos que vêm por instinto natural; e geralmente os inventam por si mesmos sempre que se encontram. Assim que atingem a idade de três anos, todas as crianças de três a seis anos devem se reunir nos templos da aldeia, os pertencentes a cada aldeia se reúnem no mesmo lugar. Além disso, as amas dessas crianças devem zelar por seu comportamento, seja ordenado ou desordenado; e sobre as próprias amas e todo o grupo de crianças (Plat., Leg., 7, 793e-794a).

As crianças são e foram expostas, hoje e na Antiguidade, a brinquedos, cores, posturas, linguagens impostas como apropriados para meninos e meninas, segundo a identificação de gênero pretendida e a partir da atribuição de atividades lúdicas distintas para crianças identificadas como meninos e meninas. Além disso, em casos mais radicais, é comum que se recorra a punições e discriminação caso o comportamento seja contrário ao gênero que se deseja engendrar por meio das normatividades inseridas nas brincadeiras infantis (LEVER, 1974; WEITZMAN, 1979; STOCKARD; JOHNSON, 1980; MARTIN, 1998, p. 494-511; KANE, 2006, p. 149-176; 2012). Por essa razão, o texto de Platão identifica a capacidade das crianças de criarem brincadeiras, jogos, e de se reunirem em atividades coletivas, sob os cuidados de amas. Ele indica ainda a necessidade de controle delas, para que elas se "comportem": ou seja – se adéquem aos valores normativos a elas impostos.

Logo, os jogos e brincadeiras são, muitas vezes, relacionadas ao sexo com que a criança é identificada. Um menino brinca conforme o gênero a ele atribuído normativamente, como narra a personagem Estrepsíades, em *Nuvens*, comédia de Aristófanes:

Στρεψιάδης
 ἀμέλει δίδασκει: θυμόσοφός ἐστιν φύσει:
 εὐθύς γέ τοι παιδάριον ὄν τυννουτονὶ
 ἔπλαττεν ἔνδον οἰκίας ναῦς τ' ἔγλυφεν,
 ἀμαξίδας τε σκυτίνας ἠργάζετο,
 κάκ τῶν σιδίων βατράχους ἐποίει πῶς δοκεῖς.
 ὅπως δ' ἐκείνῳ τῷ λόγῳ μαθήσεται,
 τὸν κρείττον' ὅστις ἐστὶ καὶ τὸν ἥττονα,
 ὃς τᾶδ' ἰκα λέγων ἀνατρέπει τὸν κρείττονα:
 ἐὰν δὲ μή, τὸν γοῦν ἄδικον πάσῃ τέχνῃ.

Estrepsíades
 Deixa pra lá; Ensina ele. Ele é inteligente por natureza.
 Na verdade, desde os primeiros anos, quando era um rapazinho
 tão grande, costumava formar casas e entalhar navios dentro de casa,
 e fazer pequenas carroças de couro
 e sapos de cascas de romã, tu não tens ideia de quão habilmente.
 Mas veja se ele aprende essas duas causas;
 o melhor, seja o que for; e o pior, que,
 mantendo o que é injusto, subverte o melhor.
 Se não ambos, pelo menos o injusto por todos os meios (Ar., Nu., 877-885).

O texto mostra a capacidade, ainda na infância, de atuar em atividades designadas para homens: construir casas, navios, carroças. Essa forma de colocar as atividades das crianças como evidências de uma naturalização de gênero se soma à tentativa de forjar uma conexão entre a vida políade, a masculinidade adquirida na infância e a paternidade. Isso é destacado em *Leis*, de Platão, em que a personagem Ateniese diz da importância de as crianças brincarem com aquilo que será seu ofício na vida adulta (Pl., *Leg.*, 1.643b-c; Plat., *Resp.*, 7, 536d-537a). Aristóteles também destaca como um programa de jogos e brinquedos apropriados para as crianças, e que as ajudem.

δεῖ δὲ καὶ τὰς παιδιὰς εἶναι μῆτε ἀνελευθέρους μῆτε ἐπιπόνους μῆτε ἀνειμένας, καὶ περὶ λόγων δὲ καὶ μύθων, ποίους τινὰς ἀκούειν δεῖ τοὺς τηλικούτους, ἐπιμελὲς ἔστω τοῖς ἄρχουσιν οὓς καλοῦσι παιδονόμους. πάντα γὰρ δεῖ τὰ τοιαῦτα προοδοποιεῖν πρὸς τὰς ὕστερον διατριβὰς: διὸ τὰς παιδιὰς εἶναι δεῖ τὰς πολλὰς μιμήσεις τῶν ὕστερον σπουδαζομένων. τὰς δὲ διατάσεις τῶν παίδων καὶ κλαυθμοὺς οὐκ ὀρθῶς ἀπαγορεύουσιν οἱ κωλύοντες ἐν τοῖς νόμοις:

Mas mesmo os jogos não devem ser impróprios para homens livres, nem laboriosos, nem indisciplinados. Além disso, a questão do tipo de contos e histórias que deveriam ser contados às crianças dessa idade deve ser tratada pelos funcionários chamados Tutores de Crianças. Pois todas essas diversões devem preparar o caminho para suas atividades posteriores; portanto, a maioria dos jogos infantis devem ser imitações das ocupações sérias da vida adulta (Aristot. *Pol.* 7.1336a29-34).

Uma obra que apresenta uma lista de jogos e canções das crianças gregas é *Onomásticon*, de Pólux, escrita por volta de 170 d.C. Além disso, brinquedos desenterrados durante escavações arqueológicas, principalmente em sepulturas, fontes escritas de

autores antigos que aludem aos brinquedos, vasos encontrados em escavações, esculturas e imagens gravadas em pedra aludem a esses brinquedos e atividades infantis (HASSELIN ROUS, 2006). Nessa documentação, é possível encontrar brinquedos para meninos, como bonecos na forma de guerreiros, carrinhos de duas ou quatro rodas, animais sobre rodas em que os filhos montavam (NEILS *et al.*, 2003). Um brinquedo muito comum, utilizado em um jogo, o astrágalo, ou jogo do osso, foi brinquedo muito utilizado pelas crianças atenienses, e poderia ser adquirido, como atesta Aristófanes na peça *Vespas*:

Χορός
 πάνυ γ' ὦ παιδίον. ἀλλ' εἰπέ,
 τί βούλει με πρίασθαι
 καλόν; οἶμαι δέ σ' ἔρειν ἀστραγάλους
 δήπουθεν ὦ παῖ.

Coro
 Com certeza, meu filho, mas diga-me
 que coisa bonita você quer que eu compre
 para você? Um conjunto de astrágalo,
 suponho, criança (Ar., Vesp., 293-296).

Havia ainda outros jogos, os quais reforçavam o caráter agônico das relações desde a infância. É possível citar o ἐφεδρισμός [*ephedrismós*], jogo exclusivamente infantil (LISSARRAGUE, 2013, p. 241) em que dois jogadores identificados com o mesmo sexo colocavam uma pedra no chão (δίωρος [*díoros*]) e atiravam pedras ou bolas neste alvo à distância – ganhava quem acertava o alvo, e o perdedor carregava o vencedor, que cobria os olhos do perdedor e era carregado em suas costas até que ele tocasse o alvo com o pé (fig 2).¹⁸

Havia ainda outros jogos com bola, uma tradição relacionada às mulheres citada em *Odisseia* (6, 99-101). Ainda na *Odisseia*, dois jovens, Alio e Laodamante, acompanharam Odisseu no palácio real perante um público numeroso e entusiasta, portando uma bola púrpura fabricada por Pólibo (Hom., *Od.*, 8.370-373). Logo, a tradição relacionada aos jogos com bola é antiga, e não necessariamente vinculada ao mundo infantil. Porém, há jogos com bola majoritariamente praticados por meninos. Um deles, o ἐπίσκυρος [*epískyros*],¹⁹ era um jogo em que duas equipes de 12 a 14 jogadores com uma bola, utilizavam pés e mãos para lançar a bola sobre as cabeças dos participantes da outra equipe, sendo o campo de jogo demarcado por uma linha atrás de cada equipe. Ganhava aquela equipe que forçasse a outra a ficar totalmente atrás da linha (Figura 6) (ELMER, 2008, p. 414-423).

¹⁸ Consultar Pólux 9, 118. Ver também Dasen (2016, p. 73-100).

¹⁹ Consultar Pólux, 9, 103.

Outro jogo citado por Pólux é ἀπόρραξις [*apórrhaxis*], nome que deriva do verbo ἀποράσσω, que significa lançar algo para acertar (Pólux, 9, 103, 105). O jogo consistia no lançamento da bola contra o solo com força, apanhá-la depois de quicar e lançar novamente, contando o número de quiques da bola (Escólio; Plat., Tht., 146a, Hesíquio, α 4374). Mais competitivo do que a ἀπόρραξις era o jogo do céu (οὐρανία [*ouranía*]), em que vários jogadores (geralmente seis, em pares, um no ombro do outro) competiam para pegar a bola após ela ser lançada ao alto (Figura 7). O intuito era pegar a bola antes que ela caísse no chão, sendo o perdedor ο ὄνος [ónos ('burro')], e o vencedor, βασιλεύς [*basileus* ('rei')].²⁰ Em ambos os jogos, as assimetrias, os *agônes* e a socialização masculina cooperavam para forjar a masculinidade normativa. Segundo Galeno (*De parvae pilae exercitu*, 4), os jogos com bola eram baratos, praticáveis por pessoas de todas as condições econômicas e sociais, promoviam a harmonia dos movimentos, poderiam ser praticados em qualquer idade desde que o jogo mais adequado para cada um fosse escolhido. Tais jogos, ainda segundo Galeno, encantavam o espírito, relaxavam a mente e desenvolviam a inteligência, sendo adequados para o treinamento militar (KÖNIG, 2005, p. 254-300, HARRIS, 1972, p. 92-95).

Outro jogo, chamado de κερητίζειν [*kerētízein*], é mencionado na obra *Vida dos dez oradores* atribuído a Plutarco, em que se menciona que uma estátua de bronze foi dedicada a Isócrates na Acrópole de Atenas, no local onde se jogava bola. O jogo nomeado pelo verbo κερητίζειν corresponde aos relevos em que jovens carregam nas mãos tacos curvos e disputam uma bola (Figura 5). As representações indicam ser este um jogo masculino, em que dois times de jovens se enfrentavam. As regras mais específicas do jogo não são claras, mas ele era semelhante à φαίνίνδα [*phainínda*], um jogo do qual se tem conhecimento por meio de um fragmento de uma comédia de Antífanes (*Frag.* 231). Os detalhes do seu funcionamento não são fornecidos, e a ausência de imagens em cerâmica ou em pedra impede que os pontos obscuros sejam elucidados.

Há ainda outros jogos que não envolvem a utilização da bola e que promovem a socialização masculina conforme os aspectos normativos estabelecidos, principalmente aos cidadãos: a ἑλκυστίνδα [*helkystínda*], ou cabo de guerra (Pólux, 9, 112); a σκαπέρδα, tipo de cabo-de-guerra nas Dionisiacas, em que uma corda era passada por um buraco em um poste, e meninos nas pontas, de costas um para o outro e para a árvore, puxam o outro (Pólux, 9, 116); βασιλίνδα [*basilínda*], jogo em que é sorteada uma criança para ser

²⁰ ὁ δὲ ἀμαρτῶν, καὶ ὃς ἂν αἰεὶ ἀμαρτάνῃ, καθεδεῖται, ὥσπερ φασὶν οἱ παῖδες οἱ σφαιρίζοντες, ὄνος· ὃς δ' ἂν περιγένηται ἀναμάρτητος, βασιλεύσει ἡμῶν καὶ ἐπιτάξει ὅτι ἂν βούληται ἀποκρίνεσθαι. [“Quem errar, quem errar em cada caso, se sentará e será, como dizem as crianças que jogam bola, o ‘burro’; por outro lado, aquele que está a salvo do erro será nosso ‘rei’ e ordenará que respondamos às perguntas que ele quiser”] (Escólio; Plat., Tht., 146a). Ver também: Antologia Palatina, 14, 62.

rei, criança que define funções para os demais participantes da brincadeira (Pólux, 9, 110). Tais jogos reforçavam os papéis e hierarquias sociais, estabeleciam hábitos de socialização masculina com o recurso marcante às disputas, e garantiam a manutenção, em ambiente lúdico, daquilo que se estendia na masculinidade que se impunha no mundo adulto.

Um exemplo de *bullying* como estratégia de depreciação de comportamentos sociais malvistas pelos subscritores das normas sociais de gênero é a *ὄστρακίνδα* [*ostrakínda*], um jogo em que dois grupos de meninos ficam frente a frente, divididos por uma linha desenhada no chão, e um menino joga uma concha ou prato, branco de um lado e preto do outro, e cada grupo de meninos tem uma ou outra dessas cores atribuídas a si. Ao lançar a concha e cair o lado negro (a noite), o grupo que representa a noite persegue o outro grupo, e quem é pego é chamado *ὄνος* [*ónos*], e sai fora do jogo. A animalização de quem é pego e a sua exclusão são exemplos da inserção na mentalidade das crianças de uma assimetria baseada em desempenho.

Figura 5 – Lécito de figuras negras ateniense, Pintor de Edimburgo, 525-475 a.C. Jovens jogam efedrismos



Fonte: Ashmolean Museum, Oxford, 1890.27.

Figura 6 – relevo em mármore localizado em um lado de uma base de estátua funerária de 510-500 a.C.



Fonte: Museu Arqueológico Nacional de Atenas.

Figura 7 – Ânfora ateniense de figuras negras de cerca de 540-520 a.C.



Fonte: Museu Britânico.

Figura 8 – relevo situado em um pedestal lápide *kouros*, talvez um túmulo de atleta, em mármore pentélico, de cerca de 510-500 a.C.



Fonte: Museu Arqueológico Nacional de Atenas N 3476.

Uma evidência mais clara da regulação da vida infantil masculina por meio dos jogos, brinquedos e brincadeiras é a eventual imitação da vida adulta, como pode ser vista em uma *chous*, em que a manipulação das categorias sociais que estruturam o mundo infantil e o mundo dos adultos se encontram:

Figura 9 – Vaso de cerâmica ática de figuras vermelhas. Meninos brincam de escola



Fonte: Nova York, Metropolitan Museum of Art 17.230.10 (Rogers Fund, 1917).

A efebia como instrumento de generização masculina

O próximo rito de passagem, que marca a transição da infância para a juventude e a integração na vida social é a efebia, em que jovens cidadãos de 18 a 20 anos são

instruídos por παιδοτρίβης [*paidotribēs*] para manejarem armas e participarem de atividades públicas.

Há, no início do período clássico, evidências que apontam para a antiguidade da efebia, ainda que tais sejam tênues. Há evidências de que povoava o imaginário ateniense a ideia de que meninos de procedência aristocrática que passavam muito tempo em casa com as suas mães desenvolviam hábitos covardes e luxuosos (Hdt., 1, 136; Plat., *Leg.*, 694^a-695^e; Arist., *Ath. Pol.*, 35, 2) Portanto, era considerado necessário, desde o período arcaico, educar os meninos com os homens, inclusive na juventude após a puberdade e antes da vida adulta. Uma das práticas dos efebos, a “dança de Pirro”, em que eles se esquivavam de ataques dançando com suas armaduras, teria se originado nos tempos arcaicos (SEKUNDA, 2000, p. 6).

Uma das evidências da existência da efebia antes do século IV a.C. é um vaso ateniense de figuras negras que mostra um efebo vestido com uma clâmide, com um escudo e lança, está diante de Nike, que segura um elmo e está de prontidão (REINMUTH, 1971, p. 136-137). A essa evidência pictórica do século VI a.C., reúne-se outra, da segunda metade do século V a.C. (443 a 438 a.C.), com importância coletiva ainda maior: representa-se em um dos frisos do Partenon efebos montados em cavalos, os quais usam pétasos e clâmides (REINMUTH, 1971, p. 137; SIMON, 1983, p.59-60; KYLE, 1993, p, 500).

Uma antiga evidência documental da prática da efebia está no juramento efébio que parece ser anterior ao século V a.C. (REINMUTH, 1971, p. 40):

Οὐ κατασχυνῶ τὰ ὄπλα τὰ ἱερὰ, οὐδ' ἐγκαταλείψω τὸν παραστάτην ὄτω ἂν στοιχήσω· ἀμυνῶ δὲ καὶ ὑπὲρ ἱερῶν καὶ ὀσίων καὶ μόνος καὶ μετὰ πολλῶν. καὶ τὴν πατρίδα οὐκ ἐλάσσω παραδώσω, πλείω δὲ καὶ ἀρείω ὅσης ἂν παραδέξωμαι. καὶ εὐηκοήσω τῶν ἀεὶ κραινότων ἐμφρόνως καὶ τοῖς θεσμοῖς τοῖς ἰδρυμένοις πείσομαι καὶ οὐστίνας ἂν ἄλλους τὸ πλῆθος ἰδρύσῃται ὁμοφρόνως· καὶ ἂν τις ἀναιρῆ τοὺς θεσμοὺς ἢ μὴ πείθεται οὐκ ἐπιτρέψω, ἀμυνῶ δὲ καὶ μόνος καὶ μετὰ πολλῶν. καὶ ἱερὰ τὰ πάτρια τιμήσω. Ἱστορες τούτων Ἄγλαυρος, Ἐνυάλιος, Ἄρης, Ζεὺς, Θαλλῶ, Αὐξίω, Ἡγεμόνη.

Nunca trarei reprovação sobre meus braços sagrados, nem abandonarei o camarada ao lado de quem estou, mas defenderei nossos altares e nossos lares, sozinho ou apoiado por muitos. Minha terra natal não deixarei uma herança diminuída, mas maior e melhor do que quando a recebi. Obedecerei a quem estiver em autoridade e me submeterei às leis estabelecidas e a todas as outras que o povo decretar harmoniosamente. Se alguém tentar derrubar a constituição ou desobedecê-la, não permitirei, mas irei em sua defesa, sozinho ou com o apoio de todos. Honrarei a religião de meus pais. Que os deuses sejam minha testemunha, Áglauros, Enuálio, Ares, Zeus, Talo, Auxo, Hegemon (Pólux, 8, 105).

O juramento, cuja versão de Pólux constitui uma de suas atestações, é cívico e militar, e pressupõe a participação de meninos na vida políade em uma homossocialização com implicações religiosas. As fontes literárias, especialmente Tucídides e Xenofonte, não

indicam a existência de um sistema de preparação militar dos jovens (Thuc., 2, 3; Xen., Mem., 3, 12, 5), não obstante haver treinamento físico e militar de jovens no século V a.C. O juramento efébio evidencia, porém, que havia algum nível de organização e a compulsoriedade no serviço dos jovens na defesa de Atenas, e que tal serviço se tornou parte das atividades políades formais na segunda metade do século IV a.C. (REINMUTH, 1971, p. 129-134). As hipóteses que prevalecem apontam que as efebias foram fundadas após a guerra dos gregos contra os persas, no primeiro quarto do século V a.C., em que os efebos serviam por uma boa parte do ano (REINMUTH, 1971, p. 136-137) e utilizavam armas e armaduras próprias (REINMUTH, 1971, p. 45); ou na Guerra do Peloponeso.²¹

As guarnições de soldados mais jovens situadas em Atenas, no Pireu e na *chóra* (Thuc., 1, 105, 4) indicam a existência de algum treinamento para efebos na Atenas do período arcaico, treinamento que se tornou mais organizado e sofisticado após a Batalha de Queroneia e a institucionalização promovida por Licurgo (SEKUNDA, 2000, p. 6; REINMUTH, 1971, p. 124). Em suma, o desenvolvimento histórico das efebias evidencia que, no século V a.C., os efebos não tinham uma idade definida e o serviço militar prestado pelos efebos era voluntário e socialmente esperado (CHANKOWSKY, 2010, p. 117-127). Adolescentes desprovidos de recursos provavelmente tinham que trabalhar, não tendo condições, como os filhos da elite, de se dedicarem à instrução escolar e efeba. Ainda assim, a maioridade legal era atingida por volta dos 18 anos e, em tal idade, os órfãos paravam de ser apoiados e todos os jovens podiam se envolver legalmente em profissões de forma independente (GARLAND, 1990, p. 200-201).

A efebia durava em média dois anos no século IV a.C., sendo um instrumento para transformar os jovens que tinham ao menos 18 anos em homens hábeis para participarem de eventos atléticos e cumprirem as suas obrigações militares (OBER, 1985, p. 90; REINMUTH, 1971, p. 132-133). No primeiro ano, os efebos aprendiam os movimentos para evitar ataques de espada e lança inimigas, para deferir golpes e outras atividades que os capacitassem para lutar como uma unidade com os demais efebos. O pugilismo, a luta livre, os arcos, dardos, as armaduras e as simulações de batalhas navais formaram os peltastas. Já a cavalaria (*neaniskoi*) mencionada por Tucídides (8, 92, 6) evidenciam que remotamente alguns efebos receberam treinamento montado, como evidencia as representações de efebos de cavalaria no friso do Partenon, participando das Panateneias.

²¹ Ainda assim, é uma hipótese, uma vez que as evidências detalhadas sobre as efebias atenienses, com suas guarnições de fronteira, juramento de lealdade e oficiais designados (διδάσκαλοι [*didaskaloi*], 'professores'; σωφρονιστής [*sōphronistēs*], 'supervisor'; e κοσμητής [*kosmētēs*], "mantenedor da ordem"), vem inteiramente do século IV a.C.

O desenvolvimento posterior da efebia proporcionou o desenvolvimento de habilidades dos efebos com armas ou espadas, ensinadas por *hoplomachoi* que ensinavam tanto o público, como os indivíduos (Pl., *Lach.*, 181e-83d; Pl., *Grg.*, 456d). A estruturação crescente da efebia fez surgir a figura de um chefe civil para cuidar dos jovens atenienses (*cosmetes*), além de serem designados *sophronistai* para supervisionarem os efebos, ensinando os atributos de um bom soldado; e *paidotribai* para treinarem os efebos em atividades físicas.

A instituição da efebia, no século IV a.C., permitiu a instituição dos *peripoloi*, efebos que patrulhavam a *chora*, e que foram mencionados por Ésquines (Aesch., 2, 167; Arist., *Ath. Pol.*, 42, 4). Os efebos também protegiam as fortalezas, fronteiras e passagens nas montanhas (Xen., *Hell.*, 5, 4, 14,59), e o elevado número deles e a integração dos jovens mais pobres causou para Atenas um aumento nos seus gastos fixos, uma vez que teria de dar um escudo e uma lança para cada jovem desprovido de recursos. Por outro lado, o fortalecimento da efebia aumentou o contingente da infantaria.

O término do período da efebia para um jovem se dava após dois anos. O efebo participava de um desfile no teatro de Atenas no final do segundo ano de efebia, portando a armadura recebida (Arist., *Ath. Pol.*, 42, 3). Em seguida, esses efebos passavam a integrar a panóplia como soldados, incluindo até mesmo os mais pobres nesse serviço.

A efebia constituía um processo de generização. Ao assumir valores homossociais com implicações cívicas, os efebos se preparavam para integrar a vida masculina adulta políade sob a égide de cidadãos especialmente designados para orientá-los no processo. Assim, o fim do período de efebia permitia uma transição regulada dos cidadãos para a vida cívico-militar, e a inclusão dos pobres atendia ao propósito de fortalecer militarmente a πόλις ao mesmo tempo em que era reforçada a isonomia dos cidadãos.

Conclusão

Os processos de generização que atingiam meninos na Atenas Clássica envolviam o suplantar da indeterminação sexual entre meninos e meninas, privilegiando a formação de um corpo de homens aptos para a defesa da πόλις e para a vivência da boa masculinidade (εὐανδρία). A generização masculina desde o nascimento e a inserção de meninos em contexto coletivo e políade pela Anfidromia e Dekate indicava a aceitação e a identificação de crianças cidadãs como meninos, relacionando ao seu pai e, eventualmente, ao irmão e ao avô. A inserção de meninos em contexto políade, inclusive vinculando-os a um γένος e em uma fratria colabora com sua distinção como cidadão, especialmente na Apatúria, em que a aprovação na διαδικασία ajudava a

definir o status da criança. Quanto à Targélia, ela também marcava a aceitação de um menino em um γένος e em uma fratria.

A educação de meninos cidadãos também corroborava para a sua generização. Entre os sete e ao menos os dezesseis anos, a leitura e escrita, a recitação e a aritmética, o treinamento físico, a música e a poesia inserem os meninos cidadãos nas κοινωνία, ὀργειῶνες, ἑταιρείαι, χορηγίαi e outras modalidades de associações majoritariamente homosociais em que os atributos da masculinidade eram necessários, os quais eram obtidos, em grande monta, na educação masculina que engendraria cidadãos.

Quanto à generização de meninos por meio de brincadeiras e jogos, evidenciou-se com exemplos como meninos cidadãos desde a infância eram estimulados a atuar em atividades designadas para homens por meio de jogos e brinquedos infantis.

Por fim, a efebria, rito de passagem coletivo e políade que marcava a transição da infância para a juventude e a integração de meninos na vida social adulta, constituía um processo de generização que auxiliava na conclusão da assunção de valores homosociais, de valores cívicos, e permitia a inclusão dos meninos em um contexto masculino, cidadão e de performances de gênero prescritivas.

Referências

Documentação textual

- AESCHINES. *Speeches*. Translated by C. D. Adams. Cambridge: Harvard University Press, 1919.
- ANTIFONTE. *Minor Attic orators: Antiphon. Andocides*. Translated by K. J. Maidment. Cambridge: Harvard University Press, 1941. v. 1.
- ARISTÓFANES. *Aristophanes*. Translated by J. Henderson. Cambridge: Harvard University Press, 1998-2002. 4 v.
- ARISTOTE. *Athenian constitution. Eudemian ethics. Virtues and vices*. Translated by H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1935.
- ARISTOTE. *La poétique*. Traduit par Roselyne Dupont-Roc et Jean Lollot. Paris: Éd. du Seuil, 1980.
- ARISTOTE. *Metaphysics 10-14. Oeconomica. Magna Moralia*. Translated by Hugh Tredennick and G. Cyril Armstrong. Cambridge: Harvard University Press, 1935. 2 v.
- ARISTOTE. *Nicomachean ethics*. Translated by H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1926.
- ARISTOTE. *Politics*. Translated by H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1932.

- ARISTOTE. *Rhétorique*. Traduit par M. Dufour et A. Wartelle. Paris: Les Belles Lettres, 1960-1973.
- ARISTOTE. *The Art of Rhetoric*. Translated by J. Freese. Cambridge: Harvard University Press, 1926.
- ARISTOTE. *Topiques: I-IV*. Traduit par J. Brunschwig. Paris: Les Belles Lettres, 1967.
- DEMOSTHENES. *Orations 1-17 and 20: 'Olynthiacs' 1-3. Philippic 1. 'On the peace'. 'Philippic 2'. 'On Halonnesus'. 'On the Chersonese'. 'Philippics 3 and 4'. 'Answer to Philip's letter'. 'Philip's letter'. 'On organization'. 'On the navy-boards'. 'For the liberty of the Rhodians'. 'For the people of Megalopolis'. 'On the treaty with Alexander'. 'Against Leptines'*. Translated by J. H. Vince. Cambridge: Harvard University Press, 1930.
- DEMOSTHENES. *Orations 18-19: 'De Corona'. 'De falsa legatione'*. Translated by C. A. Vince and J. H. Vince. Cambridge: Harvard University Press, 1926.
- DEMOSTHENES. *Orations 21-26: 'Against Meidias'. 'Against Androtion'. 'Against Aristocrates'. 'Against Timocrates'. 'Against Aristogeiton' 1 and 2*. Translated by J. H. Vince. Cambridge: Harvard University Press, 1935.
- DEMOSTHENES. *Orations 27-40: 'Private cases'*. Translated by A. T. Murray. Cambridge: Harvard University Press, 1936.
- DEMOSTHENES. *Orations 41-49: 'Private cases'*. Translated by A. T. Murray. Cambridge: Harvard University Press, 1939.
- DÜBNER, F. (ed.). *Scholia Graeca in Aristophanem cum prolegomenis grammaticorum*. Paris: Didot, 1842, 1877. v. I-II.
- EDMONDS, J. M. (ed.). *The fragments of Attic comedy: Middle Comedy*. Leiden: Brill, 1959.
- EDMONDS, J. M. (ed.). *The fragments of Attic comedy: a New Comedy, except Menander; anonymous Fragments of the Middle and New Comedy*. Leiden: Brill, 1961.
- EURIPIDES. *Suppliant women. Electra. Heracles*. Translated by David Kovacs. Cambridge: Harvard University Press, 1998.
- GALEN. *Hygiene, books 5-6. Thrasybulus. On Exercise with a small ball*. Translated by Ian Johnston. Cambridge: Harvard University Press, 2018.
- HERODOTUS. *Histories*. Edited by Simon Hornblower. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- HERODOTUS. *The Persian Wars*. Cambridge: Harvard University Press, 1920-1925. 4 v.
- HESICHIUS. *Hesychii Alexandrini lexicon*. Edição, tradução e notas de Kurt Latte e Ian Campbell Cunningham. Berlin: De Gruyter, 2018. v. 1 (A-Δ).
- HOMER. *Odyssey*. Translation by A. T. Murray. Revised by George E. Dimock. Cambridge: Harvard University Press, 1919. 3 v.

- INSCRIPTIONES GRAECAE. *Inscriptiones Graecae voluminis 2 et 3 editio tertia. Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores*. Editio altera J. Kirchner. Berlim: De Gruyter, 2019.
- ISAEUS. Translated by E. S. Forster. Cambridge: Harvard University Press, 1927.
- ISOCRATES. *Orations*. Translated by George Norlin. Cambridge: Harvard University Press, 1928-1929. 2 v.
- JACOBY, F. (ed.). *Die Fragmente der griechischen Historiker* IIIB Suppl. Text. Leiden: Brill, 1954, p. 345-346.
- JULIUS POLLUX. *Onomasticon*. Leipzig: Teubner 1900-1937. 3 v.
- KOCK, T. (ed.). *Comicorum atticorum fragmenta*. Leipzig: Teubner, 1884. v. II.
- KOSTER, W. J. W. et al. (ed.). *Scholia in Aristophanem: I.1A–3.2, II.1–4, III.1A–B e 4A–B, e IV.1–3*. Groningen: Bouma's Boekhuis, 1960-2001.
- LYSIAS. Translated by W. R. M. Lamb. Cambridge: Harvard University Press, 1930.
- MEINEKE, A. (ed.). *Fragmenta comicorum graecorum: ed. maior*. Berlim, 1839–1857.
- PAUSANIAS. *Description of Greece*. Translated by W. H. S. Jones. Cambridge: Cambridge University Press, 1918.
- PLATO. *Charmides. Alcibiades I and II. Hipparchus. The Lovers. Theages. Minos. Epinomis*. Translated by W. R. M. Lamb. Cambridge: Harvard University Press, 1927.
- PLATO. *Cratylus. Parmenides. Greater Hippias. Lesser Hippias*. Translated by Harold North Fowler. Cambridge: Harvard University Press, 1926.
- PLATO. *Laws: books 1-6*. Translated by R. G. Bury. Cambridge: Harvard University Press, 1926.
- PLATO. *Laws: books 7-12*. Translated by R. G. Bury. Cambridge: Harvard University Press, 1926.
- PLATO. *Lysis. Symposium. Gorgias*. Translated by W. R. M. Lamb. Cambridge: Harvard University Press, 1925.
- PLATO. *Oeuvres complètes*. Edité et traduit par L. Méridier. Paris: Les Belles Lettres, 1931.
- PLATO. *Theaetetus. Sophist*. Translated by Harold North Fowler. Cambridge: Harvard University Press, 1921.
- PLATO. *Timaeus. Critias. Cleitophon. Menexenus. Epistles*. Translated by R. G. Bury. Cambridge: Harvard University Press, 1926.
- PROCLUS. *Commentaire sur la République*. Traduit par André-Jean Festugière. Paris: Vrin, 1970.
- RUTHERFORD, W. G. (ed.). *Scholia Aristophanica*. London/New York: Macmillan, 1896.
- SCHOLIA PLATONICA *contulerunt atque investigaverunt Fredericus De Forest Allen Ioannes Burnet Carolus Pomeroy Parker, omnia recognita praefatione indicibusque instructa edidit Gulielmus Chase Greene*. Haverford: American Philological Association, 1939.

- THE GREEK ANTHOLOGY. Translated by W. R. Paton. London: W. Heinemann, 1916.
- THUCIDIDES. *History of the Peloponnesian War*. Translated by C. F. Smith. Cambridge: Harvard University Press, 1919. v. 1.
- XENOPHON. *Hellenica*. Translated by Carleton L. Brownson. Cambridge: Harvard University Press, 1921. v. II
- XENOPHON. *Hiero. Agesilaus. Constitution of the Lacedaemonians. Ways and Means. Cavalry Commander. Art of Horsemanship. On Hunting. Constitution of the Athenians*. Translated by E. C. Marchant and G. W. Bowersock. Cambridge: Harvard University Press, 1925.
- XENOPHON. *Memorabilia. oeconomicus. symposium. Apology*. Translated by E. C. Marchant, O. J. Todd. Cambridge: Harvard University Press, 2013.

Obras de apoio

- ANDERSON, W. B. *Ethos and education in Greek music*. Harvard: Harvard University Press, 1966.
- BECK, F. A. G. *Greek education 450-350 BC*. London: Methuen, 1964.
- BOEHRINGER, S. Cross-dressing e metamorfose de sexo: o hábito faz o gênero? Sobre Ovídio, *Metamorfoses*, IX, 666-797. In: LIMA, A. C. C.; KIBUUKA, B. G. L. (org.). *Imagens, ritos e vestimentas: representações do Mundo Antigo*. São Paulo: Fonte Editorial, 2019, p. 75-95.
- BREMMER, J. N. Greek normative animal sacrifice. In: OGDEN, D. (ed.). *A companion to Greek religion*. Oxford: Blackwell, 2007, p. 132-144.
- BRULÉ, P. *La Grèce d'à côté*. Rennes: Presses Universitaires, 2007, p. 405-428.
- BUTLER, J. *Notes toward a performative theory of assembly*. Cambridge: Harvard University Press, 2015.
- CHANKOWSKY, A. *L'éphébie hellénistique: étude d'une institution civique dans les cités grecques des îles de la mer Egée et de l'Asie Mineure*. Paris: Boccard, 2010, p. 117-127.
- COLE, S. G. The social function of rituals of maturation: the *koureion* and the *arkteia*. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, n. 55, p. 233-244, 1984.
- DASEN, V. Jeux de l'amour et du hasard en Grèce Ancienne. *Kernos*, n. 29, p. 73-100, 2016.
- DELORME, J. *Gymnasion: étude sur les monuments consacrés à l'éducation en Grèce (des origines à l'Empire Romain)*. Paris: Boccard, 1960.
- ELMER, D. F. *Epikoinos: the ball game episkuros and Iliad 12.421-23*. *Classical Philology*, n. 103 (4), p. 414-423, 2008.

- FERGUSON, W. S. 'Orgeonika'. *Hesperia Supplements*, v. 8, p. 130-163, 1949.
- FERGUSON, W. S. The Attic Orgeones. *Harvard Theological Review*, n. 37.2, p. 61-140, 1944.
- FISHER, N. R. E. Gymnasia and the democratic values of leisure. In: CARTLEDGE, P.; MILLETT, P.; VON REDEN, S. (ed.). *Kosmos: essays in order, conflict and community in Classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 84-104.
- GARLAND, R. *The Greek way of life*. London: Bloomsbury Academic, 2015.
- GARLAND, R. *The Greek way of life: from conception to old age*. London: Duckworth, 1990.
- GHERCHANOC, F. *Loikos en fête: célébrations familiales et sociabilité en Grèce Ancienne*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2012.
- GLEASON, M. W. *Making men*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- GOLDEN, M. Donatus and Athenian Phratries. *Classical Quarterly*, n. 35, 1985, p. 9-13.
- GOLDEN, M. *Children and childhood in Classical Athens*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2015.
- GOLDEN, M. Names and naming at Athens: three Studies. *Echos du monde classique: classical views*, v. 30, n.s. 5, n. 3, p. 245-269, 1986..
- GRIFFITH, M. Public and private in early Greek education. In: TOO, Y. L. (ed.). *Education in Greek and Roman Antiquity*. Leiden: Brill, 2001.
- GROSSMAN, J. B. *Greek funerary sculpture: catalogue of the collections at the Getty Villa*. Los Angeles: Getty Publications, 2001.
- HAMILTON, R. Amphidromia. In: BAGNALL, R. S. et al. *The Encyclopedia of Ancient History*. London: Blackwell, 2013, p. 377.
- HARRIS, H. A. *Sport in Greece and Rome*. London: Thames and Hudson, 1972.
- HARRIS, W. A. *Ancient literacy*. Harvard: Harvard University Press, 1989.
- HASSELIN ROUS, I. *Games and toys in Antiquity*. Paris: Louvre Museum, 2006.
- IMMERWAHR, H. R. Book Rolls on Attic Vases. In: HENDERSON JR., C. (ed.). *Classical, Medieval and Renaissance: studies in honour of B. L. Ullman*. Rome: Edizioni di Storia e Letteratura, 1964, p. 17-48.
- JONES, N. F. *The associations of Classical Athens*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- KANE, E. W. No way my boys are going to be like that! Parents' responses to children's gender nonconformity. *Gender & Society*, n. 20, 2006, p. 149-176.
- KANE, E. W. *The gender trap: parents and the pitfalls of raising boys and girls*. New York: New York University Press, 2012.

- KIBUUKA, B. *Mulheres masculinas, homens femininos: representações, gênero e identidade no teatro de Eurípides*. 2021. (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2021.
- KÖNIG, J. *Athletics and literature in the Roman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- KYLE, D. G. *Athletics in Ancient Athens*. Leiden: Brill, 1993.
- LAES, C. Infants between biological and social birth in Antiquity: a phenomenon of the longue durée. *Historia*, n. 63, 2014, p. 364-383.
- LAMBERT, S. D. *The phratries of Attica*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1993.
- LEVER, J. *Games children play: sex differences and the development of role skills*. New Haven: Yale University Press, 1974.
- LISSARRAGUE, F. *La cité des satyres: une anthropologie ludique (Athènes, Vie–Ve siècle avant J.-C.)*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2013.
- LISSARRAGUE, F. *The Aesthetics of the Greek Banquet*. New Jersey: Princeton University Press, 1990.
- LONSDALE, S. *Dance and ritual play in Greek religion*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001.
- MARTIN, K. A. Becoming a gendered body: practices of preschools. *American Sociological Review*, n. 63, 1998.
- NEILS, J.; OAKLEY, J. H.; HART, K. *Coming of age in Ancient Greece: images of childhood from the classical past*. New Haven: Hood Museum of Art, 2003.
- OBER, J. *Fortress Attica: defence of the Athenian land frontier, 404-322 BC*. Leiden: Brill, 1985.
- OIKONOMIDES, A. N. Two Attic funerary stelai in the J. Paul Getty Museum. *The J. Paul Getty Museum Journal*, n. 2, 1975, p. 53-56.
- PADEL, R. *In and out of the mind: Greek images of the tragic self*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- PARADISO, A. L'agrégation du nouveau-né au foyer familiale: les amphidromies. *Dialogues d'Histoire Ancienne*, n. 14, p. 203-218, 1988.
- PARKER, R. T. C. *On Greek religion*. Ithaca: Cornell University Press, 2011.
- REINMUTH, O. W. *The ephebic inscriptions of the fourth century BC*. Leiden: Brill, 1971.
- ROBERTSON, B. G. *Personal names as evidence for Athenian social and political history ca. 507-300 B.C.* Toronto: University of Toronto, 1998.
- SCHMITT-PANTEL, P. *La cité au banquet, histoire des repas publics dans les cités grecques*. Paris: École Française de Rome, 1992.

- SEBILLOTTE CUCHET, V. Cidadãos e cidadãs na cidade grega clássica. Onde atua o gênero?
Revista Tempo, n. 21, p. 281-300, 2015.
- SEKUNDA, N. V. *Greek hoplite: 480-323 BC*. Illinois: Osprey, 2000.
- SIMON, E. *Festivals of Attica: an archaeological commentary*. Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1983.
- STOCKARD, J.; JOHNSON, M. M. *Sex roles: sex inequality and sex role development*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1980.
- VERSNEL, H. S. *Coping with the gods: wayward readings in Greek theology*. Leiden: Brill, 2011.
- WEITZMAN, L. J. *Sex role socialization: a focus on women*. Palo Alto: Mayfield, 1979.
- WILSON, P. *The Athenian institution of the khoregia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.